

ARII FOLCLORICE ÎN MOLDOVA : VALEA ȘOMUZULUI MARE

DE

ION H. CIUBOTARU

Bazinul Șomuzului Mare se află în extremitatea sud-estică a județului Suceava, pe partea dreaptă a Siretului, și cuprinde un număr de peste 50 de localități¹ ce formează o arie lingvistică și etno-folclorică unitară și conservatoare. Vechimea localităților de pe valea Șomuzului este considerabilă. Multe dintre ele sînt consemnate, cu denumirea actuală, în documentele din secolele al XIV-lea și al XV-lea², ceea ce îngăduie să se presupună că data fundării lor este anterioară primelor atestări. Creația populară de aici, pe care o vom prezenta în continuare, suscită un interes deosebit, atît prin faptul că reprezintă un spațiu de confluență între Moldova și Bucovina, cît și pentru că în mai multe localități de pe Șomuz s-au așezat, încă din secolul al XVIII-lea, numeroase familii de români transilvăneni. Ca urmare a acestei îndelungate conviețuiri, la care trebuie să adăugăm și mișcarea permanentă a românilor din Moldova și Ardeal peste culmile Carpaților, cultura populară din perimetrul șomuzean pune probleme complexe și extrem de interesante, asupra cărora vom stărui însă cu alt prilej³.

Faptul că la sfîrșitul secolului al XV-lea valea Șomuzului Mare era aproape în întregime populată ne îndreptățește să considerăm că în momentul 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 veniți, în această privință, avea să se întrevadă abia mai tîrziu, după o perioadă de conviețuire îndelungată. Exodul țăranilor ardeleni spre Moldova este consemnat în documente încă din secolul al XV-lea. Diferite rapoarte din 1440 — 1447 susțin că la acea dată comunele Singeorgiu, Poiana, Rebra, Șieu, Năsăud, Salva și Zagra ar fi rămas cu o

¹ Vezi harta cu localitățile din zona Șomuzului Mare.

² Vezi: *Documente privind istoria României* (D. I. R.), A. Moldova, XVI — I, d. 42 și 291; XVI — III, d. 402; XVII — IV, d. 127 și 575; *Documenta Romaniae Historica* (D.R.H.), A. Moldova, vol. I, întocm. de C. Cihodaru, I. Caproșu și L. Șimanschi, București, Ed. Acad. R. S. România, 1975, d. 2, 6, 30, 55, 72, 90, 129 și 228; vol. II, întocm. de L. Șimanschi, Georgeta Ignat și Dumitru Agache, București, Ed. Acad. R. S. România, 1976, d. 60, 113, 128 și 248; vol. III (manuseris), întocm. de C. Cihodaru și I. Caproșu, d. 32, 136 și 264 (Se află la Institutul de istorie „A. D. Xenopol” din Iași).

³ O cercetare comparativă anăunțită va fi efectuată în lucrarea *Valca Șomuzului Mare. Monografie folclorică*, aflată în curs de definitivare.

populație destul de restrînsă⁴. Această mișcare a românilor ardeleni spre Moldova, avea să înregistreze proporții mari și în anul 1746, pentru ca apoi să culmineze cu marele val din 1763, cînd au trecut munții cca 24 000 de familii⁵, o parte dintre ele stabilindu-se pe valea Șomuzului Mare. După cum rezultă din cele două *conscripții* efectuate în anul 1778⁶, la cererea generalului Enzenberg, guvernatorul Bucovinei, în satele din zona Șomuzului se opriseră 184 de familii cu aproape 700 de suflete. Majoritatea veneau din actualele județe Bistrița-Năsăud, Maramureș, Cluj, Satu Mare, Mureș, dar și din Bihor, Sălaj, Alba, Harghita, Sibiu și Covasna⁷. În conscripția a doua, din decembrie 1778, sînt precizate și căile de acces spre Bucovina: *Berghea, Birgău, Borșa, Pietrele Roșii, Rodna*⁸. Noii veniți se îndeletniceau cu agricultura și creșterea vitelor, printre ei numărîndu-se și cîțiva meseriași: cojocari, dulgheri și morari, olari. Au mai existat, desigur, și o serie de etape ulterioare în care români de peste munți au continuat să vină în Moldova. Unii veneau pentru că aveau aici rude și prieteni⁹, alții, 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 Șomuzului Mare, unde datele foarte exacte cu privire la obîrșia unor familii de ardeleni sau la perioada stabilirii lor pe aceste meleaguri lipsesc. Ceea ce se știe este că în preajma anului 1775, localități ca Horodniceni, Rădășeni, Spătărești, Soldănești, Huși, Preutești, Dolhești și altele, rămase în afara granițelor Bucovinei, aveau o populație mult mai numeroasă decît cele situate la izvoarele Șomuzului¹¹. Recensămintele populației Moldovei din anii 1772 – 1773 și 1774, spre exemplu, ne arată că în satul Zaharești existau 6 case, la Stroiști 17, la Măzănăiești 21 etc.¹² Patru ani mai tîrziu, potrivit conscripțiilor din 1778, în aceeași zonă se stabiliseră: 35 de familii de ardeleni cu 112 suflete la Zaharești, 43 cu 170 de suflete la Stupca, 37 cu 142 de suflete la Corlata, 17 cu 58 de suflete la Drăgoiești ș.a.m.d. Iată, așadar, că în multe din satele de la obîrșia Șomuzului Mare ardelenii devin majoritari și vor reuși astfel, cu timpul, să impună o serie de particularități lingvistice și etno-folclorice. Dealtfel, chiar și în zilele noastre, satele din partea bucovineană a Șomuzului Mare, mai conservatoare, păstrează încă suficiente dovezi în sprijinul conviețuirii dintre moldoveni și transilvăneni. Români ardeleni s-au stabilit, desigur, și în celelalte localități de pe valea Șomuzului dar numărul lor a fost ceva mai restrîns¹³. Catagrafia

⁴ Ion I. Nistor, *Bejenari ardeleni în Bucovina*, în „Codrul Cosminului”, II – III, Cernăuți, 1927, p. 447.

⁵ Ion I. Nistor, *Emigrările de peste munți*, extras din „Analele Academiei Române”, seria a II-a, tom. XXXVII, Istorie, București, 1915, p. 41.

⁶ *Idem*, *Bejenari...*, p. 445 – 533.

⁷ Pentru ultimele șase județe, numărul localităților din care au plecat românii transilvăneni spre Moldova este extrem de mic.

⁸ Ion I. Nistor, *Bejenari...*, p. 456 – 457.

⁹ Ștefan Meteș, *Emigrări românești din Transilvania în secolele XIII – XX*, București, Ed. șt., 1971, p. 135.

¹⁰ Vezi rev. „Plaiuri Năsădene”, III, nr. 31 – 33, București, 1945, apud Ștefan Meteș, *op. cit.*, p. 136.

¹¹ P. Gh. Dimitriev, *Moldova în epoca feudalismului*, vol. VII, partea I, Chișinău, Ed. Știința, 1975, p. 333 – 353.

¹² *Idem*, *op. cit.*, p. 346.

¹³ Ștefan Meteș, *op. cit.*, p. 231.

ținutului Suceava pe anul 1820¹⁴ semnaleză, în ocolul Șomuzului, numeroase familii *Ungureanu, Moroșanu, Someșanu*, alături de nume ca *Vișan, Dolhan, Monoran, Căilean* etc. care trimit mai precis spre anumite localități din Maramureș, Sălaj sau Bistrița-Năsăud. Cert este că factorii lingvistici¹⁵ sau etno-folclorici, care prezintă în satele din zona Șomuzului Mare anumite trăsături comune cu nordul Transilvaniei, evidențiază aceleași particularități în întreg spațiul șomuzean, chiar dacă uneori ponderea lor variază de la o localitate la alta.

Stadiul actual al cercetărilor

Creația folclorică din această parte a țării a reținut atenția 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 și valorificator al creațiilor populare din zonă a fost Simion Florea Marian, care s-a născut și a copilărit la Iliești, în imediata apropiere a satelor de la obârșia Șomuzului Mare. După ce publică în prima sa culegere de folclor¹⁶ o variantă a baladei *Darie*, provenită din Stupca, el include în volumul de *Poesii populare române*, din 1873¹⁷, alte 12 balade (nouă din Stupca și trei din Zaharești), unele discutabile ca valoare artistică (poate chiar și ca texte folclorice), oricum importante ca documente, mai ales cele despre haiducul *Darie*, pentru că rămân pînă astăzi singurele atestări de pe Șomuz. La Stupca, Marian a cunoscut-o pe Ilinea Mielului Capra, o informatoare deosebit de înzestrată, de la care, pe lângă cîntece și balade, a cules valoroase texte poetice de descîntece¹⁸, obiceiuri la sărbători¹⁹, credințe, practici rituale etc. În studiile sale consacrate obiceiurilor familiale apar cîntece de leagăn culese din Stroești²⁰, cîntece de înstrăinare din Zaharești²¹, bocete din Stupca și Stroești²², precum și descrieri de ceremoniale. Volumul I din ciclul *Sărbătorile la români*²³ cuprinde două tipuri de colinde, cu cinci variante, culese din Stupca și Corlata, de Ilie Căilean și respectiv de Ion Brătean. Colecția de *Hore și*

¹⁴ *Catagrafia Ținutului Suceava pe anul 1820*, Arhivele Statului, Iași, 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 repartitia teritorială a graiurilor dacoromâne*, LR, V, 1956, nr. 2 ; Ion Gheție, *Cu privire la repartitia graiurilor dacoromâne*, SCL, III, 1964 ; Emil Petrovici, *Repartitia graiurilor dacoromâne pe baza ALR*, în vol. *Studii de dialectologie și toponimie*, București, 1970.

¹⁶ S. Fl. Marian, *Poesii populare din Bucovina. Balade române culese și corese*, Botoșani, I. V. Adrian, 1869, p. 3.

¹⁷ S. Fl. Marian, *Poesii populare române*, adunate și întocmite de ..., tom. I, Cernăuți, G. Piotrovski, 1873, p. 4—16 ; 30—52 ; 71—85 ; 105—107 ; 111—122 ; 128—141 ; 177—180.

¹⁸ S. Fl. Marian, *Descîntece populare române*, Suceava, Eckhardt, 1886, p. 68—71 ; 136—144. Vezi și *Vrăjit, farmece și desfaceți*, București, Göbl, 1893, p. 72—77.

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

²⁰ S. Fl. Marian, *Nașterea la români*. Studiu etnografic, București, Göbl, 1892, p. 266 ; 433—434 ; 436—437.

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

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

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

*chiuituri din Bucovina*²⁴ include un însemnat număr de cîntece și strigături, unele dintre ele putînd fi întîlnite și astăzi în satele din care au fost culese : Corlata, Drăgoiești, Stroești, Stupca și Zaharești. Lui Simion Florea Marian i se datorează, de asemenea, apariția unor texte folclorice de pe Șomuz în revistele „Albina Carpaților”²⁵ și „Columna lui Traian”²⁶.

În volumul I, partea a II-a, din colecția *Materialuri folkloristice*²⁷, C. I. Nottara publică 7 fragmente de texte lirice provenite din localitățile Basarabi, Leucușești și Dolhasca, aflate în partea moldovenească a Șomuzului. Lucrarea lui G. Weigand, *Die Dialekte der Bukowina und Bessarabiens*²⁸, colecția de cîntece bătrînești alcătuită de Const. Brăiloiu²⁹ și, în mod deosebit, *Rumänische Volkslieder aus der Bukowina*³⁰, a lui M. Friedwagner, constituie prețioase surse documentare pentru cunoașterea folclorului din spațiul la care ne referim. În plus, în colecția lui M. Friedwagner textele culese de Al. Voievidca sînt însoțite de melodii. Interesantă, în primul rînd prin valoarea pieselor folclorice publicate, este și monografia satului Lămășeni, întocmită de Mihai și Ana Niculăiasa³¹. Alte lucrări în care mai apar producții folclorice de pe Șomuz sînt : *Folclor din Moldova*³², *Folclor din împrejurimile Sucevei*³³ și *Folclor fălțicenean*³⁴.

Între sursele documentare care servesc la cunoașterea faptelor de cultură populară de pe valea Șomuzului Mare, revista „Șezătoarea”³⁵ ocupă un

²⁴ S. Fl. Marian, *Hore și chiuituri din Bucovina*, București, Socce-Sfetea, 1911, p. 5-7, 9; 13; 18-19; 20; 29; 49-56; 105-117.

²⁵ *Ănul II*, 1878, nr. 3-7.

²⁶ *Ănul IV*, 1883, nr. 3-6.

²⁷ Gr. G. Tocilescu, *Materialuri folkloristice*, vol. I, partea a II-a, București, 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 bătrînești din Oltenia, Muntenia, Moldova și Bucovina*, București, 1932.

³⁰ Mathias Friedwagner, *Rumänische Volkslieder aus der Bukowina*, I Band, Würzburg, 1940. Vezi localitățile : Bunești, Corlata, Drăgoiești, Liteni, Măzănăiești, Stroești, Stupca, Tolva și Zaharești.

³¹ Mihai și Ana Niculăiasa, *Monografia satului Lămășeni*, Fălțiceni, 1936.

³² *Folclor din Moldova*, vol. I, București, 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. Adăscăliței, *Folclor din împrejurimile Sucevei*, Suceava, 1972. Vezi localitățile : Botești, Moara Nică, Răbiița și Stroești.

³⁴ V. Gh. Popa și V. Adăscăliței, *Folclor fălțicenean*, Suceava, 1974. Vezi localitățile : Arghira, Brădățul, Dolhasca, Dolhești, Hîrtop, Horodniceni, Lămășeni, Liteni, Petia, Preutești, Răbiița, Rădășeni și Valea Bourei.

³⁵ *Ănul 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 și 8, p. 179-180; nr. 9 și 10, p. 238-239; 243; 245-249; nr. 11 și 12, p. 226. *Ănul II*, 1893, nr. 3-4, p. 80; nr. 8, p. 164-167; *Ănul III*, 1894, nr. 2-3, p. 58-60; 107-109; 123-126; nr. 7, p. 135; nr. 8, p. 178-184; *Ănul IV*, 1897, vol. IV, p. 113-118; 119-120; 231-239. *Ănul VII*, 1902, nr. 2, p. 27-28. *Ănul 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. *Ănul XXIV*, 1916, nr. 1, p. 12-16; nr. 3-4, p. 56-62. *Ănul XXX*, 1922; nr. 1, p. 31; nr. 2, p. 33-37; nr. 3-4, p. 132-133 nr. 8-9, 1922, p. 238-240. *Ănul 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. *Ănul XXXII*, 1924, nr. 1-3, p. 9-10; nr. 7, p. 76-79; nr. 8-9, p. 103-106. *Ănul XXXIV*, 1926, nr. 5-6, p. 67; nr. 7-8, p. 86-88; nr. 9-10, p. 91-93. *Ănul XXXV*, 1927, nr. 3-6, p. 32-35.

loc de frunte. Pentru localitățile din jurul Fălticeniului sau din zona de vărsare a Șomuzului, culegerile publicate în „Șezătoarea“ au cel puțin aceeași importanță ca și lucrările lui Simion Florea Marian referitoare la folclorul șomuzean din perimetrul izvoarelor. Culegători harnici ca T. C. Ionescu din Dolhasca, I. Gh. Șiadbeu din Dolheștii Mari, V. Radovici și D. Balan din Preutești, V. Costăchescu din Hirtop, alături de care trebuie să amintim și 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 și balade, strigături, povești, snoave, legende, descîntece, obiceiuri de sărbători, datini și credințe etc., îmbogățind astfel patrimoniul culturii noastre populare cu o serie de creații pe care astăzi nu le mai întîlnim în viața folclorică a satelor amintite. O mențiune aparte merită articolul lui Artur Gorovei, *Datine din Rotopănești*³⁶, în care se ocupă de port și obiceiuri, publicînd totodată și cîteva texte poetice. Creații folclorice diferite (atît ca gen cit și ca valoare), culese din mai multe localități de pe Șomuz, au fost publicate în revistele „Convorbiri Literare“³⁷, „Foaia școalei rurale“³⁸, „Albina“³⁹, „Izvoarașul“⁴⁰, „Făt-Frumos“⁴¹, „Codrul Cosminului“⁴² și „Înmuguriri“⁴³.

Un interes deosebit suscită și materialele aflate în colecții inedite, unele dintre acestea fiind utilizate în diverse capitole ale lucrării de față. Răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu⁴⁴ și N. Densușianu⁴⁵, înregistrările pe cilindri de fonograf sau pe benzi de magnetofon păstrate la Institutul de cercetări etnologice și dialectologice din București⁴⁶, rezultatele anchetelor întreprinse de Ion Mușlea, aflate în Arhiva de folclor din Cluj⁴⁷, sînt principalele fonduri la care am făcut apel pentru a înțelege mai bine bogăția și varietatea culturii populare din extremitatea sud-estică a județului Suceava. Posibilităților de documentare enumerate mai sus li se adaugă acum colecțiile Arhivei de folclor a Moldovei și Bucovinei, în care se păstrează rezultatele unui deceniu de cercetări folclorice sistematice efectuate în cele peste 50 de localități de pe valea Șomuzului Mare.

Coordonate etnografice

A) Așezările și arhitectura populară

Așezările din zona Șomuzului aparțin categoriei *naturale* sau *endogene*⁴⁸, iar ca tipologie predomină satele *răsfirate* și cele *de vale*, unele dintre ele fiind

³⁶ „Șezătoarea“, 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 și 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 localitățile : *Botești, Budeni, Ciprian Porumbescu, Dolhasca, Dolhești, Drăgoiești, Gulea, Lămășeni, Moara, Petia, Preutești, Rădășeni, Rotopănești, Stroiești și Țolești*.

⁴⁷ Vezi *Fondul Ion Mușlea*, ms. 1203, 1211, 1711, 1720, 1730, 1731, 1732.

⁴⁸ Romulus Vuia, *Studii de etnografie și folclor*, I, București, 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 acareurilor *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 exista⁵⁰, prezența sporadică a casei *cu o singură încăpere și tindă rece*, largă 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 șie casa cu noroc, cu bogăție”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 Preutești 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 doarmă acolo prima dată, nu omu”⁵⁴. Răzbat de asemenea ecouri ale unor credințe străvechi, potrivit cărora dănuirea a unei construcții putea fi asigurată numai printr-o jertfă: „se măsoară o vietate, se fac trei noduri și apoi așa 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-ăzunzi si si cîrmini casa și el moari”⁵⁶.

Cele mai multe case din zonă au pereții construiți din *birne*, prinse în *amnare* sau încheiate în *căței*, și sînt clădite pe *tâlpi*. 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 prispes, 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 Tancréd Bănățeanu, *Arta populară bucovineană*, Suceava, 1975, p. 61—62.

⁵⁰ Pe valea Șomuzului Mare, acest tip de casă era cunoscut sub numele de *borderi*.

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*, Preutești, p. 9.

⁵⁵ *Idem*, Tolești, p. 10.

⁵⁶ *Idem*, Dolheștii Mari, p. 8.

sub influența zonei Neamțului⁵⁷. Garduri de scinduri, de leături și de nuiele, cu porți ce se deschid într-o parte sau în două părți, împrejmuesc gospodăriile, unde alături de casă sînt judicios amplasate construcțiile anexe, unele dintre ele, cum ar fi grajdul, avînd o destinație polifuncțională.

B) Portul popular

Ca pretutindeni în spațiul carpato-dunărean, în raport cu arhitectura populară, portul a suferit mai rapid o serie de modificări, determinate în parte și de ritmul susținut al prefacerilor social-economice care au loc în țara noastră. Satele de pe valea Șomuzului Mare, îndeosebi acelea din perimetrul izvoarelor, păstrează încă portul popular tradițional, dar valoarea sa utilitară scade treptat, reducîndu-se la cîteva piese de bază: *căciula*, *brîul*, *bondița*, *cojocul* și *sumanul*. În zilele de sărbătoare bătrînii sînt singurii care pun în evidență 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 și astăzi pe cap *batiste albe*, „cu horboțici“, *tulpane* cu franjuri, *barize*, *bertuțe* și *casînci*. Altădată, iarna foloseau o broboadă de lînă numită *taclit*⁵⁸. Cămășile de purtat se făceau din pînză de cînepă sau de bumbac, se croiau dintr-o singură bucată și aveau *placă*. Astăzi se folosește numai pînza de bumbac, țesută în casă ori cumpărată de la magazin. Același croi se folosea și pentru cămășile de sărbătoare, numai că acestea, compuse din *stani* și *fustă*, se făceau și cu altîță, iar ornamentele cu care se împodobeau erau mai bogate. Motive florale sau geometrice, cusute cu ață, arnici, mărgele, fluturi, apăreau la gura cămășii, pe piept, pe mîneci și la poale, dispuse în rînduri drepte, orizontale și costîșete. Culorile preferate erau roșul, negrul și verdele, uneori albastrul și chiar galbenul, femeile în vîrstă optînd pentru tonurile sobre. Bătrînele purtau *calrință* de suman, fetele „fustă lungă, cu falduri, încinsă cu birneți“, în locul cărora aveau să se ivească mai tirziu *calrința neagră* cu margine roșie, *zăgia* și *fota* cu beteală. „De la dughenile din tîrgul Foltîșenilor“, fetele își procurau podoabe ca mărgele de sticlă și hurmuz, cercei, inele, piepteni de prins în păr, sau își confecționau singure *zgărduțe* din mărgele mărunte cusute pe o bucată de pînză. Femeile bătrîne purtau mărgele de piatră.

Bărbații poartă pe cap pălării de postav, negre și cafenii, cu boruri mari, căciuli negre și brumării. Cîndva, la Dolheștii Mari, se purtau un fel de „pălării lungi cu nasturi în față“⁵⁹. Cămășile de purtat ale bărbaților se compuneau din *stani*, *placă*, *mîneci* și *guler*, cele de sărbători adăugînd, ca piesă separată, *poalele*. Stanii erau făcuți din *patru lați*, gulerul se croia drept, iar mînecele aveau *clinuri* în părți și *manșete*. Ornamentele, mai cu seamă la cămășile de sărbătoare, erau dispuse pe guler, piept, mîneci și poale. Cînd timpul este favorabil, bătrînii umblă și astăzi îmbrăcați în *șari*, făcuți din pînză de fuior sau de bumbac, pe care îi poartă încrețiți pe picior. Iarna folosesc *bernevicii* (*cioarecii*) confecționați din pînză de lînă albă dată la pîuă.

Cingătorile, atît ale femeilor cît și ale bărbaților, sînt briiele și birnețele, de dimensiuni diferite, țesute sau alese în stative, pe care localnicii le mai

⁵⁷ Tancred Bănățeanu, *op. cit.*, p. 84.

⁵⁸ A.F.M.B., *Chestionar*, Dolheștii Mari, p. 173.

⁵⁹ *Idem*, p. 176.

numesc *frînghii* sau *cingi*⁶⁰. Bărbații purtau și *chimire*. Birnețele sînt lungi și înguste, bogat ornamentate și se termină la capete cu ciucuri sau franjuri, în vreme ce brielele, cu fonduri *monochrome*, în *ocoadle* sau cu *vriste*, sînt mai scurte și mai late ca dimensiuni. Peste cămașă, bărbații purtau *bondițe înfundate*, simple sau cu înflorituri sumare, încheiate subsuoară, cele de sărbătoare fiind deschise în față, bogat ornamentate și cu *prim* pe margini. Acest tip de bondiță, precum și *pieplarul* colorat apar și în portul femeiesc, alături de piese cum ar fi *cajaveica*, *ilicul* și *polcuța*. Atît bărbații cit și femeile purtau *colțuni* de lînă, „obgeli” și „opcînși”, pe care le legau cu *sarad* negru, cu *curăli* și ațe din păr de cal. Interesante sînt variantele de „șiorapchi di berneviși albi” sau „di itari”, care s-au purtat odinioară la Preutești și la Dolheștii Mari⁶¹, și care amintesc de forma veche a *călțunilor* „făcuți din pănură de lînă, cu cele două părți : *tureacul* și *căputa*”⁶². Poate și mai apropiată de acest tip sînt *papucii cu tureac*, semnalăți la Zaharești⁶³, satul care deține întietatea pe valea Șomuzului Mare în privința așezării românilor ardeleni. Dintre piesele de port popular comune, cel mai bine s-au păstrat în zonă *cojoacele* (denumite local *mincene*, *șpențare*, *cojoace cu poale* sau *încrêțice*) și *sumanele*, care pot fi scurte (*zenuncheri*) și lungi, amîndouă tipurile remarcîndu-se printr-o ornamentație elegantă, realizată cu ajutorul *saradului*. Din categoria cojoacelor, se detașează prin frumusețea decorului cele scurte, folosite la sărbători, care sînt împodobite cu *prim* negru, încadrînd variate motive florale cusute pe *burdujâl*. În sfîrșit, mantaua cu *glugă*, o piesă de port întrebuintată aproape exclusiv de bărbați, înfrumusețată, la rîndul ei, cu *sarad* de diferite culori (roșu, negru, verde), vine să completeze ansamblul costumului popular tradițional din zona Șomuzului Mare.

C) Îndeletnicirile

Îndeletnicirea de bază a șomuzenilor rămîne agricultura, deși configurația 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 și a plugarilor* s-a practicat, pînă nu demult, în multe localități⁶⁴ : „Scoce tata plugul și boii în ogradi, și mama puné tîmii într-o cătuie și îmbla roatî și afuma . . . o și spus și cuvînci, eu nu șciu”⁶⁵. O sumară prezentare a principalelor unelte și obiecte folosite în agricultura tradițională relevă o terminologie edificatoare pentru interesul de care s-a bucurat în zona Șomuzului Mare această străveche ocupație. De acasă pînă la ogor plugul era dus în căruță sau pe *cobilă*, arăturile se sfîrmau cu *boroana* și se netezeau cu *vălătucul*, pentru treierat se foloseau *caii* sau *îmblăciul* (compus din *dîrja*, *hadarag* și *oglăzi*), boabele se alegeau din pleavă cu ajutorul *șturului*, știuleții de porumb se băteau pe *leasă* sau în *ciudă*, morile erau cele purtate de apă, iar pentru măsurarea cerealelor se foloseau *nercicu*, *stambolu*

⁶⁰ *Idem*, Moara Nică și Corlata, p. 175.

⁶¹ *Idem*, Preutești și Dolheștii Mari, p. 175.

⁶² Romulus Vuia, *op. cit.*, p. 58.

⁶³ A.F.M.B., *Chestionar*, Zaharești, p. 175.

⁶⁴ *Idem*, Botești, Ciprian Porumbescu ș.a. p. 211.

⁶⁵ *Idem*, Dolheștii Mari, p. 211.

și *nerța*⁶⁶. În afară de cereale se cultivă plante textile, inul și cînepa ajungînd să ocupe, alături de cartof, suprafețe agricole din ce în ce mai întinse. La Măzănăiești și Drăgoiești, la Țolești, Botești și Preutești au existat, pînă în deceniile 3 — 4 ale veacului nostru, *zdrobitoare* de semințe și *teascuri* pentru ulei prevăzute cu *pene* și cu *macuc*⁶⁷.

Mai mult decît agricultura, creșterea vitelor și păstoritul au fost întotdeauna favoritele de condițiile naturale pe care le oferă podișul Sucevei. Dealurile împădurite, cu locuri pentru finețe, vilcelele cu pășuni mînoase, imăsurile din preajma satelor au determinat practicarea unui păstorit de *tip agricol-local*, fără ca acesta să înregistreze deosebiri esențiale față 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 pășune comună, fie (după ridicarea recoltei) pe miriști sau pe finețele cosite”⁶⁸. De regulă, stînille sînt de *strînsură*, formate prin întovărășiri⁶⁹, în unele locuri se practică și păstoritul cu rîndul⁷⁰, iar obiectele din inventarul stînei păstrează încă nomenclatura arhaică. Laptele este muls într-o *cupă* legată la gura *găleții*, se încheagă în *budacă*, cheagul se păstrează în *ceağorniți*, pentru sfărîmat cașul se folosește *breșidău*, strecurătoarea se așază pe *hîrzob* etc.⁷¹. În unele sate ciobanii poartă o îmbrăcăminte adecvată: „Primăvara își fași o cămeși și cînipi, o ungi cu unt și cu usuc și oaie, ș-așeia-i pînă toamna. Apu au ițari, așgia izmeni și cînipi; daci-i mai frig poartă șioariși, și lini. Pi cap au palarii sau cășiuli, opcînsi în pîșioari și cură lăti. Cînd iera frig purtau glugi sau manta și suman sau suman”⁷². Lipsesc, în schimb, informațiile referitoare la anumite interdicții etice sau sociale în legătură cu viața de la stîna, și nu se cunoaște, de asemenea, străvechiul obicei pastoral al *focului viu*.

În decursul vremii, locuitorii de pe valea Șomuzului Mare s-au mai indeletnicit cu *olăritul*, *stupăritul*, *piuăritul* și *indeosebi*, cu *pmicultura*. La Dolheștii Mari, unde se pare că a existat cel mai dezvoltat centru de ceramică din zonă, se mai păstrează și astăzi, într-o parte a satului, denumirea unei ulițe a olărenilor. Vasele care se făceau aici, din ceramică roșie sau neagră, aveau o destinație exclusiv utilitară: *lăptare*, *ulcioare*, *oale de sațmale*, *chiupuri*, *căni de băut apă*.

Suprafețele de păduri întinse, pășunile și, mai ales, nesfîrșitele livezi de pomi fructiferi au făcut ca stupăritul să se bucure de interes pe valea Șomuzului încă din cele mai vechi timpuri. Un moment înfloritor pare să fi existat la răsăpîntia veacurilor al XIX-lea și al XX-lea, cînd în satele șomuzene sînt semnalate numeroase stupine. Se crede chiar că numele satului *Stupca* ar putea fi pus în legătură cu această indeletnicire⁷³.

⁶⁶ *Idem*, Botești, Dolheștii Mari ș.a. p. 216.

⁶⁷ *Idem*, Țolești, p. 218.

⁶⁸ Romulus Vuia, *op. cit.*, p. 67.

⁶⁹ *Idem*, *Tipuri de păstorit la români*, București, 1964, p. 134.

⁷⁰ A.F.M.B., *Chestionar*, Țolești ș.a. p. 197.

⁷¹ Vezi *Chestionarele din zona Șomuzului Mare*, p. 162—210.

⁷² A.F.M.B., *Chestionar*, Ciprian Porumbescu, p. 205.

⁷³ Em. Grîgorovitză, *Dicționarul geografic al Bucovinei*, București, Soccc, 1908, p. 208—

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 aceluiași întâmplări și fenomene de-a lungul vremii. De asemenea, sînt obiceiuri calendaristice care se înfăptuiesc pur și 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 și astăzi, la Crăciun, la Anul Nou sau la Paști, *amenințarea pomilor*, obicei consemnat pentru această zonă, în aceeași formă de desfășurare, încă de la sfîrșitul secolului trecut⁷⁴. Se dovedesc viabile și unele practici legate de cultivarea plantelor textile. Cînepa trebuie semănată de un om înalt, „ca să crească înalți”, iar la *claca de Spolocanie*, în timpul căreia femeile torceau și petreceau, nu erau admiși bărbații „sî nu faci cîmpa hal-dani”⁷⁵. Folclorul din zona Șomuzului consemnează și 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 și din memoria informatorilor mai în vîrstă. În timpul ploilor de durată se practica obiceiul numit *mama ploii*⁷⁶, constînd în îngroparea unei păpuși „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 păpușă ce era bocită astfel: „Draga mamei, draga mamei, / Îngropăm pe mama săcitei, / Să îngie mama ploaiei”⁷⁸. Obiceiul nu se mai păstrează astăzi. Ploaia și grindina erau purtate pe sus de *solomonari*⁷⁹, oameni care învățau la „școala solomonească”. Dacă aveau cîudă pe cineva, ei le nimiceau semănăturile cu piatră. Erau însă și oameni care îi biruiau pe solomonari „prin descîntece”⁸⁰. Și acestia se che-mau 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 Lucăcești, din actuala comună Drăgoiești. În timpul unei mari epidemii de ciumă, ce cuprinsese apusul Europei și amenința Moldova, la hotarul satului Lucăcești fusese construit, dintr-un stejar, un stîlp profilactic antropomorf, avînd o menire asemănătoare cu *cămașa ciumei*. Omul de lemn amenința spiritul malefic al ciumei ținînd în mîini un arc cu două săgeți întinse și o suliță

⁷⁴ Nicolae Densușianu, *Răspunsuri la Chestionarul istoric*, ms. 4559, p. 297—298.

⁷⁵ A.F.M.B., *Chestionar*, Preutești, p. 19.

⁷⁶ *Idem*, Măzănăiești, p. 155.

⁷⁷ *Idem*, Dolheștii Mari, p. 155.

⁷⁸ N. Densușianu, ms. 4559, p. 224—232.

⁷⁹ Vezi Ion Taloș, *Solomonarul — în credință și legendă populare românești*, în „Anuar de lingvistică și istorie literară”, t. XXV, 1976, p. 39—53.

⁸⁰ Nicolae Densușianu, *Răspunsuri la Chestionarul istoric*, ms. 4559, p. 300.

⁸¹ A.F.M.B., *Chestionar*, Preutești, p. 37.

pregătită de atac⁸². Atestarea lui Marcus Bandinus este importantă și pentru faptul că pune în lumină particularitățile monumentului stilimorf de acest tip din Moldova.

În ajunul Crăciunului, la Anul Nou și la Bobotează, copiii umblă cu colinda, cu *plugușorul*, în unele sate și cu *steaua*. Înainte vreme se umbla și cu *luceafărul*, iar la Țolești, 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 băieții manifestau o preferință expresă pentru repertoriul teatrului folcloric. Fetele continuă să umble cu colinda pînă se mărită, și chiar după aceea, dar nu o fac decît ca divertisment. Colindătorii nu folosesc instrumente muzicale, cu excepția cîtorva cazuri, întîlnite la Corlata și Stupca, unde vîrstnicii sînt acompaniați de vioară și cobză. Se poate spune că în satele din zona Șomuzului Mare această specie, cît și practica ce o prilejuiește, se află într-un proces de disoluție. Cu excepția tipului de colindă *Ce-i mai bun*, consemnat de Simion Florea Marian la sfîrșitul secolului trecut⁸⁴, și a unor variante la tipul *Vinătorii și Sf. Ioan*⁸⁵, care relevă o certă influență ardelenescă, celelalte colinde întîlnite aici au prin excelență o tematică religioasă și nu prezintă elemente particulare față de restul Moldovei. Tipurile cele mai răspîndite sînt *Mănăstirea și Ruga* (6), *Avutul și săracul* (13), *Prada din Rai* (19) și *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 și balada *Ilincuța Șandrului*, care se colindă la Moara, într-o formă prescurtată, sub numele de *Eugenia Iovuleasă a grecului*⁸⁷. Unele variante ale colindei *Cerbușorul*, prezentă în multe localități din zonă, relevă asemănări ce merg aproape pînă la identitate cu texte culese din Maramureș⁸⁸, Bistrița-Năsăud⁸⁹ și chiar din Sălaj⁹⁰.

În ansamblul ceremoniilor folclorice prilejuite de sărbătorile schimbării anului, jocurile dramatice cu măști și spectacolele de teatru haiducesc ocupă aici un loc însemnat, fără să atingă totuși proporțiile manifestărilor de acest gen din zona învecinată a Cîmpulungului sau din Podișul Central Moldovenesc. *Capra*, *Căiușii*, *Ursul* sînt practicate în variante de joc independente, sau în cadrul unor *alaiuri*, alături de alte categorii ale teatrului folcloric, cum ar fi *Arnăușii*, *Împărașii (Irozii)*, *Nunta țărănească* ș.a. Teatrul haiducesc este reprezentat și prin variante de *Jianu* și *Bujor*, sub zodia cărora circulă și o piesă cu subiect istoric, *Banda lui Tudor*. De o mai mare prețuire se bucură jocurile dramatice cu măști, 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*, București, Editura Academiei R. S. România, 1972, p. 114.

⁸³ A.F.M.B., *Chestionar*, Țolești, p. 144.

⁸⁴ S. Fl. Marian, *Sărbătorile*, vol. I, p. 19—20.

⁸⁵ Culese din Ciprian Porumbescu, *Drăgotești, Măzărdești și Moara*.

⁸⁶ Al Rosetti, *Colindele religioase la români*, București, Cartea românească, 1920, p. 37, 48, 54, 60.

⁸⁷ A.F.M.B., Mg. 138, II, 17.

⁸⁸ I. Bîrlea, *Balade, colinde și bocete*, vol. I, București, Casa școalelor, 1924, p. 106.

⁸⁹ Gavril Bîchigean, *Colinde dintr-un colț de graniță*, Năsăud, 1942, p. 40—42.

⁹⁰ *Folclor din Sălaj*, Ingr. de Ștefan Goanță și Ion Pițoiu, 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 munți⁹¹, similară și cu *Ospățul feciorilor* din Ardeal⁹², 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 muzica și cu *Buhaiu mari*“, spre deosebire de „flăcăii niși“, care umblau „cu *Buhaiu nic*“, cu *plugușoru* sau cu *uratul*.

Orația agrară a plugușorului este preferată colindelor. Plugușorul nu are aici o tipologie bogată, dar numărul variantelor este considerabil. Fără să aibă imagistica savuroasă a textelor din zona Neamțului, plugușorul 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 plugușor 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 agriculturului, 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 rodniceii cîmpului, printr-o identitate între întîmplările, descrise și actul dorit. Apar animale mitice, ca acele „Nouă iepi/Suruiepi/Gi nouăzăși și nouă gîi ani stărpi“⁹⁴ și se respectă o simbolistică cifrică, gazda cumpărînd 9 boi, 9 iepe (sau 99), încercînd 9 cară (sau 99) etc.⁹⁵. Un personaj ce apare frecvent în textele de plugușor este *baba*, care seceră grîul cu puteri supraomenești: „Dar o babă mai gheboasă,/Cu sășirea mai întoarsă/Pi uni merzê/Palancî fășê,/Uni trîntea sнопu,/Si 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 îndeminarea 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 plugușor 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*, Botești, p. 239.

⁹⁹ James G. Frazer, *Le Rameau d'Or*, Paris, 1923, cap. XLV.

din satul Preutești, lucrătorii se duc să secere „la dealu garaleului/Aproapi di curțili zmeului”¹⁰⁰, iar în alt text, provenit din aceeași localitate, grîul trebuie să treacă prin toate etapele (semănatul, crescutul, coptul și prelu-cratul) într-o singură zi, ca și în întrecerea impusă de zmeu celor trei frați : „Si rasari/Pîni-n sari/Si si coaci/Pin' la toaci/Și pîni mîni/Si-l faci pîni”¹⁰¹. Plugușoarele mai noi prezintă două tendințe : prima reflectă influența pu-ternică a repertoriului strigăturii satirice și ajunge să înlocuiască orația agrară cu o creație *sui-generis*, care, deocamdată, se caracterizează doar printr-o pronunțată notă improvizatorică ; cea de a doua pune în lumină influența intelectualilor satului, care au încercat să impună, în perioada interbelică, un plugușor istoric, cu referiri la descălecatul lui Dragoș Vodă și la domnia lui Alexandru Ioan Cuza, în unele variante pornindu-se chiar de la daci și romani. Artificialitatea textului, în discordanță cu spiritul fol-clorului, este sporită și de fragmentele așa-zis meditative asupra deșertă-ciunii vieții.

Determinat de obiceiul *colindatului*, în multe sate din zona Șomuzului Mare se practică și *descolindatul*¹⁰², care înregistrează variate forme de ma-nifestare. Copiii strigă la fereastra sau la poarta gospodarilor care nu-i primesc „Drele, drele/Pe podele/Și bureți/Pe pereți”¹⁰³. Alte grupuri de colindători „îi blastămă să fie săraci tot anul”¹⁰⁴, le „scot poarta din balamale și o duc la altă casă, murdăresc pereții cu noroi”¹⁰⁵, „îi dau carul de ripă”, sau chiar „îi ieu vaca din șură și-o duc în altă parte”¹⁰⁶.

B) *Ciclul familial*

Obiceiurile vieții 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, cere-moniile familiale sînt încă puternic înrădăcinate în viața contemporană a satului. Practicile rituale ce însoțesc *nașterea* și-au accentuat latura lor psihică și educativă, un interes special acordîndu-se reintegrării mamei, după naștere, în colectivitate și, în același timp, supravegherii începutului de drum al noului născut. *La scăldușcă*, în apa pentru baie copilului se pun flori, bani de argint, pene, lapte etc., toate menite să-i facă viața mai bună și să-l înzestreze cu însușirile 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 funcții fertilizatoare. Cînd făcea primii pași, copilului „i se tăia piedica” cu o pană, iar mama îi cînta, ca să-l încurajeze, „Pom, pom, pomișor/Cînd îi cădea,/Mama te-a ridicat”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*, Preutești, p. 146.

¹⁰⁴ *Idem*, Corlata, p. 146.

¹⁰⁵ *Idem*, Zaharești, p. 146.

¹⁰⁶ *Idem*, Teleşti, p. 146.

¹⁰⁷ *Idem*, Botești, 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 si săgi cui si săgi,/Codrului cu frunzi vergi,
/Codrului cu iasomie/Și la nire cu soție/Codrului cu frunza geasi/Și la nire cu nireasi”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 fati tu-i mai si,/Cînd Dunărea a sacă/Atunci fati 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, druştele nu ezită să le dea replica: „Niși aiasta n-a mai și/
Da și-i drag a șugui/ În satu cu oamini”¹¹⁰.

Ritualul nunții este completat de orațiile adecvate acestui eveniment: *conăcăria, închinarea beșelor, 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/Vilcelele 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 și de contopirea ființelor umane cu elemente ale naturii. Tinerilor miri „Le-a venit vremea de-nsurat/ Ca la doi pomi de legat”¹¹³, iar făptura strămoșului Adam se întrupează „Cu sinzîli din roau/ Cu oasli din piatră noau/ Cu ochii din mari/ Cu frumușăta din soari”¹¹⁴. La rîndul lor, bețele vorniceilor plecate la pămînt sînt comparate cu „Zăși brazi mari, inzărzălați” răpuși de „Zăși vînturi mari înziforați”¹¹⁵.

Înmormîntarea, concepută ca o sumă de acte rituale ce se înfăptuiesc cu scopul de a izola protector colectivitatea de o posibilă criză, declanșată 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 tradiției: „Așa șciu cî-i gîni”, sau „așa trebu si și faci”¹¹⁶ sînt răspunsurile ce se primesc, pe teren, aproape invariabil. Există mereu cineva, fără să-și propună în mod expres acest lucru, care veghează la înfăptuirea tuturor rînduielilor prilejuite de *marea trecere*. Totuși, unele practici, cărora nu li se mai cunoaște astăzi semnificația decît de anumiți locuitori ai satului, se pierd.

În întreaga arie a Șomuzului Mare, cîntecul funerar constituie o prezență vie și respectă cîteva elemente fixe, pe scheletul cărora se brodează imagini și motive adecvate fiecărui deces. În funcție de sensibilitatea și talentul celor ce bocesc, apar numeroase variante, meșteșugit realizate, care exclud impresia de monotonie. Mai puțin răspindite, celelalte tipuri de cîntec funerar întîlnite aici (*Priveghiul*, *Conductul*, *Verșurile funebre* ș.a.) se datoresc, în mare măsură înfrîurii bejenarilor transilvăneni. *Priveghiul* sau *Cîntecul de priveghi* interesează atît ca act ritual cît și ca structură compozițională. Este singurul cîntec ceremonial de pe valea Șomuzului care pune probleme deosebite. Merită atenție, de asemenea, melodia pe care circulă *Priveghiul* pentru că ea este diferită de cea a bocetului. Celelalte cîntece de *priveghi*, precum și *verșurile* de înmormîntare rețin atenția într-o mai mică măsură. La fel și *Conductul*, care este un cîntec instrumental, asemănător cu marșurile funebre. Bocetul rămîne, astfel, specia bine conturată și îndătînată în sinul colectivității sătești locale. Motive mai des întîlnite, cunoscute, de fapt, în întregul repertoriu al bocetului românesc sînt: *moartea înșelătoare*, *casa mortului*, *drumurile pe „ceea lună”*, *mesajul* către cei din lumea umbrelor, *cămașa mortului*, *urma mortului* etc. Realizarea lor artistică deosebită le dă pregnanță și specificitate. Bocitoarele fac parte dintre rudele și prietenii celui decedat. Pe valea Șomuzului Mare nu se cunosc bocitoare cu plată. Cu toate acestea, anumite femei, înzestrate nu numai cu talent poetic sau muzical, ci și cu o sensibilitate remarcabilă (impulsionată adesea și 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 și fără să primească vreo răsplată anume. Acest fapt are implicații 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, Preutești, Irimia Gh. Eugenia, 52 de ani, Moara Nică ; ș.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 morți¹¹⁷. 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 leitmotivul 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 : „Scumpi-i mama cînd o ai/Cî vorbești cu ea ci vrei ;/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 decedului, 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. Surprîși 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 : „Trandașir mîndru-nflorit/Ĝigrabi ce-i vestejit,/Trandașir mîndru, rotat/Ĝigrabi ce-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 ninaș/Cum ț-a pune-o la salaș,/Batistili di la nuni/Le-a puni la pochi în mini,/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 obligatorie¹²³. 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*, Preutești, p. 132.

Folclorul literar

A) Lirica

În repertoriul liricii folclorice din zona Șomuzului Mare, un loc aparte îl ocupă cîntecele de *dragoste și dor*. Sentimentul iubirii este simțit ca suport esențial al vieții, el conturează și determină destinul uman : „Ia-i bradului cetina/Și omului dragostea/Și-i vedea ce-o răminea,/Numai forma și țărna”¹²⁴. Dragostea este declanșată de frumusețea unei anumite persoane ce întrunește datele unui ideal estetic. *Mîndrul* îi apare fetei îndrăgostite ca un personaj de legendă. Prin pădurea înrouată „Merge badea cel frumos/Cu carul de odolean/Cu biciul de măgheran”¹²⁵. O ținută vestimentară îngrijită este, de multe ori, complementară farmecului fizic : „Ionică cum se poartă?/Cu flori roși-n pălărie,/Cu cordică livizîie/Ci așa ni-i drag și nie”¹²⁶. Sentimentul împărtășit unește pe cei doi îndrăgostiți sub semnul aceluiași destin, care le imprimă numeroase afinități psihice și spirituale, sugerate printr-o metamorfoză vegetală comună : „La porțița dragei meli/Răsărit-au două steli ; /Da nu-s steli răsăriti/Ci-s două flori înfloriți/ Una-i ea și una-s eu/Dorul ei și dorul meu”¹²⁷. Tristețea despărțirii sau a neșansei în dragoste însoțește ca un zăbranic negru pe îndrăgostit, întunecîndu-i bucuria ospățului. Subiectul prilejuiește poetului popular realizarea unui adevărat tablou de gen, în care belșugul bucatelor contrastează cu mîhnirea flăcăului : „Dar voios îi voinicu/ Ori îi ardi suflitu?/Pită albă stă pi masi/Cum îi pîta mai frumoasi;/Lîngî piti/Carni fripti,/Lîngî carni/Două cani :/Una cu vin îndulcit/Și nu be di năcăjit,/Una cu vin chiparat/ Și nu be di suparat”¹²⁸. O simbolistică specifică a elementelor naturii, la unison cu trăirile sufletești ale creatorului popular, caracterizează acest compartiment al cîntecului liric. Supărarea mîndrului întunecă lumina soarelui : „Nu știu, noru-i nouros/ Ori bădița-i mînios”¹²⁹. Dușmanii ce vor să strice dragostea tinerilor sînt asimilați dealului, piedică în calea drumului : „Iacă, dealu s-o găsit/Și pi noi ne-o dispărțit./Dealu ceal cu riureli/Oamini cu vorbi răli”¹³⁰. Portretul mîndrei prinde contur din fructe și flori, ca o poiană sub razele soarelui : „Are ochi ca murile/Și fața ca florile/Cînd revarsă zorile.”¹³¹ Însăși dragostea se metamorfozează într-un buchet multicolor, în contextul unui act de magie benefică : „-Cu dragostea ce-ai făcut?/-Am strîns-o mănunchi în mîină/Și-am zvirlit-o ntr-o grădină/Între flori și ntre sulcină/Ca sî prindă rădăcină/Și 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 cadență ritualică, evocînd, ca într-o oglindă răsturnată, descîntecele de junghi : „Cînd a și cîmpu gi-arat,/Si ci-nvîrti mă-ta-n pat,/ La culesu cinipi/ Si ci-n-

¹²⁴ *Idem*, *Anexă chestionar*, Zaharești.

¹²⁵ *Idem*, Lămășeni.

¹²⁶ *Idem*, Preutești.

¹²⁷ *Idem*, Lămășeni.

¹²⁸ *Idem*, Preutești.

¹²⁹ *Idem*, Lămășeni.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² „Șezătoarea”, *An I*, 1892, nr. 1, p. 47.

virtii docturii,/Cin a și cînipa-n floari,/Tu și nu merzi pi cîșioari¹³³. Un motiv întilnit destul de rar în poezia noastră populară este personificarea dragostelor în haiduci, probabil pentru a sublinia puterea și trăinicia sentimentului, unicitatea lui, dar și tănuirea 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 părechi¹³⁴”.

Trecerea de la cîntecul de dragoste la cel de înstrăinare o face repertoriul restrîns al cîntecului *despre căsătorie*. Sînt dezaprobatе 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 dragi¹³⁵. Adeseori, nepotrivirile fizice între soț și soție sînt ținta ironiei colectivității sătești : „Badea-nalt cît un ursar/Lelea pîn'la brăcinari/Badea 'nalt, incins cu chingă/Lelea mică și cu ghibă¹³⁶. De obicei, tînăra aflată la vîrsta căsătoriei își alege partenerul în funcție de frumusețea lui fizică sau morală și nu după mărimea agonisellii : „N-am averi, da ni-oi fași/Cî m-o luat șini-mi plași¹³⁷. 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 griul des/Mărita-m-aș tot pe vale/Că se face griul mare¹³⁸. 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 credi¹³⁹. Uneori, blestemul mamei este înlocuit cu blestemul cucului, pasăre investită cu puteri magice : „Maica me cînd m-o făcut,/Toate păsările-au tăcut,/Numa cucu blastamat/Dînspre stînga ni-o cîntat¹⁴⁰. Tînăra nevestă era prețuită de noua familie în primul rînd ca mină de lucru : „Nu m-o luat gi frumoasi/M-o luat slugi în casî/Și si li sârvesc la masî¹⁴¹. 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 îmbătrînești¹⁴². 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 femeii și bărbați : „El s-a duci ș-a giuca/Și tu-i sta și-i leagana,/El a puni-n

¹³³ A.F.M.B., Mg. 4, II, 73.

¹³⁴ „Șezătoarca“, vol. X, 1907, nr. 1—2, p. 30.

¹³⁵ A.F.M.B., *Anexă chestionar*, Liteni, com. Moara.

¹³⁶ *Idem*, Preutești.

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.

cușmî flori/Tu cu mîna-n scăldători,/El a ci flăcău pi sati/Și tu-i ci brați legati".¹⁴³

Cîntecul *de cătănie* și *de război* adîncește latura tristă a sentimentului dezrădăcinării. Condițiile cătăniei erau grele, mai ales în imperiul austro-ungar, unde conflagrațiile numeroase și regimul sever al cazarmelor militare făceau ca plecarea la oaste să echivaleze cu o plecare la război. Acest tip de cîntec figurează și astăzi în repertoriul folcloric de pe Șomuz. Frecvente sînt pasajele ce descriu despărțirea de casă și de sat, includ răvașul ostașului către mamă sau către iubită, vorbesc despre tratamentul cazon etc. Mai realizate rămîn acele variante în care elementele naturii sînt făcute părtașe la pustiirea pe care o provoca plecarea tinerilor la oaste : „Cînd pleacă cătănele/Seacă și izvoarele/Rămîn numai pietrele/Să le plîngă mîndrele".¹⁴⁴ Cîntecul de război readuce în memoria contemporanilor imensa jertfă de sînge dată și de oamenii acestor locuri. O frecvență mai mare înregistrează cîntecul *Vai de maica cu feciori*, în care soarta tragică a tinerilor decedați pe cîmpul de bătaie este prezentată în unele variante de bocet ce se cîntă la Ovidenie : „Ș-or muri fără lumină/Fără scînduri de salaș/Fără pinză pe obraz/ . . . / Mama-i așteaptă 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 și 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 și eficacitatea mai mare a satirei concise. Strigătura constituie una din speciile preferate pe valea Șomuzului Mare. Cu un conținut în general amuzant, persiflator, ea reprezintă, în același timp, un cod etic și estetic al opiniei publice sătești. *Strigăturile de joc*¹⁴⁶ au un repertoriu mai restrîns decît *cele de nuntă*. Cuprind, totuși, motive caracteristice cum ar fi : *fata leneșă* la treabă și sprintenă la joc, *nevasta băutoare* și 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 și are funcția de a exercita o acțiune benefică, de obicei complementară leacului propriu-zis. Ar fi însă greșit dacă am reduce descîntecul la această unică ipostază. Specie a cărei vechime se confundă cu începuturile istoriei omenestii, descîntecul sedimentează, ca într-o falie geologică, rudimente ale magiei homeopatice, ale magiei cifrelor și culorilor fatidice sau benefice, elemente ale totemismului și tabuurilor ancestrale. Ceea ce întrefine interesul contemporan al descîntecului este valoarea sa stilistică, în care cadențe de formule criptice, secondate de imagini plastice, sporesc efectul acustic și 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 Șomuz cuprinde următoarele jocuri : *Alunelul*, *Arcanu*, *Argileanca*, *Baroșul*, *Batista*, *Băișelul*, *Bălăceanca*, *Băsmălușa*, *Bătrîneasca*, *Bătuta*, *Brițul*, *Cașaua*, *Cărășelul*, *Ceasul*, *Cerbușorul*, *Cernita*, *Chirostiile*, *Ciobănașul*, *Ciobăneasca*, *Cioful*, *Coasa*, *Corăghiasca*, *Cracoviana*, *Creșiorul*, *Cumătrița*, *De doi*, *Hora*, *Hușulca*, *Ileana*, *Moșnegeasca*, *Pădureșul*, *Polca*, *Polobocul*, *Puculița*, *Raja*, *Rusasca*, *Sîrba*, *Șăpti pași*, *Triilișeli*, *Țigăneasca*, *Țînjăroiul*, *Ungureasca*.

cunoscut cîndva o circulație intensă descîntecele de dragoste. În ajutorul fetei îndrăgostite era chemat *focul*, personificat în „balaur cu solzii de aur“, *luna* „soră bună“ și *apa lină*, elemente primordiale ale cosmosului, păstrînd în ele, potențial, forțe inestimabile. În descîntecele pentru maladii se încearcă obținerea efectului curativ prin alungarea răului într-un ținut străin, dincolo de lume, comparabil cu tărîmul zmeilor din poveștile fantastice: „Du-țe-n munți cărunți/Undi cucoșu nu cîntî/Lupu nu urlî/Cîini nu bat“.¹⁴⁷ Alteori se încearcă potolirea bolii printr-un act de înșelare propunîndu-i-se să plece într-o adevărată grădină a Hesperidelor: „C-acolo te-asteaptă,/Ciute cu ciutoaie/Cerbi cu cerboaie/La muls aplicate/La coarne legănite/Bine ospăta-te“.¹⁴⁸

B) Epica în versuri

Numărul tipurilor de *baladă* cunoscute pe valea Șomuzului Mare este în jur de 20,¹⁴⁹ destul de mare în comparație cu repertoriul speciei în zonele învecinate ale Moldovei, mai ales dacă luăm în considerație și bogăția motivelor epice (*brumărelul*, *leacul voinicului*, *mîndra părăsită*, *blestemul mîndrei* ș.a.) pătrunse în repertoriul cîntecului liric. Paralel cu procesul de lirizare a cîntecului epic se constată și o tendință de simplificare a unor tipuri de baladă, reduse adesea la o schemă sărăcită de elemente poetice. Repertoriul epic preferat include, în primul rînd, piese aparținînd ciclului familial, variantele care circulă astăzi ridicîndu-se numai rareori la valoarea artistică a celor publicate în revista „Șezătoarea“ de Ilie Olteanu¹⁵⁰. Impresionabilitatea informatorilor se îndreaptă în special spre latura melodramatică a conflictelor familiale. Prin această preferință se explică în parte imixtiunea în text a numeroase pasaje de cîntec liric. În plus se constată o anumită tendință a creatorului popular de a reinterpretă concepțiile arhaice păstrate în anumite texte de baladă. Într-o variantă la *Nevasta vîndută*, spre exemplu, după ce și-a vîndut soția turcului (de fapt fratelui ei) bărbatul are remușcări și se reîntoarce s-o răscumpere din proprie inițiativă: „Că tătă noaptea n-am dormit/Di răceala banilor/ Di mila băieților“.¹⁵¹ De obicei însă accentul cade pe tristețea copiilor orfani de mamă, finalul evidențiind motivul *mamei vitrege*: „Mama noastră cea dintăi/Ni culca pi căpătăi,/Da mama de-a doua oari/Ni culci pi laița goală“.¹⁵² Aceeași schimbare de optică se constată și în variantele mai noi ale baladei *Nevasta fugită*, unde abandonul pruncului contrariază conștiința creatorului popular care interpune în context o replică în contradicție cu finalul obișnuit, dar în concordanță cu etica satească: „Eu pruncul nu l-oi lasa/Capu de ni l-ați tăia“.¹⁵³ Se distinge din acest ciclu, atît sub aspectul realizării artistice cît și al circulației folclorice, cîntecul lui *Vălenaș*. Tristețea morții

¹⁴⁷ A.F.M.B., *Anexă chestionar*, Arghira.

¹⁴⁸ S. Fl. Marian, *Descîntece*, p. 233–238.

¹⁴⁹ Vezi Al. Amzulescu, *Balade populare românești*, vol. I, București, E.P.L., 1964: I, *Fantastice*, 1, II, 7, 26, 27; II, *Vitejiști*, 39, 51, 52, 88, 91, 92, 95, 105, 110, 156; III, *Păstorești*, 197; V, *Familiale*, 235, 241, 244–246, 249, 287 (I și II), 288 (I, 1), 290, 304, 321.

¹⁵⁰ Vezi „Șezătoarea“ *An XXXI*, nr. 5–6 și *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 calitățile fizice ale eroului. Spectacolul înmormintării este impresionant: „Cintă cucul sus în prun/Unde duc omul cel bun?/Cintă cucul jos în iarbă/Unde duc omul de treabă?”.¹⁵⁴ Într-o singură variantă a baladei apare ca personaj *moartea*, întruchipată într-o bătrână pe care o întilnește Vălean în cale,¹⁵⁵ reliefindu-se astfel unele interferențe cu tipul *Vilcu și Ciuma*. Din ciclul baladelor fantastice, ponderea o deține tipul *Voica*, cunoscut în zonă sub numele de *Vodița*, *Dochiana* sau *Blestem de mamă*.¹⁵⁶ Alături de varianta Coșbuc, răspîndită în toată partea de nord a Moldovei, circulă câteva texte prescurtate apropiate de cele maramureșene. 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 și sora*, este introdus personajul preotului, care se opune întâi la căsătoria dintre frați, dar este dispus în cele din urmă să officieze o altă cununie pe care o denumește „cununie grecească”. De data aceasta nu mama, ci sora pețită este aceea care-l supune pe flăcău la diverse încercări, condiționînd astfel acceptarea incestului. Sora Mădălina îi cere ca la nunta lor să participe aștrii cerești: „Sfintu Soare/ Nănaș mare /Sfînta Lună/ Mare nună/Luceferii,/ Vătăjei/Să ne fie drag de ei/ Și stelutele druscuțe”.¹⁵⁷ Tînărul, aflat pe cale de a comite un act neconform cu legile colectivității, este supus la aceleași încercări ca și 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/Și prin pomi, prin rămurele/Tot cuiburi de păsărele,/Păsări cu pene-aurite/Cînd om trece să ni cînte”.¹⁵⁸

Din ciclul baladelor vitejești se cunosc titlurile *Tanislav*, *Pantelimon* și *Miu haiducu*. La începutul secolului nostru, repertoriul pare să fi fost mai amplu de vreme ce culegerile lui Simion Florea Marian atestă și variante ale baladelor *Darie*, *Ioviță*, *Badiul* etc.¹⁵⁹. Interesant este și cîntecul bătrînesc *Ioviță și fata Cadiului*, cules la sfîrșitul secolului trecut în satul Dolheștii Mari¹⁶⁰. În prezent acest ciclu de balade este slab reprezentat în zona Șomuzului, 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 păstorești circulă doar tipul *Ciobanul, sora și zmeii* (*leii, turcii*)¹⁶¹. Deși aflate în imediata apropiere a satului Tătărăuși, localitățile de pe valea Șomuzului Mare nu prezintă un repertoriu de balade comun cu acesta. Dintre tipurile de cîntece bătrînești culese, în jurul anului 1900, de învățătorul Alexandru Vasiliu (*Mnerlușca și Cucu*, *A Vilcului*, *A Șoigului*, *Dolca*, *A Mnioriții*, *A lui Nistorel*, *A lui Costin* etc.)¹⁶² sînt atestate în satele de pe Șomuz doar *Petrea și șărpili* și *Vălinaș*.

¹⁵⁴ „Șezătoarea”, An XXXI, 1923, nr. 5-6, p. 87-88.

¹⁵⁵ *Idem*, An XXXII, 1924, nr. 1-3, p. 9-10.

¹⁵⁶ Juliu Bugnariu, *Musa Someșană. Poesii populare române din jurul Năsăudului. Partea I, Balade*, Gherla, 1892, p. 1-12.

¹⁵⁷ „Șezătoarea”, an. XXX, 1922, nr. 2, p. 132-133.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

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

¹⁶⁰ Nicolae Densușianu, *Răspunsuri la Chestionarul istoric*, Ms. 4551, p. 71-72.

¹⁶¹ A.F.M.B., Mg. 182, II, 25.

¹⁶² Alexandru Vasiliu, *Cîntece, urături și bocete de ale poporulul*, București, 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 atitudinii i sătenilor față de basm, socotit dacã 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 dîmpotrivă să le justifice prezența în vechime, idee strecurată și în unele formule introductive: „Poveste, povește/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 desfăcătul 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 două¹⁶⁴ 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 țărani locali. Curteanul trimis să iscodească la locuința lui *Tătăruș fișior gi haili* relatează cele văzute împăratului, cum ar fi făcut-o un șomuzean oarecare: „Înalțați împărați, 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 niși a triilea parci, ziși . . .¹⁶⁶. Într-un alt basm, explicînd împăratului de ce a tăiat limbile balaurului de la vîrf și nu de la rădăcină, voinicul va întrebuița, în mod firesc, o comparație care are la bază experiența muncilor cîmpului: „Dumneavoaștri daci aveți un stog, di uni-l înșepeti, di la mijloc sau di la vîrf?”¹⁶⁶. Rangurile înalte se uită pe parcursul aceleiași variante de basm, după primele fraze împăratul devenind „boier” sau chiar „cetățean”. Elementelor fantastice li se alătură, în mod firesc, adaptări la realitățile actuale. Fata împăratului, care va rămîne însărcinată dintr-o frunză de tei, este ținută „la al doilea etaj”¹⁶⁷. Băiatul adăpostit în casa cerbului din pădure este făcut de împărat „ministru”, iar sora lui „ministeră” (sic!)¹⁶⁸. Vasilică, din alt basm, după ce comite un număr impresionant de isprăvi vitejești „o dat telefon de telefon la împărat să-l anunțe”¹⁶⁹, iar împăratul, impresionat, „l-o adus cu muzică militară”¹⁷⁰. Povestitorii se opresc din cînd în cînd, în timpul narațiunii, pentru a explica și justifica anumite întîmplări neconforme cu viața de toate zilele. Cînd se întîmplă să întirzie un zmeu la masa servită de *Nu știu cine și nu știu ce*, informatorul presupune: „Acela o fost ramas planton uni o fost ii cu sârvișiu”¹⁷¹. Textele de basm culese de pe valea Șomuzului Mare respectă în general stereotipia tradițională, cu unele abateri cerute de timpul narării și de spațiul de timp care i se afectează. Sint respectate formulele fixe inițiale și finale, mai rar cele mediane. Două variante, cu final tragic, provenind probabil din fragmentarea unor narațiuni mai ample, se încheie cu înmormîntarea eroului principal.¹⁷² În general, povestitorii șomuzeni de basme fantastice s-au apropiat mai puțin de colecțiile tipărite, ceea ce a determinat configurarea unor particularități de stil și de limbaj, uneori putîndu-se vorbi chiar, în cazul basmului, de tipuri și motive specifice.

În ceea ce privește legenda, se constată un proces de decădere a speciei, în primul rînd sub raportul realizării artistice. Accentuînd pe latura funcțională a legendei, informatorii se mulțumesc să explice originea unei ființe, a unui obiect, a unui element de relief sau a unei anumite sărbători, în cîteva cuvinte, fără să mai desfășoare mantia policromă a unei narațiuni ample. Numărul tipurilor de legendă existente este foarte bogat, mai ales în categoria celor *etiologice*: facerea lumii, originea cucului, a ciocîrliei, a rînduncii, a pupezei, a păianjenului, a urzicii etc. Dintre legendele *mitologice*, o circulație mai mare înregistrează cele despre *iarba fiarelor* și despre *uriași*¹⁷³. O variantă interesantă este *legenda tutunului*, diferită atît de textele publicate de B.P. Hasdeu¹⁷⁴, cît și 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 „Șezătoarea”, *An. XXXII, 1924, nr. 7, p. 76—79.*

¹⁷⁴ B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, București, 1937, p. 62—66.

Nastratin Hoge), 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 isteată cînd este vorba să-și pască 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 stăruii 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'extrémité 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 série d'influences, 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 possible certaines particularités de la création populaire de Șomuz. On présente ensuite les préoccupations antérieures pour la connaissance 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 interdépendance 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 caractère 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 bibliographique des facètes roumaines*, București, Ed. Acad. R. S. România, vol. II, p. 1216, tip. 5154 (A. T. 1405).

