

Coperta de Lazăr Morcan
DUMITRU POP
Obiceiuri agrare
în
tradiția populară românească
Editura Dacia Cluj-Napoca, 1989
*398092

>

ISBN 973-35-0018-6

OBIRȘIE ȘI CONTINUITATE ETNICĂ ÎN LUMINA RITURILOR ȘI OBICEIURILOR NOASTRE POPULARE

(în loc de prefață)

Recunoscînd și afirmînd fără echivoc însemnătatea documentar-istorică a culturii populare în general, se impune să subliniem valoarea cu totul remarcabilă pe care o prezintă din acest punct de vedere creațiile rituale, mai cu seamă pentru perioadele mai vechi ale istoriei diferitelor comunități umane. Căci, spre deosebire de un obiect de port popular sau de o unealtă, de un cîntec sau de o poveste, care prezintă de regulă o încărcătură documentară mai redusă, cel puțin ca sferă de cuprindere, și care pot trece cu relativă ușurință de la o comunitate etnică la alta fără ca fenomenul să aibă nicio semnificații majore în ceea ce privește trecutul acestora și modul lor de viață, riturile și obiceiurile sînt — cu rare excepții — vechi și complexe sinteze culturale, aparținătoare genetic unei anumite civilizații și mentalități, ilustrînd astfel un anumit orizont de viață materială și spirituală.

Așa cum nu pot lua naștere oricînd și oriunde, tot așa riturile și obiceiurile nu pot fi nici receptate decît în anumite condiții, în cadrul unui sistem de cultură similar celui ce le-a produs și aflat într-un stadiu asemănător de evoluție. Nimeni nu ar admite, spre exemplu, apariția ulterioară din memoria poporului român a străvechilor elemente de dendrolatrie, poate a unui arhaic cult al bradului pe aceste locuri, cult pe care încearcă să-l dovedească Traian Herseni². Fie că este vorba de supraviețuirea

1 Cu privire la modul cum trebuie concepută valoarea documentar-istorică a folclorului a se vedea și articolul nostru *Folclor și istorie*, în voi. In memoriam Ion Mărcaș, Institutul Victor Babeș. Laboratorul de antropologie, București, 1979, p. 145—150.

2 In legătură cu aceasta a se vedea Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură populară românească, Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 184—185 (și nota 212), 253 (și nota 55); Idem, *Probleme de sociologie pastorală*, București, 1941, p. 95, nota 1. Autorul atestă amintirile rituri, ca și cel denumit „muguri în loc de paști” în regiunile muntoase ale Țării, la Rîul-Sadului și Tălmăcel, din zona Sibiului și în Vrancea. Într-un studiu păstrat în manuscris Traian Gherman atestă ritul „muguri în loc de paști” în jurul comunei Ciucea din Munții Apuseni.

unei variante populare, folclorizate, a spovedaniei creștine, în cadrul supraviețuirii dendrolatriei, fie mai degrabă, cu rezultatul încrești-nării a unui străvechi rit păgîn, avem de-a face cu un rit adînc înrădăcinat în ființa poporului nostru, de vreme ce biserica creștină mai avea de luptat cu el pe la jumătatea secolului al XVIII-lea. Păstrat de către ciobani, mai ales, datorită pronunțatei lor izolare de viața satului, ritul spovedaniei la brad și împărțășania cu muguri de copaci a fost cultivat mai înainte, poate încă înaintea formării poporului român, în înșeși satele și cătunele din spațiul carpato-dunărean, avînd așadar o răspîndire largă în mediile folclorice ale vremii. Ritul cunoscut sub denumirea de „Paharul de aur” sau „Paharul Crăciunului”, a cărui amintire s-a păstrat pînă azi în colindele noastre și, pînă la sfîrșitul secolului trecut, chiar în practica populară, își dovedește de asemenea străvechimea, vîrsta lui depășind-o cu siguranță pe aceea a poporului nostru; el a fost valorificat și în literaturii medievală occidentală, iar în forme arhaice îl întîlnim la diverse triburi aflate pe o treaptă inferioară de evoluție³.

3 Dacă asemenea rituri, alături de diferite practici și credințe precreștine și de tot ceea ce constituie expresia creștinismului popular⁴, reprezintă tot atîtea mărturii cu privire la natura, la caracterul vieții religioase a poporului român în trecut, există în cultura noastră populară numeroase alte rituri și obiceiuri care ne dezvăluie alte aspecte, fundamentale, ale modului de viață pe care înaintașii noștri l-au dus în cursul istoriei. Un loc de frunte între acestea îl dețin riturile și obiceiurile diferitelor ocupații tradiționale: vîna-tul și pescuitul, agricultura și păstoritul etc. Alături de alte domenii ale culturii populare, precum și de diferite categorii de izvoare istorice, riturile și obiceiurile populare deschid larg poarta înțelegerii modului de viață pe care l-au dus străbunii noștri în perioadele mai puțin luminate de cercetările de pînă acum. Riturile și obiceiurile reprezintă astfel documente de bază ale istoriei, pentru că ele dezvăluie aspecte esențiale și de ansamblu, și nu atît detalii mai puțin semnificative pentru cunoașterea și înțelegerea ei.

Rituri și obiceiuri au generat sau și-au adaptat odinioară toate

3 Vezi unele informații în articolul nostru Motivul „Paharul de aur” în folclorul roviâncesc, în „Studia Universitatis „Babeș-Bolyai” Series Philologia, Fasc. 2, 1970, p. 19—29.

4 Despre „creștinismul popular” sau „cosmic” a se vedea Lucian Blaga, Trilogia culturii, București, Editura pentru literatură universală, 1969, p. 172, Nichifor Crainic (cf. Henri H. Stahl, Eseuri critice despre cultura populară românească, București, Editura Minerva, 1983, p. 172) și mai ales Mircea Eliade, Aspecte ale mitului, București, Editura Univers, 1978, p. 160—162; Idem, De la Zalmoxis la Qenghis-han, București, Editura științifică și enciclopedică, 1980, p. 246; Idem, Trăite d'histoire des religions, Paris, 1970, p. 52—55; vezi și Traian Herseni, Forme străvechi..., p. 241.

/v ■ Ar

îndeletnicirile, deoarece în mentalitatea arhaică șansele de reușită ale omului depindeau în ultimă instanță de măsura în care izbutea să îmbuneze, să-și facă favorabile forțele supranaturale și să le îndepărteze pe cele malefice. Demersurile sale perseverente în acest scop, acele care alcătuiesc astăzi zestrea ritologică, parte importantă din zestrea culturală cea mai veche a omenirii, ne apar astfel întru totul firești pentru acele vremuri. Numai că nu toate îndeletnicirile au generat sau au conservat același număr de rituri și obiceiuri, după cum nici amploarea și nici complexitatea lor nu au fost aceleași. Cele mai numeroase și mai impunătoare sînt cele generate de agricultură, de plugărit, și faptul se explică cu ușurință, atât prin ca-

i racterele mediului folcloric producător (în genere satul de tip adu-

~nat, cu o intensă viață colectivă), cât și prin miracolul oferit de natură, de zeul naturii care moare și învie. Într-o măsură mai mare decât alte îndeletniciri, agricultura pretindea o succesiune de rituri, marcînd diferitele faze din viața culturilor.

Evident, patrimoniul de rituri și obiceiuri agrare diferă de la

, popor la popor, atât sub raport cantitativ, cât și calitativ, ca înche-gare într-un sistem, relație cu mitologia etc, în raport de vechimea și de ponderea pe care a avut-o în trecutul fiecăruia dintre ele cultivarea, pămîntului.

în ceea ce privește tradiția folclorică românească, una din constatările principale..jae~caFefZe prilejuiește cercetarea riturilor și_a obiceiurilor este că cele agrare~'ăominS neTTn comparație cu toate celelalte^ Pe de nltft-parte, ele se tinsOrm organic în străvechiul calendar popular, cdre avea, de asemenea,_,^,^j^LJie.^altnimteri la toate popoa-rele~^=-nyr^amcTSf~ăgrar,^alcătuind așadar un sistem bine înche-gat. Faptul acesta vine, între altele, să confirme vîrsta respectabilă pe care o au riturile agrare în tradiția noastră populară, constituind

"TbToăăia un indiciu despre modul de viață sedentar, deplin așezat, pe care l-a dus în trecutul său poporul român, singurul care permite dezvoltarea unei agriculturi capabile să genereze asemenea manifestări. Există, de altfel, o perfectă concordanță între realitatea ce o dezvoltă riturile~și obiceiurile, pe de o parte și terminologia agricolă, împreună cu ceă'referitoare la casa și gospodăria țaranului român, pe de altă parte. Așa cum s-a demonstrat încă mai demult",

* Pentru etimologia termenilor a se vedea, pe lingă Dicționarul limbii române moderne, București, Editura Academiei ... , 1958; Th. Capidan, Românii nomazi, Cluj, 1926, p. 32, ș.u. care urmărește terminologia agrară și pastorală atât la românii din nordul, cât și la cei din sudul Dunării; Al. Bocănețu, Terminologia agrară în limba română, în „Codrul Cosminului", 11 (1927), p. 121 ș.u.; I. I. Russu, Limba tracodacilor, București, Editura Academiei..., 1960, p. 808; Tache Papahagi, Mic dicționar folkloric, București, Minerva, 1979, p. 312^313; Dumitru Pop, Le folklore roumain dans le cadre european, în voi. România and european civilisation, Cluj, 1974, p. 68 ș.u., studiu apărut ulterior și în traducere germană, Die Rumänische Folklore in Europäisc'nen Kon-înșiși termenii care denumesc așezările de bază ale poporului român de-a lungul istoriei sale — satul și cătunul — primul de origine latină, celălalt, autohtonă — dovedesc că acestea s-au păstrat neîntrerupt pe pămîntul nostru din epoca daco-romană, ca și celelalte realități care sînt denumite cu termeni avînd aceleași origini. Aceasta înseamnă că încă din epoca de formare a noastră ca neam, am locuit în sate și în cătune, așadar în așezări stabile, alcătuite din case sau bordeie, (nu din colibe, termenul acesta, de origine slavă, intrînd mult mai tirziu în limba română). Casa era situată într-o curte împrejmuită cu gard și în care se intra prin poartă. Pe Ungă casă sau bordei, în curte se mai afla fîntîna și cuptorul sau țestul. Casa avea patru pereți și acoperiș, ridicat pe căpriori și brîie, încheiate la cheotori. În casă, care adesea avea și tindă, se intra prin ușă, care se încuia cu cheia. Casa mai avea cel puțin o fereastră. Înăuntru exista o vatră, o masă, un scaun sau mai multe, o mătură, un vas cu apă, o oală, cel puțin o lingură și un cuțit, care se ascuțea cu o cute, precum și o bute cu cep pentru varză. Inventarul unei gospodării din acele vremuri nu era tocmai sărac. Pe Ungă casă oamenii acestor locuri aveau secure și sapă, iar femeile aveau furcă, pe care puneau, rînd pe rînd, cîte un caier de in sau de lînă, din care tor-ceau fir, pe care apoi îl depanau, îl urzeau și îl țeseau pînză sau pănură și din care făceau după aceea cămăși, ițari-ș.a. La rîndul lor, bărbații înjugau boii la carul cu patru roți, în care puneau ara-trul și grapa și mergeau

pe cale pînă în cîmp, unde arau, grăpau și semănau grîu, seară sau orz. Vara, femeile secerau cu secera ju-gherele cultivate, alegeau semințele cu ciurul după ce le vînturau; bărbații le duceau la moară, unde le măcinau; din fărină femeile făceau pîine, pe care o coceau în cuptor sau în țest. Dimineața oamenii mîncău pîine cu lapte sau cu caș și unt, ori cu ou de găină. La amiază mîncău carne de porc, de vacă sau vițel cu linte sau cu varză. Seara mîncău pîine cu cîrnaț sau pîine cu ceapă sau cu ai. După-masă oamenii mîncău fructe (mere, pere, prune) și beau vin.

La sărbători mai ales, oamenii din sate și din cătune cîntau cîntece și viersuri și jucau felurite jocuri cu strigături. Seara spuneau povești cu zîne sau cu strigoi. Dacă cineva se îmbolnăvea se credea că e fermecat și era descîntat. Dacă murea, era privegheat și astrucat cu bocete, iar apoi i se făcea comîndare etc.

Universul de viață reală care se ascunde îndărătul acestor termeni e acela al unui sat de plugari și crescători de animale totodată, așadar al unui sat care alcătua un mediu folcloric în care riturile și obiceiurile au putut înflori mai bine decît în așezările păstorești sau în diversele medii folclorice apărute ulterior. Și este limpede

text, în „Zeitschrift fur Balkanologie”, Jahrgang XI, Heft 1, Munchen, 1975, p. 71 ș.u. și semnat împreună cu C. Săteanu. În textul studiului de față am subliniat termenii de origine latină sau autohtonă.

că ele aveau un preponderent caracter agrar, de vreme ce, așa cum arată și terminologia agrară, se făcea și pe atunci agricultură. Și de vreme ce riturile agrare constituiau adesea o necesitate pentru

faTăJiuTTvmc^ sine înțeles~ca~ele~"eTă_cuJ^fj^ij[wceșare~^mf^ru moșii șfslfă~moșn~sai^că\jnjs^fgcâjăe_jprmaye a poporului român nu putem con- 'cepe agricultură fără rituri.

Universul de viață sugerat de acești termeni ne apare, de altfel și în textul unor creații poetice populare.

Iată, de pildă, conținutul unei colinde apocrife, răspîndite odinioară în toate ținuturile românești, colindă încadrată de Monica Brătulescu la categoria „Edificatoare și moralizatoare”, tip. 150, „Ce-i mai bun pe lume”. Începutul ei evocă mulțimea legendelor populare cu caracter apocrif despre călătoriile lui Dumnezeu, întovărășit de Sfîntul Petru, pe pămînt. Multe din variantele colindei ni-i înfățișează pe cei doi călători într-o situație cu totul inadecvată condiției lor, și anume scaldîndu-se într-un „feredeu”.

Imaginea aceasta mai apare de altfel și în alte colinde. Uneori Dumnezeu se scaldă cu Crăciun „cel bătrîn” sau cu Sfîntul Ion; alteori, „cu toți sfinții de-a rînda. Cît privește conținutul colindei, acesta nu este altceva decît meditația lui Dumnezeu și a Sfîntului Petru (sub care se ascunde, firește, meditația țara*-nului român) pe marginea unei întrebări fundamentale: ce e mai bun, mai de preț pe acest pămînt? Răspunsurile, care se succed într-o anumită ordine, fiind provocate de aceeași formulă interogativă.

„Iar se scaldă și se-ntreabă: / Ce-i mai bun pe-acest pă-mînt?”, formulă care se repetă după fiecare secvență a colindei, sînt de fapt rezultatul unei îndelungate experiențe de viață ce s-a desfășurat în acest spațiu geografic, și ele pot fi considerate în ansamblul lor drept expresie a concepției de bază a țaranului român despre viață, dar și io mărturie a propriei sale vieți. Pe primul loc în ierarhia bunurilor pămîntene se situează — spune colinda — „omul bun”, și este socotit „om bun” acela care își „face casa Ungă drum” și care astfel poate să dea curs unei vocații ce se dovedește a fi esențială pentru poporul român: „dă sălaş drumarilor” și „adăpă pe setoși I Și-ncălzește ifriguroși”⁸. Recunoaștem în versurile citate o trăsătură de bază a poporului nostru, binecunoscuta sa ospitalitate. Pe locul al doilea pe scara valorilor pămîntene stă „boul bun”, despre care colinda spune că „răstoarnă brazdă neagră”, ca să răsară în loc „grîu roșu”. Pe locul următor stă „oaia bună”, care „vara te

0 Vezi și Cornelia Belcin, Ocupațiile daco-geților În lumina literaturii antice, în „Revista de etnografie și folclor”, 1968, nr. 1.

7 Colinda românească, București, Editura Minerva, 1981, p. 262.

8 Pînă aici colinda românească se regăsește în linii generale într-o colindă grecească despre gazda ospitalieră și milostivă (vezi Petru Cayaman, Colindatul la români, slavi și la alte popoare, București, Editura: Minerva, 1983, p. 266), fără să fie însă vorba de un împrumut.

hrănește / Și iama te-mpodobește. în sfîrșit, „calul bun”, acela care „te duce și te-aduce, / Și-n strezie, j Și-n beție, / Și-n draga de voinicie”.⁹ Versurile de o remarcabilă simplitate ale acestei colinde aduc, e adevărat, puțină poezie, dar conțin, în schimb, o admirabilă caracterizare a poporului român de odinioară. E vorba de un popor ospitalier și pașnic, așa cum de altfel îl arată a fi toată istoria lui, un popor care se ocupa de cultivarea pămîntului și de creșterea animalelor, un popor așezat așadar și dornic de viață și de petrecere, dar care — la nevoie — nu se dădea în lături nici de la „draga de voinicie”, de la lupta de atîtea ori mîntuitoare ce a purtat-o în cursul îndelungatei și zbuciumatei sale istorii pentru apărarea gliei strămoșești și a dreptății sociale.

îdeea că am deprins plugăritul de la slavi, de la care am împrumutat simultan și riturile aferente, reprezintă o naivitate și trebuie tratată ca atare. Prin aceasta nu dorim să ignorăm împrumuturile interetnice în domeniul culturii populare. Este sigur că între noi și slavi s-au produs în cursul timpului

numeroase schimburi și la nivelul culturii populare; că o dată cu asimilarea lor, la nordul Dunării, de către români, aceștia au asimilat și o seamă de elemente lingvistice, culturale etc, după cum, la rândul lor, românii asimilați la sudul Dunării au fost asimilați împreună cu o parte din zestrea lor lingvistică și culturală. Dar faptul că termenul plug, de pildă, e de sorginte slavă în limba română nu înseamnă nicidecum că românii nu au arat și înainte de a fi împrumutat cuvântul de la slavi. Am văzut, de altfel, că, alături de plug, s-a mai păstrat, pînă tîrziu, în limba română și termenul, de origine latină, aratru. Admițînd ideea împrumuturilor interetnice, trebuie să respingem exagerările ce se produc adesea și să acordăm importanța cuvenită poligenezei. Riturile noastre sînt adesea foarte apropiate de cele ale germanilor, suedezilor, irlandezilor și chiar ale egiptenilor din antichitate, fără să se poată stabili nici un fel de filiație între ele. Toate popoarele care au practicat agricultura au avut în cultura lor rituri agrare, pe care le-au moștenit de regulă de la popoarele din care descind sau pe care le-au creat ele însele. Este, astfel, mai mult decît probabil că ritul „Prima brazdă”, ca rit de început al muncilor agrare și al noului an — agrar — alături de ritul „Semănatul”, ca și de riturile de etapă, consacrate apărării culturilor de dăunătorii de tot felul (inclusiv de strigoii „de bucate” ce furau „mana”) și asigurării umidității și căldurii necesare ș.a., sau cele de încheiere etc. reprezintă moșteniri de la înaintașii noștri, dar care s-au contaminat în cursul veacurilor cu variantele proprii unor popoare

a Am schițat conținutul acestei colinde după o variantă culeasă de noi în iunie 1956, în satul Rogojel, județul Cluj, de la Fort Gavrilă „Prala”, 60 ani și Pleș Dumitru, 38 ani.

10

cu care au venit în contact și care au evoluat potrivit realităților noastre și legilor interne de evoluție. Oricum, riturile și obiceiurile: agrare atestă vechimea și continuitatea agriculturii pe aceste locuri ~și deci tTădlțiã~vn^lelunaatã a me~ăitl6f~folcl6fice care le-au pf^/as^ji satelor și cătunelor”, care au~fust~tWagarval äntofăeãuna'al poporuluinostru. dtihl Și tit tli â

pQ

Și convnuivate a satului românesc tn istorie poate ex~ "plică și majoritatea celoHãTiglTIgIHIsi^obfcemn populare arhaice, mire care și cele Idgate de momentele rnãTthipdfWnte-din uiața:omît-ZM7^7îite"osefef^efeTfe~T7zrf^7TOOTfãFe7"Caci un cult al morților și un , de credințe și practici atît

de arhaice și de dezvoltate cum sint cele românești nu se pot cristaliza decît la popoarele care nu și-au părăsit vatra în care s-au născut și care au cunoscut o evoluție organică în spațiul geografic în care au trăit. «----> ,,,

ii £

INTRE OBICEIURILE CALENDARISTICE ȘI CELE LEGATE DE VIRSTELE OMULUI

Dincolo de deosebirile ce se pot constata între obiceiurile ciclului calendaristic și cele legate de momentele mai importante din viața omului¹, ele se leagă strîns prin însăși semnificația lor fundamentală, de unde și structura lor generală, care este în linii mari aceeași. Așa cum notează Mihai Pop, „orice obicei marchează un moment necotidian al vieții, un moment important, un început sau un sfîrșit, în orice caz, o trecere, o depășire, de la o stare la alta”². De aici, o sumă de asemănări între obiceiurile celor două cicluri ce au fost deosebite, asemănări care au fost remarcate și ele³, precum și prezența în cadrul lor a unor elemente comune. Unele din acestea din urmă au un caracter genetic, altele sînt rezultatul unor transferuri de la un ciclu la altul⁴, și care au fost posibile tocmai datorită similitudinilor dintre ele. Amintim astfel prezența apei, cu rol de purificare sau de fertilitate, în ambele categorii de obiceiuri; de asemenea, masa rituală, urările, iar dintre obiectele rituale, colacul, luminarea și busuiocul. În ambele categorii de obiceiuri întîlnim, între altele, magia prin analogie. Astfel, se punea grîu de sămînță într-o farfurie, iar în el se înfingeau luminări aprinse, pentru ca grîul să crească curat „ca para luminii”⁵. Procedeu îl amintește pe cel din

1 Vezi în legătură cu aceste deosebiri Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, 1976, p. 123 ș.u.

2 Ibid., p. 32. Este meritul folcloristului francez Arnold van Gennep de-a fi sesizat mai întîi caracterul „de trecere” al riturilor, atît al celor legate de momentele mai importante din viața omului, cit și al celor calendaristice (*The rites of passage* [Chicago, 1960], mai ales p. 178—185.

3 Dintre lucrările apărute în ultimul timp la noi a se vedea Măria Bocșe, *Grîul — finalitate și simbol în obiceiurile cu caracter agrar din valea Bar-căului (Bihor)*, în „Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei”, IX (1977), Cluj, p. 271 ș.u.

4 E suficient să ne gîndim la rolul ce-i revine apei în cele două principale categorii de rituri și obiceiuri; ea apare la tot pasul în riturile calendaristice (la „Pornitul plugului” și la semănat, la „Sîngeorz”, în „Paparudă” și „Ca-loian”, în ceremonialul cununii la secerat etc.) și în cele legate de momentele capitale din viața omului (la naștere, nuntă și înmormîntare). Aratul ritual apare de asemenea, la începutul muncilor agricole, dar și în ceremonialul nupțial, ca și semănatul etc.

5 M. Bocșe, lucr. cit., p. 265.

obiceiurile de la naștere: în prima scaldă a copilului se puneau diferite obiecte simbolice (bănuț de argint, ou, flori . . .), astfel ca nou-născutul să devină asemenea lor. Atât în cadrul obiceiurilor vieții de familie, cât și în cadrul celor calendaristice, apar credințe, practici și texte magice, așadar manifestări complexe, chemate să-l apere pe om sau culturile de multe primejdii ce puteau surveni, fie din partea unor ființe malefice supranaturale, fie a unor semeni înzestrați cu puteri speciale (vrăjitori, fermecători...), sau de-a recupera daunele provocate de agenții malefici (sănătatea oamenilor, mana câmpurilor etc.).

■Punctul de plecare cel mai îndepărtat al asemănarilor dintre cele două categorii de obiceiuri, care explică însăși semnificația și structura lor de bază similară, îl constituie însă viziunea asemănătoare a omului arhaic asupra propriei sale vieți, pe de o parte, și asupra vieții naturii și vegetației, pe de altă parte. Omul a făcut din natură o zeităte, și a făcut-o anume după chipul și asemănarea lui, spre deosebire de ceea ce spune legenda biblică, potrivit căreia, Zeul suprem, Dumnezeu, este acela care l-a făcut pe om după chipul și asemănarea lui. Aidoma omului, natura, zeul acesteia, are o viață: el se naște, crește și se maturizează, ca să îmbătrânească și să moară în cele din urmă. Numai că moartea aceasta nu reprezintă decât un popas — obligatoriu, e adevărat — în veșnicie, încheierea unui ciclu al existenței, care coincide cu punctul de plecare al unui nou ciclu vital. În ceea ce-l privește pe om, revenirea lui definitivă la viață se produce pe calea unor reîncarnări succesive. Sau, potrivit unei alte concepții, mai generale, după moarte omul trece pe un alt tărâm al existenței, în lumea strămoșilor, de unde veghează asupra celor din mijlocul cărora a plecat și între care revine temporar, în anumite perioade ale anului⁶.

Viziunea aceasta a omului asupra propriei sale ființe și asupra naturii reprezintă cu siguranță expresia stratului de cea mai mare adâncime a comuniunii dintre om și natură, și ea explică nu numai reprezentările mitice și religioase care alcătuiesc miezul obiceiurilor și riturilor arhaice, ci și imaginile artistice cristalizate în creațiile poetice pe care le întâlnim pînă tîrziu în folclorul popoarelor⁷.

6 Cercetările au arătat că revenirile acestea ale strămoșilor între fii lor au loc în anume împrejurări deosebite, înainte de toate în perioadele cînd însăși natura și vegetația trec prin împrejurări deosebite: la solstiții și echi-noctii, așadar în perioadele ce marchează trecerea lor de la un stadiu la altul.

7 S-a vorbit mereu la noi despre legătura strînsă dintre om și natură, așa cum se dezvoltă ea mai ales în poezia populară, despre participarea naturii la bucuriile și necazurile omului și despre sentimentele ce i le inspira acestuia continua metamorfoză a naturii. Originea acestei viziuni a omului asupra naturii trebuie căutată într-o epocă arhaică, în gîndirea mitică și religioasă. Versuri ca cele ce urmează nu sînt decât expresii tîrzii ale acestei viziuni:

Revenind la similitudinile dintre obiceiurile și riturile aparținătoare celor două cicluri, credem că cercetarea lor amănunțită ar duce la concluzia că se poate vorbi de o veritabilă simetrie între ele, obiceiurile și riturile ce marchează diferitele etape și momente de căpetenie din viața naturii avînd corespondente în cele ce marchează deosebitele etape și momente importante din viața omului. Cu siguranță că simetria aceasta a fost odinioară mai perfectă, ea fiind afectată cu trecerea timpului de dereglările continue ce s-au produs în sistemul obiceiurilor tradiționale, de procesul continuu de demagizare și demitizare a gîndirii umane, de schimbările succesive a regimului lor de viață și de funcțiile ce le îndeplineau inițial. Tocmai de aceea, materialele de care dispunem, ce au fost culese, cu rare excepții, abia în ultimele două secole, nu ne permit să refacem în toate amănunțele ei această simetrie. Putem fixa, totuși, cîteva repere generale, care să expliciteze, atît cît este posibil, ideea enunțată.

Istoricii religiilor, îndeosebi, au arătat că încă în neolitic, prin urmare înainte de descoperirea agriculturii, omul a făcut o legătură între fertilitatea pămîntului și fecunditatea femeii⁸, pămîntul generator al vegetației fiind simțit ca femeie, ca „mamă” și devenind astfel în gîndirea acelor vremi „Mama-Pămînt”.⁹ Străvechea idee potrivit căreia „Mama-Pămînt” „zămislea și naștea singură prin parthenogeneză”, sau ideea zămislirii pe calea hierogamiei cu o divinitate celestă a răzbătut pînă către zilele noastre, inclusiv în concepțiile populare referitoare la unele zămisliri ale mamelor umane. Se credea astfel pînă nu demult că nu e bine ca tinerele să privească luna, pe calea aceasta putînd ajunge în stare de graviditate¹⁰. Nici măcar să iasă afară din casă, seara sau noaptea cînd era lună plină, „Codrule, bătut de ploi, / Rău îi de noi de-amîndoi, / Că țîie ț-a picat frunza / Și mie mi-a trecut vremea; / Țîie ț-a picat vîrnu, / Mie mi-a trecut rîndu” (Antologie de lirică populară românească, Ediție îngrijită și studiu introductiv de Ligia Bîrgu-Georgescu, București, Editura Minerva, 1980, p. 453). Mult mai noi sînt însă, ca viziune și mentalitate, versurile ce urmează, care marchează un capăt de evoluție: „Supărată-i pădurea / Pin'ce i-o picat frunza. / Nu te supăra pădure, / Că iar a face rugu mure, / Ș-a vini primăvara, / Iară ț-a crește frunza. / Lasă să mă supăr eu, / Că io dac-oi bătrîni, / Om tînăr mai mult n-oi fi” (Dumitru Pop, Folclor din zona Codruluii, Baia Mare, 1978, p. 184).

8 Vezi Mircea Eliade, Istoria credințelor și ideilor religioase, București, Editura științifică și enciclopedică, 1981, p. 41.

9 Ibid. Vezi și Paul Sebillot, *Le folklore. Litterature orale et ethnographie traditionnelle*, Paris, 1913, p. 183—184.

10 Se păstrează și la noi credința că „luna dă colț griului” (Măria Bocșe, lucr. cit., p. 266), motiv pentru care e bine să se semene pe lună plină. La sașii din Transilvania se considera că „luna crescândă era favorabilă pentru plantele care rodeau deasupra pământului, cea descrescândă era indicată pentru rodul din pământ” (cf. Hanni Markel, *Cu privire la ancheta lui W. Man-nhardt (1865). Răspunsurile de la sașii din Ardeal*, în „Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1965—1967”, Cluj, 1969, p. 417).

14

nu era indicat¹¹. Din același motiv, fetele și femeile tinere evitau să se întoarcă cu fața spre lună în timp ce urinau¹².

Exista, de asemenea, o relație strânsă între modul cum era privită sterilitatea pământului și a femeii — ea fiind pusă în ambele cazuri pe seama acțiunii unor spirite malefice¹³ — și mijloacele de remediere a ei. „Mana”, rodul pământului, putea fi „legată” sau „dezlegată”¹⁴, așa cum putea fi „legată” sau „dezlegată” fecunditatea femeii¹⁵. Alături de diversele mijloace cu caracter vrăjitoresc, apa joacă, în amândouă cazurile, un rol de căpetenie. Stropirea holdelor cu apă și în general riturile de invocare a ploii, sînt menite, cum se știe, să fertilizeze pământul, apa fiind un „receptacol al tuturor germeilor”¹⁶. Asemenea holdelor, femeile sterile pot deveni fecunde bînd apă din anumite fîntîni, scaldîndu-se în rîuri etc. Și mai semnificativ pentru ceea ce urmărim este actul stropirii cu apă în regiunea organelor genitale ale femeii sterile¹⁷. Alteori, actul stropirii cu apă a holdelor și a femeilor are un caracter preventiv; așa se întimplă, de pildă, la semănat și chiar în cadrul ceremonialului cununii la secerat, iar dîncolo, în cadrul obiceiurilor de familie, la naștere și la căsătorie. Intorcîndu-se de la cununie, mirii sînt stropiți cu apă; dacă ploua în ziua nunții era semn că noua căsnicie va fi fecundă¹⁸. „Semănatul” de la Anul nou cunoaște și el o replică în cadrul ceremonialului nupțial, unde mirii sînt întîmpinați, la întoarcerea de la cununie, cu semințe de grîu¹⁰.

În procesul de evoluție a agriculturii descoperirea plugului a accentuat și mai mult paralelismul dintre fertilitatea pământului și fecunditatea feminină. Munca agrară, în speță aratul, este asimilată actului sexual²⁰. Arnold van Gennep este de părere că aratul, a doua zi după nuntă, de către miri reprezintă un rit de fecunditate²¹.

Dar actul generator este precedat, atît în cadrul obiceiurilor calendaristice, cît și al celor legate de momentele mai importante din

11 Arnold van Gennep, *Manuel de folklore francais contemporain*, Tome premier, II, Paris, 1946, p. 574.

12 P. Sebillot, lucr. cit., p. 184.

13 Ibid., p. 273—274.

„ Vezi Gheorghe Pa vel eseu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, București, 1945, p. 70—71; Ion Cuceu, *Obiceiuri și credințe în legătură cu ocupațiile tradiționale la Gîrbou, județul Sălaj*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1971—1973”, Cluj, 1973, p. 445—446; Măria Bocșe, lucr. cit., p. 269—270 ș.a.

15 P. Sebillot, lucr. cit., p. 177—133; S. FI. Marian, *Nașterea la români*, București, 1892, p. 3—9.

16 Mircea Eliade, *Trăite d'histoire des religions*, Paris, 1970, p. 165.

17 P. Sebillot, lucr. cit., p. 179; Arnold van Gennep, *Manuel...*, p. 579.

18 Credința are o răspîndire foarte largă în folclorul universal (cf. și A. van Gennep, lucr. cit., p. 579).

■ w Ibid., p. 580.

20 Mircea Eliade, *Istoria...*, p. 41; vezi și *Trăite...*, p. 221-^222.

21 A. van Gennep, lucr. cit., p. 579.

viața omului, de diferite pronosticuri cu privire la roadele așteptate și totodată de o seamă de demersuri menite să le influențeze în sens pozitiv, jtotrivit cu dorința protagoniștilor. Astfel, încă înainte de căsătorie, dar și duj^ă aceea, viitoarele mame doresc să știe cîți copii vor avea și de ce sex vor fi. Sînt bine cunoscute aceste pronosticuri ca să mai insistăm asupra lor²². Cît privește demersurile în vederea determinării numărului lor, menționăm obiceiul ca la ieșirea de la cununie mireasa să atingă discret, din mers, ușa bisericii cu atîtea degete, cîți copii dorea să aibă în viitor²³. Dacă dorea să aibă un fecior, femeia pune sub pat o secure sau un cuțit, iar bărbatul trebuia să fie cu pălăria pe cap în timpul procreării²⁴. La fel de numeroase sînt pronosticurile ce se fac, mai ales în pragul Anului nou, cu privire la mersul vremii (calendarul de ceapă) și la rodnicia diferitelor culturi (calendarul de cărbuni) în noul an agrar²⁵ și demersurile magice în scopul promovării belșugului agricol. Unele au un caracter colectiv (colindatul), altele se efectuează mai puțin spectaculos, în planul familiei²⁶.

Atît în legătură cu aratul și semănatul, cît și cu procrearea existau niște interdicții cu privire la timpul producerii lor. Astfel, în unele regiuni românești, ziua de miercuri, dar mai ales sîmbăta și „vinerea

și integritatea morală a copilului³⁹, precum și pentru ușurarea nașterii⁴⁰. Dincolo, în planul obiceiurilor calendaristice, înregistrăm aceleași demersuri magice chemate să apere bobul semănat de toate primejdiile ce-l amenință, începînd cu cele provocate de păsări și diferiții dăunători și terminînd cu cele despre care se credea că vin din partea unor ființe demonice. În jurul Huedinului, spre exemplu, exista obiceiul ca în perioada ce urma semănatului, pînă la în-colțire, gospodarul să înconjure, gol, și înainte de revărsarea zorilor, holda, afumînd-o cu fumul produs de arderea într-un vas a unghiilor tăiate de la un mort⁴¹. În alte locuri, în holda semănată se punea o legătură cu grîu nou, tărîțe, usturoi și sare⁴². Alteori, peste holda semănată se împrăștia „pozdării” de cînepă, aceasta avînd, cum se știe, remarcabile proprietăți apotropaice împotriva strigoilor⁴³. Focurile de primăvară sînt chemate și ele să protejeze culturile de primejdiile ce le amenință. În sfârșit, bărbaților le era interzis să-și pună în această perioadă de timp pălăria pe masă, ca să nu se facă mușuroaie în holda semănată⁴⁴. S-ar putea ca numeroasele rituri de apărare ce apar în cadrul obiceiurilor de peste an, începînd cu Bobotează, să fi fost legate inițial chiar de perioada imediat următoare semănatului, grupîndu-se odinioară în jurul vechiului An nou ce se serba primăvara și marcînd începutul unui nou ciclu agrar⁴⁵. Momentului nașterii, cu întregul cortegiu de credințe și rituri ce l-a produs⁴⁶, îi corespund în planul vegetației încolțirea și răsărirea culturilor, care însă nu cunosc decît puține manifestări folclorice.

numeroase la Marian,
15—36 și Sebillot,

39 Vezi informații mai p. 194 ș.u.

40 Marian, p. 37—41; Sebillot, p. 186—187.

41 Inf. culeasă din Sfăraș, jud. Cluj, în 1959. Procedul acesta de „legare .a griului” era practicat în secolul trecut și de sașii din jurul Sibiului; „pe la mijlocul nopții, respectivul merge dezbrăcat la cimitir, ia de pe nouă morminte cîte trei pumni de pămînt, deci în total douăzeci și șapte și merge cu aceste la holdă. Inconjurînd-o, împrăștie cît de departe poate din pămîntul .adus” (Markel, p. 419).

4- Măria Bocșe, lucr. cit., p. 269—270.

40 Ibid., p. 267. Și sașii obișnuiau să pună pozdării de cînepă la capătul ■ogorului imediat după semănat (Markel, p. 413).

44 Bocșe, p. 268.

45 Iată cîteva astfel de practici care apar în cadrul sărbătorilor legate de schimbarea anului. În ajunul Bobotezei se aduna cenușa din vatră și gunoiul «din casă și se presăra primăvara peste grădină, în timp ce se rostea formula: „Cum n-am mîncat diminețile ajunurilor (de Crăciun și de Bobotează), .așa să nu mînînce nici o lighioană roadele”. Grîul ce se fierbea la Bobotează nu trebuia să fie gustat în timp ce se pregătea, ca să nu mănînce vara păsările grîul. Se arunca grîu fiert în pod, ca să crească vara grîul înalt ș.a. <{S. FI. Marian, Sărbătorile la români, I, 1898).

46 Vezi informații ample la S. FI. Marian, Nașterea . \ , p. 105 ș.u. și Se-ibillot, lucr. cit., p. 194—198.

Momentul acesta era așteptat însă cu interes de către plugarul dornic să știe dacă sămînța aruncată de el în brazdă a răsărit uniform, dacă existau prin urmare semne concrete de recoltă îmbelșugată. În schimb, perioada ce urmează, aceea a creșterii semănăturilor, cuprinde o multitudine de demersuri magice, care le amintesc pe cele ce însoțesc creșterea copilului. Scopul lor principal era de a apăra culturile de toate primejdiile ce le amenințau în toată această perioadă, fie că e vorba de păsări, lăcuste și alți dăunători, sau de forțele orbe ale naturii (furtuni, grindină, secetă. ..), fie de acțiunile strigoilor sau vrăjitorilor despre care se credea că le pot fura „mana”, rodul. Credințe și practici similare au fost atestate și în tradiția sașilor din Transilvania⁴⁷. Acestor practici și demersuri cu caracter apotropaic li se adaugă altele, menite să impulsioneze procesul dezvoltării corespunzătoare a culturilor și asigurarea pe această cale a rodului îmbelșugat. Sînt rituri de etapă, care se succed cu o anume ritmicitate, impusă de însuși ritmul evoluției naturii și vegetației trezite la viață. Asociate adesea și cu diverse pronosticuri referitoare la mersul vremii și la șansele de rodire a diferitelor culturi, ele apar mai ales în cadrul unor sărbători populare („băbești”), dar și al. unor sărbători creștine suprapuse ulterior de către autoritățile bisericești. Unele din străvechile manifestări populare au fost asimilate și de către biserică, aceasta conferindu-le, desigur, o coloratură creștină; așa sînt cunoscutele ieșiri în țarină pentru sfințirea holdelor, „rugile de ploaie” ș.a.

Ceea ce se constată, între altele, în legătură cu riturile agrare ce se practică la începutul primăverii e că multe dintre ele se întîlnesc și în cadrul sărbătorilor de Anul nou, unde au ajuns, cu siguranță ca urmare a schimbării datei acestei sărbători, despre care se știe că se serba pînă acum cîteva secole la începutul lunii martie, mar-cînd debutul noului an agrar.

Credințele și riturile proprii acestei prime etape a obiceiurilor de primăvară, și care se concentrează îndeosebi în jurul cîtorva sărbători populare sau bisericești mai importante („Joia nepomenită”, „Lăsata

secului", „Patruzeci de sfinți", „Alexiile", „Bunavestire" . . .) relevă dorința omului de a grăbi venirea primăverii, de a cunoaște mersul vremii și viitorul culturilor, precum și efortul său de-a preveni toate pericolele ce ar putea apărea pe durata creșterii și maturizării acestora. Astfel, „Joi nepomenită" se ținea împotriva lăcustelor, omizilor, furnicilor, viermilor și mai ales a păsărilor. La „Lăsata secului" avea loc oficierea ritului „legarea grânelor" împotriva pasărilor⁴⁸. În aceeași perioadă se făceau focuri („focurile de primăvară") împotriva șerpilor, omizilor și altor dăunători. Un scop

47 Cf. Markel, p. 418—420.

48 S. Fl. Marian, Sărbătorile..., p. 259 ș.u. Vezi și T. Pamfile, lucr. cit., P- 105 și Mușlea—Bîrlea, lucr. cit., p. 355.

similar avea și aruncarea pe straturile de legume a cenușei adunate în ziua de „Patruzeci de sfinți" ș.a. Tuturor acestora li se adaugă o serie de rituri de fertilitate, ce se practicau în special în cadrul obiceiului „Pornirea plugului"⁴⁹. Se ungeau apoi cu bălegar coșarele de porumb, ca să rodească bine porumbul⁵⁰. Mai menționăm aici un obicei, practicat odinioară de fete în ziua de 23 martie. Acestea puneau boabe de grâu în farfurii cu apă, invocând ploile și fertilitatea: „cum crește griul de verde și de sănătos în blidul meu, așa să fie în holdă de frumos"⁵¹. În scopul îndepărtării grindinei și secetei și pentru rodirea semănăturilor, femeilor le erau interzise o seamă de activități casnice: torsul, cusutul, fiertul rufelor etc.⁶².

Fie că este vorba de pronosticuri, fie de interdicții sau de demersuri magice, toate aceste manifestări, care se produc cu o remarcabilă frecvență în perioada de debut a primăverii, amintesc în planul obiceiurilor de familie credințele și practicile rituale legate de înția vîrstă a copilului (mai ales primele șase săptămîni), care apar cu aceeași frecvență și denotă aceeași grijă pentru viitorul său ce o •evidențiază și riturile agrare. Și unele și altele sînt mai ales rituri de apărare și de asigurare a creșterii și maturizării în cele mai bune condiții a rodului fraged. Nou născutul este supravegheat zi și noapte, ca să nu fie „schimbat" de către ființele demonice, să nu se îmbolnăvească sau să i se ia somnul.

Supravegherea se efectua și cu ajutorul unor obiecte cu proprietăți magice; copilului i se puneau, de pildă, în leagăn o legătură cu tămîie, sare, pîine, usturoi, și un cuțit, precum și o cîrpă roșie, ceea ce amintește un obicei similar aparținător ciclului calendaristic⁵³. Paralel cu acestea, se oficiau însă și o serie întregă de rituri care erau chemate să influențeze în sens favorabil existența viitoare a copilului, rituri ce corespund celor de fertilitate ce se practicau în cadrul obiceiurilor calendaristice. Unul dintre cele mai semnificative este cel al ursitorilor, de largă circulație europeană; ființele mitice, despre care se credea că hotărâsc viitorul nou născutului, erau așteptate cu emoție și cu grija de-a le îmbuna și de-a le face favorabile acestuia. Cele mai multe rituri aparținătoare acestei vîrste sînt întemeiate pe principiul analogiei, obiectele simbolice ce se pun, de pildă, în primele băi ale copilului urmînd să-i transfere acestuia calitățile lor intrinsece: sănătatea, frumusețea fizică, hărnicia etc. Copilul este ridicat cît mai sus, așa cum se aruncă în sus semințele ce urmează să fie semănate, gestul avînd rostul să determine, în amîndouă cazurile, creșterea⁵⁴.

10 T. Pamfile, lucr. cit., p.47—48.

50 Ibid., p. 66.

51 Bocșe, lucr. cit., p. 268.

3- S. Fl. Marian, Sărbătorile..., p. 268.

53 Măria Bocșe, lucr. cit., p. 269, S. FL Marian, Nașterea..., p. 81; Emil Petrovici, lucr. cit., p. 46—47.

54 Marian, Nașterea..., mai ales p. 81—120; vezi și Măria Bocșe, lucr. cit., p. 277—278.

.20

Cea de a doua etapă din seria obiceiurilor de primăvară acoperă în linii mari lunile aprilie și mai. Una din sărbătorile cele mai importante ale acestei etape o constituie la noi Sîngeorzul, consacrată „stăpînitorului rodurilor semănăturilor"⁵⁵. Ea coincide cu triumful primăverii, dar și cu o perioadă critică în viața culturilor, dominată de amenințarea „strigoilor de bucate", de „loajnice", cum sînt numiți aceștia în Munții Apuseni. Foarte activi în această perioadă, „strigoii de bucate" urmăresc să ia „mana" griului, alături de alții care fură „mana" laptelui. Tocmai de aceea, riturile și acțiunile cu caracter apotropaic domină sărbătoarea Sîngeorzului. Casele și gospodăriile sînt apărute cu ajutorul unor obiecte înzestrate cu proprietăți magice: ramurile de măceș, usturoiul, leușteanul ș.a. Ca și în cazul cînd se fură laptele mamei sau cel al vitelor, „mana" griului poate fi recuperată cu ajutorul descîntătoarelor⁵⁶.

Alte rituri și practici magice din perioada lunilor aprilie și mai sînt îndreptate împotriva secetei și ploilor excesive, a grindinei, furtunilor și focului (trăznetului). Dar sărbătoarea Sîngeorzului, ca și celelalte ce ilustrează această etapă, conțin și numeroase rituri de fertilitate, întemeiate de regulă pe principiul magiei prin analogie; stropirea cu apă constituie procedeul cel mai uzual și mai larg răspîndit⁵⁷.

În planul vieții umane etapele acesteia îi corespund copilaria pro-priu-zisă, creșterea, cu diversele-i

praguri succesive pe care trebuie să le treacă individul (cînd începe să umble, să vorbească, chiar cînd încep să-i apară dinții și cînd îi cad dinții de lapte, cînd i se taie „moțul”, cînd se trece la portul propriu sexului căruia-i aparține etc), pînă la vârsta adolescenței și fecioriei. Toată această perioadă este însoțită, ca și în cazul obiceiurilor de peste an, de diverse practici și rituri, chemate să-l apere, pe de o parte, de primejdiile care continuă să-l amenințe și în această perioadă, iar, pe de altă parte, să-l ajute în procesul creșterii, al depășirii pragurilor peste care trebuie să treacă și de care se leagă o serie de rituri de inițiere. În perioada cît este încă alăptat, copilul este amenințat de pierderea laptelui mamei, despre care spuneam că poate fi furat de către vrăjitoare, dar care poate fi „întors” de către anume persoane, inițiate⁵⁸. În tot

55 Despre sărbătoarea și obiceiul Sîngeorzului a se vedea Ion Cuceu și Măria Cuceu, „Sîngeorzul” — un ritual mana în folclorul românesc, în „Anuarul de folclor”, II, Cluj-Napoca, 1981, p. 201—214. Vezi și Adrian Fochi, Da-teni și eresuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, București, Editura Minerva, 1976, p. 282—306, unde sărbătoarea Sîngeorzului e cel mai amplu reprezentată dintre toate sărbătorile calendaristice.

56 În legătură cu toate acestea a se vedea Gheorghe Pavelescu, Mană în Solclorul românesc, București, 1944, p. 55—59, precum și Cercetări asupra ma-f?ei---. p. 70; Ion Cuceu, Obiceiuri și credințe..., p. 443—446; vezi și A. van 8->ennep, Manuel, Tome premier, IV, p. 2020.

” ”
” ” S7 Ibid.

58 Gheorghe Pavelescu, Cercetări..., p. 70.

e1 f 5-P COPil sau să

ea fl °Prit dm creștere⁵⁹. Para-

atoare celor de fertilitate din m°mTtul dezgropării cordo-

"^ la V1>Sta de ?aPte ani> C n,atUră Sa contribuie la îm- sale; Cînd îi cade cel dintîi

^ -1" timp ce recită *or- °S f™m dă altul de °tcl!"

aC6Sa 3 "le^ării" a f<- ' §1 ea des*ide calea ul- P°pular sărbătoarea Ali-

^ ^ atunci "bașă §™1 ™min la bobul «ec. în legătură

blCem ca la stî^tl ^

iei se oficiază unele rituri^ ce calendarul obiceiurilor agrare *

eslemf0rb!Hcal aI COPilului- « aĤ

1^ un^dSI^SSUn ^ dmte de lapte, copilul îl ar mula. „Na/=p0ftim / cioară Etapa următoare în viața

tilizăm și apoi a coacerii, a timei secvențe, a recoltării

Ĥb-uls^u?ie) este ace- ca-

UUD • Sărbătoarea se tine m că . —r~ ».<><ui „u,

cu cultura porumbului menționa,"U k3™^ bobul sec- În

unei_ holde femeile să se W a J °blCem ca la %< *a^u<

tmua să se practice riturile de <nv Ca-Sa 6ge Și P°rumbul6i. Con-

dinei atît de periculoase în aceSS^™?°triva bunilor și grin-

tim aici vechile sărbători popula^p ?H dliviată culturilor. Amin-

ca, alături de Sfîntul Ilie de celP " §' ' deSpre Care se stie

(„Joile dintre tunuri”) și alte cîțet T S dlntre PaȘti și Rusalii

considerate a fi cele mai primefri le dm aceea^ Perioadă, erau

În schimb, focurile ceTaS 1 f? Pentm furtuni * grindină.

coacerea rodului. Acesta era rostni T ,au menirea să grăbească

marginea satelor, obicei notat de MaH P aprinderii rugurilor la

Dintre toate sărbătorile și obir n B°CȘG în BihorC2-Smzienzele pare să fie c it?;iletac.estei etaPe

Drăgaiea sau *u a fost încă deslușit StiSS^3,ivă" S-^ ei fundamental hmpede: fetele fecioare, aflate S"

^ apare totu^ destul de Dragaicea aleargă, împodobite străK datoriei și care în ziua

^F^fâp.a^tateai's&dhrts^i911? P™ holdele ce da*u în reasa' și „;Coasa< în * cu ^jdM de

dezvoltare a .ulturilo^ „Mi-

esențiale în descifrarea semmfSS 7 .reprezintă' ^edem, elemente de o modalitate magică p ™ca ff!

11U1 PnnciPale- Să fie vorba oare agiune, prin contactul S holdele o h ^ S& dobîndească P^ n con-

tora, sa se înDlinp,^ prin ,rm^ 11T Pîrg' maturitatea aces-

"C

' P 337

ral

trebuie să se coacă

ln[ormățu

22

reasa)? Sau, dimpotrivă, avem de-a face cu o modalitate magică prin care fetele sînt chemate să

transmită holdelor condiția lor matură? Personal, înclinăm către această ultimă interpretare, mai ales dacă avem în vedere și alte rituri agrare practicate în vechime. Ne gîndim bunăoară la arhaicul obicei al înhămării fetelor la plug, spre a transmite muncilor agrare atributul fecundității, pe care îl reprezentau ele în concepția vremii⁶⁴.

Dacă urmărim cu atenție domeniul obiceiurilor legate de vârstele omului, constatăm și aici o seamă de manifestări avînd o semnificație similară sau apropiată celor ce ilustrează această etapă din viața culturilor. Etapa pare să se deschidă în cazul fetelor o dată cu apariția maturității sexuale (a ciclului). Pe plan social ea debutează prin intrarea fetelor și băieților în ceata feciorească. Numeroasele rituri de apărare pe care le practică fetele aflate la această vîrstă, spre a nu cădea victimele unor acțiuni malefice, „desfacerea” unor vrăji ce fuseseră „aruncate” asupra lor etc., alături de vrăjile de frumusețe sau de dragoste și de riturile de fecunditate (stropirea lor cu apă la Sîngeorz . . .), precum și vrăjile de măritiș, toate se constituie într-un complex magic asemănător celui agrar sintetizat îndeosebi de sărbătoarea și obiceiul Drăgaiceii.

Momentul culminant în evoluția culturilor îl constituie, așa cum se știe, culesul, recoltatul, el reprezentînd deznodămîntul scenariului „dramei agrare”, cum numește Mircea Eliade ciclul muncilor agricole⁶⁵. Recoltatul, în special seceratul, este marcat de numeroase credințe și rituri magice, avînd funcții și înțelesuri variate; esențiala pare să fie însă semnificația de conservare sau de regenerare periodică a puterilor rodniciei. Cercetările de specialitate au remarcat asemănările existente între ceremonialul cununii la secerat și ceremonialul nupțial⁶⁶ și tocmai de aceea nu ne oprim aici asupra lor. Au fost, de asemenea, remarcate implicațiile cultului morților în cadrul seceratului⁶⁷, care reprezintă punctul final al unui ciclu agrar și vegetal, iar manifestările pe care le prilejuiește vestesc moartea zeului naturii. Seceratul a fost asimilat așadar cu nunta, căsătoria, dar și cu moartea. El înseamnă împlinire și încheiere, dar acestea nu reprezintă altceva decît stadii premergătoare ale unui nou început, ale unui nou ciclu vital. Vestind moartea zeului naturii, riturile și ceremoniile de la secerat vestesc implicit și apropiata lui reînviere. Cîntecul ritual Dealu Mohului din ceremonialul cununii în Țara Oltului ne apare astfel ca un imn adresat zeului naturii și puterilor sale („Sora Soarelui” și „Sora Vîntului” sînt numai două dintre aceste puteri), în aceste momente în care jalea dispariției lui este asociată

⁶⁴ Mircea Eliade, *Trăite ...*, p. 224 cu bogate trimiteri la izvoare.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 284.

" O prezentare mai recentă la Măria Boșe, lucr. cit., p. 272—273; vezi și i.razer, *Creanga de aur*, III, București, Editura Minerva, 1980, p. 239—240. ⁶⁷ Frazer, *ibid.*, p. 271; Mircea Eliade, *Trăite...*, p. 295—297.

cu credința reînvierii lui; cîntecul afirmă, în fond, puterea soarelui regenerator, în comparație cu celelalte forțe ale naturii. Și, o dată cu zeul naturii sînt plînși toți morții, care, ca și acesta, sînt aducători de bogăție și prosperitate. „Morții și puterile lumii de dincolo — notează Mircea Eliade — guvernează rodnicia și bogățiile [. . .] și sînt cei ce le distribuie. De la morți ne vine hrana, creșterea și semințele”⁶⁸. Nu ne apare astfel întîmplător faptul că tocmai în perioada seceratului⁶⁹, mai precis la Rusalii, se serbează și — se pare — cu mai mult fast decît primăvara, toamna și iarna, „moșii de vară”. Sărbătoarea „moșilor de vară” se leagă prin urmare de ciclul obiceiurilor prilejuite de solstițiul de vară și, implicit, de secerat. Dar „moșii” sînt strîns legați și celebrați și în cadrul obiceiurilor ciclului familial, și anume în cele funerare, la priveghi mai ales, unde vin să participe, de asemenea, la un eveniment important, la un sfîrșit (ca și la secerat) și poate și cu scopul de a-l lua în primire pe cei dispărut din existența lui terestră și a-l duce în lumea lor, inaugu-rîndu-i astfel o nouă existență. „Moșuții” care provocau hazul participanților la șezătorile de desfăcat porumbul, toamna, trebuie considerați și ei în relație cu evenimentul în contextul căruia apar; avem de-a face și în acest caz cu o încheiere a unui ciclu în viața culturilor.

Privite în acest fel, obiceiurile celor două mari cicluri nu numai că sînt foarte înrudite ca structură și semnificație, dar ele se și dezvoltă paralel, într-o veritabilă simetrie, a cărei explicație ultimă o constituie, cum spuneam, acea viziune unitară a omului arhaic asupra vieții naturii și a propriei sale vieți.

⁶⁸ Mircea Eliade, *ibid.*, p. 382.

⁶⁹ Fenomenul se întîlnește atît la români, cît și la alte popoare (Cf. și Mircea Eliade, *ibid.*, p. 297).

24

PLUGUȘORUL — SINTEZA FOLCLORICA ROMÂNEASCA

Privit prin prisma ocupațiilor tradiționale de bază ale poporului român, Plugușorul reprezintă pentru agricultură ceea ce reprezintă Miorița pentru păstorit. Descoperite amîndouă în aceeași epocă și în aceeași provincie, ele au beneficiat deopotrivă de vadul ce le-a fost creat prin publicarea lor în prestigioasa colecție Poezii populare ale românilor, a lui Vasile Alecsandri, care le-a asigurat pătrunderea timpurie în conștiința publică românească de pretutindeni. Amîndouă au intrat devreme în

manualele școlare, prin acestea mai ales difuzându-se în toate regiunile locuite de români și inaugurându-și, în această versiune, o nouă viață folclorică. Cercetările care s-au făcut ulterior le-au descoperit însă în versiuni și variante locale, originale, în toate sau în aproape toate ținuturile românești.

Unghiul de vedere estetic din care au fost și continuă să fie privite de regulă creațiile folclorice a făcut însă ca Miorița și Plugușorul să împărtășească destine deosebite în cercetările de specialitate și în cultura românească în general. Capodopera poeziei noastre populare, Miorița, considerată a fi, pe drept cuvânt, cea mai elocventă expresie a forței de creație a neamului în plan estetic, s-a bucurat astfel de numeroase cercetări, la care și-au adus contribuția cei mai de seamă folcloriști și oameni de cultură (Al. Odo-hescu, O. Densusianu, D. Caracostea, L. Blaga, C. Brăiloiu, Mircea Eliade etc), pentru ca, în 1964, Adrian Fochi să-i consacre o amplă monografie, însoțită de toate variantele cunoscute de autor la acea dată. Tradusă în repetate rânduri în diferite limbi străine, Miorița a pătruns în sfera unei largi circulații universale, frumusețea și originalitatea ei bucurându-se de cele mai entuziaste aprecieri din Partea unor proeminente personalități științifice și culturale din Europa și de pe alte continente. În atmosfera favorabilă ce i-a fost creată, Miorița a inspirat numeroși scriitori, compozitori și artiști 1 București, 1866. Miorița fusese publicată mai întâi în 1850.

plastici, astfel că reflexele ei s-au răsfrânt generos în cele mai variate domenii ale culturii noastre naționale.

Lipsit de virtuțile estetice ale Mioriței, textul Plugușorului nu a ispitit decât sporadic interesul cercetătorilor de specialitate și, într-o epocă de entuziasm pentru ideea, atât de fragilă, a originii noastre păstorești, nu i s-a conferit nici măcar atributul, de necontestat, de creație prin excelență reprezentativă și edificatoare pentru una din formele de bază ale existenței noastre etnice de-a lungul veacurilor. La nivel folcloric, însă, Plugușorul și-a continuat existența sa viguroasă, și-a lărgit neîncetat aria de circulație, îndeosebi prin varianta lui Alecsandri, cea mai realizată din punct de vedere estetic. Cît privește valorificarea sa în cultura scrisă, aceasta s-a realizat aproape în exclusivitate în cadrul creației ocazionale de Anul nou, în chipul unor adaptări și localizări, care foarte frecvent ignorau însăși baza etnografică a Plugușorului, îndeletnicirea care l-a generat. Astfel, unul dintre cele dintâi plugușoare ce a văzut lumina tiparului, cel al lui G. Sion, nu este altceva, cu excepția primei strofe, decât o creație personală, inspirată de evenimentele politice premergătoare Unirii Principatelor².

Dacă din punct de vedere estetic textul Plugușorului nu este comparabil cu cel al Mioriței, și dacă nu conține sugestiile filozofice ale acestuia cu privire la concepția populară românească despre viață și despre moarte, sugestia atât de diferită și, adesea, atât de fals interpretată în cursul timpului, el este în orice caz comparabil cu textul Mioriței în ceea ce privește bogăția fondului său folcloric și capacitatea de a dezvălui aspecte importante ale modului de viață al înaintașilor noștri, al concepțiilor arhaice care l-au însoțit prin veacuri, unele coborând pînă la obârșiile noastre și chiar dincolo de acestea. Și dacă Miorița constituie dovada îndeletnicirii păstorești dintotdeauna a poporului nostru și a atașamentului impresionant al românului pentru animalele care i-au înlesnit și i-au împodobit existența de toate zilele, la rîndul său, Plugușorul vine să demonstreze că plugăritul i-a însoțit, de asemenea, pe înaintașii noștri de-a lungul istoriei, într-un mod de existență comunitar, deplin așezat (în sate și cătune), singurul care permite manifestări colective în genul aceleia pe care îl reprezintă. Așa cum Miorița reprezintă o creație prin excelență românească, Plugușorul este și el un obicei în exclusivitate românesc, neîntîlnindu-se la nici unul din popoarele înconjurătoare sau mai îndepărtate. Și așa cum Miorița se dovedește a fi o veritabilă sinteză de viață românească, versiunile și variantele ei marcînd contribuția deosebitelor noastre arii geografice și reprezentînd stadii din procesul ei treptat de încheiere, Plugușorul își dezvăluie și el același caracter de sinteză folclorică românească, versiunile și variantele lui dovedind aceeași participare a diferitelor re-

Din poeziile lui George Sion, București, 1857, p. 242—245

giuni la procesul încheierii lui, pînă la formele cele mai complexe și mai strălucitoare ce ne sînt cunoscute. Atît în cazul Mioriței, cît și al Plugușorului, variantele transilvănene aduc rezonanțe arhaice mai pronunțate, ceea ce constituie semnul mai adîncii și mai îndelungatei „retrageri” a țărănimii române de aici „din istorie”, după expresia lui Lucian Blaga, de unde caracterul mai conservator al acestei vetre folclorice românești.

împlinirea estetică a variantelor din Moldova ale celor două creații, care au înregistrat aici stadiul superior al complexității și al încheierii, al sintezei, pare să reflecte — dincolo de aportul de netăgăduit al lui Alecsandri — niște realități etnice mai generale, asupra cărora va trebui să medităm în viitor, cu atît mai mult cu cît Miorița și Plugușorul nu reprezintă în această privință cazuri izolate și, totodată, pentru că, spre deosebire de prima, în cazul Plugușorului nu mai poate fi invocat fenomenul „transhumantei”, de care s-a făcut prea mult caz în trecut. Explicația acestor împliniri în plasa artistică va trebui căutată probabil și în anumite realități demografice, între altele, în frecvențele și masivele emigrări ale iobagilor români ardeleni în estul Carpaților, unde — cel puțin în ținuturile mai adăpostite

clin vecinătatea munților ■— împreună cu localnicii, au putut constitui comunități umane mai puternice și mai prospere, favorabile proceselor de sinteză folclorică și creării unei noi tradiții. Larga difuziune a acestor versiuni moldovenești în întreg spațiul, românesc după publicarea lor de către Alecsandri nu poate fi explicată însă fără să ținem seamă de tradițiile ce le aveau, ele pretutindeni în acest spațiu.

: Cantitativ s-a scris relativ mult pe marginea Plugușorului', dar majoritatea covârșitoare a materialelor au un caracter ocazional, re-•zumându-se la descrieri și evocări, adesea sentimentale și la repetarea unor șabloane generale. Tocmai de aceea, excursul bibliografic pe care îl întreprindem aici va fi sumar, oprindu-ne doar asupra câtorva momente mai importante din evoluția preocupărilor legate de Plugușor. Întiul text de Plugușor ce a văzut lumina tiparului pare să fie cel publicat de Anton Pann, în 18303, în broșura „Versuri muzicești ce să cîntă la Nașterea Mîntuitorului nostru I.Hs. și în alte sărbători ale anului". în 1851 T. Stamati reproduce un text de Plugușor într-o creație literară personală, intitulată Pepelea* și în broșura Pe-pelea seau tradiciuni năciunare romanești, culese înorânduite și adău-3 Nu am văzut acest text, neavînd la îndemînă colecția; am preluat în-lorniația de la Augustin Z. N. Pop, care, într-o contribuție referitoare la tex-™i Plugușorului notează: „Plugușoarele cele mai vechi din culegerile Anton pann (1830) și Vasile Alecsandri (1866)..." („Cuca-mwca" în semnificația Plu-Sușorului, în „Revista de folclor", III (1958), nr. 3, p. 91.

4 „Zimbrul", I (1851), p. 318—321.

gite de ..., Partea I (Iași, p. 14—19). Varianta aceasta este mult mai interesantă decît cea datorată lui Anton Pann și pare să fie autentică; de altfel, însuși autorul mărturisește că a cules-o „din gura poporului", precizînd totodată că „urarea" „se obișnuiește pînă acum prin toate satele, în proză și în versuri felurite"5. Nu știm de unde anume provine textul acestei variante, în orice caz din Moldova, probabil din jurul Iașului, unde Stamati a fost profesor și inspector școlar. De proporții medii, ea conservă unele elemente arhaice, între care însuși caracterul sobru, care ne amintește, cum vom vedea, variantele ■— colind din Tx'ansilvania.

în anul 1860 G. Sion publică și el un fragment de Plugușor6, pentru ca în 1866 să apară varianta lui Alecsandri7, care avea să fie reprodusă mereu în reviste și ziare, difuzîndu-se cu repeziciune și reintrînd în circuit oral. Tocmai datorită acestui fapt, răsnetului pe care l-a avut în epocă, publicarea variantei Alecsandri echivalează cu descoperirea Plugușorului. Același lucru s-a petrecut, la scară mai redusă însă, cu varianta lui G. Sion, astfel că în anul 1888 Gh. Ghibănescu putea face constatarea că „există două Pluguri foarte răspîndite, mai ales pe la orașe: cel din colecția d-lui Alecsandri, reprodus în Învățătorul copiilor a institutorilor din Iași, care prin faptul că învățătorul să află în mîinile tuturor copiilor apoi el e cel mai răspîndit. A început să fie învățat și de copii de la țară, luîndu-mă după exemplul dat de cîțiva din elevii mei. Al doilea urat este „Mîine anul să'noiește", care să presupune a fi a d-lui Sion"8. Autorul constată totodată procesul de folclorizare al celor două variante: „chiar asupra acestui oret datorit penei d-lui Sion a început să se facă mici variante, pînă ce va ajunge mai apoi să se confunde cu uraturile populare scrise și nescrise"9. Folclorizarea deplină a variantei lui Sion avea să fie amplu demonstrată mai tîrziu de către Gh. I. Neagu10.

In anul 1869, Vasile Bumbac publică și el, fragmentar, Versul aratului de la Anul nou11, însoțit de o sumară descriere a obiceiului. Autorul se întrebă „cum de s-a perdat datina aceasta de pre la românii din Transilvania și Ungaria"12, idee care avea să revină ulterior în discuție pe marginea Plugușorului. După anul 1870, numărul variantelor ce se publică este în continuă creștere, astfel că, împreună cu cele păstrate în arhive, înr

5 Ibid., p. 319.

s „Revista Carpaților", I, p. 46—47.

7 Poezii populare ale românilor..., p. 387 ș.u.

8 Plugușorul, în „Analele literare", II (1888), nr. 1, p. 35.

9 Ibid., p. 368.

iu Poezii culte ajunse populare. Plugușorul de G. Sion, în „Preocupări literare", V (1940), nr. 4, p. 213—219. 11 „Albina", IV (1869), nr. 1, p. 2—3. 18 Ibid., p. 2.

28

elusiv în cele cuprinzînd răspunsurile la chestionarele lui Hasdeu, N. Densusianu, I. Mușlea ș.a., le depășesc numeric pe cele ale Mioriței.

Cele dintîi considerații teoretice pe marginea Plugușorului le datorăm lui G. Dem. Teodorescu, după ce, în 1866, Alecsandri afirmase, într-o notă a colecției sale, că originea colindei, „adică urarea de Anul nou și de Crăciun" trebuie căutată în „calenda Anului nou al romanilor"13. G. Dem. Teodorescu crede că Plugușorul „reprezintă pînă în ziua de azi sărbătorile romane numite Opalia"14. Ideea avea să fie preluată de T. T. Burada, Gh. Ghibănescu, Tache Papa-hagi, George Giuglea etc, ajungînd pînă în zilele noastre15. Cît privește viața obiceiului, aflăm că el se practica și în mediile urbane, unde băieții își făceau un „buhai ori un taur sau un plug în miniatură, „ornat" cu hîrtii colorate și flori", cei de la țară

ducînd cu ei „chiar adevăratul plug”¹⁶. Cît privește textul Plugușorului, aflăm că „orice copil din oraș învață chiar din școală o poezie intitulată „Plugușorul”, care nu este alta decît creația lui G. Sion. În 1885 G. Dem. Teodorescu revine asupra Plugușorului, dar în ceea ce privește originea lui se mulțumește să semnaleze asemănarea dintre recitativ și practicile din „țările latine” prin care se urează o recoltă îmbelșugată”¹⁷.

T. T. Burada merge pe urmele lui Teodorescu în explicarea originii obiceiului, reliefind și alte elemente similare Plugușorului în tradiția românilor. Lui îi revine însă mai ales meritul de a fi cules și descris un material bogat din ținuturile care nu fuseseră încă explorate, lărgind astfel mult cunoștințele despre aria de răspîndire a obiceiului¹⁸.

În articolul intitulat Plugușorul descîntec¹⁹, Th. Speranția relevă asemănările dintre cele două rituri, care conțin aceleași „părți al-

13 Poezii populare ..., p. 387.

14 Încercări critice asupra unor credințe, datine și moravuri ale poporului român, București, 1874, p. 58.

10 Vezi pentru Ghibănescu, lucr. cit., p. 26; pentru Tache Papahagi a se vedea mai ales Mic dicționar folkloric, București, Editura Minerva, 1979, P- 391—394; mai interesantă este contribuția lui G. Giuglea, Valori latine în expresie românească („Dacoromania”, XI (1948), p. 103—127), în care textul Plugușorului este pus în relație cu o creație populară spaniolă („băile”, „vil-iano-”), între ele existînd o „concordanță izbitoare”. Ulterior, ideea revine la Minai Pop și Pavel Ruxăndoiu, N. M. Băeșu ș.a.

16 G. Dem. Teodorescu, lucr. cit., p. 59.

” Poezii populare române, București, p. 138. În privința textului, autorul trimite la „carmen arvale” ale romanilor.

18 Despre întrebuițarea muzicii în unele obiceiuri vechi ale poporului român, în „Almanahul muzical”, II (1876), p. 51—79, Colinda cu Plugușorul, „Arhiva”, XX (1909), p. 218—223, Istoria teatrului în Moldova, voi. I, Iași, 15, p. 47 ș.u.

m, la Miorlța și călușarii urme de la daci și alte studii de folclor, București, 1914> p. 169—191.

cătuitoare”. Uzînd de terminologia și în general de teoria lui Arnold van Gennep cu privire la rituri, autorul este de părere că Plugușorul este „un rit de separațiune”, care constă în expulzarea iernii și, în același timp, un rit „de agregare”, care constă în readucerea verii²⁰. Punctul de vedere al lui Speranția n-a întrunit adevăratele cercetătorilor, dar ideea exprimată în titlul articolului avea să fie reluată, apropierea dintre Plugușor și descîntec întîlnind-o ulterior la O. Papadima²¹ și îndeosebi la N. Bot²² și N. M. Băeșu²³.

Cea dintîi cercetare propriu-zisă cu privire la Plugușor, cercetare care depășește așadar stadiul simplei descrieri a unui material limitat și a unei interpretări impresioniste, o datorăm lui Tancred Bănățeanu: Le „Plugușor”, une coutume agraire roumaine²⁴. Consecvența unei orientări mai generale în epocă, autorul înclină să creadă că poporul român a fost la început un popor de păstori și că „agricultura a fost importată” de la slavi sau de la alte popoare. După aceasta însă, ea a jucat „un rol de extremă importanță în viața sa economică, pentru a deveni în secolul nostru ocupația principală a poporului român”²⁵, afirmații evident eronate, asupra cărora e.ste. ^e. Prisos să mai stăruim. Pornind de aici, autorul socotește că și riturile agrare au fost importate sau create ulterior²⁶.

Pe baza vechilor materiale tipărite și a unora aflate în manuscris, în diferite arhive de specialitate, la care se adaugă răspunsurile la un chestionar personal trimise de studenți, toate laolaltă acoperind un număr de 286 localități, Tancred Bănățeanu stabilește aria de răspîndire a Plugușorului pe teritoriul locuit de români. „Acest teritoriu — afirmă autorul — este despărțit printr-o linie de demarcație netă care îl taie în două, de la nord la sud, sud-vest.”²⁷ Afirmația aceasta, atît de tranșantă, nu se verifică însă nici în cazul Plugușorului și nici în cazul altor categorii ale folclorului nostru, după cum nu se verifică afirmația lui Bănățeanu potrivit căreia teritoriul românesc reprezintă din punct de vedere „etnografie” un „dialect de trecere”, purtînd pecetea a două „cercuri culturale diferite”²⁸. Dimpotrivă, ceea ce caracterizează cultura populară românească^ ca și limba română, de altfel, este marea ei unitate geografică. Diferențele regionale nu afectează decît în cazuri cu totul izo-

20 Ibid., p. 189—190.

21 Literatură populară română, București, 1968, p. 385.

T~ Cînepa în credințele și practicile magice românești, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1968—1970”, Cluj, 1971, mai ales p. 315—320.

23 Poezia populară moldovenească a obiceiurilor de Anul Nou, Chișinău, 1972, p. 65—67.

24 Estratto dalla „Rivista di Etnografia”, II (1948), nr. 2—3. 26 Ibid, p. 3

i>0 Ibid.

Z7 Ibid., p. 5.

28 Ibid., p. 9.

late fondul ei, reprezentînd astfel fenomene firești, care concură la realizarea bogăției sale

caracteristice. Plugușorul, arată Bănățeanu, este practicat în Bucovina, Moldova, Dobrogea, Muntenia și într-o parte a Olteniei, lipsind din Transilvania, Banat și din cea mai mare parte a Olteniei. Excepție fac, totuși, câteva județe din estul Transilvaniei (de la Năsăud pînă la Brașov și Făgăraș), ceea ce constituie, după părerea autorului, rezultatul relațiilor de vecinătate cu ținuturile extracarpatice. La acestea se adaugă un punct din Bihor, „complet izolat”, după opinia etnografului nostru, care ar reprezenta o supraviețuire a „colindei”, a textului Plugușorului. Apariția discontinuă a obiceiului în județele Argeș, Vâlcea, Gorj, Dolj și Ro-manați reprezintă proba că obiceiul a pătruns aici tîrziu. Acolo unde apare în vestul Olteniei și în Transilvania, el a pătruns, crede Bănățeanu, după primul război mondial²⁹. Centrul de iradiere a obiceiului îl constituie Moldova, regiunea în care a fost el creat, probabil ca urmare a refugiului pe care l-au găsit acolo elementele arhaice dispărute³⁰. Autorul are, cel puțin în parte, dreptate, atunci cînd arată că elementele de structură ale obiceiului se regăsesc separat, independent, în diferite regiuni ale Europei și că „nicăiri, în afara unei părți a teritoriului locuit de români, nu regăsim aceste elemente reunite [. . .] pentru a forma un obicei agrar, un rit de analogie magică, avînd drept scop prosperitatea agrară, fiind practicat sub forma unei drame populare în noaptea Anului nou³¹. În sfîrșit, T. Bănățeanu afirmă că „în regiunile care nu cunosc Plugușorul, nu există nici un alt obicei practicat în noaptea Anului nou. Dar, în schimb, chiar pe această arie vom găsi foarte frumoase obiceiuri agrare practicate în vară, care, la rîndul lor, lipsesc în regiunile unde există Plugușorul³², afirmație care, de asemenea, se impune a fi revizuită.

Dincolo de toate aceste afirmații și puncte de vedere greșite sau în orice caz discutabile, mai ales datorită caracterului lor prea tranșant, articolul lui T. Bănățeanu are meritul important de-a fi ridicat câteva din problemele de bază ale obiceiului, de-a fi făcut o seamă de raportări corecte la riturile europene care alcătuiesc structura lui și de-a fi sesizat un aspect esențial al procesului său de geneză. Totodată, autorul are meritul de-a fi subliniat că în formele complexe pe care le cunoaște în viața poporului nostru, Plugușorul reprezintă un obicei în exclusivitate românesc.

Asupra unora din neajunsurile lucrării lui Tancred Bănățeanu am mai atras atenția într-un studiu, Plugușorul în Transilvania,³³ în

p. 7. TM Ibid., p. 14. Ibid., p. 12.

a „Revista de folclor”, V (1960), nr. 1—2, p. 114—131.

care ne străduiam să demonstrăm înainte de toate că apariția poeziei Plugușorului în Bihor nu reprezintă nici pe departe un fenomen izolat, ci una din numeroasele mărturii similare care apar în toate regiunile Transilvaniei, cu excepția Maramureșului istoric, Oașului și Lapușului și care se constituie din punct de vedere funcțional în trei versiuni distincte: o versiune colindă propriu-zisă, în care textul este interpretat melodic, alta de „mulțămită” după colindă și cea de a treia de orație („descîntecă”) în cadrul ceremonialului cununii la secerat, textul ultimelor două recitîndu-se. Totodată, subliniam prezența pe teritoriul Transilvaniei a altor elemente din structura Plugușorului. Pornind de aici și de la mărturiile unor cărturari (Grigore Silași, Grigore Moldovan, Alexiu Viciu) despre existența în trecut a obiceiului însuși în această provincie, ne exprimam opinia că textul Plugușorului constituie rămășițele obiceiului complex, existent odinioară și aici, opinie care, așa cum vom vedea, se impune a fi revizuită. Cercetările efectuate între timp ne-au întărit însă convingerea că densitatea punctelor în care poezia Plugușorului a fost cunoscută în trecut e cu mult mai mare, ca de altfel și aria răspîndirii ei în cuprinsul acestei provincii.

În același an, 1960, Vasile Adăscăliței dădea la iveală o informație înregistrată în două sate de pe valea Suhăi Mari (jud. Neamț), unde textul ce însoțea obiceiul Plugușorului îl constituia o variantă a Mioriței. Autorul se întreba dacă nu cumva, alcătuită astfel, creația „a servit la invocarea belșugului turmelor”³⁴. Totodată, autorul ■ considera că avem de-a face cu „o transpunere firească a Mioriței din colindă în Plugușor, fapt rezultat în urma unei migrații de ardeleni, dovedită, de altfel”³⁵.

Fără să se fi ocupat în mod special de Plugușor, D. Caracostea arată, pe bună dreptate, că „cele mai vechi imagini plugărești sînt păstrate în datinile rituale”. Autorul este în același timp de părere că în jurul „plugului” s-a creat la un moment dat „un refren nuclear”, din care „s-a țesut Plugușorul sezonului de iarnă, paralel cu imaginile care circulă în alte sezoane. Dat fiind caracterul de urare pentru tot anul, toate formele de muncă plugărească ale deosebitelor anotimpuri sînt concentrate în plugăritul lui Bădița Troian, plugarul grandios”³⁶. Reținem totodată opinia autorului că „au existat colinde nevorbite sau însoțite de un simplu refren în care săteni mascați și dansînd urau la răspîntia Anului nou muncă mănoasă pentru vînători, păstori, plugari. . .”³⁷.

139.

Miorița text la plug, în „Revista de folclor”, V (1960), nr. 1—2, p. 138—im.

³⁸ Problemele tipologiei folclorice, București, Editura Minerva, 1971, p. 221. ³⁷ Ibid., p. 190.

Intr-un studiu despre Formele descriptive ale poeziei riturilor agrare³⁸, Pavel Ruxăndoiu se oprește asupra poeziei Plugușorului, o poezie „utilitară”, despre care crede că „a derivat incontestabil din (...)

forme străvechi" legate „cu activitatea productivă”³⁹; „existența unor crîmpeie poetice și a unor urme din obiceiul respectiv la popoarele romanice ne demonstrează originea ei latină”⁴⁰. La români obiceiul a dispărut din Transilvania, rămînînd doar textul. Acesta însă „păstrează în general o atmosferă mai arhaică și forme mai vechi de realizare poetică”, în timp ce în Moldova și în Muntenia s-a ajuns la forme mai evolute, în care locul descrierii exacte și minuțioase, caracteristică variantelor ardeleni, este luat de elementul hiperbolic și fabulos, adecvat stadiului evoluat al obiceiului însuși, care dintr-un simplu rit magic a devenit rit-spectacol⁴¹. Variantele existente în spațiul etnic românesc reflectă în același timp condițiile specifice de muncă proprii deosebitelor ținuturi. Cu timpul, caracterul instructiv al creației cedează în fața funcției, tot mai sensibile, de urare⁴². „în Plugușorul patriarhal a predominat probabil în primul rînd un caracter practic și educativ, rostul lui fiind acela de a instrui și a educa colectivitatea, de a-i transmite deprinderi de muncă și atitudini morale față de muncă”⁴³, lucru cu care nu putem fi de acord. Variantele ardeleni s-au adaptat, după părerea autorului, la „necesitatea de a aprecia darurile primite de colindători . . .”⁴⁴, în vreme ce variantele moldo-muntene „au evoluat în direcția accentuării atmosferei solemne și nuanțelor umoristice”⁴⁵.

Plugușorul a beneficiat și de o lucrare de mai mare amploare, datorată cercetătorului din R.S.S. Moldovenească, N. M. Băeșu: Poezia populară moldovenească a obiceiurilor de Anul nou⁶, o veritabilă monografie a obiceiului, bine informată și aducînd în același timp o nouă interpretare, vrednică de toată atenția. Ea este cu atît mai interesantă cu cît se bazează în cea mai mare măsură pe un material faptic provenind dintr-o arie folclorică laterală, arie mai conservatoare prin definiție. Autorul consideră că „formele rudimentare ale obiceiului și poeziei Plugușorului au început să existe încă în preistoria popoarelor est-romanice și slave”. Cît privește textul său literar, „în stadiul incipient” acesta era, probabil, o sim-

38 „Analele Universității București”, Seria științe sociale, Filologie, XII (1963), p. 117—124.

39 Ibid., p. 119.

40 Ibid.

41 Ibid., p. 120.

42 Ibid., p. 122—123.

43 Ibid. p. 121.

44 Ibid.

45 Ibid.

46 Chișinău, 1972.

plă poezie agrară cu caracter practico-didactic, ori niște formule magice, care în decursul secolelor și-au schimbat conținutul, forma artistică și funcția”⁴⁷. Plugușorul reflectă „civilizația perioadei de tranziție la feudalism, cînd dispărea comunitatea gentilică patriarhală (...) apărarea și se dezvoltă obștea sătească în familii re-strînse.. .”⁴⁸. Autorul se oprește asupra unuia „din cele mai arhaice elemente” din poezia Plugușorului, în care apar „fetele ce trag la plug”, imagine avînd o largă răspîndire în folclorul popoarelor și care conține „ecouri ale matriarhatului”, epocă de debut a agriculturii⁴⁹. Motivul fetelor care trag la plug este raportat de către autorul lucrării la străvechiul rit magic practicat de către femei, care trăgeau o brazdă în jurul satului, spre a opri pe această cale pătrunderea secetei sau a epidemiilor, rit descris și de către Marcus Bandinus pentru Moldova secolului al XVII-lea. Vom vedea însă ceva mai departe că motivul fetelor ce trag la plug are o semnificație magico-religioasă, și nu una pur etnografică.

Pentru formele inițiale ale Plugușorului N. M. Băeșu trimite la viața triburilor agrare traco-geto-dace⁵⁰ și crede că poezia Plugușorului precede obiceiul. „Fără îndoială — afirmă el — geto-dacii aveau unele formule de felicitare la Anul nou. Putem presupune un aspect simplu (posibil în proză), o povestire generalizatoare a practicii de muncă a agricultorilor geto-daci. Asemenea tradiții în limba geto-dacă ar fi putut să moștenească treptat forma limbilor romanice de răsărit, prefăcîndu-se radical și devenind o poezie cu conținut agrar — viitorul poem al Plugușorului”⁵¹. În procesul evoluției autorul admite posibilitatea contaminării elementelor greco-romane și geto-dace, acestea din urmă fiind mai puternice, datorită caracterului rustic al culturii dacilor. Pentru o fază ulterioară autorul consideră că „trebuie să ținem cont și de influențele vechilor slavi, pentru care erau specifice colindele despre plug”⁵². Numai că, precizăm noi, e nevoie să ținem seama și de opinia lui Petru Ca-raman și a altora, potrivit cărora românii au avut un rol important în transmiterea colindelor la popoarele înconjurătoare. În sfîrșit, autorul stăruie asupra transformării succesive a funcțiilor Plugușorului. Prima în ordine cronologică a fost funcția „practico-ma-gică de invocare a roadei bune”, urmată de funcția de urare a roadei bogate, care s-a menținut pînă astăzi și apoi cea comică, legată de „carnavalescul specific Anului nou”. Pînă la urmă, Plugușorul a

47 Ibid., p. 64.

48 Ibid., p. 65.

49 Ibid., p. 65—66. M Ibid., p. 78.

51 Ibid.

» Ibid., p. 79.

34

devenit „o creație artistică rituală”, „ocazie de veselie pentru întreaga colectivitate în ajunul Anului nou”³³.

Dintre contribuțiile mai recente se impune a fi menționată cea datorată lui Mihai Pop și Pavel Ruxăndoiu, în sinteza Folclor literar românesc⁵⁴. Bazându-se pe „urmele” obiceiului la popoarele romanice, autorii înclină să creadă că Plugușorul reprezintă o moștenire de la romani; „în forme ample [obiceiul] a fost conservat doar la noi”⁵⁵. Odinioară Plugușorul a existat în toate regiunile țării, dar „a dispărut” din Transilvania și din „zonele de nord ale Olteniei”, unde „a fost reintrodus probabil pe cale livrescă”⁵⁶. Cât privește poezia Plugușorului, ea a fost conservată și cultivată „prin obștea patriarhală”. Ea cunoaște „un singur tip tematic” în cadrul căruia, „datorită necesităților de adaptare la condițiile de viață specifice anumitor regiuni sau anumitor etape de dezvoltare istorică, s-au cristalizat cicluri de variante cu trăsături distincte destul de puternice”⁵⁷. Variantele ardelenne „păstrează în general o atmosferă mai arhaică și forme mai vechi de realizare poetică”. Variantele din Moldova și Muntenia reprezintă „forme mai evoluate; caracterul lor idilic, prezența hiperbolei și elementelor fabuloase se datorează faptului că „în zona moldo-munteană poezia Plugușorului a rămas legată de desfășurarea obiceiului respectiv”⁵⁸. În Transilvania obiceiul a dispărut, „poezia păstrându-se în cadrul urărilor recitate de la sfârșitul colindelor (urarea colacului) sau în cadrul urării cu turca”. „În Plugușorul patriarhal a predominat, probabil, un caracter prac-tic-instructiv, rostul lui fiind acela de a transmite deprinderi de muncă și atitudini morale față de muncă”⁵⁹, caracter care în variantele ardelenne „a dispărut” sau a devenit „neesențial”, accentul căzînd pe aprecierea eforturilor gospodarului. Și variantele moldo-muntene își pierd caracterul instructiv (despre care se spune că e „profund arhaic”, accentuîndu-și funcția de urare⁶⁰.

În același an, 1976, Mihai Pop, pornind și de la opinia lui Wal-demar Liungmann, care „caută să stabilească o legătură între obiceiul nostru și aratul ritual practicat pentru a piropiția de țărani romani la calendele lui Ianuarie sau la 1 Martie” și între acesta și „aratul și semănatul ritual din cultul lui Dionisios și al lui Osiris”, crede că „Plugușorul este de fapt, la origină, ceremonialul primei brazde . . .”^w.

5a Ibid., p. 82—84.

54 București, Editura didactică și pedagogică, 1976.

65 Ibid., p. 139.

66 Ibid.

57 Ibid., p. 140.

58 Ibid.

M Ibid., p. 141. " Ibid

., p. 143. Obiceiuri tradiționale românești, București, 1976, p. 78.

3*

În anul 1933 apăruse la Cracovia impunătoarea lucrare a lui Petru Caraman despre obiceiul colindatului la români și la slavi: Obrzed kolgdowania u Slowian i u Rumunow. Studjum porow-rławcze, Obiceiul colindatului la slavi și la români. Studiu comparat, lucrare în cuprinsul căreia Plugușorul i se rezervă un spațiu întins, reprezentînd cea mai substanțială contribuție apărută pînă atunci cu privire la acest obicei. Tocmai de aceea am lăsat-o la urma acestui excurs bibliografic. Autorul lucrării beneficia de cunoașterea cîtorva limbi străine, care i-au făcut accesibilă bibliografia aferentă, îndeosebi din domeniul slav, mai puțin cunoscută la noi. Din păcate, lucrarea aceasta, care reprezintă „variantea substanțial îmbogățită”, aproape dublă ca întindere, a lucrării cu care și-a trecut Caraman examenul de doctorat în anul 1928⁶², a avut o circulație foarte restrînsă la noi, datorită limbii în care a fost tipărită; ea nu a influențat astfel decît în mică măsură cercetările privitoare la colindat, inclusiv la colindatul cu Plugușorul.

Apariția recentă în limba română a lucrării lui Caraman, Colindatul la români, slavi și la alte popoare, care reprezintă „manuscrisul după care s-a făcut traducerea poloneză”, coroborat cu volumul tipărit la Cracovia în 1933, ne dă posibilitatea cunoașterii mai depline a opiniilor autorului cu privire la obiceiul românesc⁶³. Petru Caraman pune aici în circulație un imens material comparativ, aparținător cu deosebire popoarelor din sudul și estul Europei, material pe care îl supune unei interpretări interesante, propunînd totodată unele ipoteze ispititoare cu privire la originea și evoluția obiceiului.

Deși în corpul lucrării autorul arată că Plugușorul e foarte puțin legat de colindat⁶⁴, ceea ce îl leagă îndeosebi de acesta fiind dăruirea colacului pe seama colindătorilor⁶⁵, el încadrează totuși Plugușorul colindatului, considerîndu-l o formă a acestuia, ceea ce reprezintă o indiscutabilă realitate. Plugușorul „ne apare ca un adevărat colind de Crăciun, nedeosebindu-se deloc din punctul de vedere al sensului de

acesta"⁶⁶. El crede că obiceiul a fost cunoscut de vechii slavi, fiind o datină corespunzătoare, „analoagă colindatului roman”⁶⁷; el reprezenta așadar în viața slavilor ceea ce reprezenta colindatul în viața romanilor.

În ceea ce privește obiceiul românesc, Petru Caraman este de părere că e răspândit pretutindeni la noi [...], nu există așezare

⁶² vezi Silvia Ciobotariu, Notă asupra ediției la Petru Caraman, Colindatul la români, slavi și la alte popoare, București, Editura Minerva, 1983, p. XXI.

⁶³ Ibid.

B4 „Plugușorul a rămas o datină cu totul deosebită de colindatul Crăciunului” (p. 521).

⁸⁵ Ibid., p. 525. ee Ibid., p. 353. ⁶⁷ Ibid., p. 486.

36

locuită de români unde să nu se practice”⁶⁸ — ceea ce e inexact, obiceiul nefiind atestat sub nici o formă în Oaș, Maramureș și Lăpuș, decît ca fenomen foarte tîrziu, ulterior în general primului război mondial și datorat înainte de toate influenței cărții tipărite. De asemenea, e exagerată afirmația autorului potrivit căreia „Cu Plugușorul umblă toți [...], iar dintre oamenii maturi umblă, indiferent de vîrstă, oamenii săraci și mai ales țiganii”⁶⁹.

Foarte importante sînt informațiile și opiniile profesorului Caraman cu privire la textul Plugușorului, pe care îl identifică și în folclorul popoarelor slave, supunînd materialul unei comparații atente. El știe că la noi românii unul și același text de bază apare nu numai ca text de Plugușor, ci și ca urare a colacului sau a „turtei”, în cadrul aceleiași obicei sau, la Crăciun, în cadrul colindatului cetei de feciori. Ceea ce deosebește cele două versiuni e faptul că Plugușorul prezintă etapele procesului agricol în dezvoltare; totodată, stilistic, poezia Plugușorului e mai perfectă, lipsind alternanțele de versuri și proză din urarea colacului⁷⁰. Cu această ultimă funcție, textul, cuprinzînd în genere aceleași motive și aproape în aceleași forme, apare și la bulgari și ucraineni. În toate aceste cazuri textul se declamă, recită. Ceea ce deosebește versiunile acestea naționale ale urării colacului e că în vreme ce la români și la bulgari textul prezentînd muncile agricole este mai lung, incluzînd și secvențele ce urmează seceratului, pînă la facerea și coacerea colacului, la ucraineni textul se încheie cu seceratul. În plus, la români urarea colacului conține cele mai multe și mai unitare elemente agrare. Petru Caraman arată însă că la bieloruși și la ucraineni textul îndeplinește și funcție de colindă, provenind din scedrivchi și interpretîndu-se melodic⁷¹; versiunea colindă conține însă și episoadele ce urmează seceratului, acele care apar la români și bulgari, dar care lipsesc în urarea colacului a ucrainenilor⁷². Caraman nu știe însă că, cu această funcție, de colindă, textul apare regional și la români. Dimpotrivă, el afirmă că „pretutindeni la români [textul] se declamă”⁷³.

După opinia savantului nostru profesor, versiunea cea mai veche a textului e cea din obiceiul Plugușorului, din care a derivat, datorită apropierii obiceiului de colindatul propriu-zis și versiunea de urare a colacului, precum și versiunea colindă a ucrainenilor și bielorușilor. „Urarea turtei s-a născut din Plugușor — notează autorul — sau mai exact, urarea turtei nu-i altceva decît Plugușorul în

TM Ibid., p. 526—527. Ibid., p. 540 li Ibid., p. 529'. ⁷³ Ibid., p. 541.

forma primitivă trecut în datina i colindatului și alcătuiind acolo unul din însemnatele momente ceremoniale”⁷⁴. Urarea turtei sau colacului a împietrit în datina colindatului; de aceea conservă forme mai arhaice decît Plugușorul, care a fost mereu înnoit în cursul evoluției sale. Cît privește scedrivchile ucrainene, ele „numai cu timpul s-au transformat în cîntece”⁷⁵, în creații ce se interpretează melodic. Vom vedea însă că problema e mai complicată și că există argumente temeinice care pledează pentru primordialitatea formelor interpretate melodic.

În ceea ce privește originea Plugușorului, Petru Caraman consideră că ea trebuie căutată în patrimoniul cultural-folcloric al vechilor slavi, deși în paginile aceleiași lucrări opinează pentru originea romană a colindatului, obiceiul acesta fiind preluat de slavi de la tracia romanizați din regiunile în care s-a format poporul român⁷⁶.

Savantul ieșean este de părere că slavii vechi aveau o datină agrară care marca noul an ce se serba, ca la majoritatea popoarelor europene, primăvara, datină a cărei amintire se păstrează, între altele, în sărbătoarea bielorusă „volocbnîia”, ce se serbează primăvara. Numele sărbătorii provine de la verbul „volociti”, cu înțelesul de a boroni sau a tîrî ceva după sine. De la acest ultim termen a derivat cuvîntul „volocbniki”, care înseamnă colindători care tî-răsc după ei rar ița, plugul sau bor o ana, umblînd pe la case și spu-nînd urări.

Obiceiul din care descede bielorusul „volocbnîia” și în al cărui scenariu, alături de „tîrfrea” plugului, apărea și urarea specifică transmisă ucrainenilor sub denumirea de „scedrovanie”, dispăre cu vremea⁷⁷, după ce trece printr-o versiune cunoscută la bieloruși sub denumirea de „klikali plugu”. Dintre toate obiceiurile ce își au originea în vechiul „volocbnîia”, Plugușorul este, după opinia lui Petru Caraman, cel mai bine conservat; el e cel mai fidel continuator al vechii datine slave⁷⁸. Recitativele ce intrau în

scenariul obiceiului „voločebnîia” se prezentau desigur cam în forma Plugusorului român de azi⁷⁹ sau în forma urării colacului de la români, bulgari și ucraineni, sau, în sfârșit, în forma scedrivkilor.

Așadar, slavii vechi au avut un obicei agrar, prototipul bielorusului „voločebnîie”, peste care s-a suprapus colindatul roman. Obiceiul slav nu se mai păstrează, Caraman străduindu-se să-l reconstituie, însă, pe baza urmelor lăsate în folclorul tuturor slavilor,

' Ibid., p. 527. r5 Ibid., p. 542. '6 Ibid., p. 487. 11 Ibid., p. 494 și 539. 78 Ibid., p. 541. ' 73 Ibid., p. 543. precum și în Plugusorul românesc, pe care îl socotește a fi cel mai apropiat de forma originală.

În cadrul amintitului vechi obicei slav erau implicați și colacii, care, o dată cu acesta (cu „voločebnîia”) au fost strămutați iarna, la Crăciun și au fost absorbiți și adaptați colindatului⁸⁰. O dată cu pătrunderea lor în obiceiul colindatului au apărut și urările speciale pentru ei⁸¹.

Reconstituirea încercată de Petru Caraman e fără îndoială foarte ingenioasă și interesantă, dar prea puțin convingătoare. Argumentele care să probeze originea Plugusorului românesc în prototipul obiceiului rus „voločebnîia” sînt insuficiente și neconvingătoare; și cu atît mai mult ideea că Plugusorul e cel mai fidel continuator al presupusului obicei agrar al vechilor slavii. Stă astfel sub semnul îndoielii originea slavă a obiceiului românesc. Faptul că obiceiul, în formele sale cele mai complexe se întîlnește mai ales în ținuturile estice ale teritoriului românesc nu constituie un argument hotărîtor, atîta vreme cît aceste forme nu se mai întîlnesc la popoarele slave, inclusiv la cele de nord-est. Plugul, elementul central al obiceiului, acela care i-a dat însuși numele, se întîlnește în forme șterse la popoarele slave; e prezent însă la popoarele occidentale, pînă în Scoția și Irlanda. Cît privește textul, similitudinile dintre versiunile românești și cele slave s-ar putea urmări mai ales în folclorul Transilvaniei, despre care se știe că a fost mai adăpostit de influențele slave. Dar Maramureșul, zona de intens contact cu o populație slavă foarte conservatoare, care păstrează, între altele și colinda agrară pe tema Plugusorului, zona aceasta nu cunoaște nici un text tradițional asemănător, singurul cunoscut e cel intrat de curînd pe cale livrescă.

Atîta vreme cît nu numai versiunea componentă a obiceiului Plugusorului, ci și cea de urare a colacului, sînt la români mai ample, mai unitare și mai realizate estetic, așa cum constată însuși autorul studiului de care ne ocupăm, la acestea trebuind adăugată și versiunea colindă, e puțin probabil ca ele să fi derivat din formele slave, mai palide. Pe de altă parte, se pune întrebarea: de ce să fi dispărut atît de curînd de la un popor eminent agrar un obicei propriu, de ce să fi dispărut și de la toate celelalte popoare din aceeași familie (e vorba de familia popoarelor slave) și să fi înflorit la un popor străin? Lucrul acesta era, eventual, posibil în condițiile în care popoarele slave s-ar fi ridicat la un nivel de civilizație net superior, obiceiul abandonat sau degradat păstrîndu-se la un popor rămas pe o treaptă inferioară de evoluție, ceea ce nu s-a întîmplat în realitate. Așa cum vom vedea la timpul potrivit, Ibid., p. 535. p. 482.

Însăși problema primordialității versiunii recitate, declamate, trebuie pusă sub semnul întrebării, argumentele autorului pledînd mai degrabă pentru primordialitatea versiunii interpretate melodic. Deși contribuțiile științifice pe marginea Plugusorului nu sînt numeroase, opiniile și sugestiile pe care le aduc sînt de natură să sublinieze o dată în plus complexitatea problemelor pe care le ridică obiceiul și, implicit, locul important pe care îl deține în tradiția noastră populară. Este el, oare, o moștenire autohtonă, care a evoluat sub influența riturilor similare ale coloniștilor romani sau, dimpotrivă, este o moștenire romană? Sau este rodul unei influențe venite din partea slavilor? Reprezintă el, oare, un obicei arhaic, care în unele regiuni a evoluat pînă la formele complexe ce le cunoaștem, iar în altele a involuat, păstrîndu-se doar relicvele lui? Sau, dimpotrivă, este un obicei mai nou, ale cărui elemente ide structură întîlnite disparat sau, uneori, reunite timid, parțial, reprezintă stadii din procesul său de închegare în timp? Care este punctul de plecare al Plugusorului? E vorba oare de primordialitatea poeziei, în jurul căreia s-a țesut treptat desfășurarea scenică prin atragerea diferitelor rituri, sau invers, el a reprezentat inițial o formă nevorbită a colindatului, un scenariu însoțit doar de un refren, textul propriu-zis adăugîndu-se ulterior? Poemul Plugusorului a fost el, oare, la început o creație utilitară, un „mic tratat de agrotehnică primitivă”, urmărind prin urmare scopuri instructive și educative, ori punctul său de plecare trebuie căutat în sfera descîntecelor cu scop apotropaic, asemenea descîntecului ce înfățișează „chinurile cînepii”, descîntec chemat să le apere pe participantele la claca torsului împotriva strigoilor? Sînt numai cîteva din numeroasele întrebări pe care obiceiul Plugusorului le ridică și care își așteaptă rezolvarea.

Cu toate că avem la îndemînă un material imens, reprezentînd texte și descrieri ale obiceiului, lipsa unor mărturii anterioare mijlocului secolului trecut îngreunează sarcina cercetătorului, în așa fel încît, în locul unor răspunsuri sigure, sîntem nevoiți să ne mărginim la ipoteze mai mult sau mai puțin argumentate. Surprindem în structura Plugusorului elemente arhaice, între care unele care pot fi urmărite pînă dincolo de începuturile istoriei poporului român. Nu știm însă care e vîrsta lor în tradiția noastră; sînt ele, oare, moștenite direct de la popoarele care ne-au precedat, sau reprezintă împrumuturi ulterioare formării noastre ca neam? Nu avem, apoi, indicații exacte și suficiente despre modul lor de

existență într-o perioadă mai veche, anterioară aceleia în care au fost surprinse în formă îngemănată în cadrul obiceiului. Textele pe care le deținem atestă o seamă de tehnici agrare care pot fi urmărite cu relativă

40

precizie în timp, dar ele nu ne duc decât cu câteva secole în trecut⁸².

Pornind de la achizițiile științifice de pînă acum și îndeosebi de la sugestiile pe care le fac înseși materialele folclorice consultate, vom încerca să lămurim unele din problemele semnalate în legătură cu Plugușorul. Vom face abstracție de variantele noi ale obiceiului, acele a căror sursă livrescă este evidentă, sau care au pătruns în circuit folcloric tîrziu, după primul război mondial, deși și ele sînt interesante pentru cercetătorul care urmărește procesul folclori-zării unor fapte de cultură scrisă sau procesul împămîntenirii unor creații folclorice venite de aiurea. Ne vom mărgini, prin urmare, la materialele care prezintă interes documentar în legătură cu geneza și evoluția Plugușorului folcloric în sensul strict al termenului. Nu vom încerca să stabilim o tipologie propriu-zisă a obiceiului, mulțumindu-ne cu cîteva indicații generale în ceea ce privește principalele forme în care a fost descoperit în deosebitele regiuni locuite de români. Precizăm totodată că, fără să ignorăm materialul documentar devenit clasic și cuprins în colecțiile tipărite, am avut îndeosebi în vedere materialul inedit cuprins în răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu și N. Densușianu și, înainte de toate, cel al fostei Arhive de folclor a Academiei Române⁸³, care este cel mai important, în special din punctul de vedere al cuprinderii geografice. El are, între altele, avantajul de a fi fost cules într-o perioadă de timp limitată și, potrivit uzului epocii, mai ales de la persoane vîrstnice. Astfel, în linii mari, materialul acesta reflectă realitatea folclorică dinaintea primului război mondial.

Termenul Plugușor, sub care e cunoscut îndeobște obiceiul în literatura de specialitate, este astăzi cel mai răspîndit și în mediul folcloric, fapt ce se explică în mare măsură prin influența cărții și în general a factorilor de cultură. Alături de acesta, apar însă și alți termeni înrudiți; se spune astfel că se umblă cu „Plugul”, cu „Plugușorul cel mic”, cu „Plugulețul”, cu „Plugurelul”, cu „Plugurile”, cu „Plugul cel mare”, cu „Plugarii” — termeni care, așa cum vom vedea, indică și particularitățile unor variante regionale ale obiceiului sau a unor variante caracteristice pentru deosebitele

⁸² Vezi unele considerații în legătură cu aceasta la Henri H. Stahl, Comentarii etnografice pe tema Plugușorului, în „Revista de etnografie și folclor”, 10 (1965), p. 151—159.

⁸³ Ținem să exprimăm aici mulțumirile noastre Măriei și lui Ion Cuceu, care ne-au ajutat în excerptarea materialului cuprins în fondurile fostei Arhive de folclor a Academiei. Menționăm că în afara unor materiale culese din Dobrogea și altor cîteva din Transilvania, toate celelalte au fost înregistrate în perioada 1930—1940.

cete din cadi-ul uneia și aceleiași localități⁸⁴. Alteori obiceiul e cunoscut sub termenul de Buhai sau Bugă; se umblă, astfel, cu „Buhaiul” sau cu „Bugă”. Frecvent este denumit „Urat” sau „Urete” (cu „Uratul”, cu „Uretele”), iar alteori „Hait” (cu „Hăitui”). Izolat i se spune „Arat” (cu „Aratul”)⁸⁵.

Termenul Plugușor apare însă aproape invariabil pe întreaga arie etno-folclorică românească, în asociație cu unul sau cu altul din termenii locali amintiți. Alteori el a scos din circulație termenii mai vechi, impunîndu-se în locul lor.

Denumirile obiceiului au fost inspirate fie de obiectul ritual în jurul căruia se desfășoară acesta (plugul, buhaiul), fie de funcția fundamentală ce o îndeplinea în acea vreme în viața colectivității populare (urarea), fie, în sfîrșit, de unul din elementele urării, care concură la realizarea atmosferei specifice, plugărești, a acestui obicei agrar prin excelență (hăitui). Nu putem ignora denumirea cu „Aratul”, chiar dacă apare izolat, ea fiind probabil mai aproape de sensul inițial al obiceiului.

În ceea ce privește perioada în care se practica Plugușorul, în majoritatea cazurilor ea era foarte precis delimitată: în seara de ajun a Anului nou sau în seara și noaptea ce urmează ajunului, pînă în dimineața zilei de Anul nou. Regional și uneori în practica unor anume grupe de vîrstă, ea începea mai devreme, din 30 sau chiar din 29 decembrie, fără să treacă însă dincolo de data de 1 ianuarie. Cunoaștem o singură excepție, la ciangăii din Luizi-Călu-găra (jud. Bacău), unde ceata mare, a flăcăilor, dacă nu reușește să străbată tot satul în timpul amintit, continuă și în ziua de 1 și chiar 2 ianuarie (vezi nota 335).

În unele regiuni Plugușorul era practicat numai de copii, băieți de 7—8 ani, alteori de adolescenți. În altele, era practicat de cete paralele, constituite pe criteriul vîrstei, iar în acest cadru pe bază de relații de vecinătate, prietenie etc. Alături de ceata sau de cetele băieților mici, se constituiau cete de adolescenți, de 14—16 ani, cete de feciori, precum și cete alcătuite din bărbați tineri și chiar mai vîrstnici. Potrivit unor informații, odinioară umblau cu Plugușorul numai bărbați în puterea vîrstei. Izolat (în jud. Botoșani și Galați) se atestă și prezența fetelor și femeilor. Cetele erau de mărime diferită, de ia 2—3, pînă la 20 de inși și chiar mai mulți. Îndeosebi în cazul cetelor mai mari se alegea și un „vătaf”.

Cît privește aria pe care se desfășura obiceiul în cadrul satului,

S4 A se vedea informațiile existente la Ion Mușlea, Ov. Bîrlea, Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu, București, Editura Minerva, 1976, p. 231—235, Emil Petrovici, Texte dialectale, Sibiu, Leipzig 1943 și materialul din fosta Arhivă de folclor a Academiei Române, ce se găsește la Cluj-Napoca, în cadrul sectorului de folclor al Universității și pentru care, în trimerile frecvente ce le vom face, vom folosi sigla A.F.C.

85 Mușlea-Bîrlea, p. 320.

aceasta depindea de natura cetei. Cei mici colindau gospodăriile din vecinătate, cetele adolescenților ambiționau să cuprindă întreg satul, în vreme ce cetele flăcăilor se mărgineau adesea să colinde casele cu fete fecioare. În acest ultim caz, în special, modul de desfășurare a obiceiului amintește de colindatul tradițional al feciorilor din Transilvania.

Ca structură, obiceiul ne apare diversificat în spațiul nostru etno-folcloric, întrunind grade deosebite de complexitate de la o regiune la alta și chiar în cadrul aceleiași regiuni și localități, mai ales în funcție de vîrsta și numărul protagoniștilor ce alcătuiau cetele, în formele sale cele mai complexe, caracteristice în genere ceteilor de feciori, obiceiul conținea următoarele elemente de structură: Textul literar, denumit el însuși, asemenea obiceiului, „Plu-gușor” sau „Urătură”, „Hăitură”, „Seterătură” și care, în majoritatea covârșitoare a cazurilor, se recita. Rareori se colinda, însă, aidoma colindelor propriu-zise⁸⁶. Dintre toate elementele de structură ale obiceiului textul este acela care se consideră a fi indispensabil, neputînd lipsi, prin urmare, din desfășurarea acestuia. Uneori textul este însoțit de unul singur dintre toate celelalte elemente, după cum —■ așa cum vom vedea — există ținuturi în care textul Plugușorului apare în afara obiceiului sau în contextul altor obiceiuri. Vom vedea totodată că, în privința structurii sale interne, textul Plugușorului se prezintă relativ unitar pe întregul nostru spațiu folcloric.

Recitarea textului este însoțită de sunetul unuia sau mai multor clopoței sau tălăngi. E un element de recuzită care în structura obiceiului are rostul să contribuie la crearea atmosferei de muncă descrisă în text. Rostul acesta diferă însă, cum vom vedea, de cel ce l-a avut anterior în viața folclorică.

Cu o relativă constanță apare în structura obiceiului pocnetul de bici sau de harapnic, care, împreună cu sunetul clopoțelului și cu glasurile protagoniștilor obiceiului, vine să potențeze refrenul caracteristic, „Minați, măi!”, care delimitează secvențele textului, și să colaboreze în același timp la realizarea atmosferei de plugărit voios, atît de specifică manifestării. Bine integrat în structura obiceiului, pocnetul de bici a îndeplinit inițial anume rosturi magice, în viața folclorică tradițională.

În variantele cele mai complexe ale Plugușorului, care au atras uneori în jurul lor și alte rituri din ciclul Anului nou, apar și diverse instrumente muzicale (fluierul, cimpoiul, vioara, cobza), toba sau felurite obiecte metalice (mai ales lanțul), cu ajutorul cărora se amplifică atmosfera specifică, zgomotoasă, în care se desfășoară obiceiul.

Deși reprezintă elementul central, care a sugerat însăși denu-

⁸⁶ C. Rădulescu-Codin, Sărbătorile poporului, București, 1909, p. 13; A.F.C., 91, Miroși, jud. Teleorman.

mirea cea mai frecventă a obiceiului, plugul nu apare întotdeauna în structura acestuia, nici chiar în variantele care îi poartă numele. Atunci cînd apare (și aceasta este situația cea mai frecventă), este vorba fie de un plug real, tras de boi sau de cai sau, alteori, fie membrii cetei, fie de un plug de lemn de dimensiuni mai mici, făcut anume și tras de către protagoniștii obiceiului. Sînt însă foarte numeroase cazurile în care este vorba de un plug în miniatură, care este purtat în mîna. Indiferent de formă și de mărime, plugul este de regulă împodobit cu panglici, cu flori artificiale și cu ramuri de brad, iar uneori și cu busuioc.

În sfîrșit, pe o arie foarte întinsă, în structura obiceiului intră și buhaiul, care — așa cum arătam — a dat adesea chiar numele obiceiului de care ne ocupăm. Buhaiul e un instrument confecționat anume⁸⁷, cu ajutorul căruia se imită mugetul bouului, taurului. Prin aceasta se adaugă întregului un element nou — mugetul bouului — care vine să sublinieze și mai puternic atmosfera caracteristică muncilor de început de an agrar: aratul și semănatul.

În afară de aceste elemente de structură, care alcătuiesc recuzita scenariului, în cadrul acestuia mai apare regional și un alt element, semănatul, care, asemenea celorlalte, are foarte frecvent o existență autonomă în complexul obiceiurilor de Anul nou, reprezentînd și el un rit larg răspîndit în folclorul românesc.

Ca desfășurare, obiceiul Plugușorului se aseamănă cu celelalte forme de colindat. Ca și în cazul acestora, unul dintre membrii cetei cerea gazdei permisiunea de-a colinda: „Primiți Plugușorul?”, „Să minăm plugul?” ș.a. La răspunsul afirmativ al gazdei, grupul intra în curte, îndreptîndu-se spre fereastră. După desfășurarea obiceiului gazda oferea daruri (colaci, fructe, bani) pentru care se mulțumea, în unele ținuturi existînd anume formule poetice, speciale, în acest scop.

Așa cum se înfățișează privitorului de rînd în variantele sale cele mai complexe, în care își găsesc loc toate elementele de structură enumerate, Plugușorul reprezintă un spectacol de mari proporții pe tema plugarității. Pentru protagoniștii și beneficiarii lui din satul românesc din ultima vreme obiceiul

îndeplinește însă și o funcție de urare, de felicitare și de festivizare a Anului nou. În ținuturile în care datinile proprii acestei sărbători sînt bine dezvoltate și conservate, Plugușorul reprezintă adesea o simplă secvență din marile cortegii al acestor datini ce se desfășoară cu fast pe scena satului. Ceea ce face ca aceste datini să se grupeze într-*un* întreg relativ unitar este, firește, semnificația lor generală asemănătoare în cadrul sărbătorii.

Pentru oricine privește Plugușorul în desfășurarea sa vie pe ulițele satului și pe la casele gospodariilor, el apare ca un obicei

Vezi descrierea lui T. Burada, *Istoria teatrului în Moldova*, p. 47—48.

unitar, bine articulat, toate elementele ce intră în alcătuirea lui justificîndu-se și fiind totodată bine sudate între ele, contribuind astfel la realizarea unui întreg deplin încheiat. Analiza atentă a acestor elemente prilejuiește însă constatarea că, în afara existenței lor în complexul obiceiului al Plugușorului, ele au sau au avut cel puțin în trecut și o existență autonomă, atît la noi, cît și în tradiția altor popoare.

Legate de fiecare dată de sărbătoarea Anului nou chiar dacă uneori apăreau și în cadrul altor sărbători, ele aveau* anume înțelesuri, deosebite — cel puțin ca nuanță — față de înțelesul ce-l au în cadrul Plugușorului. Cunoașterea acestor lucruri este de natură să ne ajute și la mai buna cunoaștere a obiceiului în care le regăsim grupate, și chiar a genezei lui.

În același scop, se impune să reamintim că obiceiurile de Anul nou trebuie considerate și prin prisma schimbărilor ce au avut loc în cursul timpului în ceea ce privește data la care a fost sărbătorit acesta. Se știe astfel că pînă în urmă cu aproape trei secole, la nivel popular Anul nou se serba la începutul primăverii, că el coincidea așadar cu debutul unui nou ciclu al vegetației, mai exact, cu începutul unui nou ciclu agrar. Caracterul agrar al elementelor ce alcătuiesc structura obiceiului Plugușorului și care, la rîndul lor, îi conferă acestuia un caracter prin excelență agrar, ne apare astfel mai justificat dacă le așezăm în contextul vechii sărbători care coincidea cu inaugurarea, an de an, a muncilor cîmpului. Așa cum vom vedea, într-o perioadă mai veche, anterioară anului 1700, cînd s-a statornicit și la noi sărbătoarea Anului nou la 1 ianuarie⁸⁸, elementele din structura obiceiului nu reprezentau altceva decît rituri active, ce se practicau aieva în însuși procesul muncii concrete legate de aratul și semănatul de primăvară și care marcau începutul unui nou an. Ele s-au transferat, o dată cu sărbătoarea Anului nou, la 1 ianuarie, fără să dispară însă cu desăvîrșire din perioada în care se practicau inițial. Justificate pe deplin în cadrul sărbătorii Anului nou, riturile acestea rămîn de acum înainte suspendate, străine de realitatea concretă care le-a scos inițial la viață, neputîndu-și justifica prezența în plină iarnă. Dacă în acest cadru le-am privi prin prisma realității lor de odinioară, ca rituri magice efective, legate de începutul muncilor agricole, așa cum au fost inițial, ele și-ar dezvălui de îndată caracterul lor artificial. Dacă le privim însă exclusiv prin prisma sărbătorii, ele ne apar într-o lumină nouă, și anume ca forme ale colindatului propriu-zis. După transferul ce a avut loc, ele și-au, mai păstrat încă o perioadă de timp funcția magică pe care au avut-o la început, numai că acțiunile pe care le reprezintă nu mai aveau caracterul real inițial, ci unul simbolic. Este mai mult decît probabil că, de exemplu, întîia brazda ce se trăgea odinioară, la vechiul An nou, era o brazdă reală, cea amn

ss Ci și Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale* .. ., p. 35.
din acel an, în ogrorul ce era apoi sau fusese deja semănat, fiind urmată de altele, trase de toate plugurile comunității, pînă la încheierea aratului și semănatului. Transferat la 1 ianuarie, ritul primei brazde din acel an marca doar începutul anului, nu și al muncilor agricole; în ordine magică, el trebuia să acționeze deci mai tîrziu, la mai mare distanță decît înainte. Deplin justificate la începutul primăverii, în cadrul muncilor agrare, riturile în discuție au ajuns în situația să nu mai beneficieze de suportul oferit odinioară de sărbătoarea în cadrul căreia s-au născut, ceea ce a făcut ca, încetul cu încetul, să dispară fastul cu care se desfășurau inițial în această perioadă. În vreme ce, paralel cu impunerea și generalizarea zilei de 1 ianuarie ca sărbătoare a Anului nou, riturile acestea au continuat să înflorească în noul lor context de viață, în ciuda inadvertenței semnalate, ele s-au practicat tot mai rar și mai ales în planul limitat al familiei, dispărînd apoi aproape cu desăvîrșire din perioada vechii sărbători, care a fost uitată în mediile populare. Uneori ele au reușit să se salveze, totuși, printr-o modificare substanțială a înțelesului și funcției originare.

În raport de structura lor, de elementele ce intră în alcătuirea lor, variantele Plugușorului prezintă o mare diversitate în spațiul nostru geografic și chiar în planul limitat al aceleiași localități. Astfel, pe o arie foarte întinsă, care acoperă aproape întreagă Transilvania, textul ne apare izolat de celelalte elemente de structură, în așa fel încît în acest caz nici nu putem vorbi de un obicei al Plugușorului. Așa cum vom vedea, textul este integrat aici altor obiceiuri și manifestări folclorice, aparținătoare celei mai adeseori aceluiași ciclu al Anului nou și îndeplinind funcții specifice acestora. Ceea ce este interesant de subliniat e că uneori textul acesta ne apare în forme foarte asemănătoare cu cele ardelene și îndeplinind rosturi similare și în celelalte ținuturi, îndeosebi în aria răsăriteană, dincolo de Prut și în Dobrogea⁸⁹; aceasta paralel cu funcția lui clasică în cadrul obiceiului de care ne ocupăm.

Surprindem apoi variante foarte simple, care, pe lîngă text, mai conțin un element de structură:

clopoțelul sau talanga, de unde și denumirea sub care sînt cunoscute ele regional: cu „Clopoțelul”, cu „Uratul clopoțelului” etc. Alteori, aceste variante sînt denumite cu „Uratul” sau cu „Plugușorul copiilor”, deși plugul nu apare în desfășurarea lor. Cele mai adeseori variantele acestea sînt practicate de copii. Cei ce umblă „cu Plugușorul n-au ceva deosebit cu dinșii, ci numai o traistă în care pun colacii și cite un clopoțel pe care-l sună

89 A se vedea P. V. Ștefănuță, Cercetări folclorice în Valea Nistrului de Jos, în „Anuarul Arhivei de folclor”, IV (1937), p. 62; A.F.C. 425 și 527 — Cea-mașir-Ismail; A.F.C. 1109 — Lăbușna-Rîbnița; vezi și A.F.C. 1243 și 1189 — jud. Tulcea.

în timp ce ură la ferestrele gospodarilor” — se precizează întivo informație din Dragomirești, jud. Neamț³⁰. Variante de acest ^p apar și în Bucovina. într-o informație din Cîmpulung-Moldovene\$ se spune că „se umblă cu uratul clopoțelului sau, mai obișnurfc> ^1 Plugușorului”⁹¹. Urarea însăși, textul ei se numește acolo „Plugul” „Plugușorul” sau „Clopoțelul”. La Pîrteștii de Sus, jud. Suceva cetețe sînt alcătuite din 2—3 copii și „toți trebuie să aibă clopote și .toți urează într-un glas”⁹². Tipul acesta de Plugușor este ate^at ^ și în Dobrogea, la Sarighiol de Deal, jud. Tulcea⁹³. El nu se mărginește însă la cetele de copii; foarte adesea, și pe o arie întinsă, aPare \$1 în practica cetelor de feciori și de bărbați, ceea ce ne sugere^ă o id^e mai clară despre ponderea ce a avut-o odinioară în viața satelQr noastre ca rit de sine stătător. Aflăm astfel că în satul Todireni>. Jufl. Botoșani „se coborau [. . .] din dealuri de la tîrle boarii, pazitot^ boilor și vacilor, cu tălângi și clopote mai multe, cu urăturiF învață^ în postul Crăciunului [..]. Se așezau pe prispa casei la l_ereastțtă și își atrăgea atenția sunetul clopoțelilor, a tălângilor, hăitului și „Jeturilor . . .”⁹⁴. în satele de peste Prut, tipul acesta de „urat” ^au »nait” era caracteristic cetelor de flăcăi. La Chiperca-Orhei, feciCrilu ave^u un „clopote mare”, „luat de la poștă”, pe care îl purta „ceteraton% (urătorul), sunîndu-l mai ales în timp ce ceilalți rosteau ci) g+as ta^e cuvintele „hăăi, hăăi!”⁹⁵. în Perescina-Orhei „Uratul” feci^~ I^ de asemenea, acompaniat de sunetul unui clopot⁹⁶, iar la -x -Ji-Bălți „Uratul” cetei de feciori era însoțit de „talangă”⁹⁷. Aiiia ?e..ras-pîndire a acestui tip de Plugușor se prelungea și în sudK1 }aru- In Albești, jud. Ialomița, spre exemplu, oamenii mari umblat* m sea^a de ajun a Anului nou „cu un clopot mare, pe care îl slinaU, PVa ferestrele gospodarilor”⁸⁸, fără să se precizeze dacă ritul TMpn c%a si un text. Mențiunea cea mai veche despre acest tip de Flu.gu\$ o datorăm lui G. Sion, care, în 1860, scriind despre Anul noO ?\ ~e^*e colinde, arată că în Moldova „colindele” „se făceau în dlje , faT mere”, între altele, „flăcăii umblînd grupe, grupe, sunîn<? ciopo,m

!IU A.F.C. 112; vezi și alte informații în A.F.C. 313 — Dobreni, i ^ Moişa, jud. Suceava, 110 — Cîndești, jud. Botoșani, 63 — DumD' atuiui” , ' Suceava, 1431 — Todireni, jud. Botoșani.

„Telinca” m cadrul „ ^

Anul nou a fost menționată și de V. Alecsandri (Poezii populare •••> *” *b

91 A.î ”

92 A.F.C. Botoșani.

93 A.F.C.

94 A.F.C.

95 A.F.C.

96 A.F.C.

99; vezi și 67 — Oprișeni, jud. Suceava și 110 — Ctnde^th hd.

361.

1431.

13.

10.

A.F.C. 583; vezi și 131 — Verejeni-Orhei.

A.F.C. 50.

și recitînd versuri de urarea Anului nou”⁹⁹, ceea ce înseamnă că în acea epocă obiceiul avea o individualitate bine conturată.

’ Tot lui G. Sion îi datorăm și cea dintîi mențiune a unui alt tip de colindat pe care îl întîlnim și în cadrul Plugușorului: cu „Biciul”¹⁰⁰. Dintr-o informație mult mai tîrzie și mai amplă aflăm că: „In seara Anului nou, cînd vin la noi, la Poiana Mare [jud. Dolj] băieții sau bărbații cu bicele cari reprezintă semînatul și urează . . .”¹⁰¹, după care se transcrie un text de Plugușor.

Mult mai numeroase sînt variantele în care biciul apare alături de clopoței și de text. La Pîrteștii de Sus, jud. Suceava¹⁰², ca și în alte sate din aria estică și sudică a teritoriului folcloric românesc¹⁰³, feciorii umblau cu „Uratul” sau cu „Hăitui”, avînd cu ei un clopot din care sima cel ce recita textul Plugușorului, în casă, cei rămași afară pocnînd din bice în timp ce strigau „hăi, hăi!”. în Sălciile-Brăila, „cu o zi înainte de ajunul lui Sf. Vasile, seara, băieții, începînd de la 10 ani, gătesc cite un clopot, cite doi sau cite patru, cu „cordele” și cu fel de fel de flori și, dacă au, și [cu] verdețuri, iar ei de asemenea își leagă la pălării panglici multicolore și pe urmă se duc din casă în’ casă și în trosnete de biciuri, care

sînt făcute din curele sau din cînepă împletite în 8 — pe inimă, cum zic ei — cu sfîrcuri din mătase și încep să zică"104.

Cele mai multe variante ale Plugusorului conțin și un al patrulea element de structură, element esențial pentru caracterul agrar al obiceiului: plugul sau buhaiul. Ca frecvență și ca arie de răspîndire acesta din urmă ocupă locul cel mai important, fiind atestat în toate județele Moldovei, în Bucovina și Basarabia, în Dobrogea și în cîteva județe din Muntenia (Brăila, Teleorman, Olt). Plugul a fost atestat și el în cea mai mare parte a Moldovei, în Bucovina și în sud-estul acesteia, în Dobrogea, în majoritatea județelor din Muntenia (Buzău, Brăila, Prahova, Ialomița, Giurgiu, Teleorman, Argeș), iar sporadic în Oltenia, dar densitatea localităților în care a fost descoperit este mai redusă decît cea a buhaiului. Într-un foarte mare număr de cazuri însă buhaiul și plugul conviețuiesc în cadrul uneia și aceleiași localități, ilustrînd variante deosebite, proprii unor grupe de vîrstă diferite. Plugul pare să apară cu prioritate în repertoriul copiilor, cu precizarea că mai demult intra mai ales în cel al adulților. Sînt apoi

!<a „Revista Carpatilor”, I, p. 45.

100 Ibid.

101 A.F.C., 118; vezi și Mușlea-Bîrlea, p. 328 (Scornicești, jud. Olt).

102 A.F.C., 99.

!03 A.F.C. 11 — Ruseștii Noi-Lăpușna, 38 — Antonești-Cetatea Albă, 42 — Slobozia-Cetatea Albă; vezi și Mușlea-Bîrlea, p. 327 (Copuzu, jud. Ialomița și Valea Mare, jud. Argeș).

104 A.F.C. 342; vezi și 617 — Cumăneasa, jud. Brăila, precum și A. Fochi, p. 235 (Gheraseni, jud. Buzău).

numeroase cazurile în care ambele elemente intră în structura aceluiași obicei, dînd astfel naștere variantelor celor mai complexe105.

Indiferent de elementul de recuzită ce intră în alcătuirea obiceiului (plug sau buhai), termenul cu care este denumit acesta cele mai adeseori este cel de Plugușor. Comentînd versurile: „Să ni-apucăm di plugărit / Ș-am vînit c-un plug mai nou / Da-I purtăm numa c-un bou”, dintr-un text de Plugușor înregistrat în Poiana-Brusturi, jud. Neamț, culegătorul notează: „nu se vine cu plugul, ci numai cu butoiașul ce-i zice buhai, cu un bici, 2—3 oameni [...]. Că poartă plugul cu un bou e numai o vorbă; nici plug, nici bou”106. E necesar să precizăm totodată că variantele de Plugușor sau de Buhai nu pot fi deosebite decît pornind de la obiectul ritual ce le însoțește, textul fiind același și purtînd cele mai adesea denumirea de Plugușor, chiar atunci cînd e vorba de „Buhai”. Așa cum spuneam mai înainte, explicația prevalenței acestui termen trebuie căutată, cel puțin în parte, în influența cărții.

În legătură cu plugul trebuie să precizăm că foarte adeseori, și pe întreg teritoriul în care apare în cadrul obiceiului de care ne ocupăm, el reprezintă un plug adevărat, care este tras de doi, patru sau șase, boi sau cai, alteori de cîteva cîțiva inși dintre membrii cetei. Sporadic, plugul este purtat pe o sanie107. Așa cum arătăm, alteori avem de-a face cu un plug de lemn de dimensiuni mai mici, construit anume în scopul practicării obiceiului și este tras de cîteva membrii cetei. Foarte frecvent întîlnim un plug în miniatură, care este purtat în mînă, în timp ce se urează fiind plimbat prin fața ferestrei gazdei, în sfîrșit, uneori în recuzita obiceiului intră numai un fier de plug, așadar un simbol al acestuia108. Este mai presus de orice îndoială că plugul real, tras de animale, reprezintă forma cea mai veche în desfășurarea obiceiului, celelalte fiind simbolice, adaptate de regulă nevoilor impuse de trecerea obiceiului în repertoriul copiilor, fiind cu mult mai noi și mai îndepărtate de rosturile inițiale ale Plugusorului.

Pe întregă aria în care apare plugul real, întotdeauna în practica cetei feciorilor sau a bărbaiților, întîlnim variante în care obiceiul debutează prin tragerea unei brazde prin curtea gazdei colindate109, într-un singur caz cunoscut de noi brazda se trăgea prin fața case!

105 A.F.C., 62 — Dărmănești, jud. Dîmbovița, 728 — Ceptura de Sus, jud. Prahova, 899 — Pîslari, jud. Teleorman, 1243 — Macin, Pecineaga, jud. Constanța, Casimcea, jud. Tulcea, 711 — Boroaia, jud. Bacău, 145 — Frumușica, jud. Galați, 970 — Crihana Nouă-Cahul, 88 — Cîmpulung Moldovenesc; vezi și P. V. Ștefănuță, lucr. cit., p. 64.

106 A.F.C., 738.

107 A.F.C., 64 — Chicera-Storojineț.

io» Vezi Ion Ciubotarii, Vînătorii..., p. 117; fierul de piu? e menționat și la Alecsandri (Poezii populare ..., p. 101). 03 A.F.C., 832.

gospodarului care nu primea Plugușorul (în Mozăceni, jud. Argeș), ■ceea ce amintește un obicei similar practicat odinioară în Anglia și pe care P. Caraman îl socotește a fi o formă a descolindatului1**.

Într-o seamă de variante ale Plugusorului mai apar, alături de -elementele amintite și diferite instrumente muzicale (fluier, cimpoi, •scripcă), iar alteori și o tobă, pistoale, diferite obiecte metalice cu ■care se produc zgomote (ilaie, ciocane, lanțuri, fiare de plug) și care conferă obiceiului un mai pronunțat caracter spectaculos. Fenomenul € caracteristic înđosebi Moldovei, acolo unde manifestările populare cu caracter dramatic sînt cel mai bine reprezentate la noi, și este ■evident că ele au pătruns în

cadrul Plugușorului în urma unor procese de contaminare. Asemenea procese s-au produs, într-adevăr, pe scară largă în Moldova: cu Capra, Ursul, Calul, Malanca și diferite alte jocuri cu măști. Aici Plugușorul ne apare uneori ca o simplă secvență din alaiul jocurilor de Anul nou, deși alaiul însuși îi poartă numele: „Plugul cel mare”¹¹¹.

Sînt numeroase apoi variantele Plugușorului practicate de cetele de feciori în care acestea sînt însoțite de lăutari și în care apare jocul, dansul. Asupra acestora vom reveni, deoarece ne ajută să deslușim unele aspecte interesante ale obiceiului în contextul sărbătorilor de Anul nou și relațiile sale cu diverse alte manifestări populare aparținătoare acestui ciclu.

În sfîrșit, trebuie să avem mai ales în vedere variantele în care în structura Plugușorului surprindem un rit agrar general răspîndit în folclorul românesc: Semănatul. Cunoaștem un singur caz în care, în cadrul obiceiului de care ne ocupăm, Semănatul precede aratul, obiceiul acesta reproducînd o realitate din agricultura noastră de odinioară. Ceata de feciori, condusă de un „vătaf” al „semănătorilor”, seamănă grîu în bătătura casei la care colindă, în timp ce recită: „Din -satul nostru am plecat / Să venim la Dvoastră la semănat / Semănați, băieți, pînă-i lumină, / Grîu frumos, fără neghină . . .” Vin apoi „plugarii”, ca să „are moșia” cu un plug mare „încohilat”, tras de cei jnai frumoși boi din sat, pe care e așezat un vas cu „grîu verde”. Textul ce se recită acum e un tipic text de Plugușor, mai concentrat însă și cu unele elemente ce amintesc versiunea transilvăneană¹¹². Avem de-a face, după toate probabilitățile, cu transpunerea în planul obiceiului a unei practici agrare reale, proprii unor regiuni în trecut. Restul variantelor, toate provenind din Muntenia, debutează

l: J Descolindatul în sud-estul Europei. Partea I, în „Anuarul de folclor” II, Cluj-Napoca, 1981, p. 90—91.

¹¹¹ De ex, în Călugăra, jud. Bacău (A.F.C., 578).

¹¹² A.F.C., 358 — Zlătărei-Vilcea; H. H. Stahl vorbește despre acest tip de semănat, înainte de arat, în lucr. cit., p. 153.

cu aratul, semănatul reprezentînd cea de-a doua secvență în desfășurarea obiceiului¹¹³.

Înainte de a încerca să pătrundem în procesul de geneză al Pîu-gușorului e necesar să supunem unei sumare analize amintitele elemente care intră în structura lui, elemente despre care spuneam că au sau au avut în trecut și o existență autonomă și din a căror îmbinare au rezultat numeroasele tipuri de variante pe care le-am evidențiat; vom avea în vedere mai ales materialele existente în amintitele arhive. Vom începe cu plugul, acela care a dat însuși numele sub care apare cel mai frecvent obiceiul nostru. Avînd anume semnificații magico-religioase în gîndirea arhaică¹¹⁴, plugul a intrat adînc și de timpuriu în manifestările spirituale ale omenirii, în diferite rituri și ceremonii, prin care și-a prelungit unele din înțelesurile originare pînă în vremea noastră, li întîlnim astfel, atît la popoarele antice și la cele rămase pînă în epoca noastră pe o treaptă inferioară de evoluție, cît și la popoarele moderne. La egipteni, spre exemplu, „marea sărbătoare a semănatului” din ritualurile osiriene, sărbătoare foarte răspîndită odinioară și la popoarele moderne europene — inclusiv la români — debuta printr-un „arat și semănat ceremonial”. „Se înhămau [sic!] două vaci negre la un plug făcut din lemn de tamarin cu brăzdar de aramă neagră. Un flăcău arunca sămînța”. În acest timp, „preotul cel mai de seamă recita capitolul ritual al înșămînțării ogoarelor”. Unele din riturile închinat lui Osiris se desfășurau „în prezența zeiței-vacă Shenty, reprezentată, după cît s-ar părea, prin imaginea unei vaci făcută din lemn . . .”¹¹⁵. În Siam, unde în fiecare an se alegea, pentru o perioadă de trei zile, un rege fals, acesta trăgea nouă brazde cu plugul, un plug aurit și miruit, tras de doi boi frumos împodobiți și frecați cu tămîie. Femei vîrstnice aruncau apoi pe locul arat „prima sămînță a anului”¹¹⁶. Nu putem face, firește, nici o legătură directă între aceste rituri și Plugușorul românesc, dar nu poate să nu ne surprindă asemănările atît de izbitoare dintre ele.

În tradiția populară europeană, inclusiv în cea românească, plugul a fost utilizat pînă tîrziu, atît în riturile agrare aparținătoare ciclului calendaristic, cît și în cele de familie și în unele din sfera
¹¹³ A.F.C., 544 — Balamuci, jud. Ilfov, 62 — Dărmănești, jud. Dîmbovița, 342 — Sălciile, jud. Prahova, 919 — Cotorca, jud. Buzău, 899 — Pîslari, jud. Teleorman, 341 — Vida-Furculești, jud. Teleorman, 715 — Orezu, jud. Ialomița ■ vezi și! Muslea-Bîrlea, p. 322—323 (Mărăcineni, jud. Buzău, Slujitorii-Al-botești, jud. Brăila, Tătaru, jud. Brăila ...)

¹¹⁴ Vezi în legătură cu aceasta Mircea Eliade, *Trăite d'hisibire des reli-gionsy Paris, 1970, p. 221—222, precum și Istoria credințelor și ideilor religioase. București, Editura științifică și enciclopedică, 1981, p. 41.*

¹¹⁵ James George Frazer, *Creanga de aur, III, București, Editura Minerva, 1980, p. 170—171.*

¹¹⁶ Ibid., voi. II, p. 312.

medicinii magice. Astfel, tragerea uneia sau a mai multor brazde cu plugul cu doi boi în jurul satului constituia, atît la noi, cît și la alte popoare, o foarte răspîndită modalitate de apărare împotriva ciumei sau a altor molime¹¹⁷. În riturile de familie plugul apare în cadrul nunții, de exemplu la francezi, în Alsacia și Champagne, unde, în ziua ce urmează nunții, tinerii erau înhămați la un plug, simulînd aratul

și grăpatul¹¹⁸, rit care a fost înregistrat și la noi. Astfel, în satul Cîmp (jud. Bihor) mirilor li se vîrau picioarele „în jug de boi, să tragă unii la alții”¹¹⁹. Semnificația originară a ritului vizează însă fertilitatea și fecunditatea¹²⁰.

În ceea ce privește riturile agrare, acele care ne interesează mai de-a-proape, ele au fost practicate cu siguranță de majoritatea popoarelor, urme ale lor păstrîndu-se pînă tîrziu în tradiția lor. Astfel, în Anglia, înțîia luni după Bobotează, care era numită „Plough-Mon-day”, era considerată a fi favorabilă începerii aratului. Un plug mare și greu („fool plough”=plugul nebunilor; „stot plough” =plugul cu junei; „white-plough” =plugul alb), care prin secolele al XVI-lea și al XVIII-lea se păstra la biserică, era scos în această zi și purtat de o ceată de flăcăi, dansînd și însoțiți de un lăutar cu vioară, pe ulițele satului. Unul din flăcăi era „travestit în babă”, altul în „bufon”, în schimbul urărilor de belșug și fericire, gospodarii ofereau protagoniștilor obiceiului daruri; în caz contrar, aceștia trăgeau o brazdă prin fața casei¹²¹. P. Caraman vede în această „datină engleză una din variantele europene ale Plugusorului nostru din noaptea Anului nou. Și trebuie să specificăm: a Plugusorului cu mascați, adică un gen de colindat, cum există, la aceeași dată, și la români”¹²². În realitate, avem de-a face cu unul din elementele fundamentale ale obiceiului românesc, element cunoscut la noi sub denumirea de „Pornitul plugului”, iar nu cu Plugusorul. Cu atît mai mult nu poate fi vorba de o variantă engleză a „Plugusorului cu mascați”, cunoscut în Moldova. Obiceiul englez ar putea fi raportat mai degrabă Kukeri-lor bulgarilor, care de asemenea corespunde „Pornirii plugului”. Mascații ce

¹¹⁷ A se vedea unele informații la I. A. Candrea, *Folclor medical* Jomân comparat, 1944, p. 139—141. Amintim aici și credința potrivit căreia „pămîntul sau țarina din înțîia brazdă” din an are proprietăți magice, motiv pentru care era utilizată în diverse vrăji și deseînțe. Se credea, de asemenea, că „fata care va purta un prundișor din înțîia glie” va fi cu mare vază la hora” (Tudor Pamfile, *Agricultura la români*, București, 1913, p. 56).

¹¹³ Arnold van Gennep, *Manuel de folklore francais contemporaine*, Tome premier, VI, Paris, 1953, p. 2748—2749 și II, Paris, 1946, p. 590—591.

¹¹³ Gheorghe Pavelescu, *Cercetări folclorice în sudul județului Bihor*, în „Anuarul Arhivei de folclor”, VII (1945), p. 66.

¹²⁰ Arnold van Gennep, lucr. cit., II, p. 579. Plugul și aratul ritual apar și în riturile de ploaie (vezi Frazer, lucr. cit., I, p. 150—151).

¹²¹ Ibid., VI, p. 2774; vezi și Petru Caraman, *Descolindatul...*, p. 90.

¹²² Ibid. Mascații apar aproape peste tot la popoarele europene acolo unde apare un scenar agrar care amintește Plugusorul sau — zicem noi — legat de „pornitul plugului” (Idem, *Colindatul...*, p. 354). apar în unele variante moldovene ale Plugusorului par să fie de data mai recentă, provenind anume din alaiurile de mascați de Anul nou.

■
în Scoția se considera pe alocuri că aratul trebuia să înceapă la sărbătoarea „Întîmpinarea Domnului” (2 februarie), în alte locuri la iu martie - , ceea ce dovedește că ziua ce marca începutul muncilor agricole era considerată zi de sărbătoare, ca la popoarele vechi în Elveția, m regiunea Friburg, în prima miercuri după Lăsata secului (Mercredi des Cendres) se defila cu plugul, biserica avînd de luptat prin secolul al XVI-lea, împotriva acestui obicei¹²⁴. În Franța în regiunea Montelimar, avea loc la Rusalii „întrecerea Plugarilor», numită „tîrer la râie”, iar în regiunea Narbonne, avea loc în luna mai obiceiul „plimbării” pe ulițele satului a unui gen de mască, ce era așezată pe „bastonul corporației cultivatorilor”, mască reprezentînd două vaci mici aurii care trăgeau un plug”¹²⁵. „Trasul plugului” (Pflugum-zug; care simbolizează aratul, semănatul și grăpatul, a fost atestat și la germani, obiceiul conservîndu-se mai ales în Carintia de Sud și în Mina, în perioada cîșlegilor¹²⁶, așadar tot în pragul primăverii.

Tragerea plugului sau simularea aratului și semănatului la Anul nou, menționate de P. Caraman la ucrainenii din Galiția sau la cei dm ținutul Ciortkov, sau așezarea, la poloni, sub masa de ajun a anumitor părți componente ale plugului, cu deosebire a brăzdarului 'șă., toate se înscriu în aceeași practică cvasi universală legată de vechiul An nou ce se serba primăvara și care, o dată cu strămutarea lui la 1 ianuarie, a dus cu sine și această practică, transfor-mmd-o într-o formă a colindatului.

Toate aceste fapte vorbesc de la sine despre însemnătatea ce a avut-o la diferite popoare începutul aratului de primăvară, care constituia o veritabilă sărbătoare pentru țărani. Indiferent de data la care se practicau în perioada cînd au fost înregistrate, obiceiurile acestea reprezintă fără îndoială urme ale vechii sărbători a Anu-iiu nou, care se serba primăvara și în cadrul căreia avea loc „pornirea plugului” și „tragerea primei brazde”.

- Van GenneP. *ibid-*, VI, p. 2775. În Irlanda vechiul An nou se începutul lunii februarie; și acolo exista obiceiul ca țărani să tragă m ogorul propriu 1—2 brazde (Kevin Danaher, *The Year in Ireland Naas*, *£ Idiln' Mand, 1972; Idem, *February Festivals*, în „Biatus”, Dublin, 1958* P. Wb; Konald Buchanan, *Calendar Customs*, în „Ulster Folklife” VII (196?) nh^ v domeniul britanic a se vedea și E. A. Armstrong, *The ritual of ? ' m »Folklore*, LIV (1943), nr. 1. A van Gennep. lucr. cit., VII, p 2774 id ?7482749

126 Ibid" p- 748~2749. °

' p 7482749.

^t" Erich și Richard Beitl. *Wörterbuch der deutschen Volkskunde* r- Stüttgart, 1974, p. 647—648.

Vezi alte forme ale obiceiului la i Colindatul..., p. 355—356.

V5f%- 518~519; a se vedea și p. 409, despre rolul brăz- de fertilitate din obiceiul colindatului la bulgari.

La români „pornirea plugului” avea loc de regulă în luna cea mai apropiată de sărbătoarea „Patruzeci de sfinți” (9 martie) și avea, de asemenea, un caracter ceremonial. Transcriem, după Tudor Pamfile, câteva pasaje mai semnificative pentru înțelesul ce-l avea obiceiul. „Ieșirea cu plugurile la câmp se face de către toți gospodarii din sat de obicei odată”; „în Bucovina, unii gospodari, după ce înjugă boii la plug, îl trag în mijlocul ogrăzii, unde gospodina iese cu un vas de apă, un struț de busuioc, un hîrb cu tămîie, o mină de grâu sau mălai și o bucată de sare; înconjură plugul de trei ori, cum merge soarele, stropește cu apa, tămîie .. .” „Apa ce rămîne o varsă pe picioarele boilor sau pe aceștia; pînea și sarea o dă plugarilor”. „Alte femei aruncă peste boi sau înaintea boilor un ou de găină”. „Unii plugari ocolesc cu plugul toată gospodăria; alții numai casa”; „unii trag o brazdă în grădină”. Prin Moldova, plugarilor „li se dă cîte un colac”. Prin Bucovina, boii „se afumă cu tămîie”-și „se azvîrle asupra lor cu sămînță din sac”. „Prin județul Botoșani se face la Crăciun un colăcel în chip de 8, ce se numește creciun și la pornitul plugului, după ce se tămîie boii, li se pune în coarne acel colac pe care îl mîncă plugarii la ogor¹²⁸. Obiceiul acesta exista și în Bucovina; și acolo femeile făceau la Crăciun un colac în formă de 8, care se păstra pînă la pornitul plugului, cînd se punea „în birsa plugului și pe care îl mînceau plugarii după ce ajungeau la țarină”¹²⁹. Prin județul Botoșani, colacul ce se punea în coarnele boilor era făcut uneori din primul grâu secerat. S. Fl. Marian atrăsese atenția încă mai înainte asupra faptului că „mai tot acele datini și credințe care sînt uzitate în Bucovina la pornirea plugului sînt uzitate și la români din Moldova și Transilvania”¹³⁰. Pentru Transilvania trebuie menționate mai ales alte două obiceiuri: alegerea craiului sau „Crai nou” și „Plugarul” sau „Tînjaua”, care au alte semnificații în forma în care au fost înregistrate, dar a căror apartenență originară la ciclul vechiului An nou și a căror legătură cu „pornitul plugului” nu pot fi negate.

Pentru Dobrogea și Muntenia se impune a fi menționat obiceiul Cucii, ce se practică la „Lăsatul secului” și care a păstrat urme din obiceiul de care ne ocupăm. „Cucii se înhamă la amiază la plug, și trag în mijlocul satului trei brazde”, ceea ce reprezintă după părerea prof. Mihai Pop o rămășiță dintr-un rit agrar legat de începutul

¹²⁸ Tudor Pamfile, lucr. cit., p. 47—49. Vezi și Ion H. Ciubotarii și Silvia Ciubotaru, *Obiceiurile agrare o dominantă a culturii populare din Moldova*, Extras din „Anuar de lingvistică și istorie literară, tom. XXIX, B, Iași, 1985, p. 108, unde se dau și alte informații culese recent.

¹²³ Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român...*, voi. I, 1903, p. 167.

¹³⁰ Sărbătorile la români, II, 1899, p. 177. Pentru Transilvania a se vedea și Măria Bocșe, Griul — finalitate și simbol în obiceiurile cu caracter agrar din valea Barcăului, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, IX (1977), p. 261—279.

anului de primăvară”¹³¹. Obiceiul există și la bulgari, unde conservă mai bine unele elemente arhaice. Protagonistii lui, traveștiți în fete, înhămați la plug și minați de kuker, ară și seamănă, exprimând totodată urări de rodnicie. La Pirok, în cortegiu apar 10 fete și o babă¹³². Și la bulgari sărbătoarea aceasta ■— Kukerovdea ■— amintește vechiul An nou ce se serba la 1 martie¹³³ și corespunde cu „Pornitul plugului” de la români.

Revenind la „Pornitul plugului” la români, menționăm că toate sau aproape toate elementele ce intră în alcătuirea obiceiului apar și la alte popoare europene, după cum unele au fost atestate și la popoarele antice. De exemplu, în unele regiuni din Germania, înainte de a porni la începerea aratului, trebuia să se așeze între atelaj și plug o strachină de făină, pîine și un ou. În alte părți se pune pe plug o pîine mare, care se rupea apoi în două părți egale, una pentru plugar și cealaltă pentru animale. În Elveția, înainte de a porni spre țarină, se mîncea în grup o bucată de pîine, plugul era stropit cu apă sfințită, iar fetele și femeile îl înconjurau¹³⁴. În Franța, înainte de a trage prima brazdă, țărani înconjurau de trei ori plugul, țifînd în mînă pîine, ovăs și o luminare¹³⁵. În insula Arrau gospodarul stropea de trei ori plugul și animalele cu apă în care se dizolvase puțină sare. La Aberdeen gospodina ducea la holdă o plăcintă sau pîine și whisky și după ce se trăgea prima brazdă se arunca un pahar de whisky peste plug, se dădea cailor puțină pîine, o bucată se lega de coarnele plugului, plugarul prînzea și numai apoi trăgea brazda următoare¹³⁶. Cît privește obiceiul ca fetele și femeile să înconjure plugul, obicei care a fost atestat, cum am văzut și la noi, el reprezintă o reminiscență dintr-un rit arhaic, la care s-au referit Frazer și Mannhardt: primele brazde trebuiau să fie trase de fete goale¹³⁷. Avem de-a face cu un rit de fertilitate, care este descins în unele variante ale Plugușorului. La baza lui stă o străvechă concepție potrivit căreia există o strînsă legătură „între femeie și

¹³¹ Obiceiuri tradiționale ..., p. 89.

13? P. Caraman, Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și la slavi, în „Arhiva”, Iași, XXXVIII (1931), p. 436—437.

11>a Unele amănunte în Istoria teatrului în România, I, București, Editura Academiei . . ., 1965, p. 78—82; tipul de colac în formă de 8 care se păstrează pînă primăvara e atestat și la bulgari (Caraman, Colindatul..., p. 433), precum și la danezi și suedezi, unde colacul de la Crăciun e păstrat pînă primăvara, cînd este fărîmat și amestecat în grîul ce se seamănă (ibid., p. 483—484).

134 Arnold van Gennep, lucr. cit., VI, p. 2773.

3o Paul Sebillot, Le folklore. Litterature orale et ethnographie traditionnelle, Paris, 1913, p. 274.

Im Arnold van Gennep, ibid., p. 2773—2775.

37 Apud Mircea Eliade, Trăite..., p. 224; înhămarea fetelor la plug e «testată și ia alte popoare (P. Caraman, Colindatul..., p. 355, N. M. Băeșu, iMcr. cit., p. 65—66.

erotism, pe de o parte și între plugărit, arat și fertilitate, pe de altă parte" 138.

Plugul apare astfel la numeroase popoare europene în cadrul unor rituri legate de începerea muncilor de primăvară, mai exact, în cadrul unor ceremonii prilejuite de „pornitul plugului”, de începutul aratului, de tragerea „primei brazde” în noul an agrar, care coincidea altădată la toate aceste popoare cu sărbătoarea Anului nou. Totul avea un caracter ceremonial, sărbătoresc. În ceea ce privește obiceiul românesc „Pornitul plugului”, observăm că unele din elementele ce intră în structura lui apar și în cadrul obiceiului Plugu-șorului: mai întîi de toate plugul, adesea plugul real, apoi colacul, „creciunul” ce li se dă protagoniștilor obiceiului, și care se afirmă uneori în coarnele boilor sau în coarnele plugului, busuiocul ce se afirmă și el de plug, ca să nu se apropie duhurile rele, tragerea primei brazde prin ograda gospodarului colindat, fetele ce sînt puse să are (în textul Plugușorului) și apoi semănatul. Asemănările acestea nu pot fi explicate altfel decît prin transferarea ritului „Pornitul plugului” și „tragerea primei brazde” în urma schimbării datei Anului nou la 1 ianuarie. Și, așa cum spuneam, transferul acesta a adus după sine unele modifk&ri ale ritului, care, rupt fiind de condițiile de viață în care s-a; născut, s-a apropiat încetul cu încetul de fenomenul colindatului. Nu știm cînd anume va fi avut loc acest transfer; n-ar fi exclus ca el să se fi produs tîrziu, poate prin secolul al XVIII-lea și, firește, într-un răstimp mai lung. Cît privește originea ritului de bază („Pornitul plugului”) la noi, nu o vom putea, de asemenea, stabili niciodată cu certitudine. Am văzut că el exista și în Egiptul antic, după cum exista și în Persia și India și în general la popoarele ariene. Se întîlnește la popoarele romanice și germanice, la cele slave (ca descendente ale obiceiului „volocbnîia” al vechilor slavi, despre care vorbea și pe care voia să-l reconstituie Caraman) și la maghiari¹³⁹. Așa cum consideră unii cercetători, între care și Waldemar Liungmann¹⁴⁰, s-ar putea ca noi să-l fi moștenit de la romani, după cum nu este exclus să-l fi moștenit de la geto-daci¹⁴¹. N-ar fi exclus ca în formele existente la noi, obiceiul să reprezinte rezultatul încrucișării unei versiuni autohtone cu o versiune de origine romană. Sînt simple ipoteze, greu de argumentat. Un lucru ni se pare însă a fi sigur: de vreme ce ritul a fost cunoscut și practicat, încă din antichitate de către popoarele indo-europene și de vreme ce tracii și geto-dacii au practicat agricultura, este imposibil să nu admitem că au cunoscut și acest rit fundamental și că, prin urmare[^]

:3 M. Eliade, ibid.

13(1 O. A. Erich și Richard Beitzl, lucr. cit., p. 647—648.

1411 Traditionswanderung Euphrat-Rhein, II, Helsinki, 1954, apud Mihai Pop., Obiceiuri tradiționale..., p. 78; vezi și P. Caraman, Colindatul..., p. 354-u N. M. Băeșu, lucr. cit., p. 78.

5fi

n-am fost nevoiți să-l împrumutăm, după ce ne-am format ca neam de la alte popoare.

Înainte de schimbarea datei Anului nou, și anume în perioada obștilor sătești, „Pornitul plugului” și „tragerea primei brazde” se va fi desfășurat probabil în cadrul unei ceremonii la care pîrticică întreg satul, ritul fiind oficiat, după cum crede Mihai Pop, de către „căpetenia obștei patriarhale”¹⁴² sau, poate, de o persoană anume aleasă în fiecare an, după anumite criterii, așa cum se întîmplă de exemplu, în cazul Plugarului sau Craiului nou, unde eroul principal al obiceiului este feciorul care a ieșit mai întîi cu plugul în acel an. N-ar fi exclus ca obiceiul acesta (Plugarul) să fi marcat în trecut încheierea aratului și semănatului de primăvară, sărbătoarea în cadrul căreia se desfășura avîndu-l în centrul ei pe cel ce a oficiat ritul „primei brazde” și prin care acum, cînd sămînța trebuia să încolțească, se oficia un nou rit de fertilitate: „Trasul în apă”. Transferîndu-se la 1 ianuarie și integrîndu-se celorlalte forme de colindat, în continuare ritul nostru s-a practicat, cu siguranță, tot de către adulți, care, constituiți într-o ceată de „plugari”, oficiau în mod simbolic, pe la toate casele, ceea ce străbunii lor oficiau odinioară într-un anume loc, al obștei, o dată cu începerea aratului și semănatului. S-ar putea ca într-o primă fază din istoria lui acest nou tip de colindat, cu „Plugul”, să se fi mîrginit la aspectul scenic, avînd ca punct culminant tragerea unei brazde prin ograda gospodarului, pentru care colindătorii primeau un colac, așa ca la „Pornitul plugului”, singurul text fiind îndemnurile adresate boilor, din care s-a dezvoltat cu timpul refrenul „minați, măi! hăi! hăi!”, atît de caracteristic

obiceiului¹⁴³. jvj_ar fi însă exclus să fi existat dintru început și un text ritual, așa cum exista și la egipteni, un text cu conținut magic care să potențeze acțiunea magică a ritului ce se săvârșea. În sensul acesta par să pledeze variantele textului care descriu aratul fetelor înhămate la plug. Oricum, în momentul în care s-a cristalizat textul acestor variante se mai păstra, cel puțin în amintirea oamenilor, arhaicul rit al fetelor ce frag la plug.

- Unele din elementele constitutive ale vechiului rit, de origine, „Pornitul plugului” (trecerea boilor peste foc, tămâierea și stropirea lor cu apă etc.) au dispărut cu timpul, dar s-a păstrat semnificația lui inițială. Astfel, aratul ritual în acest moment de însemnătate magică era chemat să producă prin analogie rodnicia holdelor în anul care începea. Stadiul acesta primitiv din istoria obiceiului de care ne ocupăm pare să se reflecte fragmentar în tradiția diferitelor

142 Obiceiuri tradiționale ..., p. 78.

143 D. Caracostea credea că „înainte de a avea colindele propriu-zise pentru gazdele deosebitelor îndeletniciri, au existat colinde nevorbite sau însoțite de un simplu refren ...” (Problemele tipologiei folclorice, p. 190).

regiuni. În comuna Remetea Chioarului, jud. Maramureș, după prima colindă (cîntată în fața ușii casei), ceata de feciori, principala păstrătoare a vechilor datini, rostea formula: „Bună ziua, doamnă gazdă, / Lasă-mă să-ți trag o brazdă!”, urmată de câteva versuri, mai noi: „Da' cum nu, măi băiete, / Hai în casă, că am fete! / Fetele-s <^e măritat / Și cu drag v-am așteptat, / Și-s frumoase, bată-le bruma, / Ca și soarele și luna”, după care continua să-și desfășoare repertoriul obișnuit de colinde¹⁴⁴. Formula amintită e cunoscută și în Moldova¹⁴⁵, precum și în sud-estul Transilvaniei¹⁴⁶ și ea ar reprezenta în acest caz o reminiscență din colindatul cu „Plugul”, atestat în forme palide și la ucrainenii din Galiția. În comuna Sălciile, jud. Prahova, se constituia un alai din mai multe pluguri: „Plugul mare”, cu patru boi, „trage o brazdă” în curtea celui colindat, iar o fată seamănă după plug, fără ca obiceiul să conțină vreun text, în afară de formula „hăi! hăi!”, care vine cu siguranță din „aratul ritual” și urarea „la mulți ani!”¹⁴⁷ în Mărăcineni, jud. Buzău, tîrască plugul cu care ară pe la fiecare casă, aruncă grâu în băcătură și zic: „Să crească în pai cât trestia, în spic cât vrabia și în bob cât mazărea!”¹⁴⁸. În Nârtești, jud. Galați, „oamenii căsătorii umblă anume cu plugul de lemn cu boi și se fac că trag brazde prin ogrăzi, noaptea”¹⁴⁹. Dacă informațiile acestea nu privesc cumva forme degradate ale obiceiului, și credem să fie așa, ele relevă un stadiu vechi din istoria lui. În strînsă legătură cu plugul și aratul, de care se leagă, cum am văzut, ritul „primei brazde”, trebuie să analizăm Semănatul. Pe o arie întinsă, el apare ca un obicei independent în folclorul românesc, Pfacticîndu-se de regulă în dimineața Anului nou sau, mai rar, în dimineața Crăciunului. Semănatul reprezintă o formă de colindat ce

144 Informație culeasă de Huszar Măria și inclusă în lucrarea de diplomă Folclorul comunei Remetea Chioarului, Facultatea de Filologie din Cluj-Napoca, 19

145 „Bună ziua, doamnă gazdă / Ni primiți să trag o brazdă, / Pocnit, măi, h&ăăi, hăi! / Ba cum di nu, măi bîetie, / Vinî'-n casă că am fetii / Fata mi-i di măritat...” (A.F.C., 738 — Tîrzia, jud. Neamț). Textul unui Plugușor din Olă-nești-Cetatea Albă începe astfel: „La domnie, la-mparatu / Cî-i mai multî bUcurie, / La domni mari / Cu-ntrebari / S-a pute s-arăm la curțile mării sale?” (P. V. Ștefanucă, Cercetări folclorice în Valea Nistrului de Jos, în „Anuarul Arhivei de folclor”, IV (1937), p. 119—120.

146 „Bună seara, jupîne gazdă / Mă lăsați să trag o brazdă? / Te las, măi băiete, am și fete! / Fata mea-de măritat / Și pe tine te-a uitat. .; (A.F.C., 1344 _ Lunca Clinicului, jud. Brașov). În Ibănești, jud. Mureș apărea for-mUla: „Bună sară, doamnă gazdă, / Lasă-mă să trag o brazdă” („Marisia”, VI, W76, p. 592).

147 A.F.C., 342.

148 Mușlea-Bîrlea, p. 322—323. Versurile: „Ia te scoală, gazdă bună / De sSoală și siugile, / Să-ntindă plugurile, / Să arăm, să sămînăm, / Grîu roșu să ra-Vărsăm, / Am arat.și-am sămînat, / Grîu roșu am răvărsat”, dintr-o colinda di*i Uroiul secuiesc (Ălexiu Viciu, Colinde din Ardeal, București, 1914, p. 27),

să reflecte un stadiu relativ asemănător din evoluția obiceiului.

149 Mușlea-Bîrlea, p. 323.

Intră mai ales în repertoriul copiilor, dar și al flăcăilor, al bărbaților căsătorii și chiar al celor vîrstnici¹³⁰. Ca și în cazul aratului ritual, avem de-a face cu un rit magic întemeiat pe principiul analogiei, urmărind belșugul holdelor. Pe o arie de asemenea destul de întinsă, cuprinzînd județele Buzău, Brăila, Galați, Ialomița, Giurgiu, Prahova, Olt și Ilfov, precum și, izolat în Cahul¹⁵¹, Semănatul este integrat obiceiului Plugușorului. Se ridică inevitabil întrebarea: a fost oare Semănatul, la origine, un rit autonom, care a intrat ulterior în structura Plugușorului sau, dimpotrivă, făcea parte din ritul „primei brazde” — așa cum apare pînă către zilele noastre în Muntenia — dobîndind mai tîrziu un caracter autonom? Înainte de a încerca un răspuns la această întrebare se impune să vedem ce sugestii ne vin din alte puncte ale ariei folclorice românești și din creația altor popoare. Potrivit unei informații culese de T. Burada de la românii din sudul Galiției (fosta Pocuție), obiceiul era practicat de băieți organizați în

cete ce numărau de la cinci inși în sus; ei mergeau pe la casele gospodarilor „recitind colinda, care se numește colenda, după care apoi seamănă, dorindu-le an mănos și îmbelșugat”¹⁵². Tot de la Burada aflăm că la românii din Istria era obiceiul „ca în ziua de Anul nou băieții să meargă în cete de cîte cinci sau și mai mulți pe la casele locuitorilor cu Semănatul, pocnind din bice, sunînd din clopoței și recitind colinda numită de ei coledva. Tot atunci aruncă asupra gospodarilor grîu, urîndu-le la mulți arii și fericiți”¹⁵³. În Hațeg, „dimineața, în ajunul Crăciunului [. . .] se adună băieții din sat [...] umblă de la casă la casă strigînd: „Bună ziua lui ajun, că-i mai bună a lui Crăciun . . .” Colindătorii primesc daruri, pentru care urează gazdei „rod în grîu”. În alte sate gazda dă colindătorului care merge înainte un „blid” cu grăunțe de grîu, cucuruz etc, ca să le arunce pe casă; atunci strigă cu toții: „Rod în grîu!”¹⁵⁴. În județul Hunedoara exista obiceiul ca la Crăciun, în biserică, „la un semn al diaconului, oamenii să arunce în sus grăunțe de porumb strigînd: „Rod în cucuruz!”¹⁵⁵.

Cercetarea informațiilor ce le deținem pare să sugereze că la noi, în ținuturile în care s-a conservat mai bine prin tradiție colindatul cu „Plugul”, ca o continuare a străvechiului rit al „Pornirii plugului” și al „primei brazde”, Semănatul făcea parte integrantă din acest rit devenit un nou tip de colindat; e vorba de Muntenia și sudul Moldovei. În toate celelalte regiuni Semănatul pare să fi avut

¹⁵⁰ Ibid., p. 324—326; vezi și A. Fochi, p. 275—276.

¹⁵¹ Emil Petrovici, *Texte dialectale*, p. 223.

T. Burada, *Istoria teatrului în Moldova*, p. 54; vezi și Tache Papahagi, *Mic dicționar...*, p. 394, pentru românii din Ucraina.

¹⁵³ Burada, *ibid.*, p. 13.

m Răspunsurile la chestionarele lui Hasdeu, voi. XVII, nr. 160, p. 102—103, aPUd, Alexiu Viciu, lucr. cit., p. 14.

¹⁵⁵ Tudor Pamfile, *Crăciunul*, 1914, p. 206.

o existență autonomă, fiind practicat îndeosebi de către copii, în dimineața Anului nou. Aria aceasta se suprapune în general cu aceea în care apare Buhaiul, arie în care obiceiul Semănatului este foarte pregnant și unitar, atît în ceea ce privește vîrsta protagoniștilor, cît și modul de desfășurare. Așa cum am văzut, însă, Semănatul este prezent și în teritoriul în care lipsește ca fenomen tradițional atît plugul cît și buhaiul; e vorba de Transilvania, unde Semănatul s-a transferat în cadrul sărbătorii Crăciunului, fiind practicat uneori în biserică, precum și de unele din teritoriile aflate în afara hotarelor țării (fosta Pocuție din sudul Galіției și Istria). Semănatul se în-tîlnește și în tradiția altor popoare, spre exemplu la ucraineni și la poloni, la aceștia din urmă fiind însușit și adaptat de către biserică¹⁵⁶, ca și la românii din Transilvania. Am văzut că la germani Semănatul este integrat obiceiului complex „Pflugumzug”. Tot în Germania, în regiunea Rinului inferior, în timpul postului Crăciunului fiecare zi de joi este numită Schlempe nacht; e o zi în care tinerii aruncau grîu și porumb în ferestre. În Elveția (cantonul Thur-gonie), de asemenea, în timpul celor trei joi premergătoare Crăciunului, tinerii străbăteau în cursul nopții satele și aruncau mazăre și fasole în ferestre, fiind vorba, în amîndouă cazurile, de un „rit de multiplicare”¹⁵⁷. Dată fiind largă răspîndire ce a avut-o obiceiul la popoarele europene, ar fi greu de stabilit originea lui în folclorul românesc. Nu credem că avem de-a face cu un împrumut tîrziu de la vreunul din popoarele înconjurătoare, ci mai degrabă cu o moștenire străveche, ca și în cazul ritului „Pornitul plugului” și „Prima brazdă”, cu care s-a contaminat, sau care l-a implicat dintru început. Așa cum aflăm și din descrierea lui Du Cange, obiceiul exista și la romani în cadrul sărbătorii Saturnalia, de unde a trecut la Anul nou¹⁵⁸. Ceea ce se impune să reținem deocamdată este faptul că Semănatul a marcat un însemnat număr de variante ale Plugușorului, constituind nota lor distinctivă și imprimîndu-le un mai mare grad de complexitate.

Așa cum arătăm, pe o arie foarte întinsă, în cadrul obiceiului de care ne ocupăm apare buhaiul, buga sau buhăzul, care denumește uneori însuși obiceiul. În unele variante apare alături de plug, în altele, singur. Termenul buhai este de origine turcă și se pare că în Dobrogea și în Muntenia a pătruns direct din această limbă¹⁵⁹, în Moldova și în general în ținuturile nord-estice termenul a pătruns din limba ucraineană¹⁶⁰. Așa cum a arătat însă Tancred Bănățeanu, la slavii de răsărit nu există obiectul buhai, care imită mugetul bou-

¹⁵⁶ P. Caraman, *Substratul mitologic...*, p. 441 și mai ales *Colindatul...*, p. 520—521.

¹⁵⁷ Arnold van Gennep, lucr. cit., VI, p. 2843—2844. ¹⁶⁸ P. Caraman, *Colindatul...*, p. 365.

¹⁵⁹ T. Bănățeanu, lucr. cit., p. 10.

¹⁶⁰ Ibid.

60

lui, taurului; îl întîlnim totuși într-un punct izolat, Berenjanî, din regiunea Tarnopol¹⁶¹. Obiectul există, în schimb, la cehi, sub denumirea bukâl sau bukâc, fiind prezent în cadrul manifestărilor de Crăciun, unde însoțește urările de fertilitate și prosperitate¹⁶². Obiectul a fost atestat, de asemenea, în centrul Ungariei, sub denumirea szotyok, precum și la secui, sub termenul burrogato¹⁶³. Tot însoțind

urări de fertilitate și prosperitate în cadrul sărbătorilor de Crăciun și Anul nou, buhaiul a fost atestat, izolat, la germani, sub denumirea Rummelpott și Reibtrommel¹⁶⁴.

Buhaiul, acest obiect ritual simbolizând mugetul taurului, se leagă fără îndoială de un străvechi cult al acestui animal, cult extrem de larg răspândit la popoarele antice, la care îl întâlnim într-o seamă de manifestări magico-religioase și de unde s-a perpetuat de-a lungul timpului, supraviețuind în obiceiurile popoarelor moderne¹⁶⁵. Am văzut că la egipteni în ritualurile închinat lui Osiris apăreau două vaci; la francezi se întâlnește masca reprezentând două vaci aurii. Tot la francezi am putea aminti deghizările din postul mare, mai bine zis de la Lăsata secului, între care una reprezentând în același timp un cal și un taur, cu o coamă atașată în spate, iar pe frunte purtând coarnele unui taur ucis cu un an în urmă la curse. Purtătorul măștii imită mugetul taurului, suflând dintr-un corn de os care servește la adunarea turmelor. Tot la francezi exista obiceiul numit „Taurul roșu”; un gen de schelet acoperit cu stofă roșie ce se termina cu un cap încoronat purtat pe ulițe¹⁶⁶. În Italia, și anume în provincia Lucania, a existat până de curând

¹⁶¹ Ioan Rebușapcă, Colindele românești în contextul cercetărilor comparate p.st-slave, în „Analele Universității București”. Limbi slave, XX (1971), p. 61.

¹⁶² T. Bănățeanu, *ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*, p. 10—11. Trebuie amintită și masca bouului cioplită în lemn și vopsită în roșu, cu care se colinda în noaptea Crăciunului în jurul Odorheiului (Istoria teatrului în România, [1965, p. 82).

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 10; vezi și O. A. Erich și Richard Beißl, lucr. cit., p. 683—684, unde se fac și trimiteri bibliografice de rigoare, între care un interesant și documentat studiu al prof. L. Kretzenbacher, Sudosteuropäische Primitivinstrumente von „Rummelpott“-Typ in vergleichender musikkundlicher Forschung, în „Volksmusik Sudosteuropas”, 1966. Alte informații la Tancred Bănățeanu *ibid.*, p. 10.

¹⁶⁵ Între acestea trebuie amintit și obiceiul „Boul înștruțat” sau „împănat” al românilor din Transilvania, în legătură cu care vezi Gheorghe Pavel-lescu, „Boul înștruțat”. Un vechiu obicei agrar din Transilvania, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, IX (1977), p. 281—288, G. Retegan, Dracii din Valea Țibleșului, în „Revista de folclor”, 1957, nr. 4, p. 27—54, Traian Gherman, Sărbătoarea bouului sau bou ferecat, în „Marisia”, IX (1979), p. 599—618, Ioan R. Nicola, Un vechi ritual agrar din Transilvania „Boul înștruțat”, în „Marisia”, XI—XII, Tîrgu Mureș, 1981—1982, p. 527—584, studii care oferă și o bibliografie vasicompletă a obiceiului.

¹⁶⁶ Arnold van Gennep, *ibid.*, III, p. 918; vezi, tot acolo (p. 956) și despre „boul gras”.

an instrument „cupo-cupo”, foarte asemănător cu buhaiul românesc, cu ajutorul căruia se produceau aceleași sunete imitând taurul. „Cupo-cupo” era făcut dintr-o oală sau „cutie de tablă”, cu deschizătura de sus „închisă cu o piele întinsă ca o tobă. În mijlocul pielii era înfipt un bastonaș de lemn”, care, prin frecare, scotea un sunet „jos, tremurător, mohorât. . .”. „Instrumentul” acesta „rudimentar” însoțea un gen de colindat al copiilor, practicat timp de cincisprezece zile înainte de Crăciun¹⁶⁷.

Dacă avem în vedere vechimea manifestărilor folclorice în care era implicat taurul și aria întinsă pe care sînt ele cunoscute, putem presupune că buhaiul reprezintă și la noi un fenomen tradițional de mare vechime, pe care l-am conservat mai bine decît multe din popoarele europene, poate și datorită ocupației noastre fundamentale, agricultura, asociată cu creșterea vitelor. Prezența lui în forme atît de asemănătoare la italienii mai ales pare să indice originea lui romană în folclorul românesc, dar nu este exclusă nici posibilitatea să avem de-a face și cu o moștenire autohtonă¹⁶⁸, în sensul acesta pledînd, între altele, diversitatea formelor sub care apare la români cultul bouului.

Ceea ce ne interesează însă pe noi în mod special este faptul că în aria estetică a teritoriului etnic românesc buhaiul a constituit elementul de bază în jurul căruia s-au grupat — cel puțin de la o vreme încoace — celelalte elemente ale scenariului agrar legat de schimbarea anului, în vreme ce în aria sudică principalul element catalizator al acelorași elemente l-a constituit plugul și aratul ritual. Unele excepții s-au semnalat, totuși. De exemplu, în satele din Valea Nistrului de jos, deci într-o arie laterală, mai conservatoare prin definiție, buhaiul a pătruns numai după primul război mondial, în timp ce „cu plugul sial mari” se umbla înainte¹⁶⁹.

Este demnă de toată atenția opinia conform căreia buhaiul a însoțit mai întîi colinda propriu-zisă, pentru ca apoi să se transfere în obiceiul Plugușorului¹⁷⁰. Este foarte posibil ca atît plugul și aratul ritual, cît și buhaiul, însoțind colinda, să fi coexistat în trecut, în diferite forme, pe întregul nostru teritoriu etnic, fără să fi

¹⁶⁷ Descrierea amănunțită a obiceiului la Carlo Levi, Cristo si e fermato a Eboli. Arnoldo Mondadori editore, 1965, p. 158—159.

¹⁶⁸ Unele informații și opinii în legătură cu aceasta la Traian Herseni, Forme străvechi de cultură poporană românească, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 268 ș.u.

¹⁶⁹ P. V. Ștefănuță, lucr. cit., p. 64.

¹⁷⁰ Silvia (Chiper) Ravaru și Dan Ravaru, Inedit în colindatul de pe valea Tutovei, în „Comorile noastre”, Buletin nr. 1, Iași, 1980, p. 17. În prelungirea părerii autorilor ne putem întreba dacă nu

cumva a existat odinioară — regional — o colindă anume „eu buhaiul”, echivalentă „colindei griului” din Transilvania, un gen de „colindă mare”, menită să promoveze fertilitatea. Oricum, colinda acompaniată de buhai subliniază semnificația și funcția ei agrară.

avut însă pretutindeni aceeași pondere. Într-o variantă de Plugușor din Feldru, jud. Bistrița-Năsăud, în locul buhaiului apare un „corn de bou” cu care copiii „vestesc schimbarea anului”¹⁷¹. Buhaiul a putut dispărea din Transilvania și datorită priorității ce o avea aici un alt obicei, „Boul înștruțat”, avînd o semnificație asemănătoare¹. Dar urme dintr-un arhaic cult al boului mai întîlnim la români, inclusiv la cei din Transilvania și în alte categorii folclorice. Așa sînt colinda și cîntecul de secere, în care apare „boul sfînt” sau, „boul negru”, care ia apă în buze și „rouează”, producînd astfel belșugul. Într-o colindă din Țara Loviștei „este invocat boul negru, să vină pentru începutul muncilor agricole (arat, semănat), săditul pomilor și „sleirea fîntînilor” iar în final o urare de belșug a grînelor¹⁷².

Cît privește clopoțelul, clopotul, talanga, avem de-a face, de asemenea, cu un obiect ritual de sorginte arhaică, avînd o răspîndire universală și o semnificație de bază similară. Trecînd peste unele rosturi practice¹⁷³, sunetul clopotului, ca de altfel și zgomotele, vacarmul produs prin lovirea unor obiecte metalice, avea rostul să alunge spiritele malefice¹⁷⁴ sau să împiedice apropierea lor. Acesta este înțelesul cu care apare clopoțelul în toate manifestările folclorice legate de Anul nou, precum și la alte date din calendarul popular: Lăsata secului, Rusalii etc. Ni se pare astfel firesc obiceiul ca vitele utilizate la muncile cîmpului să poarte clopote, obicei existent la toate popoarele¹⁷⁵. Tot așa de explicabilă este prezența clopoțelilor în cadrul obiceiurilor legate de schimbarea anului, dată fiind perioada „de criză” pe care o acoperă și în cuprinsul căreia se credea că spiritele acestea circulă nestingherite în lume¹⁷⁶. La noi clopoțelul însoțește obiceiul Chiralesa, practicat în ajunul Bobotezei, așadar la sfîrșitul perioadei celor 12 zile, alături de ritualul creștin îndătinat. Din folclor clopoțelul a fost preluat și în riturile religioase creștine. Dar iată descrierea unui obi-

171 Ana Marcu, Folclorul obiceiurilor din satul Feldru (Schiță monografică), Lucrare de grad. I, Facultatea de Filologie din Cluj-Napoca, 1980, p. 56.

172 Vezi Constantin Mohanu, Obiceiul colindatului în Țara Loviștei, II, în „Revista de etnografie și folclor”, 15 (1970), nr. 4, p. 296 și mai pe larg la Nico-lae Bot, Contribuții la cunoașterea funcției colindelor, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1971—1973”, Cluj, 1973, p. 481—487.

173 Vezi în legătură cu aceasta Tache Papahagi, Mic dicțio?ia7-..., P. 144—148.

* m Tache Papahagi, *ibid.*, p. 146—148, precum și Din folclorul romanic și cel latin, București, 1923, p. 37—38, dar mai ales Frazer, *Creanga de aur*, II, P. 192 și IV, p. 195—196, 208. Obiceiul se întîlnește la popoarele africane, precum și la italieni, ruși ș.a. (*ibid.*, II, p. 138—139); vezi și M. A. L. Louis, *Le folklore et la danse*, Paris, 1963, p. 236, 283. Cf. și obiceiul românesc Călușul. "°_La francezi, spre exemplu, se credea că vitele erau puse astfel la adăpost pînă în perioada viitoarelor semănături (Arnold van Gennep, *ibid.*, VI, P- 2792).

176 *Ibid.*, p. 2343—2844.

cei ce se practica la francezi ia 6 ianuarie, în cadrul sărbătorii „Les Rois”: „aleargă prin ulițe, bat clopotele, bat căldările și întrebunțează toate mijloacele spre a produce un zgomot discordant. Apoi, la lumina torțelor și a legăturilor de lemn aprinse, scot un strigăt puternic, de-ți sfîșie urechile; se speră prin aceea că se vî-nează din oraș toate fantomele și demonii rătăcitori”¹⁷⁷.

Cu aceeași semnificație generală apare clopotul și în tradiția folclorică românească¹⁷⁸. Numai că la noi el a fost valorificat și în chipul unui rit autonom mai complex, dînd naștere unei noi forme de colindat: cu „Clopoțelul”¹⁷⁹. Nu știm dacă în structura acestuia a existat în trecut și un alt text decît cele ce ne sînt cunoscute, text care să fi evidențiat vechea semnificație a obiectului ritual. Așa cum se prezintă în variantele existente în colecții și în arhi -ve, avem de-a face cu un rit rezultat din contopirea ritului de alungare a demonilor cu ajutorul clopotului și poezia Plugusorului sau cu alte forme de poezie de urare. E un rit agrar ce vizează fertilitatea holdelor, numai că semnificația magică originară a componentelor sale a dispărut din conștiința protagoniștilor săi, el îndeplinind o funcție de urare.

Se ridică întrebarea dacă nu cumva ne aflăm în fața unei variante degradate a Plugusorului, din care au dispărut celelalte elemente componente ale obiceiului. Ipoteza ar fi plauzibilă dacă tipul de colindat cu „Clopoțelul” ar apărea pe o arie geografică limitată și numai în repertoriul copiilor, dar, așa cum am arătat la începutul studiului, îl întîlnim deopotrivă în repertoriul cetei feciorilor și chiar a bărbaților vîrstnici, iar aria lui de răspîndire e foarte întinsă, chiar dacă în cuprinsul ei mărturiile apar sporadic. La acestea se adaugă o indicație a lui A. van Gennep referitoare la existența unei forme similare pe teritoriul francez¹⁸⁰. Cît privește epoca în care s-au contopit cele două rituri, ea este greu de determinat. Credem că ea s-a produs după ce textul recitat al Plugusorului și-a pierdut funcția magică originară, devenind o modalitate de urare.

O semnificație similară clopoțelului a avut în cultura arhaică biciul. Credița că acesta avea capacitatea să purifice lumea de spiritele malefice a avut o largă răspîndire, atît la popoarele europene, cît și la cele

de pe alte continente¹⁸¹. La romani biciul îndeplinea un rol ritual în cadrul sărbătorii Lupercalia, când „lupercii”, înarmați cu bice de curele, alergau de-a lungul orașului, lovind peste

177 Tache Papahagi, Mic dicționar..., p. 147; vezi și Arnold van Gennep, *ibid.*, p. 2845.

178 Tache Papahagi, Mic dicționar ..., p. 146—147.

179 Pe lângă cele spuse în studiul nostru a se vedea și alte informații la Mușlea-Bîrlea, p. 321—323 și Adrian Fochi, p. 232—234.

180 Arnold van Gennep, *ibid.*, VI, p. 2845.

31 Informații la Frazer, lucr. cit., IV, p. 192—194 și Tache Papahagi, *Din folclorul romanic ...*, p. 50.

spate femeile pe care le înfîlneau în cale, cu credința că cele sterile vor deveni fecunde¹⁸²; aceasta pentru că, în concepția vremii, sterilitatea era consecința intervenției spiritelor răufăcătoare, ele trebuind să fie alungate, o dată cu ele dispărînd și efectele acțiunii lor. În sens mai larg, însă, lovirea cu biciul reprezenta un rit de purificare, pe care îl înfîlnim și în patrimoniul cultural ar grecilor antici¹⁸³.

La români biciul este implicat atît în obiceiurile calendaristice, îndeosebi în cele legate de schimbarea anului — inclusiv în jocurile cu măști — dar și în obiceiurile de primăvară și de vară (spre exemplu în „Sîngeorzul”, „Boul înstruțat” ș.a.), cît și în cele familiale, și anume în ceremonialul de nuntă¹⁸⁴. În cursul timpului pocnetele de bici au fost înlocuite în mare măsură de pocnete de armă și altele.

Există suficiente informații care demonstrează că biciul a constituit și el odinioară obiectul unei forme de colindat. Prima mențiune o datorăm lui G. Sion¹⁸⁵. Dintr-un răspuns la chestionarele lui B. P. Hasdeu aflăm că în Hațeg „în ziua de Anul nou, dimineața, umblă copiii cu biciul, pocnind de la casă la casă și strigând: „Să fie vite multe-n curte!”, pentru care capătă cruceri”¹⁸⁶. În satul Răscruci, jud. Cluj, înainte de 1918, „birișii” (slugile) baronului din localitate mergeau în ajunul Anului nou la curtea acestuia să-1 „pocnească”, primind, în schimb, băutură. După Unire au început să umble cu „Pocnitul” copiii. În dimineața Anului nou aceștia se duceau pe la casele oamenilor pocnind din bice și simlînd minarea boilor¹⁸⁷. Copiii și flăcăii din Călacea, Poptelec și Gîrbou (jud. Sălaj) practicau și ei pînă nu demult obiceiul „Pomnitul”, „de îndată după miezul nopții și în dimineața de Anul nou”¹⁸⁸. În anul 1901, Petri Mor menționează obiceiul la maghiarii din Boghiș, jud. Sălaj: „în cea dintîi oră a Anului nou flăcăii trezesc pe cei ce dorm cu pocnete puternice de bice, mai ales la casele cu fete bătrîne”, cu precizarea că obiceiul a fost împrumutat de la români¹⁸⁹. Între cele două războaie mondiale obiceiul a fost menționat în Tureni, lângă

182 Tache Papahagi, *ibid.*, p. 46—47. IM *Ibid.*, p. 54—55.

184 Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale...*, p. 141, 146.

185 „Revista Carpaților”, I, p. 45. A se vedea și colinda tip 22 „îngerăș călare” (Monica Brătulescu, *Colinda românească*, București, Editura Minerva, 1981, p. 176, unde se dă și bibliografia tipului), în care copiii cu bice sînt ocrotiți de înger.

186 Volumul XVII, 107.

187 Informație culeasă de prof. Grigore Pop din Răscruci.

Mg jon cuceu, Obiceiuri și credințe în legătură cu ocupațiile tradiționale tra Gîrbou, județul Sălaj, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1971—1973”, Cluj-Napoca, 1973, p. 439—440. Sub același termen, „Pomnitul”, circula obiceiul și în jud. Alba, de ex. în satul Sîntimbru (ini culeasă de prof. V. Corbu).

189 Szilágyi várm'egye monographia, voi. I, p. 717—724.

Turda, unde în noaptea de Anul nou „flăcăii cu zbiciuri umblă pe străzi. Aceste pocnituri sînt semnale de urări de bine a anului ce vine”¹⁹⁰. În perioada din care ne vin ultimele informații colindatul cu biciul începuse să cadă în desuetudine, ajungînd în repertoriul copiilor, slugilor și țiganilor.

În alte locuri colindatul cu „Biciul” ne apare combinat cu Semănatul. Astfel, în Războieni-Cetate, în apropiere de Turda, unii din cei ce umblă cu „Biciul”, „Cu pocnitele” seamănă boabe de grîu sau de cînepă”, în timp ce rostesc urarea: „Anu nou să vă aducă / Sînătate, / Fericire, / Iară nouă / Pocnitorii / — Numa răchie-n clondire”¹⁹¹. În Poiana-Mare, jud. Dolj băieții sau bărbații umblau la Anul nou cu „bicele cari reprezintă semănatul”; și aici obiceiul conținea o urare, un fragment din Plugușorul lui Alecsandri¹⁹². În Muscel „flăcăii pornesc cu bicele-n mîna și merg din casă în casă [. . .] Cînd intră în curtea omului se așază pe un rînd ori două, despărțiți unul de altul la 3—4 pași, așa ca să nu se lovească cînd vor pocni din bice. Un flăcău recită Plugușorul, iar după fiecare strofă agită clopoțelul, în timp ce flăcăii pocnesc din bice”¹⁹³. Această ultimă variantă reprezintă, cum vedem, un stadiu mai evoluat, con-fundîndu-se cu Plugușorul propriu-zis, numai că — așa cum au observat și autorii descrierii, care au denumit obiceiul „Bicele”, acestea ocupă în cadrul desfășurării scenice un loc de prim ordin.

De la semnificația lui originară, de rit de purificare a lumii de spiritele malefice, pocnetul de bici a ajuns un rit de fertilitate și apoi o modalitate de urare. Ca și în cazul clopoțelului, contopirea lui cu alte rituri legate de schimbarea anului n-a avut de în-tîmpinat dificultăți reale, date fiind afinitățile ce le

prezentau prin însuși contextul lor de viață.

Spuneam că dintre toate elementele ce intră în structura obiceiului Plugușorului, cel care apare constant, neputând lipsi cu desă-vîrșire din desfășurarea lui este textul literar; el trebuie considerat astfel elementul de bază, fundamental, al obiceiului. Cît privește conținutul său, textul ne apare foarte unitar în spațiul nostru etnic. S-au înregistrat, e adevărat, unele cazuri de substituire a lui cu texte aparținătoare altor categorii folclorice (Sorocova, balada, în cadrul căreia Miorița, Vîlcan, Salga, Constantin Brîncoveanu, Ghiță

180 A.F.C., 324. Mai apropiată de forma originară pare să fie o variantă din Zimnicea: „Seara, în ajutorul lui Sfîntu Vasile, umblă cu plesni tu și strigă: „Cîtă trestie pă casă / Atîția galbeni pă masă” (Emil Petrovici, lucr. cit., p. 300).

191 A.F.C., 1053.

182 A.F.C., 118.

m C. Rădulescu-Codin și D. Mihalache, lucr. cit., p. 14.

Cătănuță, Blestem de mamă 191 ș.a.) sau creații culte (de ex. Movila lui Burcel și Dragoș Vodă, ale lui Alecsandri); alteleori textul Plugușorului provine din sfera cuprinzătoare a urărilor caracteristice colindatului, multe din ele avînd un caracter umoristic, dar toate acestea rămîn cazuri izolate.

De regulă, textul înfățișează, în succesiunea lor naturală, activitățile legate de cultivarea griului, începînd cu aratul și semănatul și terminînd cu coptul pîinii sau al colacului specific sărbătorilor de Crăciun și de Anul nou. Așa cum vom vedea însă, tema aceasta este tratată adesea foarte liber, în unele variante rămînd în umbră față de alte elemente, hazlii mai ales, ce sînt antrenate în episoadele narative și descriptive ale textului poetic. Faptul reprezintă, fără îndoială, consecința schimbării semnificației și a funcției folclorice inițiale a poeziei Plugușorului în diferite ținuturi și epoci, ca și a evoluției mentalității însăși care i-a dat naștere. Cercetările au evidențiat însă o seamă de creații avînd o structură asemănătoare poeziei Plugușorului, dar dezvoltînd teme diferite: „al-duirea brînzei”, „a peciei”, „a banilor”, „a cînepii”, „a fuiorului”.

Așa cum am arătat în studiul nostru din 1960, în datele ei fundamentale poezia Plugușorului se întîlnește regional și în cadrul altor obiceiuri, îndeplinind rosturi deosebite de cel cu care apare în obiceiul de care ne ocupăm. Ca și la ucrainenii, o întîlnim astfel cu funcție de colindă, interpretîndu-se melodic, în cadrul colindatului propriu-zis, la Crăciun. Alteleori, textul ei îndeplinește funcția de orație sau de „mulțămită” pentru colacul primit în dar, în cadrul colindatului cetii de feciori sau a colindatului cu turca de la aceeași sărbătoare, textul recitîndu-se de data aceasta, asemenea orației de nuntă. Așa cum am văzut, versiunea de orație a colacului o întîlnim și la bulgari, ucrainenii și bielorușii. Pe o arie mai restrînsă, poezia Plugușorului este parte integrantă a obiceiului cununii la secerat. În sfîrșit, am întîlnit și cazuri cînd ea a pătruns în „tărostitul colacilor” din cuprinsul ceremonialului nupțial, în amîndouă aceste ultime situații — cunoscute numai la români — recitîndu-se. Fiecare din formele proprii amintitelor ocazii în care ne apare reprezintă, în fapt, o versiune distinctă a unuia și aceluiași text de bază, nefiind așadar vorba de simple înrudiri, asemănări sau grupuri de variante, așa cum s-a spus, și tocmai de aceea se impune ca înainte de a întreprinde o analiză a poeziei Plugușorului, așa cum se înfățișează ea în cadrul obiceiului, să ne oprim asupra lor, spre a le stabili caracterele distinctive și aria pe care au circulat. Menționăm că, indiferent de funcția folclorică ce o îndeplinește, textul rom- SZ1' Spre exemPlu> N- Julia și V. Mănăstireanu, Tradiții și obiceiuri inanești. Anul nou în Moldova și Bucovina, București, Editura pentru literatură, 1971' p- 121; Petru Caraman, Literatură populară, Caietele Arhivăi de folclor, III, Iași, 1982, p. 308.

specific obiceiului Plugușorului îl vom denumi în paginile studiului nostru cu termenul „poezia Plugușorului”.

Începînd cu versiunea colindă, care se individualizează foarte pregnant în ansamblul celorlalte, precizăm mai întîi că ea a fost surprinsă la noi pe o arie restrînsă, al cărei centru de greutate se află în Munții Apuseni. Cea mai veche mărturie a ei (1888) o găsim în lucrarea Români din Munții Apuseni (Moții), de T. Frîncu și G. Candrea 195, fără precizarea localității din care a fost notată. Cunoaștem apoi trei variante culese din Sălciua de Jos, pe valea superioară a Arieșului 196; de pe aceeași vale a Arieșului și anume din Ocoliș (inf. Popa Dumitru, 58 ani) și din Poșaga de Sus, cătunul Belioara (inf. Joflea Nichita, 66 ani) am cules noi înșine, în 1957 două variante, prima reprodușă fragmentar în Plugușorul în Transilvania (p. 125); din Poșaga de Jos deținem o variantă culeasă de prof. Ion Roșă 197. Traian Mîrza a cules o variantă a aceeași colinde din Buteni, în apropierea Huedinului, așadar în nordul Munților Apuseni 198. O variantă mai amplă și mai încheată a notat, din același sat, N. Both 199. În comuna Călățele colinda era cunoscută numai fragmentar în 1979, dar în satul Bociu din apropiere era încă vie și într-o formă mai amplă 200. Alte variante ale versiunii colindă au fost culese din comuna Florești, din imediata apropiere a municipiului Cluj-Napoca. Una a fost publicată de

George Breazul în anul 1941-201, alta, culeasă în 1979 de studenta Elena Cacuci, se păstrează în arhiva de folclor a Facultății de Filologie din Cluj-Napoca²⁰². Alte câteva variante, foarte asemănătoare cu cele menționate, a cules prof. Ioan

135 București, 1888, p. 193—194.

Ms prjma! culeasă în anul 1958 de Vaier Butură și al cărei text a fost reprodus în studiul nostru Plugușorul în Transilvania (p. 126—127), a doua, în 1959, de I. R. Nicola — imprimată și pe bandă de magnetofon — fiecare din ele numărând peste 130 versuri și ultima, notată în 1979 de I. Cîmpan. Varianta lui Nicola se păstrează la Biblioteca Centrală Universitară din Cluj-Napoca, Secția manuscrise, iar a lui Cîmpan e reprodusă în lucrarea sa de licență, Folclorul obiceiurilor din comuna Sălciua de Jos. Facultatea de Filologie din Cluj-Napoca, 1979.

197 In voi. colectiv Merge dorul și răsare, Alba Iulia, 1975, p. 163. Din satul învecinat Vidolm deținem o variantă culeasă de V. Bercea, în 1987.

1a8 In voi. Folclor muzical din zona Huedin, Cluj-Napoca, 1978, p. 193—194.

189 „Gazda de s-a dus / La pădurea mare. / Da iei ce să-și taie? / Cuie și bulfeie / Și la boi resteie. / Acasă le-o dus / Și la jug le-o pus / Boi mîndri ■ și-au prins / Zece-o doisprezece / Și ș-au dărezit / Cîmpul lui Pi-lat / Și au sămînat / Grîu mîndru curat / Și l-au secerat / Și-n cruci l-au băgat / Și l-au treierat / La moară l-a dus / Și l-au măcinat / Ș-apoi ș-au făcut / Colaci și prinoase / Și prescuri frumoase, / Rari la zile mari, / La Paști și Crăciun / Și de-acum pînă-n vecie / Tot Paști și Crăciun să fie” (inf. Goga Aurel, 67 ani, 1979, Arhiva de folclor a Facultății de Filologie, nr. 11718).

200 Arhiva de folclor a aceleiași facultăți, nr. 11644.

201 Patrium Carmen. Contribuții la studiul muzicii românești, Craiova, f.a., p. 206—208.

-,.-:”,-n..

202 Nr. 12003, culeg. Elena Cacuci. .:r, ..■..” . ;

Bota. Numai că versul „Ce stai domnos bonos”, din încheierea uneia dintre ele nu poate fi explicat, credem, decît prin contrafacere.

Punctul cel mai nordic de pe valea Someșului Mic în care a fost descoperită pînă acum versiunea colindă a poeziei Plugușorului este satul Nireș din apropierea municipiului Dej (culeg. V. Medan). O variantă cu caracter fragmentar, altfel întrunind evidente trăsături arhaice, a fost înregistrată de P. Vacarciuc din satul Racova, jud. Satu Mare, în apropiere de Tășnad²⁰³.

Versiunea colindă a poeziei Plugușorului a mai fost surprinsă în câteva puncte din aria nord-vestică a Transilvaniei. Astfel, în perioada 1967—1971 folcloristul Iosif Herțea a înregistrat trei variante, toate trei aflate în arhiva Institutului de cercetări etnologice și dia-lectologice din București. Una, culeasă din Sînpaul, jud. Cluj (mgt. 3204/1), a doua, culeasă împreună cu Stanca Fotino, din Go-dinești, jud.

Hunedoara (mgt. 4597/IIc) și cea de a treia, din Brusturi, jud. Bihor (mgt. 4585/III). O variantă din Brusturi ne-a semnalat și prof. Aurel Bodiu, alături de alte câteva culese din aceeași arie nord-vestică a Transilvaniei: Fildul de Sus, Cuzăplac, Mierța, jud. Sălaj, Picleu, Păgaia și Borumlaca, jud. Bihor. În sfîrșit, aceleiași versiuni i se integrează și trei variante bănățene; una a fost culeasă din comuna Fibiș, situată la aproximativ 30 km sud-est de Arad, variantă foarte asemănătoare cu cele din Florești, jud. Cluj; alta, notată de N. Ursu în 1931 din satul Sano-vița, jud. Timiș, la cea 40 km est de Timișoara și cea de a treia, culeasă de Sabin Drăgoi, în anul 1934, din Belinț, situat cam la aceeași distanță și în aceeași direcție²⁰⁴.

Luînd în considerare toate aceste puncte din care a fost înregistrată versiunea colindă, bănuim că aria ei de răspîndire va fi fost mai largă în trecut, ea făcînd loc încetul cu încetul unei alte versiuni, cea de „deseîntecă” sau, mai apoi, de „mulțămită” a colacului, cu care se interferează în general pe întreaga arie pe care a fost în-tîlnită. În ceea ce ne privește, avem credința că aria versiunii colindă cuprindea odinioară și ținuturile situate în afara arcului carpatic. Către această concluzie ne conduce constatarea că uneori în aceste ținuturi textul recitat al Plugușorului (învățat adesea din cărți) era anticipat în cadrul scenariului de un text colindat, care se regăsește fragmentar în unele variante de dimensiuni mai mari; așa este, spre

203 „Gazda de s-o dusumu, / Dai colindemu / In pădurea maremu, / De-acolo să-și taiemu, / Cuie și răsteiemu. / De-alea ș-o tăietumu, / Și-acasă le-o dusumu / Și la plug dusumu, / Brazdă-o revărsatumu, / Grîu o crescutumu, / La pai tres'tiosumu, / La spic luminosumu” (Auzit-am din bătrîni, Satu Mare, 1975, p. 83).

204 Prima e reprodusă în Istoria literaturii române, voi.-I., Editura Academiei ..., 1964, p. 27—28, cea de-a doua în Nicolae Ursu, Folclor muzical din Banat și Transilvania, București, Editura Muzicală, 1983, p. 108—109, iar ultima, culeasă de Sabin V. Drăgoi și publicată în Monografia muzicală, a comunei Belinț, Craiova, „Scrisul Românesc” [1942], p. 55—56.

exemplu, textul: „Mîine anul se-nnoiește, / Dă-i Domnului, Doamne! / Pe la case se pornește / Și începe-a colinda, / Pe la case a ura / Casa care e urată / Dumnezeu s-o norocească, / Cîți cărbuni sînt în cuptor / Atîtea vite-n obor, / Cîtă șiță e pe casă / Atîția galbeni pe masa, / La anul și la mulți ani!”^.

Alteori se interpretează melodic numai refrenul poeziei Plugușorului¹. e. g² interesant că în satele dobrogene textul Plugușorului este denumit aproape consecvent „colindul Plugușorului”, ceea ce vine să sugereze, credem, o realitate mai veche.

Variantele-colindă din Transilvania, cunoscute în mediile folclorice din Munții Apuseni sub termenul de „corinda griului”, „Co-nda curunn” (=cununii) sau „Iodia”, după refrenul pe care îl conțin (uneori acesta apare în forma „Iedinii, iedinii, Doamne”) se constituie într-un tip distinct de colindă³; privite în contextul scenariului propriu în care se valorifică, ele ne apar ca parte integrantă a unui rit magic agrar prin excelență. Nici o altă colindă românească nu întrunește într-o mai mare măsură acest caracter.

se se

restT l⁴ pVi95a Sh⁵ Nifok în anii ÂÂ? i rW361 %

1- ££l⁶ ^pentruU⁷ ^xtul cîntat în Muscel a și D. Mihalache, lucr. cit, p. 13- pentru alte re⁸ ^ul'7C«- Culegere înUi⁹de¹⁰. ? ^ ^de ?°Pula¹¹ culese de elevii Seminarului posttuma îngrijită de Const.

Brăiloiu, Bucu-

cîntata de ceata de

m-T' T

silvan a textul Plugușorului a fost

din jur” (subl. ns. D.P) — în aiunul Anului Nou l\ Infmului de fâlcii, în JevSaf de ZcZ Vii

legaturacu ?n text de Plugușor cules în Țândărei,

dntă CU °Cazia Anului nou' afară la fel P°pu.lară..., p. 103-106). La Filipești,

3S ^r^^

ci

SS ci odinfo^rS- melodic pe o arie mai largă

mai veche, faptul ca odinioară textul Plugușorului constituia textul prin-CIP fw v°Imle T6,86

m4er^?ta la Crăciun, o colindă agrară în esență. _ «» VeziN. Jula și V. Manăstireanu, lucr. cit., p. 8.

Numeroase informații inedite se găsesc în Arhiva Seminarului de folclor al Universității „Al. I. Cuza” din Iași.

„n 7-°Din păcate- ¥°2ica Brătulescu nu numai că nu distinge în tipologia sa (Colinda romaneasca București, 1981) un astfel de tip, dar nici măcar nu încadrează niciăieri în lucrarea sa această colindă, deși texte ale ei fuseseră publicate în diverse colecții și lucrări. În ceea ce privește melodia colindei griului cercetătorul clujean Iosif Herța, un excelent specialist în folclor muzical observa următoarele:

„două dintre ele (variantele din Buteni-Cluj și Racova-

În legătură cu desfășurarea acestui rit, devenit scenariul colindei, notăm că, potrivit informațiilor lui Bega Teodor din Sălciua de Jos (țăran în vârstă de 56 de ani în anul 1958), în seara de Crăciun, înainte de sosirea cetei colindătorilor-feciori, gazda așeza pe masă obișnuitul colac destinat acestora, iar deasupra lui, cununa de grâu de la secerat. Era semn că feciorii trebuiau să colinde și „Iodia” sau „Corinda curunii”. De altfel, ca în atâtea alte situații, ritul este descris și în textul colindei. Astfel, în finalul variantei culese de noi din Ocoliş, în 1957, se spune: „Holda-o săcerat, / Snopi bine-o legat, / Pă car l-o-ncărcat / griul, adică / Corun-o făcut / Și-acasă uo dus, / Pă masă uo pus, / Ca noi s-o cîntăm / Și s-o colindăm” (subl. ns. D.P.)208. Credem că încheierea aceasta corespunde formei celei

Satu Mare) sînt variante apropiate ale aceleiași melodii, avînd versuri tripo-dice. Celelalte trei (tetrapodice) se grupează și ele: două apropiate (în relație de la tip la subtip; Belinț-Timiș și Sălciua-Alba, var. Nicola) a treia diferită de toate celelalte dar nu îndepărtată tipologic (Samovița-Timiș). Atît structura lor melodică (pentatonică sau de substrat pentatonic) 'cît și ritmică (giusto si-labic cu indice de ritmicitate pregnant dar nu excesiv) atestă apartenența acestor colinde la stratul cel mai caracteristic al genului, trimițînd la „tiparele” cele mai productive de tipuri, subtipuri și variante din folclorul nostru vechi ceremonial. Deși atestarea textului legat de melodie este relativ rară, faptul că el se găsește alăturat unor melodii vechi de colindă și nu celor super-răspîndite „calapoade” melodico-ritmice (cu variabilitate minimă de la un text la altul, de la o zonă la alta), cum sînt „Ziurel de ziuă” sau „Mă luai, luai”, conferă temei importante șanse de a fi înseriată fondului străvechi de motive epice de colindă”.

Cît privește cuvîntul „Iodiia”, sub care mai e cunoscută colinda griului în Munții Apuseni, el are un înțeles obscur. Nici interpretii țărani ai colindei și nici lingviștii pe care i-am consultat nu ne-au putut oferi lămuriri. Oricum, se pot face trimiteri sigure la forma „Irodia Doamne”, care apare într-un cîntec de Vergel din Bucovina (S. FI. Marian, Sărbătorile la români, I, București, 1988, p. 54) și la „Arodiia Doamne” din Moldova de nord (ibid., p. 59) ce apare în cadrul aceleiași categorii folclorice. Refrenul din Vergelul bihorean „Drine, Doamne, drine” poate fi raportat la cel existent în colinda de pe valea Arieșului: „Iedinii, iedinii, Doamne”. Credem că toate formele citate își au sursa mai mult sau mai puțin depărtată în cuvîntul „rodie”, care denumește „fructul comestibil al rodiului”, un arbore mediteranean (Dicționarul limbii române moderne, București, 1958), cu înțeles de roadă, mană. De aici expresia „holdă rodioasă”, adică roditoare. În.diferent de formă, refrenul acesta sună ca o incantație

adresată puterilor supranaturale prin care li se cere rod bogat în anul ce începe — ceea ce e de natură să arunce o lumină clară atât asupra colindei griului, cât și a poeziei și obiceiului Vergelul, care va trebui privit, de asemenea (cel puțin ca origine), prin prisma riturilor agrare.

208 Inf. Popa Dumitru, 58 ani. Iată finalul variantei din Vidolm: „... Co-rună-o făcură-i, Doamne / Acas-o dusără, / Acas-o dusără, Doamne, / Pă masă-o pusără, / Ca noi s-o cîntămu-i. Doamne, / Ș-apoi s-o colindăm". În alte variante se insistă asupra stropirii cu apă a cununii: „fete cunună-mple-tea / Ș-o-mpletiră s-o gătară / cu apă udatu-o / Și pă cap că pusu-o / Și acas-adusu-o / cu apă udatu-o / Și-n casă băgatu-o / Și pă masă pusu-o"¹. Versurile următoare atestă chiar obiceiul ca gazda să-i aștepte pe colindători cu cununa de grâu pe masă „Și ne pare că-i d-aiasta / Ba, zău! i-asta de-a simbreă" (var. I. R. Nicola).

mai vechi ce a avut-o colinda, ceea ce justifică pe deplin însuși numele sub care e cunoscută ea în Munții Apuseni: „corinda griului" sau „corinda curunii". În acest sens pledează și cea mai veche variantă de care dispunem (Frâncu-Candrea), precum și cele din Poșaga de Jos, Vidolm și Belioara, din care lipsesc, de asemenea, episoadele ce urmează seceratului (treieratul, morăritul, facerea colacilor . . .). În privința aceasta variantele la care ne referim se aseamănă cu unele din variantele de „Urarea colacului" ale ucrainenilor, care, dezvoltând aceeași temă, se încheie cu seceratul și adunatul griului, și despre care P. Caraman credea că reprezintă forme fragmentate ale unor variante mai ample²⁰⁹.

Menționăm că variante similare ale urării colacului întâlnim și la românii din Basarabia și din alte teritorii aflate azi în U.R.S.S.²¹⁰. Păreră noastră e că, dimpotrivă, „urarea colacului" a ucrainenilor și a românilor, asemănătoare amintitelor variante ale „colindei griului" din Munții Apuseni, e mai apropiată de forma lor originară. Vom vedea apoi că din textul tuturor variantelor aparținătoare celorlalte versiuni ale poeziei Plugușorului lipsește episodul împletirii cununii, de la seceratul propriu-zis trecîndu-se direct la facerea ariei, treierat, măcinat etc. Cu excepția „cîntecului cununii", variantele colindă reprezintă astfel sub raport documentar, cele dintîi descrieri ale obiceiului cununii la secerat. În sprijinul părerii noastre, potrivit căreia cele cinci variante din Munții Apuseni (Frâncu-Candrea, Poșaga de Jos, Belioara și Ocoliș) reprezintă forma cea mai veche a versiunii colindă, vin și alte informații de care dispunem. Aflăm astfel că „românii dintre cehii slavi [e vorba de ucrainenii ce locuiesc la nord de Maramureșul românesc] își împodobesc (la Crăciun) masa cu spice de ovăz ori cu cununa aldămașului — făcută vara la sărbătoarea secerișului — cu pîine, grîne și verdețuri, care stau pînă la Si. Ștefan; acestea se aruncă apoi în grădină, pentru roade"²¹¹. Obiceiul acesta, de a pune pe masa de Crăciun un colac, care se păstrează tot anul, iar sub el „otavă", a fost atestat și la românii aflați între granițele țării, în Ugocea²¹², în Maramureș²¹³ și în Codru²¹⁴, precum și la ucrainenii din întreaga Rusie Subcarpatică, unde „în noaptea de Crăciun se pune pe masă o

208 Cf. și Ioan Rebușapcă, lucr. cit., p. 63.

120 p_ y Ștefănuță, lucr. cit., p. 119—120 și N. P. Smochină, Din literatura populară a românilor de peste Nistru, în „Anuarul Arhivei de folclor", V (1939), p...35, unde se citează și o variantă din satul Speia, raionul Țiraspol, R. S.S. Moldovenească.

211 Tudor Pamfile, Crăciunul..., p. 213.

212 Ioan Scurtu, Cercetări folclorice în Ugocea românească, în „Anuarul de folclor", VI(1942), p. 161.

213. Pi ^Lenghel-IzanU, Daina mîndră pin' Bîrsana, Baia Mare, 1979, p. 103.

214 Pamfil Bilț, Contribuții la studierea obiceiurilor tradiționale de iarnă din zona Codru, în Tradiții maramureșene, voi. II, Baia Mare/ 1979, p. 100—132.

cunună ca și un krăcun"²¹⁵. În vreme ce la ucrainenii din Rusia Subcarpatică și la cei din Galiția „crăciunul" și cununa de ovăz șau secară reprezintă simbolul bogăției, colacul consumîndu-se apoi de către membrii familiei și de către animale (acestora din urmă dîndu-li-se de regulă să mînce în zilele următoare și cununa), la români obiceiul se încadrează perfect riturilor agrare. Astfel, conform informației din Frâncu-Candrea, cununa ce fusese colindată la Crăciun era păstrată pînă la încheierea semănatului, cînd gazda o îm-plînta „la capătul pămîntului unde a tras cu plugul cea din urmă brazdă"¹³⁶. Obiceiul a dăinuit pînă nu demult în Oarda de Jos din imediata apropiere a municipiului Alba Iulia²¹⁷. Ceea ce se impune să observăm este că obiceiul acesta a fost atestat la noi într-o regiune în care s-a păstrat pînă tîrziu, către zilele noastre și semănatul griului primăvara. Așa-zisul „grâu de primăvară" era cunoscut nu numai la noi, ci și la alte popoare, de pildă la danezi și suedezi²¹⁸.

Se ridică întrebarea, de unde a venit acest obicei și ce a reprezentat el la origine? Credem că avem de-a face cu un străvechi rit practicat inițial la vechiul An nou ce se serba primăvara, o dată cu începutul muncilor agrare, al aratului și semănatului. Cununa de grâu ce se făcea vara, la sfîrșitul seceratului, în cadrul binecunoscutului ceremonial din Transilvania, era păstrată la loc de cinste pînă la începutul noului an agrar, cînd, după ce beneficia de un nou rit în centrul căruia se afla de asemenea, era implantată în ultima holdă

215 pierre Bogatfrev, Actes, rits et croyances era Russie subcarpathique, Paris, 1929, p. 43. La

ucrainenii din regiunile mai nordice cununa ce; se pune pe masă la Crăciun se numește koljidyk sau kolyada (ibid., p. 43—44) și ea este bătută după sărbători, servind la „semănatul din nou a cîmpului” (ibid.).

2m Lucr. cit., p. 137. În forme palide, obiceiul acesta — foarte vechi — fusese surprins în deceniul al șaptelea al veacului trecut și în sudul Transilvaniei, cum aflăm din răspunsurile la chestionarul lui Mannhardt. Astfel în Sura Mică, jud. Sibiu, „românii aduc acasă după terminarea seceratului de grîu așa-numita cunună de spice în formă de cruce”. Ei obișnuiesc „să amestece boabele din cruce cu sămînța, iar paiele le fixează de un băț și-l înfig într-un ogor al lor, pentru abaterea unor influențe dăunătoare” (Hanni Markel, Cu privire la ancheta lui W. Mannhardt (1865). Răspunsurile de la sașii din Ardeal, în „Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1965—1967”, Cluj, 1969, p. 425). În Romos, jud. Hunedoara, ca și în Cîlnic sau în Apoldul de Sus, cununa se păstrează în casa gospodarului, la oglindă, „pînă la înșă-mînțarea următoare de toamnă, cînd (...) boabele sînt împrăștiate peste ogorul proaspăt semănat, iar crucea este împlîntată la capătul ogorului, aproape de drum, în credința că abate grindina” (ibid., p. 423).

217 Bocșa Doina, Folclorul obiceiurilor agrare din Oarda de Jos, Lucrare de grad. I, Cluj-Napoca, 1981. Un ultim stadiu din viața acestei practici a fost notat în sud-vestul județului Alba: din această cunună „se luau primăvara (subl. ns. D.P.) cîteva boabe care se amestecau cu griul ce urma să fie semănat” (Ariana Dreglici, Folclorul obiceiurilor din Săliștea (Cioara), jud. Alba. Lucrare de grad. I, Cluj-Napoca, 1985, p. 108).

■'a 21S Vezi P. Caraman, Colindatul..., p. 483—484. Cit privește semănatul' Srfului primăvara, la noi, vezi și Henri H. Stahl, lucr. cit., p. 158-159. i

semănată. Ritul ce se practica acum reprezenta un demers magico-religios menit să transfere rodnicia, „mana griului”, din cununa în care se adăpostise după încheierea recoltării în grîul proaspăt semănat. Vom vedea că în ținutul Năsăudului textul colindei apare fragmentar și în obiceiul cununii la secerat, ceea ce îndreptățește opinia că același text ritual se interpreta în amîndouă ocaziile, și atunci cînd demonul rodniciei era transferat, prin cunună, dinspre holdă spre casa gospodarului, și atunci cînd era dus din nou spre holda proaspăt semănată. O dată cu schimbarea datei Anului nou, în Transilvania ritul acesta din urmă s-a transferat și el iarna, la Crăciun — sărbătoare despre care se știe că avea și o semnificație de An nou — devenind o formă a colindatului. Acolo unde semănatul griului primăvara a dispărut (mai ales în regiunile joase), a dispărut automat și ritul căruia i se integra „colinda cununii”. În locul lui a apărut însă un rit religios creștin: sfințirea cununilor (de către preot, firește), ce avea loc la sărbătoarea lui Simion Stîlpnicul (1 septembrie stil vechi), apoi la sărbătoarea numită „Ziua crucii” (14 septembrie), așadar chiar la începutul semănatului de toamnă. Să nu uităm că Anul nou bisericesc începe la 1 septembrie. Aceasta înseamnă că clericii care au instituit ritul creștin al sfințirii cununilor de la secerat au avut în vedere legătura dintre acesta și sărbătoarea Anului nou, care, la nivel popular, coincidea pînă în secolele trecute cu noul an agrar, cu aratul și semănatul de primăvară.

Variantele în care textul colindei narează și episoadele ce urmează împletirii cununii sînt mai noi și ele s-au dezvoltat în urma legăturii ce s-a făcut cu colacul de Crăciun, care a luat locul cununii. Am văzut că la noi, în Bucovina, dar și în alte țări europene, cum sînt Suedia sau Danemarca, colacul de la Crăciun era păstrat pînă primăvara, cînd era sfărîmat și amestecat în grîul de sămînță²¹⁹. Oricum și textele acestea sînt vechi; numai așa se explică formele încheiate și caracterul arhaic pe care îl pun ele în evidență. Dacă variantele acestea ar fi avut dintru început în centrul lor colacul, și nu cununa, ele ar fi trebuit să se numească „colinda colacului”, termen pe care nu l-am întîlnit decît în trei localități: Băița de sub Codru și Bicz, jud. Maramureș și Brusturi, jud. Bihor. Apare însă, cum vom vedea, termenul „alduirea”, „sfințirea”, „popirea” ... și „urarea colacului”, dar toți acești termeni denumesc creații aparținătoare altei versiuni a poeziei Plugușorului. În schimb, termenul „cîntecul colacului”, întîlnit în Păniceni-Cluj și sub care e cunoscută pînă astăzi colinda griului în Florești-Cluj, ca și termenul

'Ibid. Și la noi, pe alocuri, colacul se împarte între membrii familiei care îi mănîncă, dînd uneori și vitelor să mănînce din el; alteori se fărîmă și se amestecă în grîul ce urmează să fie semănat (cf. și Ovidiu Birlea, lucr. cit., p. 301).

„corinda colacului”, de altfel, poartă în sine amintirea stadiului în care textul se interpreta melodic, a stadiului colindă, prin urmare. Spre exemplificare, reproducem textul variantei culese, la rugămîntea noastră, de Vaier Butură, din Sălciua de Jos, text care ni se pare a fi reprezentativ pentru versiunea colindă, în formele sale mai evolute însă, care conțin și secvențele ulterioare aducerii cununii la secerat:

Bun domnu-i d-aiesta domn, Că bine și-o priceput, Că d-ân sat că ș-o tunat, De meșteri ș-o căpătat, Și-n pădure i-o minat, Faeș lemn că ș-o tăiat. De tăiat, tăiatu-l-o Și d-acasă adusu-l-o, Și pin curte-ntinsu-l-o, Și din berzi cioplitu-l-o Juguri, pluguri, făcut-o, Juguri, pluguri și răsteie Și mai multe ciocîlție. Plugu cobilitu-l-o, După boi legatu-l-o, Opt boi biboli prinsu-i-o, Tăt la cap cam hedeșăi, Și la coadă

codâlbeU Pogănici pe lingă ei. După zbici chematu-i-o, , Şi la munte scosu-i-o, La munţi lui Rusalim Faeş munte~şi-mbrăzdară, Tăt cruciş şi curmeziş, Şi mai mult îi pă lungiş, Pînă locul şi-l gătară. Bun domnu-i aiesta domn, Că bine s-o priceput,. Că d-ân sat că ş-o tunat, Că muieri ş-o căpătat, De grîu şi l-o dires. De dires, diresu-l-o Şt-n dāsagi băgatu-l-o, Dāsagii legatu-i-o, Sus pă cară pusu-i-o, Şi la munte scosu-i-o, Grîu sāmānatu-l-o, Tăt cruciş şi curmeziş,

De grăpat, grăpatu-l-o. Dat-o Dumnezo o ploaie, Faină holdă răsărea, Vînt bătea, holdă creştea. Ş-o dat Dumnezeu un cald, De holduţa s-o şi copt, Tăt la cap cam sătîioasă, Şi la pai cam trestioasă. Bun domnu-i aiesta domn, Că bine şi-o priceput, Cînd d-ân sat că ş-o tunat, Juni şi june o căpătat, Sus la munte scosu-i-o, Grîu seceratu-l-o. Junii legători sucea, June pe ele-l punea, Junii snoptii şi-i lega, June snoptii-ş aduna, June căptiţe făcea. Junii spice alegea, June cunună-mpletea, Junii pă cap o punea, Şi d-acasă o aducea. Iacă dară c-o udară, Şi di pă cap o luară, Şi pă masă pusu-o, Şi de cină datu-le-o. Bun domnu-i aiesta domn, Că bine şi-o priceput, Că d-ân sat că ş-o tunat, De cară ş-o căpătat, Sus la munte scosu-l-o, Faine cară încārcāră, Şi mai bine le legară. De legat legatu-le-o Şi d-acasă adusu-le-o, La o guriţă de şură,

Faine stoguri îşi făcură, Mai bine le-acoperiră. Bun domnu-i aiesta domn, Că bine s-o priceput, Că din sat că ş-o tunat, De-mblătitori ş-o băgat Şi la şură dusu-i-o, Arie făcutu-s-o, Stog descoperitu-l-o, Faine corzi întinsu-l-o, Mai bine-mblătitu-l-o Şi felezuitu-l-o, în boare ţipatu-l-o, Varoş grîu alesu-s-o, Şi d-acolo strînsu-l-o, De deres deresu-l-o, Şi d-ân saci băgatu-l-o, Mai bie legatu-l-o Şi pă cară pusu-i-o Şi acasă dusu-l-o, Şi d-în coş băgatu-l-o Şi d-acolo scosu-l-o, Şi din saci băgatu-l-o, Mai bine legatu-l-o Sus pî cară pusu-i-o, Doi boi biboli prinsu-i-o,

Di pă car luatu-i-o, în moară băgdu-i-o Şi d-în pod suitu-i-o, Sacii dezlegatu-i-o, Pă moară băgatu-l-o. Dalbă fārină-ş venea. Şi d-ân saci că ş-o băga Şi sacii legatu-i-o, Sus pă cară pusu-i-o Şi acasă adusu-i-o. De pă car luatu-o [fārină] Şi-n casă băgatu-o, Sacii dezlegatu-i-o, June fārina cernea, Junii lemne că-şi tăia, June fāina moia, June colacii sucea, Junii pe lopeţi punea June focu-şi trāgea, June în cuptor băga. Vatoşi colaci coptu-ş-o Şi d-afarā scosu-i-o Şi pă masă pusu-i-o Şi cu toţi rosu-i-o, Iodii, Iodii, Doamne (Inf. Bega Teodor, 54 ani)220

Două sînt trāsăturile esenţiale ce caracterizează varianta citată: mai întîi, minuţia cu care sînt prezentate toate fazele procesului agricol legat de cultura griului, începînd cu pregătirile anterioare, cu confecţionarea uneltelor de muncă (plugul, jugurile cu rās-teiele ..) şi terminînd cu colacul ritual cu care sînt aşteptaţi colindătorii la Crāciun. Sub raportul acesta textul variantei citate se distinge printr-un pronunţat caracter documentar, apărîndu-ne — la prima vedere — ca un veritabil „tratată de veche agrotehnică”221. Varianta-colindă din Poşaga de Sus-Belioara conţine şi unele detalii de ordin social: gazda aduce la arat „birişi din tri sate”, seceratul fă-cîndu-l cu fete, feciori şi „bātrîni”; în varianta din Ocoliş seceratul se face cu „dragi slugui de-ai săi” / de-ai gazdei / . Cea ce a doua trāsătură a variantei din Sālcuia de Jos, ca şi a celorlalte variante-colindă, o constituie gradul ei înalt de sobrietate şi de solemnitate, ceea ce colaborează la realizarea atmosferei caracteristice colindelor. Singura abatere apare în versul ultim: „Şi cu toţii rosu-i-o”, abatere pe

220 Textul a fost publicat şi în studiul nostru, *Pluḡşorul...*, p. 126—127.

221 *Istoria literaturii romāne*, I, p. 27.

care nu am mai întîlnit-o în nici una din celelalte variante ale acestei versiuni. Se observă totuşi, cel puţin în cazul variantei citate, prezenţa unei funcţii mai noi decît cea originară; paralel cu descrierea procesului agricol, se face lauda priceperii şi hārniceii, cu un cuvînt, se evidenţiază virtuţile de bun gospodar ale gazdei, care se confundă cu eroul creaţiei, ceea ce este în perfectă consonanţă cu atributul de colindă al acesteia. Într-o formă primară aspectul acesta va fi lipsit, credem, textul conştînd doar în descrierea muncilor aducătoare de belşug, fiind astfel un pur rit de fertilitate, ce se practica primāvara, o dată cu începul muncilor agricole. Strāmūtat, împreună cu sārbitoarea Anului nou, în miezul iernii, el şi-a păstrat funcţia magică originară, dar, integrat colindatului, a dobîndit unele din atributele acestuia.

Din punct de vedere artistic, textele versiunii colindă nu aduc realizări demne de luat în seamă; nu apar imagini artistice sau alte elemente poetice notabile, ci numai rime, reprezentînd „doar mijloace mnemotehnice pentru mai buna reţinere a indicaţiilor practice” pe care le însumează222. În întregul ei, creaţia al cărei text l-am reprodus mai sus aduce o atmosferă arhaică, atmosferă şi mai pregnantă în varianta culeasă de noi din Belioara-Poşaga de Sus, graţie mai ales unor fonetisme şi altor forme gramaticale: „gazda se gā-tiară”, „pāduri continite”, „tînjāleie mai meree” (=tînjele mai drepte), „brîncā” (=mînā), holda „o odrīslat” (=odrāzlīt), holdă „rodioa-sā” (=roditoare) ş.a. Asemenea elemente arhaice se întîlnesc şi în textul variantei din Ocoliş: „Dragi slugui de-ai sale”, „dalbe ciocil-teie”, pe care meşterii trebuie să le „alceiască” (=netezească, şlefuiască), boii sînt „în trup bogārei (=rotunzi, graşi), „corunā” (=cu-nunā) ş.a.

Variantele-colindă din Transilvania reflectă condiţiile specificp în care se efectuau muncile agrare într-o epocă veche. Caracterul lor documentar se explică însă, nu prin intenţii instructive sau educative, aşa

cum s-a spus²²³, ci prin funcția magică ce au avut-o ele inițial. Căci descrierea exactă a muncilor consacrate griului constituia în cadrul mentalității magice (aici e vorba de magia prin cuvânt) calea ce putea duce la realizarea efectivă a belșugului noii recolte. Ne găsim fără îndoială în fața celei mai vechi versiuni cunoscute a poeziei Plugușorului, mai exact la obârșiile poeziei Plugușorului, deoarece, așa cum am văzut, în această versiune ea este parte integrantă a unui rit avînd aceeași finalitate generală, dar reprezentînd, totuși, altceva decît obiceiul de care ne ocupăm.

în legătură cu modul inițial de interpretare a poeziei Plugușorului la români și a urării colacului la români, ucraineni și bulgari,

222 Ibid.

223

Vezi, între alții, Pavel Ruxăndoiu, lucr. cit., p. 122—123 și N. M. Băeșu, lucr. cit., p. 64.

P. Caraman crede că „nu poate fi nici o îndoială că declamația [. . .] e caracterul tipului primitiv, iar nu cîntecul, ca la scedrivki-le corespunzătoare” sau, cum se exprimă ceva mai departe: „colindătorii vechii datini agrare volebnîia nu cîntau colindele lor, ci le declamau [•••]• Sub nici un motiv n-am putea admite o ipoteză inversă: cum că la origine cîntece au devenit cu timpul (și) datorită unor speciale împrejurări, recitative, cum e de pildă urarea colacului, Plu-gușorul” ■— la aceasta opunîndu-se, crede autorul, „puternice motive de natură filologică²²⁴. Numai că, mai întîi de toate, etimologia latină a termenului urare, sub care e cunoscut adesea Plugușorul și la care face apel Caraman, nu este concludentă pentru punctul său de vedere, cuvîntul respectiv puțîndu-și perpetua pînă tîrziu existența în limba română în legătură cu alte creații îndeplinind această funcție, pentru poezia Plugușorului fiind adoptat abia atunci cînd dispăre semnificația ei magică inițială, dobîndind un alt înțeles și o altă funcție: aceea de urare. Vom vedea de îndată că în Transilvania același text este denumit pînă azi cu totul altfel decît de cealaltă parte a Carpaților. Așa cum am arătat la început, concluzia la care a ajuns învățatul nostru folclorist se datorește, între altele și faptului că la data cînd și-a elaborat valoroasa sa lucrare despre colindat nu cunoștea în amănunt materialul, mai ales cel oferit de Transilvania. Astfel, autorul nu amintește nicăieri versiunea colindă. Dacă ar fi cunoscut mărturiile oferite de tradiția românilor ardeleni, el nu ar fi rămas cu impresia că interpretarea melodică e proprie numai vecinilor slavi, ci și nouă, românilor. Totodată, el și-ar fi dat seama că versiunea colindă poartă semnele incontestabile ale primordialității ei față de toate celelalte și că, prin urmare, aceasta este forma de bază din care s-a născut cea recitată. Faptul, invocat de profesorul Caraman, că la ucraineni, în urarea colacului „după fiecare urare spusă de șef, colindătorii cel mai adesea răspund în cor „Dai Boje”— acesta fiind „obișnuitul refren de colinde și scedrivki la ei”²²⁵, nu constituie după părerea noastră un argument în favoarea tezei sale, deoarece el nu reprezintă o urmă a trecerii „de la declamație la cîntare”, ci, dimpotrivă, o urmă a trecerii de la colindă la declamație, aceasta din urmă mai păstrînd încă refrenul specific versiunii primitive. Pe de altă parte, fenomenul acesta, al transformării unor cîntece în piese recitate, declamate, „strigate”, a fost surprins frecvent la noi, în Oaș, Valea Gurghiului, Năsăud²²⁶ etc, și acesta este fenomenul general, nu invers. Autorul greșește atunci cînd afirmă că „declamația putea deveni ulterior cîntec datorită diferitelor influențe și adaptări, însă cîntecul să devină recitativ este aproape inad-

224 Colindatul..., p. 541—542 și 543.

225 Ibid., p. 542.

226 vezi și D.Umitru Pop, Cu privire la personalitatea folclorului oșenesc, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, X (1978), Cluj-Napoca, 1978, p. 366.

73

misibil”²²⁷. Așa cum a arătat Vasile Adăscăliței în amintitul articol Miorița text la plug (vezi nota 34), trecînd în Moldova, colinda mioritică și-a schimbat atît funcția folclorică, cît și modul de interpretare: din colindă propriu-zisă, interpretată melodic, a devenit text de Plugușor, declamat, recitat. Avem de-a face astfel cu un fenomen identic cu cel ce s-a produs în cazul colindei griului, unde era și mai justificat dacă avem în vedere tematica acesteia. În sfîrșit, așa cum rezultă din cele spuse cu privire la „colinda cununii” sau „colinda griului” din Munții Apuseni, aici textul are o justificare magică, constituind un element fundamental al unui rit arhaic bine individualizat.

Cea de a doua versiune a poeziei Plugușorului a fost înregistrată de pe o arie cu mult mai întinsă decît prima, fiind atestată pe întregul teritoriu al Transilvaniei, cu excepția Maramureșului, Oașului și Lăpușului; ea apare și în Țara Loviștei, iar în anume forme particulare și în Muntenia²²⁸, în Dobrogea, precum și dincolo de Prut. Este greșită astfel afirmația lui Ovidiu Bîrlea potrivit căreia „Urarea colacului” e răspîndită numai „în Transilvania sud-vestică, îndeosebi în Hunedoara [...]”, apoi în marginea răsăriteană a Transilvaniei și în părțile Gurghiului, fiind numită „huratul la turcă”, iar în sud numai în Țara Loviștei (numită „minciuna colacului”)²²⁹. În vest aria de răspîndire a acestei versiuni depășește frontiera de stat, fiind prezentă la românii din Ungaria, în forme foarte apropiate celor

întîlnite în Bihor. Ca și la aceștia și la cei din estul Transilvaniei, pe valea superioară a Mureșului, textul însoțește obiceiul Turca²³⁰.

Pe teritoriul Transilvaniei versiunea aceasta face parte integrantă din obiceiul colindatului la Crăciun, fără să fie însă o colindă propriu-zisă. Textul nu se interpretează melodic, ci se recită asemeni orăției de nuntă, de regulă de către o singură persoană²³¹, în prezența grupului de colindători-feciori. Și de data aceasta textul se integrează unui anume rit; acesta nu mai are însă în centrul său

227 Colindatul..., p. 542.

228 yezi p Caraman, Literatură populară, p. 107—112, unde se reproduce un text de „urarea colacului” din Grădiștea, jud. Ialomița.

22a Folclorul românesc, I, p. 377. Greșită e de asemenea afirmația aceluiași autor conform căreia „Urarea celorlalte daruri e atestată numai în Transilvania sudică și răsăriteană” (p. 380).

230 Ujvári Zoltán, Jocul turcii la românii din Ungaria, în voi. Din tradițiile populare ale românilor din Ungaria, Budapesta, 1975, p. 20, 21—22.

231 Există și situații când textul este recitat de doi „urători”, „alternativ, pe fragmente” (N. Jula și V. Mănăstireanu, lucr. cit., p. 8). Interesant este modul de recitare întîlnit în sudul Munților Apuseni, în ținutul Zarandului. Ca și în cazul orățiilor de nuntă, recitarea textului revine aici la doi inși; fiecare vers recitat de unul este reluat de celălalt sau de toți membrii cetei; alteleori insul sau ceata recită versul următor. Modul acesta de interpretare aduce a arhaic și este, în orice caz, de mare efect (cf. și A.F.C., 704, Tărmure, jud. Arad); menționăm totodată că el se întîlnește în forme proprii și & ucraineni (Caraman, Colindatul..., p. 160—161 ș.a.)

cununa de la secerat, ca în „colinda cununii”, ci colacul ritual, cu care sînt așteptați colindătorii de către gazdă. Am văzut că în Săl-ciua de Jos aceștia erau așteptați cu un colac de grîu pe masă, peste el fiind așezată cununa de grîu de la secerat. E foarte probabil că în trecut lucrurile se petreceau în acest chip pretutindeni acolo unde a fost cunoscută „colinda cununii”. Cununa a dispărut probabil din cadrul ritualului de Crăciun după ce semănatul griului a început să se facă numai toamna; acum ea nu mai era păstrată pînă la Crăciun, ci ■— sub influența bisericii — era „sfințită de către preot la Anul nou bisericesc apoi la „Ziua crucii” (14 septembrie) și, așa cum spuneam, toamna, la sfîrșitul semănatului, era implantată „la capătul pămîntului unde [plugarul] a tras cu plugul cea din urmă brazdă”²³², sau, în cele mai multe regiuni, era sfărîmată, boabele fiind amestecate apoi în „grîul de sămîntă”; ceea ce se urmărea în ambele cazuri era ca geniul rodniciei să fie redat ogoarelor semănate.

Cît privește prezența colacului în cadrul colindatului, lucrurile nu au fost, de asemenea, pe deplin limpezite pînă acum. Ceea ce se impune a fi notat mai întîi e că fenomenul este răspîndit nu numai la noi, ci și la slavi. Caraman crede chiar că sursa colacilor în cadrul colindatului o constituie obiceiul agrar al vechilor slavi, volo-cebniî, opinie care nu poate fi argumentată însă, dată fiind larga răspîndire a acestui obiect ritual. Mai știm însă că una din primele semnificații ce le avea colacul era legată de cultul morților, reprezentînd anume o ofrandă făcută acestora. De aici vechiul obicei al la „Moșii Crăciunului” (23—24 decembrie) masa să fie încărcată cu bucate²³³. La slavi și la greci exista, de asemenea, o masă rituală în sărbătorile Crăciunului²³⁴. Colacul e prezent la noi, ca și aiurea, și la alte sărbători legate de pomenirea morților²³⁵. Versuri din poezia Plugușorului ca cele ce urmează argumentează în sensul amintit, și anume că turta sau colacul de Crăciun reprezintă și o ofrandă adusă morților: femeia „Bate-n sită și-n covată, / Să facă noo colaci o dată, / Aho, aho!, / Să dea viilor și morților (subl. ns. D.P.) Și nouă mincișilor”²³⁶ sau „Făcu-un colăcel îndată, / — Nici mai mare, nici mai mic, / Ca de-o mirtă și un mirtic, / Fie viilor și morților (sub. ns. D.P.) Și nouă plugarilor”²³⁷. În afară de acest caracter de ofrandă oferită „moșilor”, colacul

232 prșncu Candrea, Lucr. cit., p. 137, Ion I. Ionică, Dealu Mohului, Ceremonia agrară a cununii din Țara Oltului, București, 1943, p. 120—130; Țara Oltului se aducea la biserică sămînta din cununa de la secerat (ibid.); Bocșa Doina, lucr. cit.

233 £>u ppjviye la colaci vezi pe larg P. Caraman, Colindatul..., p. 473.

234 Vezi Monica Brătulescu, lucr. cit, p. 39.

235 rjeSpre semnificația funerară a sărbătorilor de Crăciun și Anul nou există informații și interpretări foarte valoroase la P. Caraman, Substratul mitologic ..., p. 3. ș.u. și la Traian Herseni, Forme străvechi..., p. 87 ș.u.

238 A.F.C., Sarina-Stuf, jud. Tulcea.

237 A.F.C., 579, Cosmenii Vechi-Bălți. .. \. .- . ;,

a mai avut, poate chiar dintru început, și o semnificație magică, fiind înzestrat cu proprietăți fertilizatoare și apotropaice. Să ne reamintim astfel obiceiul practicat la „pornirea plugului” (obicei o dată cu care a pătruns în Plugușor), cînd, pe alocuri, se apela la acel „creciun”, un colăcel păstrat de la sărbătoarea Crăciunului. Colacul a fost sau a devenit ulterior un simbol al belșugului agricol, un dar simbolic pe seama colindătorilor și apoi, așa cum vom vedea, elementul central al unui rit de

comuniune al cetei feciorilor și fetelor mari. Toate aceste atribute cu care era înzestrat în mentalitatea tradițională impunea oficierea unui rit, care să întărească, pe de o parte, virtuțile magice ale colacului, iar pe de altă parte, să transfere aceste virtuți viitoare recolte sau persoanelor aflate sub cupola sacră a colindatului. Colacul trebuia să fie, prin urmare, „descîntat”, asemeni cununii de la secerat, în cazul versiunii prezentate anterior. De aici termenii sub care este cunoscut uneori textul literar ce se interpretează în fața colacului așezat pe masa gazdei: „descîntecul” sau „descînteca colacului” (Idicel-Pădure, jud. Mureș . . .), „alduitul” sau „alduirea(—binecuvîntarea) colacului” (Batăr, Remetea, jud. Bihor, Bucea, jud. Cluj ...), „sfințitul colacului” (Subpiatră, jud. Bihor ...), „popirea colacului” (Remetea, jud. Bihor . . .), „sclujitu colacului” (Cujdeni, jud. Bihor ...), „aurirea colacului” (Cut, jud. Alba), „uratul” sau „huratul colacului” (Brusturi, jud. Hunedoara și satele de pe valea Gurghiului, jud. Mureș), „vor-nicirea colacului” (Cheile Cibului, jud. Alba), „tărostîtu colacului” (Măguri, jud. Cluj, Ocoliș, jud. Alba), „tarostea junilor” (Răcățau, jud. Cluj ...), „grăirea” sau „grăitu colacului” (Rogojel, jud. Cluj, Bulz, jud. Bihor. .-), „minciuna colacului” (Totoieni, jud. Bihor ...) ș.a. Este foarte probabil că după ce cununa de grîu a dispărut de pe masa de Crăciun, rămînînd numai colacul, care i-a preluat funcția fertilizatoare, textul, care a rămas în continuare în cadrul ritului, și-a păstrat caracterul și funcția magică, adaptîndu-se doar, prin adăugarea unor noi episoade, „povestea” cununii de la secerat devenind astfel „povestea” colacului de la Crăciun. Cînd semnificația magică a ritului a dispărut, textul a suferit noi modificări, fiind adaptat sensului nou ce-l avea colacul în cadrul colindatului, acela de dar; textul era chemat acum să exprime mulțumiri pentru colac. Astfel, vechea creație poetico-muzicală cu caracter magic, avînd în centrul ei povestea cununii de la secerat, a devenit mai întîi creație poetică recitată, cu caracter magic și avînd în centrul ei povestea colacului de Crăciun, iar apoi simplă creație poetică recitată ce făcea elogiul gazdei, exprimîndu-i totodată mulțumiri pentru colacul oferit. Stadiul acesta ultim de evoluție este atestat de însuși termenul sub care a fost surprinsă creația în unele localități: „mulțumită” sau „mulțămîta colacului” (Someșeni, Feleac, Sfăraș, jud. Cluj, Sînmihaiul Almașului, jud. Sălaj ...).

Se impune să menționăm că urme din acest stadiu de evoluție a poeziei Plugusorului au fost surprinse și în Dobrogea și în Basarabia. E vorba de creații de dimensiuni cu mult mai reduse, care au îndeplinit însă aceleași rosturi cu cele cunoscute în Transilvania. Iată, spre exemplu, un asemenea text provenind din corn. Ceama-șir-Ismail, unde circula sub denumirea de „închinarea colacilor” și care se rostea de către unul dintre feciorii colindători „înainte de a primi colacii: „Stați frați să ascultați, / Aiște colaci mîndri și frumoși / Ca fața lui Hristos / Nu-s arați c-o vacă, două / Gum va pari vouă, / Da îs arați cu un plug cu 12 boi, / Iar cei boi pîn s-o ridicat / Multă rouă o scuturat, / Mult argint mîrgărit, / Sanatati, bu-natati / Și di colaci mîntănim!”²³⁸ în sfîrșit, așa cum am arătat și cu altă ocazie²³⁹, în cadrul aceluiași colindat al cetei feciorilor textul denumit „mulțămîtura colacului” se integrează uneori unui rit propriu cetei feciorești, rit care alcătuiește chiar miezul acestui tip de colindat. Astfel, în Asuajul de Sus, jud. Maramureș, ca și în satul Sîrbi, învecinat²⁴⁰ ș.a., la casele cu fete mari colindătorii sînt așteptați cu obișnuitul colac pe masă și cu una sau mai multe sticle de țuică. După ce au încheiat colinda, unul dintre ei, de obicei „drăguțul” fetei, rostește „stăros-titul colacului” și „începe colacul”, iar apoi rostește orația „băuturii”, care conține închinări și urări la adresa fetei, încheindu-se cu invitația, adresată acesteia, de a „răspunde”; următoarea secvență a scenariului conține chiar „răspunsul” fetei, care se încheie de asemenea cu închinări și urări, după care are loc momentul ritual de vîrf: mîncatul și băutul în comun de către fată și ceata de colindători. Cu alte cuvinte, ceata de colindători ospătează împreună cu fata colindată, mai exact, gustă fiecare din țuica și din colacul ce fuseseră așezate pe masă²⁴¹. Deși elementele agrare sînt prezente și în textul acestor variante, funcția lor trebuie privită în contextul ritului căruia li se integrează și care și-a pierdut cu totul vechile lui rosturi, devenind un „rit de comuniune” a cetei feciorești. În continuare, colacul dăruit colindătorilor de către fată începe să devină „un obiect al rivalizării fetelor din sat, căci fiecare din ele se străduia să-și arate talentul, pentru a fi pe placul flăcăilor”. Se în-

238 A.F.C., 527; a se vedea și A.F.C., 412, Jura — R.S.S. Moldovenească.

239 Folclor din zona Codrului, p. 58—61.

240 Vezi și Antologie de folclor din județul Maramureș, Baia Mare, 1980, p. 120—122.

241 O variantă asemănătoare pînă la un punct, ceea ce vădește o tendință în acest sens în evoluția obiceiului, a fost înregistrată în Hurezu Mare, jud. Satu Mare (A.F.C., 451); alta, în Lucăcești, jud. Maramureș (cf. Traian Gher-man, *Tovărășiile feciorilor din Transilvania la Crăciun*, în „Anuarul Arhivei de folclor”, V (1939), p. 66). În forme mai apropiate sau mai îndepărtate de cea prezentată aici, ritul apare în toate ținuturile Transilvaniei, și nu sporadic, cum credea Monica Brătulescu (lucr. cit., p. 31—32), precum și în regiunile din afara arcului carpatic, în Muntenia și Dobrogea, precum și în Moldova și Basarabia.

frumusețează clin ce în ce mai mult⁴²”, sensul magic făcînd loc celui artistic.

Foarte adesea în cuprinsul ariei în care poezia Plugușorului îndeplinește funcția de orație sau „mulțămită” după colindă, ea ne apare în cadrul obiceiului Turca. Indiferent de denumirea sub care sînt cunoscute în deosebitele regiuni ale țării, variantele de tipul orație aduc o seamă de particularități care le conferă o individualitate proprie bine conturată în raport cu variantele-colindă. În afară de funcția folclorică deosebită și de modul deosebit de interpretare, dar ca o consecință a acestora, tema pe care o dezvoltă este tratată mult mai liber, în așa fel încît caracterul documentar, atît de pregnant în celelalte, este aici simțitor diminuat, putînd fi descoperit totuși îndărătul formulărilor șăgalnice, care abundă. În înfățișarea etapelor succesive ale muncii destinate culturii griului realul se îmbină la tot pasul cu ficțiunea, elementul hiperbolic amintind creațiile aparținătoare altor categorii folclorice (orația de nuntă, balada ș.a.). Ceea ce distinge apoi variantele acestei versiuni de cele aparținătoare versiunii-colindă este atmosfera lor generală. Acestea din urmă se remarcă printr-o puternică notă de sobrietate și de solemnitate proprie creațiilor rituale, ceremoniale, în vreme ce în celelalte dominantă este nota de umor și bună dispoziție, care de asemenea amintește orațiile de nuntă. Din punctul acesta de vedere variantele sînt, desigur, inegale, ceea ce se explică, evident, și prin temperamentul și aptitudinile creatorilor, dar este mai presus de orice îndoială că e vorba și de un aspect de ordin istoric. O creație cu caracter umoristic nu dobîndește de regulă un caracter solemn, sobru, după cum umoristicul nu constituie decît rareori un atribut al magicului. Dimpotrivă, demagizarea unor creații aduce după sine pierderea tonalității lor grave. În cazul nostru, cu cît este mai accentuată nota umoristică a unei asemenea orații, cu atît este ea mai evoluată, cu atît s-a îndepărtat mai mult de caracterul magic inițial. De exemplu, fragmentul ce urmează, cules din Almaș-Seliște, jud. Hunedoara, s-a conservat într-un stadiu foarte vechi, apropiat versiunii colindă și avînd același caracter magic:

Da'acest colac
Nu s-a făcut
așa cum credem noi...
Că acest colac
S-o făcut
Cu multă trudă
Și cu năcaz, zice.
O trebuit
Să se suie-n pod [gospodarul]
Să iele din hambar
Niște grîu
Și l-o băgat în sac
Și l-o luat di umăr
Și sape,
Și-o ieșit
Acolo

P. Caraman, Colindatul..., p. 482.

În vîrful măgurii La locuțu lui, Ș-o șezut Să trușească

Niște pădurițe

S-o pus

Acolo, în locul ei

(Apuci M, Pop și P. Ruxăndoiu, Iuct. cit.,

p. 141—142)

Dacă în virtutea credinței în forța magică a cuvîntului descrierea amănunțită și exactă a muncilor aducătoare de rod bogat era chemată să producă belșugul în noul an agrar (variantele-colindă și cele mai vechi variante orație a colacului), iar, mai tîrziu, în variantele timpurii ale orației colacului, suna ca un imn la adresa colacului ritual, simbol al roadelor împlinite și totodată al nădejdi, oamenilor într-o viitoare recoltă îmbelșugată, într-un ultim stadiu de evoluție descrierea aceasta este menită să sublinieze valoarea darului primit și în ultimă analiză să facă elogiul gazdei căreia i se adresează și căreia i se mulțumește. De aici imaginile hiperbolice atît de frecvente în text. În ansamblul ei însă, în forma ei cea mai nouă, orația este chemată să contribuie la împlinirea scenariului colindatului cetei de feciori și a atmosferei caracteristice a obi., celui, o atmosferă de voieșie și de petrecere, atît de proprie sâr-i bătorilor de Crăciun și Anul nou, mai ales dacă avem în vedere că e vorba de o manifestare a tineretului satului. Ca un ecou al străvechii semnificații a creației și a semnificației generale a Anului nou, urările din final vizează prosperitatea și îndeosebi belșugul agricol, așa cum se poate vedea și din textul pe care îl reproducem în continuare, unul din cele mai reprezentative pentru această versiune a poeziei Plugușorului:

Nici unu, nici altu

Pînă ce-om grăi colacu.
Stai gazdă și ne-ascultă:
leste-un grai mîndru și frumos,
Di la Domnu Ristos.
Ieși gazda nost
Pîndin'pă la tiotori,
Cu pipa-n dinț
Și cu ochii zgîiț.
Mar să la poiata dumnisale.,
Scobozî doisprăzece boi bouărei,
în trup aldei,
Legă plugu după ei;
Marsă colo sus, mai sus,
La cîmpu lui Pilat,
Unde era tot omu sclobod di arat,
CU vre,
Cit pute,
Că nime nu-l hotare.
Cîte ceite,
Cîte hoițe,
Peste coastile boilor lovite.
Brazdă neagră răsturna,
Grîu roșu sămîna,
Cu grăptile-l astupa.
Ploua, ploua,
Grîu creștea,
Jupînu gazda nost
Acolo nu mergea
Pînă la anu la jumătate,
Cum mîrg oaminii la bucate
Mars-acolo,
Văzu bine și mai bine
După munca ce-a muncit
Văzu un pai ca și boțite,
Un spic ca trestie
Și un grăunț ca mazăre:
Dar Jupînu gazda nost
Să gîndi,
Să socoti,
Vini acasă,
Pusă clopu pă masă:
„Hoi, Jupîneasa, găzdoaie noastră,
Văzui bine și mai bine
După munca ce-am muncit,
Văzui un spic ca trestie,
Un grăunț ca mazăre”,
Dar Jupînu gazda nost
Să gîndi,
Să socoti
Că cum și l-a și strînje
Atîta dar ce-o dat Dumnezău.
— „Apoi nu te gîndi, -
Nu te socoti,
C-om merje la tîrgu de gogoniță
Ș-om cumpăra două fere strîmbețele
Cu dinți de veveriță,
Cine le ști face
In ochi să și le bage,
Numai noi și gazda ba.
Ș-om strînje cete de fete,

Stoluri de feciori,
Ș-om mere la holdă,
Din hold-om face mînunche,
Din mînunche-om face znopi,
Din znopi om face cruci,
La cruci om mere c-un car mare
Și l-om aduce la o față de arie".
Da jupînu gazda nost
Să gîndi ■ - ■
Să socoti ■
Cum și l-a și-mblăti.
Apoi jupîneasa găzdoaie spune;
„Nu te năcăji,
Nu te amărî,
C-om mere-n pădure
C-o feisă lată
Pă mina dreaptă,
Ș-om tăie două lemne
Hodolemne,
Și le-om pune grumaz de pele,
Ș-om face paile ca turmăta
Și turmăta ca pleava
Și pleava ca colbu,
Colbu nime nu-l vide ce să face".
Luă Pasca vînturașca,
Susu-n vînt îl arunca,
Mîndru și frumos să strecura,
Ca și pelița lui Christos,
Adevărat că de-acolo-i și scos.
Dar jupîneasa găzdoaie noastă
S-află mai mare precepătoare,
Să n-o-nveță pă ie altu,
Că ie. să-nveță p-altu;
Lu-o veșcă sucită,
C-o pele hudiță;
Ii suce
Și-l învîrte,
Pînă mai mîndru-l face,
Și-l băgă-nt-o bărcuce
Și-l duce la morice
Rîjnițele,
Apoi îl suie
Și-l învîrte
Pînă ca colbu-l face.
Acasă-l aduce,
Cu sîta-l cerne
Cu apa-l umple,
Cu pumnii-l punine,
Mîndru și frumos îl împlete,
Pă noi, pă feciorii satului ne cinste,
Cinsteasc-o Dumnezeu
Cu lumina raiului,
Cu mpărăție, ceriului.
Adevărat că-ntre noi, între feciorii
salului
De-ar fi stogul cu tatu Nici un bine.n-ar mai fi, Că cu paile bate-ne-am, Cu legătorile lega-ne-am, Cu
țepile ochii scoate-ne-am, Cu colbu-neca-ne-am, Ș-am muri ca vai de noi. Să dea Dumnezeu Pe anu
viitor
Boi prinzători,
Feciori strîngători

La juptnu gazda nost!
Atunci să să ghetete binile și daru
De la jupînu gazda nost
Cînd s-a gata prundu din vale,
Văsiu din mare,
Cetina din fundu muntelui!
(Rogojel — Cluj; apud. D. Pop, Pîugușorul
în Transilvania, p. 122—123)

Cum vedem, nararea muncilor agrare se face pe un ton șăgalnic, umorul vizîndu-l aici îndeosebi pe bărbatul-gazdă, ceea ce trebuie înțeles și ca un compliment la adresa „găzdoaiei”, pe seama căreia se pun toate inițiativele decisive în treburile legate de strîngerea recoltei. Nu lipsesc totodată nici elementele de autoironie la adresa cetei feciorilor. Dincolo de toate acestea, varianta citată are un subliniat caracter evocator, datorită elementelor arhaice, etnografice și lingvistice, păstrate în text. Se evocă astfel timpurile patriarhale cînd omul „era sclobod” să are „cît vre” / Cît pute, / Că nime nu-l hotare”, epoca obștilor sătești sau poate numai a clăcii la secerat, cînd strînsul griului se făcea cu „cete de fete” și cu „stoluri de feciori”, a treieratului cu „îmblăcii”, a măcinatului cu „rîjnița” etc. Foarte adesea orația colacului apare în cadrul colindatului cetei de feciori, alături de alte orații: „urarea” sau „mulțumită cîrnațu-lui” sau a „peciei”, a „palincii” sau a „băuturii”, a „banilor”, a „brînzii”, creații care uneori s-au contopit cu a „colacului”, întotdeauna în detrimentul acesteia, care de regulă în astfel de situații s-a fragmentat²⁴³. Nu putem împărtăși părerea lui P. Caraman, după care „tipul urării-conglomerat este unul din stadiile arhaice, din care apoi cu vremea s-au dezvoltat urările speciale, independente, începînd cu urarea colacului”^{24*}. Fenomenul contopirii se evidențiază și în alte sectoare ale creației poetice, spre exemplu în orația de nuntă²⁴⁵. Așa cum arătăm și în studiul nostru din 1960, orațiile acestea (a „cîrnațului” etc.) sînt mai noi decît cea a colacului, fiind create după modelul ei²⁴⁶. Toate sînt motivate de darurile ce se puneau pe masa colindătorilor și pentru care trebuia să se exprime mulțumiri. Ele au fost create abia în epoca în care orația colacului ajunsese în evoluția ei la acest înțeles mai nou. Contopirea deosebitelor categorii de orații (a colacului, a banilor etc.) în practica colindatului reprezintă, potrivit părerii unor informatori²⁴⁷, rezultatul tendinței de amplificare a „mulțumitei”, dar — spunem noi — și rezultatul unei tendințe contrare, de concentrare, cele 3—4 orații distincte ce se rosteau într-o anumită epocă reducîndu-se la una singură, avînd cam aceleași dimensiuni pe care le avea mai înainte

8ri Vezi unele texte Ia Alexiu Viciu, lucr. cit., p. 171—172, 178—179, 131—182.

244 P. Caraman, *ibid.*, p. 169.

245 A se vedea și Minai Pop și Pavel Ruxăndoiu, lucr. cit., p. 184.

246 P. 120, 124. 6. Bîrlea avea să fie și el de această părere (Folclor românesc, I, p. 377).

247 Cf. și D. Pop, Pîugușorul..., p. 124, nota 36.

Sft

orația colacului. Ceea ce se observă însă cu ușurință este că procesul acesta, de contopire, a dus la amplificarea aspectului umoristic al creației și deci la îndepărtarea de semnificația ei originară. Un indiciu despre avansatul proces de deritualizare, de desacralizare ce s-a înregistrat în timp îl constituie, între altele, modul cum este tratat în multe din variantele acestei versiuni însuși obiectul ritual ce constituie miezul creației: colacul. Se spune, spre exemplu, că e frămîntat de niște mîini „ca niște tînjele pâlite” ș.a.

Alteori contopirea orației colacului cu celelalte orații a fost urmată și de alte contaminări cu diferite forme de „mulțămite”, unele cu conținut religios, ajungîndu-se la umbrirea aproape totală a textului specific, cu caracter agrar, al celei dintîi. Fenomenul se pune în evidență îndeosebi în variantele culese dinspre extremitățile ariei de răspîndire a acestei versiuni a poeziei Plugușorului, de exemplu în Prodănești — jud. Sălaj: „Ave gazda 12 boi, / La picioare potcoviți / Și la coarne-ntr-eamiți (=auriți). / M'arsără-n cîmpul lui Rusalim / Și trasară o brazdă creață, / Să ai, gazdă, viață! / Dum-nezo, gazdă, te ție, / Pă copii și pă soție, / Dumnezo-ț crească pruncii / Și-ți mulțască juncii! / Nu sînt sărbători pă lume / Ca Crăciunu cu-a lui nume, / Sin Văsi și Bobotează, / Tăt după Crăciun urmează, / Ș-apoi vin cîșlegile, / S-ar mărita fetile. / Bucură-te, jupînească, / Că ț-î da fata din casă, / Ușile s-or hodini, / N-ar fi cine le izbi”²⁴⁸.

Ar fi greu de stabilit centrul de greutate al orației colacului în cadrul ariei geografice pe care circulă. Ceea ce știm este că vigoarea ei scade atît spre nordul, cît și spre sudul Transilvaniei, în timp ce în vestul și estul provinciei ea cunoaște forme mai dezvoltate și mai vitale în același timp. În acest ultim caz, fenomenul poate fi pus în legătură cu pătrunderea ei în cadrul obiceiului Turca, iar la nord poate fi pus pe seama slăbirii treptate a importanței cetei feciorilor în practica obiceiului colindatului. În primul caz se pare că ea a fost salvată prin aceasta, deși — așa cum se știe — în Țara Oltului s-a păstrat bine atît ceata feciorilor, cît și colindatul cu Turca, fără ca orația colacului să cunoască forme demne de luat

în seamă.

Ceea ce se mai poate observa din cercetarea materialului existent este că variantele din estul Transilvaniei sînt mai apropiate de cele ale Plugușorului propriu-zis, atît ca text, cît și ca mod de interpretare. Astfel „descîntecul colacului la turcă” din Ibănești, jud. Mureș sau „huratul la turcă”, cum i se zice în Serbeni, jud. Mureș-”9’sau „urarea colacului” din Gledin, jud. Mureș²⁵⁰, toate sînt foarte asemănătoare cu textele moldovene; la aceasta se adaugă și

248 A.F.C., 1249/3.
m Vezi A. Viciu, lucr. cit, p. 192—195. 250 Ibid., p. 188—190.

refrenul „Hei, ho, ha, ho!”, caracteristic Plugușorului. Să fie vorba, oare, de o influență a acestuia sau, dimpotrivă, de o evoluție a orației colacului către poezia Plugușorului? Vom reveni asupra acestei probleme atunci cînd vom lua în discuție geneza obiceiului. Deocamdată, ne mulțumim să subliniem faptul că versiunea-orație a colacului se situează mult mai aproape de versiunea ce apare în cadrul Plugușorului decît de versiunea-colindă; ea stă la intersecția dintre ele. În legătură cu aceasta ni se pare semnificativ faptul că în Călățele, jud. Cluj textul Plugușorului în varianta Alecsandri a fost adoptat ca urare a colacului, păstrîndu-se chiar și refrenul. Cea de a treia versiune a poeziei Plugușorului a fost atestată pe o arie mult mai redusă decît cele de care ne-am ocupat pînă aici. Practic, ea se limitează la zona Năsăudului, din care s-au cules însă mai multe variante. Cea mai veche culegere, din 1871, o datorăm lui M. Domide²⁵¹, fără să știm cu precizie dacă a fost auzită în orașul Năsăud sau în ținutul cu același nume. În anul 1925, G. Bichigean publică un text din Maieru, în anul următor Traian Gherman face să apară o variantă din Sîngeorz²⁵², pentru ca în 1936 să vadă lumina tiparului, în „Sociologie românească”, o variantă din Șanț²⁵³.

În 1944 Olimpiu Bârna dă la iveală o variantă din Maieru²⁵⁴. Alte două variante, una din Maieru, alta din Ilva Mică, au intrat în patrimoniul fostei Arhive de folclor a Academiei și au fost publicate ulterior²⁵⁵. În sfîrșit, în anii din urmă, N. Bot a notat și el cîteva variante interesante din Maieru și din Feldru.

Versiunea de care ne ocupăm nu mai apare în cadrul sărbătorilor de Crăciun și Anul nou, ca cele două versiuni prezentate anterior, ea ilustrînd un alt moment din calendarul tradițional popular: încheierea seceratului, Cu ceremonialul cununii. Mai exact, ea alcătuiește o anume secvență a orației pe care o rostește una dintre fetele ce o însoțesc pe aducătoarea cununii după ce sosește la casa gazdei, împreună cu alaiul secerătorilor. Spre deosebire de celelalte versiuni, ea este mai scurtă, întrucît. nu mai

înfățișează toate eta-

8M Cununa, în „Familia”, VII (1871), nr. 21, p. 248—249.

252 Gavril Bichigean, Descîntecul cununii, în „Comoara satelor”, III (1925). nr. 7—8, p. 94—99;

Traian Ghernian, Alduital cununii (la seceră), Ibid., IV (1926), nr. 7—8, p. 101—107.

253 Descînteca cununii, I (1936), nr. 2, p. 11, 12. În același an apar trei variante (din Maieru, Telciu și Romuli), în colecția Bichigean Gavril și Ion Tomuța, Bocete și descîntece din ținutul Năsăudului, Bistrița, 1936.

254 Descîntecul cununii, în voi. Veselie, dor și jale', Sighișoara, 1944., p. 148—152.

255 Obiceiuri privitoare la seceriș. Din materialele Arhivei de folclor, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1968—1970”, Cluj, 1971, p. 269—272. Facem abstracție de varianta din Tămășești, jud. Maramureș, deoarece reprezintă rodul evident al mistificării culegătorului; ea are la bază o variantă năsăudeană modificată de către acesta.

pele procesului agricol, oprindu-se numai asupra măcinatului și făcutului colacului; alteori, este amintit și plugul și aratul, fără să se insiste însă asupra lor. Sînt evidențiate, în schimb, darurile tradiționale ce se fac colindătorilor la Crăciun: colacul, vinul, „jinar-sul” și banii. Ele sînt invocate însă în strînsă legătură cu ritualul cununii, pe care gazda trebuie să o răscumpere de la aducătoarea ei, precum și de la fata ce a „descîntat-o”, după cum, asemeni colindătorilor, ceata secerătorilor trebuie și ea să fie „omenită”.

Vorbînd despre versiunea-colindă, spuneam că textul ei se regăsește fragmentar în orația din obiceiul cununii la secerat, ceea ce ar îndreptăți ipoteza că în trecut, într-o epocă pe care nu o putem preciza, unul și același text se interpreta în amîndouă aceste ocazii de căpetenie legate de cunună: și atunci cînd, vara, la încheierea seceratului, prin ea (prin cunună) demonul rodniceii era dus din cîmp la casa gospodarului, unde era ferit de intemperii iernii, precum și primăvara (la vechiul An nou — agrar), atunci cînd demonul rodniceii era dus din nou și așezat în ultima holdă semănată, ca să asigure belșugul în noul an. Dacă analizăm însă cu atenție textele, ne dăm seama că elementele din poezia Plugușorului pe care le conține „descîntecul” sau „alduitul cununii” la secerat se leagă foarte strîns de versiunea orație a colacului la Crăciun, făcînd impresia că sînt venite din cuprinsul acesteia; același aer de șagă plutește peste amîndouă versiunile, ceea ce cadrează perfect cu atmosfera caracteristică ocaziilor folclorice pe care le ilustrează în epoca în care au fost înregistrate.

Iată textul unei variante, care conservă mai bine forma tradițională:

Bună sară, gazdă mare, :
 N-ai ieșit cu plosc-afară
 înaintea cununii, . . - ■
 te-ai temut că n-om veni;
 mai demult am fi venit,
 da ne-o fost grîu-mpletit
 și cu apă ne-o stropit;
 mai demult am fi plecat,
 da ne-o fost grîu călcat
 Și cu apă ne-o udat.
 Dumniavoastră așa v-ați lăudat,
 cînd noi de-acasă am plecat,
 c-aveți un voinic tînăr și frumos.
 Voinicu nu-i acasă,
 că grîu roșu ați măsurat
 Și la moară l-ați minat;
 mor ar iu e dus în pădure.,;
 Să pască căpșune; ,>...-.
 morărița, meșterită . ■ •
 o dat cioc-poc ' : ■ '
 ș-o vinit moara la loc,
 grîu roș
 o picat în coș,
 din coș o picat în piatră,
 din piatră în covatăj .
 tot trei tărițe ;
 ș-o fărină,
 pîn-o fost desaga plină; ■ . : ■ ■
 l-o adus acasă
 la o jupîneasă,
 l-o cernut printr-o sită deasă
 de la Țarigrad aleasă. ■ ' ■ ■ ''
 Una îl cernea., i -
 una-l frămînta, !
 una-n cuptor U băga; . . :
 o făcut un- colac mîndru. și, frumos.
 scrisă-i fața lui Hristos.
 Colacu-rumpeți în două,
 jumătate ni-l dați nouă!
 Colacu rumpeți în tri,
 cu aceia ni-ți gîci!
 Trecui puntea și o vale,
 pînă la iast-gazdă mare,
 care primăvara ară;
 are plug cu patru boi
 și pogănici cîte doi,
 turmă mare de oi
 ș-un lădoi
 cu taleri noi,
 ne-a da și nouă doi;
 mie unu pintru minciună,
 la fată pintru cunună.
 Cununa noastră e-n tri împletită,
 casa dumniavoaste de norod îngrădită
 Crească podina cît casa
 și vravu cît masa;
 dintr-un spic
 iasă otic,
 aîntr-o mină
 o mierță plină!

Fii gazdă cu voie bpnă
de iasta mîndră cunună!
Să fii gazdă veseloasă
pe iast cunună frumoasă!
Noi cununa nu v-om da
pînă plosca v-om arăta
ș-un voinic tînăr ni-ți da
și-n gură ne-a săruta.
Cine-a lua cununa
sie drept ca lumina,
ca lumina cea de său,
care-o pun domnii-n bacău!
ca lumina cea de ceară,
care-o pun domnii-n pahară!
Să nu vie de la ușă,
să fie cu gușă;
nici de la pat,
c-a fi colțat!
să vie de la masă,
că ni-i copila aleasă!

(Traian Gherman, lucr. cit., p. 101—107)

Prin caracterul său șagalnic, textul citat ne apare deplin motivat în momentul ce încheie ceremonialul propriu-zis al cununii, contribuind la sublinierea atmosferei de joc ce caracterizează, cel puțin în ultimul secol, acest moment. S-ar putea ca înainte vreme secvența aceasta să se fi desfășurat într-o atmosferă de mare sobrietate și solemnitate, textul întrunind atunci același caracter, propriu versiunii colindă. Evoluînd în direcția cunoscută, secvența în discuție va fi atras o creație adecvată, din sfera aceleiași sărbători, și anume versiunea orației a poeziei Plugușorului.

În sfîrșit, o ultimă versiune a poeziei Plugușorului poate fi identificată regional în ceremonialul nupțial. Ea a fost surprinsă în zona Codrului²⁵⁶, încorporată fiind în „tărostitul colacilor” la nuntă. Într-o variantă mai concentrată, ea ne apare și într-o orație de nuntă culeasă în Maieru, jud. Bistrița-Năsăud, prin anii 1916—1917, orație ce se rostea în momentul cînd se apropiau nunii să ia cămașa trimisă în dar de către fini²⁵⁷. Într-o formă palidă ea ne apare și

²⁵⁶ Solduba, jud. Satu Mare.

²⁵⁷ Reproducem fragmentar textul acestei orații: „Ho, nu vă grăbiți la luat I Cum v-ați grăbit la cununat, / Că colacii-s'cu împletituri / Și le mai trebuie cimilituri. / Finii dumneavoastră, grîful acesta / Cînd l-au semănat, / La cîteva zile l-au căutat / Și era răsărit / Și mîndru înflorit, / Mai tîrziu cînd l-au căutat / Era chiar înspicat, / Copt și bun de secerat. / Alergară din în „descîntecu colacului” la nuntă, din Mijlocenii Bîrgăului, jud. Bistrița-Năsăud²⁵⁸. Din Oarda de Jos, jud. Alba a fost notat un text, de factură evident mai nouă, dar care ne interesează deoarece evidențiază un fenomen mai general. Textul acesta — rostit de către vornic — reprezintă o „urare a colacilor” dăruieți mirilor: „Uite aici o soră bună a miresei, / Care cinstește casa și masa, / Mai tare mirele și mireasa, / C-un colac de grîu curat, / In octombrie să-mînat, / In iulie săcerat, / In august trăierat, / In septembrie măcinat, / Să trăiască, să mai cinstească!”²⁵⁹.

Dar iată varianta din zona Codrului, cea mai reprezentativă din cîte cunoaștem:

Onorată adunare,
Vă rog tare de iertare,
De puțină ascultare,
C-a vorbi nănașul mare.
Nănașul mare știind
De zile și de săptămîni înainte
Că va fi nănaș mare,
O făcut aice o pregătire frumoasă:
Doi colaci frumoși de grîu,
CU o rotiță de plug,
Că eu abia îi arădic.
Nănașul cel mare
Mult o muncit pînă i-o cîștigat
S-o sculat din zori,
Pînă-n cîntători,
Patru boi înjuga,

La picioare potcoviți
 Și la coarne răsuciți.
 Să duce la plug la Dealu Lupei
 Brazdă neagră răsturna
 Și grîu roșu sămăna,
 Vînturile îl bate,
 Ploile îl străbate, Soarele îl coce. O, ajuns timpul la seceriș, Grîu, frumos ca auru. Cu bobu ca tauru.
 Vine timpu la seceriș, Două babe bătrîne Cu secerea-n brîu Vin să taie grîu; Grîu cum tăie, Mănunchi-l
 pune, Din mănunchi pe snop, Di pă snop pe stog, Di pă stog pe dob. Nănașul cel mare Cînd se duce
 Patru boi prinde, Grîu frumos duce, Cîtu-i aria saci ca el n-are. Nănașul cel mare Umple un car plin cu
 saci Și-l duce la moară;
 deal în vale / După secerătoare / Și cum au alergat / Au d-aflat / Două se-cerătoare / Gîrjobate de
 spinare. / Ele de grîu se apuca, / Cu dreapta mi-1 tăia, / Cu stingă mi-1 învăluia / Și clăi din dînsul
 făcea. / Și făcură, / Cit ai da o îmbucătură / Pe la gură, / Douăsprezece cară / De povară. / Ne rugăm
 dumitale / Să bagi și dumneata mîna-n buzunare, / Să cinstești pe finii dumitale, / Cu niște galbeni din
 țară, / Care i-ai cîștigat astă-vară / Și i-ai ascuns în cămară..." (Iustin Ilieșiu, Poezii și basme populare
 din Munții Rodnei, în Folclor din Transilvania, III, București, Editura pentru literatură, 1967, p. 268—
 269).

>5S Culeasă de Măria Holbură, care a avut amabilitatea să ne-o pună la dispoziție.

259 Culeg. Doina Bocșa, lucr. cit.

La moară cînd ajunge,

Nănașul așa-i zice:

„Vreu să fiu nănaș mare,

Să-mi faci o fărină tare!"

Așa-i omul cel frumos,

Cînd ajunge, toarnă-n coș.

Moara face duru-duru,

Grîu face țuru-țuru.

Și-o venit acasă

Cu un car plin de saci de fărină.

Nănașul cel mare

Acasă cînd ajunge . ' Cătră soiie zice: „Bună zuua nașe mare, Ț-am adus fărină tare!" La fini pîntru

cununie, La această cununie, Care noi vrem ca să fie. La finii noștri din moșie Cînte nouă să ne fie.

(Ovidiu Suci, Nunta codrenească, Lucrare de licență, Facultatea de Filologie, Cluj-Napoca, 1974, p.
 31—35)

Avem de-a face aici cu valorificarea (e adevărat, cam stîngace) poeziei Plugușorului într-o creație din
 sfera unei categorii diferite a obiceiurilor noastre populare, dar ea este adaptată perfect necesităților
 acesteia. Valorificarea s-a produs, firește, ca urmare a identității obiectului ritual ■— colacul —■ din
 amîndouă creațiile; „tăros-tirea" colacului la Crăciun a putut fi astfel adaptată cu ușurință „tărostirii"
 colacilor la nuntă. Fenomenul s-a produs paralel în ținuturi diferite (Satu Mare, Năsăud, Alba), neavînd
 de-a face, după părerea noastră, cu iradierii dintr-un anume punct, și nici cu creații individuale ivite în
 afara masei populare.

Așadar, din punct de vedere funcțional, una și aceeași creație, care în ținuturile extracarpate este
 integrată obiceiului Plugușorului, a îndeplinit în Transilvania diferite alte rosturi. Am întîl-nit-o astfel
 cu funcție de colindă, de orăție după colindă și, în această situație, în ipostaze diferite („descîntec" al
 colacului, „mulțumită" pentru colac, text al unui rit de comuniune al cetei feciorești), de orăție în
 ceremonialul cununii la secerat și în sfîrșit, cu funcție de orăție a colacilor în ceremonialul de nuntă.
 Larga răs-pîndire a poeziei în Transilvania și diversitatea funcțiilor pe care le-a îndeplinit pledează fără
 îndoială în sensul îndelungatei tradiții ce a avut-o ea pe teritoriul acestei provincii și, implicit, a
 îndelungatei tradiții a îndeletnicirii care a generat-o.

Trecînd acum la textul care intră în alcătuirea obiceiului complex al Plugușorului și care reprezintă
 principala versiune a acestei creații» remarcăm mai întîi aria geografică foarte largă pe care se
 întîlnește (ne referim desigur la aria pe care se întîlnește ca fenomen tradițional), precum și remarcabila
 vitalitate pe care o dovedește, mai ales dacă îl privim comparativ cu textul celorlalte versiuni. Supus
 pînă astăzi, într-o măsură mai mare decît celelalte versiuni, creativității populare, ceea ce favorizează în
 continuare proliferarea variantelor, textul a înregistrat în permanență pulsul, mereu nou, al vieții satului
 românesc, fiind obiectul unui continuu proces de contemporaneizare. Caracterul documentar al
 variantelor ce alcătuiesc această versiune a poeziei Plugușorului trebuie urmă-
 rit astfel, na atît din punctul de vedere al relicvelor de viață arhaică pe care le-a păstrat, deși nu lipsesc
 nici acestea²⁶⁰, cît mai ales al înregistrării evenimentelor și stadiilor succesive ale mentalității populare

din ultimul secol și ceva. Așa cum am arătat și textul celorlalte versiuni poartă pecetea înnoirii continue, dar în textul versiunii de care ne ocupăm faptul cunoaște proporții cu mult mai mari, datorită tocmai vitalității cu care trăiește în mediile folclorice, precum și ponderii diferite a caracterului ritual. Trecînd peste aspectele de viață agrară²⁶¹ și peste cele lingvistice, iată cîteva exemple de asemenea înnoiri, care abat textul de la însăși tematica lui: „Fetele din Frumușiță / S-au făcut cam cuconiță / Și se poartă cu paltoane, / Le mor mițele de foame / Și-n picioare-s cu
260 între acestea trebuie menționat mai întîi de toate motivul fetelor ce trag la plug, care, în anumite variante se înscrie fără îndoială între cele mai arhaice și mai interesante (vezi S. FI. Marian, Sărbătorile ..., I, p. 57, T. T. Bu-rada, Istoria teatrului..., I, p. 52, N. M. Băeșu, lucr. cit., p. 65 ș.u., unde se fac și trimeri la variante din folclorul altor popoare. Nu putem subscrie însă la interpretarea ce o dă acest ultim autor citat motivului, ci la cea dată de Mircea Eliade în Trăite ..., p. 224, care se servește de un bogat material documentar, între altele de cel cules de Frazer și Mannhardt). Problema care se pune este dacă motivul fetelor ce trag la plug a intrat de la început în poezia Plugușorului sau mai tîrziu, după apariția ei. Motivul trebuie pus în legătură și cu obiceiul Cucii, al românilor și al bulgarilor, care nu e altul decît „Pornitul plugului”. Ion și Silvia Ciubotaru (Obiceiurile agrare ■..) atrag atenția asupra prezenței în unele texte de Plugușor a unor „întruchipări mitologice”. Între acestea e amintit „vatavu seriului”, în care autorii văd un gen de „sfînt protector” al holdelor, pe care, mergînd să-și vadă grîul dat în copt, „giupînul gazdă” îl cinstește „cu bani mari și mărunțai”. Episodul citat de autori („O mers cît o mers / Și s-o-nfîlnit, / Pi la ziumatatea lanului, / Cu vatavu seriului; / Vatavu seriului și-i spunea: / — Stăpîni, stăpîni / Strînzi astî sumî di pîni / Cî va-nnorura, / Cî va-mboura, / Pînea vi s-a scutura, / Atunsi vina mea nu vei da”) amintește o secvență din Cîntecul buzduganului din sudul Transilvaniei, în care e vorba, de asemenea, despre riscurile tergiversării seceratului: „Că holdele-s coapte [...] / Vine corbu negru / Și ia sno-pu-ntregu, / Vine-o cioară neagră / Și ia clai-a-ntreagă” (Ion I. Ionică, Dealu Mohului, București, 1943, p. 154) e o imagine în care autorul vede întruparea mitologică a furtunilor verii. Ion și Silvia Ciubotaru relevă prezența în textele unor Plugușoare a unei păsări bizare, „o biaf lighioaie”, „un drac de cioară”, care zace în lan și pe care jupînul gazdă o vînează; autorii consideră că avem de-a face cu întruparea zoomorfă a „spiritului grîului” (p. 111). În sfîrșit, în unele texte de Plugușor apare „baba” „ca o vrăjitoare ce influențează pozitiv rodnicia cîmpului” (ibid.) și ca o întrupare mitologică a „mamei grîului”.

Este incontestabil că toate elementele menționate, la care se adaugă și altele, au un caracter arhaic; n-ar fi însă exclus ca ele să-și aibă obîrșia în riturile prilejuite de secerat, de unde să fi intrat tîrziu în poezia Plugușorului, Poate ulterior pierderii înțelesului lor original, fiind subordonate caracterului ludic pe care îl evidențiază obiceiul, mai ales în ultima fază din evoluția sa. Silvia și Ion Ciubotaru înclină și ei să creadă că claca seceratului și obiceiul cununii au existat și în Moldova (lua: cit., p. 101—110).

261 În legătură cu aceasta a se vedea și studiul citat al lui H., H. Stahl.

galoși / Și minte-au ca la cucoși²⁶², versuri ce amintesc strigăturile pe tema fetelor ce renunță la portul tradițional. Alte versuri conțin reflexe ale vieții soldatului român în primul război mondial: „în război am luptat / Și desculți și goi, / Prin zăpadă și noroi, / De-am mîncat brînză stricată / Și mazăre gălgărițată / Și la cîrma țării, / Văzduh negru al pierzării. / Rusu nostru petricea / Cu hazaici și lăutari / Și noi fiin'că n-aveam moniție / Ne-au retras de pe poziție”²⁶³.

Într-o altă variantă sînt prezenți jandarmii: „Sînt mereu cu fri-ca-n spate, / Că jandarmii m-or prinde și m-or bate”²⁶⁴; „crîșmarul satului / era talpa iadului”²⁶⁵, despre unul din membrii cetei de colindători cu Plugușorul se spune că e „șchiop / ca și domnu notari Pintrinjel din Drăgăbești”²⁶⁶ etc. în legătură cu înnoirile și localizările continue ale textului acestei versiuni nu trebuie să pierdem din vedere contribuția pe care și-a adus-o scris-cititul²⁶⁷ și cartea tipărită, precum și frecvențele valorificării ale acestei creații în deosebitele forme ale culturii noastre naționale.

Înrudite mai ales cu variantele aparținătoare celei de a doua versiuni ardelen (orația colacului), variantele-Plugușor au un dominant caracter umoristic, ceea ce constituie semnul îndepărtării lor de rosturile magice ce le-au avut inițial, înainte de-a fi dobîndit funcția ce o îndeplinesc în cadrul obiceiului de care ne ocupăm. S-a conservat însă foarte bine funcția de urare (de altfel, termenul sub care sînt adesea cunoscute aceste variante e cel de „urare” sau „urat”, „urătură”), care constituie chiar esența lor și care explică prezența elementului hiperbolic. Amîndouă aceste trăsături definitorii pentru versiunea de care ne ocupăm explică tratarea foarte liberă a temei, ajungîndu-se uneori în situația ca aceasta să nu reprezinte decît un pretext pentru ample desfășurări epice încărcate de o tonifiantă atmosferă de voioșie și bună dispoziție, împreună cu celelalte componente ale obiceiului, textul contribuie astfel la realizarea caracterului spectaculos prin excelență al Plugușorului.

Privite în spațiu, variantele ce ilustrează această versiune ne apar inegale, atît ca amploare și realizare artistică, cît și ca vitalitate și, deci, grad de proliferare. Din toate aceste puncte de vedere

213 A.F.C., 45, Frumușița, jud. Galați.

263 Ibid.

264 A.F.C., 380, Dumbrăveni, jud. Botoșani.

265 A.F.C., 289, Sărata-Dobreni, jud. Neamț.

266 A.F.C., 738, Cornilești-Brusturi, jud. Neamț.

267 textele de Plugușor, ca și orațiile de nuntă, au circulat foarte adesea pe calea scrisului, prin copii manuscrise făcute de tinerii ce se pregăteau să umble cu Plugușorul. Era o adevărată întrecere între ei, fiecare străduindu-se să se prezinte în fața satului cu un text nou și cât mai de efect. Așa se petreceau faptele în perioada dintre cele două războaie mondiale și probabil și mai înainte.

variantele din ținuturile de la estul Carpaților dețin primatul Nicăieri altundeva pe teritoriul nostru etnic poezia Plugușorului n-a reușit să se ridice la realizările întâlnite aici. Vigoarea lor scade treptat cu cit înaintăm spre vest, în Muntenia, Oltenia și Transilvania, regiuni în care creativitatea populară se dovedește a fi în cazul acestei categorii folclorice mai slabă decât în cazul altora. Faptul se verifică și prin urmărirea destinului ce l-a avut în diferite regiuni varianta Alecsandri, despre care se știe că a circulat în scris pretutindeni la români. În Transilvania, spre exemplu, ea s-a impus în circulație orală în forme mai apropiate de cea tipărită, mner-gîndu-se adesea către simplificări, în vreme ce în Moldova ea a fost asimilată creator, fiind valorificată în numeroase variante sau fiind naștere unor noi variante, originale. Desigur, amploarea și realizarea artistică a textului e în funcție și de vârsta protagoniștilor. Or, știm că, în vreme ce în Transilvania obiceiul complex este practicat de către copii și adolescenți, dincolo de munți el intra în repertoriul cetei feciorilor și chiar al bărbaților.

Dar, așa cum am precizat la începutul studiului nostru, varianta lui Alecsandri, care ilustrează prin excelență versiunea de care ne ocupăm, alături de aceea a lui Sion — textul amîndurora purtînd însă pecetea intervenției culegătorilor și editorilor — s-au impus adesea în circulație orală, în așa fel încît ele pot fi întâlnite, în diverse forme, pe întreg spațiul nostru etnic. Alteori, ele se regăsesc în conținutul unor variante locale, mai ales în partea introductivă sau în finalul acestora. Îndeosebi pe scheletul primeia dintre ele au fost și continuă să fie create variante „cîrturărești”, cu implicații exterioare mentalității și orizonturilor proprii de viață ale maselor populare, ele avînd de regulă un caracter oficial. Spuneam că uneori textul ce intră în structura obiceiului nostru nu se încadrează tematic poeziei Plugușorului, tratînd alte teme; atmosfera pe care o creează este însă aceeași. Făcînd abstracție de producțiile aparținătoare categoriilor amintite (balada, sorcova, diferite creații culte ..), menționăm existența unor serii de formule de urări de Anul nou și a unor creații umoristice și satirice pe diverse teme, unele luate din repertoriul general folcloric, altele *n~ tîlnite mai ales în această ocazie. Pentru ilustrare, cităm în continuare cîteva exemple mai semnificative și care apar frecvent pe ° arie geografică mai întinsă:

Aho! aho! aho! Bună vremea logofeți! Ni-t habaru tari bini, C-am agiuns Sf. Văslii. Sara lui Sf. Vaslii o-nsarat, Noi cu plugu ni-am luat, C-așa-i di la Dzău lăsat,

Să vă di Dv. di bini! Da nici nouă di rău, Să chicăm în v-on părau. Trandafir pi masă, Busuioc în casă, Trandafir înflorie, Busuiocu nirosă,

Ia măi îndemnați măi! Hai hîiîi. .. Di urat om mai ura, Că tot măi știm cîteciava, Da ni temem c-om însura,.. Ș-avem di trecut niște paraie răii, La niște fete tinireli, Niște părai glodoasî, La niște fete frumoasî, Da li-om trece cum om pute, Că ni-i dor a le vide, La urechi clopoțai, Ia minați băitai ... Di urat am.mai ura, Da nu sîntem di ici cole, : i

Ci sîntem di la Nitoc, Undi—nghiață apa-n eh ioc Și găluștili la foc; Laptili în doniți. ■■■>:•

Măliga pi poliți. . ■ ■ ■

Alți-s di la Ciuca-Muca, Undi să faci viăliga cit nuca, Ș-o păzășc 12 cu măciuca.

Cîti peni pi cucoș

Atîția copehii frumoși (burduhoși)

Cîti chetri în fîntînă,

Atîția oali cu smîntînă!

Cîți cărbuni în vatră,

Atîția pețitori la fată!

Cîtă draniț pi casă,

Atîția galbini pi masă!

La urechi clopoțai,

Măi mînaț măi băitai,

Măi, hai ...

La trii hopuri, hopureli,

La mulți ani cu floricele!

La trii hopuri hopurachi,

La mulți ani cu sanatați!

Grîu di vară cu negară,

Pîna-n sarî să răsărî,

Pin la toacă să să coacă!
Scoateți colacu,
Că sparg boii pragu!
Scoateți colăcelu,
Că ni mîncîcî cățalu!

(A.C.F., 712, Moişa — Boroaia, jud. Neamţ)

. Cum vedem, textul citat conţine o simplă precizare cu privire ■ la obiceiul în cadrul căruia se recită, câteva momente cu caracter, de şagă și autoironie și mai ales urări de sănătate, prosperitate etc, ca să se încheie cu cererea darului tradițional, colacul²⁶⁵. Cel mai pregnant semn al apartenenței creației la Plugusor îl constituie refrenul caracteristic acestuia. Umorul este. și mai accentuat în varianta ce urmează:

..- . ■••-
Buna sară logofeții, Cum ți-i hăbaru băieții? Iaca tari-mi pari ghini C-am agiuns Sf. Vasili Și ni-o dat plugu pi mîin, Ș-am arat o săptămîin. Plugusor cu patru cîni, Ia mai îndemnat bătrîni! Hăăăi, hai, An di Sf. Neculai O făcut mama mălai, Și l-o făcut cu bostan,

Ca să-i placă lui Ioan. Și Ioan o fost mitoc, L-o mîncat cu sac cu tot Și s-o dus Ion la treabă Și cosascî niști iarbî, Iar un drac di ciocîrlan I-o rupt coasa lui Ioan Hăăăi! hai! Ș-o dus-o la ciubotari Ca să-i pui ștaifuri tari, Ciubotariu cin să fii,

2^{JS} Cu privire la „Cuca-Muca” ase vedea Augustin Z. N. Pop, „Cuca-Mu-...”, p. 91—100.

..- ■-■-•

Chiar dascălu Irimii,
Carii o mîncat carni di cîni
Ș-o băut apă di ploaii
Ș-o zăcut di jîgarani
Hăăăi! hai!

(A.F.C., 738, Tîrzia — Brusturi, jud. Neamţ)

În sfîrșit, un ultim exemplu pe care îl cităm, un cîntec satiric în esență, care nu conține — cu excepția formulei inițiale ■ — nici un element adecvat sărbătorii și obiceiului căruia i se integrează:

Ahou!

Seara Sfîntului Vasile, Să vă fie boieri de bini! Seara asta n-a-narat, Noi cu plugul ni-am luat, Pe la curțili Dv. celi nalți sprîncinati

Cu perdeli ridicăți,
Cu perdeli di matasî,
Bine v-am găsit boieri pi-acasă!
Hai, hai!

Răzirnați-vă de perdeli,
Ș-ascultați vorbeli miei.
În astă sară mult am mîncat,
Cu un ciobănaș m-am lunecat,
Părinții tari s-o supărat,
Pi uși afarî m-o dat,
Dar eu am luat pe-nserate,
Ca st fac în ciuda tatii.
Am mers pe la apus
Să vedeți undi am agiuns,
Hăt departi într-un sat,
Ș-acolo m-am însurat,
Să nu vă fie cu-mbănat,
Că frumoasă mireasă mi-am luat,
Cu un nas mititel,
Ca un pui de bostanei.
Cu pieioru nas-ținea,
Cu toporu mucii tăia
Hăi, hăi!

Să vă las di fimeia mea.
Să vă ur di soacra mia.
Soacra mea îi durdulii,
li placi multî fudulii.
Să vă las la D-zeu,
Să vă ur di socru meu.

Socru meu e un dîrlău
Mergi noaptea la Hîrlău,
Dimineața la Bacău;
Pe la zece cînd se scoală
Capu lui îi plin de boalf.
Ardi focu după dial,
Cu pasat di leuștean;
Cu pasat di patlageli,
Ea mai ari pi la gît margeli
Și pi la degite ineli.
Cu grebli și cu țopăie
Să adunăm niște gonoaie
Pentru niște băieți cărlani,
Haida roata baitani!

(A.F.C., 719, Cîndești, jud. Botoșani)

Lipsa de corespondență între conținutul unor astfel de texte și celelalte elemente din structura obiceiului constituie, evident, indiciul involuției acestuia, a degradării lui ca fenomen de cultură tradițională, pierderea cu desăvîrșire a înțelesului său genuin și transformarea într-un simplu moment spectacular.

Ocupîndu-ne în continuare de variantele reprezentative ale acestei versiuni, remarcăm înainte de toate marea lor amploare, unele ajungînd pînă la cîteva sute de versuri. De regulă ele debutează printr-o formulă menită să-l pună pe ascultător în temă, să-i atragă atenția asupra desfășurării obiceiului sau a acțiunii ce urmează să fie narată: „Aho, ho, ho! sară o-nsarat, / Noi cu Plugușorul Sfîntului Vasili ne-am luat. . .”²⁶⁹ sau „Hodiniți, hodiniți, boieri mari, / Dar de noi plugărași nu mai gîndiți, / Căci afară au iseninat, / Tare-i bine de arat. . . / Bună seara la fereastră / La boieri ca dumneavoastră, / Ia vă dați lîngă perdele / Și-ascultați vorbele mele. . .”²⁷⁰, ultimele versuri amintind formulele de baladă; sau „Ahou! / Seara Sfnitului Vasile, / Să vă fie boieri de bini! / Seara asta n-a-nsarat, / Noi cu plugul ne-am luat. . .”²⁷¹. Alteori, textul începe cu o formulă de salut: „Bună vreme la obloane, / La boieri și la cucoane, / La toți boierii din casă, / Care stau voiși la masă. . .”²⁷².

Deși mult mai rară, formula „Bună ziua Doamnă gazdă, / Ni primiți și trag o brazdă”²⁷³ merită toată atenția, deoarece pare să fie mai veche decît cele citate și, deci, mai aproape de formele inițiale ale obiceiului.

Se trece apoi la nararea acțiunilor întreprinse de plugarul mitic, care poate fi „gazda” sau „gazda. . .” (numele gospodarului colindat), „jupîn”, „moșu”, „tînărul”, „boierul”, „domnul dumnealui”, „Machedon împăratul”, „Iordan-împăratul” sau „Alexandru-împărat”, sau chiar „Irod” sau „Sfîntul Vasile”, „Traian” (împăratul, firește), „Filozoful” ș.a., unele din numele acestea anunțînd de la început bogatele elemente hiperbolice proprii textelor ce ilustrează poezia pro-priu-zisă a Plugușorului.

Episoadele narațiunii, corespunzînd deosebitelor etape ale muncilor agricole, se succed în ordinea firească a acestora, fiind delimitate de refrenul „Minați măi! hăi! hăi!”, în variatele forme în care apare. Ritmul narațiunii, diferă însă de la un episod la altul, în raport de realitatea pe care ele o oglindesc și de anumite cerințe de ordin artistic. În legătură cu aceasta, ca de altfel și cu alte aspecte de conținut, s-ar putea face unele trimiteri la alte categorii folclorice, îndeosebi la baladă, basm și orația de nuntă.

Astfel, eroul din versurile ce urmează amintește de eroul orației de nuntă: „într-o sîntă joi de dimineață / S-a sculat Domnul de gazdă, / Pe ochi negri s-a spălat / Și-n oglindă s-a cătat, / Chica neagră a cheptănat. / Și afară cînd iese, / El la slugi porunce / Ca să-i aducă un cal graur / Cu șaua de aur. . .”²⁷⁴. Iar drumul eroului călărînd un cal „năzdrăvan” amintește de cel al eroului basmului nostru popular:

„Domnul [se spune numele gazdei] / În scări se ridică / Și pe cal încălică, / Calul prin nouri zbura / Și el lumea-ntreagă înconjura. . .”²⁷⁵. Către orația de nuntă și anume către orația „schimbu-

259 A.F.C., 313, Băltătești, jud. Neamț.

270 A.F.C., 1035, Mircești, jud. Vaslui.

271 A.F.C., 719, Cîndești, jud. Botoșani.

272 A.F.C., 45, Frumușița, jud. Galați.

273 A.F.C., Tîrzia, jud. Neamț, formulă pe care am întîlnit-o și în Chioar, în jurul Brașovului, pe valea Gurghiului etc.

274 A.F.C., 380, Dumbrăveni, jud. Suceava.

275 ibid.

rilor”, ne conduce și episodul care înfățișează drumurile prin oraș ale gazdei în căutarea de seceri. Într-o variantă din satul Români' jud. Neamț, a pătruns chiar un cîntec de nuntă:

Stejar cu coaja groasă, Fata mamei cea fruvioasă,
La ce focul te măriți, Că ești una la părinți,
Ca și luna-ntre doi sfinți, La părinții plini de-avere
Tu le ești de mîngiere, Că dacă te-i mărita Grija capului

Ți-i lua, Bărbățul te-a muștra,
Te-a muștra și mi te-a bate,
Astăzi frații nu te-or scoate;
Ei vor zice: „bine-ți face!”
Ți-i bărbat, nu Ți-i părinte,
Să-ți ierte ție relele cuvinte!
Te-a lua un prost și un nătărău
Și Ți-a face casă-n părau,
Să nu te vadă din dudău.
(A.F.C. 597; vezi și A.F.C. B18 și A.F.C.
289)

Varianta fragmentară din Vânători, publicată de Ion Ciubotaru și Silvia Ionescu²⁷⁶, pare un basm în versuri: „Aho, aho, / Trei copile de-mpărat / Stau într-un mare palat / La-nșirat la scumpe salbe / De mărgăritare albe . . .”. Într-o variantă din Tulcea juținul „ară și iar ară, / Zi de vară pînă-n seară”²⁷⁷. În fața treieratului gazda „S-o gîndit odată, ca niciodată, / S-o dus la herghelia lui Sfarmă-Piatră / Și-o adus zece iepe sirepe / De nouă ani sterpe, / Cu copita crăpată, / Cu sîrmă legată, / Unde călca, / Scînteia vărsa, / Unde pășea / Pămîntul se prăbușea, / Pe lună speria .. ”²⁷⁸. Alteori gazda „Și o adus dousprezeși iepe / Cu cochitele crăpate / Cu sîrmă legate. / Cînd înjenunchea / Foc sărea, / Cînd calea / Foc varsă. / Ele o trierat / Și o vînturat / Cu schinarea în hărăbări o aruncat / Dou-sprezece cară o-ncărcat”²⁷⁹. În sfîrșit, alteori se vorbește de „19 iepe suriepe / Cu copitele crăpate, / Cu fișii de tei legate” și care „Erau de 99 de ani sterpe, / La cari nici mînzul nu l-am văzut, / Nici laptele nu l-am muls, / Nici lîna nu le-am tuns”²⁸⁰. În toate cazurile citate, și la ele s-ar putea adăuga numeroase altele, avem de-a face cu imagini ce vin din lumea basmului, imagini ale unui tărîm fantastic, numai că, spre deosebire de basm, cîte-o notă umoristică, cum e cea din ultimele versuri, vine să convertească atmosfera inițială într-una ilariantă. Hiperbolicul și ilariantul coexistă de regulă în testele acestei versiuni a poeziei Plugușorului, constituind una din trăsăturile ei dominante. Alteori formulările hiperbolice le amintesc pe cele existente în baladă. Astfel jugurile boilor sînt „de aramă”, „cu poleială de argint / Ce n-am văzut de cînd sînt”²⁸¹. Grîul cres-

27B Vlnătorii, p. 323—324.

277 A.F.C., 1243, Murighiol, jud. Tulcea.

i7S A.F.C. 597, Români, jud. Neamț.

279 A.F.C. 72, Bușila-Bălți.

280 A.F.C. 380, Dumbrăveni, jud. Suceava.

281 A.F.C. 1243, Luncavița, jud. Tulcea.

cuse „înalt ca codrul / In fir arnăut, / Care de cînd sînt n-am văzut”²⁸².

Ritmul versurilor ce descriu treieratul cu cai redă parcă ceva din însuși ritmul în care se desfășura această muncă: „Unde iepele / De nouă ani sterpe / Călcau / Fîntînile secău, / Cu copitele [despre care se spune că erau „ca pitele”] trierau, / Cu coada vînturau, / Cu urechea în saci turnau, / Cu dinții sacii la gură legau, / Stăteau oamenii și se minunau”²⁸³.

În timp ce textul versiunilor prezentate, cu deosebire al versiunii colindă, redă filmul activităților agrare liniar, în textul versiunii de care ne ocupăm își fac apariția numeroase peripecii, întâmplări neașteptate, care alcătuiesc obiectul unor episoade secundare. Astfel, într-o variantă din Mircești, jud. Vaslui, după ce gazda a arat vreme de o săptămîină „pădurile”, „fmațele”, „piscurile” și „dealurile” și, cînd în ultima zi, „boronea” și vedea grîul înverzind „roș ca focul și mascat ca bobul” (ceea ce nu e, firește, decît o hiperbolă), constată că „i-a mai rămas / un loc curat de arat și samanat”, ceea ce e o glumă. Întorcîndu-se deci la lucru și trăgînd o brazdă „în lungiș” și „una curmeziș” i „s-a aninat plugul într-un os de rîmă / și s-a făcut mii de fărîme”. Ca să-l dreagă, gazda merge pînă la „feciorul Catargiului / din fundul mării, / cu ciorachii pestriți / Cu luleaua-n dinți / Cu ochii de sticlă, / Cu dinții de greblă, / Cu barba de buci, / Cu nasul plin de muci. / Cînd te uitai la dînsul / Te umfla rîsul. / Cu ciocanul ciocănea, / Cu ilăul potole . . .”²⁸⁴, numai că și după aceea „plugușorul în brazdă sta”, motiv pentru care e „tras la perete”, „și boii la iarbă verde”. Gazda nu mai cumpără seceri gata făcute, ca în variantele-orație ardelene, ci „nouă oca de fer și nouă de oțel”²⁸⁵, pentru care însă e nevoie să bată drumurile lașului și Bîrladului, iar apoi alte drumuri, pînă ce, în sfîrșit, găsește un meșter „care știe să bată bine cu ciocanul / De sar scînteile cu anu” și care în cele din urmă reușește să facă „secerile frumușele / Cu mărunchi de ghiocel / Pentru copile tinerele, / Seceri de coasă / Pentru fete frumoase, / Seceri mici / Pentru copilași voinici, / Seceri mari / Pentru secerători tari / Seceri de lînă / Pentru cîte-o babă bătrînă”²⁸⁶. Alteori, plugarului i se fură un bou de la jug. În variantele moldovene apar frecvent momente de un comic savuros, întemeiate adesea pe autoironie: „N-avem glugi la mantali, / Nici ochinci în chicioari. / Are unu-o mântăluț, / O țîni în cui acațați, / Di păduchi însărcinați”²⁸⁷ sau „C-avem un plugăraș sîrîcuț / Și-o
2S2

lați.

A.F.C., 1136, Satul Mare, jud. Suceava; vezi și Frumușița, jud. Galați.
283 A.F.C., 1243, Luncavița, jud. Tulcea. 'm A.F.C., 1035, Mircești; jud. Vaslui. iBo Ibid.

286 A.F.C., 1243, Moldoveni, jud. Tulcea. *7 A.F.C., 313, Bălțătești, jud. Neamț.

rîmas aproape desculț, / Cu opincile patlogîroase, / Cu afile noduroase, / De abia-l purtăm de la casă la casă"288.

Întotdeauna episoadele acestea secundare sînt chemate să accentueze nota umoristică a creației și să contribuie astfel la realizarea atmosferei specifice Plugușorului. De cele mai multe ori, însă, poezia reprezintă o îmbinare de hiperbolic și umoristic. Într-o variantă din jurul Rădăuților, gospodarul, care nu e altul decît Sf. Vasile, ară și seamănă, iar pentru grăpat aduce „vreo 15 moșnegi”, care însă „n-au putut găti de grăpat”. Supărat, Sf. Vasile se culcă, acoperin-du-și capul de „scîrbit” ce era. Dimineața, însă, cînd se duce la grîul său „cel negrăpat” îl găsește „des ca stuhul, / Înalt ca codrul, / În fir arnăut / Care de cînd sînt n-am văzut”289. Muncile agrare, care, cu deosebire în versiunea colindă, erau redată în mod sobru, subliniind prin aceasta caracterul lor ritual, sacru, sînt aici, foarte adesea, persiflate. Într-o variantă din Frumușița, jud. Galați, tema e parodiată pe de-a-ntregul: „. . . S-a sculat un moș într-o joi de dimineață / C-un plug cu șase boi / Gheboși și scurți în coadă, / Se făceau la plug grămadă. / Dar un drac de bou juncan / S-a speriat de un tîrtan, / Rupse funia de la jug, / Dracu l-a mai văzut la plug”290. Într-o variantă din Conci, jud. Botoșani, 12 flăcăi înjugă „un plug cu 12 boi / Cu grondele de gutăi, / Cu jugurile de morari, / C-așa-i pe la gospodari. . .”291. Alteori plugul este tras de „doisprezece pui de mîi”292 etc.

Exemple ca cele de mai sus vin să ateste sensul evoluției Plugușorului, sau mai bine zis un ultim stadiu al evoluției, din care au dispărut cu desăvîrșire elementele de viață care au prezidat nașterea lui. Într-o variantă din Gligeni-Orhei tînărul gospodar merge să are „de usturoi”, „Pe moșia popei, într-un loc cu gunoi” și „A dat Domnul și s-a făcut usturoiul / lat la frunză / și fetele care-l culegeau mari la buze”293.

Referindu-ne însă la episoadele principale ale poeziei, cel consacrat morăritului este prezentat aproape fără excepție la modul umoristic. Faptul ar putea fi explicat, credem, prin aceea că dintre toate activitățile legate de „istoria” colacului, morăritul a prilejuit cele mai numeroase peripeții care se pretau unei asemenea tratări. Micile și firavele mori de apă înșirate pe malurile rîurilor și văilor erau luate adesea de șuvoaiele învolburate, mai ales toamna și primăvara294, după ce în vreme de secetă oamenii trebuiau să aștepte

288 A.F.C., 915, Tețcani, jud. Roman.

289 A.F.C., 1136, Satul Mare, jud. Suceava.

290 A.F.C., 145, Frumușița, jud. Galați.

291 A.F.C., 1196, Conci, jud. Botoșani.

292 A.F.C., 702, Dolhești, jud. Neamț.

293 A.F.C., 129, Gligeni-Orhei.

284 A.F.C., 40, Slobozia-Cetatea Albă.

pornirea ploilor abundente, a unor ploi care „să cutremure văile” și să „apropie dealurile”.

De aceeași factură umoristică sînt unele din portretele ce se întîlnesc în textele acestei versiuni a poeziei Plugușorului. Ele sînt prezente și în orația colacului, fără să aibă de regulă aceeași vigoare, același nivel de realizare artistică. Iată, spre exemplu, un portret al morarului:

Da moraru șade pe gîrliși, Cu luliaua-n dinți, Cu ochii sticliți, Cu mustața juchită

Cu niște meșini largi

Din dousprezăce chei (=pzei)

De îl trag doisprăzășe cotez.'295

într-o altă variantă, morarul, „meșter bun”, „Adormise-n fundul morii / Cu brîul di lînă, / Cu botul plin de smîntînî, / Cu liulieaua-n dinț, / Cu dinț rînjiț, / Cu ochii boldit”296. Fierarul „Dinu țiganul” este prezentat în acțiune, meșterind seceri: „. . . Cu ciocanul ciocănea, / Scînteile sărea, / Bordeile se aprindea, / Toți cioroieșii răcneau”. El iese „din bordei / Cheptănat ca un cotei, / Și cu botul plin de moșdei”297. Un alt fierar ce luca de zor la seceri „cu lalăile trînte, / Cu dinții le zîmța, / Cu limba le cale, / Amar bune sășerușe mai gate”298.

Portretul plugarului este de o cu totul altă factură. El ne apare ca o căpetenie feudală, care se scoală dis-de-dimineață, se spală și se piaptănă, se îmbracă „în strai nou” (așa cum se îmbrăcau țărani primăvara la „Pornirea plugului”), iese în cerdac, de unde își cheamă slujitorii (uneori prin glas de buciom: „Din buciom a buciumat, / Slugile au adunat, / Slugilor poruncă le-a dat, / La ocol au alergat. . .”209, poruncindu-le să-i pregătească un „cal negru”, „cu șaua de mărgăritar / Ca la boierii cei mari”; pleacă apoi la oraș, de unde cumpără 12 perechi de boi. Alteori, plugarul încalecă pe „un cal graur, / Cu șaua de aur, / Cu scările de mărgăritari / Ca la boierii cei mari / Și cu potcoavele de argint, / Care n-am văzut

de cînd sînt"300, ceea ce e de natură să-l proiecteze într-o lumină de basm. Cînd merge în cîmp să-și vadă holdele, plugarul se preumblă, apoi se reazămă „în băț de aur" etc. Spre deosebire de portretele fierarului și morarului, acesta e dominat de o notă de solemnitate, hiperbolele folosite fiind chemate să sublinieze grandoarea și demnitatea personajului, poate un ecou îndepărtat al străvechului erou mitic producător al belșugului holdelor.

295 A.F.C.,

298 A.F.C.,

297 A.F.C.,

298 A.F.C.,

299 A.F.C.,

300 A.F.C.,

37, Hodărăuți-Hotin. 313, Bălțătești, jud. Neamț. 583, Mîndrești-Bălți. 37, Hodorăuți-Hotin. 886, Lespezi, jud. Bacău. 915, Tețcani, jud. Roman.

Așa cum spuneam, hiperbolele abundă în versurile poeziei Plu-gușorului, concurînd la realizarea atmosferei de mare fast ce caracterizează unele episoade ale ei. Stogurile de grîu ajung „cu vîrful în nouri"301, carele sînt încărcate „cu poveri-mpovarati, / Cu lanțuri de cer legați"302; cînd spicele de grîu copt sînt așezate pe masă, întregă „casa s-a luminat"303. Cînd plugarul gonește călare spre Chișinău să cumpere fier pentru seceri, „pămîntul s-a hîțnat / Văile s-au răsunit, / Frunza-n codru a picat", iar de acolo „în nouri s-o urcat, / În tîrgul Bîrladului s-o lăsat / La Stan țiganul a apucat"304. În același sens acționează și unele comparații ce apar în text: grîul este „în pai ca trestia", „în schic ca vrabia", iar „în grăunte ca mazărea". Aria e „de aramă", stîlpii ce susțin stogul sînt „de argint", iar „otgonul de mărgărint". La claca seceratului „or curge secerătorii / Ca norii, / Și secerătoarele / Ca stelele"305 etc. Se adaugă o seamă de expresii sugestive, repetiții poetice, strofe călătoare ș.a. Iată, spre exemplificare, un fragment dintr-o variantă din aria răsăriteană a folclorului nostru:

O apucat două, trei sticușoare,

în mină le-o frecat,

Cu sufletul le-o vînturat,

în batistuță roșă le-o legat

[...]

La lelița acasă înapoi ni s-o-nturnat,

Pe la așele văi,

Pe la așele odăi

O dat o furtună cu ninsoare,

Ș-o pus tot grîul la pămînt.

Da bădița Vasîle s-o mîhnit,

S-o posomorit.

Di tocmai lelița de acasă l-o prișeput;

—■ Omule, omule și ești posomorit

Și ești mîhnit?

— De șe n-oi și mîhnit și posomorit

Dacă m-am dus să văd lănișorul

de frumos.

Lănișorul fășe frunte de copt, De călare am apucat două, trei sticușoare

tn mină le-am frecat, Cu sufletul le-am vînturat,

în bătișcuță roșă le-am legat,

înapoi acasă m-am înturnat,

Pe la așele văi,

Pe la așele odăi,

O dat o ploaie cu vînt

Și ni-o prins grîu la pămînt!

Omule, omule, nu te mîhni,

Nu te posomori,

Că-ntr-o sfîntă sârbătoare

Om face o sfîntă clăcușoară,

Șine, șine, babe bătrîne

Și coptile străine

Și un hîrcănu bătrîn

Știe orînduiala ghine la pămînt!

—• Omule, omule, nu te mîhni,

Nu te posomori,
Că-ntr-o sfântă sărbătoare
Om face o sfântă clăcușoară
Șine, șine, babe bătrîne
Și coptile străine
Și un hîrcan bătrîn
Știe orînduiala ghine la pămîntm.
301 A.F.C., Mircești, jud. Vaslui.
302 A.F.C., 545, Moișa, jud. Suceava.
303 A.F.C., 886, Lespezi, jud. Bacău.
304 Ibid.

305 A.F.C., 915, Tețcani, jud. Roman. 308 A.F.C., 37, Hod'orăuți-Hotin.
Finalul poeziei Plugușorului conține formule de cerere de daruri, între care îndătinatul colac deține un loc central, precum și diferite urări. Surprindem însă și formule de încheiere asemănătoare celor întâlnite în basm; într-una din acestea se spune că „noi nu sîntem de la...”, ci „sîntem de la Bușa veche” (adică Buda veche), alteori „Bughea veche”, „Buza veche” etc, „De unde mîța streche / Și motocu șede pe cotruță / Și suduie copiii de cruce, / C-o mîncat laptele cel dulce”³⁰⁷.

În Zlătărei, jud. Vîlcea, textul este adaptat scenariului (semănatul și aratul), care îi conferă un pronunțat caracter dramatic. În timp ce „vătăful” rostește versurile „Aho! aho! copii și frați, / Stați puțin, aici intrați! / Grîul a fost semănat, / Noi să ne-apucăm de arat” plugarii opresc plugul (un plug adevărat, „tras de cei mai frumoși boi din sat...”), pocnesc din bice și apoi intră în curtea gospodarului, după care textul continuă:

Afară e bine, a înseninat,
Numai bun e timpul de arat,
Și o să arăm și lungiș și curmeziș,
Ca să iasă grîu frumos la seceriș,
Măi flăcăi, minați măi!
Din grîu să facem mănunchele,
Din mănunchele facem snopi
Și din snopi claie mare, minunată
De Dumnezeu binecuvîntată
Minați...
Iar jupîna gospodăreasă
Să caute o sită deasă, de mătase,
Să bată în căpistere și sită
Făina frumoasă, aurită
Și plimbînd mina prin cocă
Să facă un colac mare de grîu
de vară Să-l arunce la noi, la plugari
afară.^{308*}

Caracterul imperativ al versurilor amintește o variantă moldovenească, variantă ce are, cel puțin în aparență, un caracter instructiv: „Anul cel vechi cari-o plecat / Pi seama istului nou ni-o lăsat, / Ne-o nvațat: / Voi plugari, să vă sculați di dimineață, / Pi ochi negri vă spălați, / La icoani vă-nchinați, / Biciu-n mînî să-l luați, / Prin păduri pi la saivani să plecați / Și giuncanii să-i adunați, / Hait-cili li-nșirați / Și-ngiugați / Și plecați la arat..”³⁰⁹. Avem de-a face în amîndouă cazurile cu aspecte de realizare a textului, nu cu probleme care să intereseze descifrarea unor faze vechi din evoluția lui; le-am amintit doar cu scopul de a sublinia și prin aceasta creativitatea la care este supus.

Adăugăm, în sfîrșit, prezența în unele din textele acestei versiuni a unor elemente ce interesează obiceiul colindatului cu Plugușorul, între care obligativitatea desfășurării lui pe la toate casele
307 A.F.C., 425, Cimașir-Ismail. Buda e numele unor sate din jud. Bacău, Botoșani, Buzău, Iași, Ilfov, Prahova, Vaslui, Suceava, Vrancea și Vîlcea.

308 A.F.C., 358, Zlătărei, jud. Vîlcea. 509 A.F.C., 313, Dobreni, jud. Neamț.
cu fete mari³¹⁰, obiceiul ca fata să ofere flăcăilor un colac³¹¹ ș.a., care își găsesc uneori motivația în practica colindatului din anii cînd au fost culese textele sau reprezentînd doar vestigii ale acestuia.

Elementele acestea ne ajută totodată să stabilim unele apropieri genetice între poezia Plugușorului și urarea sau orația colacului.

Chiar și din această privire sumară asupra materialului poetic care intră în structura obiceiului Plugușorului reiese cu claritate că, indiferent de versiunea în care se prezintă, avem de-a face în esență cu una și aceeași creație, că la baza tuturor versiunilor ei stă aceeași temă și același model structural. Se ridică întrebarea: care este originea, punctul de plecare al acestei creații și de unde vine ea în folclorul

românesc?

Poezia Plugușorului reprezintă fără nici o îndoială un produs al gândirii magice. Cu ajutorul cuvântului, rostit în momentele-cheie ale vieții naturii și, legat de aceasta, ale procesului agricol, se recrea în plan mitic imaginea plugarului primordiar și a activității sale producătoare de belșug, cu convingerea că acea imagine va deveni realitate în noul ciclu agrar. Cît privește originea ei în folclorul românesc, am văzut că unii autori au fost ispițiți să raporteze poezia Plugușorului la o presupusă creație cu caracter agrar din patrimoniul cultural al romanilor, ecourile ei putînd fi întîlnite în literatura clasică latină și în folclorul spaniol. Este foarte adevărat că literatura scrisă din perioada începuturilor, inclusiv literatura antică greacă și latină, este în foarte mare măsură literatură populară³¹², că ea a valorificat tematica acesteia, structura ei artistică și diverse elemente de construcție. Dar asemănările dintre poezia Plugușorului și creația unor scriitori, cum sînt Vergiliu sau Horatiu, nu sînt suficiente pentru a proba originea romană a celei dintîi. Nici asemănările dintre poezia Plugușorului și acele „băile” („villano”) ale spaniolilor nu sînt suficiente spre a exclude ideea poligenezei lor, fenomen atît de frecvent în cazul creației populare. Ceea ce nu înseamnă însă că, așa cum vom vedea, trebuie să negăm neapărat ideea originii romane, latine a poeziei Plugușorului în folclorul românesc.

310 „Dar ni ducim pi la iasta cași, / Că-i copchila mai frumoasă” (A.F.C., 313, Bălătești, jud. Neamț); „Ne-am luat o traistă-n spate, / Să cutreierăm cele sate, / Pe la cele fete bogate” (A.F.C., 47, Pîrteștii de Sus, jud. Suceava); vCă mai avem de urat / La o casă cu streșina lășițică / Este-o fată ochișică” (A.F.C., 425, Ceamașir-Ismail); alteori feciorii trebuie să treacă vâi noroioase și alte obstacole, ca să ajungă la o casă cu fată mare etc.

311 „Numai o fată m-a pupat / Cînd colacul mi 1-a dat” (A.F.C., 515, Români, jud. Neamț); „Și-o ieșit fata cei mari, / Ș-o rupt colacu-n două / Și ne-o dat și nouă” (A.F.C., 43, Rîscîlți-Cetatea Albă) ș.a.

312 Vezi unele indicații bibliografice cu privire la aceasta la N. M. Baeșu, cit., p. 79—80.

În ceea ce ne privește, împărțim ideea potrivit căreia asemenea creații, avînd la bază o gândire, o mentalitate asemănătoare, dezvoltînd aceeași temă, valorificînd un model structural asemănător și vizînd obiective similare, au putut apărea independent la diferite popoare, așa cum, în cultura orală a aceluiași popor, valorificînd unul și același model structural, în prezentarea unor teme diferite, au putut apărea creații ce ilustrează categorii folclorice deosebite. Astfel, însuși modelul ce stă la baza poeziei Plugușorului îl mai întîmim în folclorul nostru într-o creație asemănătoare, pe tema cînepii³¹³. Numai că, date fiind proprietățile apotropaice și medicale ale cînepii în mentalitatea arhaică, creația aceasta, care narează muncile legate de cultura ei, a putut îndeplini dintru început o funcție folclorică deosebită, aceea de descîntec, cu care a fost surprinsă în circulație. În sensul celor spuse și ținînd seama de ponderea ce o avea agricultura în viața populației autohtone, geto-dace³¹⁴, este mai mult decît probabil ca să fi cunoscut și ea o creație asemănătoare poeziei Plugușorului, în care să-și fi pus speranțele rodirii holdelor.

Am văzut însă că în folclorul ucrainean și bielorus există niște colinde de Anul nou numite „scedrivyky”, care prezintă asemănări vădite cu poezia Plugușorului românesc, mai ales în versiunea colindă a acesteia, după cum, tot la ucraineni, dar și la bulgari, există și „urarea colacului”³¹⁵. Pe lîngă faptul că dezvoltă aceeași temă și se înscriu în aceleași categorii folclorice (colinda și orația colacului), aminteam și o altă trăsătură ce le caracterizează: faptul că, asemenea celor mai vechi variante-colinde românești, în urarea colacului la ucraineni și în variantele mai vechi ale urării colacului la români, prezentarea muncilor agricole se încheie întotdeauna cu seceratul și adunatul griului³¹⁶. În schimb, în colindele ucrainene și bieloruse prezentarea muncilor agricole se încheie cu coacerea colacilor pentru colindători, așa ca în cele mai multe exemplare ale versiunii colindă la români și ale urării colacului la români și bulgari și în poezia obiceiului complex al Plugușorului.

I 313 Vezi pe larg despre această creație la N. Both, Cînepa în credințele ...

314 Cf. și Cornelia Belcin, Ocupațiile daco-geților în lumina literaturii antice, în „Revista de etnografie și folclor”, 1968, nr. 1, p. 63—73. • 315 Vezi unele amănunte la I. Rebușapcă, lucr. cit., p. 63 și mai ales la P. Caraman, Colindatul..., p. 524 ș.U.

318 „Deosebirea” dintre scedrivyka ucraineană-bielorusă și Plugușor — notează Petru Caraman — „constă în faptul că în Plugușor cadrul epic este incomparabil mai larg. În el întîlnim nu numai anumite munci agricole, care lipsesc complet la ucraineni și bieloruși, cum ar fi treieratul, măcinatul și coacerea plinii, dar în același timp, fiecare muncă în parte este mult mai larg descrisă și fiecare dintre ele mult mai completă” (Colindatul..., p. 518). „La ucraineni”, însă — notează Rebușapcă — pînă în prezent n-au fost dezvoltate texte în care, asemenea Plugușorului, descrierea să se încheie cu măcinatul și coptul colacilor pentru colindători” (lucr. cit., p. 63).

Vom vedea mai încolo ce semnificație prezintă modul cum sînt structurate creațiile.

Oricum, nu credem că de data aceasta mai poate fi invocată poligeneza și nici că e vorba de asemănări întîm-plătoare, ci de realități care presupun anume relații, concrete, între amintirile etniei.

Colinde asemănătoare se găsesc și în patrimoniul folcloric bulgar și rusesc³¹⁷, iar vechii slavi au

cunoscut și ei creații poetice rituale despre plug, niște „klikanie pluga”³¹⁸, adică orația, „descânteca plugului”. De altfel, cercetătorii au subliniat adesea relațiile strânse ce există între colindele românești, ucrainene, bulgărești și grecești³¹⁹. Dacă avem în vedere faptul că aceste asemănări slăbesc cu cât pătrundem mai adânc, spre est și nord, dar și spre sud în domeniul slav, creațiile de care ne ocupăm pierzându-și totodată vitalitatea, capacitatea de proliferare ce o au la români, ideea originii slave a poeziei Plugusorului, idee susținută la noi de P. Ca-raman³²⁰, ne apare mai puțin probabilă. Mai plauzibilă pare soluția sugerată de teoria aceluiași autor cu privire la fenomenul colindatului în general, teorie susținută de altfel și de către unii cercetători ruși³²¹. După părerea savantului profesor român, obiceiul colindatului roman a fost preluat de diversele triburi tracice romanizate, așadar de către strămoșii românilor, care, la rîndul lor, l-au transmis popoarelor slave în forma romană³²². În spiritul acestei idei, socotim că poezia Plugusorului românesc și-ar putea avea astfel și ea obârșia îndepărtată în cultura populară romană, latină, de unde să fi pătruns, o dată cu colindatul, la populația tracică romanizată de pe o arie mai întinsă, arie care îngloba întreg teritoriul de formare a poporului român. De la această populație textul s-a putut transmite — prin moștenire — pe de o parte, în folclorul românesc, iar, pe de altă parte, în folclorul slavilor, care l-ar fi putut prelua în cursul conviețuirii lor cu populația romanizată sau în procesul asimilării acesteia de către slavi. Ar fi vorba de un prim stadiu al acestei creații, de o sinteză a unor producții străvechi, geto-dace, romane, slave, ivite independent la aceste popoare, din-tr-o mentalitate asemănătoare de esență magică și din nevoi de viață similare. Indiferent de modul cum s-au petrecut lucrurile, preluarea de către o colectivitate etnică a unei creații culturale aparținătoare altei colectivități etnice nu exclude, ci, dimpotrivă, chiar presupune existența în propria-i tradiție a unei creații înrudite. Din păcate, nu avem elemente concrete cu ajutorul cărora să

< 317 Cf.]\T. M. Băeșu. lucr. cit., p. 79, Caraman, Colindatul..., p. 518 ș.u. 318 Băeșu, ibid., p. 79.

Despre klikanie plugu P. Caraman crede că reprezintă o creație intermediară între arhaicul obicei slav volocebniie și uer. scedrovania (Colindatul..., p. 523, 530).

313 Vezi amănunte la I. Rebușapcă, lucr.- cit., p. 62.

320 Colindatul..., p. 514 ș.u.

321 Vezi Rebușapcă, ibid., p. 55—61.

322 Colindatul..., p. 381.

putem încerca, spre exemplu, reconstituirea creației autohtone care a sprijinit pătrunderea colindatului roman, și cu atât mai mult a textului poetic de care ne ocupăm și pe care îl întrezărim atât în vechea literatură latină, cât și în acele „băile” și „villanos” ale spaniolilor. Cît privește folclorul slav, am văzut că învățatul profesor P. Caraman a încercat să reconstituie presupusul obicei agrar vechi slav volocebniie, despre care credea că stă la temelia Plugusorului nostru și a tuturor creațiilor asemănătoare ale popoarelor slave³²³.

Nu ne îndoim că, asemenea tuturor popoarelor vechi europene, slavii au avut și ei o creație similară poeziei Plugusorului. Numai că analiza atentă a faptelor nu este de natură să confirme opinia lui Caraman cu privire la destinul ce l-ar fi avut aceasta în istoria culturii populare românești și slave. Similitudinile dintre textul poeziei Plugusorului în versiunea ei de „urarea colacului” la români și „urarea colacului” la bulgari și ucraineni și desigur „și la ceilalți slavi, adică pretutindeni pe unde există ori a existat tipul de colindare ucrainean-român-bulgar” se explică, după opinia autorului, printr-o evoluție asemănătoare, paralelă, printr-un proces folcloric ce ar fi avut loc la toate aceste popoare, și anume „trecerea urării din datina agrară în cea a colindatului și asocierea ei cu momentul ceremonial al dăruirii colacului”³²⁴. Și e foarte probabil că dacă ar fi cunoscut versiunea colindă existentă la români, Caraman ar fi considerat-o, de asemenea, drept rezultat al unei evoluții paralele cu scedrivca ucraineană și bielorusă, datorată și ea, ca și „urarea colacului”, trecerii datinei agrare de bază în cea a colindatului. Nu este însă exclus ca, în cazul în care cunoștea versiunea colindă la români, să fi ajuns la concluzii cu totul diferite în privința originii textului de care ne ocupăm.

După părerea noastră avem de-a face, fără nici o îndoială, cu trecerea textului de la o etnie la alta, și nu cu evoluții paralele, înclinăm să credem că în spațiul carpato-dunărean textul moștenit din fondul roman și care reprezenta o creație rituală agrară, consacrată cununii de la secerat, din care s-a constituit și amintitul rit, a beneficiat de o dezvoltare remarcabilă, impunându-se în fața textului echivalent din folclorul popoarelor slave. Astfel că într-o perioadă ce nu poate fi precizată, a avut loc o nouă trecere, de data aceasta a unui text românesc, în folclorul unuia sau a unora dintre popoarele slave înconjurătoare. Iar trecerea aceasta a avut loc firziu, de vreme ce, atât la noi cât și la ucraineni și bieloruși, textul se interpretează uneori melodic (colindă), alteori declamându-se (urarea colacului), înseamnă că la data cînd s-a efectuat transferul lui din-tr-o limbă în alta textul circula în amîndouă versiunile, aflîndu-se

323 Ibid., p. 494 ș.u.

324 Ibid., p. 527.'

așadar într-un anumit stadiu de evoluție: cel de colindă și de urare a colacului. În primul caz, la români textul nara muncile agricole pînă la facerea cununii, reprezentînd astfel un gen de „istorie a cununii” de la secerat, și în forma aceasta el a rămas, cu totul izolat, pînă în zilele noastre. Am văzut că la românii din Munții Apuseni textul colindei cununii se înscrie într-un context adecvat și foarte sugestiv totodată pentru înțelesul lui original. Atît textul, cît și contextul există și la ucrainenii din vecinătatea noastră, numai că la ei unitatea acestora nu se mai păstrează, ea putînd fi doar bănuită, între altele cu ajutorul materialului românesc. Pe de altă parte, la ucraineni și bieloruși textul colindei narează muncile agricole pînă la facerea pîinii, colinda reprezentînd la ei un gen de „istorie a colacului”, așa cum se întîmplă și în variantele-colindă mai noi ale românilor, reprezentînd și aici, ca și la ucraineni, o situație nefirească. S-ar putea ca slavii să fi preluat de la noi colinda chiar în acest stadiu de trecere către versiunea influențată de urarea colacului.

Cealaltă versiune, urarea colacului, apare nu numai la români și ucraineni, ci și la bulgari. Comparînd urarea colacului cu Plugușorul, Caraman observă că „sînt absolut identice, atît ca fond, cît și ca formă — ceea ce reprezintă o evidentă exagerare, spunem noi — cu singura deosebire că Plugușorul prezintă aceleași elemente cu mult mai dezvoltate”. Pe lîngă aceasta, „stilul Plugușorului este mai perfect, versurile mai desăvîrșite, pe cînd în urarea colacului se amestecă foarte adesea versul cu proza...”³²⁵. Urarea colacului nu e altceva decît Plugușorul „trecut în datina colindatului”³²⁶ — precizează Caraman, ceea ce contrazice însă o afirmație ce o făcuse anterior, potrivit căreia „la români Plugușorul a fost puțin legat de colindele propriu-zise”³²⁷, el fiind o datină agrară „cu totul independentă de colindat”³²⁸. Spre deosebire de versiunea sa ucraineană, urarea colacului la români conține și secvențele corespunzătoare muncilor ce urmează seceratului, inclusiv împletirea colacului pentru colindători, care apare și la bulgari, astfel că Petru Caraman era îndreptățit să afirme că elementele agrare „nicăieri nu-s mai abundente și mai unitare ca la români”³²⁹. Precum se vede, la ucraineni a avut loc o inversiune funcțională; datorită unei confuzii, textul urării colacului a devenit colindă, iar textul acesteia urare a colacului.

Compararea versiunilor de urare a colacului la cele trei popoare prilejuiește constatarea că la români aceasta reprezintă o creație al cărei text alcătuiește „ian tot bine încheșat și unitar”, în vreme ce

325 Ibid., p. 526.

326 Ibid., p. 527.

327 Ibid., p. 525.

328 Ibid., p. 527.

329 Ibid., p. 526.

la ucraineni și bulgari avem de-a face cu creații de dimensiuni mai reduse, mai puțin unitare și avînd un caracter eterogen. La ucraineni nu există nici măcar un termen anume care să denumească urarea colacului³³⁰. E vorba de o suită de urări, formulate pornind de la numărul „firimiturilor” din colacul dăruit de gazdă. De aici, pînă la descrierea succesivă și amănunțită a principalelor munci agricole, de la arat și semănat pînă la coacerea colacului,, din versiunea românească, e o cale atît de lungă incit însăși compararea textelor celor două versiuni pare fortuită. Versiunea bulgară se aseamănă mai mult cu cea ucraineană. Caracterul eterogen o caracterizează și pe aceasta, dar conținutul agrar e mai bogat. Prima ei parte înfățișează petrecerea colindătorilor la gazdă, ultima exprimă urări adresate familiei, uneori fetei care a frămîntat colacul, dar partea mediană conține cîteva versuri care le amintesc pe cele din urarea colacului la români:

Ci Domnul să-i ajute [gazdei] Toți boli de la plug Să are pîrloaga neagră, Să semene griul alb, Să-l seceră tinerele fete, Tinerele fete aplecate,

Tinerele fete cu pălării întoarse

[...]

Ci Domnul să ajute

Cu doi cai, doi corbi

Să meargă pe cimpul larg,

Să-nconjoare lanurile galbene

(P. Caraman, Colindatul..., p. 160—161)

Chiar și numai din aceste sumare informații referitoare la colindele slavilor înconjurători, informații extrase aproape în exclusivitate din lucrarea lui Caraman despre obiceiul colindatului, ne dăm seama că, pe lîngă faptul că sînt bine individualizate funcțional și chiar structural, versiunile românești ale poeziei Plugușorului au o justificare, o motivație temeinică, ele fiind părți ale unor rituri distincte, ceea ce nu se întîmplă în aceeași măsură la popoarele slave la care au mai fost surprinse. La acestea poezia Plugușorului nu are nici amploarea și nici vitalitatea întîlnite la noi. Și nu credem că este vorba de o fragmentare a textelor în cursul timpului, cum opina Caraman, ci de conservarea lor în forme apropiate ca structură generală celor inițiale, aproximativ în formele în care le-au împrumutat de la noi, unde, ca fenomene de mare tradiție, ele au fost supuse în continuare procesului creator, proces care continuă '

pînă în zilele noastre. Semnul vitalității poeziei Plugușorului la noi se vedește, între altele, în marea diversitate funcțională la care a ajuns ea în folclorul românesc. Vitalitatea aceasta s-a exprimat apoi și în capacitatea textului de a se integra succesiv unor noi rituri, conforme cu cerințele mereu noi ale oamenilor. Am văzut astfel că la început textul era parte integrantă a unui rit magic consacrat

Ibid., p. 165.
geniului fertilității ce era adăpostit în cununa de la secerat, rit ce se oficia înainte ca acesta să fie restituit holdelor semănate la început de an nou agrar; ritul era destinat, prin urmare, să medieze transferul geniului fertilității din recolta anului precedent în viitoarea recoltă. Același text era interpretat însă — cel puțin de la o vreme încoace și regional ■—■ și în cadrul unui alt rit, consacrat aceluiași geniu fertilizator, rit ce se oficia după ce acesta fusese captat din ultima holdă secerată, și anume în momentul în care era purtat ●—■ o dată cu cununa — spre a fi adăpostit peste iarnă în casa gazdei, în primul caz, textul se interpreta melodic, în fața mesei pe care era așezată cununa de la secerat, alături de colacul ritual de la Crăciun. Atunci cînd, din motivele arătate, cununa a dispărut din cadrul ritului, pe masa de Crăciun rămînînd numai colacul, textul s-a conservat, adaptîndu-se însă unui rit adaptat și el noii situații. Lucrurile s-au petrecut într-o epocă în care semnificația funerară a colacului era umbrită de cea agrară, colacul fiind mai presus de orice un simbol al belșugului agricol. Prezența lui pe masă cu ocazia colindatului se justifică acum, nu atît ca ofrandă pentru morții familiei care erau așteptați în aceste momente de intensă comunicare între lumea celor vii și a celor morți, ci într-un mod asemănător cununii de la secerat, ceea ce a atras după sine ideea oficerii unui rit similar, al cărui miez se dezvăluie în însăși denumirea creației ce intra în alcătuirea lui: „descîntecă”, „alduire”, „sfințire” a colacului; colacul era „colindat” asemenea cununii de la secerat. În cadrul ritului, colacul a beneficiat de vechiul text al colindei cununii.

Dar evoluția a mers mai departe, „istoria” cununii de la secerat devenind „istoria” colacului de la Crăciun; aceasta, prin adăugarea unor noi episoade, care descriu alte etape ale muncilor agricole și gospodărești (cărutul griului și făcutul stogurilor, treieratul, măcinatul și făcutul colacilor). Vechile rosturi magice ale ritului s-au pierdut în parte pe parcursul acestei evoluții, ceea ce a permis și explică totodată tratarea mai liberă a textului, amplificarea lui în direcție umoristică. Demersul magic propriu-zis, de esență sacră, s-a transformat încetul cu încetul într-o formulă de urare și felicitare. Dispărînd vechile semnificații ale colacului, cea de ofrandă pentru cei morți, iar în ordine agrară, cea fertilizatoare, colacul re-prezentînd acum un dar simbolic pe seama colindătorilor, textul a fost adaptat acestui nou înțeles. El a ajuns să exprime astfel, pe de o parte, mulțumiri pentru darul primit de colindători, iar pe de altă parte, felicitări la adresa gospodarului, felicitări care constau în lauda, în elogiul ce i se aduce acestuia, ceea ce explică păstrarea și poate chiar amplificarea imaginilor fabuloase și hiperbolice integrate inițial magicului. Prin această evoluție poezia Plugușorului venea să accentueze atmosfera fastuoasă a sărbătorilor legate de schimbarea anului. Firește, urme din vechile înțelesuri ale obicei-

lui s-au păstrat sporadic, pînă tîrziu. Așa cum spuneam, terțienul „cîntecul colacului”, întîlnit izolat pentru această versiune a poeziei Plugușorului, pare să păstreze amintirea versiunii colindă, termenul marcînd tocmai faza de trecere de la o versiune la alta, cînd textul — care devenise deja o „istorie” a colacului — se interpreta încă melodic. În acest stadiu de început a existenței celor două versiuni (colindă și urare a colacului) textul românesc a pătruns, credem, în folclorul ucrainean și apoi în cel bielorus.

Așa cum am văzut, scedrivkile ucrainenilor și bielorușilor prezintă pe scurt toate etapele procesului agricol, începînd cu aratul și semănatul și terminînd cu facerea colacilor pentru colindători. La amintitele popoare slave s-a produs, cum notam, o inversiune funcțională a celor două versiuni, ceea ce a fost posibil tocmai datorită faptului că împrumutul a avut loc într-o fază de disoluție a vechiului rit agrar (colindatul cununii) și de înlocuire a lui cu un alt rit, de asemenea agrar ■— „alduitul”, „sfințitul” colacului. La bulgari textul a pătruns mai tîrziu, în faza de urare, de „istorie” a colacului.

Ideea acestui împrumut slav din patrimoniul popular românesc nu poate surprinde dacă se are în vedere numărul mare al românilor risipiți odinioară prin toată Peninsula Balcanică, „în toate cele 15 județe din nord-vestul și nordul Ungariei”, în afară de cei dintre frontiera noastră vestică și Tisa, perpetuați în mică parte pînă astăzi, în Slovacia și Moravia, în Silezia și Galiția, iar mai la sud și sud-est pînă spre Nipru. Numai în Galiția, între secolele XII și XVI, au fost colonizate, mai ales cu români din Transilvania, 327 de localități³³¹. Dar în general emigranții cei mai numeroși au plecat din Transilvania și Maramureș, ca urmare a condițiilor tot mai grele impuse de feudalism în dezvoltare. Dacă avem în vedere și pe cei ce s-au așezat de cealaltă parte a Carpaților românești, înțelegem mai bine sensul termenului de „leagăn al românismului” folosit adesea pentru Transilvania. Pentru că populația românească a acestei provincii în evul mediu trebuie să fi fost foarte numeroasă de vreme ce, în ciuda exodului continuu al românilor și în ciuda colonizărilor continui de diverse alte naționalități (germani, maghiari, ruteni, slovaci. . .), aduse mereu în cursul veacurilor, populația românească și-a

menținut aici în permanență neta superioritate numerică. Totodată, ideea unui împrumut slav din domeniul folclorului românesc nu poate surprinde dacă avem în vedere faptul că el nu
331 Ștefan Meteș, Emigrări românești din Transilvania în secolele XIII—XX, București, 1977, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, p. 14 ș.u. A se vedea și Adrian Fochi, Paralele folclorice. Coordonatele culturii carpatice, București, Editura Minerva, 1984, p. 14.

reprezintă un fenomen singular; influența limbii române asupra limbilor slave a fost și ea dovedită³³². Spuneam că împrumutul s-a putut produce în cadrul procesului de asimilare a populației românești de către populația slavă înconjurătoare. Nu este astfel lipsit de semnificație faptul că bulgarii nu cunosc versiunea colindă, ci numai urarea colacului, dar și aceasta în forme palide, asemănătoare din acest punct de vedere celor românești din regiunile sudice. E foarte probabil că românii care au trăit pe teritoriul Bulgariei au cunoscut această creație în forme apropiate celei existente în ținuturile învecinate de la nordul Dunării. Cît privește pătrunderea textului în folclorul ucrainean aceasta s-ar fi putut produce, de asemenea, în afara teritoriului nostru etnic, în satele din zona carpatică, în Galiția, de exemplu, unde, din cauza faptului că populația românească nu era compactă, a început să fie asimilată de timpuriu de către ruteni. Un exemplu de modul cum se petrec lucrurile în comunitățile etnice mixte găsim la P. V. Ștefănuță, într-o cercetare efectuată în câteva sate din sud-estul Basarabiei. Vorbind despre obiceiul colindatului, notează că în satul Tudora, care „e amestecat cu ruși, în ultimul timp [e vorba de perioada dinaintea de 1900] și moldovenii au început să colinde și să umble cu hăitui [Plugușorul] în graiul malorusian, uifind cu încetul cîntecele lor naționale”³³³. Prin urmare, traducerea Plugușorului în limba rusă se datorează moldovenilor aflați în stadiul de bilingvism. Atît textul versiunii colindă, cît și cel al versiunii urarea colacului puteau trece în folclorul slavilor de nord-est de la românii colonizați la nord de teritoriul nostru etnic și asimilați apoi de către ucrainenii. Nu este întîmplător faptul că singurul punct în care apare buhaiul la ucrainenii e Berejanî, lângă Tarnopol, în Galiția, după cum și obiceiul colindătorilor de a trage după ei un plug și de-a simula aratul și semănatul, în ajunul sau în ziua de Anul nou, îl întîlnim la ucrainenii numai în ținutul Ciortkov din Galiția³³⁴. Probabil că primii interpreți ucrainenii ai acestei obicei, care ni e altceva decît „Pornitul plugului” al românilor, să fi făcut parte din prima generație de români deznaționalizați.

În legătură cu trecerea obiceiului Plugușorului într-o altă colectivitate etnică și într-o altă limbă, amintim aici prezența lui la ceangăii din Moldova. La Luizi-Călugăra, jud. Bacău, spre exemplu, unde populația e bilingvă, textul Plugușorului circulă atît în limba

332 Ibid. Vezi mai ales Silvia Niță-Armaș, Nicolae Pavliuc, Dorin Gămu- Măria Pleter, Teodora Alexandru, Mihai Mitu, Măria Osman-Zavera,

l^on Rebușapcă, Anton Tănăsescu, Elena Timofte, Dumitru Zavera, L'influence roumaine sur le lexique des langues slaves, Extras din „Romanoslavica”, XVI, P- 59—121.

333 Cercetări folclorice..., p. 58. Vezi și Dumitru Pop, Le biilinguisme fol-k-^orique, Extras din „Etnoloskog pregleda”, br. 11, Beograd, 1973, p. 13 ș.u.

334 P. Caraman, Colindatul..., p. 519.

română, cît și în graiul ceangăiesc, în care a fost tradus cu fidelitate. Ajunși la fereastra gospodarului, „urătorii” întrebă /în ce limbă dorește [acesta] să asculte Plugușorul". „Printre urători sînt totdeauna ia fel de buni cunoscători ai variantelor românești și ceangăiești”³³⁵. Circulația Plugușorului a fost surprinsă, de asemenea, la alte populații slave din România³³⁶.

Revenind la problema evoluției textului Plugușorului, precizăm că în stadiul de urare a colacului el continuă să trăiască cu relativă vigoare pînă astăzi în Transilvania, unde reprezintă, cum precizăm, principala lui formă de existență. Variantele înregistrate în ultimele decenii în satele în care colindatul cetei de feciori era bine păstrat, poartă semnele vitalității, vădite în rezultatele procesului de contemporaneizare. Iată un fragment dintr-o variantă notată de noi în 1958 din Măguri, jud. Cluj: „Cînd a fost la treierat / Și Leacu s-a prezentat / Cu motoru lui stricat. / El zolea de zile multe / Pînă țî-1 așează-n curte. / După ce l-au așezat, / Cît au mers / Mai mult au stat. / Of, mînca-l-ar sărăcia, / Dacă i s-a ars bujia! / Acum ș-așa vād că-i seară, / Haida, să mîncăm de cină, / Și-apoi mîine dimineață / Eu duc piesa la uzină. / La uzină merg cu sfatu, / Că-i acolo și magnetu . . .”³³⁷.

Dar acest stadiu de al doilea al poeziei Plugușorului (urarea colacului) constituie, credem, la noi românii, și numai la noi, punctul de plecare al celorlalte versiuni pe care le-am prezentat: orația cununii la secerat și orația colacilor din ceremonialul nupțial. În-teritoriile extracarpatiche urarea colacului din cadrul colindatului a dat naștere textului caracteristic obiceiului Plugușorului, obicei căruia i s-a adecvat dreptat dezvoltîndu-se potrivit înțeleșului acestuia. Cu excepția refrenului specific („minați, mîi!”), toate celelalte elemente fundamentale ale poeziei Plugușorului se regăsesc însă, cel puțin în germene, în urarea colacului. Și nu e vorba numai de episoadele ce narează etapele procesului agricol, ci și de tendințele dominante pe care poezia Plugușorului le evidențiază în evoluția ei pînă în actualitate: tratarea liberă a temei, îmbinarea elementelor satirico-umoristice cu cele de urare și felicitare, care au dat naștere fabulosului și hiperbolicului, inserarea unor noi episoade colaterale ce-ior

de bază etc. și, în ultimă analiză, dispariția treptată a sensului magic, în beneficiul spectaculosului. Vechiul context al creației (colindatul cetei feciorilor la casele cu fete mari) s-a păstrat adesea în cadrul zonei de circulație a versiunii de care ne ocupăm, și el se răsfrânge generos și în versurile poeziei Plugușorului, dar se poate

335 Ioan Olaru, Plugușorul la ciangăii din Luizi-Călugăra, județul Bacău, în „Buletinul științific al Societății studențești de etnografie și folclor”, voi. II, Baia Mare, 1981, p. 38.

336 Vezi I. Rebușapcă, *Oi u sadu-vynohradu. Zbirka svitkih velyie sih pisen* (Culegere de colinde laice și plugușoare), București, 1971, p. 287.

337 Dumitru Pop, *Plugușorul...*, p. 129.

detecta la tot pasul tendința acesteia de a se adapta noului context pe care îl servește.

Problema ce se ridică acum, după ce am prezentat elementele ce alcătuiesc structura obiceiului complex al Plugușorului, este aceea a genezei lui, a originii și a modului cum a luat el naștere. Înainte de a încerca să dăm un răspuns acestor întrebări, se mai impun însă unele precizări, de natură să contribuie la mai buna lui definire și înțelegere.

Am văzut că, în decursul timpului, Plugușorul a fost practicat de cete de vîrstă diferită: bărbați, flăcăi, copii, iar cu totul sporadic, de fete și femei. Dintre toate acestea, ceata flăcăilor este aceea prin care obiceiul a înregistrat formele superioare de realizare și prin care și-a păstrat strălucirea și prestigiul de care se bucură în lumea satului. Cetele bărbaților, care practicau obiceiul odinioară, par să reprezinte reminiscențe din ritul „Pomirii plugului” și al „primei brazde”, bărbații fiind după toate probabilitățile protagoniștii acestuia. Ca și în cazul altor manifestări folclorice, copiii au avut, evident, un rol de seamă în perpetuarea obiceiului, dar prin ei Plugușorul s-a simplificat, pierzînd nu numai din fastul și prestigiul pe care i le conferea ceata feciorilor, ci și din structura, din recuzita și, firește, din virtuțile sale interpretative. Am văzut că ceata feciorilor utiliza un plug adevărat, la care înjuga una sau mai multe perechi de boi și trăgea o brazdă în bătătura casei gospodarului colindat. Față cu aceasta, copiii utilizau de regulă un plug în miniatură, uneori un simplu simulacru de plug, pe care unul din membrii cetei îl ținea în mână și îl plimba prin fața ferestrei casei colindate³³⁸.

Așa cum a fost surprins în Moldova, Bucovina și Basarabia, precum și în Muntenia, Dobrogea și Oltenia, dintr-un anumit punct de vedere Plugușorul flăcăilor sau „Plugul cel mare” se aseamănă pînă aproape de confuzie cu colindatul cetei flăcăilor; am putea spune că, regional, reprezintă colindatul de Anul nou al acestora. Observăm totodată că și în Transilvania, fie că este vorba de versiunea colindă, fie de versiunea orație după colindă, textul poeziei Plugușorului intra în repertoriul aceleiași cete feciorești, interpretîndu-se însă în seara de Crăciun, de regulă ia casele cu fete mari³³⁹. Ca „descîn-tec” al cununii la secerat și ca „tărostit” al colacilor în ceremonialul nupțial, în această provincie poezia Plugușorului apare, de asemenea, în repertoriul cetei feciorești. Ceea ce ne interesează însă, acum, în mod special, este faptul că, pretutindeni la noi, textul poeziei de care ne ocupăm se încadrează cu prioritate colindatului

328 Acest simulacru de plug a fost atestat cu deosebire în Muntenia. 32a A.F.C., 313, Bălțătești, jud. Neamț, A.F.C., 43, Rîsdli-Cetatea Albă, A.F.C., 517, Români, jud. Neamț.

cetei feciorești, care a avut rolul de căpetenie în perpetuarea și adaptarea continuă a lui. Fie că este vorba de obiceiul Plugușorului, practicat în regiunile extracarpatice de ceata de flăcăi. la Anul nou, fie că este vorba — în Transilvania — de colindatul cetei de feciori la Crăciun, ceata primea din partea gazdei unul sau doi colaci, făcuți anume în acest scop, colaci de proporții mai mari, de obicei și avînd uneori diferite „flori”, podoabe, împletituri din aluat³⁴⁰. în cadrul colindatului feciorilor din Ardeal, colacul cu care erau așteptați aceștia și care era așezat pe masă, era „început” inițial de șeful cetei, mai recent de iubitul fetei colindate, fiecare membru al acesteia gustînd apoi din el, ceea ce subliniază caracterul ritual al momentului: avem de-a face cu un rit de comuniune a cetei feciorești³⁴¹, rit ce se oficia an de an, la toate casele cu fete mari³⁴². în Moldova, ca și dincolo de Prut, colacul era cerut uneori prin textul Plugușorului, ca în cadrul obiceiului colindatului propriu-zis³⁴³. în Basarabia gazda sau fata acesteia dăruia cetei, nu unul, ci „o pereche” de colaci³⁴⁴. În unele locuri aceștia se atîrnau de coarcele plugului³⁴⁵, ceea ce evocă un obicei similar ce se practica în Bucovina și în Moldova de nord la „Pomitul plugului”. Colacii se adunau, fie la o casă, „închiriată mai dinainte, tocmai la Crăciun”³⁴⁶ — ceea ce reprezintă corespondentul casei de „gazdă” a cetei feciorilor ardeleni³⁴⁷, fie la unul dintre membrii cetei, „la care s-au înțeles” în prealabil³⁴⁸. La sfârșit, colacii se împărțeau între participanți³⁴⁹, în Moldova se atestă și situații cînd feciorii primeau colacul dăruit de fată, dar nu-1 luau cu ei, urmînd să-1 ducă ea însăși la

340 A.F.C., 818, Vorona, jud. Botoșani, A.F.C., 131, Verejeni-Soroca, A.F.C., 823, Tirgu Ocna ș.a. în legătură cu colacii vezi mai ales Caraman, *Colindatul...*, p. 531 ș.u.

341 A se vedea și descrierea ce am făcut-o acestei „moment” în *Folclor din zona Codrului*, p. 58 ș.u.

342 A se vedea, de exemplu, A.F.C., 15, Bravicea-Orhei, A.F.C., 313, Băl-țatești, jud. Neamț, A.F.C., Rîscîlți-Cetatea Albă.

343 A.F.C., 702, Moișa-Boroaia, jud. Suceava; P. V. Ștefănuță, Cercetări..., p. 63.

344 Vezi, spre exemplu, A.F.C., 13, Chipescă-Orhei, A.F.C., 12, Ciocîlteni-Orhei, A.F.C., 14, Gălești-Lăpușna, A.F.C., 598, Țîntăreni-Orhei.

345 A.F.C., 10, Perescina-Orhei, A.F.C., 12, Ciocîlteni-Orhei, A.F.C., 17, Alce-dar-Orhei, A.F.C., 129, Gligeni-Orhei.

346 A.F.C., 13, Chipescă-Răspopeni-Orhei.

347 A se vedea cu privire la aceasta și Traian Gherman, *Tovărășiile de Crăciun ale feciorilor români din Ardeal*, în „Anuarul Arhivei de folclor”, V (1939), p. 61—62, Ilie Moise, *Butea junilor* (Sibiu), 1977, p. 10, Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, București, Editura Minerva, 1979, p. 45—87 și mai ales Traian Herseni, *Forme străvechi...*, lucrare în care se găsesc și numeroase informații bibliografice.

S4S A.F.C., 131, Verejeni-Orhei, A.F.C., 498, Țîntăreni-Orhei. 349 A.F.C., 13, Chipescă-Răspopeni-Orhei.

„ruptul colacului”³⁵⁰, o petrecere a cetei fetelor și flăcăilor³⁵¹. În sfârșit, prin satele din jurul orașului Țirgu Ocna fata „dăruia feciorului pentru care avea simpatie” un colac de 1—2 kg, dar tînărul revenea a doua zi cu el, îl tăia și îl consuma împreună cu fata și cu familia ei³⁵². Și în Dobrogea, membrii cetei Plugușorului, și anume cei care „trăgea(u) brazdă”, primeau un colac³⁵³. În sfârșit, asemenea colindatului cetei feciorilor din Transilvania, care se încheie adesea cu joc, cu dans³³⁴, colindatul cu Plugușorul, cu deosebire în Basarabia³⁵⁵, dar, izolat și în Moldova³⁵⁶ și Dobrogea³⁵⁷, este însoțit de același gen de manifestări coregrafice.

Rezultă din cele spuse mai sus că relația colindat-Plugușor e foarte strânsă, ceea ce i-a determinat pe P. Caraman să afirme că e vorba de trecerea Plugușorului în obiceiul colindatului, textul lui devenind colindă, după ce mai înainte, tot în cadrul colindatului, devenise urare a colacului. Dacă astfel s-ar fi petrecut lucrurile, înseamnă că inițial obiceiul Plugușorului (— mai mult sau mai puțin asemănător ca înfățișare cu cel înflnit pînă astăzi, mai ales în regiunile estice ale teritoriului nostru etnic —) ar fi fost un rit agrar complex, într-o fază ulterioară dezagreându-se, textul lui devenind urare a colacului și apoi, prin asocierea unei melodii, colindă propriu-zisă. În cazul acesta, înseamnă că Moldova și Basarabia conservă versiunea cea mai arhaică, evoluția funcțională a textului oprindu-se aici la versiunea reprezentată de urarea colacului, ceea ce din punctul de vedere al textului, al conținutului acestuia, înseamnă de fapt o involuție, deoarece variantele acestei versiuni sînt în aceste ținuturi palide față de cele de Plugușor. În sfârșit, înseamnă că în Transilvania evoluția funcțională a mers mult mai departe, ajungînd în stadiul de colindă și orăție în ceremonialul cununii la secerat și în cadrul nunții. Totodată, în stadiul de colindă a înregistrat forme de mai mare amploare decît cele de urare a colacului din teritoriul extracarpatic. Admițînd că evoluția aceasta a mers mai departe în Transilvania, grație ponderii mai mari ce a avut-o aici colindatul de Crăciun, nu putem explica procesul de

350 A.F.C., 63, Dumbrăveni, jud. Suceava.

351 E vorba de un „ospăț” ce se înflnește nu numai la români, ci și la ■greci și la slavi (bulgari, sîrbocroați, ucraineni); P. Caraman, *Colindatul...*, P. 23—33 și 293—294.

352 A.F.C., 823.

353 A.F.C., 1243, Pecineaga, jud. Constanța.

354 Vezi Ovidiu Bîrlea, *Folclorul...*, I, p. 293—294, numai că autorul greșește atunci cînd afirmă că dansul în cadrul colindatului nu este cunoscut în Moldova (p. 293).

355 A.F.C., 13, Chipescă-Orhei, A.F.C., 527, Ceamașir-Ismail, A.F.C., 579, Cosmenii Vechi-Bălți iar pentru ținuturile de peste Nistru, A.F.C., 1109, Lă-bușna-Rîbnița, R. S. S. Moldovenească.

356 A.F.C., 63, Dumbrăveni, jud. Suceava.

357 A.F.C., 1243, Pecineaga, jud. Constanța, Macin, jud. Tulcea ș.a.

involuție a conținutului poeziei Plugușorului, a mentalității ce o reflectă. În dezvoltarea ei continuă, gîndirea omului înregistrează un treptat proces de desacralizare, de deritualizare, și nu invers. Or, așa cum am văzut, versiunile ardeleni se caracterizează din punctul acesta de vedere printr-o mai pronunțată notă de gîndire arhaică, ceea ce e de natură să infirme ipoteza lui Caraman.

Așa cum am văzut, după părerea noastră, versiunea colindă a poeziei Plugușorului este cea mai veche și ea a fost răspîndită odinioară pe întreg spațiul nostru etnic. În Transilvania ea s-a păstrat, izolat, e adevărat, pînă în zilele noastre și în. formele cele mai arhaice ce ne sînt cunoscute. Ea apare însă întotdeauna însoțită și de versiunea urarea colacului, care în majoritatea zonelor ardeleni a substituit-o. Urme evidente ale versiunii colindă se înflnesc în aria sudică a teritoriului nostru etnic, dar ele au dispărut aproape cu desăvîrșire din ținuturile răsăritene, deci tocmai acolo unde procesul evoluției funcționale a poeziei Plugușorului a fost mai rapid, mergînd totodată mult mai departe. Dispariția de aici a versiunii colindă ni se prezintă astfel firească.

Se ridică însă întrebarea: de ce textul poetic de care ne ocupăm nu apare ca fenomen tradițional nicăieri în Lăpuș, Oaș și Maramureșul istoric,³⁵⁸ așadar în zone deosebit de conservatoare în ceea ce privește

cultura populară? Înainte de a încerca formularea unui răspuns se impune să observăm că aria aceasta din nordul Transilv. vaniei din care lipsește poezia Plugusorului coincide cu aria de suprațenie a colindelor religioase. Colindele laice sînt reprezentate în aceste zone mai ales de colinde păstorești (la loc de frunte se situează Miorița), care au anumite afinități de ordin tematic cu unele colinde de inspirație biblică (a se vedea unele exemple la Monica Brătulescu lucr. cit., tip. 42, 43). Reducerea treptată a ponderii colindelor laice în Oaș, Maramureș și Lăpuș nu poate fi izolată de rolul pe care l-a jucat, mai ales după 1750, biserica greco-catolică, care s-a dovedit a fi mult mai intransigentă decît cea ortodoxă față de manifestările laice și care a desfășurat o vie activitate de propagare a colindelor canonice. Și cum poezia Plugusorului e o creație laică prin excelență în raport cu creștinismul, credem că dispariția ei se datorează, cel puțin în parte, acțiunii acestei biserici.

În sprijinul ideii că textul Plugusorului a îndeplinit inițial funcție de colindă pledează de altfel chiar unele din observațiile ce le face P. Caraman. Vorbind, de pildă, despre „colindele la fereastră”, notează că ele „au caracterul de cîntece introductive în datină”, în-
35S Intr-o baladă vitejească din Maramureș surprindem cîteva imagini care par să nu fie străine cu totul de poezia Plugusorului. Viteazul care se întorcea dintr-o luptă cu turcii, din care ieșise biruitor, îi spune mamei sale: „Am arat și-am sămănat, / Și numai am și secerat. / Și numai de mi-am lăsat, / Cial-hăii să puie clăi, / Și croncii să strîngă snopi” (Ion Bîrlea, Literatură populară din Maramureș, București, Editura pentru literatură, 1968, p. 11).

i ia

trucît” prin ele colindătorii își vestesc venirea și deșteaptă gazda-salută pe ai casei și-i roagă să le deschidă și să le permîtă a colinda” totodată, ele „au un caracter general prin aceea că privesc bunul mers al gospodăriei, arătînd-o bogată și prosperă”; se adresează mai totdeauna șefului familiei, nu pentru a-l ura în special, ci ca reprezentant al familiei și casei”³⁵⁹ — trăsături pe care le întrunește și Plugușorul, mai ales formele lui primitive, mai apropiate de ritul „primei brazde”. Ca și colinda, poezia Plugușorului este o urare indirectă, spre deosebire de folclorul bulgar, unde ea apare (în urarea colacului) ca „urare directă”³⁶⁰. De altfel, la un moment dat, însuși Caraman afirmă că Plugușorul „nu e decît un conglomerat al tuturor acelor motive agrare [din colinde], ceea ce face ca el să păstreze încă foarte limpede caracterul de colind de gospodar”³⁶¹. <subl. ns. D. P.). În continuare, Caraman notează că asemenea colindelor de tip ucrainean-român-bulgar, Plugușorul „ne apare ca un adevărat colind de Crăciun, nedeosebindu-se deloc din punctul de vedere al sensului de acesta”³⁶².

Așa cum am văzut, în forma complexă în care apare în folclorul românesc, Plugușorul reprezintă un unicat, obiceiul neîntîlnindu-se în tradiția nici unuia dintre popoarele vecine sau mai îndepărtate. În schimb, toate elementele ce-l alcătuiesc au fost atestate în tradiția a numeroase popoare, avîndu-și originea în timpuri străvechi, unele fiind menționate cu mult înaintea erei noastre. Este meritul poporului român de a le fi păstrat, uneori prin moștenire directă, sau de a le fi receptat, eventual, pe unele dintre ele, de la alte neamuri și de a le fi reunit apoi într-o nouă creație, originală, de mare amploare și complexitate, avînd un nou înțeles și o nouă funcție folclorico-socială și de-a le fi conservat totodată mai bine pe această cale. Căci, în afară de rolul ce-l au ele în structura complexului obicei românesc, elementele acestea interesează și prin ele însele, ca rituri arhaice, care au ilustrat vreme de secole și milenii cultura omenirii.

Ca în atîtea alte domenii ale culturii populare, în rezolvarea problemei genezei Plugușorului cercetătorul întîmpină dificultăți din cele mai mari. Ele sînt date de lipsa izvoarelor scrise pentru perioada de început a istoriei obiceiului, perioadă care coincide cu însăși epoca genezei și a primelor faze din evoluția lui. Cercetătorul este nevoit astfel să se mulțumească și în acest caz cu sugestiile pe care le, PrileJuiesc variantele înregistrate în diversele arii pe care circulă, începînd cu epoca primelor culegeri folclorice și cu diferitele mformații oferite de cultura populară românească și a altor popoare.
35S P. Caraman, Colindatul..., p. 33 380 Ibid., p. 165.

361 Ibid., p. 353.

362 Ibid.

Ceea ce ne surprinde în legătură cu obiceiul Plugușorului este faptul că, spre deosebire de numeroase alte obiceiuri, rituri, credințe etc, el nu este menționat nicăieri înainte de Anton Pann, deși în comparație cu acestea el se impune, atît prin amploarea și spectaculosul său, cît și prin marea popularitate ce o are în viața satelor noastre. Ne surprinde mai ales faptul că nu a fost consemnat de către Dimitrie Cantemir în a sa Descriptio Moldaviae (1714), operă atît de bogată în informații folclorico-etnografice și consacrată chiar provinciei în care Plugușorul a înregistrat frecvența cea mai mare și formele cele mai impunătoare. Faptul acesta, alături de altele, ne face să credem că în forma sa cea mai amplă și mai complexă, pe care o întîlnim în ținuturile extracarpătice, obiceiul Plugușorului nu este foarte vechi, că procesul său de geneză s-a încheiat tîrziu. După toate probabilitățile, la sfîrșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului următor, textul care avea să devină parte integrantă a obiceiului Plugușorului se mai cînta, se mai colinda încă pe alocuri și în Moldova, asemeni colindelor

propriu-zise și pe care Cantemir le amintește în trecut, vorbind despre religia moldovenilor. Era desigur o colindă agrară, a cărei interpretare era, poate, însoțită de acompaniamentul buhaiului. Este foarte probabil că, paralel cu aceasta, și în Moldova textul mai îndeplinea în plus și o funcție mai nouă de orație, de „închinare a colacilor”, așa cum atestă unele mărturii mai târzii, culese între cele două războaie mondiale. Că în teritoriile extracarpatice vor fi existat texte legate de aratul ritual, de ritul primei brazde, nu avem nici o îndoială, dovadă numeroasele urme ce le-a lăsat și din care unele au ajuns pînă spre zilele noastre, dar avem credința că paralel exista și o colindă agrară ce se interpreta melodic și care viza rodnicia holdelor în noul an agrar, colindă care, ca și în Transilvania, s-a transformat cu timpul în creație recitată, îndeplinind funcția de „închinare a colacului”, apoi de urare. Revenind însă la problema procesului de geneză a obiceiului Plugușorului, constatăm că acesta era încheiat demult în anul 1851, de vreme ce, după precizarea lui T. Stamati, Plugușorul era răspîn- ț dit „prin toate satele [moldovene] în proză și în versuri felurite”³⁶³. În schimb, „la românii din Transilvania și Ungaria” obiceiul complex lipsea în 1869³⁶⁴. Informațiile date de Moldovan Grigore pentru regiunea Alba³⁶⁵, de Alexiu Viciu pentru aproape întreaga Transilvania³⁶⁶ ș.a., potrivit cărora obiceiul complex exista în acea epocă și la românii ardeleni, par să nu corespundă realității decît în măsura în care, în ținuturile răsăritene ale Transilvaniei, vor fi apărut,

³⁶³ „Zimbrul”, I, p. 319.

³⁶⁴ Cf. V. Bumbac, lucr. cit., p. 2.

³⁶⁵ Alsofeher värmegey român nepe, Cluj, 1893, p. 239.

³⁶⁶ Colinde din Ardeal, p. 16.

eventual, unele variante pătrunse din Moldova sau născute sub influența noilor forme plăsmuite acolo³⁶⁷.

Dacă, după părerea noastră, în forma sa cea mai complexă Plugușorul a apărut tîrziu, probabil prin secolul al XVIII-lea, este neîndoieinic că procesul său de geneză a fost de durată, fiind inaugurat cu multe secole mai devreme. Ar fi posibil ca formele pe care le-a întîlnit T. Burada la românii din Galiția și la cei din Istria să reprezinte stadii din procesul de geneză al obiceiului, corespunzătoare formelor mai generale existente în epoca în care a avut loc desprinderea lor din ținuturile de baștină.

Înainte de a încerca să deslușim modul cum a luat ființă obiceiul românesc se impune să semnalăm faptul că elementele ce intră în structura lui nu se întîlnesc nicăieri în totalitatea lor în tradiția unuia și aceluiași popor. Astfel, plugul și aratul ritual în cadrul sărbătorilor calendaristice, de regulă la Anul nou, se întîlnesc pe teritoriul Marii Britanii, inclusiv în Scoția și Irlanda, la francezi, germani, danezi, bulgari, după cum au existat la egipteni și la romani. Ca fenomene vii nu sînt semnalate însă la slavii de răsărit și de nord, la care se pare că au existat însă odinioară³⁶⁸, la unguri, greci ș.a. Buhaiul este atestat în anumite forme specifice la indienii, egipteni, iar la popoarele moderne din Europa la italienii, germanii, cehii, ungurii, francezii, în forme mai mult sau mai puțin concludente, dar, cu excepția sîrbilor, lipsește la slavii înconjurători, deși termenul provine în Moldova din limba ucraineană. Semănatul apăsura la sărbătorile egiptene și romane, precum și la unele din popoarele moderne apusene (germani, francezi ș.a.); îl întîlnim însă și la unele din popoarele slave: la bulgari, în obiceiul kukerii, la polonezi și la ucraineni, la aceștia din urmă îndeosebi în zonele de contact cu populația românească. Clopoștii, tîlîngile, au o largă circulație, mai ales la popoarele apusene: francezi, germani, austrieci, italieni, elvețieni etc. Nu avem informații despre prezența clopoștilor în riturile slavilor; chiar dacă există, ele par să aibă o frecvență mai redusă. În schimb, biciul este atestat atît la popoarele vechi (romani, greci...), cît și la cele moderne, occidentale (francezi, elvețieni ...), central-europene (austrieci, cehi) și răsăritene (ruși). Textul apare la bulgari, ucraineni și bieloruși, dar lipsește la germani, unguri, francezi, englezi. S-au semnalat însă indirect, prin intermediul literaturii scrise, unele forme asemănătoare la spanioli și italieni. Se impune să arătăm apoi că acolo unde apar două sau trei

³⁶⁷ În studiul nostru din 1960 înclinam să dăm crezare acestor mărturii, deși o oarecare îndoială în ceea ce privește veridicitatea lor ne exprimam și atunci: „Nu știm în ce măsură putem pune temei pe aceste mărturii și dacă nu cumva e vorba de radiațiuni Urzii ale obiceiului de dincolo de Carpați” (P. 115).

³⁶⁸ Am văzut că P. Caraman încearcă să reconstituie ritul (Colindatul..., P- 523 ș.a.).

din aceste elemente în cultura unuia și aceluiași popor, ele apar uneori grupate sau prezintă cel puțin tendința de a se grupa pe baza unor afinități funcționale: aratul ritual și semănatul (la egipteni și romani și, în forme palide, mai mult bănuite, la vechii slavi, polonezi etc), clopoștii și semănatul (la francezi), clopoștii și pocnitul din bici (Austria și Elveția). La nici unul din popoarele moderne nu întîlnim însă grupate cele două elemente fundamentale ale obiceiului românesc: plugul, cu aratul ritual și textul specific, pe tema muncilor agrare consacrate griului. „Strigarea plugului” [klikali piu-gu], practică, se pare, la Moscova în secolul al XVIII-lea și invocată de P. Caraman ca o datină de tipul Plugușorului³⁶⁹, pare a fi mai curînd ritul primei brazde trecut în obiceiul colindatului. Dar în afară de

denumire, nu avem nici o altă informație cu privire la acest presupus obicei al rușilor; e vorba prin urmare de o simplă bănuială inspirată de termenul citat.

Așa cum am arătat, singuri românii sînt posesorii tuturor elementelor ce intră în alcătuirea Plugușorului. Ele apar sau apăreau cel puțin în trecut ca avînd o existență independentă, ca rituri de sine stătătoare sau ca forme ale colindatului. Ne-am oprit astfel asupra obiceiului „Pornirea plugului”, cu ritul „primei brazde” și a aratului ritual de la Anul nou; ne-am oprit asupra colindatului cu Semănatul, cu Clopoțelul, cu Bicele sau cu „Pocnitul”, a colindatului propriu-zis, cu colinda și în acest cadru și cu „Colinda cununii” sau „a griului”. Alteori, aceste rituri apar grupate, ca și la alte popoare, pentru ca pe o arie foarte întinsă a teritoriului nostru etnic procesul acesta să fi fost dus pînă la capăt, riturile componente fiind îngemănate și sudate într-un obicei unitar. Nu știm cu certitudine dacă în toate cazurile le-am moștenit, sau le-am împrumutat într-o fază cînd ele circulau ca rituri independente sau începuseră să se asocieze. Faptul că pe anumite arii le găsim, uneori pînă tîrziu, separate, pledează pentru prima alternativă. Oricum, procesul reunirii lor a fost inaugurat de timpuriu, dovadă, între altele, mîntuția ce o avem de la românii din Istria, despre care se știe că s-au desprins din trunchiul etnic românesc cel mai tîrziu în secolul al XII-lea. Se pare că încă din acea perioadă colindatul cu Semănatul, cu „Pocnitul” (din bici) și colindatul cu Clopoțelii se grupaseră deja, cel puțin regional. Cît privește textul, prezent și el la românii istrieni, nu avem nici un indiciu că el avea ceva comun cu poezia Plugușorului. „Coledva” putea fi un text aferent ritului Semănatul sau simple formule magice, devenite cu timpul formule de urare și felicitare. Nu putem exclude, firește, nici posibilitatea ca evoluția în acest sens a celor trei rituri reunite să se fi realizat ulterior despărțirii acestei ramuri a românilor de trunchiul nostru etnic și independent de procesul ce a avut loc la nordul Dunării. în orice caz,

369 Ibid., p. 533.

informația culeasă de la românii istrieni evidențiază cel puțin o tendință pe care o întîlnim la tot pasul și în celelalte regiuni locuite de români, în Pocuția, spre exemplu, dar și în numeroase alte locuri de pe teritoriul daco-român. Avem credința că diversele elemente ce alcătuiesc structura Plugușorului — singure sau grupate cîte două-trei — trebuie privite în genere, nu ca părți dintr-un întreg care s-a sfărîmat (deși, izolat, s-au produs cu siguranță și asemenea fenomene, chiar și în faza de ascensiune a obiceiului), ci ca elemente și etape dintr-un proces care a dus în cele din urmă la realizarea complexului obicei românesc. în general, variantele înregistrate în diverse regiuni ale țării, firește, acolo unde ele nu au un caracter întîmplător, ci apar grupate și sînt în număr mai mare, evidențiază chiar aceste etape, aceste faze din istoria obiceiului. în orice caz, nu e vorba de conservarea de către români a unui obicei pe care l-au împrumutat de la vechii slavi, ci de un obicei care a răsărit pe pămîntul nostru, reprezentînd o sinteză de elemente folclorice moștenite sau împrumutate, poate, unele de la popoarele cu care am venit în contact.

Spuneam că dintre toate elementele ce alcătuiesc structura obiceiului, cel care apare constant, neputînd lipsi cu desăvîrșire din desfășurarea lui, este textul literar, motiv pentru care acesta trebuie considerat drept elementul fundamental al Plugușorului. Dar textul singur nu poate alcătui un obicei; pentru aceasta e nevoie de cel puțin încă un element. Și, așa cum am văzut, textul s-a asociat cu diversele elemente ce intră în alcătuirea Plugușorului, dînd naștere la diferite obiceiuri aparținătoare ciclului Anului nou și avînd în ultimă analiză aceeași semnificație generală, de urare. Momentul decisiv în conturarea obiceiului de care ne ocupăm l-a constituit însă momentul în care textul ce înfățișa muncile agricole destinate grîului, de la arat și semănat pînă la secerat și apoi pînă la facerea pîinii, s-a cuplat cu ritul „primei brazde”, implicat în străvechiul obicei „Pornirea plugului”. Acest obicei, despre care spuneam că marca începutul muncilor agricole din an, se desfășura, pînă tîrziu, spre Mele noastre, într-o atmosferă tainică, de pronunțată sacralitate (în unele locuri plugarul, îmbrăcat în haine curate, se spăla pe mîini și numai după aceea semăna, cu capul descoperit), singurele manifestări verbale fiind îndemnurile, firești și necesare, adresate animalelor de tracțiune. Aceasta nu înseamnă neapărat că în structura străvechiului rit al „primei brazde” nu exista și un text literar propriu manifestării. Poate că episodul fetelor ce trag la plug, spre exemplu, din unele variante ale Plugușorului reprezintă reminiscențe dintr-un text aparținător acestui rit. în orice caz, după ce ritul acesta, care se desfășura efectiv primăvara, marcînd noul an-agrar, a devenit (o dată cu transferul Anului nou la 1 ianuarie) o formă a colindatului, îndemnurilor adresate boilor, care au dobîndit și ele accente noi și un anume rol în cadrul obiceiului și eventualu-

lui text ritual li s-a adăugat și formula caracteristică acestui tip de colindat, prin care protagoniștii cereau permisiunea să colinde: „Bună ziua, doamnă gazdă, / Lasă-mă să-ți trag o brazdă!”³⁷⁰. Versurile: „Ia te scoală, gazdă bună / De scoală și slugile, / Să-ntindă plugurile, / Să arăm, să sămînăm / Grîu roșu să răvărșăm. / Am arat și-am sămînat, / Grîu roșu am răvărșat”³⁷¹, dint textul unei colinde ce a fost culeasă în Uroiul Secuiesc, provin, după toate probabilitățile, tot din ritul „prima brazdă”, devenit o formă a colindatului și reflectă un stadiu vechi din istoria lui. Ritul acesta, cu noua sa funcție (de colindă) a lăsat urme atît în Transilvania (zonele Chioar, Gurghiu, Sebeș, Hunedoara, Brașov și

Secuime), cît și de cealaltă parte a Carpaților, în Moldova (jud. Neamț și jud. Galați) și în Muntenia (jud. Buzău și Prahova³⁷²).

Ni se pare interesant faptul că publicînd, în 1869, un text de Plugușor bucovinean, Vasile Bumbac îl intitulează Versul aratului de la Anul nou, ceea ce pare să indice că în conștiința vremii se mai păstra încă amintirea vechiului rit, ca de altfel și în termenul cu „Aratul”, sub care e cunoscut, izolat (prin părțile Faldului și Iașului) obiceiul Plugușorului³⁷³. Totodată, titlul sub care își publică Vasile Bumbac creația sa indică și faptul că vechiul rit consta nu numai din desfășurare scenică, ci și dintr-un text, care însă nu ne-a parvenit decît în forme alterate și care, cu timpul, înainte oricum de 1850, a fost înlocuit cu poezia Plugușorului, pe care a influențat-o, se pare, în oarecare măsură. Autorul se putea întreba, pe bună dreptate, „cum de s-a pierdut datina aceasta de pre la românii din Transilvania și Ungaria” — deoarece, așa cum arată și cele cîteva mărturii citate, aratul ritual exista odinioară și în cuprinsul acestei provincii, de unde a dispărut însă, rămînînd doar versurile amintite, încorporate în genere într-o colindă de gospodar.

În forma sa tradițională de manifestare, așa cum îl sugerează cele cîteva documente ce ni s-au păstrat, ritul „primei brazde” a dispărut însă cu timpul din circulație, după ce a fost atras și valorizat, pe baza unor similitudini tematice și funcționale, de către un alt rit magic, ce se realiza însă oral: poezia Plugușorului de mai tîrziu. Am văzut că sporadic, în unele zone ale țării aceasta se interpretează melodic, asemenea colindelor obișnuite și îndeplinește aceeași funcție, și că, odinioară, aceasta a fost modalitatea ei generală de existență la români. În împrejurările la care ne-am referit cînd ne-am

370 Remetea Chioarului, jud. Maramureș.

371 Al. Viciu, lucr. cit., p. 27; vezi și Sabin Drăgoi, 303 colinde..., p. 257— 258, din Zolești — jud. Hunedoara.

ZTZ Urme ale ritului Prima brazdă s-au păstrat și în formulele de început ale unor texte de Plugușor, prin care se cerea permisiunea de a interpreta obiceiul: „La domnie la-mparatu / ... / S-a putea s-arăm la curțile mării sale?”; vezi notele 144—148.

373 Mușlea-Bîrlea, p. 320.

ocupat de poezia Plugușorului textul a devenit orație, recitîndu-se. Evoluția aceasta a fost generală la noi, orația coexistînd pe alocuri cu colinda pînă în zilele noastre. Și este mai mult decît probabil că din acest stadiu — de orație, și nu de colindă ■— poezia la care ne referim s-a asociat cu ritul primei brazde, dînd naștere obiceiului Plugușorului.

Am văzut însă că versiunea orației a poeziei Plugușorului a îndeplinit și ea funcții folclorice deosebite în cursul timpului. Tema ei a constituit-o colacul, care, ca și cununa de grîu de la secerat, trebuia „descîntat”, „sfințit”. Stadiul acesta din istoria versiunii orației este amplu reprezentat în Transilvania, unde, ca și versiunea colindă, s-a conservat mai bine. Stadiul următor al orației corespunde unei alte funcții, aceeaia de mulțumire pentru colac, și eî este bine reprezentat nu numai în Transilvania, ci și în teritoriile situate de cealaltă parte a munților, cu deosebire în Dobrogea și în Basarabia, și chiar dîncolo de hotarele estice ale acesteia³⁷⁴, deci într-o arie laterală, mai conservatoare prin definiție. În sfîrșit, stadiul în care orația colaborează la realizarea aceluși rit de comuniune a cetui feciorești se întîlnește nu numai în nordul Transilvaniei, ci și în ținuturile extracarpate, îndeosebi în Moldova și în Dobrogea, unde are loc, uneori a doua zi, „ruptul colacului”³⁷⁵. Momentul acesta a fost atestat și în folclorul ucrainean³⁷⁶.

Așa cum am arătat cînd ne-am oprit mai de-a-proape asupra textului, ceea ce caracterizează tipurile acestea de orație este nu numai funcția lor folclorică deosebită, ci și încărcătura lor magică și rituală diferită. Astfel, caracterul magic al „alduitului” sau „sfințitului” colacului a făcut ca tipul acesta de orație să păstreze un mai pronunțat grad de sobrietate, care amintește versiunea colindă din care derivă, sobrietate pe care n-o mai întîlnim însă în tipul următor de orație, ^cela de „mulțămîită” a colacului. Așa stau lucrurile nu numai în Transilvania, ci și în ținuturile de peste Carpați, unde se întîlnește „urarea colacului”³⁷⁷.

Ni se pare semnificativ faptul că foarte adesea chiar în secolul trecut textul Plugușorului și obiceiul însuși erau denumite „urare”, „urătură”, „urat”, „uret” ș.a., ceea ce credem că sugerează o idee cu privire la semnificația ce începea să o aibă orația colacului în epoca în care, asociindu-se cu ritul „primei brazde”, a devenit text al unui nou obicei, Plugușorul, avînd aceeași semnificație de urare. Așa cum 374 A.F.C., 1243, Moldoveni, Pecineaga, Nicolîțel, jud. Tulcea, A.F.C., 527, Ceamașir-Ismail, A.F.C., 13, Chipescă-Orhei, A.F.C., 412, Jura, A.F.C., 1109, Lăbușna, raion Rîbnița, R. S. S. Moldovenească. În regiunile extracarpate colacul ritual ce se oferă cu această ocazie se numește „turta plugarilor”. 275 A.F.C., 63, Dumbrăveni, jud. Suceava, A.F.C., 823 — Tîrgu Ocna, jud. Bacău, A.F.C., 1243, Nicolîțel, jud. Tulcea.

376 Caraman, Colindatul..., p. 473.

377 A.F.C., 890, Pîslari, jud. Teleorman, A.F.C., 819, Cotorca, jud. Buzău.

am văzut, etimologia latină a termenului urare (<lat. orare), invocat între altele de Caraman³⁷⁸, nu

constituie un argument sigur nici în sprijinul ideii că inițial textul Plugușorului se declama și nici a semnificației ce a avut-o la început, deoarece nu avem nici un indiciu că termenul în discuție s-a păstrat de-a lungul veacurilor desemnând o creație identică sau cel puțin asemănătoare Plugușorului. Textul putea fi denumit cu diferiți termeni, așa cum s-a și întâmplat, de altfel, în Transilvania, cuvântul urare fiind utilizat târziu, după ce creația a ajuns să fie simțită ca atare. Textul n-a reprezentat neapărat de la început o urare. Dacă e să invocăm argumentul lingvistic, poate că termenii ce denumesc orația colacului sînt de natură să ofere sugestii mai sigure: alduirea, sfințirea, popirea, sclujitu colacului, în Transilvania și urarea colacului dincolo de Carpați. Cum vedem, în Transilvania terminologia pieselor ce alcătuiesc această versiune a poeziei Plugușorului e mai bogată și se stratifică semnificativ. Termenilor ardeleni citați, care sînt cei mai vechi, li se adaugă alții mai noi: mulțămăita, vornicirea, tărostirea sau tărostitu, grăirea sau grăitu colacului, ori uratul sau huratul colacului.

Avem convingerea că în epoca în care s-a produs asocierea ritului „primei brazde” cu orația colacului, aceasta încetase — cel puțin regional — să mai fie ceea ce fusese înainte vreme (colindă iar apoi „descîntecă”, adică „sfințire” — în sens păgîn, firește, a colacului), reprezentînd o modalitate de urare și felicitare a gospodarilor în pragul Anului nou. Credem, prin urmare, că Plugușorul, în forma sa încheagată, ca entitate aparte, n-a avut niciodată un caracter ma-gico-ritual, acest caracter avîndu-l doar elementele sale componente; obiceiul s-a născut sub semnul orației colacului din ultimele sale stadii de dezvoltare și a continuat să evolueze spre funcția de urare și felicitare, îndeplinind rosturi protocolare, de festivizare și, în același timp, ludice.

Din punctul de vedere al sensului în care a evoluat textul orației colacului pînă ce a ajuns să slujească noul obicei ni se par sugestive unele texte din estul Transilvaniei. Înțelesul lor de „urare” se reflectă în însăși denumirea sub care apăreau la începutul secolului nostru: „urarea colacului” (Gledin) sau „huratul la turcă” (Ser-beni)³⁷⁹. În satele din Valea Gurghiului textul orației era însoțit uneori de refrenul caracteristic poeziei Plugușorului: „Hei, ho, ha, ha!”³⁸⁰ Nu ar fi exclus să avem de-a face cu influențe venite din Moldova³⁸¹, dar poate fi vorba și de expresii ale unei tendințe ce s-a manifestat și aici, ca și în atîtea alte locuri, dar care nu s-a finalizat în spațiul transilvan, ci de cealaltă parte a Carpaților.

³⁷⁸ Colindatul..., p. 542. ³⁷⁹ Vezi notele 249 și 250. ³⁰ Vezi Folclorul Văii Gurghiului, I, în „Marisia”, VI (1976), p. 591—592.

³⁸¹ Ibid.

Textul care avea să devină parte integrantă a obiceiului Plugușorului s-a putut asocia, și s-a asociat cu siguranță, încă mai înainte, și cu alte elemente din structura acestuia: cu clopoțelul, spre exemplu, realizîndu-se o anume formă a colindatului, o creație cu caracter de urare care a dăinuit pînă spre zilele noastre³⁸², fără ca ea să reprezinte însă un Plugușor propriu-zis, dar interesînd procesul de geneză al acestuia. Fără să excludem posibilitatea ca, izolat, forma aceasta de colindat („cu clopoțelul”) să reprezinte rezultatul fragmentării obiceiului complex al Plugușorului, mai ales de către copii, care nu erau întotdeauna capabili să redea întregul scenariu, considerăm că ea constituie o anume formă de colindat premergătoare obiceiului de care ne ocupăm.

Textul s-a putut asocia apoi cu Semănatul sau cu „Pocnitul” (din bici), rezultînd de asemenea, noi forme de colindat, care se încadrează și ele procesului de geneză a obiceiului Plugușorului. După cum, ritul „primei brazde” a putut antrena și el unul sau altul din elementele în discuție. Astfel, în momentul în care s-a produs fuziunea, contaminarea dintre orația colacului și ritul „primei brazde” s-a putut realiza — regional — un obicei conținînd, nu două, ci trei sau patru elemente de structură.

Arătăm că în aria estică a teritoriului nostru etnic elementul oarecum catalizator al diferitelor elemente ce intră în alcătuirea obiceiului de care ne ocupăm a fost — cel puțin de la o vreme încoace — buhaiul, care în această arie a dat adesea chiar numele obiceiului. În legătură cu problema acestui obiect ritual, a originii și istoriei lui în manifestările folclorice din ciclul Anului nou subscriem la concluziile Silviei (Chiper) Ravaru și Dan Ravaru, potrivit cărora buhaiul își are originea într-un străvechi cult al taurului ca simbol al fertilității și că el „a emigrat din spațiul spiritual al actelor cul-tice, înscriindu-se în coordonatele manifestărilor folclorice”³⁸³; astfel, buhaiul a supraviețuit acompăniind colindele sau — zicem noi — poate numai unele dintre acestea. De aici el a pătruns apoi în Plugușor, fiind „rispecializat în evocarea animalelor necesare aratului, mai ales pe măsură ce acestea nu mai participau de facto la spectacolul colindei agrare”³⁸⁴.

Cînd anume se va fi produs transferul buhaiului din domeniul actelor cultice în cel al manifestărilor folclorice, însoțînd anume colindele, nu putem ști, procesul putînd fi de durată, după cum nu putem ști cu exactitate nici cînd anume a avut loc trecerea lui din sfera colindelor în obiceiul Plugușorului. Ceea ce știm este că pînă

^{SS2} Vezi notele 90—99. ^{S3} Inedit în colindatul de pe Valea Tutovei, p. 17.

^{3S4} Ibid., p. 18; Vezi și Vasile Adăscăliței, *frances du culte du boeuf chez les roumains (specialement en Moldavie) à l'occasion des fetes du fin d'annee, Par rapport à celles des peuples voisins, în*

„Macedonski folklor”, Skopje, IV (1971), nr. 78, p. 165—171.

spre zilele noastre, pe valea Tutovei, el însoțește colindele. Faptul de-a se fi „respecializat în evocarea animalelor necesare aratului, mai ales pe măsură ce acestea nu mai participau „de facto” la spectacolul colindei agrare” nu exclude posibilitatea prezenței lui în cadrul obiceiului cu mult mai înainte. De altfel, buhaiul apărea foarte adesea și pînă tîrziu, în secolul nostru și atunci cînd ceata flăcăilor utiliza plugul adevărat, tras de boi. Ceea ce apare limpede este că de la o vreme, în zonele etno-folclorice estice buhaiul a constituit principalul și uneori aproape unicul element de recuzită al obiceiului numit, totuși, foarte adesea Plugușor; alteori însă buhaiul a impus și numele obiceiului, deși miezul acestuia îl constituia plugul, aratul și semănatul etc. Și fenomenul acesta a avut loc tîrziu, după ce a dispărut din conștiința oamenilor simbolul arhaic al taurului. În orice caz, taurul ca simbol al fertilității este reprezentat în cadrul sărbătorii Anului nou și de alte obiecte, cum sînt „cornurile de vită” ce apăreau, spre exemplu, alături de clopoței, bice ș.a. în Plugușorul din Jorjinița-Orhei³⁸⁵; tot aici trebuie să reamintim și sunetul din corn de bou cu care se vestea sărbătoarea în ținutul Năsăudului³⁸⁶. Cît privește locul unde s-au petrecut, succesiv, procesele care au dus în cele din urmă la formele cele mai ample și mai complexe ale Plugușorului, acesta este, de asemenea, greu de precizat. Așa cum am arătat, există indicații potrivit cărora majoritatea elementelor constitutive ale obiceiului au existat din vechime pe întregul teritoriu românesc. Îmbinarea lor însă s-a realizat în grade deosebite de la regiune la regiune. Transilvania s-a dovedit a fi mai conservatoare în această privință. Astfel, textul Plugușorului și-a menținut pînă tîrziu vigoarea, dar în cadrul funcțiilor și semnificațiilor lui specifice mai vechi. Evoluția lui s-a făcut așadar, în contextul etnografic tradițional (ne referim îndeosebi la „alduirea” și la „mulță-mita” colacului). Tot în Transilvania, „Pornitul plugului” și ritul „primei brazde” s-au păstrat pînă aproape de zilele noastre și la vechiul An nou — primăvara — dar transferîndu-se la 1 ianuarie și devenind o formă a colindatului au dispărut în cele din urmă, lăsînd doar relicve în textul unor colinde cu caracter agrar. Dispariția acestei forme de colindat, despre care bănuim că, cel puțin regional, era combinată și cu Semănatul³⁸⁷ nu s-ar fi produs, probabil, dacă izbutea să-și asocieze și alte elemente sau un text care să o susțină într-o mai mare măsură. Semănatul s-a conservat sporadic ca formă de colindat, în dimineața zilei de Crăciun, dar uneori și a Anului nou. Iată un text ce însoțea Semănatul, text cules în cea de a doua jumătate a secolului trecut din Orlat, jud. Sibiu: „Bună dimineața la Sîn-Vășii! / Să dea Dumnezeu să fie / De-acum într-un

385 A.F.C. 21, Jorjinița-Soroca.

3se Vezi nota 171.

387 Spre exemplu în Mărăcineni, jud. Buzău (Mușlea-Bîrlea, p. 322—323).

1

an / Stogul cît casa, / Pîta cît masa, / Slăninile / Cît ușile, / Untura ca cuptorul, / Porcii unturoși / Și oamenii sănătoși”³⁸⁸. Cum vedem, textul Semănatului și-a pierdut aici parte din caracterul său agrar, devenind o creație cu caracter de urare în general. Cunoaștem un singur caz în care obiceiul colindatului cu Semănatul s-a asociat în Transilvania cu o altă formă de colindat, cu „Pocnitul”³⁸⁹, faptul marcînd astfel o tendință care nu s-a putut realiza însă la proporții de oarecare importanță. Colindatul cu „Pocnitul” a dispărut treptat din Transilvania, în ultimul stadiu de evoluție practicîndu-se de către argații de la curțile nobililor, iar apoi de către țigani. Cît privește colindatul cu „Clopoțelul”, la Crăciun sau la Anul nou, în Transilvania, nu avem nici o știre. Poate că el s-a transferat de timpuriu în obiceiul Chiralesa, ce se practica în ajunul Bobotezei, prin urmare la încheierea perioadei celor „douăsprezece zile” ce despărteau anul vechi de cel nou.

În regiunile sudice textul Plugușorului devenit clasic (e vorba de varianta lui G. Sion) și-a pierdut vigoarea, deși și-a păstrat pe alocuri funcția lui primară, de colindă. Toate variantele-colindă culese din sudul Carpaților sînt palide față de cele ardelenice, foarte adesea pierzîndu-și însuși caracterul agrar. Slabe sînt de asemenea, cu unele excepții și variantele versiunii-orație, ceea ce înseamnă că aici textul nu a mai evoluat funcțional, mergînd către dispariție, în locul lui impunîndu-se versiunea Plugușor. În genere urarea colacului apare acolo unde evoluția procesului de închegare a obiceiului a fost mai lentă, dispărînd aproape cu totul acolo unde textul ei, contaminîndu-se cu aratul ritual, biciul etc. a dat naștere obiceiului complex al Plugușorului. Aceasta e situația urării colacului în Moldova; dincolo de Prut, așadar într-o arie laterală, mai izolată și prin urmare mai conservatoare, ea re apare, e adevărat, în forme palide și conviețuind cu forma cea mai evoluată din poezia obiceiului complex de care ne ocupăm. În versiunea colindă sau în diferite variante eterogene, conținînd elemente de Semănat, de Sorcovă și diverse formule de urare³⁹⁰, textul acesta s-a asociat totuși, aici, cu colindatul derivat din „Pornitul plugului” și ritul „primei brazde”, care în această arie apare și într-o formă primară, din care lipsește cu desăvîrșire textul, cu excepția interjecției „hăi!”³⁹¹. Uneori textul s-a asociat numai cu „Pocnitul” (din bice)³⁹². Ulterior, sub influența variantelor de la est de Carpați, și mai ales sub influența unor surse livrești, textul s-a amplificat pe alocuri, fără să atingă însă decît

388 Vezi textul la S. FI. Marian, Sărbătorile..., I, p. 153.

389 Războieni-Cetate, jud. Cluj (A.F.C., 1053).

390 Vezi, de pildă, A.F.C., 1008, Secu, jud. Mehedinți, unde copiii, în timp ce cîntă Sorcova, aruncă boabe de grâu, porumb, orz, ovăz, fasole în grindă, zicînd: „Noroc și spor în toate, dar mai ales în bucate!”.

381 La Sălciile, jud. Prahova, de exemplu (A.F.C., 342). 392 Vezi notele 186, 188, 193.

sporadic amploarea și vigoarea variantelor culese din Moldova. în schimb, în ținuturile răsăritene, inclusiv Basarabia și Dobrogea, textul a cunoscut o evoluție cu totul remarcabilă.

în Moldova textul prezintă cea mai mare diversitate de forme corespunzătoare diferitelor stadii de evoluție. El a mai păstrat astfel, aici, pînă tîrziu, amintirea colindatului' izvorît din ritul „primei brazde”. S-au mai păstrat, sporadic, variante ce reflectă stadiul de „închinare” și „mulțămită” a colacului, precum și altele în care e prezent acel rit de comuniune al cetei feciorești („ruptul colacului”, cum i se spune în unele locuri în Moldova), după cum sînt prezente variantele cu caracter de urare. Dar tot în această provincie, ca și în Basarabia, au fost notate pînă acum cîteva decenii variante ale complexului text-clopoțel-bici. în sfîrșit, tot aici apar și formele cele mai încheiate ale Plugușorului și Buhaiului, în cadrul cărora textul a înregistrat variantele cele mai ample și mai evoluat și în care creativitatea este prezentă pînă în zilele noastre.

Spuneam că, în anumite forme specifice, textul care nara muncile agrare aducătoare de belșug a fost cunoscut din vechime în toate regiunile românești. Se pare însă că legătura cu variantele ardelenne a contribuit la înviorarea celor din afara arcului carpatic, îndeosebi din Moldova, Bucovina, Dobrogea și Basarabia. însăși păstrarea în aceste regiuni a stadiilor anterioare ultimei etape de evoluție (aceea care a dus la conturarea obiceiului Plugușorului în forma lui devenită clasică) se poate explica — cel puțin în parte — prin influența variantelor proprii românilor din Transilvania, pe care au exercitat-o în permanență asupra celor din teritoriile sudice și estice. La rîndul lor, românii din teritoriile extracarpătice au determinat pătrunderea de la o vreme a obiceiului complex și la românii din Transilvania, care l-au acceptat cu ușurință datorită psihologiei etnice comune, dar și prezenței în cadrul lui a unor elemente care aparțineau și propriei lor tradiții și datorită aceleiași tendințe de grupare a acestor elemente, care apărea și în folclorul ardelen. Influențele acestea, inclusiv ale variantei Alecsandri, se vădese chiar și în textul variantelor din sfera versiunii orație a colacului, prin urmarea în cadrul unei creații tradiționale aparținînd unui context diferit. Românii din Transilvania au rămas însă pînă tîrziu credincioși formelor tradiționale, mai sobre, datorită în special caracterului lor ritual și chiar magic, care s-a conservat mai bine într-o regiune în care solul era mai puțin generos, munca dovedindu-se adesea insuficientă pentru fertilizarea lui. Mai mult decît în regiunile din afara arcului carpatic, în mentalitatea tradițională demersul magic avea aici un rol esențial și, deci, obligatoriu.

Afirmam mai înainte că semnul sub care s-a realizat sudarea elementelor structurale care au dus la încheierea Plugușorului este cel al urării colacului. Ludic și spectaculos constituie atribute fundamentale ale Plugușorului și ele își au punctul de plecare în

i.sn

acest stadiu al evoluției poeziei obiceiului nostru, ele dezvoltîndu-se în continuare, paralel cu accentuarea funcției lui de urare. Spectaculosul reprezintă însă principala marcă moldovenească a obiceiului. Dar Moldova, acest ținut românesc de maximă înflorire a teatrului nostru popular și a manifestărilor dramatice în general, reprezintă și teritoriul în care s-a împlinit, s-a desăvîrșit procesul de îmbinare a elementelor ce alcătuiesc structura Plugușorului, proces pe care l-am putut urmări, de altfel, cel puțin ca tendință, pretutindeni la noi.

Am văzut că elementele constitutive ale obiceiului au existat în trecut pe întreg spațiul nostru etnic.

Pentru cel ce le urmărește în realitatea lor geografică, ele apar foarte unitare ele la o zonă la alta.

Asemănările pronunțate ce le prezintă nu pot fi puse în întregime pe seama obîrșiei lor comune sau a evoluției lor paralele; la acestea trebuie neapărat adăugat și procesul de înrîurire reciprocă ce a avut ioc în cursul timpului. Cu deosebire textul, dincolo de diversitatea funcțională și de variațiile morfologice și stilistice ce le prezintă de la o regiune la alta, evidențiază o semnificativă unitate, care vorbește de la sine despre strînsele relații pe care interpreții lui din diferitele ținuturi le-au întreținut în trecutul lor istoric. Plugușorul ne apare astfel ca o importantă sinteză folclorică românească, grăitoare atît din punct de vedere spiritual, cît și material, etnografic, întrucît constituie o mărturie elocventă a vechimii și ponderii ce a avut-o agricultura în viața noastră etnică.

PAPARUDA

Element fundamental al vieții, apa a dat naștere unui amplu capitol de mitologie în cultura omenirii.

Căci, din motive lesne de înțeles, ea a fost înzestrată cu atributele sacralității. Încă din antichitate, Hfcsiod spunea — urmînd desigur prevederile tradiționale — că nu trebuie să treci peste cursurile de apă decît după ce „le-ai contemplat cu evlavie, adresîndu-le rugăciuni și purificîndu-ți mîinile în undele lor”; dacă sînt trecute de către cineva care s-a întinat prin-tr-o faptă rea, acela „devine obiectul urii și

pedepsei divine"1. Credința potrivit căreia nu e voie să spurci apele, scuipînd sau urinînd în ele, a stărui pînă în zilele noastre la diferite popoare europene (portughezi, francezi, elvețieni, italieni, români etc.) și extraeuro-pene (arabi, malgași..)2. Din același motiv, la diverse popoare femeile aflate în perioada ciclului nu au voie să se apropie de puțurile cu apă3. Menționăm tot aici obiceiul existent pînă de curînd la românii din unele regiuni ale Transilvaniei (spre ex. în zona Codru) ca în fiecare primăvară, copiii, așadar persoane aflate în stare de puritate, să curățe fîntînițele din hotarul satului. Aceleași concepții despre puritatea apelor i se datorează și obiceiul creștin de-a arunca în unele acestora obiectele de cult devenite inutile prin învechire și deteriorare4. Respectul, de esență mitică, față de apă se exprimă și în formulele cu care i se adresau uneori oamenii. Astfel, locuitorii din împrejurimile lacului Baikal i se adresau acestuia cu formula „Doamnă Mare” și nu „Domnul Lac”5, aceasta reprezentînd prea puțin.

Există la toate popoarele credința că apele (rîurile, lacurile și fîntîni) își au spiritul, geniul lor și în jurul acestuia s-au creat nu-

1 Apud Tache Papahagi, Mic dicționar folkloric, București, Editura Miner-va, 1979, p. 55.

2 Ibid., p. 55—56; vezi mai ales Arnold van Gennep, Tabou et totemisme à Madagascar, Paris, 1904, din care reproduce și Paut'Sebillot în Le folklore. Litterature orale et ethnographie traditionnelle, Paris, 1913, p. 95.

3 James George Frazer, Creanga de aur, IV, București, Editura Minerva, „Biblioteca pentru toți”, 1980, p. 281, 285.

4 Tache Papahagi, lucr. cit., p. 59.

5 Sebillot, lucr. cit., p. 95.

meroase legende; multe din ele au în centrul lor întîmplări dramatice datorate nerespectării unor interdicții sau unui comportament necorespunzător față de duhul stăpînitor al apei. Uneori acesta se răzbună pe cei ce intră în anumite teritorii, oprite, ca în balada noastră Antofiță a lui Vioară, în care eroul-pescar este aspru pedepsit pentru tentativa de a-l pescui pe „puiul Vidrei”, stăpîna apelor. Alteori, se răzbună pe cei ce-i pîngăresc împărăția. Înecul este considerat în genere ca expresie a răzbunării spiritului apei. Există în vechiul calendar popular perioade interzise sau zile primejdioase pentru scăldat, iar în folclorul german și în cel scandinav, incantații împotriva înecului6. Era larg răspîndită credința conform căreia spiritul apelor pretinde jertfe periodice din partea oamenilor7, după cum marinarii îi aduceau ofrande, mai cu seamă în timp de furtună; omorau, de pildă, un cîine sau un alt animal, pe care îl aruncau în apa mării, spunînd: „liniștește-te, iață cîinele meu pe care ți-l dau”8. O largă răspîndire au avut pînă în zilele noastre credințele privitoare la spiritele fîntînilor, considerate a fi foarte periculoase, mai ales în cursul nopții9; cu timpul credințele acestea s-au retras în patrimoniul cultural al copiilor, unde s-au menținut datorită între altele încurajării lor, în scopuri practice, de către părinți.

Sacralitatea apei și virtuțile ei benefice stau la temelia credințelor și practicilor terapeutice. Sînt foarte numeroase fîntînine cu izvoare „tămăduitoare” la care apelează și astăzi mulțimile de pe toate continentele10. Noțiunile de „apă vie” și „apă moartă” au aceeași bază mitică. În sfîrșit, „apa nencepută” ce apare frecvent în des-cîntece, ca element adjuvant în acțiunea magică de însănătoșire a celor bolnavi, sau în vrăji, unde era chemată să sprijine atragerea asupra interpretului a frumuseții, dragostei și norocului etc.

Ne-am oprit, asupra acestor cîteva date, la care s-ar putea adăuga numeroase altele11, deoarece ele ne permit să înțelegem mai bine motivele pentru care apa a devenit unul din elementele fundamentale ale riturilor și obiceiurilor popoarelor, atît al celor familiale, cît și al celor calendaristice. Prezintă în toate riturile de trecere, acele care marchează momentele capitale din viața omului (nașterea, căsătoria, moartea), uneori cu rol purificator („lustratio per aquam”), alteori cu rol de consacrare sau de fecunditate, apa apare în toate riturile

6 Ibid., p. 96.

7 Ibid., p. 98.

8 Ibid.

9 Ibid., p. 96—97.

10 Ibid., p. 100.

11 În legătură cu semnificațiile apei a se vedea și Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres, Seghers, 1973, 4 voi. și Mircea Eliade, Trăite d'his-toire des religions, Paris, 1970, p. 165 ș.u., unde se oferă și o bibliografie foarte bogată.

agrare, începînd cu „Pornitul plugului” (de unde a pătruns, cum am văzut, și în Plugușor) și cu colinda (ne referim îndeosebi la cea cunoscută sub denumirea de „prouat”) și terminînd cu ceremonialul cununii la secerat, pentru că țelul suprem al tuturor îl constituie rodirea pămîntului, belșugul culturilor. /Între obiceiurile agrare în desfășurarea cărora apa joacă un rol de prim ordin Paparuda ocupă un loc

distinct. Descrisă mai întâi de Dimitrie Cantemir, în *Descriptiv Moldaviae*, ea a fost înregistrată mai ales începând cu a doua jumătate a secolului trecut, așadar după un secol și jumătate de la prima ei atestare la noi. De atunci încoace culegerile au îmbrățișat practic întreg teritoriul nostru folcloric, astfel că avem la îndemână o foarte bogată documentație de teren. Deși în comparație cu Caloianul Paparuda nu ridică aceleași dificultăți în ceea ce privește interpretarea conținutului (sau poate tocmai de aceea), ea a beneficiat totuși de o mai mare atenție, ceea ce a contribuit la mai buna ei cunoaștere, nu numai în rândul specialiștilor, ci și a publicului larg. Faptul se datorește însă și mai marii ei rezistență în circulație în comparație cu Caloianul, precum și ariei mai largi de răspândire.

Cercetările din ultima vreme, între care trebuie remarcate cele datorate Liei Stoica Vasilescu¹² și lui Ion Cuceu și Măria Cuceu¹³, au lămurit în genere aspectele fundamentale ale Paparudei. Cu toate acestea, nu se poate afirma că ele au epuizat problemele pe care le ridică acest obicei străvechi și mai complex, totuși, decît pare la prima vedere. O sinteză cuprinzătoare asupra lui va deveni însă posibilă abia atunci cînd vom avea la îndemână o tipologie care să sistematizeze întreg materialul înregistrat pînă acum din spațiul nostru folcloric. De altfel, lucrarea a fost și întocmită de către Ion și Măria Cuceu¹⁴, urmînd doar să vadă lumina tiparului.

Nu intenționăm o asemenea sinteză, în paginile ce urmează limi-tîndu-ne la cîteva chestiuni pe care le socotim a fi importante pentru însăși definirea Paparudei. Am văzut că apa este implicată în toate riturile agrare, aspersiunea și imersiunea constituind acte magice curente în desfășurarea lor. Dar nu orice asemenea act reprezintă un rit de ploaie, și cu atît mai mult o variantă de Paparudă. Au dreptate așadar Ion și Măria Cuceu atunci cînd, referindu-se la încercarea de tipologizare a Liei Stoica Vasilescu, observă că autoarea „include în cele două categorii tipologice mai multe obiceiuri distincte, extinzînd [...] în mod nejustificat sfera de cuprindere a Paparudei”; „obiceiurile grupate de Lia Stoica Vasilescu în cea de a doua categorie — B — a tipologiei sale, din structura cărora dis-

12 Paparuda, în „Revista de etnografie și folclor”, tom. 15, 1970, nr. 5, p. 375—394.

13 Un obicei agrar românesc: Paparuda, în „Marisia”, X, 1980, p. 667—687.

14 Paparuda. Tipologie și corpus de texte, lucrare la care vom face în corpul lucrării noastre unele trimiteri.

pare masca verde ce dă și numele ritualului, sînt doar înrudite cu obiceiul propriu-zis numit Paparudă, avînd o finalitate magică comună: provocarea ploilor aducătoare de belșug¹⁵.

Una din dificultățile principale pe care le întîmpină cercetătorul în circumscrierea materialului propriu acestei categorii folclorice și deci a definirii acesteia, provine din faptul că, asemenea tuturor obiceiurilor străvechi, în îndelungata ei existență în circulație Paparuda a fost supusă unui amplu proces de contaminare cu diverse credințe, rituri și obiceiuri practicate în aceeași perioadă a anului, între care Caloianul¹⁶ și Sîngeorzul¹⁷, după cum a absorbit și o seamă de vrăji. Paparuda prezintă apoi similitudini frapante cu alte obiceiuri, cum este colindatul, Călușul ș.a., fără ca ele să fi fost încă evidențiate și explicate. Astfel, ca și în cazul acestora, alaiul colindă pe ulițele satului, oprindu-se în fața tuturor gospodăriilor și intrînd chiar în curțile acestora, după ce uneori se cerea permisiunea gazdei¹⁸. Se credea, ca și în cazul colindatului și Călușului că „la casa la care vor merge ele [paparudele] îi va merge bine în acel an, iar la care nu, îi va merge rău”¹⁹. Paparudele primeau daruri²⁰, asemenea colindătorilor, între care ouă, ca și în obiceiul Sîngeorzul. Uneori darurile erau cerute prin însuși textul poetic, ca și în cazul colindelor: „Ș-o olcuță nouă, / Dă-ne, nană, nouă”, (Bihor), „C-o găleată nouă, / C-o mîină de ouă” (Harghita) sau „Băbăluga! / Două ouă / Și-o plăcintă / Ș-on tier de carne friptă” (Cîmpia Transilvaniei). Ca și în colinde, în încheierea desfășurării obiceiului se exprimau urări:

„Stăpîna să trăiască, / Să le stăpînească! (Oltenia, Muntenia), „Ce-i în casă să trăiască, / Ce-i afară izvorască” (Oltenia)²¹. În fine, ca și în cazul colindatului cetei de feciori, la sfîrșit protagoniștii erau beneficiarii unei mese comune (Ciumești, jud. Argeș; apud. Mușlea-Bîrlea, Tipologia folclorului. . . , p. 368), la care, regional, ia parte

15 Un obicei agrar..., p. 668.

16 Vezi în legătură cu aceasta studiul nostru Contribuții la studiul Caloianului, în Studii și comunicări, Sibiu, 1981, p. 20, studiu reprodus, cu unele completări și în paginile lucrării de față.

17 Pe lîngă rolul important pe care îl joacă apa în amîndouă obiceiurile, menționăm faptul că nucleul amîndurora îl constituie „masca verde”, alcătuită din frunze; că pregătirea măștii se face adesea la pădure, iar obiceiul se desfășoară pe ulițele satului și în curțile gospodariilor; că la sfîrșit se formulează cereri de daruri și se oferă într-adevăr cam aceleași daruri ș.a.

18 Vezi unele date în acest sens la Ion și Măria Cuceu, lucr. cit., p. 673. Ia Spre exemplu la Bălințești, jud. Galați; vezi I. Mușlea, Ovidiu Bîrlea,

Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu, București, Editura Minerva, 1970, p. 369.

20 Informații bogate cu privire la daruri se găsesc la Mușlea-Bîrlea, p. 368—369, Adrian Fochi, Datini și eresuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, București, Editura Minerva, 1976,

p. 223.

21 Informațiile acestea au fost extrase din tipologia obiceiului alcătuită de soții Cuceu, unele date putând fi consultate și în amintirile lucrări ale lui Mușlea-Bîrlea și Fochi.

Întreg satul (Satul Nou, jud. Tulcea; apud. Mușlea-Bîrlea, p. 369). După toate probabilitățile avem de-a face cu influențe ale colindatului, mai ales că data la care avea loc acesta odinioară era cu mult mai apropiată de cea la care se practica Paparuda. Incontestabilă este influența colindatului cu Capra sau Turca în unele variante moldovene. Astfel „paparuda” este dusă „de căpăstru” (Perieni-Boghești, jud. Vaslui) sau „de mîna, cu o sfoară” (Obîrșeni, jud. Vaslui) sau e „legată cu o sfoară de gît”²². Tot în această regiune apar influențe ale jocului cu „Ursu”: „Unul bate în dobă și-1 joacă [pe cel mascat] ca la urs”.²³ În explicarea amintitelor fenomene trebuie să ținem seama de faptul că obiceiurile calendaristice au o structură de bază foarte asemănătoare, ca urmare a unei mentalități arhaice de mare simplitate, asemănările dintre Paparudă și celelalte, ca și transferul unor elemente de la o categorie la alta putând fi explicate în parte și ca expresii ale acestei structuri fundamentale comune. Oricum, caracterul compozit al multor variante de Paparudă și marea diversitate de elemente eterogene, din sfera riturilor de ploaie și de fertilitate etc. concentrate în cadrul uneia și aceleiași creații, la care se adaugă și terminologia foarte diferită, ce derutează adesea, toate ridică obstacole reale în sistematizarea materialului și în însăși definirea categoriei folclorice de care ne ocupăm.

g. Incercînd să conturăm structura proprie obiceiului Paparudei, modelul ei structural de bază, trebuie să disociem înainte de toate între elementele provenite din sfera mitologiei, religiei și magiei propriu-zise, și anume a magiei publice, ce se desfășoară în interesul obștei și la lumina zilei, de cele cu caracter vrăjitoresc, ce se manifestă de regulă individual sau în grupuri restrînse și în taină și care reprezintă adaosuri ulterioare, forme oarecum parazitare. Astfel, prin Oltenia, în drumul ei de-a lungul satului, protagonista principală a obiceiului se străduia să stropască cu apă mai cu seamă femeile însărcinate²⁴. Prin Hunedoara protagonista purta uneori cu ea o cruce din cimitir, care se arunca apoi pe apă²³ ș.a.

^Paparuda este, la origine, o străveche creație mitică ce îmbină în conținutul ei elemente magice și religioase, și ea nu poate fi confundată cu acele „rituri mărunte contra secetei”, pe care le distinge Adrian Fochi atunci cînd organizează materialul cuprins în răspunsurile la chestionarele lui N. Densusianu sau cele cuprinse în capitolul „Legarea și dezlegarea ploii” din răspunsurile la chestionarele lui Hasdeu²⁵ De pildă, dezlegarea ploii „cu toporul”, „cu trei lacăte pe care le încuie mereu și le descuie în apă”, „cu un băț de alun cu care s-a scos o broască din gura unui șarpe” etc. Sau, în Muntenia,

22 Apud Fochi, lucr. cit., p. 223.

23 Ibid.

24 Ibid.

25 Mușlea-Bîrleav lucr. cit., p. 368.

26 Ibid., p. 476—483; vezi și p. 369—372.

fetele furau de la o femeie însărcinată un țâst sau de la trei femei gravide cîte trei linguri noi, pe care, într-o noapte, și anume înainte de revărsatul zorilor, le băgau în fîntînă²⁷. Vrăjile acestea, cu rădăcini în preistorie și care au fost întîlnite atît la popoarele europene civilizate, cît și la triburile înapoiate din Africa etc, sînt foarte interesante, desigur, dar ele nu pot fi confundate cu obiceiul nostru. Pătrunzînd însă adesea în conținutul acestuia, i-au imprimat anume particularități, participînd astfel la apariția unor noi variante.

Revenind la problema structurii obiceiului nostru, amintim îna-înte de toate ma²⁸ yp²⁸, rpre²⁸ gjî²⁸ fnd²⁸ j2i²⁸ it²⁸ }jj²⁸ ggi²⁸ Jr0-²⁸ fc:m0I²⁸ f a²⁸ Te=> getației²⁸ Masca verde, ce are un caracter obligatoriu, este într-u-p²⁸ Șî²⁸ Ercte~b persoană care, după ce fusese dezbrăcată de haine, este acoperită²⁸ j3Linmj²⁸ verzi;7sporadic, Pr*²⁸ n județele Sibiu, Brașov și Harghita, masca verde este construită asemenea turcii și caprei, fiind doar purtată de o fată din alaiul Paparudei. Masca, însoțită de una, sa²⁸ _r²⁸ nai²⁸ _J²⁸ gr²⁸ u²⁸ _J²⁸ erjsojm gatului, întră²⁸ în curțile gospod²⁸ arnorjunoTepin ritmul cînlecului Paparudei și al bățăilor din palme a grupului, joacă, în timp ce gazdele sau însoțitorii o stropesc cu apă. La sfîrșit, alaiul Paparudei primește daruri din partea gazdei²⁸ Scenariul acesta de o mare simplitate își dezvăluie la prima vedere Căacteru²⁸ Lmagic. Avem de-a face cu o manifestare de magie publică și colectivă, și anume cu o magie prin analogie, avînd la bază principiul „similia similibus curantur”, adică- „cele asemenea se vindecă prin cele asemenea”. În mentalitatea arhaică imitarea ploii era suficientă pentru producerea ei. «Scenariul Paparudei conține însă și o creație poetică-muzicală, care își vîdește și ea vîrsta arhaică²⁹ și care îi conferă obiceiului un mai mare grad de complexitate. Conținutului magic al scenariului i se adaugă astfel și un conținut mitic-religios. Căci cînțecu²⁸ L²⁸ Paparudei constituie o²⁸ Jn-vocatie²⁸ o rugăciune²⁸ jidresată unei ființe mit.ir.p7²⁸ Paparuda²⁸ jNu de-ține²⁸ Tn²⁸ d²⁸ c²⁸ T²⁸ tpu²⁸ lne informații cu privire la semnificația ce o avea în popor această ființă. Oricum, ea reprezenta o zeităte, de vreme ce în calendarul popular i s-a consacrat o zi

anumită asemenea sfinților: „ziua de Paparudă”³⁰, care e „o zi sfântă”³¹, în care, ca și în celelalte sărbători, nu se lucra³². Potrivit altor informații culese din mediile folclorice în care a circulat această creație Paparuda reprezenta un personaj sfânt.» într-un răspuns din județul Galați la chestiunea 27 Traian Gherman, Ploaia în credințele poporului, în „Comoara satelor”, II (1924), nr. 2, p. 18—25, nr. 4, p. 57—62.

28 Despre spiritul vegetației vezi Frazei-, lucr. cit., I, p. 265.

29 O. Bîrlea vorbește cu îndreptățire despre „vechimea preistorică a obiceiului” (Folclorul românesc. Momente și sinteze, București, Editura Minerva, 1931, p. 399).

30 In Chiojdu-Bîsca, jud. Buzău, de ex.

31 Filipești, jud. Brăila; vezi Mușlea-Bîrlea, p. 367.

32 Lupșanu, jud. Ialomița, Niculițel, jud. Tulcea, Dracea, jud. Teleorman Ș-a.; vezi Mușlea-Bîrlea, p. 367.

narele lui Hasdeu³³ Paparuda e considerată ca „o sfântă”-C3rg diri-, -• guiește__ploile". într-urTa]Ti-ăspuns;4 Paparud]Tne apăsca „un^sîmT*"" diriguitor al ploilor" sau ca „zeița ploilor", „dătătoarea de ploaie", „o femeie care umblă cu ploile”³⁵. În acest sens pledează și multe din formulele de invocatie prezente în cîntecul Paparudei: „Paparudă, rudă / Vino de ne udă”, „Paparudă, Paparudă / Sai în sus și sai în jos, / Sai în sus ca norii / Și dezleagă ploii” sau „și descuie ploile” sau „Sparge norii”, „urnește norii” sau „Die păpădie / Spune-i ploii ca să vie” etc. Apar însă, mai rar e adevărat, și formule care ne-ar putea conduce către ideea că în centrul obiceiului e un zeu subaltern, căruia i se cere să intervină pe lângă zeul suprem pentru declanșarea ploii: „Păpălugă, lugă / Sai în sus la Dumnezeu / Și sco-boară ploile” sau „Băbărugă, băbărugă / Roagă-te lui Dumnezeu / Să deie ploaie curată, / Fără vînt și fără kiatră”. Postura aceasta de zeu subaltern apare și în Pirpiruna grecilor din Tesalia și Macedonia:

„Umbă, umbă Pirpiruna / Și pe Dumnezeu îl roagă: / Dă-ne Doamne / Dă-ne ploaie”³⁶.

Cît privește structura generală a textului poetic, așa cum a arătat A. Fochi, ea cuprinde patru secvențe:

invocația către Paparudă, descierierea juituiui, declanșarea ploilor și etalarea efectelor invocăteal7.

Așa cum se vede șicun sumară descriere de mai su3,șcenariul Paparudei imaginează spiritul antropomorf al vegetației (masca verde) bucurîndu-se de efectele binefăcătoare ale ploii ce cade din abundență asupra luOca urmare a invocației adresate de către protagoniștii ritului zeifații stăpînitoare a ploii sau, poate, zeității subalterne, care mediază între om și zeul suprem.

Deși în esența lui obiceiul Paparudei în formele lui cele mai reprezentative ne apare foarte unitar, atît în privința scenariului, cît și a textului poetic-muzical, în cadrul acestei unități formele pe care le îmbracă de la un ținut la altul sînt de o diversitate de-a dreptul deconcertantă. Astfel, protagoniștii obiceiului sînt foarte adesea copii, fete și băieți, în genere sub zece ani, așa cum apar și în descrierea lui D. Cantemir. Alteori alaiul este alcătuit din fete mari sau din fete și femei, sau, alteori, numai din femei. Odată cînd fetele și băieții erau în exclusivitate români; încetul cu încetul el a fost preluat de către țigani, fiind practicat îndeosebi de copii, fete și băieți de țigan.

83 Mușlea-Bîrlea, p. 371.

34 Torcești, jud. Galați (Fochi, p. 224), Nicorești, jud. Galați (Mușlea-Bîrlea, p. 371).

35 Mărginenii de Sus jud. Dîmbovița (Fochi, p. 224).

36 Fragmentele din textele românești sînt reproduse după Ion și Măria Cuceu, Paparuda. Tipologie, iar cel grecesc după G. Dem. Teodorescu, Poezii populare române, București, 1885, p. 211. Și la noi i se cere Paparudei să „suie-n cer la rugă” (Teodorescu, p. 210).

37 Lucr. cit., p. 225.

JProtagonistul principal, care e întotdeauna mascat cu frunze verzi, Tales cu frunze 4g__bozii sau de salcie, si iiii căruia nume se~corf-fundă de regulă cu acelașmbcare e cunoscut obiceiul și sărbătoarea în cadrul căreia se practică (Paparudă, PJjgălugă, Pagalugără, Papa-lungă, Băbălugă, Băbărugă, Peperue, Dodoloale~Bodoiță ș.a.), poate fi unui singur sau mai mulți. Foarte adesea e vorba de o singură persoană: o fetiță între 6—12 ani; alteori, de două, trei sau „mai multe fetițe” sau de una sau mai multe „fete mari”, sau chiar o femeie. Protagonistul principal poate fi și unul sau mai mulți băieți „curați” sau unul sau mai mulți „feciori”, ori chiar bărbați.

Se ridică întrebarea, care din formele enumerate e forma originală? Avînd în vedere situația existentă la alte popoare, aflate pe diferite trepte de evoluție, spre exemplu la triburile din sud-estul Africii, unde bărbații nu numai că nu practicau riturile de ploaie, dar nici nu aveau dreptul să participe la desfășurarea lor; că în India ritul denumit „Regele ploii”, foarte asemănător în esența lui cu obiceiul românesc, era practicat de „băieți”, care își alegeau ei înșiși regele; că la greci „Pirpiruna” intra de asemenea în repertoriul copiilor, eroina principală fiind o fată; că la sîrbi „Dodola” era și ea o fată tînără, asemeni fetelor ce alcătuiau alaiul ei etc.³⁸ și ținînd totodată seama și de forma ce o avea la noi, așa cum ne apare în descrierea făcută la începutul secolului al XVIII-lea de Cantemir, credem că în spațiul sud-est european, inclusiv la români, forma inițială a fost practicată de copii, dintre care o fată aflată la vîrsta purității rituale îndeplinea rolul principal. Toate celelalte forme, în care alaiul cuprinde

și persoane ce au depășit condiția purității rituale sau cele al căror protagonist principal este de sex masculin sînt ulterioare sau degradate (în special cele practicate de țigani și care anunță de altfel din timp dispariția iminentă a obiceiului) sau forme contaminate cu elemente aparținătoare altor obiceiuri, rituri și practici populare. Credem, de pildă, că prezența unui fecior în rolul Paparudei sau alcătuirea alaiului din fete mari și feciori trebuie puse în legătură cu obiceiul Sîngeorzul. Este interesant de constatat că tipul acesta de Paparudă a fost răspîndit nu numai în Transilvania (în jurul Reghinului, în Bihor și Banat), acolo unde obiceiul Sîngeorzului a fost surprins în forme închegate³⁹, ci și în Oltenia⁴⁰,

38 Unele date referitoare la versiunile Paparudei la aceste popoare se găsesc la Frazer, lua: cit., I, p. 148—149.

39 În legătură cu acest obicei a se vedea studiul lui Ion și Măria Cuceu, „Sîngeorzul” — un ritual mana în folclorul românesc, în „Anuarul de folclor”, II, Cluj-Napoca, 1981, p. 201—214.

40 De exemplu în satul Albeni, jud. Gorj (Fochi, p. 222).

Muntenia⁴¹ și Moldova⁴². Alături de informațiile date de Sim. FI. Marian pentru Bucovina⁴³ și alături de alte informații provenind din Oltenia⁴⁴, acestea constituie și atestări indirecte ale obiceiului Sîngeorzul în toate aceste ținuturi românești. Dar iată o informație din jud. Gorj: Vătaful de Paparude alege cîțiva flăcăi, merg împreună pe vîlcele și fiecare adună bozii; intră apoi într-o pădurice, ori într-un crîng, înșiră frunzele pe ațe, sfori sau pe sîrme. „Unul dintre flăcăii cei mai sprinteni și mai puternici, desemnat încă de mai înainte, se îmbracă peste o cămașă ușoară cu bozii aceștia, înșirați pe sfori [-.] Flăcăul îmbrăcat astfel în bozii și cu pinteni și zurgălăi în picioare constituie ceea ce numim Paparudele”⁴⁵. Sau unul dintre flăcăi conduce Paparuda pe la case. La poartă gazda îl udă cu apă; ceilalți flăcăi cîntă diferite melodii, unele versuri făcute de ei într-adins pentru așa ceva etc.

Recunoaștem în descrierea aceasta o variantă a obiceiului Sîngeorzul, care însă în mintea culegătorului sau poate chiar a informatorului lui apărea drept Paparudă⁴⁶.

Semnificația obiceiului Sîngeorzul ca rit „mana” a fost bine subliniată de Ion și Măria Cuceu, și ea se evidențiază limpede din materialele înregistrate pe teren. Semnificația aceasta trebuie privită însă prin prisma sărbătorii Sîngeorzului, în cadrul căreia se practică obiceiul nostru, iar aceasta nu a constituit încă obiectul unei cercetări pe măsura însemnătății ce o prezintă în ansamblul tradiției noastre populare. Menționăm aici doar faptul că în lucrarea lui A. Fochi cuprinzînd răspunsurile la chestionarele lui N. Densușianu nici una din sărbătorile noastre populare nu i se consacră un spațiu atît de întins ca sărbătorii Sf. Gheorghe. Așa cum rezultă din aceste răspunsuri, în popor ea însemna „cap de primăvară”; ea „aduce verdeața cîmpului”; patronul ei este „stăpînul verii” și totodată cel ce apără mana cîmpului și a vitelor. Sărbătoarea Sîngeorzului marchează „începutul anului pastoral”, și nu numai pastoral, pentru că acum se angajau atît ciobanii și paznicii cîmpului, cît și slugile și tot acum se plăteau chirii⁴⁷. După ce Sf. Dumitru încuia cerul, Sf. Gheorghe „îl descuie”⁴⁸. Asemenea Anului nou, solstițiilor și

41 Satul Ianca, jud. Olt (Fochi, p. 222).

42 Gănești, jud. Galați, Găuri, jud. Vrancea, Căbești, jud. Bacău, Grăjdeni și Ibănești, jud. Vaslui, Miclăușeni, Zberoaia și Chișcăreni-Cucuteni, jud. Iași (Fochi, p. 222); alte cîteva date cu privire la aceste forme de Paparudă la Ion H. Ciubotaru și Silvia Ciubotaru, Obiceiurile agrare. O dominantă a culturii populare din Moldova. Extras din „Anuar de lingvistică și istorie literară”, tomul XXIX B, Iași, 1985, p. 123—124.

43 Sărbătorile la români. Studiu etnografic, voi. III, București, 1901, p. 276 ș.U.

44 Traian Gherman, Ploaia..., p. 22 ș.u.

45 Ibid., p. 22—23.

46 Ibid.

47 Sim. FI. Marian, lucr. cit, p. 198; vezi și Fochi, p. 302—303.

48 Fochi, p. 283.

echinocțiilor, Sîngeorzul reprezintă o perioadă de criză, o perioadă favorabilă strigoilor de bucate, acelora ce fură mana cîmpului și a vitelor, dar în același timp perioada aceasta e favorabilă și demersurilor magice menite să apare mana. Regional⁴⁹, la Sîngeorz se făcea Vergel; în alte părți țărani mergeau „pe la frunzașii satului cu colaci”⁵⁰ sau se duceau cu colaci „la proprietarul moșiei”⁵¹, ceea ce amintește sărbătorile de iarnă. În sfîrșit, sărbătoarea aceasta cuprindea și elemente de cult a morților; se dădea de pomană ca la Crăciun și Anul nou⁵². Pe alocuri se puneau „frunzare de fag pe morminte, să fie umbră morților”⁵³. În aria răsăriteană a teritoriului nostru folcloric se trăgeau „brazde pe marginile drumurilor și ogoarelor”⁵⁴ sau „jur-împrejur la fiecare pămînt de arătură”⁵⁵. Tot acum se „împrourau” casele, grajdurile etc, iar tinerii se udau cu apă⁵⁶.

Datele acestea, alături de numeroase altele ce ar putea fi citate, sînt de natură să dezvăluie însemnătatea sărbătorii Sîngeorzului în tradiția noastră populară și semnificația ei esențială, aceea de trecere de la o stare la alta, de început de etapă în viața naturii și oamenilor. Or se știe că înainte ca anul să fi fost

împărțit în cele patru anotimpuri, exista o altă împărțire, în două perioade mari, separate prin solstițiul de iarnă și cel de vară. Această împărțire a anului, care își are obârșia într-o epocă anterioară dezvoltării agriculturii, când creșterea animalelor constituia îndeletnicirea precumpănitoare, a fost cunoscută de celți, de la care au moștenit-o irlandezii⁵⁷, urme ale ei păstrându-se în Europa centrală și răsăriteană, inclusiv la români. Ziua de 1 mai marca începutul anotimpului cald, iar 1 noiembrie, a celui rece.

Frazer arăta că această împărțire „terestră” a anului a fost cunoscută în toată Europa⁵⁸.

Privită astfel, prin prisma străvechii sărbători pe care o moștenește, aceea care marca deschiderea uneia din cele două perioade principale ale anului, și anume a perioadei dominată de căldura solară și de vegetație, perioadă care, în ordine agrară, coincidea cu

49 Satul Odaia, jud. Teleorman (Fochi, p. 301).

50 Grumăzești, jud. Neamț (Fochi, p. 301).

51 Bătrânești, jud. Neamț (Fochi, p. 301).

52 Fochi, p. 303; vezi și Sim. FI. Marian, lucr. cit., p. 282—283, despre „moșii de Sîngeorz”.

53 De exemplu la Orlești, jud. Vâlcea (Fochi, p. 286).

54 Bivolul Mare, jud. Botoșani (Fochi, p. 300).

55 Alacapi, jud. Constanța (Fochi, p. 300). 66 Fochi, p. 298—299, 305.

57 Problema a fost discutată de William Wilde, *Irisch Popular Superstitions*, Dublin, 1852 și E. K. Chambers, *The Medieval Stages*, 1903 și a fost reluată de Frazer (vezi Creanga de aur, V, p. 25).

Recent și pe baza acestor informații, problema a fost abordată de către Ruth Kevelighan, într-o teză de doctorat privitoare la obiceiurile agrare la români și irlandezi, susținută la Facultatea de Filologie din Cluj-Napoca în ianuarie 1986.

68 Lucr. cit., V, p. 26.

o fază decisivă în viața culturilor — aceea a creșterii lor — înțelegem mai bine semnificația principală pe care a avut-o sărbătoarea Sîngeorzului în tradiția noastră populară. Înțelegem totodată mai bine semnificația de rit de fertilitate a obiceiului Sîngeorzului, semnificație pe care i-a transmis-o și Paparudei⁶¹! Il: iJ^IgzIQ-t,?---CpVr' i"npi ""^t rlpr-ît im simplu rit de ploaie;

•tilitate", notează M. Popyreferindu-se la o"

3op?i

iaîte.

variantă din Budești, jud. Ilfov. „Față de variațiile obișnuite care se rezumă la simpla incantație pentru ploaie și cer rodirea griului și a porumbului, varianta citată este o adevărată urare de belșug general pentru gospodăria sătească. Ea ne amintește de urările de Anul nou”⁵⁹. Există, cum am văzut, indicații că obiceiul Sîngeorzului ca rit de fertilitate, în cuprinsul căruia ritul de ploaie ocupa un loc important, a fost răspândit în toate ținuturile locuite de români. Alături de acest obicei, în cadrul căruia ritul de ploaie era subordonat ritului de fertilitate, obicei care s-a păstrat pînă către zilele noastre în toate ținuturile locuite de români, mai ales în Transilvania (jud. Bistrița-Năsăud, Sălaj, Cluj, Mureș, Alba, Sibiu), s-au dezvoltat și alte rituri care urmăreau în mod expres declanșarea ploilor fertilizatoare. Unul dintre ele — Caloianul —■ care s-a dezvoltat dintr-un rit de fertilitate consacrat zeului naturii și vegetației și celălalt, Paparuda, care pare să fi avut o răspîndire extrem de largă, atât la noi, cît și la alte popoare și care pare să fi apărut în imediata apropiere a unui alt rit de fertilitate, Sîngeorzul, amîndouă avînd în centrul lor aceeași mască verde simbolizînd spiritul antropomorf al vegetației. Este interesant faptul că în Transilvania, și anume în zona Tîrnavelor și în Secuime, precum, și în unele localități din Banatul jugoslav, Paparuda „se practica la Sîngeorzul vechi”⁶⁰, la aceeași dată cu obiceiul Sîngeorzul. Să fie vorba, oare, de două creații paralele, de origine diferită, care s-au întîlnit în cadrul uneia și aceleiași sărbători care marca triumful anotimpului călduros? Faptul că ele apar, în forme mai mult sau mai puțin apropiate, la diferite popoare europene nu ne îndreptățește să conchidem neapărat în acest ses. Totuși, tipul A3 pe care îl distinge Lia Stoica Vasilescu și care grupează variantele în care Paparuda este dusă pe la fîntîni, nu poate fi izolat, credem, de tipul existent la greci⁶¹* după cum denumirea pe care o poartă obiceiul în Banat, precum și în județele Arad și Bihor, Dodola, nu poate fi izolată de denumirea sub care e cunoscut la sîrbi⁶². Ni se pare deci foarte probabilă influența sud-dunăreană, cel puțin asupra unor tipuri ale obiceiului românesc. Altfel, obiceiul Paparudei e mult prea răspîndit la români, ca să poată fi pus în întregime pe seama unei influențe din afară. Pentru

59 Obiceiuri tradiționale românești, București, 1976, p. 106.

60 Ion Cuceu, Măria Cuceu, Paparuda..., p. 672.

61 Textul la Frazer, lucr. cit., I, p. 148. C2 Ibid., p. 149. L

că afirmația Liei Stoica Vasilescu conform căreia „Lanțul carpatic delimitează zonele de practicare a obiceiului de Transilvania”⁶³ e falsă, așa cum au dovedit-o cu prisosință Ion și Măria Cuceu în studiul amintit și mai ales în tipologia pe care au întocmit-o. Paparuda a fost atestată în toate provinciile țării noastre, excepție făcînd Bucovina și Maramureșul. Ea apare și la românii din Banatul jugoslav și la cei

nuanțarea semnificației lui. Totodată, materialele acestea nu permit stabilirea cu exactitate a ariei de răspîndire ce a avut-o obiceiul. A rămas astfel pe din afară materialul existent în fondurile manuscrise, înainte de toate cel cuprins în răspunsurile la chestionarele lui Hasdeu și N. Densușianu, ale Arhivei de folclor de la Cluj, precum și cel existent în arhiva Institutului de cercetări etnologice și dialectologice de la București și în arhivele din alte centre cultural-științifice. Aceasta, fără să mai amintim materialele aflate în arhivele personale ale unor culegători de folclor din țară.

Preocuparea pentru structura obiceiului, așa cum ne apare ea în diversele variante ce le cunoaște, pentru proveniența elementelor de structură și a semnificației lor originare, pentru evoluția morfologică și funcțională a obiceiului etc, a rămas în general în umbră față de preocuparea pentru stabilirea originii lui în folclorul românesc. Aceasta, la rîndul ei, s-a bizuit îndeosebi pe sugestiile ce le prilejuiește unul din termenii sub care e cunoscut obiceiul la noi: cel de Caloian, Scaloian etc. S-a acordat astfel mai puțină importanță comparării obiceiului românesc cu variantele și cu riturile similare existente la alte popoare, precum și cu riturile, miturile și credințele înrudite din propria noastră tradiție populară. Nu este în intenția noastră de a încerca în cele ce urmează o tratare mono-culturală a Caloianului, mulțumindu-ne să sugerăm cîteva puncte de vedere a unei asemenea abordări viitoare. În această sibilă atunci cînd vom avea la îndemînă catalogul tipic al obiceiului, lucrare aflată în pregătire, de către clujeni Măria și Ion Cuceu.

După cîie știm, înțîia consemnare a Caloianului o datorăm lui Gheorghe Săulescu, fiind reprodusă după însemnările manuscrise rămase de la el. Nu știm cu exactitate cînd a fost înregistrată (autorul a murit în anul 1864); ceea ce știm este că provine din Moldova și ea prezintă importanță nu numai prin vechimea ei, ci și prin minuția cu care este descris obiceiul. „Cînd nu plouă — spune autorul — românii cei vechi [. . .] femeile și mai cu seamă fetele, efi-giază o statuie de argilă sau lut galben, mare ca o palmă pe care o numesc Caloian; îi fac un sicriu de scoarță, îl învelesc în giulgiu și, ducîndu-l la un mormînt făcut înadins, fetele înmormăntează pe figurantul Calian și apoi, făcîndu-i comîndarea, se ospătează”. Descrierea este însoțită de textul cîntecului:

lani, iani	–	Printre toate văile,
Caliani,		Umple-se fîntînile,
Ia ceriului torpile		Să răsără grînele,
Și deschide porțile		Florile, verdețele,
Și pornește ploile,		Să crească fînețele,
Curgă ca șuvoaiele,		Să s-adape vitele,
Umple-se pîraiele		Fie multe pitele.

Cea de a doua consemnare o datorăm lui G. Dem. Teodorescu, de data aceasta fiind vorba de o simplă variantă a cîntecului Caloianului, notată în anul 1867 de la o descîntătoare din București și publicată, împreună cu alte două variante, în colecția Poezii populare române².

În anul 1879 T. T. Burada înfîlnește Caloianul în Dobrogea, sub denumirea de Scaloian. Alături de descrierea obiceiului, autorul reproduce și cîntecul ce-l însoțea, acesta din urmă reprezentînd înțîia variantă publicată a celei de a doua versiuni principale cunoscute la noi:

Scaloieni, Scaloian,	Te-a cătat, te-a întrebat,
Trupușor de Dician,	Prin pădurea rară
Scaloită, Scaloită,	Cu inim-amară,
Trupușor de cuconiță,	Prin pădurea deasă
Mă-ta te-a cătat,	Cu inima arsăs.

În 1904 Burada revine asupra obiceiului într-o prezentare sintetică ce are la bază un mai mare număr de variante, provenind din Moldova, sud-estul Munteniei și Dobrogea. Cu ocazia aceasta autorul ridică și problema originii Caloianului, despre care crede că tre-

1 Vezi „Analele Academiei Române”, Seria a II-a, t. V, 1882—1883.

2 București, 1885, p. 211—212.

3 O călătorie în Dobrogea, Iași, 1880, p. 26—27.

buie căutată într-o zeităte dacică⁴. Așa cum vom vedea, ideea aceasta avea să reapară cu cîteva decenii mai tîrziu în concepția reputatului etnolog suedez W. Liungmann.

Cea dinții contribuție științifică substanțială în legătură cu Caloianul o dăduse însă, în anul 1920, I. A. Candrea. Studiul său, Caloianul⁵, avea să fie completat și republicat mai tîrziu în volumul Iarba fiarelor⁶, după ce în 1923 apăruse, cu unele modificări, în „Adevărul literar și artistic”⁷. Autorul pune la contribuție materiale provenind din sud-estul Munteniei (județele Brăila, Ialomița și Buzău) și din județul Dolj, dar știe despre existența odinioară a obiceiului în Moldova, în Dobrogea și în județele Mehedinți și Romanați. Reliefind elementele ce alcătuiesc structura obiceiului și schema generală a desfășurării lui, autorul le caută corespondente în tradiția altor popoare (la greci și romani, dintre cele antice, la bulgari, ruși și cehi, dintre cele moderne), spre a stabili originea obiceiului românesc. El știe astfel că bulgarii au „o datină perfect identică cu a Caloianului”⁸, că rușii obișnuiesc să îngroape de Sf.

Petru o păpușă numită Iarilo „sau să arunce în apă, jelindu-l ca pe un mort, un chip făcut din paie pe care-l numesc Kostroma sau Kostubonko” și că țărani din Boemia aruncă în apă sau îngroapă în grădină sau la hotar „o păpușă de paie înfățișând moartea (smrt sau Marena)”⁹. Candrea se străduiește să demonstreze însă că originea Caloianului românesc se găsește în tradiția strămoșilor noștri romani și anume în sărbătoarea Argeilor, când se făceau „vrăji de ploaie” ce i se par foarte asemănătoare cu obiceiul românesc¹⁰. Tache Papahagi înclină și el, în 1923, către soluția dată de Candrea: „sărbătoarea Argeilor de la romani, care pare a fi continuată de români în sărbătoarea Caloianului”¹¹. Revenind asupra problemei, afirmă categoric: „Numele acestui obicei al Argeilor romani în folclorul românesc e cel de Caloian”¹². Voind să corecteze afirmația lui Candrea, care nu reușise să descopere obiceiul „la nici unul din popoarele romanice din apus”, Tache Papahagi trimite la unele rituri din folclorul francez, spaniol și italian, care prezintă asemănări cu cel românesc. Cît privește etimologia termenului Caloian, Papahagi trimite la vsl. kalean, ca și Candrea, numai că acesta din urmă încearcă să o și explice prin „al-terațiuni posterioare”¹³.

4 „Arhiva”, XV (1904), p. 473—477.

5 „Noua revistă română”, II (1900), p. 94 s.u.

6 București, 1928, p. 92—99.

7 IV (1923), nr. 124, p. 2.

8 Ibid., p. 97.

9 Ibid.

10 Ibid., p. 96.

11 Din folclorul romanic și cel latin, București, 1923, p. 102.

12 Mic dicționar folkloric, București, Editura Minerva, 1979, p. 73.

13 Iarba fiarelor, p. 98—99.

Tot pentru originea romană a obiceiului pledase și Nicolae Den-susianul¹⁴; sărbătoarea Caianus, la care vestalele aruncau în Tibru 24 de „Argaei” (=păpuși), s-a transmis după părerea autorului în Caloianul românesc, împreună cu însuși numele ei, ceea ce — așa cum s-a arătat¹⁵ — nu se poate argumenta lingvistic. Nicolae Den-susianu are meritul de a fi observat asemănările dintre Caloian și sărbătoarea frigiană închinată zeului Attis, cu care ocazie avea loc înmormântarea unei imagini. Cercetarea Caloianului înregistrează un pas înainte prin contribuția lui Marcu Beza¹⁶. Pentru acesta, originea obiceiului trebuie căutată în cultul zeului naturii care moare și învie, zeu cunoscut la popoarele vechi sub diverse nume: Tammuz, la babilonieni, Attis, la frigieni, Osiris, la egipteni, Adonis, la greci ș.a. Pretutindeni, zeul vegetației, al naturii care moare și învie, stă în legătură cu apa. Pornind de la această realitate adânc înrădăcinată în mintea poporului, părinții bisericii l-au identificat pe străvechiul Adonis cu Sf. Ioan Botezătorul, care boteza cu apă, pe calea aceasta izbutind să impună mai ușor sărbătoarea creștină în locul celei tradiționale păgâne. Adonis a devenit astfel Ioan. Ian(i), amîndouă numele fiind prezente și în terminologia românească.

Fără să respingă ideea originii Caloianului românesc în sărbătoarea lui Adonis, Petru Caraman socotește că în explicarea numelui obiceiului românesc trebuie să pornim nu de la forma grecească, ci de la una bulgărească: Kaloiani, rezultată din cuvîntul kalean (cu care bulgarii vechi numeau păpușa de lut), termen ce a fost asociat și identificat apoi cu numele împăratului bulgar Ioniță¹⁷.

O contribuție substanțială la studiul Caloianului o datorăm lui G. Ivănescu: O influență bizantină sau slavă în folclorul și limba românească: Caloianul¹⁸, care privește obiceiul într-un context folkloric mai larg, supunînd totodată unei mai adînci analize critice datele lingvistice de natură să ne ajute în stabilirea originii obiceiului nostru. Autorul se oprește asupra motivelor pentru care „mitul lui Adonis trecea asupra lui Ioan Botezătorul, care înlocuia pe Adonis”¹⁹. „Mai tîrziu — notează autorul — cînd o parte din slavi s-au stabilit în Peninsula Balcanică și în vecinătatea lumii romane din Italia și Austria, au împrumutat de la lumea greco-romană, în special din Peninsula Balcanică, rezultatele acestui sincretism religios, și identificarea se găsește și azi la slavi și la români [...]. Numele Ele (sau Ian), care se găsește la români și bulgari, ca numele sărbătorii Caloianului (cf. bulg. Eniuv den), ne arată, prin fonetis-

14 Dacia preistorică, 1913, p. 259—262.

15 G. Ivănescu, O influență bizantină sau slavă în folclorul și limba românească: Caloianul, în Folclor literar, I, Timișoara, 1967, p. 14.

16 Paganism in roumanian folklore, London, 1928, p. 32—36.

17 „Arhiva”, XIII (1933), p. 181—197.

18 Vezi nota 15.

19 O influență ..., p. 20.

mul lor, în mod sigur, o sursă greacă populară. Aceeași sursă greacă populară trebuie susținută și pentru românul și bulgarul Caloian, căci — an prezintă același fenetism grec popular”²⁰. Cuvîntul Caloian este un cuvînt compus, iar compunerea lui poate fi atribuită fie românilor sud-dunăreni, de la care au

trebuit să-l accepte, în acest caz, bulgarii", „fie un compus bulgar, de la care au trebuit să-l accepte, în acest caz, românii. Dar este mai probabil că el a fost alcătuit de greci", care însă l-au pierdut ulterior din limbă, împreună cu obiceiul²¹.

Dintre lucrările mai recente referitoare la Caloian menționăm sinteza Folclor literar românesc, de Mihai Pop și Pavel Ruxăndoiu²², în care se întreprinde o sumară interpretare structuralistă a obiceiului și Mihai Pop, Obiceiuri tradiționale românești²³, în care Calo-ianul este prezentat mai pe larg, în varietatea lui regională și în strânsă relație cu riturile „Tatăl soarelui" și „Mama ploii".

Firește, toate aceste lămuriri și sugestii aduse pe parcurs în legătură cu Caloianul sînt foarte importante, dar nu putem spune că prin ele au fost lămurite toate problemele esențiale ale obiceiului nostru.

Reprezintă el, oare, în toate variantele lui, expresia mitului consacrat zeului vegetației, al naturii care moare și învie? Sau numai expresia acestui mit? Iar zeul acesta este el, oare, în mod obligator Adonis al grecilor și numai el? Ritul Caloianului reprezintă el, oare, neapărat un împrumut din cultura populară a grecilor de odinioară, așa cum sugerează termenul compus? Faptul că obiceiul Paparuda, spre exemplu, este denumit cu un termen de asemenea grecesc înseamnă oare neapărat că strămoșii noștri n-au putut avea un rit similar de provocare a ploii înaintea contactului lor cu grecii? Termenul colindă este, cum se știe, de origine latină, ajungînd însă la forma aceasta sub influența vsl. koleđa, dar obiceiul colindatului, formele lui de organizare și de desfășurare, precum și materialul poetic-muzical pe care îl denumește poartă în ele certe elemente provenite din substratul autohton²⁴. Se știe că mitul și ritul zeului naturii care moare și învie le-au avut nu numai grecii, ci și babilonienii (Tammuz), egiptenii (Osiris), frigenii (Attis), fenicienii (Baal), hitiții (Telepin) ș.a. dintre popoarele vechi. Un zeu al vegetației au avut și tracii, din care s-a dezvoltat ulterior Dionysos al grecilor,

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., p. 20—22.

²² București, 1976, p. 164—165.

²³ București, 1976, p. 107—111.

²⁴ A se vedea în legătură cu aceasta Traian Herseni, Forme străvechi de cultură poporană românească, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977 și Octavian Buhociu, Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească, București, Editura Minerva, 1979.

cu atributele lui agrare și viticole²⁵. W. Liungman crede că însuși obiceiul Caloianului n-ar fi altceva decît o rămășiță din cultul zeului trac al vegetației²⁶. De asemenea, rituri de alungare a secetei și de producere a ploii au cunoscut toate popoarele vechi și moderne, și ar fi de neconceput ca străvechii locuitori ai pămîntului românesc, atît de propice agriculturii, să nu fi cunoscut astfel de rituri înaintea contactului lor cu grecii, și cu atît mai mult să nu le fi cunoscut pînă pe la începutul mileniului nostru, cînd se bănuiește că a pătruns la noi Caloianul. Este, de asemenea, mai presus de orice îndoială că astfel de rituri au adus pe teritoriul Daciei și coloniștii romani, veniți, cum se știe, din cele mai diferite regiuni ale imperiului. Ar fi greu, dacă nu imposibil, de argumentat în sprijinul tezei lui I. A. Candrea despre originea romană a Caloianului, dar se știe că în principiu, influențele venite din afară prind mai ușor pe un teren pregătît, și chiar dacă nu reușesc să se impună în totalitatea lor, ele reușesc cel puțin să revitalizeze sau măcar să coloreze în chip nou formele culturale preexistente. Avem astfel certitudinea că nici complexul manifestărilor legate de obiceiul Caloianului nu este străin de unele elemente de proveniență romană. Detectarea lor întîmpină în stadiul actual al cercetărilor dificultăți din cele mai serioase, dar problema nu trebuie exclusă definitiv din preocupările de specialitate. Faptul că protagonistele preferate ale Caloianului nostru erau fete sub 13 ani, întrunind astfel condiția de puritate rituală care se cerea și protagoniștilor obiceiului roman al Argeilor, faptul că uneori și la noi păpușa era legată de mîini și de picioare înainte de a fi înmormîntată sau aruncată în apă etc, merită să ră-mîină în atenția noastră. Dar Roma a cunoscut chiar sărbătoarea zeului frigian Attis²⁷ și diverse alte rituri din familia aceluia de care ne ocupăm, și ele au ajuns cu siguranță și în spațiul carpato-dună-rian, o dată cu coloniștii stabiliți aici.

Popoarele n-au trăit niciodată izolate unele de altele, procesul de asimilare a lor totală sau numai parțială — de către altele s-a desfășurat neîncetat (aceasta din urmă fiind una din căile de bază ale întrepătrunderilor etnice în domeniul culturii populare), în așa fel încît patrimoniul folcloric al diferitelor popoare poartă în sine numeroase elemente născute în fluxul unei experiențe umane mai largi decît propria lor experiență. În aceste condiții este riscant să punem

²⁵ Vezi amănunte la Traian Herseni, lucr. cit, p. 311, 319—330, care crede că „tracii înșiși au influențat în unele privințe [...] sudul grec, iar, prin intermediul acestuia, lumea romană, din care au făcut parte, de la un moment dat încoace și strămoșii autohtoni ai românilor" (p. 309). H. Daicovicu vede în Zamolxis un zeu al vegetației și rodniceii (Dacii, București, 1968, p. 192—193).

²⁶ s Traditionswanderungen Euphrat-Rhein, apud O. Bîrlea, Istoria folcloristicii românești. București, Editura enciclopedică română, 1974, p. 562.

²⁷ Vezi amănunte la James George Frazer, Creanga de aur, III, București, Editura Minerva, 1980, p.

115, ș.u.

o anume creație de genul aceleia de care ne ocupăm pe seama unui simplu transfer efectuat într-o anume perioadă istorică. În cazul nostru, ca și în altele, sugestiile pe care le face termenul de origine greacă a obiceiului Caloianul nu sînt suficiente pentru a rezolva problema atît de delicată a originii acestuia.

Dincolo de toate acestea, ne interesează, cel puțin în aceeași măsură, formele, înțelesurile și funcțiile noi pe care le-a înregistrat el ulterior, în contextul etnic în care a ajuns și care îi conferă o individualitate aparte, înseriindu-l într-o altă tradiție decît cea de la care a pornit.

Cercetarea, fie chiar și sumară, a materialelor legate de obiceiul Caloianului ne duce la concluzia că el reprezintă numai una din numeroasele manifestări folclorice românești destinate schimbării mersului vremii și provocării pe această cale a rodniciei cîmpului²⁸. Așa cum vom vedea, variantele obiceiului evidențiază adesea un proces de întrepătrundere, de contaminare a acestor manifestări, a căror origine nu va putea fi stabilită niciodată cu exactitate. Chiar dacă — așa cum a arătat I. A. Candrea — unele din variantele Caloianului nostru sînt identice cu cele bulgărești („ghermenciuk”), există altele pe care nu le înflînim nici la bulgari și nici la alte popoare. Se evidențiază totodată faptul că pe lîngă mîitul și. ritul fundamental, legate de zeul naturii și vegetației, obiceiul a antrenat după sine diverse elemente care se înscriu în sfera largă a magiei, în așa fel încît în multe din variantele lui Caloianul este nu numai mitologie și religie, ci și magie²⁹. Este interesantă astfel varianta din Ocoliș, de pe valea Arieșului (jud. Alba), amintită de Gh. Pavelescu²⁹. Există și vrăjitori care „leagă ploile [...] • Fac un om din lut și-l îngroapă în pămînt”- Acest om de lut „este identic cu Caloianul din Moldova³⁰ sau cu muma ploii din alte părți ale Ardealului”³¹, numai că, spre deosebire de Caloianul din Moldova, precizăm noi, acesta servește scopuri potrivnice, reprezentînd un rit, o vrajă de alungare a ploii și avînd astfel un înțeles identic cu ritul Muma ploii. Așadar, în Ocoliș avem de-a face fie cu o inversiune funcțională, și în acest caz prezența chipului de lut asemănător cu cel din spațiul extracarpatic pare să ateste prezența lui odinioară și în Munții Apuseni; fie cu ritul Muma ploii, o creație de natură magică, cum vom vedea. 28 Vezi Ion Muslea, Ov. Bîrlea, Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. ? ■ Hasdeu, București, Editura Minerva, 1970, capitolul Legarea și dezlegarea ploii, p. 480—483. ' » Gh'porghes Pavelescu, Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni, București, 1945, p. 61.

³⁰ Autorul trimite la S. Fl. Marian, Descintece poporane române, București 1886 p 299—300, unde se publică amintita variantă a lui Săulescu.

» Se face referire la Julius Teutsch, Einiges vom Aberglauben der Rumă-nen (Sonderabdruck aus Mitteilungen der Anthropologischen-Gesellschaft, Wien 1907 p 4), unde se studiază muma ploii la românii din Țara Bîrsei.

vedea. Existența unei păpuși de lut cu ajutorul căreia se producea ploaia ne-a fost semnalată pentru zona Lăpuș, jud. Maramureș de prof. Pamfil Bilț de la Baia Mare. Constatarea privind complexitatea unor variante, asociată cu bogăția variantelor cunoscute ale obiceiului (al căror număr se ridică la câteva sute) și cu larga arie geografică de pe care au fost culese, toate vorbesc de la sine despre îndelungata tradiție pe care o încheie în sine Caloianul românesc.

Cît privește aria de răspîndire a Caloianului, ea este cu mult mai întinsă decît au crezut cei ce l-au studiat pînă acum. În afara Munteniei, Olteniei și Dobrogei, de unde provin cele mai multe mărturii ce au fost publicate, ea cuprinde și Moldova, și nu numai sudul ei — așa cum s-a spus — ci și ținuturile nordice, pînă pe la Fălticeni, Botoșani și Dorohoi, și avînd totodată o densitate cu mult mai mare decît s-a crezut pînă de curînd, iar dincolo de Prut aria aceasta se întindea peste satele din jurul orașului Bălți, ajungînd pînă la Hotin. Informațiile ce le avem din Transilvania sînt, în schimb, mult mai sărace și sporadice totodată, ceea ce constituie, evident, un indiciu sigur despre realitatea obiceiului în acest teritoriu. Mărturiile culese din bazinul Petroșanilor³², din Hațeg³³ și Bihor³⁴, în afară de amintitele variante posibile din Munții Apuseni și Lăpuș par să indice însă existența cîndva a obiceiului și în Transilvania, de unde va fi dispărut mai devreme, între altele și datorită climei specifice acestei provincii. Așa cum vom vedea și în ținuturile extracarpatiche obiceiul a ajuns în situația să nu se mai practice la o dată fixă, în cadrul unei anumite sărbători populare tradiționale, ci numai în situații excepționale, în vreme de secetă. În Transilvania s-au practicat cu deosebire riturile de îndepărtare a ploii. Oricum, chiar dacă obiceiul Caloianului a cunoscut odinioară o mai mare răspîndire în Transilvania, el nu a putut avea niciodată aici ponderea ce a avut-o în celelalte regiuni.

S-a vorbit, pe bună dreptate, despre unitatea obiceiului pe teritoriul românesc; studiul variantelor lui ne obligă să vorbim însă și despre marea diversitate ce există în cadrul acestei unități. Problema care se pune este dacă, această diversitate este rodul procesului de dezagregare a obiceiului, mai complex odinioară sau, dimpotrivă, variantele lui sînt mărturii ale procesului său treptat de evoluție, pînă la formele cele mai ample și mai complexe pe care le cunoaștem?

³² Informație culeasă de Cornelia Stănescu din corn. Isroni, județul Hunedoara: „Se făceau păpuși

din frunze de dovleac și fasole, legate cu frunză de porumb, pe care le îngropau în pământ zicînd: „Să aducă ploile. / Să crească bucatele”. La trei zile se dezgropau și se împrăștiau pe holdă.

33 Cf. Adrian Fochi, Datini și eresuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, București, Editura Minerva, 1976, p. 275.

31 ibid.

Avîndu-se, în vedere numai textul Caloianului în variantele lui cele mai reprezentative, s-au deosebit două versiuni ale acestuia: una în care personajul mitic este invocat să se ducă la cer și să dea drumul ploilor binefăcătoare, cealaltă, în care e vorba despre moartea acestuia și despre căutarea lui disperată de către părinții săi. Fără să excludem din discuție acest criteriu în stabilirea versiunilor obiceiului, credem că se impune să avem în vedere nu numai textul, ci și obiceiul însuși, structura și modul lui de desfășurare, în care rezidă în mare măsură însuși secretul istoriei. lui și a semnificațiilor ce le-a avut Caloianul pentru protagoniștii săi.

Caloianul se impune a fi reconsiderat așadar pe baza tuturor elementelor semnificative pe care le cuprind documentele de teren ce au fost notate pînă acum și pe baza noilor achiziții științifice și metodologice în cercetările de specialitate. În cele ce urmează vom încerca să punctăm doar unele aspecte pe care le considerăm esențiale pentru mai buna cunoaștere a acestui obicei de sorginte arhaică, de care s-au legat atîtea speranțe ale înaintașilor noștri plugari și prin care, alături de altele, ne integrăm în marea cultură populară a omenirii.

Iată mai întîi o sumară prezentare a Caloianului pe baza informațiilor existente în lucrările tipărite și în răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu, ale lui N. Densușianu și ale celor trimise de Ion Mușlea în cadrul acțiunii întreprinse de Arhiva de folclor a Academiei Române. Termenul sub care apare în genere obiceiul în literatura de specialitate — Caloian — nu pare să fie cel mai răspîndit în mediul folcloric, deși el a produs cele mai numeroase deriva-te: Șcalaian, Calaiman, Coliean, Caluian, Caliean, Iene, Ene ș.a. -' Foarte frecvent el este denumit cu termenii Mama ploii (Muma, Mumulița ploii), Tatăl soarelui, Mama secetei, Chelogaș, Momîie și chiar Paparudă^, ceea ce evidențiază amplul proces de contaminare și de., confuzie~dlnlre__Caloian și aceste rituri7TJn^OTi-'Coră^ztertrcr= buie pusă în seama culegătorului", alteorTlnsa ea s-a produs în însuși mediul folcloric.

r^în ceea ce privește regimul pe care îl avea Caloianul în calendarul tradițional popular este neîndoielnic că în trecut__el se jrac-tica la o dată^j^ă^JLo-xadrujme^^ E vorba de o sârBătoare^mai ales a fetelor și flăcăilor^36, dar și a generațiilor vîrstnice: „Bărbații ară numai pînă la prînz în ziua Caloianului, iar

55 Pentru alți termeni cu care e denumit obiceiul în Moldova a se vedea Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, Obiceiurile agrare. O dominantă a culturii populare din Moldova. Extras din „Anuar de lingvistică și istorie literară”, tom. XXIX, B, Iași, 1985, p. 115—116.

36 Mușlea-Bîrlea, lucr. cit., p. 484.

de la amiază pînă seara beau și joacă la cîrcumă^3^Din răspunsurile trimise la chestionarele amintite, inclusiv cele ale lui Hasdeu și N. Densușianu de la sfîrșitul secolului trecut, aflăm că încă pe atunci data aceasta nu se mai respecta riguros, ceea ce constituie o dovadă că obiceiul începuse să cadă în desuetudine. Potrivit acestor răspunsuri, (^>Mceiul_Js£-4MscIK^_uîrj^jiiia__a_Jreia^ „Ia țrpi săp^ tărniñjL__diigiă_Paști^JW.jnia. dnjQPaști", „joi delmga 8 mai", „într-o marți", „în ajunul Duminecii Tomii", „miercuri în a șaptea săptămî-nă după Paști" ș.a.38. Unul din răspunsurile cele mai frecvente e că obiceiul se practjfa_primăyara_sau_vara cînd era secetă __mara_șau, J^JIIIdă39 Dar^otriviFTTnora dintre răspunsuri, Caloianul se practica și atunci cînd ploua prea mult40, ceea ce indică confuzia cu alte rituri destinate influențării mersului timpului, precum și un ultim stadiu din evoluția obiceiului, după care se va res-trînge și se va retrage treptat din viața folclorică. Lucrul acesta rezultă de altfel și din informațiile culese de la persoane vîrstnice, care nu-și mai aminteau sau își aminteau vag obiceiul: „spun bătrîni", se practica „în vechime", „acum 50 de ani", „mai mult se pome-nește"41.

Aceleași răspunsuri contradictorii, lipsite de unitate, s-au trimis și în legătură cu protagoniștii obiceiului. Uneori e vorba numai de „fete mici", sub 13 ani, alteori, de fete fecioare și chiar de neveste și de femei. Cît privește numărul lor, acesta putea fi de 2—3, dar ajungea în unele cazuri pînă la 40, iar potrivit altor răspunsuri, participau „toate fetele din sat"42. În unele sate obiceiul^ era practicat numai de fete ș^femei^N altele, de fete însoți te. .jd£.,airi băiat, iar în ^Sie[I9J2~T7^T53I^^ vor". în sfîrșit,~se

atestă șLiltuația cînd_obieeiuljara__p_racticat_ni]maT de" fete, și numai dacă erau „vere primare"43. Diverșitatea~"răspun surilor reprezintă uneori~lfxpresia~ reālîiății geografice, regionale a obiceiului, dar cei mai adesea ea este expresia aceluiași proces de dezagregare, după cum, așa cum vom vedea, există și alte explicații mai adînci.

Contradictorii sînt și informațiile în legătură cu finalitatea obiceiului, cu scopurile pe care le urmăreau protagoniștii lui. În general Qaloianiil era menit să producă ploiaiaj acesta era scopul cu_care_ge

îngropa sau se arunca în apă „păpușa” ce reprezenta Caloianul; altele „păpușa” simboliza seceta, îngroparea ei însemnând prin ur-

37 G. Dem. Teodoreseu, lucr. cit., p. 209. „Oamenii lucrează numai dimineața, după-masă țin sărbătoare, cu horă, haine de sărbătoare...; nici alt lucru în gospodărie nu face. De femei nici vorbă. Ele nu se ating de nici un lucru” (A.F.C., 759, Orezu, jud. Ialomița).

38 Cf. datele indicate de A. Fochi în lucr. cit., p. 268. 30 foid.

40 Ibid.

41 Ibid., p. 271—272.

42 Ibid., p. 267—268.

43 Ibid., p. 267.

mare îngroparea secetei⁴⁴. Altele răspunsurile nu se referă direct la producerea ploii, ci la consecințele acesteia: creșterea culturilor și deci belșugul agricol⁴⁵.

Schițăm în continuare, după Adrian Fochi⁴⁶, desfășurarea obiceiului, din care rezultă și elementele ce intră în structura lui. j3e_fă-ceau din lut sau din cîrpe (din pînză), din paie, smoolă, lemn una, dOTâ ââu mai multe păpuși* reprezentînd "chipuri umane, bărbați și femei, mai frecvent un chip de copil; dimensiunile păpușilor variau între 20—50 cm în concepția populară ele reprezentau uneori personaje mijle^ăTreori personaje desprinse din mitologia creștină sau din sîera credințelor populare f" „Gajloianui” „Tatăl soarelui”, „Sf. Soare”, „Mama ploii”, „legătoarea ploilor”, „știma care leagă ploile”, „Mama soarelui”, „Mama secetei”, „seceta”, „ploaia”, „Dumnezeu”, „Dumnezeul ploii”, „Isus Hristos”, „Maica Domnului”, „Sf. Ilie, conducătorul ploilor”, „o fată l_ ceajnaiiără de păcat și, prin urmare jnai bună la Dumnezeu, ca să ceară îndurarea lui :bumrip'7p" gj g& dea pliflaie^, „un sfîrit cu mare hatîr pe ■ "îiîgaTJurrmezeu”, „trimisul lui Dumnezeu de a umbla printre nori, a-i mișca și a-i preface în ploaie”, „o fată mare și frumoasă de zîină a unui împărat”, „Mama Caloia-na”, „Paparuda”. ICînd se făcea o singură păpușă, aceasta era așezată într-un si-crraŞ7 după care urma desfășurarea ceremonialului de înmormîntare, asemănător celui real și care era precedat uneori de priveghi. Cortegiul se îndrepta apoi spre locul unde păpușa era îngropată: „la marginea unui rîu”, „în crucile drumurilor”, „la răspîntii”, „la hotar”, „7uT~țărînaar,” „în holdă de grîu, orz sau ovăz”, „la rădăcina unei cruci*”; „altele ceremonialul se desfășura în taină, păpușa fiind îngropată „într-un loc neștiut de nimenea”. În unele locuri, înainte de a fi îngropată, păpușa era stropită cu apă, după cum, la rîndul său, grupul protagoniștilor era stropit cu apă; de către jşăfcea. Altele, în loc să fie îngropată, păpușa era aruncată pe o apă curgătoare sau „într-un puț părăsit”.

Uneori, după trei zile (de regulă joia în zori) păpușa era dezgropată și aruncată într-o fîntînă, pe o gîrlă sau pe o apă curgătoare. În unele variante în care chipul de lut era îngropat în „țarină”, la dezgroparea lui era aruncat în sus, urîndu-se ca „atît să se facă cerealele în care a fost îngropat”⁴⁷ — ceea ce reprezintă, cum ușor se poate observa, un act de magie imitativă.

În cazurile cînd se făceau două păpuși (o „păpușă” și un „pă-

44 Mușlea-Bîrlea, lucr. cit., p. 372 (Sîrca, jud. Iași, p. 483, Cîrjoani, jud. Vaslui) și A.F.C., 541 (Cîndești, jud. Botoșani).

45 A.F.C., 653, Padina, jud. Buzău.

48 Lucr. cit., în care, asemenea lui I. A. Candrea ș.a. și spre deosebire de I. Mușlea-O. Bîrlea, prezentarea materialului referitor la Caloian se face laolaltă cu riturile „tatăl soarelui” și „mama ploii”.

47 A.F.C., 653, Padina, jud. Buzău.

pușoi”), și dacă era secetă, păpușa cu chip de bărbat se îngropa, iar cea cu chip de femeie se înfigea într-un par din gard sau se lega cu un fir roșu de un par din gard sau, în sfîrșit, se punea pe un mărăcine. Apar și cazuri cînd o păpușă se îngropa, iar cealaltă se arunca în apă. Dacă ploua prea mult se îngropa păpușa cu chip de femeie, lăsîndu-se cealaltă. În unele variante femeia se îngropa, iar bărbatul se usca la foc. În altele, după împrejurări, una se îngropa, alta se arunca într-un loc dosit sau într-o fîntînă. Într-o altă variantă femeia se îngropa cu capul către apus, iar bărbatul se punea într-un pom verde cu fața la răsărit.

Cînd se făceau mai multe păpuși, două se îngropau, iar a treia se arunca în apă. Uneori, cînd păpușa sau păpușile se îngropau, erau stropite mai întîi cu apă. Bărbatul se punea pe un mărăcine sau pe acoperămîntul unei cruci. Sau două se lăsau în pămînt, două se dezgropau, iar două se aruncau în apă.

^Ceremonialul de înmormîntare cuprindea șjr-b©cetev_în.tre ele un loc important ocupîndu-l cîntecul^Caloianului. Se pot deosebi două versiuni principale ale acestuia. Una, în care Caloianul este rugat să se urce la cer și să deschidă porțile care țin închise ploile, sau să intervină la Dumnezeu ca acesta să dea drumul ploilor. Cealaltă versiune, în care Caloianul (în unele variante și Scaloița) este căutat de către mamă-sa „prin pădurea deasă / Cu inima arsă” și de către ta-tăl-său „prin pădurea rară / Cu inima amară”.

Cînd se îngropa păpușa reprezentîndu-l pe „tatăl soarelui” și, respectiv, pe „mama ploii”, textul era în

esență următorul: „A murit mama ploii / Și a înviat tatăl soarelui" sau „A murit tatăl soarelui / Și a înviat mama ploii".

Ț Ceremonialul îngropării Caloianului, iar uneori și cel al dezgropării lui după trei zile, era urmat de „pomana Caloianului", după care se făcea joc pînă seara⁴?

Cercetarea materialului prilejuiește constatarea că amintitele elemente de structură nu apar în totalitatea lor în una și aceeași variantă a obiceiului. Foarte adesea se alcătuieste o singură păpușă, un chip de lut, care se îngroapă, după ce uneori fusese stropită cu apă, sau se aruncă în apă după ce i se făcuse ceremonialul funerar.

Care este însă semnificația îngropării sau aruncării în apă a păpușii? Potrivit unei informații culese în anul 1885 din Tîrgu-Bujor (jud. Galați), Caloianul este îngropat ca „șă înverzească"⁴⁹, ca „reînvie prjn_ urmare. Observăm că perioada în care „șă înverzească" și în care se practica obiceiul coincide în calendarul agrar cu încheierea unei prime faze din viața culturilor — terminarea semănăturii de primăvară — și cu începutul unei alte faze, aceea a creșterii lor, cînd era nevoie de umiditate sporită. „Ploi-

48 Cf. și I. A. Candrea, lucr. cit., p. 93—94.

49 Cf. Mușlea-Bîrlea, p. 520.

le de mai fac mălai" — spune o zicală populară, și ea este valabilă, firește, și pentru celelalte culturi. În aceste condiții, în mentalitatea populară tradițională problema revitalizării zeului naturii și vegetației se punea în mod acut. Practicat în această perioadă de trecere, ritul morții și îngropării Caloianului (a zeului vegetației), un „rit de etapă", în concepția și terminologia lui Marcel Mauss — ne apare ca o expresie clară a mitului regenerării prin moarte. „Sacrificiul regenerării — spune Mircea Eliade — este o „repetiție" rituală a Creației", „ritul reface Creația"⁵⁰. Obiceiul Caloianului reprezintă astfel la origine un scenariu mitic care imaginează moartea zeului vegetației, restabilirea așadar a situației inițiale, aceea care a premers nașterii lui. Cît privește ritul aruncării în apă a păpușii reprezentîndu-l pe Caloian, el se înscrie perfect în tradiția mai tuturor popoarelor vechi și moderne, reprezentînd un rit fundamental în cadrul mentalității primitive. Caloianul ne amintește astfel de Dumuzi sau Dumuzi-absu, zeul sumerian al vegetației, despre care se spunea că este „fiul adevărat al apelor" ca și Osiris al egiptenilor, despre care se credea că „răsare din apele ce revin"⁵¹. „Scufundarea" în apă „echivalează în plan uman morții", dar „la nivel cosmologic" și „antropologic" moartea aceasta nu reprezintă o dispariție definitivă, ci doar o „reintegrare trecătoare în neclar, căreia îi succede o nouă creație, o nouă viață..."⁵². Cît privește semnificația îngropării Caloianului, ea amintește practici similare la fel de răspîndite ca și imersiunea, scufundarea în apă. „îngroparea simbolică, parțială_jyau tojală — afirmă Mircea Eliade — arg_ăfelgt^VBtoare magico-religi-oasă ca și scufundarea „încapă"⁵³. E vorba/pfoMBİT, de un_rit.,lrj±&r mgiat. pe sacrificii iumanp Igglg, corpul celui sacrificat fiind îngropat în scopuri fertilizatoare. Ideea, care fusese lansată de Frazer și Manhardt a fost explicitată de savantul suedez W. Liungmann⁵⁴ și pare să răzbată destul de adînc și să explice totodată, unele practici arhaice existente în tradiția populară românească⁵⁵.

50 Trăite d'histoire des religions, Paris, 1970, p. 292. 61 Apud. G. Ivănescu, lucr. cit., p. L5.

52 Mircea Eliade, ibid., p. 170—183, unde ritul scufundării în apă este prezentat pe larg, așa cum apare el la popoarele vechi și, în forme valorificate, la cele moderne.

53 Ibid., p. 217.

64 Vezi mai pe larg la Mircea Eliade, în aceeași lucrare, p. 306 55 Chipul din lut al Caloianului este rupt uneori în bucăți și aruncat pe holde; în bazinul Petroșanilor păpușile ce se făceau în vreme de secetă erau îngropate, pentru ca după trei zile să fie dezgropate și aruncate pe holdă (cf. informația culeasă de prof. Cornelia Stănescu). La Someș-Guruslău, jud. Sălaj, la Bobotează se făcea în fiecare casă cîte o păpușă, pe care membrii familiei o țineau în mînă cînd venea preotul cu Iordanul, iar apoi, „în ziua cu lumina" la 2 februarie, păpușa era dusă și aprinsă într-o holdă de grîu (informație înregistrată de prof. Emilia Mureșan din Jibou). Vezi însă cîteva exempî% cu mult mai semnificative la Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, lucr. cit., p. 120—125. Ne putem întreba, însă, dacă nu cumva poate fi vorba

În obiceiul Caloianului sînt prezente adesea amîndouă riturile; chiar în variantele în care efigia zeului era îngropată, înainte de aceasta ea era stropită cu apă. Indiferent dacă e vorba de aruncarea păpușii în apă (de „încercarea Galoianului") sau de îngroparea ei, ideea regenerării, a reînvierii zeului s-a păstrat pînă spre vremea noastră în materialele românești; Caloianul_sstc- nm.orît. ca să reîn-

nu te punem . in _jp_ămint ca săjD ăli CăliVi! f! ttV

j_u:^, p _jp_ jș

ci te punem să-riyerzesti. Căluiene. CăluieneVoi! of! ..! .tt°VAșa cum am văzut, păpușa se îngropa adesea în cîmp, în culturile de grîu, secară etc, așadar acolo unde sălășluiește spiritul regenerării, reînvierii sau acolo unde culturile reclamă prezența acestuia.

Nu știm dacă în forma lui inițială obiceiul Caloianului a inclus și o creație poetico-muzicală și cum va

fi arătat ea la început. Versiunea cea mai cunoscută, avînd un caracter de invocație, pare să fi apărut mai tîrziu, într-un stadiu mai nou din evoluția ritului. Ca;-loianul. ca^personaj central _almitului și _rrtului, a fost inițial

F

pj _ și _ ^
părea zenrui vegetației, al naturii căFe moare și învie. Cu timpul, atTFnTēTe^de stăirajloiloF^gTijlj^aUjaTe^iu trecutin prim plan

(și poate că în acest stadiu a apărut textul care stă la baza cînte-cului Caloianului, ceea ce nu exclude existența unui text și mai înainte, în cadrul ritului consacrat zeului vegetațional), iar, sub influența creștinismului, a devenit „Dumnezeul ploii”⁵⁷. Cele mai multe materiale de care dispunem sugerează însă calitatea sa de zeu subaltern Marelui Creator, ceea ce în concepția creștină s-a tradus prin expresia „un sfînt cu mare hatîr pe lîngă Dumnezeu”, la care oamenii apelau an de an, iar mai apoi în anumite momente de criză. Caloianul a fost _jiMmJJâL!nșILși cu alte personaje....alt? mitologiei creștinTjpm~a^I ales, jgJLJS&—Uie^I „conducă.țor,uL~pl<itei:itr cu care prezenta așadar afinități speciale.

Cît privește iQfL_hora_ce_ încheia ceremonialul junerar din cadrul obiceiului, acesta pare să fi făcut parte din scenariuT inițial, ca expresie a bucuriei pentru reînvierea zeului.

Așa cum am arătat, uje^njCaloijarmlj3e_^

ș j^jyj_^

Variantele acestea, care se constituie într-o versiune aparte, sînt mai puțin numeroase și explicarea lor ridică probleme dificile. După cîte știm, dezgroparea efigiei zeului naturii și vegetației nu apare la alte popoare, constituind astfel o particularitate a folclorului românesc. Amintim în treacăt că I. A. Candrea vedea în așezarea Ar-geilor în capele un act corespunzător îngropării, iar în scoaterea și și la noi, ca și ia chinezi, de o credință arhaică în virtutea căreia seceta este produsă de morții neîngropați. La chinezi, în timp de secetă se îngropau osemintele uscate ale morților neînmormîțați spre a produce ploaia (Frazer, I, p. 153). Închipuind un mort și îngropîndu-l, poate că se urmărea și la noi același scop.

56 Mușlea-Bîrlea, p. 484.

57 Răspuns la chestionarul lui N. Densușianu din Torcești, jud. Galați.

aruncarea lor în Tibrul, corespondentele acțiunii de dezgropare și de aruncare în apă a păpușii din Caloianul românesc⁵⁸. Să fie oare dezgroparea la care ne referim rezultatul contaminării celor două rituri primitive, al sacrificiilor umane în scopuri fertilizatoare și cel al scufundării? Sau să reprezinte rodul unei contaminări mai tîrzii între variantele în care Caloianul se arunca în apă și cele în care acesta se îngropa? N-ar fi exclus ca dezgroparea Caioianului să fi fost inspirată de obiceiul dezgropării, după cîtiva ani, a morților și reîngropării lor, obicei, străvechi, întîlnit nu numai la noi ci și la alte popoare ortodoxe (bulgari) greci, la egipteni, precum și la 'alte popoare din Asia și Africa⁵⁹. Ar fi vorba prin urmare de o influență a riturilor religioase, care apar de altfel și în alte secvențe ale obiceiului. Nu credem însă că dezgroparea ar imagina „reînvierea” zeului, așa cum sugerează Candrea⁶⁰, deoarece în acest caz nu s-ar face iarăși pomană și nu s-ar interpreta cîntecul Caioianului.

După părerea noastră, explicația trebuie căutată în contaminarea ritului consacrat zeului natUrii cu un alt rit magic-religios, care a avut o largă circulație în Vechime, rit axat pe ideea de pedepsire a zeului. Așa cum am văzut, zeul fusese beneficiarul ritului de regenerare, fusese ajutat așadar de către pămînteni să revină la viață și fusese implorat în același timp să dea drumul ploilor, el însuși, sau prin demersul său către Creatorul Suprem. Neascultînd ruga oamenilor, neglijîndu-și prin urnire atribuțiile cu care era investit, zeul era pedepsit⁶¹. Dacă acceptăm această explicație, trebuie să admitem că ritul de pedepsire a zeului a pătruns în obiceiul Caioianului prin atragerea unui anumit rit magic, despre care știm că a avut o largă răspîndire la români și al cărui scop îl constituia alungarea secetei și a ploii, și în general a diferitelor calamități care se abăteau asupra oamenilor.

Am văzut că uj«oji^4ăcejLU_daiiă_^

chip de bărbat, cealaltă _cu^hip_d&4emeie^amîndouă purtînd denu-rrirrae evidentă rezonanță mitică: prima îlreprezenta pe „tatăl soarelui”, cealaltă se înfigea într-un par din gard; alteori, una se îngropa, cealaltă se usca la foc. în unele variante, în vreme de secetă se îngropau amîndouă⁶². Intr-o seamă de localități în vreme de secetă se îngropa păpușa reprezentîndu-l pe „tatăl soarelui”, cealaltă reprezentînd-o pe „mama ploii” se lega de un par în gard. Cînd ploaia era îndestulătoare, se îngropa, alături de „tatăl soarelui” și

58 Iarba fiarelor, p. 96—97.

51* Vezi unele informații la Qh- F_ Ciaușanu, Superstițiile poporului român București, 1914, p. 215—219.

80 Lucr. cit., p. 94 și autorii lucrării Folclor literar românesc p 164

1)1 Problema aceasta a făcut obiectul comunicării Ideea de' pedepsire a zeului în folclorul românesc, pe

care am prezentat-o la sesiunea științifică a Universității din Cluj-Napoca, m octombrie 1980. w A.F.C., 662, Valea Copcii, jud. Mehedinți.

„mama ploii”63. Aici, îngroparea nu mai avea rostul să ducă la reînvierea zeului pe care-l reprezenta. În sfârșit, în aceeași situație, în unele localități se făcea o păpușă închipuindu-l pe Caloian, o a doua închipuind-o pe Caloienița și încă una reprezentând-o pe „mama ploii”. Ceremonialul funerar ce se făcea era urmat de îngroparea Caloianului și a Caloieniței și de desfacerea păpușii închipuind-o pe „mama ploii” — ceea ce sugerează anularea, distrugerea, moartea divinității pe care o reprezenta. În prima joi ce urma, Caloianul și Caloienița erau dezgropați, rupți în câte trei bucăți fiecare, acestea fiind aruncate apoi una câte una în câte o fântână64.

Cum vedem, diversitatea procedeelelor este de-a dreptul deconcertantă. Uneori era îngropată efigia personajului mitic, a zeului care trebuia să moară, alteori efigia era îngropată sau aruncată în apă pentru ca zeul să învie. Evident, multe din formele amintite, și la ele s-ar putea adăuga și altele, sînt rezultatul confuziilor ce s-au produs în cursul timpului, paralel cu pierderea înțelesului de bază al ritului; altele sînt variante locale reprezentând stadii deosebite de evoluție sau contaminări pe bază de afinitate cu diferite alte manifestări magice. Mai presus de toate acestea însă e vorba de rezultatul contaminării celor două rituri fundamentale și distincte: pe de o parte ritul Caloianul, consacrat zeului naturii și vegetației, al cărui sacrificiu și remitere — prin scufundare în apă sau îngropare — în mediul de obîrșie, în „haosul primordial” erau menite să-l readucă la viață, ritul reprezentând așadar o „repetiție rituală a Creației”. E ceea ce conține formularea lui Traian Herseni cu privire la esența cultelor agrare: „moartea este pusă în slujba vieții65. Pe de altă parte, ritul magico-religios „tatăl soarelui” și „mama ploii”, în care uciderea zeului avea menirea să aducă după sine dispariția fenomenelor atmosferice pe care le patronau cele -două zeități implicate, anularea fenomenelor prin anularea a înseși zeității care le producea. Ritul acesta stă în imediata apropiere a vrăjilor, în care, de asemenea, se proceda la anularea forței care a produs starea pe care vrăjitorul acționează spre a o îndepărta. S-ar putea ca inițial să fi existat două rituri independente, la care oamenii apelau după necesități, și există unele indicii în acest sens. Modul lor de desfășurare în stadiul de evoluție pe care îl reprezintă aproape toate variantele ce ne sînt cunoscute relevă probabil contragerea lor în unul și același rit, pedepsirea prin moarte a uneia dintre cele două divinități arhaice, fiind simultană cu invocarea celeilalte, sau, în sistemul gândirii magice, anularea uneia echivalînd implicit cu afirmarea, cu promovarea celeilalte. Î Așa cum ne apare din materialele ce au fost culese, „tatăl soare-

63 A.F.C., 694, Zegaia, jud. Mehedinți.

64 A.F.C., 391, Brăila.

65 Lucr. cit., p. 307.

lui” și „mama ploii” reprezintă un rit arhaic de alungare a secetei sau a ploii (și nu de invocare, ca în cazul T~CaTolânului), rit care a avut odinioară o răspîndire foarte largă la noi, dar care s-a retras cu timpul în regiunile sudice ale țării. Iată o mărturie din satul Corni-lești, fostul județ Baia, care nu este expresia cea mai clară a ritului, dar care probează, oricum, existența lui în zonă: cînd ploua prea mult, se făcea o păpușă și se-ngropa, cu bocete, la hotar. Textul ce se cînta suna astfel: „Muma ploii o murit, / Ploili s-o potolit, / Să steii izvoarii, / Să svînti ogoarâli, / Să s' facă bucatili, / Să hrănească oamini”. Cînd, dimpotrivă, era secetă, se dezgropa păpușa, în timp ce se cînta: „Mama ploii o-ngiet / Și ploili o pornit, / Să izvo-rascî izvoarîli / Să udi bucatili, / Să hrănească oamenii”66. O variantă ardeleană, în aceeași măsură concludentă pentru răspîndirea ce a avut-o odinioară ritul la noi, se află într-unui din răspunsurile la chestionarele lui Hasdeu trimise din Hațeg. Cînd ploua prea mult „se învâluie un lemn cu petice și-l îngroapă, îi pun la cap o cruce și cîntă după el că a murit mama ploii și a înviat tatăl soarelui, cu mîni, cu picioare, cu rază de soare, apoi dau ceva de pomană ca după mort”67.

f Variantele cele mai clare și care ne permit deci să pătrundem cu” mai multă ușurință în semnificația ritului au fost culese însă din Oltenia jylujitena: Scenariul mitic e foarte simpJjLL_J-n vreme de seceta se făceau din lut două ^a^liŞi7iirjOTrcrTij5uFi omenești, unui reprezentîndu-l pe „tatăl soarelui”, celălalt, pe „mama ploii”. Apoi, păpușa ce-l închipuia”]5er~,7tatâi'~soarelui” era sfărîmată, ~~cealaltă păstrîndu-se intactă. În acest timp se rostea formula: „A murit tatăl soarelui și a înviat mama ploii” sau „A murit tata soarelui și a rămas mama ploii”! „să dea ploaie și șiroaie, / Să curgă pe burdu-hoaie”68 ș.a. în situația cînd ploua prea mult era sfărîmat chipul reprezentînd-o pe „mama ploii”, păstrîndu-se chipul „tatălui soarelui”, iar textul se modifica și el corespunzător: „A murit muma ploii și a înviat tatăl soarelui” etc.

Avem de-a face și de data aceasta cu un scenariu magico-religios reprezentînd situații prielnice naturii și vegetației, situații spre care oamenii aspirau în mod legitim, deoarece de ele se lega însăși existența lor. Așa cum se știe, în gândirea magică primitivă simpla afirmare a unei situații, prin recrearea ei în plan mitic, era suficientă pentru producerea ei în realitate. Dar ritul de care ne ocupăm reprezintă mai mult decît un simplu rit întemeiat pe principiul magiei imitative, așa cum s-ar părea la prima vedere. Ideea de

<:G A.F.C., 804.

67 Răspunsul lui Paul Oltean la chestionarul lui Hasdeu. Pentru răspîndirea ritului „mama ploii” în Transilvania vezi și Julius Teutsch, lucr. cit., P- 4. Gheorghe Pavelescu îl mai atestă și în satul Șugag de pe valea Sebeșului (lucr. cit., p. 61).

Gs Cf. Adrian Fochi, lucr. cit., p. 273.

pedepsire și de profanare a zeului este adesea bine subliniată în desfășurarea scenariului. După ce chipul reprezentîndu-l pe „tatăl soarelui” sau pe „mama ploii” a fost zdrobit, resturile lui sînt aruncate prin bălți⁶⁹. Interpretarea aceasta pare să o sugereze și Mihai Pop și Pavel Ruxăndoiu, atunci cînd afirmă: „Cererea adresată divinității arhaice [din cadrul obiceiului Caloianul] este mai mult o poruncă decît o rugă, și poemul lasă impresia unei revolte în fața naturii [adică a zeului naturii] care-și neglijează îndatorirea față de om”⁷⁰.

Manifestări similare celei din ritul „tata soarelui” și „mama ploii” apar însă nu numai la noi, ci și la alte popoare, vechi și moderne. La japonezi, spre exemplu, dacă zeul nu asculta ruga oamenilor ca să le dea ploaie era ocărit și aruncat într-o băltoacă „împuțită”. „Rămii acolo, îi strigă și ai să vezi ce bine ai să miroși după ce ai să stai cîteva zile acolo și ai să te coci și tu de soarele care ne usucă pămîntul”⁷¹. De asemenea, la italieni, chipurile sfinților creștini protectori care n-au ascultat ruga oamenilor în vreme de secetă sînt zdrobite, iar sfinții sînt insultați și amenințați⁷². La noi, în situații similare se fura din biserică icoana sfințului patron, mai ales a Sfintei Măria (observăm că uneori păpușa ce se făcea în cadrul ritului o reprezenta pe „Maica Domnului”) și se arunca în gîrlă. Că ritul are la bază ideea de pedepsire o dovedește faptul că este omorît și îngropat chipul zeului care a produs starea neprielnică a vremii, seceta sau ploile prea abundente. Zeul patron al secetei sau al ploii ne apare astfel în plină vigoare și acțiune. Orice demers în scopul „regenerării” lui ar fi desuet și potrivnic intereselor vieții ale oamenilor. Chiar și în cazul sfinților creștini problema trebuie văzută în acest fel; de ce sînt ei insultați? de ce chipurile lor sînt expuse, în vreme de secetă, dogorilor soarelui? de ce statuile lor sînt luate de pe soclu și aruncate în mocirlă? Ritul „tatăl soarelui” și „mama ploii” nu poate fi încadrat așadar riturilor axate pe principiul magiei prin similitudine, și nici riturilor de regenerare, nefiind deci o „repetiție” rituală a Creației; el se apropie mai mult de vrăjile de „legare” și de „dezlegare a ploilor, cu care se confundă uneori chiar în practica populară⁷³, deși, spre deosebire de acestea, ritul nostru se practică în grup și în general de către copii (fetițe), prin urmare de protagoniști îndeplinind condiția de puritate rituală. Dar chiar dacă am încadra ritul „tatăl soarelui” și „mama ploii” între demersurile cu caracter vrăji-

63 I. A. Candrea, lucr. cit., p. 94.

70 Lucr. cit., p. 165.

71 Apud. I. A. Candrea, Folclor medical român comparat, București, 1944, p. 127; alte exemple se găsesc la Tache Papahagi, Mic dicționar..., p. 75—76.

72 Vezi alte exemple la I. A. Candrea, Folclor medical...', p. 127 și Frazer, Creanga de aur, I, p. 156 ș.u.

73 Vezi amănunte despre aceste practici la Mușlea-Bîrlea, p. 476—483,

toresc, ideea pe care a crescut rîmîne aceeași: neascultînd, zeul este amenințat, profanat și în cele din urmă ucis, pentru că așa cer interesele colectivității, care trebuie să se apere de primejdiile care o amenință. El amintește alte practici magice, avînd aceeași finalitate: în timp de secetă se dezgropa cadavrul unui bețiv său al unui om despre care se credea că a fost strigoi și se îngropa în altă parte. Alteori, cadavrul unui bețiv era dezgropat și aruncat pe apă⁷⁴.

Nu cunoaștem un rit identic sau foarte asemănător ca desfășurare și rezonanță mitică la alte popoare, din care cauză ar fi riscant să ne pronunțăm asupra istoriei și originii lui în folclorul românesc. Ceea ce este sigur e că el se înscrie în stratul cel mai arhaic al acestuia. Se știe că în antichitate, la egipteni, zeul vegetației, Osiris, era dublat de o altă zeitate, antagonică — Seth — care personifica seceta și cu care Osiris se afla într-o permanentă confruntare. De aceea, oamenii oficiau, după împrejurări, în slujba unuia sau a altuia⁷⁵. Ritul românesc are la bază o gîndire asemănătoare, „mama ploii” avînd în acest caz atributele esențiale ale lui Osiris, iar „tatăl soarelui”, ale lui Seth. Și la noi e vorba de o acțiune de răzbunare a oamenilor asupra unuia sau a celuilalt, o răzbunare prin moarte. Cît privește originea ideii de pedepsire a zeului în folclorul românesc, ea rîmîne, firește, o problemă deschisă, care nu va putea fi probabil lămurită niciodată pe bază de argumente științifice, cu atît mai vîrtos cu cît a avut Cu siguranță o circulație generală la popoarele vechi. O însemnare a lui Herodot pare să indice prezența ei și la traci: „Cînd tună și fulgeră traci despre care este vorba trag cu săgețile în sus, spre cer și își amenință zeul. . . ”⁷⁶.

Există în folclorul românesc două categorii de modalități magi-co-religioase pentru dirijarea principalelor fenomene ale naturii: ploaia și căldura. Prima categorie, în care se încadrează și Caloianul, cuprinde manifestări cu caracter de „rugă”, așadar incantații prin care forțele divine erau invocate să producă fenomenele de care avea nevoie omul. Paparuda reprezintă astfel versiunea sau

poate forma tîrzie a unei asemenea incantații de ploaie. Ea are corespondențe și în domeniul descîntecului, în cuprinsul căruia s-a identificat și un „descîntec de ploaie”. Iată un exemplu: „Ploie, ploie mă-denică, / Vină, vină liniștită / Și udă ogrăre / Să crească bucatele. / ; i. A. Candrea Folclor mediQai..., p. 128. În legătură cu ideea de pedeapsă a zeului trebuie să amintim și o formă paralelă, existentă la unele triburi africane Aid regele sau conducătorul tribului, care e de regulă și magician, e răspunzător pentru calamitățile naturale, inclusiv pentru secetă De aceea, dacă rugămintile oamenilor nu au nici un rezultat, aceștia îl pedepsesc detronându-l sau ucigându-l (Frazer, ibid., p. 182—184) 7S Vezi mai pe larg la Mircea Eliade, lucr. cit., p. 306—308 * Apud Mircea Eliade, De la Zalmoxis la Genghis-ha?i, București 1980, ii*

Hai ploie, din seriu sfînt / Pînă la noi pămînt"77. În schimb, cîntecul de copii „Ieși soare din-chisoare . . .”, care se interpreta în pragul primăverii sau unul similar acestuia, poate să reprezinte relicvele unei incantații opuse Paparudei. În această ultimă categorie se înscrie și colinda culeasă de Ion Mușlea din Oaș: „Răsai, soare, domnul mare / Și-ncălzește lume toată, / Să-m nimesc patru boieri, / Să-mni are și să-mni samine / Grîu roșiu de primăvară” etc.78.

Cea de a doua categorie de modalități magico-reiigioase în discuție cuprindea manifestări de un cu totul alt caracter. Prin ele omul căuta să-și impună prin forță voința în fața divinității; amenințarea, batjocorirea și chiar uciderea zeului constituie esența acestor manifestări. Versuri ca „Stai, ploaie, stai, / Că te-ajunge soarele / Și-ți taie picioarele ...” etc, care apar în diverse variante pe întreg teritoriul nostru etnic79 și care în practica populară erau însoțite de amenințarea norilor cu toporul, cu cuțitul sau cu un alt obiect metalic, nu reprezintă decît una din formele ce se înscriu în această categorie.

Ritul „tatăl soarelui” și „mama ploii”, care foarte adesea a fost surprins în circulație independent de Caloian, ne apare astfel ca un rit magico-religios ilustrînd cea de a doua alternativă la îndemîna omului: pedepsirea prin moarte a „tatălui soarelui”, desființarea lui aducea în mod logic după sine învierea „mamei ploii”.

Fiecare din cele două rituri a absorbit în cursul timpului diferite alte manifestări magice, farmece, vrăjitorii etc. într-o informație trimisă din Cosmenii Vechi, de lângă Bălți80 se spune că la îngroparea Caloianului trebuie să se plîngă cît mai mult „ca lacrimile să aducă ploaie”, iar la Bogdănești-Hotin cei ce duceau păpușa spre a o arunca în apă trebuiau să aibă verdeață pe ei81, ceea ce evidențiază influența Paparudei. La Busucani, județul Galați, fetele care duceau Caloianul ca să-1 îngroape se găteau cu „crenți de bozii și erau stropite cu apă de către săteni. Ele erau numite acolo „paparudele lui Căluian”82, influența Paparudei apărîndu-ne aici și mai bine reliefată. În foarte multe localități protagoniștii Caloianului erau stropiți cu apă în trecerea lor de-a lungul satului, ceea ce se înscrie în sfera cuprinzătoare a magiei prin similitudine, ritualul avînd drept scop ultim fertilitatea. În satul Smulți din județul Galați83 păpușa

77 Apud. Nicolae Bot, Contribuții la cunoașterea funcției colindelor, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei” pe anii 1971—1973, Cluj, 1973, p. 477.

78 Ibid., p. 480.

73 Vezi alte variante la Tache Papahagi, Mic dicționar..., p. 390 și la A. Gorovei, Descîntecele românilor, București, 1931, p. 374.

80 A.F.C., 580.

81 A.F.C., 93.

82 A.F.C., 210.

83 Cf. Adrian Fochi, lucr. cit., p. 270.

beneficia de obișnuitul ceremonial funerar, după care era aruncată „într-un puț părăsit cu o ulciță de mei furată de la femeie în poziție”, fapt care evidențiază antrenarea de către obiceiul Caloianului a unor manifestări din sfera vrăjitoriei. Fenomenul acesta apare și în „Ghermanciuk-ul” bulgarilor: în pîntecele păpușii se înfigea „o broască omorîtă de curînd, în a cărei gură deschisă îi vîră un bob”84.

Celălalt rit, „tatăl soarelui” și „mama ploii” a absorbit și el asemenea elemente. Astfel, „mama ploii” era îngropată cu „tămîie și usturoi”85. Alteori, păpușa era „făcută din petece părăsite” și „se boteza” „cu o creacă de leuștean” pe care o prindeau „cu un cui de fier în fața crucii”86. În unele sate din județul Vîlcea păpușile se făceau din lut frămîntat într-o „oală de pămînt nou-nouță”87. Uneori păpușa se lega de gard „cu un fir roșu”88. În Ohaba — Făgăraș păpușile (trei legături din paie) erau făcute de trei văduve; ele erau apoi aprinse și aruncate pe apă, în timp ce protagoniștele cîntau, crezîndu-se că astfel pot fi oprite ploile89. La Cojmărești, județul Gorj, locul păpușilor era luat de un băiat și o fată care erau îmbrăcați în bozii, băiatul închipuindu-1 pe „tatăl soarelui”, iar fata pe „mama ploii”90, ceea ce trădează influența Paparudei, dar amintesc poate și străvechile sacrificii umane.

Așa cum arătam mai înainte, materialul de care dispunem evidențiază procesul de contaminare a celor două rituri fundamentale și distincte prin logica pe care se întemeiază. Apropierea și îmbinarea lor s-a realizat totuși pe baza afinităților lor funcționale. Ceea ce a rezultat nu se impune însă de regulă nici

prin unitate și nici prin logică. Dimpotrivă, apar uneori contradicții flagrante. S-a ajuns de exemplu, ca textul cântecului Caloianului, care conține o incantație, să se interpreteze la dezgroparea acestuia, înainte de a-i zdrobi chipul și a-l arunca prin bălți, așadar atunci când zeul era pedepsit pentru neascultare. Însăși formula „A murit tatăl soarelui și a înviat mama ploii”, care apare uneori în acest moment, nu își găsește justificarea aici, fiind rezultatul confuziei ce s-a produs între cele două rituri. Oricum, procesul contaminării s-a produs și el a făcut să iasă la lumină noi creații sau „noi variante ale lor. Și întrucât ceea ce ne-am propus să urmărim este obiceiul Caloianului, vom încerca să stabilim care sînt principalele versiuni care au luat naștere ca urmare a acestui fenomen.

Nu știm cînd anume s-a produs procesul de contaminare a celor două rituri fundamentale din care au rezultat formele mai complexe ale Caloianului, dar sînt numeroase variantele care îl marchează.

84 Apud. I. A. Candrea, *Iarba fiarelor*, p. 97.

85 Cf. Mușlea-Bîrlea, p. 479.

86 Ibid., p. 482.

87 A.F.C., 691, Știrbești, Fratele, Bărbătești.

88 A.F.C., 699, Zegaia, jud. Mehedinți.

89 Mușlea-Bîrlea, p. 477.

90 A.F.C., 689.

Astfel, într-o variantă culeasă de Emil Petrovici din Zimnicea, „Ie-ne-Zgîrloiene”, cum se numește acolo Caloianul, păpușa era dusă și aruncată într-o gîrlă, în timp ce se cîntau versurile: „lene, lene, Zgîrloiene / Deschide porțile / Să cure ploilele, / Să moară mama sorilor, / Să-nyieze a ploilor”⁹¹. Contaminarea s-a produs aici la nivelul textului literar. Într-o variantă din Cîndești, județul Botoșani, fetele făceau o păpușă din cîrpe sau din lut, băieții un sicriu, după care urma ceremonialul înmormîntării, cu obișnuitul plîns al fetelor. Numai că explicația ce s-a dat obiceiului vine să sublinieze confuzia ce s-a produs cu „tatăl soarelui” și „mama ploii”: „Păpușa închipuie seceta pe care o duc afară din sat și o îngroapă”⁹². Interesantă este varianta din Orezu, județul Ialomița: fetele făceau, noaptea, din pămînt chipul Caloianului, îl împodobeau ca pe mort și în zorii zilei îl aruncau într-o gîrlă sau într-un puț părăsit, după care se făcea pomana. În cântecul ce însoțea ceremonialul „Scaloianul” era invocat astfel. :., ... Să te duci cu florile / și să vii cu ploile” . . . „Deschide porțile, / Să curgă ploilele / Pe toate porțile . . .” în continuare, fetele făceau o păpușă dintr-un sul de la războiul de țesut ce era îmbrăcat în cîrpe, pe care o duceau apoi la marginea satului. Păpușa aceasta, numită „Scaloiață”⁹³ și care întruchipa pe „tovarășa Scaloianului”, era dezbrăcată, desfăcută, aducîndu-se în sat numai sulul gol, ceea ce simboliza, evident, dispariția ei prin moarte,uciderea ei. În drumul lor prin sat fetele stropseau cu apă pe trecători⁹⁴. Numai că, dincolo de sugestiile ce le face termenul sub care apare, „tovarășa Scaloianului” intrunește, cum vedem, atributele „tatălui soarelui”, fiind protagonista unui rit de alungare a secetei. Privită în ansamblu, această variantă a ritului Caloianului ne apare mai degrabă ca o variantă a ritului „tatăl soarelui” și „mama ploii”, excepție făcînd cântecul care este tipic celui dinții. Contaminarea celor două rituri într-unui nou, oricît ar fi acesta de lipsit de unitate, reprezintă o realitate și trebuie considerat ca atare. Credem că în varianta ce urmează, culeasă din Gîrbiciu, județul Constanța⁹⁵, procesul la care ne referim a înregistrat o fază și mai evoluată. Obiceiul se practică în a treia marți după paști, asemenea Caloianului. Se făceau din lut patru chipuri și se așezau într-un sicriu, fiind îngropate apoi după toată rînduiala, cu bocete. . . Joia, a treia zi, două dintre chipuri se dezgropau și se aruncau în apă, celelalte se lăsau în pămînt.

Indiferent de termenul sub care erau cunoscute în mediul folcloric, cele două rituri pot fi deosebite în principiu după numărul

91 *Texte dialectale*, Sibiu-Leipzig, 1943, p. 302.

92 A.F.C., 541.

93 Termenul Scaloiață a fost creat prin analogie cu „mumulița ploii”, acesta din urmă fiind prin urmare mai vechi.

94 A.F.C., 759.

35 Răspuns la chestionarul lui N. Densușianu, din Gîrbiciu, jud. Constanța.

păpușilor ce intrau în componența lor, după împrejurările în care se desfășurau („tatăl soarelui” și „mama ploii” nu se practică de regulă la o dată fixă, în cadrul unei anume sărbători, ci după necesități) și, firește, după textul ce le însoțea. Astfel, cînd se făcea o singură păpușă în timpul sărbătorii „Caloienilor” sau în vreme de secetă, și cînd se interpreta cântecul caracteristic (incantația) avem de-a face cu ritual închinat zeului naturii și vegetației, devenit cu timpul un zeu stăpînitor al ploilor sau un intermediar între om și stăpînul ploilor. Cînd apar două păpuși și se rostea una din formulele amintite, avem de-a face cu ritual „tatăl soarelui” și „mama ploii”, căruia i s-au asociat frecvent diferite elemente cu caracter vrăjitoresc. Numai că, așa cum arătam, foarte adesea riturile acestea nu apar în forme pure, ele purtînd pecetea contaminărilor ce s-au produs între ele în cursul timpului. Au apărut astfel numeroase variante noi ale lor.

iOprindu-ne numai asupra Caloianului, distingem o primă versiune a lui, ilustrată de un mare număr de variante și avînd o largă răspîndire geografică, versiune reprezentînd un stadiu mai vechi și fiind astfel mai aproape de sensul ce l-a avut inițial. Ea este expresia mitului zeului naturii și vegetației și a ritului regenerăm ajun-^M5șăd^lți în care ritul inițial s-a specializat

^M33q2_^, † p
'devenind un rîtje^invocare_a_ploii. Scenariul închipuie moartea zeului, care estg" plîns și îngropat sau aruncat înjăpă. Creația poetico-muzicală ce însoțește ritul reprezintă o invocație adresată zeului, prin care acesta este rugat să determine dezlănțuirea ploilor. În această versiune Caloianul ne apare ca o invocație de ploaie. În ceea ce privește atributele cu care zeul era înzestrat în concepția populară românească, textele dezvăluie două ipostaze: una, de stăpîn al ploilor, cealaltă, de zeu subaltern, intermediar între om și Creator. Iată una dintre multele variante ale textului care ilustrează înția ipostază: „Căluene, / Căluene, / Deschide-ți porțile, / Să curgă ploi-țele, / Să ude brăzdițele, / Să moaie hotarele, / Să crească grînele / Și păpușoaiel!"⁹⁶. Cea de a doua ipostază se relevă în variante de tipul următoare: „Caloiene, lene, / Caloiene, lene, / du-te-n cer și cere / să deschiză porțile, / să sloboadă ploile, / să curgă ca gîrlele / zilele / și nopțile / ca să crească grînele [. . .] Caloiene, lene, / Caloiene, lene / du-te-n cer la Dumnezeu / ca să plouă tot mereu, / zilele / ,și nopțile . . ." ⁹⁷.

Există însă, așa cum menționam la început și o altă versiune a cîntecului Caloianului, mai restrînsă ca întindere geografică (Dobro-gea, estul Munteniei și sudul Moldovei), și care nu mai reprezintă o invocație, ci o creație apropiată bocetului: „Caloiene, / lene! / Mă-ta te căta / Prin pădurea deasă, / Cu inima friptă, arsă, / Prin

96 Torcești, jud. Galați, apud. A. Fochi, lucr. cit., p. 272.

97 G. Dem. Teodorescu, Poezii populare române, p. 211.

pădurea rară / Cu inima tristă, amară"⁹⁸. Textul cîntecului amintește mitul lui Tammuz, care înfățișează căutarea în fiecare an a eroului de către iubita sa Ișter, marea zeiță-mamă", fără să putem face bineînțeleles vreo legătură propriu-zisă între ele. Versiunea aceasta a cîntecului Caloianului stă în relație cu o informație culeasă din satul Rasova, județul Constanța, pe marginea personajului mitic, informație ce se înscrie printre numeroasele povestiri de factură modernă, dar cu caracter legendar privitoare la acest personaj: „Sca-loianul a fost fiul unei văduve care, răsfățat de iubirea prea mare ce i-o purta mama sa, își satisfăcea plăcerile [. . .] fără a fi reținut, într-una din zile, plecînd din casa părintească fără știrea mamei sale a rătăcit prin pădure [. . .] unde a murit de foame. Mama îl află mort și l-a cîntat. . ." ¹⁰⁰. Cum Ene și Caloian apar uneori și ca nume de persoană¹⁰¹, n-ar fi exclus ca un bocet real, cîntat la moartea unui tînăr purtînd un asemenea nume să se fi impus, prin analogie, în cadrul sărbătorii populare consacrate zeului naturii. S-ar putea face diverse alte presupuneri cu privire la originea acestui cîntec, foarte asemănător prin caracterul său de bocet cu lamentațiile ce însoțeau ritul zeului naturii la popoarele vechi. Ar fi posibil ca el să fie ecoul tîrziu al unuia din mai numeroasele cîntece rituale ce se interpretau în trecut în cadrul Caloianului¹⁰².

/Cea de a doua versiune a Caloianului cuprinde variantele în care efigia zeului vegetației este îngropată, iar apoi ■— de regulă a treia zi — este dezgropată și aruncată „într-un puț sau în vreo apă curgătoare", după ce mai înainte, „în cele mai multe locuri, Caloianul e frînt în mai multe bucăți și diferitele sfîrșimături sînt aruncate prin puțuri, prin bălți sau prin gîrle" ¹⁰³. Textul care însoțește această versiune a obiceiului este același.

Secvență dezgropării Caloianului, a zdrobirii, a rușerii lui în bucăți și aruncarea lui prin fîntîni, bălți etc. vine să confere obiceiului nu numai o mai mare amploare și un grad sporit de complexitate, ci și o idee nouă: aceea de pedepsire a zeului naturii. Poate că într-un stadiu mai vechi Caloianul era dezgropat a treia zi numai dacă după ce fusese înmormîntat nu plouase, dacă prin urmare zeul nu își duse la îndeplinire misiunea pentru care îl invocaseră oamenii. Cele două rituri s-au contras apoi în unul singur, acesta din urmă devenind o simplă secvență a celui dintîi. Astfel, „ruga" a ajuns să fie însoțită și de cealaltă alternativă: pedepsirea prinucidere și profanare a zeului.

98 I. A. Candrea, Iarba fiarelor, p. 93.

99 Vezi amănunte despre ritul lui Tammuz la Frazer, lucr. cit., p. 69—70.

100 Răspuns la chestionarul lui N. Densusianu.

101 Cf. Adrian Fochi, lucr. cit., p. 275.

102 Pe lîngă variantele menționate în paginile anterioare, vezi și altele la Tudor Pamfile, Văzduhul, București, 1916, p. 132—134 și S. Fl. Marian, Sărbătorile religioase la români, III, p. 288—303, unde se fac trimiteri și la alte surse

103 Cf. I. A. Candrea, Iarba fiarelor, p. 94.

Versiunea aceasta, mai nouă, a Caloianului își găsește corespondentul și în riturile de ploaie oficiate în plan creștin: „ruga de ploaie" făcută de preot în țarini și la care participa întreg satul, rugă adresată de regulă sfîntului patron al bisericii, al cărui chip (icoană) era purtat în procesiune, era urmată, în cazul în care seceta persista, de furarea icoanei sau statuii sfîntului și de aruncarea ei într-o gîrlă sau de

expunerea ei dogorilor soarelui.

Este desigur foarte greu de reconstituit drumul pe care l-au străbătut de-a lungul afitor veacuri fenomenele culturale de complexitate celora pe care le reprezintă Caloianul. Credem însă că este binevenită orice contribuție care poate să deschidă calea apropierii de adevăr. Concluziile pe care le formulăm în încheierea comentariului nostru nu pot avea, firește, pretenția de a fi definitive, ci sugestii în vederea unor dezbateri care să lumineze, atât cât este posibil în acest domeniu, faptele.

<f 1. Caloianul românesc e un rit arhaic care a avut în trecutul nostru o arie de răspîndire cu mult mai largă decît s-a crezut pînă de curînd. Ea cuprindea astfel nu numai Oltenia, Muntenia, Dobrogea și sudul Moldovei, ci și centrul și nordul acesteia, inclusiv Bucovina, precum și ținuturile de peste Prut, pînă prin părțile Hotinului. Fără să fi avut aceeași pondere și aceeași frecvență, Caloianul a fost cunoscut odinioară și în Transilvania, mărturiile ale lui descoperindu-se nu numai în regiunile sudice ale provinciei, ci, izolat și în nordul și vestul ei.^>

^C- 2. Caloianul este la origine un rit consacrat zeului naturii și vegetației, rit cunoscut în străvechime pe o arie geografică extrem de întinsă, care includea și teritoriul pe care s-a născut și s-a dezvoltat mai tîrziu poporul român, tracii avînd și ei o asemenea zeitate.^<S 3. Cu timpul, ritul acesta ajăjeruț un ritde_invocare a ploii_ și a conviețuit otr-aitefe avîn3 aceeașfinalitateTIntre care cel mai~ important pare să fi fost Paparuda și cu diferite rituri de alungare a secetei, între care un loc de frunte l-a deținut „tatăl soarelui”, sau de alungare a ploii, între care trebuie amintit înainte de toate ritul „mama ploii”. ^ 4. în gîndirea arhaică, Paparuda și Caloianul reprezintă expresia primeia din cele două alternative la îndemîna omului de a dirija mersul vremii: ruga, invocarea zeului naturii, devenit zeu al ploilor (sau zeu subaltern, intermediar între om și divinitatea supremă); tatăl soarelui și mama ploii reprezintă cealaltă alternativă: amenințarea și pedepsirea zeului, mergînd pînă la uciderea lui.

5. în cursul timpului riturile acestea s-au influențat reciproc, proces ce s-a produs îndeosebi pe bază de afinități funcționale; pe aceeași bază, ele au fost influențate de diverse alte practici magice, „vrăjitoarești”, de „legare” și „dezlegare” a ploii.

6. în cadrul acestui proces, riturile tata soarelui și mama ploii, care au avut inițial o existență independentă, s-au constituit într-unui

singur, uciderea unuia din cei doi zei-patroni (al secetei și al ploii) însemnînd implicit învierea celui alt.

7. Pe baza acelorași afinități funcționale, Caloianul a atras ritul tata soarelui, rezultînd astfel cea de a doua versiune a obiceiului. Prima secvență a acestuia conservă ritmul de invocare a zeului, reprezentînd așadar întîia modalitate de producere a ploii, secvența următoare reprezentînd cea de a doua modalitate, în care zeul este pedepsit.

8. Versiunea aceasta nu mai poate fi raportată la folclorul altor popoare, fiind^o creație românească.

9. Totodată, nici una din cele două versiuni ale Caloianului nu poate fi confundată cu riturile tata soarelui și mama ploii, ele fiind crescute pe concepții diferite.

10. Dacă avem în vedere faptul că în Balcani ritul Caloianului nu a fost înregistrat la grecii moderni, ci numai la români și la bulgari, problema originii lui grecești ridică serioase semne de întrebare, mai ales dacă avem în vedere că un zeu al naturii și vegetației a existat și la traci și dacă admitem sugestia unor reputați savanți, potrivit cărora înșiși grecii antici au împrumutat această zeitate de la traci. Caloianul pare să fie mai degrabă descendentul mitului și ritului consacrat acestui zeu trac, așa cum a afirmat de altfel W. Liungmann și care s-a păstrat în tradiția celor două popoare, sau în tradiția unuia dintre ele, de la care l-a preluat celălalt, în cadrul conviețuirii lor în evul mediu. Pe parcursul existenței lui, ritul a înregistrat cu siguranță diferite elemente aparținătoare deosebitelor curente culturale care s-au încrucișat în acest spațiu geografic, formele sub care ne apare însumînd astfel o experiență umană mai vastă¹⁰⁴.

11. Problema etimologiei grecești a termenului la români și la bulgari va trebui rezolvată, eventual, prin prisma contextului cultural din zona Balcanilor, în care limba și cultura greacă a jucat, așa cum se știe, un rol din cele mai importante.

¹⁰⁴ În unele variante ale ritului consacrat lui Adonis se serba la început „căsătoria îndrăgostiților”, pentru ca a doua zi statuia zeului să fie aruncată în apă. Ritul căsătoririi a două ființe divine apare și la indieni (vezi Frazer, lucr. cit., I, p. 89—92) și el a avut cîndva o răspîndire mai largă. în legătură cu aceasta este interesant de semnalat că și la noi, în cadrul riturilor de care ne ocupăm, se închipuie uneori un „ginere” și o „mireasă” (vezi de ex. A.F.C., 491, Coșovenii de Jos, jud. Dolj). Iarilo, zeul solar al slavilor răsări-țeni, este imaginat la bieloruși ca un tînăr „frumos”, călărind pe un cal alb, în mantie albă, cu cunună de flori pe cap” (cf. G. Ivănescu, lucr. cit., p. 17). La noi, în Vîlcea, „tatăl soarelui” este imaginat într-un mod asemănător: fetele „fac un omuleț călare pe un cal” (A.F.C., 662, Știrbești, Fratele, Bărbătești) etc. Foarte numeroase sînt însă elementele de proveniență creștină în cadrul Caloianului: divinitatea supremă a devenit Dumnezeu, zeul ploilor a fost, cum am văzut, asimilat cu Sf. Ilie, după cum întregul ceremonial funerar ce i se face Caloianului este împrumutat din cel religios creștin. Așa cum au arătat cei ce s-au ocupat mai înainte de acest obicei, însuși termenul sub

care circulă la noi (Caloian) reflectă apropierea ce s-a făcut între străvechiul personaj mitic și Sf. Ioan Botezătorul.

DRĂGAICA

Drăgaica se numără printre obiceiurile noastre tradiționale puțin cercetate. Ea nu a beneficiat pînă acum de nici un studiu pro-priu-zis, fiind doar menționată sau tratată în treacăt în cadrul unor sinteze folclorice mai cuprinzătoare¹. Interesul redus manifestat de către cercetători pentru acest obicei se explică în parte și prin faptul că în ultimul veac și jumătate, așadar în perioada ce s-a scurs de la apariția preocupărilor folclorice la noi, Drăgaica s-a aflat în faza ei crepusculară de existență, dezagregîndu-se treptat și restrîngîndu-și progresiv aria de circulație. În ultima jumătate de secol nu a mai putut fi surprinsă în circulație decît sporadic, prin sud-estul Munteniei². În condițiile acestea nu este de mirare că vechea, originara semnificație a obiceiului continuă să stea sub semnul întrebării. Interpretările ce i s-au dat Drăgaicei urmează, de regulă, pe aceea, mitologică, a lui Dimitrie Cantemir, sau, alteleori, urmează de-aproape mărturiile unor inși din mediul folcloric, mărturii care reflectă însă realități tîrzii din istoria obiceiului și, implicit, din mentalitatea interpreților săi. Evident, este imposibilă reconstituirea în amănunt a formelor ce le-a avut obiceiul înaintea primelor descrieri ce ne-au parvenit, precum și a rosturilor ce le-a avut atunci în viața colectivităților umane. Credem, însă, că cercetînd cu atenție materialul de care dispunem, precum și contextul de viață al obiceiului, și îndepărtînd totodată tot ceea ce reprezintă evident adaus ulterior și străin, astfel, de miezul obiceiului, de structura lui intimă, vom izbuti să ne apropiem de semnificația lui originară și de rosturile ce le-a avut odinioară în viața celor mulți. Și credem că ne găsim în fața unui obicei de sorginte străveche, care în trecut a avut un rol cu mult mai important decît sugerează puținele considerații teoretice apărute pînă acum pe marginea lui.

1 *Istoria literaturii române*, voi. I, București, Editura Academiei, 1964, p. 31—32; Ovidiu Bîrlea, *Folclorul. Momente și sinteze*, I, București, Editura Minerva, 1981, p. 406—408; Minai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, 1976, p. 103.

2 Minai Pop, *ibid.*

Ceea ce se impune să precizăm înainte de toate este că termenul „Drăgaică”³ denumește nu numai obiceiul de care ne vom ocupa în cele ce urmează, ci și sărbătoarea populară ce avea loc la 24 iunie și în cadrul căreia se desfășura, sărbătoare care coincide cu Nașterea Sf. Ioan Botezătorul din calendarul creștin și care în Transilvania este cunoscută sub denumirea de Sînzien. Termenul denumește apoi o plantă, o floare („Galium verum”, fr. caille-lait-jaune, ger. Echtes-Lobkraut, Marienbettstroh) din familia rubia-acealelor și care își are rosturile ei în cadrul sărbătorii și obiceiului Drăgaică, precum și în practica medicală empirică⁴. Termenul mai denumește și „tîrgul”, „iarmarocul” ce avea loc, anual, la 24 iunie⁵, ca și jocul ce se făcea la acest iarmaroc. Drăgaică se numește și protagonistă principală a obiceiului, alteleori toate interpretele acestuia, dar și ființa fantastică, asemănătoare ielelor, care îi pedepsește într-un mod similar pe cei ce lucrează de ziua ei, la sărbătoarea respectivă. (Se zicea în acest caz că „te lovește din drăgaică”), după cum, același este și numele bolii pe care ea o produce. Potrivit altor mărturii populare, drăgaicele sînt însă și „ființe vii, care au puterea de a face ca buruienile să fie de leac” sau „ființe cerești, care dau roadă semințelor”. Pe alocuri, se credea că ființele acestea „ard semănăturile”, alteleori, dimpotrivă, că le feresc de foc”. În sfîrșit, Drăgaică era și numele unor movile „unde, în vechime, se adunau flăcării și fetele spre a se învăța să joace”. Amintim și expresiile „a umbla drăgaică”, „își joacă drăgaică”⁶ ș.a., care toate la un loc sînt de natură să sugereze o idee clară despre îndelungata tradiție și despre însemnătatea ce a avut-o obiceiul însuși în folclorul românesc.

Polisemantismul termenului și pătrunderea lui în expresiile populare indică fără îndoială marea lui vechime în limba noastră.

Cea dintîi atestare a obiceiului de care ne ocupăm o datorăm lui Dimitrie Cantemir. Înainte de aceasta, însă, și anume în anul 1640, episcopul reformat Ștefan Katona de Gelej, „episcop al valahilor ortodocși”, cum îi plăcea să-și zică, cerea aceluia care va fi numit episcop peste români să suprima obiceiul „alegerii unei regine

3 Cu variantele drăgăiță, drăgaiță, dîrdaică.

4 Vezi unele informații la Ion Mușlea, *Ov. Bîrlea, Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970, p. 377 ș.u.; Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea*, București, Editura Minerva, 1976 ș.u., Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la români*, București, 1910, p. 95 ș.u.

5 Cele mai importante tîrguri de Drăgaică sau Sînzien (care se deschideau pe la 15 iunie și se încheiau prin 24, 25 iunie) erau cele de la Buzău, Tecuci, Focșani, Ipătești (Olt), Budu (Rîmnicu-Sărat), Colentina (Ilfov), Giur-geeni (Ialomița), Pitești, Cîmpulung-Muscel, Cornățel, Cărbunești, Broșteni (Mehedinți), cf. Tudor Pamfile, *lucr. cit.*, p. 99.

6 Vezi amănunte la Mușlea-Bîrlea, p. 376—380, A. Fochi, p. 116—119, T. Pamfile, *ibid.*, p. 91—99.

la Rusalii"⁷. Să fie vorba, oare, de o confuzie, episcopul fiind cu gândul la alegerea „Drăgaiceii”, sau să fi crezut că obiceiul alegerii „reginei Rusaliiilor”, cunoscut la unguri, exista și la români? Deși e foarte greu de argumentat, prima ipoteză pare totuși plauzibilă, mai ales dacă avem în vedere faptul că obiceiul Drăgaica era cunoscut, sporadic și chiar sub acest nume, prin județul Brașov și fostul județ Trei Scaune, până în primele decenii ale secolului nostru. La Cantemir însă avem de-a face cu o descriere destul de amănunțită a obiceiului, precum și cu o primă încercare de interpretare a lui: „După cum se vede, prin ea [prin Drăgaica, adică] o înțeleg pe Ceres. Căci în acea vreme a anului când încep să se coacă semănăturile, toate fetele țăranilor din satele învecinate se adună și o aleg pe cea mai frumoasă dintre ele, căreia îi dau numele de Drăgaica. O petrec pe ogoare cu mare alai, o gâtesc cu o cunună împletită din spice și cu multe basmale colorate și-i pun în mâini cheile de la jitițe⁸. Drăgaica aceasta, împodobită în acest chip, se întoarce de la câmp spre casă cu mâinile întinse și cu basmalele fluturând în vânt, de parcă ar zbura, și cutreieră toate satele din care s-a adunat lume s-o petreacă cântînd și jucînd laolaltă cu toate tovarășele ei de joc, care o numesc foarte des sora și mai-marea lor în cîntecele alcătuite cu destulă iscusință. Fetele din Moldova doresc din toată inima să aibă parte de această cinstire sătească, deși în cîntecele lor spun mereu, după datină, că fata care a întruchipat Drăgaica nu se poate mărita decît abia după trei ani”⁹ (sublinierile ne aparțin, D.P.).

Am citat în întregime descrierea savantului cărturar moldovean, nu numai pentru că este cea mai veche dintre cele de care dispunem, ci și pentru că este cea mai amănunțită; ea ne deschide, astfel, perspectivele mai bune înțelegerii a acestei manifestări folclorice. Cum vedem, Cantemir precizează timpul cînd avea ea loc: „cînd încep să se coacă semănăturile”; protagoniștii: „toate fetele [...] din satele învecinate”, precum și personajul central al manifestării: „Drăgaica”; aceasta este „aleasă” de celelalte, ca fiind „cea mai frumoasă”. Se precizează apoi vestimentația acesteia: ea poartă pe cap „o cunună împletită din spice”, este împodobită cu „multe basmale colorate”, iar în mâini poartă „cheile de la jitițe”, ceea ce nu reprezintă altceva decît simbolul bogăției recoltei. Descrierea ne oferă și unele informații valoroase cu privire la desfășurarea obiceiului: Drăgaica, pe care fetele care au ales-o și o numesc „sora și

7 Cf. Adrian Fochi, *Folclor românesc din Transilvania sec. al XVII-lea*, în „*Revista de folclor*”, III (1958), nr. 1, p. 48.

8 Descrierea Moldovei, București, Editura pentru literatură și artă, „Biblioteca pentru toți” (f.a.), p. 268. „Cheile” de la „jitițe” mai apar și într-o variantă culeasă acum patru decenii din Pîrîul Cîrjei-Mădei, jud. Neamț (A.F.C., 167).

s Descrierea Moldovei, p. 268—269.

mai-marea lor”, este „petrecută”, însoțită adică de către acestea în alai „pe ogoare” și prin sate, „cîntînd și jucînd” împreună cu ele. Cantemir nu a consemnat nici un text de Drăgaică, dar din descrierea sa rezultă că existau mai multe, într-unui din ele aparînd și credința potrivit căreia protagonistă principală a obiceiului nu se va putea căsători decît după trei ani. Cu excepția unor vestigii ce apăreau izolat prin fostul județ Cetatea-Albă, ni s-a păstrat un singur cîntec de Drăgaică, foarte important însă, între altele și prin elementele descriptive ce le conține.

Cu patru ani mai tîrziu, Anton Măria del Chiaro adaugă noi informații cu privire la Drăgaică, desigur, în forma ei muntenească: „este curios, de asemenea — notează el — și spectacolul pe care obișnuiesc să-l facă în ziua de Sf. Ion, cînd cîteva fete se îmbracă bărbătește, iar una dintre ele, rămînînd însă în haine de fată, ține în mîna o sabie goală și colindă în felul acesta, ca să strângă bani, pe la casele boierilor, jucînd și reprezentînd pe Irodiada și pe călăul Sf. înainte Mergător. Acea fată care joacă cu sabia în mîna e numită la români Drăgaică”¹⁰.

O mențiune interesantă despre Drăgaică ne-a rămas de la Irodache Goleșcu, care, în *Condica limbii rumânești*, alcătuită pe la 1832, notează: „Drăgaică să zice cei ce joacă la sărbătoarea sîntu-lui Ioan Botezătorul, îmbrăcați iarăș în haine muieresti, cu sabie în mîna și cu steag”% Să avem de-a face, oare, cu o variantă degradată a obiceiului sau cu o confuzie a autorului, care să nu-și fi dat seama că e vorba chiar de fete, nu de băieți deghizați? Pentru că nimeni altul la noi n-a mai vorbit despre obiceiul Drăgaiceii practicat de bărbați. Goleșcu, asemenea lui Del Chiaro, crede că jocul Drăgaiceii „închipuiește jocul ce a jucat fata Irodiadei, cînd spre mulțumire a cerut de la tată-său Irod-împărat, după povața mu-me-sei, capul Sf. Ioan în tîpsie”¹².

N-ar fi exclus ca petrecerea populară românească din care s-a inspirat poetul maghiar Abraham Barcsay în poezia *Lakadalom modja az oláhoknál* (*Felul nunții la români*, 1789), să fi fost tot o Drăgaică. La această petrecere ■— spune, desigur figurat — autorul — vin „o mie de fecioare” și nenumărate cete de flăcăi, fetele împletind cununi de flori”¹³.

10 *Storia delle moderne rivoluzioni della Valachia, Venezia, 1718*, ediția trad. Nicolae Iorga, București, 1914, p. 65.

11 Apud *Istoria teatrului în România*, I, București, Editura Academiei..., 1965, p. 44.

12 Apud Cornelia Călin, „*Condica limbii rumânești...*” și contribuția lui Irodache Goleșcu la

cunoașterea culturii noastre populare, în „Revista de etnografie și folclor”, Tom. 21 (1976), nr. 1, p. 99.

13 Apud Ion Mușlea, Tîrgurile de la Găina și Călineasa în însemnările călătorilor, savanților și literaților, în Cercetări etnografice și de folclor, București, Editura Minerva, 1972, p. 351. Într-o notă din Mitologia (Prescurtată) lui Dimitrie Iarcu (1867, p. 10), vorbindu-se despre „Cererea sau Dimitra”, se spune: „Dră-gaica și Paparuda nu sînt altceva decît Cerera romană. O jună fată joacă cu spice în mîină, mai cu seamă prin miriști, la apropierea secerișului. (Utilizarea termenului „miriști” e greșită, desigur). Cu ceva mai înainte (în 1863), Dimitrie Bolintineanu observa că Dră-gaica se practică și de către macedoromâni, care însă, o denumesc cu termenul grecesc „Clidona”; desfășurarea obiceiului la macedoromâni — notează autorul — este asemănătoare cu cea întîlnită la greci¹⁴. „Clidona” este însă mai degrabă Vergel decît Drăgaică.

Cea de a doua descriere amănunțită a Drăgaicei a apărut în „Foaia Societății pentru literatura și cultura românilor din Bucovina”¹⁵, într-un articol semnat cu inițialele T.St., sub care se ascunde cu siguranță numele lui Teodor Stefanelli. Ne găsim și de data aceasta în fața unei variante moldovene, ca și în cazul celei descrise de Cantemir. Potrivit mărturiei autorului, Drăgaică se practica la vreme de secetă, în timpul coacerii holdelor. Cuvintele puse în gura „vreunii bătrîn” și adresate fetelor: „Alegeți Dră-găița din mijlocul vostru și străbateți holdele!”, trebuie privite prin prisma modului cum își concepe autorul descrierea, și nu ca un indiciu despre stadiul în care se afla obiceiul, cum s-ar părea la prima vedere. Descrierea obiceiului, care are un caracter «voit literar, evidențiază însă procesul de degradare în care intrase. Fetele „repede formează ele un cerc și după vorbe multe și lungi aleg pe cea mai tînără și mai frumoasă din mijlocul lor. „Mărioară, tu vei fi Drăgăita, gătește-te și noi te-om împodobi ca pe floarea cîmpiilor, ca pe mireasa holdelor”. I se pune pe cap o cunună de spice, asemenea „zmei Ceres”; „mărgelele atârinate de grumazul ei sclipesc în razele soarelui, iar cordelele ce filfiesc pe spatelul și mîinile ei dimpreună cu părul cel lung și displetit, care atîrnă în unde naturale [. . .] o pefac într-o figură mitologică, într-o figură fantastică”. „Cu pompă și cu cîntări melodioase îi ies satele învecinate înainte, și cu priviri înflăcărâte se uită feciorii după dînsa, salu-tînd-o cu împușcături de pistoale, iar copilele satului i se închină și amestecîndu-se între consoartele ei, lasă să răsune cîntece armonioase, numind-o „regina holdelor, stăpîna surorilor”. „Toată ziua îmbla Drăgăita înconjurată de horul consoartelor sale și dacă apune soarele și [. . .] atunci horul acesta”. „Toți aceia prin ale căror holde au trecut Drăgăita sînt încredințați cum că fructele lor vor fi ferite de secetă și grindină și cum că strînsura cîmpului va fi îmbelșugată”. Există, cum vedem, multe asemănări între varianta această și cea din Descrierea Moldovei a lui Cantemir. Totuși ea

¹⁴ Dimitrie Bolintineanu, Călătorii, II, București, 1915, p. 78.

¹⁵ V (1869), nr. 3, 4, 5, p. 112—113.

este mai lacunară, lipsind unele elemente, cum sînt „cheile de la jînițe” și credința că fata care întrupează Drăgaica se va putea căsători abia după trei ani. Nu știm dacă e vorba de omisiuni ale autorului descrierii sau de realități întîlnite în teren. Se pare că, cel puțin regional, obiceiul își pierduse rostul ce l-a avut mai înainte, confundîndu-se cu riturile de ploaie și practicîndu-se astfel în vreme de secetă. Descrierea lui Stefanelli aduce însă un element nou: Drăgaica este numită „regina holdelor” și „stăpîna surorilor”, epitete deosebit de semnificative, cum vom vedea, pentru stabilirea sensului originar al obiceiului.

Acestor două descrieri li se adaugă bogatele informații existente între răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu și ale lui. Nicolae Densusianu, care au darul să conserve forme mai vechi, dintr-o perioadă în care procesul de dezagregare a obiceiului nu era încă foarte accentuat, precum și materialele existente în fosta Arhivă de folclor a Academiei Române, mai cu seamă în ceea ce privește stadiul în care se afla obiceiul în cel de al patrulea deceniu al veacului XX, dar și aria de răspîndire ce a avut-o Drăgaica odinioară. Interesante și utile sînt informațiile din lucrările tipărite, cum este cea a lui Tudor Pamfile, Sărbătorile de vară la români, în care se prezintă „ce se mai păstrează din această datină astăzi în Moldova” (p. 92) și în celelalte provincii.

Dintre contribuțiile mai recente cu privire la originea și semnificația originară a obiceiului menționăm opinia lui Ovidiu Bîrlea, conform căreia „Drăgaica pare o rămășiță din practicile antice prin care zeitățile protectoare ale recoltelor erau solicitate să aperse lanurile”. Astfel, „fetele drăgaice continuă rolul preoteselor zeitelor Ceres și Diana”¹⁰, obiceiul fiind un rit apotropaic. Notăm totodată că, asemenea altor autori, Bîrlea pune semnul egalității între „Drăgaica” și „Sînziene”.

Tache Papahagi, ocupîndu-se pe larg de sărbătoarea Sînzienelor și de obiceiurile ce apar în cadrul ei¹⁷, nu amintește nicăieri cu vîntul „Drăgaica” și nu prezintă obiceiul cunoscut la noi sub acest termen. Autorul prezintă însă pe larg sărbătoarea aromânilor Ayfa-niu, corespondenta Sînzienelor din nordul Dunării, stăruind asupra asemănarilor dintre acestea și Saint Jean a francezilor, S. Giovanni a italienilor etc, spre a conchide: „... originea sărbătoare! aromâne Aylanfului”, așadar și a Sînzienelor, „nu ar

putea fi separată de contopirea amintitelor sărbători romane (Lupercalia, Stultorum feriae, Quinquatrus și Fornacalia), contopire ce se va fi produs, poate, în epoca post-romană, grație, probabil și originilor geografice ale coloniștilor romani ce au colonizat provinciile în cari s-a păstrat acest

16 Lucr. cit., p. 408.

17 Mic dicționar folkloric, București, Editura Minerva, 1979, p. 424—436.

obicei"⁸. În tratatul de istorie a literaturii române¹⁹, noi am interpretat obiceiul Drăgaica ca o manifestare consacrată coacerii, maturizării holdelor, interpretare ce revine și în Mic dicționar enciclopedic²⁰, numai că aici, la capitolul Sînzien, nu se precizează dacă termenul acesta denumește și o sărbătoare, nu numai amintita floare.

Dintre contribuțiile cele mai noi se impune a fi notată cea datorată tînărului și talentatului folclorist Minai Coman²¹. Ocupîndu-se de obiceiul Drăgaica, autorul îl pune în paralelă cu Călușul, spre a conchide că „avem de-a face cu două datini care se oglindesc una în cealaltă și că Drăgaica este un Căluș feminin”²².

Cei doi termeni, Drăgaica (<bg. Dragaika) și Sînzien (<lat. Sancta Diana) denumesc, fiecare în aria sa de circulație, o străveche sărbătoare populară, peste care s-a suprapus la un moment dat sărbătoarea creștină a nașterii Sfîntului Ioan Botezătorul. Afît la noi, cît și la alte popoare (Saint Jean, la fr., S. Giovanni, la it., San Juan, la sp.), sărbătoarea creștină continuă să adăpostească însă variate manifestări folclorice de evidentă sorginte arhaică²³.

Pînă la mijlocul veacului trecut, Drăgaica era o sărbătoare importantă în viața satelor noastre. În Galiciuca, jud. Dolj, spre exemplu, oamenii lucrau numai pînă la amiază²⁴, la Bodești, jud. Vîlcea lucrau numai în clacă²⁵; la Slobozia, jud. Gorj, nu lucrau deloc²⁶, deoarece, potrivit credinței populare, în ziua aceasta însuși soarele

18 Ibid, p. 432.

19 S. Voi. I, 1964, p. 131—132.

20 București, Editura enciclopedică română, 1972, p. 307, precum și la Mihai Coman (Drăgaica, în „Vatra”, 1982, nr. 143, p. 12); „avem de-a face cu un complex ceremonial legat de crugul din vară al anului, de trecerea de la o etapă a vieții (înflorirea și datul în rod) la altă etapă (coacerea și strînge-rea)”. Pentru Emilia Comișel, Drăgaica e, de asemenea, „sărbătoarea maturizării recoltei, a coacerii griului” (Folclor muzical, București, Editura didactică și pedagogică, 1967, p. 206). Dicționarul literaturii române de la origini pînă la 1900 (București, Editura Academiei..., 1979) nu menționează Drăgaica.

21 Drăgaica, în „Vatra”, 1982, nr. 143, p. 12.

22 Ibid. Asemănările acestea au fost de altfel menționate cu mult înainte și de către alți cercetători, spre ex. F. Kanitz (La Bulgarie Danubienne et le Balcan, Paris, 1882, p. 39—40), care vorbește despre credința într-un „căluș” de femei, un „căluș al ielelor”, iar acum în urmă, de Cornelia Călin (lucr. cit., p. 96—97, 99).

23 A se vedea bogatele informații bibliografice din James George Frazer, Creanga de aur, I—V, București, Editura Minerva, 1980, Arnold van Gennep, Manuel de folklore français contemporain, Tome premier, IV, Ce-remonies periodiques cycliques, Paris, 1949, Tache Papahagi, Mic dicționar folkloric, p. 424—436 ș.a.

24 Ci. Adrian Fochi, lucr. cit., p. 318.

25 Ibid.

26 Ibid.

se odihnește²⁷; pentru că e mijlocul verii²⁸ și al anului²⁹. E „început de toamnă”³⁰, de aici înainte plantele nu mai cresc, ci, dimpotrivă, „dau îndărăt”³¹, florile se veștejesc și își pierd mirosul. Cucul încetează să mai eînte³², ziua începe să scadă, să se micșoreze, iar pe cer răsare „găinușa”³³.

Alteori, Sînzienele sau Drăgaica reprezintă „sărbătoarea soarelui”³⁴, care acum „joacă”, „se spală”, „se odihnește”³⁵, fiind mai strălucitor decît oricînd³⁶.

Sărbătoarea Drăgaiceii sau Sînzienelor marchează prin urmare o dată importantă în calendarul popular; ea coincide aproape cu sol-stițiul de vară (21 iunie), cu „marea răscruce în cursa soarelui”³⁷ și acoperă astfel, ca toate solstițiile și echinocțiile, o perioadă de criză, o perioadă de intensă comunicare între cele două lumi, a viilor și a morților, dominată de primejdii, de amenințarea spiritelor malefice, dar și de multiple posibilități de intervenire cu succes în firea și mersul lucrurilor. Acest mister ce învăluie sărbătoarea constituie baza inspirației romanului Noaptea de Sînzien a lui Mircea Eliade. Și ca toate perioadele de acest fel, ea prezintă asemănări vădite cu Anul nou, de unde și o serie de manifestări asemănătoare. Se fac astfel diverse pronosticuri privind viața oamenilor. Se împletește, spre exemplu, cîte o cunună sau „colac” din flori de sînzien pentru fiecare membru de familie și, în ajunul sărbătorii, în amurg, se aruncă pe casă, crezîndu-se că cel a cărei cunună rămîne pe acoperiș va avea viață îndelungată, iar cel a cărui cunună cade va trăi mai puțin, chiar sub un an, pe alocuri³⁸. Fetele și flăcăii fac pronosticuri spre a-și cunoaște ursitul³⁹, iar în unele regiuni oamenii fac cununi de sulfînă ce se

aruncă pe casă „în bătaia lunii”, cu scopul de a afla la ce fel de vite vor avea noroc peste an40.

27 Hăvîrna, jud. Botoșani, Bărăști, jud. Vaslui (ibid.).

28 Tutora, jud. Iași, Miclăușeni, jud. Iași. (ibid.). În realitate e sfîrșitul primăverii și începutul verii.

28 Orlat, jud. Sibiu (Mușlea—Bîrlea, p. 378).

30 Vîrtopu, jud. Dolj, Tutora, jud. Iași (Fochi, p. 317). Aceasta e mai aproape de realitate, pentru că ne găsim în preajma seceratului, a culesului, ceea ce pentru țăranul de altădată marca începutul toamnei

31 Galiciuica, jud. Dolj și Vîrtopu, jud. Dolj (Fochi, ibid.).

32 Gîrla Mare, jud. Mehedinți, Bădeni, jud. Iași (ibid.).

33 Valea Rea, jud. Bacău (ibid.).

34 Voinești, jud. Iași (ibid.).

35 Hăvîrna, jud. Botoșani, Popești, jud. Iași (ibid.).

36 Vezi unele amănunte și la Tudor Pamfile, lucr. cit., p. 79 ș.u., precum și la Mușlea-Bîrlea și Fochi, unde se găsesc informații utile și pentru cunoașterea ariei de răspîndire a diferitelor credințe referitoare la sărbătoarea Drăgaicei sau Sînzienelor.

37 J. G. Frazer, lucr. cit., V, p. 5.

38 Cf. T. Pamfile, p. 92, Fochi, p. 319.

39 Cf. Pamfile, p. 92, Fochi, p. 319, Mușlea-Bîrlea, p. 377.

40 Bistricioara, jud. Neamț (Fochi, p. 320).

Sărbătoarea Sînzienelor sau Drăgaicei conservă și unele elemente ce țin de cultul morților, ca și Anul nou, echinocliul de toamnă și cel de primăvară. E vorba de „moșii de Sînzienii”⁴¹, din ciclul „moșilor de vară”, de Rusalii, cu care sărbătoarea de care ne ocupăm prezintă vădite asemănări. Se dau astfel de pomană fructe⁴², mai ales mere și zarzăre⁴³, dar și castraveți⁴⁴. În colecția C. Rădulescu-Codin — D. Mihalache se precizează că „se împart castraveți tăiați în felii, pâine și mere dulci; că nu e bine să mînci din nici un fel de poame nouă pînă n-ai împărți, ca să guste din ele înții răposaii”⁴⁵. În Banat se dă de pomană cîte un „colac cu jordilene” (caise și pere)⁴⁶.

Sărbătoarea Drăgaicei conține și diverse practici care interesează medicina și farmacologia magică și empirică. Femeile, spre exemplu, se scaldă în rouă sau în anumite izvoare spre a se vindeca de variate boli, copiii sînt stropiți cu apă⁴⁷ ș.a.: „Avem de-a face, se pare, cu un rit „lustratio per aquam”⁴⁸. ■ Acum se culeg florile numite drăgaice sau sînzienze⁴⁹, precum și alte flori de leac: sulfina, cimbrîșorul etc.⁵⁰, ce se folosesc pentru vindecarea a felurite boli, de la durerile de cap și simple răceli, pînă la bolile venerice, precum și împotriva moliiilor și ploșnițelor și ale unor boli ale animalelor³¹. Florile de drăgaică au și un rol apotropaic, ferindu-l pe om „de toate relele” și „aducîndu-i noroc în casă”⁵². În sfîrșit, florile de sînzienze sau de drăgaică au rol fertilizator pentru grădini și cîmpuri, mai ales pentru pepeni și varză³³. În legătură cu celelalte plante care se recoltează la această sărbătoare trebuie amintită și „iarba fiarelor”, despre care se credea că înflorește pentru cîteva clipe în noaptea spre Sînzienze⁵⁴.

41 Pamfile, p. 90.

42 Ibid., p. 91.

43 Socea, jud. Neamț (Fochi, p. 318).

44 Spineni, jud. Olt (ibid.); vezi și Mușlea-Bîrlea, p. 376—373.

45 Sărbătorile poporului român, 1909, p. 73.

46 Pamfile, p. 92; vezi și Pietroaia și Pietroșița, jud. Dîmbovița, Somova, jud. Tulcea, Gura Boului, jud. Olt, Ibănești, jud. Olt, Humele, jud. Argeș ș.a. (Mușlea-Bîrlea, p. 378).

47 Maidan, jud. Caraș-Severin, Albești, jud. Argeș (Mușlea-Bîrlea, p. 377).

48 Cf. Tache Papahagi, lucr. cit., p. 427. Practicile acestea, care sînt cunoscute și de românii din sudul Dunării, apar și la bulgari (vezi Mihail Ar-naudov, Eniovden, în Studii vurku bălgarskite obredi i legendi, Tom. I, Sofia, 1971, Izdatelstvo na bălgarskata Akademia naukite, p. 235 ș.u.

49 Mischii, jud. Dolj, Budești, jud. Vîlcea ș.a. (Fochi, p. 318); vezi și Pamfile, p. 95), obicei cunoscut îndeosebi în satele din Transilvania.

50 Vezi amănunte la Pamfile, p. 95.

51 Informații mai ample la Mușlea-Bîrlea, p. 93—94.

52 Pamfile, p. 93—94. Credințe și practici similare se întîlnesc la diferite alte popoare. A se vedea, de exemplu, Arnold van Gennep, ibid., p. 1983 ș.u. și Mihail Arnaudov, ibid., p. 235 ș.u.

53 Ibid., p. 95.

54 Ibid., p. 97—98; în legătură cu acestea vezi unele paralele europene la Frazer, V, p. 10—14. Însemnătatea magică a sărbătorii ni se dezvăluie și în credința conform căreia acum se fac cu succes „descîntece de întors inima”, adică de împăcare a doi inși certați⁵³. Drăgaica era socotită pe alocuri „Doamna florilor” și se ținea „pentru dragoste și plăcerea florilor”⁵⁶. Așa cum arătam, însă, sărbătoarea Drăgaicei stă și sub zodia unor forțe malefice care bîntuie lumea; tocmai de aceea, trebuie să fie respectată, sărbătorită; altfel, „drăgaica”, cea ființă fantastică

asemănătoare ielelor și șoimanelor, ce domină Rusaliile, poate „lovi”, ca și acestea, producând îmbolnăvirea celor ce se abat de la normele de conduită îndătinate. în sfârșit, sărbătoarea Drăgaicei se ținea și cu scopul de-a apăra holdele, semănăturile, de grindină, de coropișnițe și de viermi⁵⁷.

Sărbătoarea Drăgaicei sau Sînzielenor cumulează prin urmare manifestări folclorice complexe, de esență și finalitate deosebite; ele privesc atât viața omului și animalelor, cât și viața câmpurilor și semănăturilor, avînd așadar și un caracter agrar. în legătură cu acest ultim aspect ne apare semnificativă o informație provenind din Dobrogea, potrivit căreia sărbătoarea Drăgaicei „e respectată pentru seceriș”⁵⁸. Ea este susținută, cum vom vedea, și de alte informații de care dispunem, cel puțin la fel de semnificative. între acestea, una precizează că sărbătoarea marchează „începutul sece-rișului”⁵⁹, alta, că „drăgaicele” sînt „ființe cerești care dau roadă semințelor”⁶⁰ (sublinierile ne aparțin, D.P.). Acesta este contextul în care se înscrie obiceiul Drăgaica, de care ne-am propus să ne ocupăm în paginile ce urmează. Nu vom întreprinde o descriere a obiceiului, cu atât mai mult cu cît nu dispunem de informații mai complete decît cele citate anterior. Vom evidenția, în schimb, structura lui, subliniind totodată elementele fundamentale ale acesteia, pe acele care apar relativ constant în variantele obiceiului și care îi conferă o personalitate distinctă în ansamblul obiceiurilor noastre populare. începînd cu protagoniștii obiceiului, precizăm că, spre deosebire de diversele forme de colindat, de Plugar (Crai nou, Tînja), de Strigarea peste sat, Sîngeorz, jocurile cu măști din sărbătorile de Crăciun și Anul nou și al celor de priveghi, și spre deosebire de obiceiurile pastorale ș.a., în care protagoniștii aparțin sexului masculin (copii, adolescenți, flăcăi sau bărbați) și spre deosebire de o seamă de alte obiceiuri în care fetele și flăcăii au o pondere aproximativ egală (Vergelul, Boul înstruțat. .), Drăgaica este practică

55 Pamfile, p. 98.

56 Albești, jud. Olt (Fochi, p. 116).

57 Petreștii de Sus, jud. Gorj, Suhaia, jud. Teleorman ș.a. (ibid.).

58 Parachioi, jud. Constanța (Mușlea-Bîrlea, 378).

59 Valea Rea, jud. Bacău, Bătrînești, jud. Neamț (Fochi, 116). 80 Bibolul Mare, jud. Botoșani (ibid.. p. 317).

de fete, asemenea Păparudei și Caloianului. Numai că, în vreme ce protagonistele acestora sînt fete „curate”, aflate încă în stare de puritate rituală (sub 13 ani), cele implicate în obiceiul Drăgaica sînt fete mari, fecioare, așadar la vîrsta ce premerge căsătoriei. Subliniem, de asemenea, că odinioară obiceiul pare să fi fost practicat de „toate fetele țăranilor din satele învecinate” (D. Cantemir), ulterior numărul acestora restrîngîndu-se. Flăcăii nu apar în descrierea lui Cantemir, iar în cea din „Foaia Societății. . .” apar ca simpli spectatori. în descrierile ulterioare, în cele privind variantele sudice ale obiceiului, în cadrul grupurilor de drăgaice apar adesea și fete deghizate în bărbați.

Eroina principală a obiceiului poartă de asemenea numele de „Drăgaica” sau „Drăgăiță”, „Dîrdaică”, dar și „împărăteasă” sau „Prințesă”⁶¹. Ea este „aleasă” de către celelalte, dintre ele, ca „cea mai frumoasă” (Cantemir) sau „cea mai tînără și mai frumoasă” („Foaia Societății. . .”). Drăgaica este considerată „sora și mai-marea lor” (Cantemir) sau „regina holdelor”, „stăpîna surorilor” („Foaia Societății. . .”). Este interesantă interdicția ca Drăgaica să se căsătorească vreme de trei ani și e dificil de dat o explicație acestei interdicții. S-ar putea ca ea să dateze dintr-o perioadă mai tîrzie din istoria obiceiului, perioadă în care Drăgaica va fi fost aleasă ca șefă a cetei fetelor din sat sau, împreună cu „regele”, conducători ai tineretului sătesc. Interdicția ar putea fi explicată și prin similitudinea cu alte obiceiuri, cum este Turca, Călușul. . ., ai căror protagoniști sînt considerați a fi „spurcați” o vreme. în sfârșit, s-ar putea să avem de-a face cu o interdicție inițiată de biserică; am văzut că episcopul reformat Ștefan Geleț cerea viitorului episcop al românilor din Transilvania să interzică obiceiul alegerii „reginei Rusaliilor”. în sfârșit, pe alocuri, mai ales prin sudul Dobrogei, „cînd grupul era alcătuit din 4 femei, una se numea „mireasă”, una „gîr-gălanci” și 2 „schimbătoare”. Alteori „mireasa” se numea „drăgaica”, iar „mirele”, „drăgan”⁶².

în ceea ce privește timpul cînd se practica obiceiul, descrierea lui D. Cantemir nu amintește nimic de sărbătoarea în contextul căreia se desfășura acesta. Precizarea lui amintește însă sistemul tradițional popular de măsurare a timpului și ea ne apare foarte semnificativă: „cînd încep să se coacă semănăturile”. în „Foaia Societății. . .” «se procedează la fel: „în timpul coacerii holdelor” (sublinierile ns. D.P.), adăugîndu-se însă: „la vreme de secetă”, ceea ce nu reprezintă, credem, decît o greșeală a autorului sau o exprimare confuză, pentru că perioada coacerii, a maturizării culturilor e, de regulă, o perioadă de secetă, dar așa e bine să fie, ploile fiind, în genere, dăunătoare în această fază din existența lor, pînă după în-

61 Bîlca, jud. Bacău (A.F.C., 119) Cair—Cetatea-Albă (A.F.C., 190).

62 Mușlea-Bîrlea, p. 379 și Emilia Comișel, lucr. cit., p. 207.

cheierea seceratului. Informațiile ulterioare trimit consecvent la sărbătoarea Drăgaica sau Sînziene de la

24 iunie. Oricum, exprimarea întâlnită în cele mai vechi descrieri trimite, fie direct la condiția semănăturilor în momentul în care se oficiază ritul de care ne ocupăm, fie la sărbătoarea în cadrul căreia se desfășura acesta.

Locul de desfășurare a obiceiului e, de asemenea, bine precizat în amintitele descrieri de început: câmpul, „holdele” („străbateți holdele!”), „pe ogoare”, iar apoi „satele”. Descrierile ulterioare menționează în primul rând satul („pe la case”, „din casă-n casă”), dar și „împrejurul satului”⁶³. Se pare că pe la mijlocul secolului trecut obiceiul se retrăsese în cadrul satului, practicându-se asemenea colindatului și mai ales asemenea Călușului⁶⁴.

În ceea ce privește costumația protagonistelor și recuzita obiceiului, beneficiem, iarăși, de informații interesante. Astfel, fetele se îmbrăcau „cu ce aveau mai frumos”⁶⁵, erau „bine primenite”⁶⁶. Uneori purtau îmbrăcăminte albă, iar „peste ea mintean”, „brîu roșu” și „cordoane de fir”⁶⁷. Drăgăicile purtau multe basmale colorate, „cunună de flori galbene”⁶⁸ (=flori de sînziene) sau cunună „împletită din spice”, batiste în mână, din care rupeau și dădeau celor pe la casele cărora umblau și jucau, uneori un steag împodobit asemenea celui din Căluș. Foarte adesea, jumătate din numărul fetelor implicate direct în desfășurarea obiceiului erau îmbrăcate bărbătește, fiecare purtând în mână câte o coasă sau o sabie. Un flăcău le însoțea cîntînd din fluier sau din cimpoi, fetele jucînd „în cruce”. În sfîrșit, drăgaica purta asupra sa „cheile de la jitnițe”.

Desfășurarea obiceiului avea loc, se pare, mai ales în câmp, printre holdele ce dădeau în pîrg; el s-a retras apoi, încetul cu încetul, în interiorul satului. Desfășurarea consta în străbaterea de către drăgaica și alaiul ei a holdelor, dansînd și cîntînd mai multe cîn-tece, din care s-a păstrat, practic, unul singur, e adevărat în numeroase variante. Uneori jocul lua aspectul unui duel; înarmate cu coase, drăgaicele din sate diferite se luptau „ia răs-pîntii”⁶⁹, altelei „se tăiau cu cuțitele, se băteau groaznic”⁷⁰.

Reducînd la maximum schema structurală a obiceiului, am putea spune că Drăgaica reprezintă o manifestare a fetelor fecioare din mai multe sate învecinate, avînd în centrul ei „pe cea mai fr-

!i3 Pietroi, jud. Ialomița (Mușlea-Bîrlea, p. 378).

e4 Suhaia, jud. Teleorman (Fochi, 117), spre ex., dar și în alte părți.

65 Parachioi, jud. Constanța (Mușlea-Bîrlea, p. 378).

66 Letinu, jud. Brăila (ibid.).

67 Stăncuța-Stanca, jud. Brăila (ibid.). m Arini, jud. Brașov (A.F.C., 208).

69 Mușlea-Bîrlea, p. 379.

70 Zărnești, jud. Buzău (Mușlea-Bîrlea, p. 379).

moasă” dintre ele, care devine „sora și mai-marea lor” sau „regina holdelor”, aleasă de ele însele, manifestare ce avea loc anual, la sărbătoarea Drăgaica sau Sînziene (24 iunie). Îmbrăcate strălucitor și purtînd diferite podoabe, fetele se desfășurau cîntînd și dansînd și, uneori, simulînd lupte voinicești, prin holdele ce dădeau în pîrg.

Înainte de a încerca să pătrundem în semnificația mai veche și mai nouă a obiceiului, e nevoie să ne oprim asupra amintitelor elemente ce intră în structura lui, încercînd să le stabilim semnificația ce o au într-un alt context decît cel al Drăgaicei. Înainte de aceasta, însă, vom preciza că Drăgaica, ca manifestare a fetelor, nu apare singulară în folclorul românesc; ea amintește alte obiceiuri tradiționale, înainte de toate șezătoarea de fete și cea de „băiete”, obiceiul Lioara din Bihor, prinsul suratelor sau vărurilor⁷¹ ș.a., care toate vorbesc de la sine despre sentimentul de solidaritate feminină și despre existența în trecut a unor forme de organizare a tineretului din mediile rurale întemeiate nu numai pe criterii de vîrstă (ceata feciorească), ci și de sex. Iar o seamă de manifestări folclorice aparținătoare astăzi repertoriului general sînt la origine expresii ale acestor forme de organizare dispărute în cursul timpului. Obiceiul Drăgaica ne apare, astfel, ca o categorie folclorică proprie, la origine, cetei fetelor fecioare. Într-o măsură mai mare decît celelalte, inclusiv Lioara, ea evidențiază existența în trecut a ■ unei solidarități de gen ce depășea hotarele unei singure comunități sătești, fiind practică laolaltă de fete aparținătoare aceleiași vîrste din mai multe sate, de regulă învecinate.

Așa cum am arătat, fetele o alegeau pe cea mai frumoasă dintre ele „sora și mai-marea lor”, aceasta devenind totodată „regina holdelor”⁷². Să fi avut, oare, odinioară ceata fetelor aflate la vîrsta 71 Vezi despre acestea Nicolae Bot, Șezătoarea în Zona Năsăudului, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965—1967”, Cluj, 1969, p. 305 ș.u., Traian Mîrza, Lioara ■— un gen muzical inedit al obiceiurilor de primăvară din Bihor, în *Lucrări de muzicologie*, V, Cluj, 1969, p. 65 ș.u., Moise Ilie, Contribuții privind cunoașterea obiceiului: prinsul verilor și vărurilor, în *Studii și comunicări*, Sibiu, 1981, p. 35 ș.u., lucrări în care se indică și alte surse bibliografice.

72 În Cair-Cetatea-Albă se spunea că se alege un „principe” și o „prințesă” (A.F.C., 190). Iată descrierea mai amănunțită a obiceiului. Pe la amiază, fetele și flăcăii se duc la câmp; pînă seara flăcăii strîng flori, iar fetele fac din ele cununi, cruci („cununi cu cruce la mijloc”). „Seara cînd se întorc în sat cîntă, joacă în onoarea unei fete care este aleasă „prințesă”. Această prințesă sp împodobește cu

flori și pe cap poartă o cunună, iar principele, un flăcău, poartă o pălărie din flori în formă de con. Principele și prințesa se aleg în modul următor: se numără câte persoane sînt, atîtea flori se culeg de diferite specii și numai două de trandafir roșu. Toate aceste flori se învelesc în câte o hîrtie și se pun într-un coșaleț. Fiecare persoană se apropie de coș și cu ochii legați își scoate pachetelul atins cu mîna. Asta nu faai

fecioriei o căpetenie, care să fi fost aleasă anual la sărbătoarea Drăgaicei sau la intervale de timp mai mari (la trei ani, de pildă), aleasa devenind implicit și eroina principală a obiceiului? Faptul ni se pare plauzibil, deși nu dispunem de argumente sigure. Unele indicii se întîlnesc totuși, atît la noi⁷³, cît mai ales în tradiția unor popoare europene. În sud-estul Irlandei, spre exemplu, la 1 mai se alegea „cea mai frumoasă Regină din ținut, pentru douăsprezece luni”. Asemenea Drăgaicei noastre, ea era „încununată cu flori de cîmp”; aveau loc „petreceri, dansuri și întreceri rustice, care se încheiau seara cu o mare procesiune. În timpul anului de domnie, Regina prezida reuniunile rurale ale tinerilor la dans și petreceri”. Este interesantă precizarea că în cazul cînd „se mărita înaintea următoarei zile de 1 mai, autoritatea ei înceta, dar nu se alegea o succesoare decît la împlinirea termenului”⁷⁴. Precizarea aceasta amintește credința existentă odinioară la noi, potrivit căreia drăgaica nu se putea căsători decît după trei ani. N-ar fi exclus ca interdicția aceasta să reprezinte o supraviețuire dintr-un stadiu mai vechi, anterior celui surprins în sud-estul Irlandei. O asemenea regină „a Rusaliilor” sau „a vegetației” a fost atestată și în tradiția altor popoare din Europa. În Boemia, spre exemplu, „în a patra duminică din postul mare, fetele, îmbrăcate în alb (ca și drăgaicele noastre) și purtînd în cosițe primele flori de primăvară, viorele sau părălute, conduc afară din sat o fată numită Regină și încununată cu flori. În timpul procesiunii, care se face cu mare solemnitate, nici una dintre fete nu trebuie să stea liniștită, ci să se învîrtească continuu și să cînte”⁷⁵. Tot(aici trebuie amintit curiosul obicei al românilor de pe Valea Timocului de a alege la Rusalii un „rege” și o „regină”

este caracteristic că fetele scot sorți aparte și flăcăii aparte, fetele au un trandafir în coșuleț și flăcăii unu într-a lor. Persoana care scoate trandafirul dintre fete este numită după voia Sf. Ioan Prințesa, iar flăcăul Principe”. Aleșii își dau mîna și se sărută. Apoi se împodobesc cu cununi și cu flori și se întorc în sat, la rîu, cîntînd și jucînd. Apoi aprind un foc, peste care sar apoi în cruce, băiatul încolo și fata încoace și invers și altă pereche cruciș și zicînd din gură: Fata: „De-oi sări, de n-oi sări / Totuși m-oi logodi, / Dacă nu cu ochi doritori, / Cu ochi albaștri, căpriei, negriori”; Flăcăul: „De m-oi însura eu / Să-mi iau nevasta care vreau, / Să nu-mi iau una / Cu care să n-am plăceri totdeauna”. Fetele și flăcăii aruncă apoi cununile în apa liniștită și încotro plutește cununa, de acolo vine soțul sau soția. Apoi fetele și flăcăii se despart și se duc la scăldat. Se spală cu flori și se bat ca să afle cu cine se vor căsători.

⁷³ Monica Brătulescu, Ceata feminină — încercare de reconstituire a unei instituții tradiționale românești, în „Revista de etnografie și folclor”, Tom. 23 (1978), nr. 1, p. 37—60.

⁷⁴ Frazer, lucr. cit., I, p. 275. ⁷⁵ Ibid., I, p. 275.

„cărăbuși”⁷⁶, în, care s-ar putea să avem de-a face cu o formă mai veche a alegerii regelui și reginei vegetației de la alte popoare.

Am văzut însă că în cadrul obiceiului de care ne ocupăm apare uneori și o mireasă. Nici personajul acesta nu este străin de folclorul european. Astfel, în Danemarca, la Rusalii, o fetiță era îmbrăcată mireasă, iar un băiețel, mire. Mireasa purta pe cap o coroană din primele flori ale primăverii, iar alaiul copiilor ce-i însoțeau pe miri pe la case era împodobit cu flori galbene de trolu și calta. În Suedia, și anume în provincia Blekinge, precum și în Norvegia, se alegea o mireasă de Sînziene⁷⁷. În folclorul european se atestă și o „mireasă a griului” sau „a ovăsului”; este fata care a tăiat ultimele spice la secerat și care purta pe cap o cunună de spice, ca și drăgaica. În unele locuri se credea că ea se va căsători în acel an⁷⁸. Reprezentarea aceasta a spiritului griului, în chip de mire și mireasă, a fost cunoscută și la unele popoare de pe alte continente. Astfel, în insula Jawa recoltarea orezului era precedată de serbarea căsătoriei lui, a spiritului orezului, ca mire și mireasă⁷⁹.

Fie că este vorba de „regină”, fie de „mireasă”, avem de-a face în esență cu expresia aceleiași mentalități arhaice. Este vorba, o dată, de asimilarea „existenței umane cu viața vegetativă” sau invers, iar în acest cadru al gândirii arhaice, „fertilitatea pămîntului” era „solidară cu fecunditatea feminină”, femeile devenind „responsabile de belșugul recoltelor”⁸⁰; aceasta, pentru că, potrivit aceleiași mentalități, ele dețin „misterul creației” și pot influența deci „fecunditatea cîmpurilor”⁸¹. întemeindu-se pe diverse credințe și obiceiuri ale popoarelor europene, Frazer era îndreptățit să vorbească despre „identificarea femeii cu grîul”⁸², după cum, Mircea Eliade avea dreptate atunci cînd identifica în credințele și obiceiurile aceluiași popoare secerișul ca nuntă⁸³. După părerea lui Eliade, „regina”⁷⁶ Mircea Eliade, De la Zahnoxis la Genghis-han, București, Editura Științifică și enciclopedică, 1980, p. 200—201. La sîrbo-croați exista obiceiul Kraljice, pe care Cornelia Călin îl consideră „omolog al Drăgaicei noastre” (lucr. cit., p. 99); e „un alai de fete care aveau în mijlocul lor o pereche numită regele și regina (corespunde cu mirele și mireasa Drăgaicei de la noi). Perechea avea fața acoperită cu un vâl. Cu fetele mergeau și băieții, dar aceștia nu mai aveau decît

rolul de a le ocroti și de a le duce cadourile" <E. Schneeweis, Grundriss des Volksglaubens und Volksbranchs der Serbo-kroaten, Celje, 1935, p. 190; apud Cornelia Călin, lucr. cit., p. 96).

77 Frazer, *ibid.*, p. 278—279.

78 *Ibid.*

78 *Ibid.*, III, p. 258. Cuplul mire-mireasă apare și la noi, în variantele în care, alături de drăgaică, îmbrăcată mireasă, e prezent și „drăganul” (vezi arhiva I.C.E.D., București, infii nr. 20978 din Poroschia, jud. Teleorman, culeg. A. Bucșan, 24.VI.1960).

80 Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, I, București, Editura științifică și enciclopedică, 1981, p. 41—42.

81 *Trăite d'histoire des reiligiens*, Paris, 1970, p. 299.

82 *Lucr. cit.*, III, p. 284.

83 *Trăite . . .*, p. 240.

sau „mireasa” reprezintă „o imagine alterată a unui cuplu, care odinioară stimula forțele creatoare ale naturii unindu-se ritual pe brazdă și repetînd astfel hierogamia cosmică între Cer și Pământ”⁸⁴. Oricum, înțelesul diferit cu care au fost atestate cele două personaje mitice în folclorul popoarelor reprezintă rezultatul unei evoluții îndelungate. De la semnificația lor originară, potrivit căreia ele aveau un rol important în stimularea vieții naturii, în fertilizarea ei, s-a ajuns la semnificația lor simbolică, „regina” sau „mireasa” simbo-lizînd triumful primăverii, al reînvierii naturii și vegetației, apoi, bogăția, rodnicia holdelor sau, alteori, apropierea seceratului ca eveniment declanșator al bogăției. În sfîrșit, uneori, personajele acestea mitice și-au pierdut încărcătura lor magico-religioasă, dobîndind un înțeles și o funcție socială (cf. situația din sud-estul Irlandei); „regina” devine astfel căpetenia cetei tineretului satului, îndeplinind anume rosturi concrete în cadrul manifestărilor festive ale acesteia. Dintre toate reprezentările menționate, cea de mireasă și cea de nuntă ne interesează în mod special, deoarece se leagă strîns de semnificația obiceiului de care ne ocupăm. La noi nu apare nicăieri termenul „mireasă de Sînzienă” sau „mireasa griului”; nu putem ignora însă sugestia ce o face prezența pe capul drăgaicei a cununii împletite „din spice”. Pe de altă parte, obiceiul Drăgaica prezintă unele evidente afinități cu ceremonialul nupțial. Așa cum se înfățișează în desfășurarea lui scenică, obiceiul evocă alaiul miresei, cu druștele sale; amintim, de asemenea, costumația luxuriantă, festivă, a protagonistelor obiceiului și, înainte de toate, a drăgaicei. Cununa ce o purta pe cap etc, precum și secvențele de luptă voinicească ce apar în unele variante și care evocă secvențe similare din ceremonialul nupțial, inclusiv din orația de nuntă. Sub acest aspect mai ales Drăgaica se identifică aproape cu obiceiul aromân Ayiaiiu⁸⁵ Cît privește semnificația originară a întrecerilor și luptelor voinicești, amintim opinia lui Mircea Eliade, după care „confruntarea, întrecerile, luptele, trezesc, stimulează sau măresc forțele creatoare ale vieții”⁸⁶, deși în cazul de față faptul poate fi pus în legătură «î înțelesul de nuntă al ritului.

84 *Ibid.*, p. 267; în legătură cu urmele acestei hierogamii în folclorul popoarelor a se vedea tot acolo, p. 267—268. La noi, mărturia cea mai clară din cîte cunoaștem pare să fie cea înregistrată la Cair-Cetatea-Albă (vezi nota 72).

85 Vezi descrierea amănunțită a obiceiului la Tudor Pamfile, lucr. cit., p. 99—103 și la Tache Papahagi, *Mic dicționar...*, p. 424 ș.u. O variantă românească din Bithinia (Asia Mică) a publicat T. Burada (O călătorie la români din Bithinia (Asia Mică), Iași, 1893; descrierea obiceiului și textul cîntecului ritual au fost reproduse și în art. Cînticlu care s'cîntă di Taiani Ia-nismata („Arhiva”, Iași, XV (1904), nr. 10 și 11, p. 466—468). La aromâni „ghiunul”, obiectul ritual din cadrul manifestării, e purtat de obicei de „cea mai frumoasă sau mai arătoasă fată” (T. Papahagi, lucr. cit., p. 425). se *Istoria credințelor . . .*, p. 4.5.

Cîntecul, jocul și desfășurarea atît de dinamică a obiceiului, toate amintesc fenomene similare atestate și în tradiția altor popoare europene și extraeuropene. „În multe părți ale Europei ■— notează Frazer — dansul sau săriturile înalte în aer sînt procedee homeopatice verificate pentru a face recoltele să crească mari”⁸⁷; procedeul se utiliza de asemenea și în alte părți ale lumii, spre exemplu în vechiul Mexic, unde „se ținea o sărbătoare în onoarea zeiței porumbului sau a „mamei cu părul lung”, după cum era numită această zeiță”. Ca și Drăgaica românească, sărbătoarea „începea cînd planta ajungea în plină maturitate și firele care înmugureau la vîr-ful spicului arătau că bobul este pe deplin format. În timpul serbării femeile își lăsau părul lung nelegat, scuturîndu-l și legîndu-l încoace și încolo în dansurile care alcătuiau caracteristica principală a ceremonialului, pentru ca mătasea porumbului să crească tot atît de abundent, bobul să fie tot atît de mare și de neted, iar poporul să se bucure de belșug”⁸⁸. Cît privește travestirea unora dintre protagoniste obiceiului în bărbați, aceasta ar putea fi pusă, eventual, în legătură cu obiceiul Cucii, practicat odinioară primăvara în sudul țării, numai că acolo flăcăii erau aceia care se travesteau. Și într-un caz și în altul, însă, scopul esențial era unul și același: de a realiza cupluri mixte, cupluri care ar putea fi raportate în ultimă instanță la străvechea hierogamie

cosmică dintre Cer și Pământ.

Practic, toate elementele ce intră în structura obiceiului Drăgaica apar și în cultura altor popoare din Europa și de pe alte continente. Contextul de viață al Drăgaicei, organizarea elementelor de structură, funcția și semnificația ei îi conferă însă o individualitate proprie în cadrul obiceiurilor populare, inclusiv al celor naționale, românești. Spre a putea pătrunde mai bine semnificația obiceiului trebuie să avem în vedere data calendaristică la care se practică, dată care, în ordine astronomică, coincide, așa cum spuneam, cu cumpăna anului, cu apogeul luminii solare, iar în ordine mitologică, cu începutul declinului vieții zeului naturii și vegetației. În privința stadiului de dezvoltare a principalelor culturi agricole tradiționale (grâul, secara, orzul și ovăzul), acestea se găseau în faza maturizării lor („cînd încep să se coacă semănăturile . . .” Cantemir), așadar în preajma recoltatului. Toate aceste elemente ce alcătuiesc contextul sărbătorii și obiceiului Drăgaicei sugerează o idee clară despre caracterul lor mitic, magico-religios și agrar în același timp. Este însă foarte greu de stabilit cu exactitate semnificația ce o avea personajul central al obiceiului nostru — „Drăgaica” — în perioada constituirii acestuia.

Descinzînd din străvechiul cuplu care, „unindu-se ritual pe brazdă”, repeta „hierogamia dintre Cer și Pământ”, cu. multiplele-i forme în

87 Lucr. cit, I, p. 64. 83 Ibid., p. 63—64, 275.

care a evoluat de-a lungul timpurilor, Drăgaica reprezenta, credem, pentru creatorii și interpreții ei imaginea, expresia, simbolul spiritului feminin al naturii și vegetației și totodată spiritul griului aflat în pragul maturității și al căsătoriei. Inițial, jocul Drăgaicei prin holdele cultivate își avea probabil motivarea în credința potrivit căreia „fecunditatea feminină influențează fecunditatea cîmpurilor”⁸⁹. Cu timpul, jocul Drăgaicei prin holdele ce se pîrguiau sub dogoarea soarelui de vară a ajuns să urmărească maturizarea lor grabnică. Dacă acceptăm această interpretare, obiceiul Drăgaica se înscrie în seria riturilor agrare, fiind anume un rit de etapă, și este interesant de constatat că femeia este prezentă în toate aceste rituri, atît în ritul de început (aratul și semănatul) și în cel final (cununa la secerat), cit și în cele practicate pe parcurs, a celor de apărare împotriva dăunătorilor, a păsărilor îndeosebi, a celor de invocare a ploii fertilizatoare sau de alungare a acesteia, precum și de alungare a furtunilor și grindinei! etc, deci a riturilor agrare de etapă. Potrivit credinței populare tradiționale, „la Aliseu” (9 iunie) „bagă griul bob”, bob care acum, în perioada solstițiului de vară, trebuie să se maturizeze, să se împlinescă⁹⁰, spre a se putea trece la actul final al „dramei agrare”: seceratul. Prezența miresei sau a miresei și mirelui (drăgaica și drăganul) în cadrul obiceiului sugerează apropiata căsătorie a spiritului griului, ceea ce în planul activităților practice echivalează, cum am văzut, cu seceratul⁹¹. Ca și nunta, seceratul reprezintă împlinire și, implicit, premisă a perpetuării existenței, deoarece face loc, deschide perspectivele repetării hierogamiei cosmice inițiale. Dar în concepția arhaică seceratul înseamnă nu numai căsătorie, ci și moarte: moartea zeului naturii și vegetației. În virtutea acestei concepții căsătoria și moartea „nu reprezintă altceva decît stadii premergătoare și obligatorii în același timp ale unui nou început, ale unui nou ciclu vital”⁹².

Așa cum arătam și cu altă ocazie⁹³, la nivelul mentalității populare arhaice există o afinitate ce nu poate fi ignorată între protagonistele obiceiului, fete fecioare, aflate în pragul căsătoriei, și holdele

89 M. Eliade, *Trăite* . . ., p. 299.

90 Sf. Eliseu sau Liseiu „se păzește din muncă mai ales de către femei, ca să lege grîul rod (C. Rădulescu-Codin și D. Mihalache, *Sărbătorile poporului* . . ., p. 73). în alte părți se credea că acum acționează Slnzienele, acele „ființe cerești ce dau roadă semințelor (subl., ns. D.P.). Bivolul Mare, jud. Botoșani; apud Fochi, p. 317). După alte informații, coacerea grînelor începe să se producă mai tîrziu. Pricopul (8 iulie) „pricopește grîiele, adică face să dea în copt semănăturile de primăvară, cum este grîul, secara, orzul” (Pam-file, p. 164). Dacă sfîntul nu e sărbătorit, el se răzbuună: face ca bobul să se usuce înainte de maturizare, să rămînă, așadar, sec; grăbește „uscarea înainte de maturizarea lor” (p. 164—165).

91 A se vedea Frazer, lucr. cit., III, p. 239—240.

92 A se vedea studiul nostru, *Intre obiceiurile calendaristice* ■. E3 Ibid.

ce dau în pîrg. Ea se încadrează arhaicei concepții cu privire la relația dintre fecunditatea feminină și fecunditatea cîmpului, care se influențează reciproc⁹⁴. Pornind de aici, se ivește întrebarea dacă nu cumva obiceiul Drăgaica ar reprezenta o modalitate magică cu ajutorul căreia, prin contagiune (prin contactul cu holdele ce se pîrgu-iesc), fetele tind să dobîndească maturitatea culturilor aflate în preajma seceratului și să-și apropie totodată „seceratul”, căsătoria? Ar fi vorba în acest caz de o solidarizare magică a tinerelor fete cu culturile agricole, în dorința de-a împărtăși destinul acestora, de-a se împlini prin căsătorie, așa ca grînele prin secerat. Fără să respingem această ipoteză, și în nici un caz implicațiile ce le-a avut asupra aceluși paralelism dintre viața omului și a naturii, înclinăm să credem, totuși, că deși avem de-a face cu o sărbătoare și cu o manifestare a fetelor, Drăgaica a reprezentat la origine un rit agrar, și anume un rit de etapă, ultimul dinaintea seceratului. Tensiunea mării „drame agrare” inaugurată o dată cu aratul și semănatul, este acum în continuă creștere, evoluînd către punctul

său culminant și către deznodămînt. După o lungă perioadă de germinație și creștere, la Aliseu, griul a dat, în sfîrșit, bob; e iarăși o perioadă critică și decisivă totodată, în care bobul trebuie să crească și să se coacă cu repeziciune, ca să se poată trece la secerat, operație care să se încheie înainte de sosirea furtunilor verii (ploile lui Sf. Ilie de la 20 iulie). E tocmai ceea ce era chemat să realizeze în plan magico-religios obiceiul Drăgaica. Alergînd, cîntînd și dansînd prin holdele ce dădeau în pîrg, fetele le transmiteau acestora, pe calea aceluiași procedeu al magiei prin contact, condiția lor matură, de apropiate „mirese”. Desfășurarea obiceiului subliniază, de altfel, acest lucru nu numai prin prezența miresei și a cuplurilor de fete și flăcăi, ci și prin prezența „coasei”, care a pătruns probabil mai tîrziu, poate în locul secerii, ca semn al activității ce urmează să înceapă. Sau, poate că prezența coasei să fie aici simbolul morții, seceratul însemnînd cum am văzut și moartea zeului naturii, încheierea unui ciclu vital.

Interpretarea noastră găsește un punct de sprijin și în obiceiul Ayfării al aromânilor, practicat la aceeași dată și care s-a impus, de asemenea, ca o sărbătoare a fetelor (iar după opinia lui Tache Papahagi, a „sexului feminin”⁹⁵), dar la care participă „toate nevestele

91 „Fecunditatea femeii influențează fecunditatea cîmpurilor însă opulența vegetației ajută la rîndul ei femeia să conceapă” (M. Eliade, *Trăite . . .*, p. 299). Numeroase informații în acest sens apar în paginile lucrării citate a lui Frazer.

95 Mic dicționar ..., p. 426. În sensul acesta s-ar putea face o relație cu Lioara, obicei care e și el practicat cu predilecție de fete și neveste tinere (cf. T. Mîrza, lucr. cit., p. 68). Există și alte similitudini cu Lioara: „portul sărbătoresc și podoabele auxiliare specifice zonei, între care nelipsita „fe-leagă” (Ibid., p. 69), o ștergură ce amintește basmalele colorate din obiceiul Drăgaica. Lioara se desfășoară asemenea obiceiului de care ne ocupăm, nu numai în sat, ci și „peste cîmp, spre localitățile învecinate”. (Ibid., p. 75).

de curînd măritate, precum și fetele mari din sat”⁹⁶, așadar a celor aflate în pragul căsătoriei sau imediat după aceea. Varianta aromână din Vlaho-Clisura ni se pare și mai edificatoare pentru înțelesul ce-l avea obiceiul; fetele umblau „cu găleata”⁹⁷ — însemnul nunții — din casă în casă. Astfel, sărbătoarea de 24 iunie stă sub semnul nunții, ceea ce în plan agrar și mitic semnifică seceratul⁹⁸.

Semnificația și funcția agrară a Drăgaiceii se evidențiază de altfel cu claritate și în textul ei:

Hai, drăgaică, să sărim, Să sărim, să răsărim, Că știi iarna ce pățim Cu mălai din rîșnicioară, Cu pește din undicioară ... Mi-au venit drăgaicele Să rețeze spicele Drăgăicoiul drugile.

Drăgaicele mititele Au plecat la floricele, Îmbrăcate în boșcele (=basmale, tulpane colorate) Mor băieții după ele ... Mi-a venit vara bogată Cu tichii de la copii, Cu mărgelile de la fete, Cu brățări de la neveste³⁹.

Pe lîngă dezvoltarea rosturilor obiceiului, textul aduce (ca și alte categorii ale poeziei rituale) bogate elemente descriptive privitoare la desfășurarea lui: fetele fecioare, secerătoarele holdelor, îmbrăcate a6 Papahagi, lucr. cit., p. 424.

97 în timp ce se împodobeau ghium-ul (= un ibric) cu tot felul de flori, fetele interpretau „cîntecele obișnuite la gătirea miresei”. În ziua următoare, asemenea miresei, „găleata” era „purtată de două fecioare îmbrăcate în haine de sărbătoare” la trei fîntîni; în timp ce umpleau găleata fetele interpretau cîntecul specific al aceluiași moment din ceremonialul nupțial. În dimineața zilei următoare (24 iunie) fetele se duceau pe cîmp și în pădure să culeagă „cușițele” înseminate cu o zi înainte, un fel de buruieni pe care fetele le foloseau spre a le crește părul, iar nevestele pentru a fi sănătoase și „a concepe” ușor. Apoi, în cursul zilei, fetele, însoțite de 2—3 flăcăi purtînd săbii de lemn, cu care să le apere, umblau cu „găleata” de la o casă la alta. Aceasta era bine apărată de alte grupuri de „găleți”, care căutau să o „taie”, să o strice, ceea ce se considera că ar constitui un semn rău pentru tot anul (apud Tudor Pamfile, lucr. cit., p. 101—103).

98 "A se vedea la Pamfile și alte variante ale românilor sud-dunăreni, în care apare constant ideea de nuntă.

oi) Doine, cîntece, strigături, București, Editura de stat pentru literatură și artă, „Biblioteca pentru toți” (1955), p. 9 (textul provine din arhiva I.C.E.D., București. Din materialul aceleiași arhive reproducem textul unei variante culese de Emilia Comișel din Peret, jud. Teleorman, în 1943: „Hai, drăgaică, să sărim, / Să sărim, să răsărim, / Că știi iarna ce pățim. / A venit vara bogată / Cu drăgaică scuturată. / A venit drăgaicile / Să rețeze spi-cile. / Fetile din Lisândrie / Toate sîn' pline de rîie. / A pleca'la farmacie / Să cumpere alifie. / Nu te uita la opinci, / Dă te pui dă le mîninci” (nr. text. disc. 1467 II b, inf. Marița Bătărețu). Sensul evoluției acestei variante se evidențiază și în altele, de ex. nr. 11458 din aceeași arhivă a I.C.E.D., variantă culeasă în anul 1951 din Ulmeni, jud. Teleorman (culeg. V. Micznik). În legătură cu melodia a se vedea Emilia Comișel, lucr. cit., p. 207—208.

sărbătorește, strălucitor și purtînd diferite podoabe, sar, joacă și culeg flori.

Cu timpul, caracterul de rit magic al Drăgaiceii a slăbit, obiceiul ajungînd să nu mai marcheze un anume moment din calendarul popular: maturizarea culturilor și apropiata lor recoltare.¹⁰⁰ El do-bîndește un

nou înțeles, care s-a păstrat pînă în faza lui finală de existență: acela de sărbătoare și de manifestare a fetelor și a tineretului în general¹⁰¹. Iată descrierea unei variante din satul Moldova — Cetatea-Albă, variantă ajunsă în acest stadiu de evoluție: „în această zi fetele culeg flori”, împletesc cununi, „seara le pun pe cap și se pornesc cîntînd spre sat. În drum se opresc dacă văd vreun foc și apropiindu-se de el încep să joace un joc special în formă de horă, apoi această horă ia forma unei sîrbe și la urmă una din jucătoare fuge iar celelalte se reped după ea și o fugăresc zicînd Sînzana”¹⁰². Obiceiul a dobîndit, cum vedem, un caracter de joc pur distractiv. Altelei s-a mai păstrat amintirea personajului central al obiceiului, dar nu și numele lui, ci numai calitățile și atribuțiile ce le avea drăgaica ca șefă a cetei; fetele merg în țarină și culeg flori, iar la întoarcere „joacă pînă la sat și în sat”. „Una din ele e mai mare, care [le] conduce pe toate celelalte. Ea nu se cheamă drăgaica, ne-avînd nici un nume, dar ea este cea mai frumoasă și mai cinstită dintre fete și ea merge în fruntea celorlalte, acesta fiind un loc de onoare”¹⁰³. În comuna Arini din fostul județ Trei Scaune, în cel de al patrulea deceniu al secolului nostru se mai păstra doar amintirea obiceiului, al cărui personaj central se numea aici „dîrdaică”. Asemenea variantelor din celelalte ținuturi, și aceasta purta pe cap o „coroană”, făcută „din flori de sînzienă”, dar, spre deosebire de toate celelalte variante ce ne sînt cunoscute, „dîrdaică” „era purtată pe spatulele celorlalte fete, iar aceste umblau în tot satul cîntînd”. În Arhiva de folclor din Cluj-Napoca se păstrează, alături de aceste informații, și textul unui cîntec, care, însă, pare să se fi îndepărtat mult ca atmosferă generală de acele cîntece rituale despre care vor-

100 Și la noi, la români, începutul seceratului reprezintă un moment solemn, ceremonial, dovadă, între altele, îmbrăcămintea curată și întreaga atmosferă ce caracteriza momentul. Nu s-a păstrat însă în folclorul românesc o anumită manifestare cum este cea cunoscută sub termenul de „primul snop” la unele popoare occidentale, cum sînt irlandezii. O bună monografie în legătură cu acest obicei la irlandezi a dat Maire Macneill, *The Festival of Lughnasa*, Dublin, 1982. O cercetare comparată între Drăgaica românească și Lughnasa a dat recent Ruth Kevelighan în teza sa de doctorat, *Elemente comune în obiceiurile agrare românești și irlandeze*, susținută la Facultatea de Filologie din Cluj-Napoca, în ianuarie 1986.

101 Intre altele, sărbătoarea se ținea „pentru dragoste” (Fochi, p. 116). ceea ce consună în genere cu acest înțeles mai nou. La francezi Saint-Jean este „sărbătoarea tineretului” (cf. Arnold van Gennep, lucr. cit., p. 129).

102 A.F.C., 194.

103 Hodorăuți-Hotin, A.F.C., 187.

bea Cantemir; el prezintă totuși o reală valoare documentară: „Vai săraca dardaica, / Gum o doare picioarele / Că o călcat hotarale; / Cum o dor și mînilor, / Că o frămîntat și holdele, / Holdele cu pitele”¹⁰⁴. Cu acest înțeles mai nou, de joc și petrecere, obiceiul Drăgaica avea să mai stăruie un timp în circulație, spre a dispărea apoi aproape cu totul din viața satelor noastre. Înainte de aceasta el s-a simplificat mult, „fetele rezumîndu-se a aduna flori de sînzienă și a face coronițe din, ele, împodobind casa și porțile”¹⁰⁵. Așa cum vom vedea însă, obiceiul a continuat și continuă să trăiască sporadic în alte forme decît cele amintite pînă acum, forme în care este mai greu de descoperit de către cercetătorul nevizat. Cunoașterea acestor forme este importantă nu numai pentru deslușirea înțelesurilor originare ale unor manifestări folclorice obscure, cel puțin la prima vedere, ci și pentru cunoașterea obiceiului de care ne ocupăm și a ariei de răspîndire ce a avut-o în trecut.

În legătură cu aria de răspîndire a Drăgaicei cercetătorii au limitat-o în general la Muntenia, Dobrogea și o parte a Moldovei. Așa cum rezultă din mărturiile ce au fost culese în perioada 1930—1940, în cadrul acțiunii Arhivei de folclor a Academiei Române, obiceiul a existat în forme clare și uneori interesante și în alte părți ale Moldovei, prin județele Galați, Vrancea, Bacău și Neamț, precum și în Hotin și Cetatea Albă, iar în Transilvania în județul Brașov (Satulung și Arini), ceea ce constituie probe neîndoelnice despre mai largă lui răspîndire în provinciile respective. Există și alte argumente convingătoare despre existența în trecut a obiceiului în cea mai mare parte a Transilvaniei. Aici, în acest obicei își are astfel originea ceremonialul agrar de la Ispas din sudul Transilvaniei, la Mohu, spre exemplu, unde fetele „trec în rînduri de 30—40 printre holde, pur-tînd cu ele cununele de holdă verde” și intonînd un cîntec ritual¹⁰⁶. La Sibiel ceremonialul a păstrat forme și mai apropiate de Drăgaică.

Aici, „mai demult se-mbrăca fetele ca miresele / . . . / Punea spic la cap și între spice bănuței / o floare de cîmp / . . . / Rochiile era lungi pînă jos, făcute cu creți mîndri / . . . / După fete venea nevestele, iar în fruntea tuturor feciorii urmați de lăutar”¹⁰⁷. Altelei numai cî-teva fete se găteau mirese. Cît privește cîntecul ce se interpreta, exclusiv de către fete, acesta s-a îndepărtat cu siguranță mult de forma

104 Arini, jud. Brașov (A.F.C., 208).

105 I. C. Chițimia, *Vechi elemente folclorice de muncă agrară. Comunicare ținută la Institutul de istorie literară și folclor din București*, la 24.XI.1951 (vezi rezumatul în „Studii și cercetări de istorie literară și folclor”, II, p. 248—249). Dar chiar înainte de a ajunge în acest stadiu, obiceiul a

fost abandonat de ceata fetelor fecioare: „înainte făceau Drăgaică fete mai mari de 15 ani. Acum ele nu mai fac, s-au mai civilizat, să nu zică lumea că-s înapoiate” (Arhiva I.C.E.D., nr. 20978, Poroschia, jud. Teleorman).

IOG Ion I. Ionică, Dealu Mohului, 1943, p. 160.

107 Arhiva I.C.E.D., inf. 24856, culeg. V. Dosios, 1959.

ce o va fi avut odinioară; păstrează, totuși, câteva imagini semnificative. Astfel codrul s-a „podobit” „cu podoabe verz”, „vin junii cu cai buni / Și fete mari cu cununi”; „joi de dimineață, / Mînecat-au, mînecat / Fetele șoimanului / Cîmpu Rusalimului / Sa cerce grîne de bune I Și oveșele de dese, / Săcările de-nflorite / Și otăvi de otă-viteii108. E amintită și „scalda” a trei fete, imagine asemănătoare ce-leia întîlnite în Cair’— Cetatea-Albă, precum și în alte regiuni românești și la alte popoare.

Așa cum am arătat, în trecut, în studiul introductiv la colecția Folclor din zona Codrului109, așa-zisele „tîrguri de fete” sau „a fetei”, răspîndite în trecut mai ales în ținuturile muntoase, sînt la origine niște manifestări folclorice prilejuite de sărbătoarea Drăgaicei sau Sînzienei, descinzînd anume din obiceiul de care ne ocupăm. Către o concluzie similară pare să încline și Tache Papahagi110, de vreme ce tratează „Nedeia” și „Ruga”, între care și „Tîrgul de fete” de pe Găina și cel de pe Călineasa în prelungirea capitolului despre Sînziene. Numai că autorul, partizan neînduplecat al ideii originii noastre păstorești, vedea în aceste obiceiuri niște manifestări de origine „eminamente” păstorească și muntenească și avînd motivări „total de natură etno-socială”111, opinii asupra a căror netemeinicie este de prisos să mai stăruim. Papahagi remarca, totuși, legătura ce există între ele și „ziua de Sînziene” sau perioada din „jurul acestei sărbători”112, așadar perioada solstițiului de vară. Rugile și nedeile aveau loc la date și la sărbători diferite. În Țara Oltului, spre exemplu, Ruga avea loc la Înălțarea Domnului sau la Sf. Gheorghe, la Dumineca Tomii sau Sf. Constantin, la Rusalii sau Sîntămarie, dar și la Sînziene (în satul Higiu)113. Credem că I. C. Chițimia avea dreptate cînd afirma că există o strînsă legătură între nedei, „tîrgurile de fete”, „petrekerile de hotar” din Țara Oltului, bilouriile anuale din sudul țării, sărbătorirea hramului bisericii, mai ales în estul Carpaților. „Toate acestea — notează autorul — sînt tot atîtea fețe nouă ale unui obicei străvechi, care își are ușoare corespondențe chiar în folclorul altor popoare”, corespondențe pe care nu le menționează însă. Cu privire la semnificația originară a acestei „petrekeri” Chițimia notează: „la origine trebuie să fi fost o sărbătoare

108 Ibid.

109 Baia Mare, 1978, p. 21—23.

110 Mic dicționar ..., p. 434—436.

111 Ibid., p. 435. Era anume o întîlnire anuală și o petrecere „cu ocazia unei sărbători” și ea reprezenta o „cerință”, precum și „un fel de omagiu de simpatie și recunoștință adus de populație celor ce aveau grijă de averea ei animală, adică ciobanilor și chiar în casa acestora, adică în munți” (Ibid., P. 436).

112 Ibid.

113 I. C. Chițimia, Din viața folclorică a unor cuvinte, în „Cercetări folclorice”, I (1947), p. 33, 37. păgîină închinată naturii vesele și rodului”11* (subl. ns. D. P.). Credem că autorul a intuit ceea ce Drăgaica și manifestările înrudite au esențial; din păcate, el nu a dus cercetarea mai departe, așa cum intenționa, problema rămînînd astfel nerezolvată. I. C. Chițimia a arătat însă că aria de răspîndire a Nedeii a fost în trecut cu mult mai întinsă și că ea îngloba nu numai regiunile muntoase, așa cum s-a spus, ci și cele de dealuri și șes115. Tîrgurilor „de fete” din Munții Apuseni autorul le găsește corespondențe și la „cealaltă margine a platoului ardelean, în Țara secuiilor”, în fostul județ Odorhei116. În legătură cu Ruga ce avea loc anual la Albulești, în Țara Oltului și la care participau și locuitorii din satele din jur, autorul precizează că ea cuprindea în final și jocul tinerilor și că reprezenta o ocazie pentru legarea de cunoștințe ce se încheiau uneori, mai tîrziu, cu căsătorii și, în sfîrșit, că toate acestea erau dominate „de splendoarea costumelor diferite, lucrute special și îmbrăcate pentru prima dată de fete”117 (subl. ns. D.P.).

O analiză atentă a unor asemenea „tîrguri”, „rugi” și „nedeia pune în lumină o seamă de similitudini de-a dreptul frapante cu obiceiul Drăgaica. Așa cum s-a arătat, ideea că am avea de-a face cu vechi tîrguri, la care erau duse fetele spre vînzare, reprezintă o pură și ridiculă aberație, și ea trebuie tratată ca atare118. Cît privește termenul, precum și caracterul de tîrg al unora din aceste manifestări, avem de-a face cu fenomene tîrzii, străine de esența lor originară. „Adevăratul tîrg [de mărturii] care se ține la început, s-a dezvoltat mai tîrziu, alături de petrecere”119.

Esențială rămîne în cazul tuturor acestor manifestări („tîrguri”, „nedei”, „rugi” ..) partea lor finală, și anume petrecerea tinerilor, petrecere care trebuie explicată și ea pornind de la particularitățile ce le prezintă în raport cu alte practici ale tineretului. Așa cum sugerează însuși termenul sub care sînt uneori cunoscute: „tîrgul fetei”, „tîrgul fetelor”, e vorba de un „tîrg”, adică de o manifestare a fetelor, o manifestare cu caracter festiv în centrul căreia se situează fetele fecioare. Esența ei o constituie jocul, fiind un gen de

114 Ibid., p. 33. Vezi și amintita lucrare a aceluiași, Vechi elemente.. _ p. 248—249.

115 I. C. Chițimia, *Din viața folclorică...*, p. 35.

116 Ibid., după ce T. Pamfile sesizase asemănarea dintre „tîrgul de la Găina și nedeile din Țara Hațegului și sudul Transilvaniei (lucr. cit., p. 156). Este interesant de menționat faptul că și G. Coșbuc numește tîrgul de pe-muntele Găina „bîlciul fetelor" sau „tîrgul fetelor" (Două bîlciuri, în voi., Dintr-ale neamului nostru, București, 1903, p. 7—8).

117 Ibid., p. 37.

118 Cf. și Ion Mușlea, lucr. cit., p. 381.

119 Cf. și Rudolf Bergner, *Siebenburgen*, Wien, 1884, p. 166; apud Mușlea., lucr. cit., p. 372.

Întrecere la joc¹²⁰, dar și de hărnicie, ea apărînd ca o demonstrație a vredniciei tinerelor fete și a gradului lor de pregătire în vederea căsătoriei. Vorbînd despre „Tîrgul de pe Găina", Imre Szabo notează că pînă tîrziu, spre sfîrșitul secolului trecut, fetele își duceau cu ele „hainele de sărbătoare și găteliile". Și le duceau — precizează autorul — „nu atît ca o prezentare de zestre, ci ca să le arate, întinzîndu-le, în parte, pe masă"¹²¹.

În ceea ce privește jocul, acesta nu e, de asemenea, un joc obișnuit, în perimetrul satului, la locul în care se desfășoară de regulă, neputîndu-se confunda așadar cu hora duminicală, ci „un joc între holde", „la vedere", sau, cum este definit în Dicționarul de la Buda¹²², „saltus paganalis in agris celebrari solitus". Spre deosebire de hora duminicală, la jocul în discuție participau fete și flăcăi din mai multe sate învecinate. În sfîrșit, în ceea ce privește data la care avea loc sărbătoarea și „tîrgul", „nedeia" etc, aceasta diferea de la caz la caz, dar în genere ea avea loc vara, cu deosebire în preajma solstițiului de vară. Iată cîteva din datele la care s-a serbat nedeia de la Baia de Criș în secolul al XVIII-lea: 23 iunie 1720, 16 iunie 1788, 8 iunie 1789, 22 iunie 1791 ș.a.¹²³.

Unul dintre cele mai interesante „tîrguri" de natura celor de care ne ocupăm și mai sugestiv totodată pentru împrejurările ce l-au scos la lumină este „tîrgul cepsălor" de la Asuajul de Sus, județul Maramureș, devenit ulterior „tîrgul cireșelor", iar în cele din urmă „tîrgul cepelor". Nu știm dacă printre persoanele cele mai vîrstnice din localitate sau din zonă s-ar mai putea descoperi astăzi vreuna care să fie în măsură să furnizeze informații utile și exacte despre această manifestare, întrucît ea a dispărut de cîteva decenii, după ce suferise transformări esențiale. S-a păstrat însă pînă azi denumirea locului unde se desfășura: „locul tîrgului", situat pe un tîpșan, la circa un km spre Bîrsăul de Sus și spre Munții Codrului. Bătrînii își amintesc încă foarte bine de „tîrgul cepelor", ce avea loc la 14 septembrie (la „Ziua crucii") și la care veneau odinioară cîte 40—50 căruțe cu ceapă din părțile Zalăului și Șimleului, alături de foarte multă lume din satele zonei Codru¹²⁴. În ultimii ani s-a

¹²⁰ Cf. și G. Ioanete, *O scurtă ochire asupra însemnătăților din Țara Moșilor*, în „Foaia pentru minte", 1860, nr. 39, p. 298 (apud Mușlea, p. 359), care a sesizat acest aspect fundamental al manifestării, într-o epocă în care aceasta era mai bine conservată.

¹²¹ A geinai leányvásár, în „A Magyar Nemzeti Múzeum neprajzi osztá-lyának ertesimoje" (Budapest), 1907; apud Mușlea, p. 377.

¹²² *Lesicon românesc-latinesc-nemțesc*, Buda, 1825, p. 425.

¹²³ Datele acestea sînt extrase din studiul citat al lui Ion Mușlea, p. 382.

¹²⁴ Datele privitoare la cele trei „tîrguri" de la Asuajul de Sus le deținem de la inf. Pop Măria, 52 aai, în 1959, din Băsești, jud. Maramureș, Mureșan Vironă, 70 ani, în 1958, din Băița de sub Codru, informațiilor furnizate de juristul Dumitru Marinca din Baia Mare, care a locuit o vreme în Asuaj, precum și de la regretații prof. Gh. Mătieșan și Grigore Iluț, primul originar din Asuajul de Sus, al doilea din Tămășești, jud. Maramureș.

Încercat reînvierea, într-o altă formulă, a acestei manifestări. La „tîrgul cireșelor", care se ținea, după unii la Sîmpetru, după alții la Sînzien, veneau țărani cu cireșe „de peste Codru" (din Chilia, Solduba, Homorodul de Sus etc). Denumirea veche, „tîrgul cepsălor", abia o mai cunoșteau prin anii 1960 cîteva persoane vîrstnice și foarte puține dintre acestea erau în stare să furnizeze informații cît de cît satisfăcătoare. Acestui „tîrg" i se mai zicea și „tîrgul Sînzie-nilor" sau „tîrgul fetelor" (subl. ns. D.P.), ca de altfel și celui al „cireșelor", ceea ce dovedește că avea loc în cadrul acestei sărbători și că era o manifestare a fetelor.

Dar ce ne spune denumirea „tîrgul cepsălor"? În legătură cu cuvîntul „ceapsă" (ung. csapca, csapsza) aflăm din Dicționar enciclopedic român¹²⁵ că e „o mică bonetă de pînză albă, împodobită cu ornamente colorate, alese în țesătură sau cusute"; ea era „purtată de femeile din unele părți ale regiunilor Hunedoara, Banat și Maramureș. În Dicționarul limbii române literare contemporane¹²⁶ cuvîntul ceapsă este echivalat cu scufie, acesta din urmă amintîndu-ne versurile de Drăgaică: „cu scufii de la copii...". În Dicționarul limbii române¹²⁷ se notează în legătură cu cuvîntul ceapsă că aceasta e purtată „de copii", „în unele regiuni de fete" sau „numai de femei măritate sau de neveste tinere". În sfîrșit, în graiul secuilor din fostul județ Ciuc, cuvîntul csepesz înseamnă scufie, năframă¹²⁸. Potrivit unei informații din Asuajul de Sus, ceapsă înseamnă „pieptene arcuit", ornamentat artistic și

folosit de fetele fecioare ca obiect de podoabă¹²⁹.

Ținând seamă de toate aceste înțelesuri ale cuvântului ceapsă, am putea conchide că „tîrgul cepsălor” era „tîrgul”, convenirea sărbătorească, manifestarea fetelor fecioare, a acelor care se pregăteau în vederea „tregerii” la o nouă condiție de viață, la o nouă stare, al cărei semn distinctiv îl constituia ceapsă; a tregerii lor de la „fete” la „nevestie”. Într-o colindă culeasă din Gherța Mică, județul Satu Mare apare o imagine foarte concludentă pentru înțelesul

123 Voi. I, București, Editura Politică, 1962, p. 562. Într-o poezie din anul 1768 se spune despre o tînără: „îi cu barte, nu-i cepsată”, adică „îi fată și nu-i nevastă”, cum se precizează într-un alt vers (vezi textul poeziei la Oni-sifor Ghibu, Contribuții la istoria poeziei noastre, populare și culte, București, 1934, p. 21).

126 Voi. I, București, Editura Academiei..., 1955, p. 30.

127 Tom. I, București, 1914, p. 253—254.

'*•?,

las Magyar Neprajzi Lexikon, Foszkereszto Ortutay Gyula, II, Akade-miai kiado, Budapest, 1979, p. 211—216.

129 Vorbind despre nedeile din sudul Transilvaniei, I. Pop Reteganul,, spunea că bărbații erau îmbrăcați în „veșminte noi”, iar femeile de asemenea; ele purtau „ceapsă, zgardă, cămașă, brîu, opregi” (Legende, povestiri și obiceiuri românești, București, 1943, p. 149). George Coșbuc arătase și el că fetele erau îmbrăcate în cele mai frumoase haine «de sărbătoare (lucr. cit, p. 7—8).

termenului: Dumnezeu coboară „Să-și culeagă flori de vară / Din struțu coconilor, / Din cununa fetelor, / Din ceapsa mireselor”¹³⁰. Și întrucît ceapsa era de regulă ornamentată, alteori termenul însem-nînd chiar obiect de podoabă, tîrgul de care ne ocupăm însemna pentru participanții de altădată și un „tîrg”, o manifestare a podoabelor. Notăm, în sfîrșit, că la Sînzienne sau în apropierea acestei date (la „Rusăliuțe”) era obiceiul străpungerii urechilor fetelor mici în vederea purtării cerceilor. Și de data aceasta se vede clar legătura ce există între sărbătoarea Sînzienelor și fetele tinere, faptul că avem de-a face cu o sărbătoare a acestora.

Cît privește vechiul caracter, agrar, al manifestării, acesta poate fi deslușit cu ușurință din însăși desfășurarea ei. Fetele din diferite sate codrenești mergeau la „tîrgul cepsălor” purtînd buchete de sînzienne în mîini și în brațe. Cele de la Bîrsăul de Sus, învecinat, mergeau printre lanuri, pe mai multe „șiruri”, pe haturile dintre holde, regroupîndu-se la intrarea în sat. Fetele „de peste Codru” (din Sol-duba, Chilia, Homoroade. . .) mergeau cîntînd printre holde, în timp ce culegeau sînzienne, din care făceau cununii și pe care le purtau apoi pe cap. Ele erau însoțite de flăcăi și de lăutari, aceștia din urmă mergînd de obicei înaintea lor. La sărbătoarea de la Asuajul de Sus participau și părinții tinerilor, a fetelor mai ales și îndeosebi ai celor din satele mai apropiate, astfel că manifestarea lua proporții remarcabile. Unii mergeau cu căruțele, cei mai mulți pe jos. După ce soseau, în cursul dimineții de 24 iunie în Asuaj, mergeau pe la „gazdele” lor, rude, prieteni sau cunoscuți, de preferință la cei ce-și aveau casele în apropierea „locului tîrgului”. Imediat după amiază începea aici jocul. După fiecare joc, fetele se duceau la gazdele lor, unde își schimbau hainele, „în așa fel încît dansul și în general manifestarea în întregul ei apărea ca un gen de paradă a portului tinerelor fete și totodată ca o mărturie, ca o demonstrație a priceperii și hărniciei lor, precum și a stadiului în care se găseau în ceea ce privește preparativele pentru căsătorie”¹³¹.

Asemănările dintre „tîrgul cepsălor” de la Asuajul de Sus și „tîrgul” de pe muntele Găina, precum și alte „tîrguri”, „nedei” etc. existente odinioară sînt evidente. Caracterul lor agrar se dezvăluie și el în diversele aspecte ale manifestărilor. Vorbind despre nedei, I. Pop Reteganul subliniază că în trecut ele „se țineau cu sfințenie”, altfel, în credința sătenilor, era periclitată soarta recoltelor. „S-a pus o dată marea posesor din Silvașul de Jos — notează folcloristul — și-a oprit pe șilvășeni într-un an de la ținerea nedeii. S-a întîm-

130 Vasile Scurtu, Cercetări folclorice în Ugocea românească, în „Anuarul Arhivei de folclor” VI (1942), p. 206.

131 Folclor din zona Codrului, p. 21.

plat însă de în acel an a picat grindina și le-a nimicit viile și sîmî-năturile”¹³².

„Tîrgul”, adică jocul, petrecerea de la Asuajul de Sus, în cen-trul căruia se găseau fetele mari, acele aflate la vîrsta cînd se pregăteau să poarte ceapsă, să se mărite așadar; „tîrgul” acesta reprezintă dezvoltarea, amplificarea părții finale a ritului Drăgaica, rit care în cursul timpului s-a simplificat pînă la dispariție. În Asuajul de Sus, ca și în zona învecinată a Chioarului, unde „fetele se împodobeau cu flori de sînzienne împletite în coroanite pe mlădițe de alun”¹³³, la Mohu și în general în sudul Transilvaniei, din vechiul rit s-a păstrat un element esențial: fetele fecioare, purtînd pe cap cununii de sînzienne sau flori de sînzienne în mîini, străbat cîntînd holdele. Nu am reușit să descoperim în zona Codru nici un text specific acestui obicei; în satele din sudul Transilvaniei, însă, în acele cîntece de Ispas, interpretate de tineretul satului în cadrul procesiunii pe la troițe, s-au păstrat, cum am văzut, cîteva imagini specifice obiceiului de care ne ocupăm.

După părerea noastră, toate sau aproape toate „nedeile”, „tîr-gurile”, „petrekerile la hotar” etc, din această perioadă a anului, adică din preajma solstițiului de vară, sînt reminiscențe ale obiceiului Drăgaica și, ca și la Asuajul de Sus, partea finală a obiceiului a luat amploare în detrimentul părții centrale, care conținea însuși miezul lui ritual, din acesta rămînînd doar urme vagi. În schimb, petrecerea, care s-a dezvoltat progresiv, a antrenat după sine diferite elemente cu totul străine obiceiului. Astfel, în acest cadru și-au făcut apariția negustorii de tot felul, inclusiv cei ce vindeau obiecte de podoabă pentru tinerele fete, aspectul acesta, de „tîrg”, ajungînd să umbrească în cele din urmă chiar și petrecerea cu joc, dominantă la un moment dat și să-și impună în cele din urmă însuși numele.

Credem, așadar, că obiceiul Drăgaica a existat în trecut în toate ținuturile românești. Practicat de cetele fetelor fecioare din mai multe sate învecinate, el reprezenta un demers magic menit să ajute coacerea, maturizarea în bune condiții a bobului, pregătind astfel începutul seceratului. Drăgaica reprezintă o tipică formă de magie prin analogie și deopotrivă prin contact. Bobul trebuia să se împlinescă, să se maturizeze asemenea fetelor aflate în pragul căsătoriei și care, tocmai în acest scop, străbăteau holdele, cărora le transmiteau astfel condiția, statutul lor.

Cu timpul, paralel cu evoluția mentalității țărănimii, sensul magic al obiceiului a slăbit, ceea ce a dus în cele din urmă la dispariția funcției sale originare. Obiceiul s-a menținut, totuși, încă multă vreme în circulație în virtutea tradiției și datorită credinței potrivit

132 Lucr. cit., p. 155. Nu știm despre ce nedeie e vorba; în cazul în care autorul se referă la nedeia din preajma Sînzienelor, avem de-a face cu o variantă evoluată, care și-a pierdut înțelesul originar.

133 Graiul, etnografia și folclorul zonei Chioar, Baia Mare, 1983, p. 377.

căreia nerespectarea lui putea primejdi recoltele¹³⁴. El s-a menținut însă și datorită capacității lui de adaptare la nevoile mereu noi ale omului, ceea ce a adus după sine o seamă de modificări ale formei și funcției sale. Drăgaica a ajuns să reprezinte, mai presus de toate, o petrecere a tineretului în general, iar pentru fete a devenit, în plus, și un bun prilej de manifestare a virtuților lor casnice, a hărniciei și îndemnării lor în confecționarea pieselor de îmbrăcăminte și podoabelor de interior ale caselor. Prin aceasta fetele își demonstau, implicit, și gradul de pregătire în vederea căsătoriei¹³⁵. În acest proces de adaptare Drăgaica a absorbit și o seamă de elemente aparținătoare altor categorii folclorice. Între acestea un loc important îl ocupă elementele de Căluș, obicei cu care Drăgaica se aseamănă, așa cum foarte bine a arătat Mihai Coman¹³⁶, în multe privințe, fără ca ele să se poată confunda însă — spunem noi. Avem de-a face cu două rituri diferite prin însăși finalitatea lor. Drăgaica este un rit agrar de etapă, în timp ce Călușul pare să fie un rit chemat înainte de toate să apere comunitatea de «agresivitatea» ielelor¹³⁷, în acest sens avînd un caracter profilactic, dar și curativ, recuperator al celor ce au devenit victime ale „călușului” (ale ielelor). Implicațiile agrare ale Călușului au fost dobîndite, după toate probabilitățile, pe parcurs, sub influența riturilor aparținătoare acestei categorii. S-ar putea ca unele din similitudinile dintre Drăgaica și Căluș să fie genetice. În cazul celor mai multe dintre ele avem de-a face însă cu un rezultat al ascendentului pe care Călușul l-a avut asupra obiceiului de care ne ocupăm, care de altfel s-a și dovedit a fi mai puțin rezistent, el dispărînd încetul cu încetul din circulație, în vreme ce Călușul a dăinuit în multe locuri pînă în zilele noastre. Însăși desfășurarea Drăgaicei pe la casele oamenilor trebuie pusă, credem, pe seama influenței Călușului, deși nu poate fi exclusă nici influența colindatului, a Paparudei ș.a. Procesul de adaptare a

134 pop Reteganul, lucr. cit. Cf. și informațiile din Mușlea-Bîrlea și Fochi.

135 Se știe că în trecut la țară fetele își confecționau ele însele „trusoul”, fiecare străduindu-se să aibă cît mai multe piese de îmbrăcăminte și cît mai frumos lucrute, aceasta constituind un criteriu de apreciere a vredniciei lor.

136 Drăgaica, loc. cit. Iată descrierea unei variante culese pe viu la 24 iunie 1960 de A. Bucșan, la Poroschia, jud. Teleorman: „Ceata de drăgăici cuprinde 8 inși: 7 fete și un băiat. Una din fete e îmbrăcată în băiat („Dră-ganul”); are pe cap o căciulă neagră și la brîu tot felul de săculețe și pungi. Altă fată e mireasă și e împodobită ca atare. Restul sînt îmbrăcate în costum național. Băiatul ține „steagul”, o prăjină care are în vîrf o păpușă din cîrpe, cu ochi, nas și gură din cărbune și brațe din spice de grîu. Ceata colindă pe la diferite curți și unde sînt primite joacă. Unii refuză să-i primească. Joacă Drăgaica și Bugeacul. își cîntă singure versurile și melodia”. „Intr-o curte o femeie le dă o fetiță în brațe ca s-o joace, „aduce sănătate”; „legămîntului drăgaicelor se face pe 3, o, 7, 11 ani” („totdeauna număr fără soț”) {Arhiva I.C.E.}; nr. 20978. Păpușa din vîrfurile steagului reprezintă o inovație în cadrul obiceiului și ea va trebui studiată.

137 Mihai Pop, Obiceiuri..., p. 100.

Drăgaicei, care a ajutat-o să reziste, atît cît a fost posibil, în circulație, a contribuit la accentuarea laturii ei spectaculare, între altele prin aglutinarea unor elemente din sfera altor obiceiuri, îndeosebi Călușul. O ultimă problemă ce se impune a fi luată în discuție privește originalitatea obiceiului nostru. Este el cunoscut numai de români sau și de alte popoare? În acest ultim caz, ce aduce nou versiunea

românească? I. C. Chițimia precizează că Drăgaica este „celebrată în aceeași zi de 24 iunie de poloni, rușeni, ucraineni¹³⁸, iar în altă parte notează: „Obiceiul se găsește și la alte popoare: ucraineni și poloni sub numele de Jankupilo, la bulgari sub numele de Jenew-den«¹³⁹.

Nu vom intra acum și aici în analiza acestei probleme, mărghi-nindu-ne să precizăm că la popoarele slave amintite de I. C. Chițimia, precum și la bieloruși, ca de altfel la toate popoarele europene și chiar la unele extraeuropene, se înfîlnește străvechea sărbătoare a solstițiului de vară, peste care, așa cum spuneam, la început, s-a suprapus sărbătoarea creștină a nașterii Sf. Ioan Botezătorul, care și-a impus în genere însuși numele (Sait Jean, S. Giovanni, San Juano, Ivan Kupala, Enewden etc.) Toate popoarele au păstrat însă în cadrul sărbătorii creștine numeroase credințe, practici și obiceiuri anterioare, ca moșteniri din străvechea sărbătoare păgînă a solstițiului de vară. Multe din acestea au o largă arie de răspîndire, fiind comune diferitelor popoare sau grupuri de popoare (aprinderea de focuri, săritul peste focuri, arderea unei păpuși¹⁴⁰, culegerea unor flori și împletirea de cununi¹⁴¹ ș.a.). Cît privește obiceiul de care ne ocupăm, acesta nu există, însă, după informațiile noastre, decît la bulgari, unde poartă aceeași denumire, Dragaika, sau mai exact, „Dragaika umblă și joacă". Ca și la noi, la bulgari obiceiul se practică la Enewden („Ziua lui Ioan"), adică la sărbătoarea Sf. Ioan Botezătorul (24 iunie), de către un grup de fete, îmbrăcate sărbătorește. Una dintre ele poartă pe cap pălărie bărbătească și este înarmată cu o sabie, pe care o învîrte în aer, ca și cum ar tăia și străpunge pe cineva. Însoțită de muzică din fluier, ceata fetelor colindă satul de la o casă la alta¹⁴². Cum vedem, obiceiul bulgăresc este foarte asemănător cu cel românesc, fără ca ele să fie identice. Se pare că la noi s-au conservat mai bine formele arhaice, ceea ce prezintă importanță deosebită pentru stabilirea semnificației origi-

¹³⁸ I. C. Chițimia, *Folcloriști și folcloristică românească*, București, Editura Academiei..., 1968, p. 116.

¹³⁹ *Vechi elemente ...*, p. 248—249.

¹⁴⁰ Păpușa aceasta purta denumirea de Lotter și Tatermann, în Austria. Kupala sau Kupalo, la slavi

etc. (Frazer, V, p. 11 ș.u.).

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 5—24; în legătură cu sărbătoarea a se vedea și Bol'saja so-vetskaja enciklopedija,

Moskva, voi. 17, 1952, p. 271.

¹⁴² Cf. R. Gerova, *Rjacnika na blagarskoi jazyka sa tlakuvanie rjaci ty na blagarskoe i na russkoe*,

Plovdiva, I, 1895, p. 363.

nare a obiceiului și, poate, chiar a genezei lui. În legătură cu sărbătoarea la care se practică, se pare că românii și bulgarii sînt printre puținele popoare europene care nu cunosc decît cu totul izolat focurile solstițiului de vară¹⁴³, ceea ce iarăși constituie un fenomen interesant ce va trebui explicat, deoarece prezintă o deosebită importanță etnologică. Oricum, alături de alte cîteva obiceiuri pe lîngă care cercetătorii au trecut fără să-și pună suficiente întrebări, Dră-gaica se înscrie printre manifestările populare tradiționale semnificative, atît din punctul de vedere al mentalității care a generat-o, cît și a bazei sale etnografice, fiind un interesant rit agrar de etapă.

¹⁴³ Vezi detalii la Frazer, cap. „Sărbătorile solstițiului de vară", în lucr. cit., V, p. 5—24.

focului în Europa. Focurile

IMAGINI DE COLINDA ÎN CÎNTECUL CEREMONIAL DE SECERA

Una din problemele enigmatice pe care le ridică istoria folclorului este aceea a amestecului de repertorii, a migrației unor categorii și producții, a suprapunerilor de texte din sfera unor categorii folclorice care ne apar astăzi distincte. Așa cum am arătat în studiul consacrat Plugușorului, - textul care în regiunile extra-carpătice însoțea obiceiul în folclorul Transilvaniei constituia o colindă propriu-zisă la Crăciun sau orație după colindă. În același spațiu, transilvănean, și tot ca orație, textul apărea în ceremonialul cununii la secerat și în ceremonialul de nuntă. Unele elemente înrudite și chiar identice le înfîlnim în aceste ultime tipuri de ceremonial din celelalte regiuni ale țării¹. Textul unor colinde ardelenice se regăsește în repertoriul liric sau în cel de balade etc.

Uneori avem de-a face cu creații care au luat naștere independent, pe baza unor analogii, fenomenul acesta, invocat atît de frecvent — și pe bună dreptate — de istoricii limbii, fiind prezent și în istoria folclorului. Am văzut astfel că punctul de plecare al asemănarilor fundamentale, de structură, dintre obiceiurile calendaristice și cele legate de vîrstele omului trebuie căutat în analogia ce s-a ivit în mintea omului arhaic între propria-i viață și viața „zeului" naturii care moare și în vie.

Alteori e vorba de transferuri de la o categorie folclorică la alta, fenomen ce s-a produs, de asemenea, datorită aceleiași analogii și afinităților pe care le-au generat ele.

Din multitudinea faptelor care așteaptă a fi lămurite ne vom opri în cele ce urmează asupra unuia care a mai răsunat, fie chiar și în treacăt, interesul unor cercetători ai culturii noastre populare, între care se impune a fi menționat în mod special Ion I. Ioniță. E vorba de problema raporturilor dintre cîntecele de secerat și colinde, așadar dintre două categorii folclorice cu caracter agrar,

¹ Vezi unele amănunte de la Ion I. Ioniță, *Deălu Mohulul. Ceremonia agrară a cununii din Țara Oltului*, București, 1943 și Elisabeta Moldoveanu-Nestor, *Cununa sărbătoare a secerișului*, în „Revista

de etnografie și folclor", X (1965), nr. 1, p. 615 ș.u.

pentru că nimeni nu se mai poate îndoi astăzi de faptul că una din funcțiile de bază pe care le-a avut colinda la începuturile ei și mult timp după aceea a fost funcția agrară.

Între cele două categorii folclorice există într-adevăr afinități foarte vizibile. Amîndouă au un caracter ritual și ceremonial, una marcînd odinioară începutul anului — al celui agrar, firește — alta marcînd sfîrșitul lui. Atît colinda, cît și cîntecele de seceră reprezintă, la origine, demersuri magice, vizînd același obiectiv: fertilitatea, rodirea. Amîndouă se întemeiază pe magia cuvîntului, la care se adaugă și alte procedee, cum este aspersiunea, păstrată atît în obiceiul, cît și în textul cîntecului cununii la secerat, dar prezentă, de asemenea, în textul colindei („rouatul”) și odinioară chiar în practica colindatului². În centrul ambelor obiceiuri se găsește unul și același obiect ritual: cununa de la secerat. În jurul ei s-au născut cîntecele de care ne ocupăm, după cum, așa cum am văzut în studiul despre Plugușor, una dintre cele mai interesante și mai semnificative forme din cadrul obiceiului colindatului îl constituie „Colinda cununii^{1*}, care reprezintă și cea mai veche descriere a obiceiului cununii la secerat.

Atît cîntecele de seceră, cît și colinda se încheie de regulă cu o orație. În ținutul Năsăudului, orația ce încheie obiceiul și cîn-tecul cununii la secerat și colindatul cetei de feciori este în esența ei aceeași. În amîndouă cazurile interpretii exprimă urări și solicită daruri. În fine, ambele obiceiuri se încheie cu o masă rituală și cu dans. Nerespectarea datinei de către gazdă (primirea, așa cum se cuvine, a colindătorilor și a celor ce aduc cununa și oferirea darurilor) aduce după sine reversul demersului. Vom vedea că descolindatul însuși își are corespondentul său în cîntecele de seceră.

Ga toate creațiile rituale, colinda și cîntecul de seceră au fost vreme îndelungată categorii folclorice închise sau, în orice caz, greu permeabile pentru alte creații. Cu timpul, în cadrul procesului treptat de demagizare și demitizare a gîndirii umane, ele s-au deschis; faptul acesta le-a afectat, pe de o parte, puritatea genuină, dar, pe de altă parte, le-a oferit calea îmbogățirii și chiar a salvării de la pieire, întrucît ele au putut fi puse, astfel, de acord cu nevoile mereu noi ale omului.

Dincolo de similitudinile generale semnalate între cele două categorii folclorice, există și o seamă de similitudini de amănunt, mergînd pînă la nivelul textului. Ele vin să explice, alături de cele-
2 Teodor Burada nota că „în ajunul Anului Nou, prin sate, ciobanii și văcarii, iar prin orașe flăcării și argații de pe la curțile boierești se întovărășesc de cu vreme pentru a umbla cu colinda pe la casele locuitorilor, pre-gătindu-se în acest scop a avea cu ei un buhai, harapnice, un clopoțel sau o talanca, precum și o cofiță cu apă...” (Istoria teatrului în Moldova, volumul I, Iași, 1915, p. 47).

lalte, transferul unor texte întregi sau a unor fragmente de la o categorie folclorică la alta.

În valoroasa sa monografie, Dealu Mohului, consacrată clăcii seceratului din Țara Oltului, Ion I. Ionică, ocupîndu-se de repertoriul folcloric al acesteia, conchide: „Cîntecul ritual de la sfîrșitul secerișului, înțîlnit de noi în Țara Oltului, sau echivalentul lui, în regiunea sibiană, nu este unul, ci, în realitate, un mănunchi de cîntece. Momentul ritual al cununii a oferit punctul în jurul căruia s'au dezvoltat, dar sub aceeași dominare melodică, un număr de cîntece de conținuturi deosebite, raportîndu-se toate însă la semnificația aceluși moment”³. Cîntecele la care se referă autorul și de care se ocupă în corpul lucrării sînt cunoscute în zonă sub denumirea de Dealu Mohului, Buzduganul și Stăpînă, stăpînă, fiecare avîndu-și locul său propriu în desfășurarea ceremonialului cununii la secerat.

O a doua constatare pe care o face cercetătorul este că aceste cîntece, „chiar în forma lor actuală cea mai completă, au un caracter fragmentar. Sînt resturi din întreguri, unele pentru totdeauna dispărute. Cine știe ce noroc nesperat — continuă el — ne-ar putea numai ajuta să găsim, în vreun colț de provincie, elemente care ne-ar permite să le reconstituim. Căci, subliniem, fiecare din aceste elemente are, după impresia noastră, un cîmp de extensiune chiar mult mai larg decît l-am bănuî, deși nu în perfectă continuitate”⁴.

Autorul nu se mulțumește însă numai cu aceste constatări, ci încearcă să ducă lucrurile mai departe, să determine anume „temele la care se raportă acele cîntece”⁵. El intră astfel în miezul problemei, oferind unele sugestii interesante cu privire la înrudirile ce le prezintă cîntecele de seceră din zona cercetată cu alte materiale folclorice românești și cu privire la faptele de viață ce au generat anumite imagini din cîntecele studiate. Problema este nu numai dificilă, ci și vastă în același timp, din care cauză în cele ce urmează ne vom opri numai asupra unuia din cele trei cîntece analizate de Ionică — Buzduganul — și îndeosebi asupra celui de al doilea fragment pe care autorul îl deosebește în cuprinsul lui, lipsit de unitate.

În legătură cu partea întîi a cîntecului Buzduganul (versurile 1—12) ce se interpretează în timp ce alaiul secerătorilor poartă „buzduganul” (cununa) de la holdă spre casa gazdei, autorul demonstrează că ea „trădează, pe lîngă o foarte largă arie de răspîndire, și înțelesul unei colinde de „împețit”⁶. Iată aceste versuri, din varianta

3 P. 157.

4 Ibid.

5 Ibid.

6 Ibid., p. 160.

culeasă din Mohu, cea mai completă din cele descoperite de Ion Ionică în zona cercetată;

M-a cere, m-a cere,	Și la-mpărăteasă,
Fecior de-mpărat,	Haină de mătăasă
Dar la-mpărăție	Și la nouă frați,
Trebui avuție	Nouă cai gătați,
Și la împărat	La nouă surori,
Trebui coif pe cap	Nouă cingători

Urmărindu-le răspîndirea în spațiu, Ion Ionică ajunge la concluzia că ele „acoperă partea de sud-vest a Transilvaniei, Țara Hațegului și Banatul”⁸. În acest teritoriu el descoperă două tipuri diferite: unul care „prezintă urările făcute feciorului care „împețește” — e deci colinda feciorilor” — și celălalt care „prezintă urările făcute fetei [...] — e colinda fetelor”⁹.

Ceea ce se impune să evidențiem înainte de toate e că autorul studiului nu a cunoscut sau nu a pus la contribuție toate variantele publicate anterior din ținutul la care se referă. Una dintre acestea, culeasă din Clopotiva (Hațeg) și publicată de Al. Viciu¹⁰ diferă mult de toate cele asupra cărora s-a oprit și ea e capabilă, totodată, de sugestii interesante. În al doilea rînd, colinda aceasta — căci despre o colindă este vorba¹¹ — are o arie de răspîndire cu mult mai vastă decît cea stabilită de Ionică. Încă la sfîrșitul secolului trecut (între 1890—1900), Vasile Bologa a notat o variantă din Spring, județul Alba¹²; în 1892 Iuliu Bugnariu publică o variantă din satul de naștere al lui George Coșbuc¹³; în 1913 Bela Bar-tok publică o variantă din jurul Vașcăului, județul Bihor¹⁴. În 1957 și 1958 am înregistrat noi înșine două variante din Băsești, județul Maramureș (zona Codru)¹⁵, pentru ca în 1977 să se înregistreze o nouă mărturie din Preluca Veche, județul Maramureș (zona Chioar)¹⁶ ș.a.

/

7 Ibid., p. 154.

8 Ibid., p. 276. Ibid

, p

9 Ibid., p. 279.

10 Colinde din Ardeal, București, 1914, p. 113—114.

11 M. Brătulescu nu o încadrează în tipologia colindei. Al. Amzulescu o consideră baladă și-i rezervă un anume tip, 316, „La rîul de rouă” (Balade populare românești, București, Editura pentru literatură, 1964; în Balada familială (Editura Academiei..., 1983) autorul o încadrează la tip. 160.

12 Primele variante fuseseră culese în anul 1863 de doi dintre elevii lui Mi cu Moldovan: una din Fărăgău, județul Mureș, alta din Făgăraș (cf. Al. Amzulescu, Balada familială, p. 100).

13 Musa Someșană. Poezii populare române din jurul Năsăudului, adunate și arangiate de dascălul..., Partea I: Balade, Gherla, 1892, p. 18.

14 Cîntece populare din comitatul Bihor, București, 1913, p. 121.

15 Una am publicat-o în Folclor din zona Codrului, Baia Mare, 1978, p. 334.

16 Antologie de folclor din județul Maramureș. Redactor responsabil Ion Chiș Ster, Baia Mare, 1980, p. 66.

Prin urmare, versurile ce alcătuiesc întîia parte a cîntecului ritual Buzduganul, din sudul Transilvaniei, versuri care în alte zone alcătuiesc miezul unei colinde, au fost surprinse îndeplinind această funcție pe o arie cu mult mai întinsă decît cea stabilită de Ion Ionică, arie care cuprindea, probabil, în trecut întregă Transilvania. Reținem totodată faptul că varianta cea mai încheată este cea culeasă de Iuliu Bugnariu din zona Năsăudului. Logica, echilibrul interior și nota idilică ce o caracterizează, precum și unitatea ce o prezintă cu variantele din Bihor, Codru și Chioar, ne îndrumă către concluzia că ea este cea mai apropiată de tipul de bază, de modelul structural ce se reflectă în toate variantele, inclusiv în fragmentele întîlnite în sudul Transilvaniei și în Banat. Varianta din Clopotiva e foarte interesantă, dar ea diferă mult de toate celelalte. Se confirmă astfel și supoziția lui Ion Ionică potrivit căreia tipul complex existent altădată în Țara Oltului ar fi fost o colindă „a fetelor”, după cum se confirmă și presupunerea autorului că primele 12 versuri din cîntecul Buzduganul au pătruns în ceremonialul cununii din sfera colindei.

Dacă în legătură cu această primă parte a Buzduganului, fără să cunoască în suficientă măsură terenul, I. Ionică a intuit bine lucrurile, soluția ce o dă cu privire la cea de a doua și a treia parte a lui (versurile 13—32) nu ne mai poate mulțumi. Iată acest fragment în forma lui cea mai completă și mai încheată în care a fost descoperit în satul Mohu, județul Sibiu:

Jos, pe% vale-n jos Secerăm ovăs. Noi să secerăm, Dar să nu legăm. Ficiori să chemăm, I Ficiori de la boi ă lege după noi.

Și de n-or veni, Noi nume le-om pune: Buzdugane-Mane, Busuioc-Ioane

Vine corbu negru Și ia snopu-ntregu. Vine-o cioară neagră Și ia claiia-ntregă

11 b) Mciță, băciță

^coboară d-a munte, &ă holdele-s coapte Șt vin păsărele Și iau spicurele.

Versurile acestea, care circulă pretutindeni în ținutul cercetat de Ionică și care apar, uneori, și în cel de al treilea cântec ritual al cununii, din sudul Transilvaniei, Stăpînă, stăpînă¹⁸, i se par ajU-17 Lucr. cit., p. 154.

18 j Vezi, spre ex. Ion Ionică, p. 140 și Monografia județului Tîrnava Mare, Sighișoara, 1943, p. 439. torului „obscur în semnificația lor”¹⁹. Ele par a cuprinde o anticipare a unei recolte excepțional de abundentă (anticipare, poate, cu rost magic) și ascund în adînc și un conflict de interese între viața agrară și pastorală²⁰, lucru explicabil, după el, pentru sudul Transilvaniei.

În contextul altor variante²¹, în care se exprimă și cererea de daruri, ultimele șapte versuri sînt explicate ingenios de autorul studiului: ele reprezintă, după părerea lui, o formulă de „amenințare” la adresa gazdei, în cazul în care cererile de daruri ce urmează urărilor nu ar fi satisfăcute. Refuzul vinului va expune astfel viitoarea recoltă „tăciunii”, iar distrugerea cununii („o circănim toată”) va aduce nimicirea întregii recolte²². Autorul sesizează și aici raportul dintre cântecul de seceră și colindă, dar numai ca idee generală, fără să spună nici un cuvînt cu privire la text și fără să caute nici o apropiere concretă în domeniul poetic propriu-zis.

Problema se dovedește a fi mai complicată și de data aceasta. Primele 13 versuri (a) nu le-am mai întîlnit în altă regiune, ele putînd fi puse eventual în legătură cu realitatea dublei ocupații — agrară și pastorală — a locuitorilor din Țara Oltului, așa cum credea și I. Ionică, și putînd fi, totodată, o creație proprie acestei zone. N-ar fi exclus să mai apară, totuși, undeva în cuprinsul poeziei noastre populare, ceea ce se va vedea atunci cînd vor fi încheiate toate cataloagele tematice ale acesteia.

Am reîntîlnit, în schimb, ultimul fragment (b) al cântecului Buzduganul în cîteva variante ale unei colinde care a avut, se pare, în trecut o răspîndire largă, colindă care în tipologia M. Brătulescu ilustrează tipul 118 „Flăcău cu trei iubite”²³. Prima atestare a motivului, în sfera cântecelor de seceră, datează din anul 1855²⁴. În 1870 apare în paginile revistei „Familia” o nouă atestare a lui, de data aceasta avînd funcția unui cântec liric²⁵. Prima dintre cele două mărturii nu este localizată; cea de a doua provine „din jurul Săsar-mului” (comuna Chiuza, județul Bistrița-Năsăud).

Iată, în paralel, textul fragmentar al celor două creații:

CÎNTECUL DE SECERĂ

Bădiță, bădiță! Cobori de la munte. Că holdele-s coapte,

CÎNTECUL LIRIC

De le-ți mai vedea

Spuneți-i așa,

Că holdele-i toate

¹⁹ Ion Ionică, lucr. cit., p. 159.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., p. 140, Varianta din „Convorbiri literare”, 1892, p. 182.

²² I. Ionică, lucr. cit., p. 183.

²³ Colinda românească, București, Editura Minerva, 1981, p. 243; autoarea trimite la 8 variante, dintre care trei inedite.

²⁴ Cîntecul săcerătorilor, în „Telegraful român”, 3 (1855), nr. 23, p. 92,

²⁵ Familia, 6 (1870), nr. 30, p. 355.

De-s răscoapte Și vin doare negre, De ia claiă-ntreagă; Și vin păsările De iau spicurile ...

Coapte-s și răscoapte, Și vin păsărele Și duc spicurele, Vine cioara neagră, Duce claiă-ntreagă, Vine corbu negru, Duce stogu-ntregu.

Gu funcție de cântec liric versurile pe care le urmărim reapar în Transilvania de nord (Rîpa de Jos, județul Mureș) spre sfîrșitul secolului al XIX-lea, de data aceasta cu accente și semnificații deosebite: Galiție, țară pustie, Lasă pe badea să vie, Că s-o copt strugurii-n vie Și s-o-nvățat cioarele Și tot cară boabele. S-o-nvățat o porumbiță

Și tot cară cîte-o viță. S-o-nvățat un porumbaș, Cară cîte-un struguraș. S-o-nvățat o croancă neagră Și cară cu via-ntreagă²⁶.

Înainte de aceasta însă, mai exact în anul 1883, S. FI. Marian a publicat, fragmentar, textul unei colinde cuprinzînd motivul ce ne interesează; așa cum apărea în comuna Osoiu, din apropierea Dejului²⁷, în 1903, Andrei Bîrseanu dă la iveală o variantă a colindei respective culeasă în Zărnești, județul Brașov²⁸. În 1909 St. Tuțescu publică o variantă din „Măgura—Transilvania” (probabil Măgura din județul Hunedoara) a aceleiași colinde²⁹. În 1914 Alexiu Viciu publică două noi variante, una din satul Ciunga³⁰, astăzi încorporat orașului Ocna Mureș, alta din Bistra, de lîngă Cîmpeni, județul Alba³¹. Iată conținutul primeia dintre acestea, Colinda lui Ion, titlu ce indică faptul că avem de-a face cu o colindă „de fecior”, ca și în cazul celei din Bistra, intitulată Ion bun bărbat: Tînărul are trei „ibovnicele”: o „dalbă mureșană”, o „neagră tîrnăveană” și o „romană”. Cea dinții îi trimite vorbă flăcăului să vină

La oile lui, C-o prins a fâta, Berbecuți băluți, Miele ochișele
Și vin vulturei Și duc mielușei Și vin făr' de ei.

25 Simeon C. Mîndrescu, *Literatură și obiceiuri poporane din comuna Rîpa de Jos, Comitatul Mureș-Turda, București, 1892, p. 71—72.*

27 *Ornitologia poporană română, tom. II, Cernăuți 1883, p. 28.*

28 *Cincizeci de colinde, adunate de școlari..., Ediția a II-a, Brașov, 1903, p. 41—42.*

29 *Colinde, adunate de ..., Craiova, 1909, p. 48—50.*

30 *Lucr. cit, p. 136.*

31 *Ibid., p. 137.*

„Romana” îi poruncește lui Ion să vină

La holdele lui,	Și duc spicurele,
Că s-o prins a coace	Vine corbu negru,
Și vin păsărele	Duce spicu-ntregu.
În sfîrșit, „neagra tîrnăveană” îi poruncește feciorului „să vie”	
La viile lui,	Și vin grăurei,
Că s-o prins a coace	Și duc strugurei;
Și vin păsărele	Vine coarba neagră,
Și duc bomborele,	Duce vița-ntreagă.
În varianta bistreană chemarea fetei apare mai insistentă:	
Ea și-o poruncit:	Prins-au a se coace
Vie Ion, vie,	Și vin păsărele
De unde-i să vie,	Și iau spicurele
Că holdele lui	Și se duc cu ele.

Variante asemănătoare celor menționate s-au înregistrat din jurul Aradului, din Șimandul de Sus³² și Lipova³³. Aceleași imagini le-am notat noi înșine, în 1965, în satele Mierlău și Cehei, județul Bihor, cu precizarea că făceau parte dintr-o colindă la „Turcă”³⁴. Un Colind de flăcău din Călărașii Vechi, județul Ialomița, publicat de Gh. I. Neagu³⁵ conserva încă bine în anul 1932, cînd a fost cules, motivul de care ne ocupăm. Acesta mai apare în două variante manuscrise înregistrate împreună cu melodia din Sîncel, județul Alba și din Tulcea³⁶. Există cu siguranță și alte mărturii ale motivului rămase în manuscris și păstrate în arhivele unor instituții de specialitate sau în arhive personale. Cunoaștem astfel două asemenea mărturii interesante, provenind din nord-vestul Transilvaniei, din județul Sălaj. Una, culeasă în anul 1964 din satul Aluniș din apropierea orașului Jibou, a fost aglutinată de o colindă apocrifă din ciclul „Maica Domnului își caută fiul”³⁷. Iată fragmentul care ne interesează:

Voi de li-ți vedea	Răscoapte-s;
Spuneți-i așa,	Vinu-și păsărele,
Că holdele lui	Ducu-și spicurele;
Coapte-s,	Vinu-și porumbași,

³² Gh. Tolan, *Poezii populare din județul Arad, 1940, p. 151—152.*

³³ Arhiva Institutului de cercetări etnologice și dialectologice, mg. 1008 (apud. M. Brătulescu, *lucr. cit., p. 243*).

³⁴ Inf. Pantea Pavel, 56 ani, 1965, Mierlău, județul Bihor. ⁸⁵ Colinde din Ialomița, Roșiorii-de-Vede, 1946, p. 44—45.

³⁶ Cf. M. Brătulescu, p. 243.

³⁷ Vezi variantele colindei la M. Brătulescu, tip. 181, p. 300—302.

Ducu-și sticurași; Vine cioaca neagră,
Duce-și clăia-ntreagă.

Cealaltă mărturie sălăjeană a fost culeasă în ianuarie 1965 din satul Românaș și ea se regăsește într-o colindă provenită din balada Maica bătrînă³⁸. Colinda debutează asemenea unei balade eroice:

Cam pă lingă mare, Pă drumul cel mare, Mărgu-și nici mai mărg, Stoluri de voinici, Pă cai pogănici.
În calea voinicilor iese o „maică bătrînă”, care se interesează de fiul ei, al cărui portret seamănă cu cel al ciobanului moldovean din Miorița, ca să intrăm apoi în episodul pe care îl urmărim:

De li-ți mai vede — [spune maica

Spuneți-i ase:

Că holdele lui

Coapte-s de răscoapte

Și vin păsărea

Și duc strugureii (sic!)

Vine-o cioacă neagră,

Duce dița-ntreagă, bătrînă] De li-ți mai vede, Spuneți-i ase, Căci casele lui li rămîn pustii, Că eu sînt bătrînă Și nu am pe nime^{3S}>.

Cum spuneam, există cu siguranță și alte documente ale motivului din fragmentul final al cântecului Buzduganul. Cele menționate sînt însă suficiente, mai ales dacă avem în vedere și aria lor de răspîndire, spre a proba prezența lui odinioară în cea mai mare parte a Transilvaniei, de unde a trecut și în regiunile sud-estice ale țării, ajungînd pînă în județele Ialomița și Tulcea. În majoritatea lor documentele în discuție reprezintă fragmente ale unei colinde profane, și anume a unei colinde de fecior, în care se face lauda acestuia: tînărul e rîvnit de toate fetele, atît de cea în gospodăria căreia abundă belșugul animalelor, cît și de cea în gospodăria căreia se revarsă belșugul holdelor sau de fata în gospodăria căreia nu se mai dovedește cu culesul viilor.

Cît privește semnificația fragmentului, ea trebuie căutată în contextul în care apare. Astfel, în cîntecul liric cules în Rîpa de Jos el este subsumat sentimentului de dragoste, versurile ce conțin motivul avînd rostul să argumenteze în sprijinul aspirației tinerei fete îndrăgostite de a-și revedea iubitul. În colinda apocrifă aceleași ver-

38 Al. Amzulescu, Balade populare românești, I, p. 121, tip 23 „Voinicul rînit”.

30 Textul se găsește în Arhiva cercului științific studentesc de folclor de la Facultatea de Filologie din Cluj-Napoca, nr. 5001.

suri sînt chemate să argumenteze în sprijinul mamei deznădăjduite. Care își caută fiul. Semnificația originală a tuturor celorlalte fragmente trebuie căutată în contextul colindelor de fecior, „a junelui”, cUnii sînt numite adesea, care, toate, fac lauda, elogiul tînărului aflat la vîrsta căsătoriei. În cazul de față nu mai e vorba însă de voinicia, hărnicia sau frumusețea eroului; calitățile sale sînt afirmate indirect, prin chemările ce-i sînt adresate de toate fetele.

Nu poate fi nici o îndoială că versurile care alcătuiesc secvența finală a cîntecului Buzduganul provin din amintitul tip de colindă de fecior. Transferul nu s-a făcut însă direct, ci prin cel de al treilea cîntec ritual de seceră deosebit de Ionică: Stăpînă, stăpînă. În faza lor de colindă versurile care alcătuiesc fragmentul pe care îl cercetăm colaborau la realizarea atmosferei proprii tipului de colindă din care s-au desprins: o atmosferă solemnă, de sărbătoare, cu accente idilice și evocatoare. Trecînd în sfera cîntecelor de seceră, aceleași versuri au colaborat la realizarea unei creații înrudită cu colinda, în care se exprimă cereri de daruri, aici, în obiceiul cununii, cina secerătorilor. De îndeplinirea acestei obligații a gazdei sau, în termeni folclorici, de respectarea întocmai a datinei, depinde însăși rodnicia holdelor: Stăpîne, stăpîne, Gata cina bine, Grea oaste își vine,

l ■ ■.....

Nouă de ni-i da, Dumnezeu va da Claia, găleata, Snopul, feldera,

Mănunchiu, copu. Iar de nu ni-i da, Dumnezeu va da Corbu negru Să-ți ia stogu-ntregu; Va da cioara neagră Să-ți ia clia-ntreagă

cum sună o variantă din Mohu40. Ideea e exprimată cu claritate și într-o variantă de pe Tîrnava Mare:

Stăpînă, stăpînă,	Vine un corb negru
Șurță de mătăasă,	Și-ți ia snopu-ntregu;
Pune cina-n masă,	Vine-o cioară neagră
Căci de n-o vei pune	Si-ți ia clia-ntreagă

Amenințarea aceasta nu reprezintă altceva decît supraviețuirea „des-colindatiului” din sărbătorile de Crăciun și Anul nou în sărbătoarea secerișului.

De aici, din cîntecul Stăpînă, stăpînă episodul cuprînzînd motivul, de factură mitică, al păsărilor care amenință recolta, a trecut

40 Ion I. Ionică, lucr. cit., p. 140. « Monografia.. ^ p. 439.

În cîntecul Buzduganul, sporindu-i caracterul compozit, dar impri-mîndu-i, totuși, o semnificație deosebită de cele ce le-a avut anterior. Există unele indicii că în formele sale mai vechi cîntecul acesta va fi fost mai apropiat cîntecului descriptiv din nordul și nord-vestul Transilvaniei, care înfățișează seceratul, facerea cununii și totodată condiția tinerei ce o purta de la holdă spre casa gazdei. Așa cum se prezintă în varianta lui Ion Ionică, fragmentul nostru accentuează caracterul agrar al cîntecului, imprimîndu-i, totodată, un caracter dramatic. Sentimentul pe care îl degajă și pe care îl imprimă întregii creații e acela de îngrijorare pentru recolta amenințată de furtunile verii, pe care le sugerează — cel puțin pentru omul modern — păsările stranii, de factură mitică.

Drumul pe care l-a parcurs episodul final din Buzduganul interesează astfel nu numai istoria acestui cîntec de seceriș, ci și evoluția gîndirii populare.

10 iulie 1986.

INDICE DE NUME

Adăscăliței, Vasile, 32, 79, 127. .ja

Alecsandri, Vasile, 25, 26, 27, 28, 29, fi 47, 49, 66, 67, 88, 95, 130.

Alexandru, Teodora, 113.

Amzulescu, Alexandru, 205, 210.

Armstrong, E. A., 53.
Arnaudov, Mihail, 179.
Barcsay Abraham, 174.
Bârna, Olimpiu, 88.
Bartok Bela, 205.
Băeșu, N. M., 29, 30, 33, 34, 55, 56, 77, 93, 105, 107.
Bănățeanu, Tancred, 30, 31, 60, 61.
Bătărețu, Marița, 190.
Beitl, Richard, 53, 56, 61.
Bega, Teodor, 71.
Belcin, Cornelia, 9, 106.
Bercea, V., 68.
Bergner, Rudolf, 194.
Beza, Marcu, 148.
Bichigean, Gavril, 88.
Biț, Pamfil, 72, 152.
Bîrgu-Georgescu, Ligia, 14.
Bîrlea, Ion, 118.
Bîrlea, Ovidiu, 17, 19, 22, 42, 48, 51, 58, 64, 70, 74, 79, 86, 117, 124, 128, 135, 136, 137, 138, 143, 144, 150, 151, 153, 155, 156, 158, 162, 165, 171, 172, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 199.
Bîrseanu, Andrei, 208.
Blaga, Lucian, 6, 25, 27.
Bocănețu, AL, 7.
Bocșa, Doina, 73, 80, 91.
Bocșe Măria, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 22, 23, 54.
Bodiu, Aurel, 69.
Bogatîrev, Pierre, 73.
Bolintineanu, Dimitrie, 175.
Bologa, Vasile, 205.
Bot, Nicolae, 16, 30, 63, 68, 88, 106, 164, 183.
Bota, Ioan, 69.
Brăiloiu, Constantin-, 25, 70.
•Brătulescu, Monica, 9, 65, 70, 80, 82
' 118, 184, 205, 207, 209.
Breazul, George, 68, 70.
Buchanan, Ronald, 53.
Bucșan, Andrei, 70, 185, 199.
Bugnariu, Iuliu, 205.
Buhociu, Octavian, 116, 149.
Bumbac, Vasile, 28, 120, 124.
Burada, Teodor T., 29, 44, 59, 93, 121,
146, 186, 203. Butură, Vaier, 68, 75. Cacuci, Elena, 68. Candrea, George, 68, 72, 73. Candrea, I. A.,
52, 147, 150, 151, 155
156, 158, 159, 162, 163, 165, 168. Cantemir, Dimitrie, 120, 134, 138 139
171, 172, 173, 174, 175, 181, 187, 192. Capidan, Theodor, 7. Caracostea, Dumitru, 25, 32, 57. Caragea,
Mcoîae N., 70. Caraman, Petru, 9, 34, 36, 37, 38 39
50, 52, 53, 55, 56, 60, 67, 70, 72, 73,
78, 79, 80, 83, 86, 106, 107, 108, 109,
110, 113, 116, 117, 118, 119, 121, 122,
125, 126, 148.
Călin, Cornelia, 174, 177, 185. Chambers, E. K., 142. Chevalier, Jean, 133. Chiper Ravaru, Silvia, 62,
127. Chiș Ster, Ion, 205. Chițimia, Ion C, 192, 193, 194, 200. Ciaușanu, Gh. F., 159. Ciubotaru, Ion
H., 49, 54, 67, 93, 99,
140, 153, 157. Ciubotaru, Silvia, 36, 54, 67, 93, 99,
140, 153, 157. Cîmpan, I., 68. Coman, Mihai, 177, 199. Comișel, Emilia, 177, 181, 190. Corbu, V., 65.
Coșbuc, George, 194, 196, 205. Crainic, Nichifor, 6.
Cuceu, Ion, 15, 17, 21. 41, 65, 134,
135, 138, 139, 140, 142, 143, 145. Cuceu, Măria, 21, 41. 134, 135, 138,
139, 140, 142, 143, 145. Cucu, Gh., 70. Daicovicu, Hadrian, 150. Danaher, Kevin, 53. Del Chiaro,
Anton Măria, 174. Densușianu, Nicolae, 29, 41, 136, 140,

145, 148, 153, 154, 158, 166, 168, 176. Densușianu, Ovidiu, 25. Domide, M., 88. Dosios, V., 192.
Drăgoi, Sabin V., 69, 124. Dreghici, Ariana, 73. Du Cange, 60. Eliade, Mircea, 6, 14, 15, 16,
17, 23,
24, 25, 51, 55, 56, 93, 133, 157, 163,
178, 185, 186, 188, 189. Erich Oswald A., 53, 56, 61. Fochi, Adrian, 21, 25, 48, 59, 64, 112,
135, 136, 138, 139, 140, 141, 144, 152,
154, 155, 161, 164, 167, 168, 172, 173,
177, 178, 179, 180, 182, 188, 191, 199. Fort, Gavrilă „Prala”, 10.
Fotino, Stanca, 69.
Frazer, James George, 23, 51, 52, 55, 63, 64, 93, 132, 137, 139, 141, 142, 150, 157, 158, 162, 163, 168,
170, 177,
178, 179, 184, 185, 187, 188, 189, 200, 201.
Frîncu, Teofil, 68, 72, 73.
Gămulescu, Dorin, 113.
Gerova, R., 200.
Gheerbrant, Alain, 133.
Ghergariu, Leontin, 70.
Gherman, Traian, 5, 61, 82, 88, 90,
116, 137, 140.
Ghibănescu, Gheorghe, 28, 29. Ghibu, Onisifor, 196. Giuglea, George, 29. Goga, Aurel, 68. Golescu,
Iordache, 174. Gorovei, Artur, 164. Hasdeu, Bogdan P., 17, 29, 41, 42, 59,
65, 135, 136, 138, 145, 151, 153, 154,
161, 172, 176. Herodot, 163. Herseni, Traian, 5, 6, 62, 80, 116, 149,
150, 160.
Herțea, Iosif, 69, 70. Hesiod, 132. Holbură, Măria, 91. Horațiu, 105.
Hoțopan, Alexandru, 143. Huszar, Măria, 58. Iarcu, Dimitrie, 175. Ilieșiu, Iustin, 91.
Iluț, Grigore, 195. Ioanete, G., 195. Ionescu, Silvia
vezi: Ciubotaru, Silvia Ionică, Ion I., 80, 93, 192, 202, 204,
205, 206, 207, 211, 212. Iorga, Nicolae, 174. Ivănescu, George, 148, 157, 170. Joflea, Nichita, 68.
.Tuia, N., 67, 70, 79. Kanitz, F., 177.
Katona de Gelej, Ștefan, 172, 181. Kevelighan, Ruth, 142, 191. Kretzenbacher, L., 61. Lenghel-
Izanu, P., 17, 72. Levi, Carlo, 62. Liungmann, Waldemar, 35, 56, 147,
150, 157, 170. Louis M. A. L., 63. Macneill, Maire, 191.
Mannhardt, Wilhelm, 14, 55, 73, 93,
157.
Marcu, Ana, 63. Marcus Bandinus, 34. Marian, Simion Florea, 15, 16, 17, 18,
19, 20, 22, 54, 71, 93, 129, 140, 141,
151, 168, 208? Marinca, Dumitru, 195.
Markel, Hanni, 14, 16, 17, 18, 19, 73.
Mauss, Marcel, 157.
Mănăstireanu, V., 67, 70, 79.
Mărcuș, Ion, 5.
Mătieșan, Gh., 195.
Medan, V., 69.
Metes, Ștefan, 112.
Micznik, V., 190.
Mihalache, D., 22, 66, 70, 179, 188.
Mitu, Minai, 113.
Mîndrescu, Simeon C, 208.
Mîrza, Traian, 68, 183, 189.
Mohanu, Constantin, 63.
Moise, Ilie, 116, 183.
Moldovan, Grigore, 32, 120.
Moldovan, Ioan Micu, 205.
Moldoveanu-Nestor, Elisabeta, 202.
Mureșan, Emilia, 157.
Mureșan, Vironă, 195.
Mușlea, Ion, 17, 19, 22, 29, 42, 48, 51,
58, 64, 70, 124, 128, 135, 136, 137, 138,
143, 144, 151, 153, 155, 156, 158, 162.

164, 165, 172, 174, 178, 179, 180, 181,
 182, 194, 195, 199. Neagu, Gheorghe, 28, 209. Nicola, Ioan R., 61, 68, 71. Niculiță-Voronca, Elena,
 54. Niță-Armaș, Silvia, 113. Odobescu, Alexandru, 25. Olaru, Ioan, 114.
 Oltean, Iul, 161. Ortutay;yula, 196. Osman-avera, Măria, 113. PamfileTudor, 16, 17, 19, 20, 52, 54,
 59, 7 168, 172, 176, 178, 179, 180, 186, 18, 190, 194. Pann, nton, 27, 28, 120. PanteaPavel,
 209. Păpădia, Ovidiu, 30. PapahJi, Tache, 7, 16, 22, 29, 59, 63, 64, », 132, 147, 162, 164, 176,
 177, 179, 86, 189, 190, 193. Pavelfcu, Gheorghe, 15, 21, 52, 61,
 151,161.
 Pavlii:, Nicolae, 113. Petri-lor, 65.
 Petroici, Emil, 16, 20, 42, 59, 66,166. Pleș, dimitru, 10. Plete. Măria, 113. Pop, Yugustin Z. N., 27, 96.
 Pop, Dumitru, 7, 14, 16, 17, 22, 78, 86,
 li; 114.
 Pop,Grigore, 65. Pop.Maria, 195. Pop Mihai, 12, 29, 35, 45, 54, 56, 57,
 65 86, 142, 149, 162, 171, 199. Pop Reteganul, I., 196, 197, 199. Pop, Dumitru, 68, 71. Ravmi, Dan,
 62, 127. Răculescu-Codin, C, 22, 43, 66, 70,
 19, 188. Relușapcă, Ioan, 61, 72, 106, 107, 113,
 14.
 Reegan, G., 61. Roșa, Ion, 68. Rissu, I. L, 7.
 Rvxândoiu, Pavel, 29, 33, 35, 77, 86, 149, 162.
 Săteanu, Cornel, 8.
 Săulescu, Gheorghe, 146, 151.
 Schneeweiss, E., 185.
 Scurtu, Vasile, 16, 72, 197.
 Sebillot, Paul, 14, 15, 17, 18, 55, 132.
 Silași, Grigore, 32.
 Sion, George, 26, 28, 29, 47, 48, 65, 95,
 129.
 Smochină, N. P., 72. Sperantia, Th., 29, 30. Stahl, Henri H., 6, 41, 50, 73, 93. Stamati, Teodor, 27,
 28, 120. Stănescu, Cornelia, 152, 157. Stoica-Vasilescu, Lia, 134, 142, 143. Suciuc, Ovidiu, 92. Szabo
 Imre, 195. Stefanelli, Teodor, 175, 176. Ștefănuță, P. V., 22, 46, 49, 58, 62, 72,
 113, 116.
 Tănăsescu, Anton, 113. Teodorescu, G. Dem. 29, 138, 146, 154,
 167.
 Teutsch, Julius, 151, 161. Timofte, Elena, 113. Tolan, Gh., 209. Tomuța, Ion, 88. Tuțescu, Șt., 208.
 Ujvări Zoltân, 79. Ursu, Nicolae, 69. Vacarciuc, P., 69. Van Gennep, Arnold, 12, 15, 17, 21,
 30, 52, 53, 55, 60, 61, 63, 64, 132.
 177, 179, 191. Vergiliu, 105. Viciu, Alexiu, 32, 58, 59, 86, 87, 120,
 124, 205, 208. Wilde, William, 142. Zavera, Dumitru, 113.

CUPRINS

Obîrșie și continuitate etnică în lumina riturilor și obiceiurilor noastre populare (în loc de prefață).....	5
INTRE OBICEIURILE CALENDARISTICE ȘI CELE LEGATE DE VIRSTELE OMULUI	12
PLUGUȘORUL — SINTEZA FOLCLORICA ROMANEASCA	25
PAPARUDA	132
«CALOIANUL....._.....	145
DRÂGAICA	17,1
IMAGINI DE COLINDA IN CINTECUL CEREMONIAL DE SECERA . *02 INDICE DE NUME.....»	13

. Lector: ȘTEFAN DAMIAN Tehnoredactor: I HL - YATHY

Apărut: 1989. Bun de tipar: Coli de tipar: îs
 A .989. Comanda nr.: 2948. . i-mat: 16/54X84.
 Tiparul executat sub comanda nr. 458/1988,
 la Întreprinderea Poligrafică „Crișana”,
 Oradea, str. Leonțin Sălăjan nr. 105.
 Republica Socialistă România