

COLINDE OCUPAȚIONALE DIN ZONA FĂGET (JUD. TIMIȘ)

Aristida Gogolan

Calendarul creștin al sărbătorilor de iarnă cuprinde perioada dintre 25 Decembrie (Nașterea Domnului și Mântuitorului Nostru Iisus Hristos – Crăciunul) și 7 Ianuarie (Soborul Sfântului Proroc Ioan Botezătorul și Înainte Mergătorul Domnului – Boboteaza).

În tot acest timp au loc ceremonii religioase, sfințirea caselor și a acareturilor, a grajdurilor, curților și grădinilor, petreceri, colinde, jocuri cu măști, spectacole de teatru popular, organizate de către comunitatea sătească împreună cu biserica și școala, dar și o seamă de rituri propițiatice, în care elementele culturii creștine conviețuiesc alături de cele laice, conferind acestui răstimp rolul de răspântie între două momente existențiale. De altfel, așa cum arăta Mihai Pop, „Orice obiect marchează un moment necotidian al vieții, un moment important, un început sau un sfârșit, în orice caz, o trecere, o depășire de la o stare la alta”.¹

Cu privire la vechimea și răspândirea obiceiurilor legate de Anul Nou există mențiuni documentare încă din secolul al XVII-lea. Monica Brătulescu amintește un document din anul 1647, originar din Cergăul Mic, județul Alba, în care pastorul Andreas Mathesius surprinde obiceiul colindatului în noaptea de Crăciun. Arhidiaconul Paul de Alep atestă obiceiul colindatului cetelor de lăutari în Muntenia, iar Dimitrie Cantemir pomenește colinda *Descriptio Moldavie* și *Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor*, fiind primul care sesizează vechimea și circulația refrenului „Leru-i Ler”. Importante date despre colindele de Crăciun găsim în culegerile publicate în secolul al XIX-lea. În 1830 Anton Pann a publicat colinde muntești în *Versuri musicești*, urmat de Athanasie M. Marinescu în 1859 și 1867, Theodor Burada în 1880.² Mențiuni valoroase despre obiceiul colindatului și celelalte obiceiuri de Crăciun, așa cum se desfășurau ele la sfârșitul secolului al XIX-lea, sunt cuprinse în lucrarea lui Simeon Mangiuca, *Călindariur poporului român*, publicat în 1882.³ Deosebit de importantă pentru istoricul cercetărilor este și colecția lui G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române* (1885), care cuprinde colinde muntești, iar pentru zona Aradului și Banatului este relevantă culegerea lui Teodor Alexici, *Texte din literatura poporană românească*, apărută în 1899, remarcabilă prin ținuta științifică a materialului publicat, care respectă inclusiv transcrierea fonetică a textului. După anul 1900,

numărul culegerilor și studiilor cu privire la obiceiurile de Crăciun și Anul Nou a crescut. Ca și calitatea științifică, din ce în ce mai riguroasă. Pentru Banat este deosebit de importantă lucrarea lui Sabin Drăgoi, care cuprinde un număr de 303 de colinde, însoțite de notația muzicală, publicată în 1931, precum și volumul *Melodien der Rumänische Colinde*, aparținând lui Bela Bartok, apărut în 1935, la Viena. Aceste culegeri, precum și altele, mai noi, au fost folosite ca material documentar pentru marile lucrări de sinteză apărute după cel de-al doilea război mondial.⁴

Cercetarea întregului cortegiu de ritualuri și ceremonialuri care se desfășoară în perioada sărbătorilor de iarnă relevă faptul că ritualurile creștine s-au suprapus peste străvechile practici din perioada solstițiului de iarnă, moment de răscruce cosmică în care forțele tainice ale naturii trebuie stimulate pentru a putea influența în bine destinele umane, la fel ca și în perioada echinocțiului de primăvară, când strămoșii sărbătoreau începutul noului an. Rămășițe ale acestei sărbători sunt ziua Dochiei – la 1 martie și Babele – 1-9 martie. Toate acțiunile și ceremonialurile străvechi desfășurate în această perioadă trebuie considerate prin prisma caracterului agro-pastoral al civilizației populare românești, ele fiind destinate să acționeze în vederea pregătirii unui nou an agrar, al unui nou ciclu de vegetație. Acest lucru este, cu deosebire ilustrat de obiceiul Plugușorului, mai potrivit ca rit de început al semănăturilor a se desfășura vara. Transferat, o dată cu sărbătoarea Anului Nou la 1 ianuarie, fără să dispară cu desăvârșire în perioada în care se desfășura inițial (obiceiurile numite *Udătorul, Tânjaua, Plugarul ș.a.*),⁵ el și-a pierdut caracterul de rit efectiv magic, legat de începutul muncilor agricole, iar astăzi apare ca text poetic cu conținut augural, la început de An Nou.

Considerațiile conținute în remarcabila lucrare a lui Simeon Manguica, *Căldariul poporului român*, 1886,⁶ potrivit căroră obiceiurile de Crăciun își au originea în străvechi practici magice legate de cultul soarelui, practici ce se desfășurau deopotrivă în perioada solstițiilor și echinocțiilor, par, din această perspectivă, întemeiate. De altfel, S. Manguica realizează o penetrantă paralelă între ritualurile romane din timpul Saturnaliilor și unele obiceiuri de Crăciun de la noi. Celebrarea începutului de an a fost, din vremuri străvechi, o sărbătoare crucială, fiind legată fie de sfârșitul recoltelor (toamna), fie de începutul muncilor agricole (primăvara). În ceea ce privește sărbătorirea Anului Nou, la sfârșitul ciclului agricol, obiceiul se păstrează și astăzi la unele populații de pe celelalte continente. Romanii celebrau momentul cu prilejul „Dionisiacelor câmpenești”, contopite ulterior cu „Brumaliile” (24 nov. – 17 dec.), după care urmau „Saturnaliile”, dedicate zeului Saturn (o săptămână mai târziu). Începutul muncilor agricole era celebrat de romani la „Calendele lui Marte”.⁷

Creștinismul roman a suprapus peste straturile vechilor sărbători dedicate zeului solar Saturn („Dies Natalis Solis Invicti”), sărbătoarea religioasă a Nașterii

Mântuitorului, care conferă lui Iisus Hristos atributele zeităților solare anterioare.

La început, Crăciunul a fost serbat la 6 ianuarie, o dată cu Boboteaza, apoi, începând cu secolul al IV-lea, la 25 decembrie, iar din secolul al XVI-lea, Anul Nou a fost mutat la 1 ianuarie. Aceste schimbări de date determină caracterul complex al riturilor și ceremonialurilor care au loc în perioada solstițiului de iarnă.

În cele ce urmează ne vom referi la obiceiul Crăciunului așa cum se mai practică astăzi încă în zona Făget, în nord-estul județului Timiș.

Obiceiurile, riturile și ceremonialurile, precum și tipologia colindelor din zona Făget contribuie la definirea acestui areal ca un spațiu depozitar al tradiției populare cu puternice trăsături zonale, dar integrat organic în structura generală a culturii populare românești. Tenacitatea cu care s-au menținut practicile rituale din perioada precreștină până în zilele noastre demonstrează caracterul conservator al culturii populare determinat de menținerea în timp a structurii ocupaționale concentrată pe creșterea vitelor și cultivarea pământului, fapt ce a motivat permanentizarea riturilor de stimulare a fertilității. De altminteri, și în această zonă, ca peste tot unde civilizația modernă s-a implantat în lumea rurală, se poate constata un proces involutiv al colindatului, prin sublimarea riturilor la câteva elemente, scurtarea textelor, uneori chiar adaptându-se la noile realități. Mai mult însă decât în alte zone, viața culturală organizată a Făgetului și implicarea sa permanentă în manifestările de largă amploare, chiar în cadrul festivalurilor naționale din vechiul regim, au contribuit la revigorarea obiceiurilor și rememorarea textelor. La aceasta se adaugă activitatea susținută a intelectualilor locali care au cules și reintrodus în repertoriul formațiilor de colindători texte autentice de mare valoare artistică. Rod al acestor strădanii sunt și culegerile de colinde publicate de Ion Căliman și regretatul rapsod Cornel Veselău, Emilia Comișel, Irina Dragnea și Ioan Gh. Oltean.⁸

Pregătirea colindatului începe o dată cu lăsarea postului, când se constituie tradiționala ceată de colindători-feciori și tineri căsătoriți. În paralel cu aceasta, copiii de până la 14 ani se grupează în cete de pițărâi și se pregătesc sub îndrumarea părinților sau a dascălilor să anunțe în dimineața de Ajun prin cântece simple, cu texte prin care solicită daruri, apropierea mării sărbători. Ceata mare se adună în casa unui gospodar de seamă – *casa de dubă* sau *gazda de dubă*, pentru selecționarea colindătorilor și împărțirea funcțiilor. Tânărul cel mai destoinic și respectat de grup este ales conducătorul cetei, numit *vătaf*, *căprar* sau *Irod*. El este ajutat de *străițar* (cel care adună darurile) să-și îndeplinească funcția de șef al cetei. Cel mai bun jucător urmează să joace neîncetat în ritmul sacadat al muzicii. Restul grupului este format din dubași și colindători. După constituirea cetei urmează sfințirea acesteia la biserică, cu excepția celui care va juca rolul cerbului, care, fiind considerat păgân, după ce s-a spovedit la lăsatul secului, nu mai are voie să intre în biserică până la Bobotează. După sfințire,

tinerii se adună pe rând la casele membrilor cetei, unde învață textele și melodiile repertoriului. Cu o săptămână înainte de Crăciun se pregătește recuzita: se confecționează masca de cerb și se împodobesc dubele și *băcele* (bețele cu care se bate în dubă). Colindatul cu dube este specific zonei Făget și ținuturilor transilvănene limitrofe – Pădurenii Hunedoarei și cursul inferior al Mureșului (județul Arad – Căpâlnaș, Birchiș etc.). Dubele sunt confecționate din piele de câine tăbăcită, întinsă pe un schelet de lemn. Pentru colindat ele se împodobesc cu ștergare frumos înflorate, cu flori artificiale și verdeață – iederă și piedica cerbului. Capra sau Cerbul este constituită dintr-un cap de cerb confecționat din lemn, având partea superioară în formă de limbă mobilă, împodobit cu coarne de cerb de care se atarnă un clopoțel. Capul de cerb este susținut de către feciorul mascat de un băț. Feciorul este ascuns cu totul vederii de o poneavă care îmbracă masca, astfel încât să se vadă doar capul de cerb, iar poneava este împodobită cu panglici multicolore. Ceilalți tineri din ceată se îmbracă în haine de sărbătoare specifice sezonului friguros – șube, cojoace, căciuli. După ce toate pregătirile s-au încheiat, ceata pornește să colinde în seara de Ajun și în dimineața zilei de Crăciun foarte devreme, la momentul numit *Zăurit*.⁹ Colindatul începe de la gazda de dubă, se continuă la notabilitățile și fruntașii satului, apoi la fiecare gospodărie în parte, colindătorii având în repertoriu cântece de laudă pentru cei colindați, în funcție de vârstă, stare socială și civilă, ocupație ș.a. Textele au fost clasificate de către cercetători în funcție de tematica abordată, componența cetei, momentul colindatului etc.¹⁰ Între gospodării se cântă *marșul dubelor*, care anunță de la mare distanță sosirea cetei. La casa colindată se cântă mai întâi afară *colinda de fereastră*, prin care se solicită gazdei permisiunea de a fi colindată, apoi se intră în casă, unde fiecare membru al familiei este urat printr-o colindă, urmând jocul în care se prind și fetele gazdei. În acest timp, cel mascat în Cerb dansează, jocul său constând din sărituri ritmice susținute de clopoțelii dintre coarne și de clămpănitul limbii mobile, la care se adaugă ritmul toiagului jucătorului. Atât dubele, prin ritmul lor susținut, cât și dansul sacadat al măștii de cerb – ființă numenală, cu însușiri sacre și eficiență deosebită în promovarea vegetației, sănătății și bunăstării¹¹, au puternice valențe apotropaice și stimulative pentru roadele câmpului și sănătatea animalelor.

În după-amiaza de Crăciun, în mijlocul satului jocul este deschis de tinerii din ceată, urmași de fetele necăsătorite și, în cele din urmă, de perechile căsătorite. Jocul și ospețele se țin lanț până la Bobotează, când are loc îngroparea măștii de cerb, numită *îngroparea Crăciunului*. În trecut, ceata participa și la sfințirea apei de Bobotează, după care urma ultimul joc, îngroparea și ospățul ritualic, la care se consumau toate darurile primite de la gazdele colindate, constând din carne de porc, cârnați, colaci, nuci, mere, prăjituri, țuică și vin. Semnificația ritualică a actului îngropării Crăciunului poate fi pusă în relație cu riturile de *întoarcere*

la origini. Cu privire la acestea, Mircea Eliade arăta: !Ai impresia că, pentru societățile arhaice viața nu poate fi reparată, ci numai creată din nou, printr-o întoarcere la izvoare. Iar izvorul, prin excelență, e făsnirea prodigioasă de energie, de viață și de fertilitate care conduce la reînviere, la o nouă creație, de fapt, la revitalizarea tuturor energiilor. În felul acesta, comunitatea întregă e reînnoită, ea își regăsește izvoarele.”¹² Sub acest aspect, apare evident faptul că întregul complex ritualic desfășurat în răstimpul de 12 zile cât durează sărbătorile de iarnă urmărește eficientizarea activității umane, îndepărtarea pe cale magică și ritualică a forțelor negative, care ar putea aduce prejudicii în activitatea agrară, pastorală, în pomicultură, viticultură, albinărit și celelalte ocupații ale locuitorilor.

Urările urmăresc realizarea belșugului și prosperității muncilor, dar și a familiei, în general. De aceea referirile la curtea și casa celui urat sunt intenționat hiperbolizate:

„Ce curți îs d-aieste curți
Leru-i Doamne
Așa înalte și împlate
Cu uiegi și uieguțe
Cu postav acoperite
Cu ușile-s săcluite
Cu ferești în sus, spre soare?...”¹³

Gazda este numită *boier* sau *Domn mare*, soția lui este „*jupâneasa/ marea boiereasa...*”¹⁴, fetele sunt prezentate ca adevărate domnițe, iar feciorii colindați sunt eroi careucid lei, cerbi, șoimi etc. Bogăția în vite și oi este, de asemenea, augmentată prin mijloace specifice genurilor folclorice. Păstorul are:

„Atâtea oi multe
Câte flori pe munte;
Atâția berbecei
Câți luceferei
Și el că mi-ș are
Atâte mielușele
Câte stelușele”¹⁵

Asemenea bogății în animale sunt la mare preț în mentalitatea populară. Em. Buhociu arată că într-o serie de colinde se pune întrebarea ritualică: Ce-i mai bun pe-acest pământ? Răspunsul cuprinde animale ca vaca, boul, oaia, calul, în final, însuși păstorul.¹⁶

Document de viață păstorească aflată în continuu în transhumanță de la munte la mare, colinda *Oacheș Păcurariu* cuprinde un simbolic dialog dintre păstor și mare, Păcurarul își exprimă dorința de a ierna cu turmele sale pe malul mării, însă aceasta refuză să-l primească:

Ba, tu n-ai ierna
Oile-s de munte
Pe prundul de mare
Eu m-oi mânia
Și pe tin' te-oi lua
Cu oiț cu tot!"

Păcurarul însă nu se teme și enumeră mării averile sale, textul fiind, de fapt, o urare pentru păcurar:

„... Ba, tu nu m-ai lua,
Că eu mai am
Șapte câini bătrâni,
Nouă-s cățeluși
Și eu că mai am
Fluieraș de soc,
Pe boare de foc,
Când vântul mi-o bate
Fluerul mi-o trage
Câinii mi-ar sări
Și mi-or blehoci,
Oile-or porni,
Pe-un picior de munte,
Câte flori pe munte
Atâtea oi multe,
Câți îs aglicei
Atâția mielușei
Câte viorele
Atâtea mielușele.
Și te veselește,
Ocheș păcurariu,
Că ți-o închinăm
La dalbă sănătate!"

(mss. Ion Căliman, Cornel Veselaie)

Cu privire la acest motiv, E. Buhociu face următoarea precizare: „Dacă pentru agricultor, grădina de flori este un tablou permanent, o imagine-mumă, acesteia îi corespunde în păstorie muntele cu oile”¹⁷ Cele două spații de desfășurare a activității păstorești pomenite în colindă – marea și muntele – sunt cele două limite ale transumanței românești, între care s-a circulat timp de milenii. Pornirea de la mare la munte este urmare a conflictului declanșat între păstor și mare, iar textul final este o indicație ce privește paradisul păstoresc, mulțimea de oi și miei fiind comparată cu florile din grădină. Nu lipsesc din

imagini nici fluierul de soc care vestește momentul pornirii dintr-un loc în altul, atunci când vântul bate prin el. P. Caraman găsește drept echivalent al fluierului din colinda românească buciumpul sau cornul din colindele ucrainene, aceste instrumente reprezentând partea senină a vieții păstorești.¹⁸ În unele variante ale acestei colinde are loc și momentul confruntării dintre cioban și mare, care lipsește din colinda citată. Marea se umflă și-și varsă apele asupra sălașului ciobănesc, însă câinii îl vestesc la timp pe păstor și el scapă de urgia mării. Câinii sunt aici simbolul ocupației de păstor și mândria ciobanului.¹⁹ Alte două texte de colinde păstorești din zona Făget: *Acolo, sus, la răsărit* și *Acolo dealu, după deal* cuprind motivul renunțării păstorului la meseria sa și rugăciunea mioarei bătrâne de a mai aștepta până le va scoate din iernat. Nemotivată în text, hotărârea păcurarului de a renunța la oi poate fi cauzată de dorința de a se căsători. În acest caz, textul prezintă conotații prenuptiale. În aceste texte întâlnim, de asemenea, o schițare de portret sugestivă pentru comparația cu portretul ciobanului mioritic. În primul text, dalbul păcurariu este definit ca voinic prin cele două obiecte aflate asupra lui:

„Șede dalbul păcurariu
Cu-n topor îmbărburat
Și c-un fluier fermecat.”

Portretul al doilea este ceva mai dezvoltat, cuprinzând și elemente vestimentare:

„Șede lariu-păcurariu,
Cu brâu latu-țântălatu,
Cu fluieru fermecat.
Când în fluieră o zice
Toate oile s-or strânge.”

Pentru a-l convinge pe păstor să le mai țină până în primăvară, oile promit să-l dăruiască astfel:

– în primul text:

„La Ispas c-un bruș de caș,
La Sângeorz c-un miel frumos,
La Crăciun c-un cojoc bun.”

– iar al doilea text:

„La Crăciun, c-un suman bun,
La Paștiță, cu-o șubiță,
La Ispas, c-un miel mai gras
Și Lariu veselește
C-o-nchinăm cu sănătate.”

(mss I. Căliman, C. Velelău)

Aceste sugestii de dăruire prezintă în fapt beneficiile turmei de oi: haine, carne, caș.

Colinda mioritică este frecventă în zona Făget, unde se cântă și în zilele noastre. Două variante ale acestei colinde au fost publicate de Gabriel Manolescu, în *Folclor literar*, 1/1967. Cu privire la textele din această categorie, M. Brătulescu apreciază că „spre colindă va trebui, deci, să ne îndreptăm atenția pentru a ne apropia de sursele «Mioriței» și de relația sa cu axiologia populară”.²² Cele două variante cuprind motivul hotărârii celor doi ciobani mai mari, ce a-l ucide pe cel de-al treilea. În prima variantă nu se arată clar gradul de rudenie dintre păstorii cei mari care hotărăsc să-l ucidă pe cel mic, dar se specifică faptul că acesta este: „Da’ unui mai mic/ Strienel voinic”. În schimb, în a doua variantă se arată că păstorii ucigași sunt veri primari, iar al treilea este *strienelu*. Mioara (‘Niala, în varianta a doua) aude și îl previne pe *păstoru strienelu*, care, ca și în baladă, își asumă destinul și-și expune testamentul:

– în varianta I:

„Și mie să-m’ pună
Toporu la capu,
Fluiera la brâu,
Lancia la picioare –
Cîn’ ploaia ploia-re,
Toporu-o tăia-re,
Cân’ vântu mi-o bace
Fluiera mi-o zâse,
Uoile s-or strânze,
După mine-or plânze
Cu lacrimi d’i sânze
Cân’ zori or luci-re,
Lance-o străluci-re,
Uoile-or porni-re
Pi pișior di munce
‘N vârșu muncelui,
La stanțu lor...”

– iar în varianta a II-a, păcurarul își face testamentul prin adresare directă către ucigași:

„Voi de m-omorâțu
Voi mie să-m’ puneț’
Străicuța la capu
Lancea la picioare
Fluierașu meu
În mâna dreapta-re

Toporelul meu
În mâna stângă-re.
Cân' neaua va ninge
Fluierașu-mi zice,
Oile s-or strânge,
La mormânt s-or plânge;
Cân' vântul bat-ea-re
Lancea zânăia-re;
Cân' ploaia ploia-re
Toporel tăra-re..."

Încercând să descifreze scopul omorului care, evident, în colinde nu este determinat de averea mai mare a păstorului sacrificat, m. Brătulescu conchide că din text rezultă doar intenția anulării existenței fizice a ciobanului.²³ Pe de altă parte, păstorul-victimă este interesat în exclusivitate de destinul său postum. Toate acestea trimit la o motivație rituală a sacrificării păstorului, fapt sugerat și de formulele finale, prin care colindătorii dedică urarea păstorilor ucigași, integrând tematic această colindă în categoria celor pentru doi veri primari sau doi frați:

– în varianta I:

„Și ce veselesce
Că-ș doi păcurari.
Că noi ț-o-nkinarăm
Dalba-i sănătace!”

– iar în varianta a II-a:

„Și vă veseliți,
Cei doi veri primari!”

Fără explicația unei ucideri rituale, aceste versuri de închinare a colindelor către ucigași nu își au nici o motivare. O Bârlea consideră că acest tip de colinde face parte din repertoriul colindatului de doliu, frecvent în Transilvania nordică și vestică, în Pădurenii Hunedoarei, Țara Oltului și în jurul Sebeșului, la Năsăud, iar peste Carpați, pe valea Ialomiței și Lunca Dunării.²⁴ Însă, în zona Făget, unde colinda este deosebit de răspândită, nu se colindă deloc în casele unde au fost morți recent și dacă scopul colindei ar fi funebru, nicidecum nu ar putea fi închinată ucigașilor. O. Bârlea observă corect însă faptul că din acest tip de colinde, comparabile cu cele de seceriș, exultă o impresionantă dragoste de viață, de tot ceea ce a constituit universul profesional al păstorului. Uciderea ritualică a păstorului include colinda în categoria miturilor privind divinitatea asasinată.²⁵ Divinitățile din această categorie atrag, prin moartea lor violentă efectuată *illo tempore*, o înnoire a vieții și o reactualizare a ei. „Mai mult decât atât, moartea divinității transformă în mod radical felul de a fi al omului (...), asasinatul inspiră

scenariul unui rit de inițiere, adică, ceremonia care transformă omul natural în *om cultural*.”²⁶ După Mircea Eliade, toate divinitățile din această categorie, asasinat de către oameni, nu s-au răzbunat și nici măcar nu le-au purtat pică asasinilor, dimpotrivă, le-au arătat cum să tragă foloase de pe urma morții lor. Astfel, ele devin divinități civilizatoare. Privită sub acest aspect, colinda mioritică repetă prin text evenimentul care a avut loc și îi ajută pe oameni să păstreze conștiința originii divine a lumii actuale. Uciderea păstorului steinelu înseamnă un rit de inițiere. Spre o concluzie similară ne conduce documentatul excurs istoric, arheologic și de mitologie comparată, aparținând lui Nicolae Boboc, în lucrarea *Motivul premioritic în lumea colindelor*.²⁷ După N. Boboc, „ipoteza morții rituale, ca și a celei inițiatice (simbolice) facilitează înțelegerea unor situații din colindă: de ce tânărul păcurar acceptă fără ripostă moartea; de ce a ales întotdeauna păcurarul cel mai mic, cel mai bun, cel mai frumos; ...”²⁸ Un argument în sprijinul ideii enunțate îl constituie ritualurile străvechi privind sacrificiile umane existente în cultura strămoșilor noștri: sacrificiu al mesagerului către Zamolxis; ca sacrificiu al *regelui Saturnaliilor* la Axiopolis, la începutul secolului al IV-lea, în actele martiriului Sf. Dasius; ca sacrificiu al soțiilor dacogete spre a fi îngropate alături de soții lor decedați; ca sacrificiu druidic, la celții cu care strămoșii noștri au conlocuit o vreme în unele teritorii; ca sacrificiu al mesagerului prin îngroparea de viu al cumanii creștinați din zona Buzăului, în sec. al XIII-lea și ca sacrificiu pentru dănuirea unei zidiri, în colinda și legenda despre Meșterul Manole. Dar cea mai interesantă atestare a acestui tip de ritual se află pe reliefurile cavalerilor danubieni, cult probabil autohton, cu caracter sincretic (zamolxian, mithrasian și cultul Terrei Mater).²⁹ Într-un astfel de cadru, sacrificiul legat de renașterea firii și de fecunditate își găsește explicația mai ales prin analogie cu alte ritualuri agrare legate de fertilitate, cum ar fi *Caloianul* sau *Muna Ploii*, având ca temă îngroparea rituală a unei păpuși de lut (imagine a unei zeități cosmice) spre stimularea venirii ploilor în verile secetoase. O analogie, de asemenea, demnă de luat în seamă, în explicarea sacrificării pacurarului din textul colindei de Crăciun, este și cea privind îngroparea rituală a Crăciunului, simbolizat de masca de cerb ce însoțește alaiul colindătorilor. În Transilvania, acest obicei are loc la încheierea perioadei de colindat, de Anul Nou, înscenându-se prohodirea și bocirea ei. Semnificațiile acestui rit, ca și al Caloianului, sunt legate de stimularea prosperității vegetației.³⁰

Din categoria colindelor ocupaționale face parte și *Plugușorul*, chiar dacă acesta se petrece la o săptămână după sărbătoarea Crăciunului, în ajunul Anului Nou. Privit prin prisma ocupațiilor tradiționale de bază ale poporului român, Plugușorul reprezintă pentru agricultură ceea ce este *Miorița* pentru păstorit”.³¹ *Miorița* este dovada îndeletnicirii păstoriști dintotdeauna a poporului nostru și atașamentului impresionant al românului pentru animalele care i-au

împodobit existența, *Plugușorul* demonstrează că plugăritul a fost întotdeauna o îndeletnicire de bază a poporului nostru. Așa cum *Miorița* reprezintă o creație prin excelență românească, *Plugușorul* este, la rândul său, un obicei în exclusivitate românesc, neîntâlnit la nici unul dintre popoarele învecinate sau mai îndepărtate.

Primul text de *Plugușor* a fost publicat de Anton Pann, în 1830, în broșura *Versuri musicești ce se cântă la nașterea Mântuitorului nostru Iisus Hristos și în alte sărbători ale anului*, urmat, în 1851, de reproducerea unui text al lui T. Stamati, într-o creație literară personală intitulată *Pepelea* și în broșura *Pepelea s-au traduciuni năciunare românești*, partea I,³² iar după această dată numărul variantelor publicate s-au înmulțit tot mai mult pe întreg teritoriul românesc. Primele interpretări teoretice pe marginea *Plugușorului* aparțin lui G. Dem. Teodorescu, care presupune că obiceiul este o prelungire a sărbătorii romane *Opalia*.³³ Aceeași idee o mai susțin și T.T. Burada, Gh. Ghibănescu, Tache Papahagi, George Giuglea. Observații interesante asupra obiceiului aduce Simeon Mangiuca, în 1882.³⁴ El arată că în satele bănățene ceata colinda cu un plug adevărat și cu un clopot mare și reproducea un text foarte interesant prin mulțimea simbolurilor încifrate:

„Hăi, hăi,
Plugușor cu doișpe boi,
Hăi, hăi,
Plesniți măi,
Hăi, hăi.
Plecarăm într-o Sfântă Joi
Cu plugul cu doișpe boi
Bои dinainte
Cu coarnele poleite,
Bои din mijloc
Cu coarnele de foc
Bои de la roate
Cu coarnele belciugate,
În fruntea străinei
În coada codălbei
Să aibă... parte de ei!
Hăi, hăi
Trosniți măi...”

S. Mangiuca consideră că această colindă adeverește simbolică serbare a soarelui personificat ca zeu și îl citează pe Nork, după care plugul a fost atribuit zeilor solari Vișnu și Osiris, reprezentați cu plugul în mână. De asemenea, zeul Budha purta numele de Halivahava (Hala – plug). Iisus Hristos însuși era

supranumit *Arător*. Plugul era totodată consacrat și zeiței grânelor și secerișului, Ceres, care avea un car în formă de plug tras de balauri. Zeița Ope, soția lui Saturn, identică cu Ceres și Osiris, avea aceleași atribute de zeități solară și agrară, astfel că Mangiuca conchide: „În cultul și religiunile popoarelor vechi s-a crezut cum că soarele personificat cu razele sale, ca un plug despică pământul și apoi fertilizează. De aici se înțelege de ce a fost plugul simbolul zeilor de soare și pentru ce li s-a făcut cult și ceremonii cu plugul, mai vârtos de la începerea anului, când soarele a reînviat și a început iar a-și recăștiga puterea luminii sale.”³⁵ Și P. Caraman integrează Plugușorul în categoria colindelor. El este de părere că acest obicei „ne apare ca un adevărat colind de Crăciun, nedeosebindu-se deloc din punctul de vedere al sensului de acesta,”³⁶ remarcându-i existența și la vechii slavi. Cercetarea Plugușorului a intrat și în atenția altor folcloriști români, astfel că s-au emis numeroase idei privind originea, aria de răspândire și sensul său ceremonial.³⁷

După O. Bârlea, „Obiceiul felurit numit – *uratul, cu uratul, cu plugul cel mare* etc., reprezintă o formă mai arhaică a substratului agricol, întrucât promovarea abundenței în grâne este urmărită prin magie imitativă evidentă.”³⁸ Aria de răspândire a Plugușorului cuprinde Moldova, Muntenia și Dobrogea, sporadic Oltenia și parțial Transilvania și Banat. În zona Făget, deși se practică și în zilele noastre într-o formă simplificată, informatorii noștri sunt de părere că obiceiul este recent, mult mai nou decât colindatul de Crăciun. Colinda Plugușorului are loc în seara din ajunul Anului Nou, la 31 decembrie. În secolul al XIX-lea, obiceiul s-a practicat în Muntenia, atât la orașe, cât și la sate. G. Dem. Teodorescu descrie principalul element de recuzită purtat de ceata urătorilor din orașe – un plug adevărat sau în miniatură, imitând plugul adevărat,³⁹ înfrumusețat cu hârtii colorate, flori și clopoței. La sate se colinda cu un plug adevărat cu clopot mare. Plugul apare, de altfel, și la alte popoare europene, în cadrul unor rituri legate de începerea muncilor agricole. momentul primei brazde ca și cel al schimbării anului este un timp sacru, în care omul trebuie să fie purificat, încărcat de energii benefice, pe care să le transmită brazdei. El pleacă cu plugul primenit, îmbrăcat în haine curate, iar în noaptea dinaintea pornirii plugului nu avea voie să se atingă de femeia lui, astfel încât prin magie, prin analogie să poată transmite ogorului propria sa forță fertilizatoare. Asupra sa, drept hrană, era colacul de Crăciun, pe care îl consuma ritualic la capul locului, iar firimiturile le arunca pe brazdă. În coarnele plugului se punea „o chintă” de busuioc, plantă cunoscută pentru virtuțile sale purificatoare. Mihai Coman consideră că analogiile dintre obiceiurile legate de tragerea primei brazde și cele din colindatul cu Plugușorul se explică prin transferarea riturilor de pornire a aratului din primăvară în iarnă, ca urmare a schimbării datei Anului Nou.⁴⁰ S. Mangiuca relatează că la sfârșitul secolului al XIX-lea, în Banat colindătorii cu Plugușorul trăgeau o brazdă rituală

în curtea casei colindate.⁴¹ În zona Făget, acest obicei nu se mai păstrează, ca nicăieri, de altfel, renunțându-se cu totul la plug în cuprinsul ritualului. Sunetul clopotului, plesnitul biciului, lovirea unor obiecte metalice și strigările onomatopeice ale cetei: *Hăi, Hăi*, specifice în ceremoniile de răscruce temporală, aveau rostul de a alunga spiritele malefice. Biciul era investit cu capacitatea de a purifica lumea de rău în toate culturile de tip agro-pastoral din arealul indoeuropean. La români era folosit în jocurile cu măști, în obiceiurile de primăvară și vară.

Textul Plugușorului cântat în zona Făget era similar cu cel din toate zonele țării. El prezenta succesiunea muncilor agricole începând cu aratul și semănatul și terminând cu coptul pâinii sau al colacului. Pe parcursul textului apar și episoade hazlii, interpolate de colindători, improvizații de moment, necesare pentru captarea interesului ascultătorilor pentru un text, de altminteri foarte lung. Nararea în versuri a momentelor dramei agrare constituia un act de magie prin cuvânt, menit să simuleze belșugul noii recolte. Textul se încheie cu facerea colacului ritual de Crăciun, cu care sunt așteptați colindătorii și care sunt dăruiti. P. Caraman este de părere că obiceiul colacilor de Crăciun este de origine slavă, provenind din obiceiul *volocebnâi*.⁴² S. Manguica menționează că în zona Oravița se făceau două feluri de colaci de Crăciun. Cei mici, pentru pițărâi, erau numiți „colindeți”, denumire pe care o au și astăzi și se fac în forma cifrei opt. Referitor la acești colaci, el arată că au o origine foarte veche, fiind menționați în *Glossarium mediae infime latinitatis* al lui Du Cange, lucrare apărută la Paris între 1840-1850, ca *panis subcineribus* – pâine coaptă în spuză. Romanii dăruiau asemenea colaci zeului Janus, numindu-i *januali*, apoi *panes calendarii* – colindeții noștri, după părerea lui Manguica, și *panes natalibus* – pâinea Crăciunului. Astfel, Manguica apreciază că românii au preluat obiceiul dăruirii colindeților de la romani.⁴³ Colacul mare poartă în Banat denumirea de *pâinea casei* sau *pogacea casei* și era pusă pe masă, împreună cu toate bucatele de Crăciun, pe parcursul nopții, astfel ca masa gazdei să fie îndestulată tot anul.⁴⁴ După Mihai Coman, *colindeții* din Banat, numiți *Crăciuni* în Transilvania, erau înzestrați cu proprietăți magice și fertilizatoare.⁴⁵ Făcând o analogie cu *Cântecul cununii* de la secerat, el emite ideea că textul *Plugușorului* este de fapt *povestea colacului de Crăciun* sau de *Anul Nou* – zicem noi.

În formă recentă, cântată în zona Făget, colinda Plugușorului, mult scurtată, contribuie la crearea unei atmosfere exuberante, de petrecere, urările din final vizând prosperitatea și belșugul în roade:

„Hăis, Hăis,
Pluguleț cu doișpe boi
În coadă codâlbei
În frunte, străineii

Câte șindrili pe casă
Atâția galbeni pe masă
Câte pietre la fântână
Atâtea oale cu smântână
Câte pietre pe prund
Atâtea oale cu unt.”

(Iona Căliman, Cornel Veselău, mss)

Observăm în textul de mai sus contaminarea cu colindele de Pițărăi, care, la rândul lor, enumeră bucuriile pe care le urează gazdei. Acest text demonstrează că orația Plugușorului este o creație încă vie, supusă procesului de permanentă înnoire cu reale șanse de supraviețuire în civilizația populară contemporană.

NOTE

1. Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, 1976, p. 123
2. Monica Brătulescu, *Colinda Românească*, ed. Minerva, București, 1981, p. 7-8
3. Titlul complet: Simion Manguica, *Călimariu julianu, gregorianu, și poporul român*, Oravița, 1882. Calendarul cuprinde un vast studiu despre colinde intitulat: *Colinda. Originea și însemnătatea ei astronomică și călindarică* în care, bazat pe o vastă informație documentară relevă caracterul primordial laic al colindei, caracterul solar al obiceiurilor străvechi de Crăciun.
4. În afară de lucrările amintite mai sus, cităm sintezele utilizate cu deosebire în redactarea lucrării de față: Ovidiu Bârlea, *Folclorul obiceiurilor calendaristice. Colindatul* (în vol.), *Folclorul românesc. Momente și sinteze*, Ed. Minerva, București, 1984; Petru Caraman, *Studii de folclor*, vol. I-II, Ed. Minerva, București, 1988, Petru Caraman, *Descolindatul în Orientul și sud-estul Europei*, Ed. Univ. Al. Ioan Cuza, Iași, 1997; Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1976; Emanoil Buhociu, *Folclorul de iarnă. Zorile și poezia păstorească*, București, 1979, Ed. Minerva; Nicolae Boboc, *Motivul premioritic în lumea colindelor*, Ed. Facla, Timișoara, 1975
5. Vasile Adăscăliței, *Istoria unui obicei. Plugușorul*, Ed. Junimea, Iași, 1987, p. 146.
6. Simion Manguica, *op. cit.*, p. 3-13
7. O. Bârlea, *op. cit.*, p. 262
8. Prin bunăvoința d-lui prof. Ion Căliman am avut acces la manuscrisul culegerii în anul 1995. Între timp, lucrarea a fost publicată, dar nu am ajuns în posesia ei; Emilia Comișel, Irina Dragnea, Ioan Gh. Olteanu, *Colindăm Domnului bunu. Colinde de Crăciun din zonele Făget – Timiș și Mureș – Arad*, Ed. Augusta, Timișoara, 1998
9. Ion Căliman, Cornel Veselău, mss
10. Mihai Pop stabilește drept criteriu de clasificare componența cetei, în funcție de care propune două categorii: a) Colinde de copii; b) Colinde de ceată sau colinde propriuzise, deosebirea dintre acestea constând în faptul că în timp ce colindele copiilor adresează

urări directe și concrete, enumerând tot ceea ce doresc de bine gazdei, dar și răsplata așteptată, în colindele de ceată urarea este indirectă, se sugerează urarea în texte despre înțelepciunea gospodarului, bogăția neasemuită a acestuia în grâne, vite etc.

Cea mai complexă clasificare aparține Monicăi Brătulescu, în lucrarea citată. Autoarea stabilește tipurile de colinde în funcție de tematica abordată. Fiecare tip prezentat conține un extrem de mare număr de variante zonale sau tematice, prezentate în indexul tipologic. Tipurile stabilite de Monica Brătulescu sunt următoarele:

1. Colinde protocolare
2. Colinde cosmogonice
3. Colinde profesionale
4. Flăcăul și fata. Iubiți și peșitori
5. Colinde familiale
6. Colinde despre curtea domnească
7. Colinde edificatoare și moralizatoare
8. Colinde biblice și apocrife
9. Colinde – baladă
10. Colinde – cântec

Indexul tipologic și bibliografic cuprins în cartea Monicăi Brătulescu, după propria afirmație a autoarei, nu are caracter exhaustiv, deși cuprinde atât textele consemnate în tipărituri, cât și piesele din arhiva Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice, dar oferă o imagine clară asupra răspândirii în teritoriul a temelor, motivelor și subiectelor din textele colindelor.

Ovidiu Bârlea propune un alt sistem de clasificare, care ia în discuție, drept criteriu, structura ritualului, în funcție de care stabilește șase tipuri de colinde:

1. Colindatul cu măști
2. Colindatul copiilor:
 - Moș Ajunul
 - Sorcova
3. Colindatul propriu-zis, care cuprinde:
 - colinda de intrare
 - colinda cântată în casă, adresată gazdelor
 - colinda de urare și de daruri
4. Plugușorul
5. Vasâlca
6. Colindele de stea (Vicleimul)

Această clasificare prezintă avantajul de a cuprinde toate textele ceremonială recitate sau cântate în timpul sărbătorilor de iarnă, fapt ce ajută la o mai bună înțelegere a straturilor de civilizație religioasă cuprinse în textele colindelor.

11. Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 272
12. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Ed. Univers, București, 1978, p. 34
13. Emilia Comișel, I. Dragnea, Ioan Gh. Oltean, *op. cit.*, p. 68
14. *Ibidem*, p. 79
15. *Ibidem*, p. 12
16. Em. Buhociu, *op. cit.*, p. 274

17. *Idem, Ibidem*
18. P. Caraman, *op. cit.*, p. 109
19. *Ibidem*, p. 112
20. Ion Căliman, Cornel Veselău, mss
21. Gabriel Manolescu, *Folclor literar*, nr. 1, 1976, editat de Universitatea din Timișoara, p. 286-287
22. Monica Brătulescu, *op. cit.*, p. 52
23. *Ibidem*, p. 53
24. O. Bârlea, *op. cit.*, p. 308
25. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 93-102
26. *Ibidem*, p. 94
27. N. Boboc, *op. cit.*, p. 211
28. *Idem, Ibidem*
29. *Idem, Ibidem*
30. O. Bârlea, *op. cit.*, p. 243
31. Mihai Coman, *Plugușorul. Sintează folclorică românească*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1984, p. 21
32. *Ibidem*, p. 28
33. *Idem, Ibidem*
34. S. Manguica, *op. cit.*, p. 9
35. *Idem, Ibidem*
36. P. Caraman, *op. cit.*, p. 353
37. O. Papadima, *Literatura populară română*, București, 1968, Tancred Bănățeanu, *Le „Plugușor”, une coutume agraire roumaine*, Revista dei Etnographia, II, 1948, nr. 2-3; Vasile Adăscăliței, *Miorița – text la plug. R.F.*, nr. V, 1960, nr. 1-2, p. 138-139, Pavel Ruxăndoiu, *Forme descriptive ale poeziei riturilor agrare*, Analele Universității București, seria Filologie, XII, 1963, p. 117-129, Mihai Coman, *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1989, p. 25-132
38. O. Bârlea, *op. cit.*, p. 382
39. Mihai Coman, *Plugușorul...*, p. 29
40. *Ibidem*, p. 56
41. S. Manguica, *op. cit.*, p. 141
42. Petru Caraman, *op. cit.*, p. 473
43. S. Manguica, *op. cit.*, p. 141
44. *Idem, Ibidem*
45. M. Coman, *Plugușorul...*, p. 8