

UNIVERSITATEA LUCIAN BLAGA SIBIU
FACULTATEA DE LITERE ȘI ARTE

**SINCRETISM MAGICO-RELIGIOS ÎN
POEZIA SĂRBĂTORILOR DE IARNĂ**

REZUMATUL TEZEI DE DOCTORAT

COORDONATOR
PROF. UNIV. DR. OVIDIU MOCEANU

DOCTORAND
PROF. ELENA – RODICA GIURGIU

SIBIU 2012

CUPRINSUL LUCRĂRII

Introducere

I. Delimitări conceptuale

II. Reminiscente mitologice

II.1. Substratul dacic

II.2. Substratul latin

II.3. Urările de Anul Nou

II.4. Jocul cu măști

III. Motive magico-mitice comune colindelor și altor texte folclorice

III.1. Colinda și basmul

III.2. Colinda, legenda și balada

III.3. Poezia colindei și descântecul

III.4. Colinda și riturile de trecere

III.4.1. Colinda și poezia asociată nașterii

III.4.2. Colinda și poezia nunții

III.4.3. Colinda și cântecul funerar

IV. Evoluția colindei spre formele creștine

IV.1. Colinde sincretice

IV.2. Colinde resemantizate

V. Colindele creștine - între adevărul biblic și influența altor texte religioase

V.1. Colinde despre Iisus

V.2. Colinde cu Maica Domnului

V.3. Colinde despre sfinți

V.4. Colinde rugăciune

V.5. Colinde cu origine cultă

VI. Teatrul popular religios

Concluzii

Bibliografie

Colindatul, așa cum se practica odinioară în satele noastre, era o formă de magie populară, prin care se încerca influențarea în bine a anului viitor. Aceasta deoarece, în mentalitatea arhaică, „universul (sau orice microunivers: corpul, casa, satul etc.) este văzut ca fiind într-un echilibru labil, oscilând mereu între starea de Haos și cea de Cosmos („univers ordonat”, în sensul pitagoreic al conceptului kosmos). În societățile arhaice și tradiționale, omul nu se comportă ca un spectator pasiv la acest „spectacol cosmic”, ci participă activ, cu mijloace mito-rituale, la regenerarea Cosmosului uzat și la restabilirea ordinii cosmice care este temporar, uneori ciclic, disturbată.”¹

Chiar și după apariția creștinismului, oamenii nu renunță la aceste practici magice. Ei recunosc tainele care au loc în timpul Sfintei Liturghii, știu că rugăciunea este un mod de a transcende la Dumnezeu și de a-i cere anumite binefaceri, dar mai știu și că Dumnezeu poate să le refuze aceste cereri, din anumite considerente. Pentru că nu pot înțelege și nici accepta refuzul, oamenii recurg, în paralel, la magie, o practică străveche, precreștină, prin care încearcă să forțeze binele pe care îl așteaptă. Pe de altă parte, obișnuiți cu aceste ritualuri pe care le practică de sute de ani, nu pot renunța la ele dintr-o anumită superstiție că, odată uitate, vor avea urmări dintre cele mai nedorite asupra bunului mers al lumii și asupra bunăstării personale.

Așa se explică existența, după 2000 de ani de creștinism, a obiceiurilor ce însoțesc sărbătorile de iarnă și a poeziilor legate de acestea, obiceiuri ce merg în paralel sau se împletesc cu slujbele creștine ce au loc în biserică. Andrei Oișteanu menționează că, „în mod ritual, de Crăciun era restabilită starea întreruptă în *illo tempore* din cauza păcatelor omenești. (...) Colindatul este principalul act ritual prin care această stare primordială benefică este temporar, dar ciclic reactualizată.”²

La o analiză sumară a colindelor, se observă că nu toate au ca motiv nașterea Domnului Iisus Hristos, că unele au alte motive creștine, iar altele nu au nimic de-a face cu creștinismul, acestea fiind așa numitele *colinde profane*. Termenul profan este însă relativ deoarece, după cum observă Traian Herseni, „o parte din colindele care ni se par azi profane, au putut fi altădată, în altă concepție sau alt cult, religioase sau magico-religioase”³.

Nu putem așadar omite substratul mitologic al colindelor românești, fie că este vorba de un substrat latin sau de unul autohton, geto-dacic, și nici nu putem reduce originea colindei doar la unul dintre ele. „La noi s-au cheltuit multe eforturi și multă erudiție pentru a se lămuri originea pur romană a întregii culturi poporane românești. Cercetătorii fiind fascinați de această doctrină, nu au

¹ Andrei Oișteanu, *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Iași, Ed. POLIROM, 2004, p.15

² Ibidem, p.25

³ Traian Herseni, *Urme străvechi de cultură poporană românească*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1977, p. 167

văzut lucruri de bun simț, cum poporul creează mereu forme noi de viață, părăsind uneori lent, alteori brusc, obiceiurile sale mai vechi, păstrând numai pe cele socotite de el sau simțite ca vitale, esențiale, dar și pe acestea completându-le neîncetat prin noi creații și adaptări și în același timp prin schimburi și influențe reciproce cu naționalitățile conlocuitoare și popoarele învecinate.(...) Obiceiurile casnice și locale se păstrează mai repede prin populația băștinașă, dacă ea nu este complet stârpită, decât prin cuceritori și coloniști, fie ei chiar și de prestigiul celor romani.”⁴

Cu toate acestea, așa cum observă Victor Kernbach, astăzi nu mai există mărturii despre religia dacilor: „De la romanii cuceritori ne putem aștepta la una din cele două atitudini obișnuite în cazuri similare de invazie și prefacere în provincii romane a țărilor învinse: fie acceptarea religiei poporului cucerit și identificarea (interpretatio) zeilor lui cu zeii romanilor sau adăugarea lor la panteonul roman, fie interzicerea acestei religii (cum s-a întâmplat cu religia druidică).

Dar nici împăratul Traian, nici succesorii săi nu au luat o asemenea măsură și, cu toate că Zamolxis și elementele religiei dace erau cunoscute de la scriitorii greci, citați cu respect la Roma (în primul rând, Herodot, Platon și Strabon), Zamolxis nu a fost nici preluat de religia romană, nici cultul lui interzis administrativ de magistrații romani; dimpotrivă, s-a petrecut un fapt de excepție: s-a instalat o conspirație a tăcerii, cel puțin cum putem crede pe baza datelor cunoscute până în prezent).”⁵ Explicația ar consta în obiceiul sacrificiilor umane pe care l-ar fi inclus religia dacilor, sau în caracterul ei exclusivist: „Știm că romanii, atât de toleranți față de religiile popoarelor vecine sau cucerite, exceptau de la preluarea prin *interpretatio romana* numai religiile practicând sacrificii umane; și poate că sacrificarea rituală a prizonierilor, cum arată cu evidență o imagine a Columnei, au constituit prima piedică. (...) Sau poate că, mai degrabă, religia dacică, părăsind din cauza singularității ei o religie exclusivistă, a fost asemănată de romani cu druidismul sau cu iudaismul, ambele interzise de autoritățile Romei, ori chiar cu creștinismul, mai ales că, doar cu câteva decenii mai înainte, Iosephus Flavius comparase religia dacilor cu religia sectei esenienilor de la Qumram; presupunerea nu pare hazardată, dar nici nu se poate demonstra. Sau Zamolxis nu a fost considerat decât profet și ca atare s-a dedus de către romani că dacii nu aveau o religie propriu-zisă, neavând un zeu.”⁶

În schimb, Dan Oltean demonstrează că, atunci când romanii au cucerit Dacia, au distrus nu doar cetățile dacice, ci și templele, au ucis sau izgonit preoții, în încercarea de a-i pedepsi pe zeii

⁴ Ibidem, pp. 72-73

⁵ Victor Kernbach, *Universul mitic al românilor*, București, Ed. Științifică, 1994, p.79

⁶ Ibidem, pp. 89-90

daci, pe care îi considerau responsabili de trădarea dacilor față de acordul semnat cu ei după războaiele din 101-102. Cu toate acestea, nu au putut distruge o religie veche de câteva secole⁷.

Neputând să-și mai practice ritualurile în temple, dacii au continuat s-o facă din casă în casă, să *colinde* de la unul la altul, cu urări de Anul Nou, așa cum de altfel făceau și romanii. Numai că ei au continuat astfel să-și recite vechile mituri, să nareze riturile pe care altădată le oficiau în temple, să-și celebreze zeii, chiar dacă i-au îmbrăcat în haine noi și le-au dat nume romane, purtându-i cu ei, în forme simbolice sau ascunși sub măști.

Cu toate acestea, nu au scăpat de influența romană, vizibilă atât în unele ritualuri, cât și în textele care le însoțesc. Dintre toate sărbătorile românești, „Crăciunul este una din cele mai sincretice (...). Întâlnim aici atât moștenirea dacică, dar și numeroase și puternice elemente ce provin de la ritualurile romane ale Saturnaliilor, precum și de la sărbătorile dionysiace sau ale celor închinat lui Mithra.”⁸

Victor Kernbach menționează că, după cucerire, împăratul Traian a adus în Dacia mai multe legiuni, compuse dintr-o multitudine de etnii, fiecare purtătoare a propriilor sale credințe, care au lăsat „urme izolate în conștiința dacilor autohtoni”, deoarece aceștia nu s-au „lepădat de religia lor tradițională, nu numai după statornicirea coloniștilor romani în Dacia, însă nici chiar după răspândirea misionară a creștinismului”.⁹ Aceasta înseamnă că, atât obiceiurile, cât și textele care le însoțesc, pot păstra urme ale acestor credințe, alături de cele autohtone sau romane.

Putem observa că poezia colindelor este marcată de un sincretism magico-religios, care dispare din poeziile de urare de la Anul Nou. Astfel, *Sorcova*, *Semănatul și Plugușorul* reflectă rituri vechi, precreștine, care aveau o funcție magică bine stabilită, aceea de a provoca sănătatea și belșugul gazdelor, roade bogate pe câmpuri, pentru a reășeza astfel lumea în tiparele corecte și perfecte ale începutului, după perioada de haos și dezordine adusă de finele anului.

În același registru, jocurile cu măști performate atât la Crăciun, cât și la Anul Nou, sunt o reminiscență a cultelor totemice, apariția lor la trecerea dintre ani simbolizând coborârea în lume a divinității reprezentate de ele. Rostul venirii între oameni a acestor ființe divine este de a asigura reînnoirea lumii, renașterea ei, dar și de a aduce belșugul prin funcția fertilizatoare și fecundatoare ce le este proprie.

Spre deosebire de colindă, unde accentul se pune pe text, aici cel mai important este jocul, dansul măștii. Textul care le însoțește pare a-și fi pierdut caracterul mitic, dar la o analiză mai atentă

⁷ Dan Oltean, *Religia dacilor*, București, Ed. SAECULUM I.O., 2006, p. 245

⁸ Ibidem. p. 432

⁹ Victor Kernbach, *Op. Cit.*, p.86

putem regăsi în poezia colindelor narațiunea care ar fi trebuit să însoțească ritul produs de mască. Urmărind să producă buna dispoziție, versurile care însoțesc astăzi jocurile cu măști păstrează încă funcția magică de a provoca bucurie în anul ce vine și, prin aceasta, o lume bine așezată și fericită ca în vârsta de aur a omenirii.

Colindele au conservat miturile și riturile ce le însoțeau într-o mică măsură, prin reprezentarea unor motive sau simboluri magico-mitice, care, în mare parte și-au pierdut înțelesurile originare, fiind resemantizate de-a lungul timpului, în special din cauza influenței creștinismului. Ele pot fi totuși deciptate prin analiza comparativă cu motivele mitice identice păstrate de alte forme de manifestare folclorică, cum sunt basmele, legendele, baladele, precum și formulele ce însoțesc descântecul sau ceremoniile de trecere a omului prin viață.

Identificarea acestor motive mitice comune este o modalitate de refacere a unui întreg din care colindele au fost desprinse și care poate să dezvăluie semnificații ce altfel ar rămâne ascunse sau ar părea neverosimile.

Astfel poezia colindei se revendică, alături de basme, legende, balade, descântece și rituri de trecere, din același fond magico-mitic străvechi, la care nu renunță nici măcar sub presiunea creștinismului.

Monica Brătulescu sintetizează acest fenomen, observat, de altfel, de majoritatea cercetătorilor: „...colindatul românesc are un caracter ritual și ceremonial difuz: obiceiul include vestigii din riturile de pubertate și elemente de ritual funebru, vizează fertilitatea vegetației și animalelor, prezintă tangențe cu ceremonialul nunții și șezătorii, ba chiar și cu descântecul.”¹⁰

Odată cu apariția creștinismului, vechea religie a daco-romanilor își pierde treptat caracterul unitar și sacru, o parte a ei continuând să ființeze în simbioză cu noua religie, iar cealaltă, care nu corespundea noii doctrine, refugiindu-se în basme, legende, balade sau în tradițiile legate de momentele esențiale ale vieții, cum sunt nașterea, nunta și moartea. Faptul este observat, de altfel, de Romulus Vulcănescu: „Creștinismul primitiv s-a grefat peste credințe și tradiții mitice dace și daco-romane, care nu contraveneau în esență și forma lor rituală doctrinei creștine.”¹¹ Cum, la început, nu exista la noi o organizare bisericească, „s-au menținut în Dacia, din recuzita vechii mitologii montane a daco-romanilor, credințe, datini și tradiții filtrate prin concepția mitologică a creștinismului primitiv.”¹²

¹⁰ Monica Brătulescu, *Colinda românească*, București, Ed. Minerva, p.42

¹¹ Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei R.S.R., 1987, p. 134

¹² Ibidem, p. 134

Monica Brătulescu menționează că tocmai această slabă organizare a Bisericii a permis perpetuarea vechilor credințe: „Exceptând Dobrogea și malul stâng al Dunării, care au fost incluse ierarhiei romano-bizantine, creștinismul s-a practicat de către daco-romani în comunități mici, nesubordonate vreunei jurisdicții bisericești. Acest creștinism de factură populară se menține la noi până târziu, biserica română căpătând un caracter strict instituțional abia în secolul al XIV-lea. Se poate presupune că în aceste circumstanțe, tradițiile populare locale, ca și datinile și credințele aduse de către romani în Dacia, au continuat să se perpetueze paralel cu creștinismul, sau în strânsă legătură cu acesta.”¹³

În aceste condiții, textul colindei suportă și el modificări. Pe de o parte, unele motive care și-au pierdut înțelesurile sacre și, prin aceasta, funcția magică, sunt înlocuite cu unele creștine. Uneori, aceste motive nu se înlocuiesc unele pe altele, ci coexistă, colinda având aspectul unui text hibrid, sincretic, ce încearcă să reconcilieze vechea sacralitate cu cea creștină, într-un tot cu o putere magică sporită, așa cum observă Al. Rosetti: „În colindele religioase întâlnim, amestecate cu fondul primitiv de credințe populare, elemente creștine de origine literară, adăose substratului primitiv.”¹⁴

Pe de altă parte, se păstrează și vechile texte în forma lor inițială, dar, prin resemantizare la nivel simbolic, acestea pot fi încadrate în doctrina creștină, chiar dacă, în timp, ele își pierd vechile înțelesuri.

În timp, datorită activității preoților și dascălilor, poezia colindei se apropie tot mai mult de textul biblic, de la care preia în special motive legate de nașterea Mântuitorului, dar și alte teme din *Vechiul* sau *Noul Testament*. Totuși, și aceste texte suportă modificări de-a lungul timpului, pe de o parte din cauza caracterului oral, pe de alta datorită influenței exercitate de alte texte religioase, unele apocrife, care au circulat în diferite epoci. Consemnarea colindelor în scris le conferă o mai mare stabilitate. Cu toate acestea, se poate observa și preluarea unor poezii culte cu caracter religios, de către repertoriul colindelor.

În același timp, se produce o modificare și la nivelul reprezentațiilor cu măști. Deoarece aceste jocuri veneau în contradicție cu religia creștină, au fost înlocuite cu piese de teatru popular religios, construite în deplin acord cu evenimentul sărbătorit de creștini la Crăciun, nașterea Fiului lui Dumnezeu, Iisus Hristos. Așa că, în locul zeilor simbolizați de măști, este adus în casele oamenilor Domnul Hristos, nu doar prin intermediul colindei, ci și printr-o reprezentație teatrală, *Irozii* sau *Viflaimul*, care să satisfacă nevoia de spectaculos a omului de rând și să-l ajute să-și reprezinte cuvintele Sfintei Evanghelii auzite în biserică.

¹³ Monica Brătulescu, *Op. Cit.*, p.17

¹⁴ Al. Rosetti, *Colindele religioase la români*, București, Librăriile „Cartea românească” și „Pavel Suru”, 1920, p. 9

De asemenea, omului i se oferă și un model comportamental creștinesc prin piesa care îi are ca protagoniști pe Brâncoveanu și copiii săi, uciși de turci pentru că nu au vrut să renunțe la credința creștină.

Demersul nostru încearcă să urmărească poezia care însoțește obiceiurile practicate la sărbătorile de iarnă în evoluția sa, de la formele magico-mitice la cele creștin-religioase, punându-le în relație și cu alte forme de manifestare folclorică, pentru a demonstra caracterul sincretic magico-religios al acestora și a le oferi o nouă arie de semnificare.

Înainte de trece la analiza colindelor și a altor texte performate la sărbătorilor de iarnă am considerat necesară prezentarea felului în care au fost definite, de diferiți cercetători, conceptele pe care se bazează lucrarea de față, precum și relațiile stabilite între ele.

Termenul *colindă* este definit de *Dicționarul explicativ al limbii române* drept „cântec tradițional cântat de cete de copii, de flăcăi sau de adulți cu prilejul sărbătorilor de Crăciun și de Anul nou.”¹⁵

Petru Caraman consideră că termenul *colindă* este de origine latină, fiind derivat de la *calendae* și în strânsă legătură cu sărbătoarea romană de la începutul anului, *Calendae Januariae*.

De asemenea, domnia sa menționează că obiceiul colindatului poate fi privit sub două aspecte, profan și religios, după felul elementelor conținute de textele ce îl însoțesc. De aici și împărțirea colindelor în două grupe, profane și religioase: primele sunt denumite așa deoarece „rămân mereu de domeniul popular, împletindu-se în chipul cel mai fantastic cu cele mai diferite elemente profane, și, mai ales, fiindcă la origine ele n-au fost decât profane”¹⁶; celelalte sunt considerate religioase deoarece conțin elemente creștine.

Primul care a clasificat colindele în două categorii, în funcție de conținut, a fost Atanasie Marian Marienescu: „Colindele sunt *religioase și lumești*. Cele *religioase* și-au fontile lui în obiect bisericesc creștin (despre Isus Cristos, Maria preacurata, Sînți etc.) și sunt cântece populare de sine stătătoare; dar apar și ca nește fragmente de legende religioase.”¹⁷ Spre deosebire de acestea, „colindele lumești își au fonțile în obiect lumesc, - despre onoare, eroitate și naționalitate, și seamănă mult cu baladele sau sunt chiar și tradițiuni.”¹⁸

Din păcate, distincția făcută de domnia sa nu este foarte clară, deoarece colindele cu temă mitologică sunt incluse atât în categoria colindelor religioase, cât și în a celor lumești: „Încât există

¹⁵ * * * *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, Ed. Academiei R.S.R., 1975, p.172

¹⁶ Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare*, București, Ed. Minerva, 1983, p.9

¹⁷ Atanasie Marian Marienescu, *Poezii populare din Transilvania*, București, Ed. Minerva, 1971, p 514

¹⁸ Ibidem, p. 515

această straformare sau chiar abatere, colindele religioase apar și fabuloase, mitice.”¹⁹ De asemenea, „în obiectul colindelor lumești aflăm suveniri mărețe chiar și din scenele istorice și destinele străbunilor noștri încă din Italia! Ele ne aduc aminte despre răpirea fetelor *sabine*, și despre *cursul cu cai* (...), despre *vânatul de fere sălbatice* (...).”²⁰

Pentru Ovidiu Bîrlea „colindele sunt urările de ceată, melodia diferențiindu-le profund de alte urări recitate, cât și de cele cântate de copii (Moș Ajunul, Sorcova)”²¹. Domnia sa observă existența unor denumiri diferențiate ale acestor cântece, în funcție de zonă. Astfel, termenul *colindă* se întâlnește în Moldova și Transilvania, deși în vestul și nordul Transilvaniei apare și forma *corindă*. În Muntenia apare termenul *colind*, cu pluralul *colinde* sau *colinzi*²².

În ceea ce privește împărțirea lor tematică în colinde religioase și lumești, Ovidiu Bîrlea consideră că „distincția are valoare relativă, în primul rând pentru că există regional numeroase oscilări, cu variante creștine și necreștine ale aceluiași tip.”²³

O poziție diferită față de această problemă este adoptată de Octavian Buhociu, care menționează: „...le considerăm pe toate ca fiind magico-religioase, fiindcă asta e realitatea lor, iar pe cele mai vechi dintre ele, de inspirație păgână și laică, le considerăm moștenite de la daco-geți; o a doua grupă este formată de colindele de inspirație creștină și în genere savantă (livrescă), iar o a treia categorie, „varia”, sunt colindele de amestec creștin și necreștin.”²⁴

Pentru Andrei Oișteanu colinda este „un act ritual obligatoriu prin care Cosmosul este menținut *ad infinitum* pe spirala ontologică.”²⁵ Aceasta „reactualizează o dramă de proporții cosmice. Dar nu este vorba pur și simplu de relatarea unui eveniment petrecut într-un timp indefinit (de tip „odată ca niciodată”) și nici măcar într-un timp primordial (în *illo tempore*). Drama se produce *aici* și *acum*, chiar în locul și în momentul relatării ei. Întreaga comunitate a satului participă – fie în postură de „colindători”, fie în cea de „colindați” – la această dramă, nu numai la rememorarea, ci și la retrăirea ei.”²⁶

De aici se poate observa caracterul sincretic al colindei, ea conținând atât elemente religioase creștine, cât și religioase precreștine, care se subscriu vechilor mituri. Dar recitarea acestora în momentele sacre ale anului constituie o practică magică de atragere a bunăvoinței

¹⁹ Ibidem, p. 514

²⁰ Ibidem, p. 515

²¹ Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I, București, Ed. Minerva, 1981, p. 303

²² Ibidem, p. 303

²³ Ibidem, p. 362

²⁴ Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, București, Ed. Minerva, 1973, p.89

²⁵ Andrei Oișteanu, *Op. Cit.*, p. 20

²⁶ Ibidem, p. 21

divinității, fie ea creștină sau arhaică. De aceea, însăși obiceiul colindatului dobândește efecte magice. „Colindatului i se atribuiau în trecut efecte binefăcătoare: sporul recoltelor de grâu și cânepă, belșug, sănătate, prăsierea vitelor.”²⁷

Petru Caraman menționează, de asemenea, caracterul magic al colindei, care provine din urarea pe care o conține: „Urarea este dar una din elementarele forme ale magiei cuvântului”.²⁸ Domnia sa identifică însă magia cu vrăjitoria: „Urarea însă nu este altceva decât o vrăjire, fiindcă avem a face cu pronunțarea unei formule cu scopul bine determinat de a provoca realizarea celor ce acea formă exprimă și fiindcă și aici, întocmai ca și în cele mai multe vrăji, avem la bază același complex afect-dorință, însoțită de puternica credință că totul se va întâmpla întocmai cum este exprimat în formulă.”²⁹

Se poate observa astfel că poezia colindei este pusă în relație fie cu magia, fie cu mitul și mitologia, fie cu religia. Pentru a înțelege mai bine aceste corelații, considerăm necesară o privire asupra diferitelor interpretări ale acestor termeni.

Conform *Dicționarului explicativ al limbii române*, termenul *magic* denumește „totalitatea procedurilor, formulelor, gesturilor etc., prin care se crede că pot fi invocate anumite forțe supranaturale spre a produce miracole”.³⁰ De aici, adjectivul *magic* capătă înțelesul de „ocult, misterios, tainic”.³¹

În schimb, conform aceluiași dicționar, *religia*, este „o formă istorică a conștiinței sociale care constă în credința în ființe sau forțe supranaturale, în adorarea lor și în existența unor organizații și instituții corespunzătoare.”³²

O explicație mult mai cuprinzătoare o oferă Bronislaw Malinowski. Acesta consideră magia „un corp de acte pur practice, performate ca un mijloc pentru un scop”.³³ Aceste acte constau fie în imitația situației dorite, fie în prezicerea finalului, exprimând o idee sau o emoție specială. Dincolo de toate acestea există însă „forța magiei”, care este „puterea unică, specifică, o forță unică în felul ei, rezidând exclusiv în om, emanând doar prin arta sa magică, eliberându-se odată cu vocea lui, transmisă prin actul ritual.”³⁴

²⁷ Monica Brătulescu, *Op. Cit.*, p. 21

²⁸ Petru Caraman, *Op. Cit.*, p.363

²⁹ *Ibidem*, pp. 362-363

³⁰ * * * *Dicționarul explicativ al limbii române, Op., cit.*, p. 516

³¹ *Ibidem*, p.516

³² *Ibidem*, p.795

³³ Bronislaw Malinowski, *Magie, știință și religie*, Iași, Ed. Moldova, 1993, p.109

³⁴ *Ibidem*, p. 120

În același timp, izvorul magiei se află într-o „experiență emoțională puternică”, ce a dat naștere unor practici comportamentale spontane devenite, prin realizările lor pozitive, ritualuri magice. Acestea sunt însoțite de narațiuni care relatează efectul pozitiv al actului, precum și al minunatelor realizări ale unuia sau altuia dintre magi, care se constituie într-o adevărată „mitologie curentă a magiei”. De aici, termenul *magie* dobândește un nou înțeles, cel de „punte între vârsta de aur a actelor primordiale și puterea miraculoasă de astăzi. Deci formulele sunt pline de aluzii mitice care, prin rostire, dezlănțuie puterile trecutului, aruncându-le în prezent.”³⁵

Credem că tocmai aici ar trebui să ne situăm atunci când vorbim despre caracterul magic al colindei. Poezia sa devine un corpus de elemente arhaice, mitice, care, prin rememorare, declanșează forțe oculte, tainice, prin care se produce un efect benefic.

De asemenea, dacă „magia este înconjurată de condiții stricte: amintirea exactă a descântecului, performarea impecabilă a ritului, adeziunea nesmintită la tabu-uri și prescripții...”³⁶ și colindatul are regulile lui prestabilite, iar textul colindei trebuie reprodus cu exactitate, de unde și caracterul arhaic și conservator, tradus prin formula „c-așa-i legea din bătrâni”.

În același timp, conform părerii lui Malinowski, magia precede mitul, care este „formularea istorică a unuia dintre acele evenimente, care o dată și pentru toți, au atestat valoarea de adevăr a unei anumite forme de magie.”³⁷ Așadar, „fiecare credință își produce propria mitologie, pentru că nu există credință fără miracole, iar mitul principal povestește pur și simplu miracolul primordial al magiei.”³⁸

Pentru Mircea Eliade magia cuprinde toate credințele, superstițiile și legile ce derivă din acestea, care au existat în societatea primitivă. „Magia e concretizarea mentalității primitive”³⁹, care însă nu s-a pierdut în momentul evoluției societății, ci „s-a transmis și în religiile orientale (...) și greco-romană”.⁴⁰

Această magie primitivă are două aspecte, *magia imitativă* și *magia contagioasă*. „Cea dintâi are la temelie premisa că orice acțiune atrage după sine o acțiune asemănătoare. De pildă, distrugând efigia unui vrăjmaș, se credea că vrăjmașul moare.(...) Iar magia contagioasă credea că două lucruri care au fost cândva în contact continuă să se influențeze reciproc și după despărțirea

³⁵ Ibidem, p. 133

³⁶ Ibidem, p. 136

³⁷ Ibidem, p. 134

³⁸ Ibidem, p. 134

³⁹ Mircea Eliade, *Morfologia religiilor – Prolegomene* -, f.l. Ed. „Jurnalul literar”, 1993, p.50

⁴⁰ Ibidem, p. 50

lor. Exemple din această categorie sunt nenumărate: arzând părul sau unghia unui dușman, dușmanul șade la pat și moare.”⁴¹

În ceea ce privește mitul, Mircea Eliade îl definește ca fiind povestea unei istorii sacre: „mitul povestește o istorie sacră; el relatează un eveniment care a avut loc în timpul primordial, timpul fabulos al „începuturilor”. Altfel zis, mitul povestește cum, mulțumită isprăvilor ființelor supranaturale, o realitate s-a născut, fie că e vorba de o realitate totală, Cosmosul, sau numai de un fragment: o insulă, o specie vegetală, o comportare umană, o instituție. (...) Personajele miturilor sunt ființe supranaturale. Ele sunt cunoscute mai ales prin ceea ce au făcut în timpul prestigios al „începuturilor”. Miturile revelează așadar activitatea lor creatoare și dezvăluie sacralitatea (sau numai caracterul „supranatural”) operelor lor.”⁴²

Relația dintre cele trei forme de manifestare spirituală, *magie*, *mitologie* și *religie* este exprimată cu mare claritate de către Romulus Vulcănescu: „Faptul că mitologia este *a doua treaptă a religiozității*, după magie, nu înseamnă că trebuie interpretată strict ca religie. Că poate prefigura unele intenții religioase (henoteismul), aceasta e altceva. Mitologia se află la jumătatea drumului între magie și religie. Mitologia performează religia, pentru că religia este o potențare individuală a mitologiei.”⁴³

Ca o concluzie a celor arătate până acum, considerăm că o definiție pertinentă a termenilor a fost dată de Traian Herseni, care a surprins atât asemănările dintre cele două moduri de manifestare a omului în relația sa cu sacrul, cât și ceea ce le deosebește în mod esențial. Astfel, domnia sa afirmă că „nu există religie fără magie și nici magie fără religie. Amândouă se bazează pe credința în existența unor forțe supranaturale, favorabile sau nefavorabile omului, numai că religia încearcă să atragă pe unele și să îndepărteze pe celelalte, prin mijloace pașnice, prin jertfe, daruri, rugăciuni, deci prin *captatio benevolentiae*, pe când magia încearcă același lucru prin constrângere, făcut și desfăcut, cântec și descântec, fermecătură și desfermecătură, legătură și deslegătură.”⁴⁴

În acest context, obiceiul colindatului are un caracter complex, el neputând fi redus la cântarea colindei. Monica Brătulescu menționează că „textele de colindă reprezintă doar unul din elementele constitutive ale unui ceremonial care se bazează pe puterea reunită a cuvântului, muzicii, gestualității, dansului, uneori și pe cea a reprezentării plastice.”⁴⁵

⁴¹ Ibidem, p. 50

⁴² Idem, *Aspecte ale mitului*, București, Ed. Univers, 1978, p.6

⁴³ Romulus Vulcănescu, *Op. Cit.*, p. 108

⁴⁴ Traian Herseni, *Op. Cit.*, p. 261

⁴⁵ Monica Brătulescu, *Op. Cit.*, p. 18

Colindele profane conțin motive și teme care nu se regăsesc în religia creștină, ele aparținând, conform opiniei cercetătorilor, unui substrat vechi, fie dac, fie roman, fie ambele la un loc. Cum despre religia dacilor nu se cunosc prea multe lucruri, unii au insistat asupra caracterului roman al originii colindelor, în timp ce alții au considerat că poezia colindelor păstrează elemente ale mitologiei dacice. Acest lucru a fost posibil, pe de o parte, prin ascunderea unora sub *haine* romane, iar pe de alta, datorită asemănării lor cu cele romane, ca urmare a provenienței dintr-un strat indo-european comun.⁴⁶

Petru Caraman consideră că datina colindatului își are rădăcinile într-o sărbătoare romană practică la începutul anului, *Calendae Januariae*, care „a ocupat între datinile romane locul cel dintâi și va fi fost foarte cultivată și foarte populară în tot imperiul, precum am văzut că erau și sărbătorile de care era legată, altminteri ar fi cu neputință de explicat cum de s-a răspândit și s-a înrădăcinat atât de adânc în lumea întreagă.”⁴⁷

Domnia sa nu neagă însă existența unor obiceiuri autohtone înrudite, care, în contact cu cel roman, a putut da naștere datinii actuale: „A atribui însă originea datinilor din ciclul sărbătorilor creștine de iarnă exclusiv unei moșteniri comune (sărbătorile păgâne greco-romane, de exemplu), ce s-au răspândit dintr-un anumit centru în toată Europa și de aici în coloniile europene din alte continente, este în orice caz o greșeală. Nu trebuie uitată contribuția mare ce a adus-o, neîndoios, la transformarea acelor datini comune suprapunerea lor peste datinile și tradițiile specifice ale fiecărui popor, datini ce ofereau o mai mică sau mai mare analogie cu cele ce veneau din centrul comun.”⁴⁸

Ovidiu Bârlea consideră că obiceiul colindatului la Crăciun are la origine practici rituale specifice mai multor sărbători romane: „Creștinismul roman, în strădania de a anula amintirea obiceiurilor legate de zeitățile păgâne, a căutat să le opună o sărbătoare corespunzătoare, instituind Crăciunul tocmai în această perioadă în care cădeau *Saturnalia*, *Dies natalis Solis Invicti* și *Calendae lui ianuarie*, a contribuit substanțial la contaminarea unor practici.”⁴⁹

De asemenea, domnia sa observă caracterul mitic al colindei: „...colinda e un fel de mit în acțiune, doar (sic!) numai în această perioadă „critică” de început de an, când stihiiile cosmosului se vădesc instabile și pot fi dirijate pentru a fi întru totul propice omului. (...) Cel colindat e implicat adânc în acțiunea desfășurată sub ochii lui, el participă atunci, în momentul colindării, suferind implicit alungirile, prefacerile care îi conferă dimensiuni și virtuți mitice, adică de un grad maxim. În chipul acesta, „minunea” narată devine plauzibilă, capătă contururi reale și lumea pământeană

⁴⁶ Romulus Vulcănescu, *Op. Cit.*, pp. 122-134

⁴⁷ Petru Caraman, *Op. cit.*, p. 7

⁴⁸ Ibidem, pp. 351-352

⁴⁹ Ovidiu Bârlea, p. 268

intră pentru o clipă în osmoză desăvârșită cu cosmosul, „microcosmosul” omenesc devenind una cu macrocosmosul cel nelimitat, ca două fațete ale aceleiași realități.”⁵⁰

Gheorghe Vrăbie consideră, în schimb, că la originea obiceiului colindatului stau atât urările practicate de romani la Calendele lui ianuarie, cât și tradiții arhaice autohtone: „Ne gândim însă că înșiși geto-dacii, care se întindeau cam pe același spațiu al colindei, trăind din munca ogorului și creșterea animalelor, vor fi avut practici deosebite de ale romanilor. Izvorând dintr-un același mod de viață pastoral-agrar, ele vor fi continuat să supraviețuiască – ca și cele ale colonizatorilor – în viața noilor popoare ce s-au născut prin numeroasele încrucișări.”⁵¹

Domnia sa observă că poezia colindelor românești diferă de cea romană, ceea ce sugerează existența a încă unui substrat: „Remarcăm însă că frumoasele și interesantele colinde cu caracter de odă, ce preamăresc viața insului, nu le aveau nici romanii și nici vechii greci, după cum nu le au nici italienii – moștenitori direcți ai celor dintâi – și nici grecii de astăzi, ca și francezii, spaniolii și alte popoare ale continentului nostru.”⁵² Reputatul folclorist consideră că acestea ar fi fost moștenite de la slavi, deoarece se găsesc și în folclorul acestora. Trebuie să menționăm aici și părerea lui Petru Caraman, care consideră că românii au preluat colinda sub formă de urare de la romani, peste care au suprapus anumite elemente slave, ceea ce a dus la transformarea ei radicală. În noua formă, colinda a pătruns apoi din nou în lumea slavă.⁵³

În schimb, Octavian Buhociu consideră că obiceiurile de la sărbătorile de iarnă sunt moștenite de la geto-daci, având un substrat mult mai vechi, indo-european: „Cele 12 zile aparțin tradiției indo-europene și erau fixate în jurul Anului nou, ce putea avea loc fie la solstițiu, fie la echinocțiu. Calendarul creștin le-a preluat cu tot atâtea credințe păgâne și se găsesc 6 înainte de Anul nou, 6 după Anul nou. În această privință, tradițiile carpatice ne conduc departe în trecut; (...) ele au fost moștenite de la daco-geți. Tradițiile românești din aceste 12 zile sunt confirmate de cele echivalente ale altor popoare din aceeași familie lingvistică, cum ar fi iraniienii, helenii, romanii.”⁵⁴

După cum se observă, părerile sunt împărțite, ceea ce înseamnă că poezia colindelor își poate găsi semnificații atât prin valorificarea substratului dacic, cât și a celui latin, uneori unul având o pondere mai mare decât celălalt, altele ambele fiind la fel de pertinente.

Începutul fiecărui an este însoțit de practici și formule magice menite să provoace împlinirea celor mai importante dorințe ale omului: să fie sănătos, să aibă parte de belșug și noroc în toate, să-

⁵⁰ Ibidem, p. 327

⁵¹ Gheorghe Vrăbie, *Folclorul, obiect – principii – metodă – categorii*, București, Ed. Academiei R.S.R., 1970, p. 222

⁵² Ibidem, p. 221

⁵³ Petru Caraman, *Op. Cit.*, p. 395

⁵⁴ Octavian Buhociu, *Op. Cit.*, p. 48

și întemeieze o familie, să aibă copii etc. Acestea sunt practicate de toate popoarele și din cele mai vechi timpuri. Astfel, ele sunt atestate documentar la romani, dar cu siguranță existau și la daci, precum și la celelalte popoare indo-europene.

Petru Caraman menționează obiceiul urărilor de la început de an, practicate de romani, precum și funcția magică a acestora de a produce în realitate ceea ce era exprimat prin cuvânt.

Totuși, pentru ca formula să aibă forța magică necesară, trebuia însoțită de gest, de o anumită practică, de rit. După Caraman, ritul a precedat formula: „Urările ce sunt la baza colindatului nu țin numai de magia cuvântului, ci și de o anumită practică magică, nefiind altceva la origine decât un simplu reflex al ei.”⁵⁵

Cu timpul, formula a devenit din ce în ce mai puternică, uneori practica dispărând cu totul, cum este cazul unor colinde, altele fiind transpusă într-o narațiune care realizează verbal ceea ce altădată se producea gestual.

Există însă și obiceiuri în care gestul și formula continuă să coexiste, cum sunt *Semănatul*, *Sorcova*, *Plugușorul*, chiar dacă practica este redusă la câteva gesturi, iar formula conține și descrierea ritului de altădată, fiind „un fel de tălmăcire a lui.”⁵⁶

Mai puțin prezente în zilele noastre, atât la Crăciun, cât și la Anul Nou aveau loc jocurile cu măști, dintre care cele mai cunoscute sunt *Jocul ursului*, *Capra*, *Jocul cerbului*, *Turca*, *Brezaia*.

În scenariul acestor jocuri, ca și în textul ce-l însoțește, pot fi identificate vechi rituri magice, care au același scop, de a provoca bunăstarea în gospodăria gazdelor, sănătatea acestora, precum și alte evenimente esențiale în viața oamenilor, cum sunt nașterea de prunci și căsătoria.

Romulus Vulcănescu situează originea acestor jocuri în vremurile arhaice: „În epoca paleolitică culegătorii de plante comestibile și farmacopeice și mai ales vânătorii (de urși, cerbi, bouri, mistreți etc.) ar fi inventat măștile pentru nevoile lor practice de cules și vânat.”⁵⁷ De-a lungul timpului, ele își schimbă funcția, devenind „instrumente mitico-religioase în vederea perfectării ceremoniilor comunitare de grup”⁵⁸, pentru ca în ultimul timp să fie „instrumente ludice în vederea unor divertismente populare.”⁵⁹

Caracterul magic al măștilor, precum și vechimea lor considerabilă sunt remarcate și de Victor Kernbach: „Apărute în stratul arhaic al animismului, înrâurite direct sau indirect de totemuri și fetișuri, măștile folclorice sunt elemente magice relictuale, fie că sunt cele din teatrul grec și

⁵⁵ Petru Caraman, *Op. cit.*, p. 362

⁵⁶ Idem, *Studii de folclor*, vol. II, București, Editura Minerva, 1988, p. 266

⁵⁷ Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, București, Editura Științifică, 1970, p.19

⁵⁸ Ibidem, p. 15

⁵⁹ Ibidem, p. 15

roman, fie că își păstrează semnificația de accesoriu liturgic la populațiile primitive din Africa, America sau Asia.”⁶⁰

Tot într-o epocă preistorică situează și Ovidiu Bîrlea originea acestui obicei, legat de un rit de regenerare a forțelor naturii. Scenariul acestuia cuprindea mai multe momente, care se regăsesc și în jocul actual: „zeul era jertfit, corpul lui infuzat în pământ în felurite forme, ceremonie însoțită de bocirea festivă și cât mai dramatică a zeului, după care avea loc învierea lui din aceste *membra disjecta*, spre bucuria enormă a colectivității, căci învierea lui asigura implicit reînvierea naturii, îndeosebi a vegetației. Drama sacră era considerabil accentuată de criza provocată în omenirea străveche prin nimicirea amenințătoare a zilei, când soarele părea pe punctul de extincție, la capătul puterilor lui. Abia sacrificarea zeului îi împrumuta noi puteri, reactiva întreaga natură și omenirea era salvată de spectrul pieirii.”⁶¹

Din cele de mai sus rezultă faptul că în spatele măștii se ascunde o divinitate precreștină: „animalul reprezentat prin mască este o ființă numenală, cu însușiri sacre și mai cu seamă cu eficiență deosebită în promovarea vegetației, a sănătății și în genere a bunei stări.”⁶²

În acest sens, G. Paul Meiu consideră că „există posibilitatea ca, într-un arhaic sistem magico-religios, ceata de colindători să fi fost cea care, aducând sau reprezentând divinitatea, dădea mană fiecărui membru al comunității, care apoi trebuia s-o conserve prin rituri individuale. În cazul obiceiurilor cetii de feciori din Comăna de Jos, o dovadă în acest sens ar putea-o constitui și turca, dacă ar fi să o considerăm o reprezentare rituală sau o materializare sacră a divinității creatoare de mană.”⁶³

Identitatea dintre mască și ființa divină este certă, căci, după cum arată Romulus Vulcănescu, „la cele mai multe popoare antice se credea că făpturile divine apăreau pe pământ numai mascate, pentru că altfel strălucirea imaginii lor sacre ar fi ucis pe oameni.”⁶⁴

În mitologia romană, zeii nu se mascau, ci se metamorfozau în animale, iar uneori erau însoțiți de un animal care devenea un dublu sau un simbol al lor.

De asemenea și la daci cultul zeului Zalmoxis este legat de o mască de urs.

Aceasta înseamnă că în spatele măștilor se ascunde o ființă divină care, din când în când, asemenea Dumnezeului din colinde, coboară printre oameni pentru a-i cerceta și a le răsplăti faptele.

⁶⁰ Victor Kernbach, *Op. Cit.*, p. 102

⁶¹ Ovidiu Bîrlea, *Op. Cit.*, p. 271

⁶² Ibidem, p. 271

⁶³ Paul Meiu, *Vin feciorii cu turca! Schimbări semiologice în obiceiurile cetii de feciori din Comăna de Jos*, Brașov, Editura Fundației Culturale Arania, 2004, p. 58

⁶⁴ Romulus Vulcănescu, *Măștile populare, Op. cit.*, p. 23

Caracterul ludic pe care îl are astăzi jocul cu măști se datorează dispariției funcției sale sacrale, sub influența creștinismului. Cu toate acestea, după cum observă Victor Kernbach, „teatrul popular cu măști (ca în *Capra*, *Brezaia* sau *Turca*, în *Irozii* etc.) nu este un teatru ludic (iar dacă, în epoca modernă, a devenit și ludic, faptul s-a datorat solicitării orășenilor ca și modelelor teatrale oferite de oraș), ci numai ritual în structura și în scopurile lui intrinsece; de aceea interpreții nu sunt actori, ci purtători fideli ai tradiției, niște persoane care interpretează mitul retrăindu-l – cu scopul implicit sau explicit de invocație a unor forțe supranaturale solicitate pentru ploaie, recoltă, izbăvire de molimi ș.a.”⁶⁵

Capitolul al treilea al lucrării a încercat să identifice elementele comune colindei și altor forme de manifestare folclorică, precum basmul, legenda, balada, descântecul, precum și textelor ce însoțesc ceremoniile de trecere, nașterea, nunta, moartea. Aceasta pentru a demonstra apartenența acestora la un strat arhaic magico-mitologic, precum și pentru a oferi poeziei colindelor posibilitatea unor interpretări mai ample, prin raportare la celelalte texte folclorice sau chiar la unele gesturi rituale.

În poezia colindelor se observă existența unui imaginar arhaic, prezent și în celelalte forme de manifestare folclorică, imaginar ce se revendică din vechile mituri și ceremonii magice, care urmăreau bunul mers al lumii în general, dar și binele individual al omului.

Andrei Oișteanu observă, în acest sens, „că bună parte dintre legende, colinde, balade, descânțece (prin recitarea lor) și ceremonii, ritualuri, gesturi magice (prin practicarea lor) au ca ultim scop menținerea sau restabilirea „rânduiei lumii””.⁶⁶

Odată cu schimbarea vechilor credințe și cu instaurarea creștinismului, caracterul sacru al miturilor s-a pierdut, acestea devenind legendă, baladă sau basm, riturile și-au pierdut din forță, uneori alunecând dinspre magic spre spectacular, ca în cazul ceremonialului de nuntă. Aceasta a permis ca unele motive să treacă de la un gen la altul, de la o specie la alta, și chiar de la o formă de manifestare la alta.

În acest context, după cum observă Monica Brătulescu, „deși bine structurată și cu un modelaj evident, colinda prezintă numeroase corespondențe cu alte genuri și specii: cu balada, cu legenda creștină, cu lirica, cu descântecul, cu ceremonialul funebru și nupțial, cu repertoriul ceremonial de șezătoare.”⁶⁷

⁶⁵ Victor Kernbach, *Op. Cit.*, p. 102

⁶⁶ Andrei Oișteanu, *Op. cit.*, p.15

⁶⁷ Monica Brătulescu, *Op. cit.*, p. 44

De aceea se întâlnesc, în poezia colindelor, motive și teme prezente în basme, în legende și balade. De asemenea, păstrându-și caracterul ritualic, colinda prezintă motive comune și cu descântecul și textele legate de riturile de trecere, deoarece ea urmărește renovarea cosmică prin cea socială și, în primul rând, individuală. Dacă omul este sănătos și se bucură de bunăstare cu toți ai lui, atunci societatea funcționează așa cum trebuie, iar lumea, așa cum era percepută de omul tradițional, se reasează în caracterele ei firești.

Astfel, ca și descântecul, urarea colindei trebuie să-i asigure omului, în primul rând, sănătatea, dar și atingerea rostului său individual, ca în descântecul de dragoste. De asemenea, ca și riturile de trecere, ea urmărește buna integrare în colectivitate a celor care și-au schimbat statutul, fie prin atingerea unei anumite vârste, fie prin căsătorie, fie prin îmbogățirea familiei cu o nouă persoană sau prin pierderea unui membru al acesteia.

Identificarea motivelor comune colindei și celorlalte specii populare permite raportarea la un imaginar popular arhaic, care conferă poeziei colindei o arie de semnificare, sau, prin completarea golurilor deținute, îi atribuie noi înțelesuri.

Asemănarea dintre colindă și basm este vizibilă mai ales la nivelul motivelor, multe dintre acestea fiind comune celor două specii folclorice.

Obiceiul colindatului este specific celor douăsprezece zile din preajma Anului Nou, de la Crăciun la Bobotează, care prefigurează cele douăsprezece luni ale anului viitor, cu toate situațiile în care omul ar putea fi pus, precum și soluțiile la acestea. Mihai Pop observă că „în repertoriul de Anul Nou și mai cu seamă în poezia colindelor, există prefigurate aceste soluții.”⁶⁸ De aceea există colinde cu *Cerbul*, *Soarele și luna*, *Miorița* sau *Meșterul Manole*, pentru că „aceste colinde sunt în fond forme poetice ale unor vechi rituri”⁶⁹.

Riturile însă au fost însoțite întotdeauna de mit, de textul spus, de povestea situației inedite și a soluției acesteia. Când mitul, sub influența religiei creștine, s-a desacralizat, și-a pierdut funcția magică, el s-a rupt și de rit și a devenit basm sau motiv de basm. Căci, așa cum arată Gheorghe Vrăbie, „există așa numitele basme conglomerat, care oferă imaginea unei opere fondate pe adăugarea de motive, de secvențe și chiar de subiecte”⁷⁰.

Relația dintre rit și basm, pe de o parte, și dintre mit și basm, pe de altă parte, este amplu ilustrată de V.I. Propp. Domnia sa menționează că „basmul a păstrat urmele a numeroase datini și

⁶⁸ Mihai Pop, *Folclor românesc. Texte și interpretări*, vol. II, București, Editura Grai și suflet –Cultura națională, 1998, p. 297

⁶⁹ Ibidem, p. 297

⁷⁰ Gheorghe Vrăbie, *Proza populară românească. Studiu stilistic*, București, Editura Albatros, 1986, p. 40

rituri: sunt multe motive care își află explicația genetică doar prin comparație cu riturile.”⁷¹ În schimb, mitul și basmul au o formă identică: „Din punct de vedere formal, mitul nu poate fi deosebit de basm. Basmul și mitul (mai cu seamă miturile popoarelor din perioada premergătoare împărțirii societății în clase) pot uneori coincide atât de mult între ele, încât în etnografie și folclorică asemenea mituri sunt adeseori numite basme.”⁷² Ceea ce le deosebește este „funcția lor socială”⁷³, mitul fiind o istorie sacră, în directă legătura cu credința oamenilor. În schimb, basmul, pierzându-și caracterul sacru, devine „operă de artă”.

Așadar, cum colinda și basmul au origini străvechi, care se pierd în mit, este firesc să regăsim în ele motive comune. De asemenea, conform opiniei lui Ovidiu Bîrlea, ambele construiesc imaginea unei lumi ideale: „...colinda se învecinează strâns cu basmul fantastic, întrucât amândouă năzuiesc reprezentarea unei lumi profund idealizate, așa cum ar trebui să fie potrivit visurilor multimilenare ale oamenilor. Basmul operează cu două categorii de reprezentări, negative și pozitive, pe când colinda, prin profilul ei encomiastic, zugrăvește numai domeniul optimului, chiar dacă în subsidiar se întrevide contrastul puternic cu lumea cotidiană.”⁷⁴

Se observă însă că textul colindei prezintă un fapt, un eveniment surprins în plină desfășurare, fiind un moment prezent și, de cele mai multe ori, rupt de trecut sau viitor. Basmul însă proiectează evenimentul într-un trecut nedefinit, ceea ce-i permite să prezinte toate aspectele acestuia, atât cele inițiale, cât și cele finale. De aceea, colinda își găsește de multe ori înțelesurile în basm, motivul prezentat de ea fiind completat de celelalte pe care doar povestea le-a păstrat.

În ceea ce privește personajele basmelor, Victor Kernbach observă că unele dintre acestea își au originea în unele personaje mitologice. De exemplu, spune domnia sa, „nu este exclus ca, parțial, din cultul lui Heron să fi derivat figura mitică românească a lui Făt-Frumos.”⁷⁵ Acest Heron sau „zeul-erou *Heros*” nu este altul decât „Cavalerul Trac”, „după un mit, un muritor zeificat postum, [care] a avut un cult foarte răspândit între Carpați și Balcani. (...) Epoca romană îl considera zeu patronând vânătoarea, de vreme ce era reprezentat ca tânăr călăreț adesea în împrejurări cinegetice, de asemenea fecunditatea, viața și moartea, iar unele imagini îl înfățișează binecuvântând cu mâna dreaptă.”⁷⁶

De asemenea, Iana Sânziana ar putea avea originea în figura mitică a zeiței *Bendis*, „zeiță probabil magiciană și protectoare a femeilor, patronând Luna, pădurile, vrăjile și, se pare,

⁷¹ V.I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, București, Ed. Univers, 1973, p. 12

⁷² Ibidem, p. 17

⁷³ Ibidem, p. 17

⁷⁴ Ovidiu Bîrlea, *Op. cit.*, p. 316

⁷⁵ Victor Kernbach, *Op. cit.*, p. 27

⁷⁶ Ibidem, p. 27

asemănătoare atributiv cu Artemis/Diana, dar și cu Venus.”⁷⁷ Numele însă, consideră Victor Kernbach, este derivat din cel al zeiței Diana.

În ceea ce privește relația dintre colindă și legende sau balade, se pot observa atât motive comune celor trei, cât și un mod de reprezentare specific, prin intermediul simbolului și alegoriei.

„În folclorul românesc, ca și în acela al altor popoare europene, legenda desemnează un repertoriu de narațiuni orale cu funcție cognitivă. În esență, ea explică un fapt real sau considerat a fi real printr-un simbol narativ care include, de regulă, motive fabuloase și supranaturale.”⁷⁸

Ca și legenda, colinda recurge la simboluri și alegorii mitice, care însă nu mai au rolul de a explica o situație sau un fenomen, ci reprezintă o modalitate de transmitere a urării. „Această proiecție [în mit] nu este numai rezultatul unei viziuni, ci și al intenției de potențare a funcției de urare; conform gândirii magice, pentru ca urarea să fie eficientă, să se concretizeze, cotidianul la care se referă trebuie încadrat în mit.”⁷⁹

De aici și asemănarea, mult mai mare, dintre colindă și legendă, precum și baladă.

Baladele sau cântecele bătrânești sunt de fapt cântece epice care, prin funcția lor cognitiv-educativă, precum și prin anumite teme și motive, se apropie de legendă, în special de legenda mitologică, dar și de cea istorică.

Mihai Coman explică statutul pedagogic al baladei, prin raportarea acesteia la mit: „Prin aluzii sau prin îndemnuri directe, baladele reamintesc, justifică și întăresc normele etice și sociale de comportament. (...) Lucrul a fost favorizat și de faptul că temele baladelor proveneau din străvechi structuri mitice. Or (...), ele implicau deja o anumită dimensiune pedagogică. Mitul narând o faptă de excepție și de început de lume, oferă totdeauna și modelele generale de comportament uman. El indică interdicțiile și cauzele lor, precum și normele etice.”⁸⁰

De asemenea, „unele corespondențe structural-funcționale, de motive și de formule, par a confirma faptul că cele mai vechi cântece epice s-au dezvoltat în continuarea firească a unor cântece de ritual și ceremonial și au coexistat un timp cu acestea.”⁸¹

Aceasta face să existe numeroase similitudini între baladă și colindă, care nu este altceva decât „poezie rituală cu funcție de urare.”⁸² De altfel, Mihai Pop observă că „în zonele de intensă

⁷⁷ Ibidem, p. 27

⁷⁸ Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, București, Ed Didactică și Pedagogică, 1990, p. 214

⁷⁹ Ibidem, p. 129

⁸⁰ Mihai Coman, *Studii de mitologie*, , București, Ed. Nemira, 2009, p. 117

⁸¹ Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Op. cit.*, p. 223

⁸² Ibidem, p. 221

circulație a colindelor, mai ales în Transilvania și în unele părți ale Munteniei, multe teme și motive de cântec epic apar în repertoriul colindelor.”⁸³

Gheorghe Vrabie observă, de asemenea, existența unor motive comune baladelor și colindelor, ca urmare a unui transfer dinspre baladă spre colindă. Acest lucru s-a făcut respectând însă structura colindei: „...colindele poartă câteva semne distinctive: au refren, urmare a refrenului melodic; încep după anumit tipic și, mai ales, se încheie cu un elogiu adresat direct persoanei sau familiei. Când unele motive sunt preluate din sfera baladei eroice și legendare, ele primesc aceste trăsături proprii colindei.”⁸⁴

Observând apropierea dintre baladă și colindă, Ovidiu Bîrlea menționează și aspectele care diferențiază cele două specii folclorice, prima punând accentul pe narațiune, iar cea de-a doua pe semnificații: „Balada are în centrul atenției un erou care a săvârșit niște fapte memorabile într-un timp îndepărtat, răpunând un adversar redutabil. Ea se complăce în a etala fazele luptei, încheșturile spectaculoase, împreună cu sfidările verbale de o parte și de alta. Dimpotrivă, în colindă întâmplarea în sine cade pe plan secundar, în centrul atenției stând semnificația ei, sensul ce se lasă speculat, interpretarea care i s-ar putea da, protagonistul principal fiind însuși cel colindat. De aceea, narațiunea e scurtă, abia schițată, atât cât e nevoie pentru a configura isprava extraordinară ca să i se poată deduce sensul dorit.”⁸⁵

În ceea ce privește sensul împrumuturilor, domnia sa remarcă faptul că transferul s-a produs în ambele sensuri. Astfel, „prin Transilvania, îndeosebi în partea sudică, colecțiile de colinde cuprind și balade, care în același ținut circulă ca atare: Șarpele, Chiva (mireasa moartă), Ilincuța Șandrului, Nevasta fugită, Iencea Săbiencea, prin Maramureș Pinteia etc. Acestea au păstrat cu fidelitate trăsăturile de baladă, deci împrumut recent și mai cu seamă provizoriu, întrucât ele viețuiesc acolo în primul rând ca balade. Prin Muntenia și Oltenia, procesul este în genere invers, câteva colinde sfârșind prin a fi adoptate în repertoriul de balade și interpretate de lăutari, chiar dacă ocaziile diferă...”⁸⁶

Colinda se întâlnește cu descântecul, în primul rând, la nivelul funcției magico-rituale care le este caracteristică ambelor. De asemenea există asemănări atât la nivelul structurii compoziționale, prin construcția bipartită, cât și la nivelul celei ideatice, prin prezența unor personaje mitice sau relatarea unor gesturi rituale.

⁸³ Ibidem., p. 224

⁸⁴ Gheorghe Vrabie, *Folclorul*, *Op.cit.*, p. 197

⁸⁵ Ovidiu Bîrlea, *Op. cit.*, p. 328

⁸⁶ Ibidem, p. 328

Descântecul este legat strict de ritualul de vindecare sau de favorizare a căsătoriei cu cel ursit, având astfel o funcție benefică în societatea tradițională.

Există, desigur, și texte cu o funcție malefică, ce încearcă să producă un neajuns celui vizat, dar acestea țin, mai degrabă, de practici vrăjitoarești negative, iar cei care le practicau erau, în general, marginalizați de societate.

După cum remarcă Mihai Pop, „fiind poeme cu funcție ritualică puternică, descântecele constituie principalul component al actului magic ca atare și principalul purtător de eficiență magică. Conceptul mitic pe care se fundamentează este puterea magică a cuvântului, înțeleasă ca o putere materială, cu eficiență directă asupra structurii concretizate în evenimentul la care se referă.”⁸⁷

Aceeași credință în puterea magică a cuvântului rostit o întâlnim și în obiceiul colindatului. Urarea făcută sau evenimentul relatat avea puterea să se concretizeze, gazdei împlinindu-i-se astfel cele mai mari dorințe, de sănătate, belșug, căsătorie etc. Pentru Petru Caraman „urarea nu este altceva decât o vrăjire, fiindcă avem a face cu pronunțarea unei formule cu scopul bine determinat de a provoca realizarea celor ce acea formă exprimă și fiindcă și aici, întocmai ca și în cele mai multe vrăji, avem la bază același complex *afect-dorință*, însoțită de puternica credință că totul se va întâmpla întocmai cum este exprimat în formulă.”⁸⁸

De aici existența unor similitudini între „structura funcțională” a descântecului și cea a colindei: „În planul realității rituale, beneficiarul actului magic este ascultătorul efectiv, deci destinatarul mesajului, similar poziției pe care o are și în poezia de urare. Dar ca mesaj codificat, descântecul nu este adresat niciodată beneficiarului, cum se întâmplă de obicei în cazul colindelor, ci forței acționate în favoarea lui, sau forței malefice, realizându-se astfel o deplasare fictivă a beneficiarului din poziția de destinatar al mesajului, în poziția de referent.”⁸⁹

În ceea ce privește structura poetică, descântecele se aseamănă cu poezia de incantație prin formularea cererii și motivarea ei concisă, dar, în același timp, acumulează „desfășurări narative și descriptive largi, care le apropie de poezia de urare.”⁹⁰

După Mihai Pop, în funcție de modalitățile de realizare, descântecele pot fi de tip imperativ sau fabulativ, acest din urmă tip fiind cel care prezintă similitudini cu colinda și aceasta deoarece „actele de îmbolnăvire și vindecare, precum și secvențele care le mediază, sunt substanțializate în ample desfășurări narative, care includ, în structura lor, protagonistul și descântătoarea (agenți reali

⁸⁷ Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Op. cit.*, p. 170

⁸⁸ Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare*, *Op. cit.*, pp. 362-363

⁸⁹ Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Op. cit.*, p. 170

⁹⁰ *Ibidem*, p. 172

ai comunicării), forțele ostile și binefăcătoare, reprezentate prin întruchipări mitologice păgâne sau creștine, precum și un întreg arsenal de obiecte și agenți mediatori, preluați, de regulă, din universul cotidian.”⁹¹ Și în colinde întâlnim desfășurarea narativă, protagonistul dar și cei care fac urarea, forțe ostile (șarpele, leul), dar și binefăcătoare, precum și diferite obiecte ale realității.

Similitudini între cele două tipuri de text se pot observa și la nivelul structurii ideatice unde există numeroase motive comune, care provin din același fond mitic străvechi.

Născută din același imaginar mitic, poezia colindelor se aseamănă cu cea a ceremonialelor de trecere, în special atunci când are în vedere individul, chiar dacă acesta rămâne totuși raportat la societate. Aceasta datorită funcția lor magică de provocare a binelui, pentru fiecare persoană căreia i se adresa. Astfel, copilului mic i se dorea nu doar sănătate, ci și un destin măreț, tinerilor li se prezentau calitățile deosebite care să-i ajute să se căsătorească, iar pentru cei răposați se urmărea integrarea lor deplină în lumea de dincolo.

Nașterea, nunta și moartea sunt trei momente existențiale importante și inevitabile în viața unui om. Acestea, „prin ceremonializare, sunt reinterpretate la nivelul unei gândiri imaginare, implicând plenar alegoria și mitul.”⁹²

Fiind acte ceremoniale defnitorii și irepetabile, sunt însoțite întotdeauna de poezie, de text, ca și ceremonialele calendaristice, numai că, spre deosebire de acestea, care vizează întreaga colectivitate, riturile de trecere se adresează doar persoanei, iar „scopul lor fundamental este acela de a-i oferi individului sprijin în momentele de schimbare a statutului existențial.”⁹³

Pe măsură ce noua religie câștigă teren, colinda își adaptează textul, îmbogățindu-și astfel repertoriul cu noi producții. La început acestea amestecă elementele mitice cu cele creștine, rezultând o creație sincretică, un *hibrid*, care, în mentalitatea populară, sporește efectul magic al versurilor. Punând alături figuri mitice și creștine, omul speră că va obține bunăvoința fie a unora, fie a altora sau, poate chiar a tuturor, ceea ce nu poate fi decât în beneficiul lui. Uneori, personajul mitic este înlocuit de cel creștin, pentru că nu mai are credibilitate, dar scenariul, cadrul, rămâne tot cel mitic.

Mircea Eliade menționează, în acest sens, greutățile întâmpinate de misionarii creștini în încercarea de a combate religiile populare: „Vrând nevrând, ei au sfârșit prin a „creștina” divinitățile și miturile „păgâne” care nu se lăsau extirpate. Un mare număr de zei sau eroi ucigători de balauri au devenit niște Sfinți Gheorghe; zeii furtunii s-au transformat în Sfântul Ilie; nenumărate zeițe ale

⁹¹ Ibidem, p. 173

⁹² Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Op cit.*, p. 141

⁹³ Constantin Eretescu, *Folclorul literar al românilor. O privire contemporană*, f.l, Ed. Compania, f.a., p. 81

fertilității au fost asimilate cu Fecioara Maria sau cu alte sfinte. S-ar putea spune că o parte din religia populară a Europei precreștine a supraviețuit, camuflată sau transformată, în sărbătorile calendarului și în cultul sfinților.”⁹⁴

Aceasta nu înseamnă însă că avem de-a face cu „o „păgânizare” a creștinismului, ci, dimpotrivă, reprezenta un fel de „creștinare” a religiei strămoșilor. (...) Christos coboară pe pământ și-i vizitează pe țărani, așa cum proceda în mitul populațiilor arhaice Ființa Supremă, înainte de a se transforma într-un *deus otiosus*.”⁹⁵ Acest creștinism popular pune accentul pe temele esențiale ale Bibliei, în timp ce „toate aceste creații folclorice sunt impregnate de un *spirit creștin*, iar nu „păgân”: totul se învârtește în jurul mântuirii omului prin Cristos; în jurul credinței, a speranței și a iubirii aproapelui, în jurul unei lumi care este „bună”, pentru că a fost creată de Dumnezeu-Tatăl și pentru că a fost răscumpărată de Dumnezeu-Fiul; în jurul unei existențe umane nerepetabile, care nu este lipsită de semnificație; omul e liber să aleagă binele sau răul, dar el nu va fi judecat numai după această alegere.”⁹⁶

Această transferare a elementelor vechii mitologii în religia creștină este remarcată și de Romulus Vulcănescu : „În faza de trecere treptată la confesiunea creștină a poporului daco-roman și apoi român, și implicit a unei părți din mitologia daco-romană și română la o mitologie populară creștinizantă, ca un dublet al mitologiei române, asistăm la un proces de asimilare și transfigurare teologumenică a *vechilor divinități sătești* (numite „păgâne”) în *sfinți și martiri creștini*, de rit inițial nedefinit și, mai târziu, de rit ortodox.”⁹⁷

Caracterul hibrid al unor colinde, care oscilează între laic și religios, este remarcat de Ovidiu Bîrlea, care explică fenomenul prin includerea elementelor mitice și creștine în aceeași sferă a credințelor religioase populare. Astfel, afirmă domnia sa, „orice colindă „laică” poate primi elemente creștine, după cum și colindele religioase pot suferi laicizări mai adânci sau superficiale. În fapt, elementele creștine sunt asimilate în aceeași grupă mare a mitologiei populare, în consecință supuse unor reelaborări continue, iar elementele mitice populare redimensionate prin altoiri sau prelungiri creștine, în cadrul aceluiași ferment general cu coordonate miticizante: între ele funcționează continuu o punte comodă de trecere.”⁹⁸

Pe lângă aceste texte sincretice sunt păstrate și cele vechi, în special datorită credinței în puterea lor magică, precum și datorită capacității de resemnificare a oamenilor, care descoperă în

⁹⁴ Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, *Op. cit.*, p. 160

⁹⁵ Ibidem, p. 161

⁹⁶ Ibidem, p. 162

⁹⁷ Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, *Op. cit.*, p. 324

⁹⁸ Ovidiu Bîrlea, *Op. cit.*, p. 364

ele simboluri creștine. Astfel, flăcăul care ucide șarpele își are corespondentul în sfântul Gheorghe ce se luptă cu balaurul și îl învinge, dar devine și un model al celor care prin credință înving păcatul și ispita, reprezentate de șarpe.

În acest fel, avem două tipuri de texte care fac trecerea spre colinda creștină: Unele hibride, în care elementul mitic coexistă cu cel creștin, și altele în care nu apar motive creștine, dar pot fi considerate astfel doar la nivel simbolic, prin resemantizare.

În schimb, colindele creștine respectă, în mare parte, adevărul biblic al nașterii Domnului Iisus Hristos, așa cum apare în Evangheliile Noului Testament. Există însă și texte ce conțin motive și teme preluate din alte texte religioase, cum sunt *Evangheliile apocrife*, *Viețile Sfinților* și alte texte apocrife.

Fenomenul a fost observat de Al. Rosetti, care consideră că textul colindelor religioase este o creație a preoților și a dieilor ce „s-au inspirat din Noul Testament, din Viețile Sfinților și mai ales din apocrifele, pseudoepigrafele și apocalipsurile curente, versificându-le redacțiunea”.⁹⁹ Totuși, aceste colinde creștine nu păstrează forma în care au fost create, „pentru că erau prea artificiale și departe de factura proprie și particulară producțiilor similare care se popularizase, se armonizase cu tendințele populare, dar e sigur că ele sunt asimilate de popor și sunt transformate apoi în acest laborator, conform cu năzuințele lui.”¹⁰⁰

Ovidiu Bârlea ajunge la aceeași concluzie: „Tematica creștină a colindelor poartă o pecete atât de țărăneasă, încât se distinge fundamental de izvorul biblic, cel mai adesea venind în contradicție cu acesta. Fabulația biblică este supusă unei prelucrări intense pentru a fi ajustată pe măsura viziunii populare dintr-un ținut anumit.”¹⁰¹ Singurele care respectă întru totul adevărul biblic sunt, după opinia domniei sale, cântecele de stea, care au ca autori „preoți și călugări rămași necunoscuți”¹⁰².

De aici și marea diversitate a colindelor religioase, care relatează nu doar evenimente legate de nașterea Domnului, ci și episoade legate de alte figuri biblice, precum Fecioara Maria, Dumnezeu, sfinți creștini și precreștini.

De asemenea, trebuie menționat și faptul că există colinde care își au originea în creații culte, cum sunt *Psalmii* lui Dosoftei sau poezii ale unor poeți cunoscuți precum Coșbuc.

⁹⁹ Al. Rosetti, *Op. cit.*, p. 3

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 7

¹⁰¹ Ovidiu Bârlea, *Op. cit.*, p. 369

¹⁰² *Ibidem*, p. 390

Pe lângă măști și urări, care sunt de factură precreștină, și alături de colinde care îmbină elementul creștin cu cel antecreștin, la sărbătorile de iarnă se practicau și diferite spectacole de teatru popular, cele mai cunoscute fiind *Irozii* sau *Viflaimul* și *Jocul Constantinului*.

Născută din nevoia omului de a vizualiza, de a-și reprezenta „povestea” nașterii Mântuitorului, predicată de scrierile sfinte și reluată de colindele creștine, piesa *Irozii* este cel mai cunoscut scenariu teatral religios care se joacă în perioada Crăciunului.

Numele piesei, așa cum arată G. Dem. Teodorescu, vine fie de la personajul principal al piesei, Irod, fie de la orașul Viflaim (Betleem).

Fiind o piesă de factură creștină, se poate considera că este la fel de veche precum colindele creștine, cu care textul ei este, de altfel, presărat.

Este posibil ca odată cu interzicerea jocului măștilor de către Biserică, preoții sau diecii, care tot din popor se trăgeau, știind astfel bine să mânuiască versul popular, să fi creat această piesă, tocmai pentru a satisface nevoia de spectacolar a omului și a-i oferi o imagine concretă a textului biblic citit în biserică la sărbătoarea Crăciunului.

Horia Barbu Oprișan neagă implicarea fețelor bisericești în apariția acestor scenarii, el considerând că „piesa Irod este opera unor laici, iar actorii au reprezentat-o în cel mai curat spirit țărănesc.”¹⁰³

Mihail Kogălniceanu însă recunoaște aportul Bisericii la apariția acestei specii teatrale: dascălii și diecii, întocmai ca în Francii ales *Cleres de la Bazoche*, erau învățători, erau zugravi, erau cântăreți, erau chiar actori, reprezentând *misterele religioase* ce pretutindeni au fost începutul teatrului modern și din care rămășițele ne sunt păstrate încă prin *Irodul* sau *Betleemul* nostru, care – din ziua de Crăciun și până în lăsatul secolului – parcurg stradele orașelor noastre și care se reprezintă mai cu deosebire de cântăreții de biserici. (...) Aici este loc să repet că încă cât este timpul, nu ne îngrijim să păstrăm ultimele rămășițe ale *Irozilor* care seculi întregi, cu *Păpușile*, au fost teatrul nostru popular.”¹⁰⁴

De asemenea, T. Burada consideră că „aceste jocuri ce au loc în țara noastră (...) sunt intrate cu totul în obiceiul poporului, se aseamănă mult cu așa numitele mistere din timpurile vechi, care au un caracter teatral și religios și care sunt executate în multe părți chiar de preoți și călugări. Ele nu sunt decât niște drame, având de subiect sau un episod din Testamentul vechi, sau unul din cel nou.

¹⁰³ Horia Barbu Oprișan, *Teatrul popular românesc*, București, Editura Meridiane, 1987, p. 14

¹⁰⁴ Mihail Kogălniceanu, „Revista pentru istorie și filologie”, București, Tom I, 1882, p. 33, apud G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, București, Editura Minerva, 1982, p. 110

Asemine privilegiști au loc și astăzi și se execută cu mare pompă în diferite orașe din Italia, Franța, Germania etc.”¹⁰⁵

Așadar, aportul fețelor bisericești la apariția acestor piese nu poate fi negat, mai ales că textele mai vechi, prezentate de Teodorescu și Burada, sunt presărate cu cântece bisericești, cu tropare, pe care numai un preot sau un diac le-ar fi introdus în text. De asemenea, între colindele intercalate în text apar și unele a căror origine se află în *Psalmii* lui Dosoftei, pe care nu oricine îi cunoștea. Chiar dacă au existat și creatori populari, așa cum remarcă Opreșan, aceștia au realizat piese pe un model creat deja de un om al bisericii.

Jocul Constantinului este o altă piesă populară ce se juca la Crăciun, deși pe o arie mult mai mică. Există două variante ale acestei piese, una din Maramureș și cealaltă din Moldova, diferențele dintre ele fiind destul de mari. Astfel, varianta din Moldova are un caracter religios, deoarece pune accentul pe uciderea domnitorului Brâncoveanu și a fiilor acestuia pentru că a refuzat să se lepede de credința creștină și să treacă la cea mahomedană.

Varianta din Maramureș are mai degrabă un caracter istoric, deoarece nu motivează uciderea lui Brâncoveanu prin refuzul acestuia de a renunța la credința creștină, ci ca urmare a trădării boierilor care nu-l mai doreau. Aceștia se duc cu minciuni la sultan și tot ei îl dau pe mâna acestuia.

În încercarea de a urmări evoluția colindei de la formele magico-mitice la cele creștine, prin identificarea acelor elemente care țin de diferitele straturi ale religiozității poporului român, am constatat că poezia colindei este un amalgam de motive creștine și arhaice, care însă nu-i scad cu nimic valoarea artistică, ci, dimpotrivă, i-o sporesc.

În primul rând se observă existența unui strat vechi, care asociază rituri magice, ce vin din cultele totemice, cu motive mitice păstrate din religia dacilor și mitologia romană.

Ambele popoare sunt indo-europene, deci înrudite, amândouă își celebrau zeii la solstiții și echinocții, ceea ce înseamnă că și obiceiurile lor trebuie să coincidă. Așadar colindatul a existat și la daci, și la romani, chiar dacă în forme și conținuturi ușor diferite.

Datorită numărului mare de ani care au trecut de la epoca dacilor, a lipsei documentelor scrise și a influențelor suportate de-a lungul timpului, colindele precreștine așa cum erau ele în epoca dacă și daco-romană, nu mai pot fi reconstituite. Știm totuși că poporul a fost conservator, că a încercat să respecte cât mai fidel vechile tradiții pentru că „așa este bine” și „așa trebuie făcut”. În acest fel a păstrat și textele vechi, poezii care nouă astăzi ni se par de neînțeles, deoarece nu mai

¹⁰⁵ T. T. Burada, *Istoria teatrului în Moldova*, București, Editura Minerva, 1973, p. 6

există realitățile pe care le reprezentau și nici ceremoniile și riturile pe care le însoțeau, iar unele au ajuns până la noi trunchiate, cu părți lipsă sau despărțite în mai multe variante.

Cu toate acestea, unele colinde, privite din perspectivă mitologică își dezvăluie semnificațiile ascunse până acum, cum este *Colinda pomului înrămurat* și cea a *Doamnei curților*, sau capătă noi înțelesuri, ca în cazul *Colindei șarpelui* sau cea a *leului*.

În ceea ce privește zeul sărbătorit de romani la solstițiul de iarnă, lucrurile sunt clare, este vorba de Saturn. Echivalentul său dacic este Zalmoxes, care însă a supraviețuit în colindele românești sub apelativul de Moș Crăciun, nume rezultat din alăturarea unui termen dac, *moș*, cu unul roman, *creatio*.

Cât despre reminiscențele religiei romane în colinda românească, am constatat că unele episoade din colinde pot fi asemănată cu evenimente din mitologia romană, cum ar fi cerbul sau boul cu fata în leagănul din coarne, care amintește de răpirea Europei de către Zeus-Jupiter. Alteori, există elemente care sugerează existența unor divinități romane, ceea ce demonstrează că ele s-au suprapus peste altele mai vechi, că au intrat într-un text bine încheiat, a cărui structură nu au putut-o modifica. Este cazul colindei care are ca motiv vânarea unor animale ce sunt asociate cu diferite zeități romane.

Din când în când răzbat la suprafață și elemente care trimit la un cult mult mai vechi, cel al strămoșilor, care însă a existat, pentru marea masă a populației dace și romane, și în epoca zeilor și care s-a perpetuat până astăzi, chiar dacă în forme mult simplificate.

Colindatul este așadar „un ritual străvechi, cu funcție magico-simbolică foarte complexă: apotropaică, propitiatoare, augurală.”¹⁰⁶ Însă textul care îl însoțește, deși păstrează aceeași funcție, și-a pierdut caracterul mitic de altădată și, prin aceasta, și rigurozitatea. De aici și marea diversitate a poeziei colindelor, născută din nevoia de personalizare a textului în funcție de gazda la care se cânta, de locul sau timpul în care se produceau și influențată de imaginarul popular, care se manifesta și în altfel de texte.

Astfel, observăm similitudini ale colindei cu basmul, la nivelul motivelor și al simbolurilor, fapt explicabil prin originile străvechi ale celor două specii literare, care se pierd în mit.

Cu legenda și balada colinda are în comun nu doar teme și motive, ci și alegorii și simboluri, asemănarea fiind mult mai pronunțată datorită caracterului lor mitic și ceremonial. Urarea colindei nu ar fi eficientă fără această proiecție în mit, așa cum nici un ritual nu se poate produce în afara acestuia.

¹⁰⁶ Delia Suiogan, *Simbolica riturilor de trecere*, București, Ed. Paideia, 2006, p. 99

Bazându-se pe magia cuvântului rostit, pe puterea acestuia de a realiza în plan fizic ceea ce este produs în cel verbal, colinda se aseamănă și cu descântecul. Întâlnim, la ambele, atât nararea amplă a unor evenimente, cât și o construcție bipartită, care, pe lângă evenimentul relatat, conține urări directe, în special de însănătoșire, în cazul descântecului, sau de sănătate, bunăstare și altele, în cazul colindei. De asemenea, se observă și formule comune, referitoare la timpul sau mijloacele de producere a actului magic.

Însoțind un ceremonial de trecere într-un nou an și, deci de renovare a timpului și a spațiului, colinda se adresează, în primul rând, întregii colectivități, dar are în vedere și individul, de aceea este personalizată în funcție de gazdă. De aici și asemănările cu textele ce însoțesc riturile de trecere, care au același scop magic, de a sprijini individul în momentul schimbării statutului său, de a-l integra în colectivitate, fie că este vorba de un nou-născut, de o familie abia întemeiată sau de una care a pierdut pe unul din membrii săi.

Textul ce însoțește ceremonialele de trecere are, ca și colinda, un caracter alegoric și mitic, de aceea se pot observa asemănări între acestea, atât la nivelul conținutului, prin motive și simboluri, cât și la nivel compozițional, prin nararea unor evenimente alegorice, ale unor gesturi ritualice sau urările directe pe care le conțin.

Multe dintre colindele precreștine, care aparțin unui strat magico-mitic, nu pot fi înțelese astăzi, deoarece miturile sau riturile la care fac referire s-au pierdut, pe măsură ce s-au desacralizat. Totuși, identificarea motivelor comune poeziei colindelor și altor forme de manifestare folclorică, permite reconstituirea unei mentalități mitice, precum și completarea golurilor din textul colindei, ceea ce duce la o mai bună descifrare a acestuia sau la un alt mod de semnificare.

Creștinismul nu a apărut pe un teren spiritual virgin, ci s-a grefat peste mituri, credințe și rituri străvechi, pe care nu le-a putut distruge și atunci le-a „salvat”, după cum spune Mircea Eliade: „Absorbând un obicei popular sau o schemă teoretică arhaică, creștinismul le restaura semnificația spirituală, le transfigura în cazul când fuseseră desfigurată, le sporea conținutul.”¹⁰⁷

Același proces s-a produs și în poezia colindelor. Mai întâi, motivele creștine au luat locul unora arhaice care și-au pierdut semnificațiile. Așa au apărut acele colinde sincretice, în care elementul creștin se împletește cu cel mitic, în care imaginea lui Dumnezeu se confundă cu cea a lui Moș Crăciun, în curțile căruia se naște pruncul Iisus, sau care metamorfozează figuri de sfinți creștini în animalele sacre ale credințelor străvechi.

¹⁰⁷ Mircea Eliade, *Op. cit.*, p.132

Pe de altă parte, s-au menținut și texte vechi, care nu conțin nici un motiv creștin, chiar dacă unele și-au pierdut semnificațiile originare. Aceasta deoarece conțin simboluri care, privite din perspectivă creștină, le dau noi sensuri, noi înțelesuri prin care pot fi asimilate noii religii. Astfel, prin resemantizare, *colinda șarpelui* devine o ilustrare a luptei omului cu diavolul și cu păcatul, iar turma lui Dumnezeu este însăși omenirea care trebuie condusă de un păstor bun.

În această perspectivă, chiar și colindele gen Miorița sau Meșterul Manole pot fi valorificate prin resemnificare. Astfel, în colindul mioritic poate fi regăsit mitul jertfei lui Hristos, dar și al învierii sale, precum și chemarea tuturor la noua credință.

Colinda zidarului dovedește că sacrificiul soției sale nu este jertfă creatoare, căci el nu vrea să cedeze nimic din ale sale pentru creație, ci jertfă de răscumpărare a păcatului celui care a devenit mândru și egoist.

Alexandru Rosetti vede în colindele religioase o creație a preoților sau diecilor, care au fost apoi transformate de-a lungul timpului de cei care le-au folosit și le-au transmis pe cale orală.

Astfel, chiar dacă la baza acestora stau evenimente, episoade, teme și motive preluate din Noul și Vechiul Testament, apar și altele care se găsesc în *Viețile Sfinților* sau în alte texte religioase apocrife.

Uneori, textul colindei se organizează în jurul unui singur eveniment sau motiv, iar alteori combină mai multe din acestea sau chiar rememorează evenimente care nu se sărbătoresc la Crăciun, cum este cazul răstignirii, dar care își pot găsi oricând o justificare.

Există și texte care își au sursa de inspirație în rugăciuni, iar de aici până la transformarea unui psalm într-o colindă nu mai este decât un pas. Bineînțeles că nu orice psalm poate fi preluat, dar *Psalmi* Mitropolitului Dosoftei se dovedesc potriviți, datorită faptului că sunt transpuși în versuri și au o structură metrică apropiată de cea a versului popular.

Când colindătorul popular descoperă un text cult care se potrivește repertoriului colindelor, nu ezită să-l preia, din dorința diversificării și chiar a îmbogățirii repertoriului său personal, așa cum se întâmplă cu poezia lui Coșbuc, *Colindătorii*, care a devenit colinda *Afară ninge liniștit* sau colinda *Colo sus*, care își are originea în poezia *Bunavestire* a lui Petre Dulfu.

Același sincretism magico-religios specific poeziei colindelor se poate observa și în poeziile care însoțesc alte obiceiuri ale sărbătorilor de iarnă. Astfel, poezia de urare de la Anul Nou, *Sorcova*, *Semănatul*, *Plugușorul*, au un caracter magico-mitic evident, precum și jocul măștilor, practicat fie la Crăciun, fie la Anul Nou.

Jocul măștilor dovedește perpetuarea riturilor vechilor culte până în zilele noastre, chiar dacă textul ce le însoțește păstrează doar în mică măsură motive mitice, dovedind în special un caracter comic.

În schimb, există corespondențe între ele și unele colinde, ceea ce demonstrează că poezia colindei păstrează vechile mituri, iar jocul măștilor era, la origine, rit al acestora.

Teatrul religios are însă un caracter creștin pronunțat, el aducând în fața spectatorilor personaje și evenimente biblice sau istorice, în încercarea de a înlocui jocul măștilor, dar și de a satisface nevoia de spectacular a omului oferindu-i, în același timp, o imagine concretă a cuvântului evanghelic rostit în timpul slujbelor religioase.

Poezia colindelor, precum și cea care însoțește alte obiceiuri din repertoriul sărbătorilor de iarnă, se revendică dintr-un strat arhaic, precreștin, în care mai pot fi identificate reminiscențe ale mitologiei dace, dar și romane. De asemenea, pot fi identificate practici magice, rituri, care fie au fost înlocuite de cuvântul rostit, conform concepției populare că o acțiune narată poate avea aceeași eficiență ca și cea executată datorită puterii magice a cuvântului, fie se mai practică și astăzi, chiar dacă și-au pierdut credibilitate magică și au devenit doar un spectacol comic, cum sunt jocurile cu măști.

Alături de acest strat magico-mitic există și unul creștin, care poate fi identificat în majoritatea textelor, fie pentru că stă alături de elemente arhaice, realizând o poezie sincretică, fie la nivelul simbolurilor, ceea ce face ca poezii precreștine să fie resemantizate din perspectivă creștină.

În acest context, poezia sărbătorilor de iarnă nu poate fi înțeleasă decât dacă este privită din ambele perspective, ea fiind un produs sincretic magico-religios.

BIBLIOGRAFIE

- AGIZZA, Rosa, *Mituri și legende ale Romei antice*, București, Editura Lider, 2006
- * * * *Antologie de folclor din județul Maramureș*, sub redacția lui Ioan Chiș Șter, Baia Mare, 1980
- ANTONESCU, Teohari, *Cultul cabirilor în Dacia*, București, Editura SAECULUM I.O., 2005
- APAN, Ioan Sorin, *Taina Mării Negre – oceanografie și folclor*, f.l., Editura Fundației Culturale Arania, f.a.
- APAN, Ioan Sorin, *Taina cerului- astronomie și folclor*, Editura Orator, 2003
- * * * *Basmе, legende, snoave și cântece populare românești*, Culegere de N.I. Dumitrașcu și Dimitrie Al. Nanu, București, Editura Minerva, 1989
- BĂLAȘA, Dumitru, Pr., *Dacii de-a lungul mileniilor*, București, Editura Orfeu, 2000
- BĂLAȘA, Dumitru, Pr., *Crăciun – cuvânt dacic* în „Noi tracii”, An XIII, 1984, nr.121
- * * * *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, f.a.
- BERNEA, Ernest, *Cadre ale gândirii populare românești. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și cauzalității*, București, Editura Cartea Românească, 1985
- BILȚIU, Pamfil, POP, Gh. Gheorghe, „*Sculați, sculați boieri mari!*” *Colinde din județul Maramureș*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1996
- BÎRLEA, Ovidiu, *Folclorul românesc*, vol. I, București, Editura Minerva, 1981
- BÎRLEA, Ovidiu, *Poetică folclorică*, București, editura UNIVERS, 1979
- BLOCH, Raymond, COUSIN, Jean, *Roma și destinul ei*, București, Editura Meridiane, 1985
- BRĂILOIU, Constantin, COMIȘEL, Emilia și GĂLUȘCĂ-CRÎȘMARU, Tatiana, *Folclor din Dobrogea*, București, Editura Minerva, 1978
- BRĂTULESCU, Monica, *Colinda Românească*, București, Editura Minerva, 1981
- * * * *Brâncovenii. Teatru popular*, Culegere de Horia Barbu Oprișan, București, Editura Minerva, 1984
- BRÂNDA, Nicolae, *Mituri ale antropocentrismului românesc – Miorița*, f.l., Editura Cartea românească, 1991
- BREAZUL, C., *Colinde*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1993

- BUHOCIU, Octavian, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, București, Editura Minerva, 1973
- BURADA, T.T., *Istoria teatrului în Moldova*, București, Editura Minerva, 1975
- BUSUIOCEANU, Alexandru, *Zamolxis*, București, Editura Meridiane, 1985
- BUTURĂ, Victor, *Cultură spirituală românească*, București, Editura Minerva, 1992
- CABASILĂ, Nicolae, *Viața Maicii Domnului (Omilii la Nașterea Maicii Domnului, Bunavestire și Adormirea Pre Sfintei Născătoare de Dumnezeu)*, f.l., Ed. Anestis, 2008
- CARAMAN, Petru, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare*, București, Editura Minerva, 1983
- CARAMAN, Petru, *Studii folclorice*, vol. I-II, București, Editura Minerva, 1988
- CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain, *Dicționar de simboluri*, vol. I-III, București, Editura Artemis, 1993
- CIAUȘANU, Gh. F., *Suprștițiile poporului roman, în asemănare cu ale altor popoare vechi și noi*, București, Editura SAECULUM I.O., 2007
- * * * *Colindatul tradițional românesc. Sens și simbol*, Prefață, antologie și glosar de Sabina Ispas, București, Editura SAECULUM VIZUAL, 2007
- * * * *Colinde românești*, Coordonator Conf. Univ. Dr. Ioan Bocșa, Fundația Culturală TerrArmonia, Cluj-Napoca, Ed. Media Musica, 2003
- * * * *Colinde*, București, Ed. Lucman, f.a.
- COMAN, Mihai, *Izvoare mitice*, Editura Cartea Românească, 1980
- COMAN, Mihai, *Mitologie populară românească. Viețuitoarele pământului și ale apei*, Vol. I., București, Editura Minerva, 1986
- COMAN, Mihai, *Sora soarelui*, București, Editura Albatros, 1983
- COMAN, Mihai, *Studii de mitologie*, București, Editura Nemira, 2009
- CONSTANTINESCU, Nicolae, *Lectura textului folcloric*, București, Editura Minerva, 1986
- COȘBUC, George, *Poezii*, vol I-II, București, Ed. Cartea Românească, 1982
- CRIȘAN, Ion Horațiu, *Civilizația geto-dacilor*, Vol. I-II, București, Editura Dacica, 2008
- CUMONT, Franz, *Misteriile lui Mithra*, București, Editura HERALD, 2007
- DE COULANGES, Fustel, *Cetatea antică*, vol. I-II București, Editura Meridiane, 1984
- DENSUȘIANU, Nicolae *Dacia preistorică*, București, Editura Meridiane, 1986
- DIACONU, Ion, *Ținutul Vrancei*, București, E.P.L., 1969
- DOSOFTEI, *Psaltirea în versuri*, Chișinău, Ed. Litera, 1998

- DULFU, Petre, *Iisus Mântuitorul. După Sfânta Scriptură*, Sibiu, 1990
- ELIADE, Mircea, *Aspecte ale mitului*, București, Editura UNIVERS, 1978
- ELIADE, Mircea, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Iași, Editura Moldova, 1991
- ELIADE, Mircea, *Eseuri. Mitul eternei reînnoarceri. Mituri, vise și mistere*, București, Editura Științifică, 1991
- ELIADE, Mircea, *De la Zalmoxis la Genghis-han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, București, Ed. Științifică și enciclopedică, 1980
- ELIADE, Mircea, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, București, Editura HUMANITAS, 1994
- ELIADE, Mircea, *Meșterul Manole – Studii de etnologie și mitologie*, Iași, Ed. Junimea, 1992
- ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I-III, Chișinău, Editura Universitas, 1992
- ELIADE, Mircea, *Morfologia religiilor. Prolegomene*, f.l., Editura „JURNALUL LITERAR”, 1993
- ELIADE, Mircea, *Sacrul și profanul*, București, Editura HUMANITAS, 1992
- ELIADE, Mircea și CULIANU, P. Ioan, *Dicționar al religiilor*, București, Editura Humanitas, 1993
- * * * *Epistolia Mântuitorului și a Maicii Domnului, Visul și Brâul Maicii Domnului*, f.l., f.a.
- ERETESCU, Constantin, *Folclorul literar al românilor. O privire contemporană*, f.a., Ed. Compania, f.a
- * * * *Evangelii apocrife*, Traducere, studiu introductiv, note și prezentări de Cristian Bădiliță, Ediția a IV-a adăugită, București, Ed. POLIROM, 2007
- * * * *Fata din dafin. Basme populare românești*, București, Ed. Pentru literatură, 1967
- FELEA, Ilarion, V., *Religia culturii*, Arad, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Aradului, 1994
- * * * *Flori alese din poezia populară – II Poezia obiceiurilor tradiționale*, Ediție îngrijită de Ioan Șerb, București, Editura pentru literatură, 1967
- FOCHI, Adrian, *Colindul leului. Moștenire clasică și creație românească în „Limbă și literatură*, vol. XXVI, 1970
- FOCHI, Adrian, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, București,

- Editura Minerva, 1976
- * * * *Folclor din Țara fagilor*, Chișinău, Ed. Hyperion, 1993
- * * * *Folclor din Transilvania*, Texte alese din colecții inedite, vol IV, Ediție îngrijită și prefață de Dumitru Lazăr, București, Ed. Pentru literatură, 1969
- FRAZER, James George, *Creanga de aur*, vol. I-V, București, Editura Minerva, 1980
- GHINOIU, Ion, *Sărbători și obiceiuri românești*, București, Editura Elion, 2004
- GOROVEI, Artur, *Literatură populară*, vol. II, București, Ed. Minerva, 1985
- HASDEU, Bogdan Petriceicu, *Folcloristica*, vol. I-II, București, Editura SAECULUM I.O., 2008
- HERSENI, Traian, *Urme străvechi de cultură poporană românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977
- ISPIRESCU, Petre, *Legende, basme, snoave*, București, Ed. Universal Pan, 1997
- KERNBACH, Victor, *Miturile esențiale. Antologie de texte cu o introducere în mitologie, comentarii critice și note de referință*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978
- KERNBACH, Victor, *Universul mitic al românilor*, București, Editura științifică, 1994
- LĂZĂRESCU, George, *Dicționar de mitologie*, București, Casa editorială Odeon, 1992
- * * * *Legende populare românești*, Ediție îngrijită de Octav Păun și Silviu Angelescu, București, Editura Albatros, 1983
- * * * *Legendele românilor-I-Legendele cosmosului*, Ediție critică și studiu introductiv de Tony Brill, București, Ed. Grai și suflet – Cultura națională, 1994
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Antropologia structurală*, București, Editura Politică, 1978
- MALINOVSKI, Bronislaw, *Magie, știință și religie*, Iași, Editura Moldova, 1993
- MARIAN, Simeon Florea, *Nașterea la români. Studiu etnografic*, București, Ed. SAECULUM I.O., 2008
- MARIAN, Simeon Florea, *Nunta la români. Studiu istorico-comparativ etnografic*, Vol. I-II, București, Ed. SAECULUM VIZUAL, 2008
- MARIAN, Simeon Florea, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, București, Ed. SAECULUM VIZUAL, 2008 p. 173
- MARIAN, Simeon Florea, *Legendele Maicii Domnului*, Cluj-Napoca, Ed. ECCO, 2003
- MARIENESCU, Atanasie Marian, *Cultul păgân și creștin. Sărbătorile și datinile romane vechi*, București, Editura SAECULUM I.O., 2005
- MARIENESCU, Atanasie Marian, *Poezii populare din Transilvania*, București, Editura

- Minerva, 1971
- MEIU, George Paul, *Vin feciorii cu turca! Schimbări semiologice în obiceiurile cetei de feciori din Comăna*, Braşov, Editura Fundaţiei Culturale Arania, 2004
- * * * *Meşterul Manole, Balade populare româneşti*, vol. II, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1967
- * * * *Minunile Maicii Domnului*, Precuvântare Protosinghel Nicodim Măndiţă, Bucureşti, Ed. Agapis, f.a.
- * * * *Minunile Maicii Domnului*, Iaşi, 2007
- * * * *Mioriţa. La daco-români şi aromâni (Texte folclorice)*, Ediţie îngrijită de N. Saramandu, Bucureşti, Ed. Minerva, 1992
- MUŞLEA, Ion, *Cercetări etnografice şi de folclor*, Vol. II, Bucureşti, Editura Minerva, 1972
- MUŞU, Gheorghe, *Zei, eroi, personaje*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1971
- NEGRICI, Eugen, *Poezia medievală în limba română*, Craiova, Ed. VLAD&VLAD, 1996
- * * * *Ne vorbeşte părintele Cleopa*, Ediţie îngrijită de Arhimandrit Ioanichie Bălan, Vol. IV., Roman, Editura Episcopiei Romanului, 1996
- * * * *Nunta la români. Oraşii*, Ediţie îngrijită de Ion Moanţă, prefaţă de Ioan Alexandru, Bucureşti, Ed. Minerva, 1989
- NOR, A., *Cultul lui Zamolxis. Credinţe, rituri şi superstiţii geto-dace*, f.l., Editura Antet, f.a.
- OIŞTEANU, Andrei, *Ordine şi Haos. Mit şi magie în cultura tradiţională românească*, Iaşi, Editura POLIROM, 2004
- OLLĂNESCU, C. Dimitrie, *Teatrul la români*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1981
- OLINESCU, Marcel, *Mitologie românească*, Bucureşti, Editura Saeculum Vizual, 2004
- OLTEAN, Dan, *Religia dacilor*, Bucureşti, Editura SAECULUM I.O., 2006
- OPRIŞAN, Horia Barbu, *Teatrul popular românesc*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1987
- PALIGA, Sorin, *Mitologia tracilor*, Bucureşti, METEOR PRESS, 2008
- PAMFILE, Tudor, *Sărbătorile la români*, Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 1997
- * * * *Pasărea măiastră*, Ediţie îngrijită de Marin Marian-Bălaşa, Bucureşti, Editura Minerva, 1991
- Părintele GALERIU, *Jertfă şi răscumpărare*, f.l., Ed. Harisma, f.a.
- PÂRVAN, Vasile, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1982

- * * * *Poezia obiceiurilor de iarnă*, Ediție îngrijită, prefață și bibliografie de Stancu Călin, București, Editura Minerva, 1985
- POP, Dumitru, *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1989
- POP, Mihai, *Folclor românesc. Texte și interpretări*, vol. II, București, Ed. Grai și suflet – Cultura națională, 1998
- POP, Mihai, RUXĂNDOIU, Pavel, *Folclor literar românesc*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1990
- POPA-LISSEANU, G., *Mitologia greco-romană*, Vol. I-II, București, Ed. VESTALA, 2008
- POPA, G. Vasile, *Folclor din „Țara se Sus”*, București, Editura Minerva, 1983
- PROPP, V.I., *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, București, Editura UNIVERS, 1973
- Iconom Stavrofor Pr. PUCHIANU-MOȘOIU, Nicolae, *Colinde din Țara Bârsei*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1998
- ROBEA, M. Mihail, *Cântece și poezii populare românești*, București, Casa editorială Muntenia, 2004
- ROSETTI, Alexandru, *Colindele religioase la români*, București, Librăriile „Cartea românească” și „Pavel Suru, 1920
- RUSSU, I.I., *Religia geto-dacilor. Zei, credințe, practici religioase*, București, Editura Dacica, 2009
- SBIERA, I. G., *Povești și poezii populare românești*, București, Ed. Minerva, 1971
- STĂNCESCU, Dumitru, *Cerbul de aur. Basme culese din popor*, București, Ed. Minerva, 1985
- STEȚCO, Valerica, *Poezii populare din Țara Maramureșului*, București, Editura Minerva, 1990
- STOICA, Stelian, *Viața morală a daco-geților*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984
- SUCIU, Alexandru, *Filosofia și istoria religiilor*, București, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., 2003
- SUIOGAN, Delia, *Simbolica riturilor de trecere*, București, Editura Paideia, 2006
- ȘĂINEANU, Lazăr, *Basmele române*, București, Ed. Minerva, 1978
- TEODORESCU, G. Dem., *Poezii populare române*, București, Editura Minerva, 1982
- UGLIȘ-DELAPECICA, Petre, *Poezii și basme populare din Crișana și Banat*, București, Ed. Pentru literatură, 1968,

* * * *Viețile Sfinților*, Prelucrate de Al. Lascarov-Moldovanu, vol.1-7, București, Ed.

ARTEMIS, f.a.

VRABIE, Gheorghe, *DE CIVITATE RUSTICA – Studii și cercetări de etnologie și literatură*

Populară română, București, Editura GRAI ȘI SUFLET – CULTURA
NAȚIONALĂ, 1999

VRABIE, Gheorghe, *Folclorul, obiect – principii – metodă – categorii*, București, Editura

Academiei R.S.R., 1970

VRABIE, Gheorghe, *Proza populară românească. Studiu stilistic*, București, Ed. Albatros,

1986

VULCĂNESCU, Romulus, *Măștile populare*, București, Editura Științifică, 1970

VULCĂNESCU, Romulus, *Mitologie română*, București, Ed. Academiei R.S.R., 1987