

## Coalescența sărbătorii. Între arhaic și popular.

Cornel Bălosu

### *I. Teorii ale sărbătorii. De la Durkheim la Isambert*

Definind religia și reprezentările ei ca pe un sistem în primul rând social, Durkheim ajungea la concluzia că toate credințele religioase, oricât ar fi ele de complexe, implică o anume dualitate real / ideal care, altfel spus, rezumă opoziția sacru / profan<sup>1</sup>.

În acest dublet, sacrul trebuie circumscris categoriilor protejate, păstrate pure prin tabu-uri, spre deosebire de cele profane „care trebuie să rămână departe de cele dintâi”. O calificare corectă a credințelor religioase, ar fi, în concepția lui Durkheim, fie o reprezentare a naturilor sacrului, fie a raporturilor dintre elementele lui, dar, și mai ales, a relațiilor pe care el le poate avea cu profanul<sup>2</sup>.

În contextul gândirii durkheimiene asupra religiei, când apreciată și reconsiderată, când amendată pentru reducționism și raționalism exagerat<sup>3</sup>, teoria asupra sărbătorii nu putea fi altceva decât o reificare la nivel a întregului sistem de clasificare și judecare a faptelor sociale și religioase. Pentru sociologul francez sărbătorile populațiilor indiene primitive studiate cuprind o țesătură de cermonii, de rituri și ritualuri comemorative (de rememorare și recreare a trecutului), profund religioase, fie altele care au loc în afara, „terenului ceremonial” și care se apropie de laic, distractive, orgiastice etc.

Forma de expresie a acestor ceremonii este una spectacular-dramatică și care implică efectul ritualic al eficienței prin acțiunea lor asupra naturii și prin prerogativele fertilizatoare și fecundatoare. În speță, ritul are rolul de a reîmprospăta mitologia unui grup, de a reafirma și reconfirma un weltanschaung arhaic, care, pentru populațiile indiene studiate, are un rol esențial. „Ritul nu slujește și nici nu poate sluji decât la întreținerea vitalității credințelor, împiedicând ștergerea lor din memorie, adică, într-un cuvânt, la regenerarea elementelor de bază ale conștiințe colective. Prin el grupul fortifică periodic sentimentul pe care îl are despre sine și despre propria unitate. În același timp, indivizii se întăresc în esența lor de ființe sociale”<sup>4</sup>.

Caracterul instructiv și formativ al riturilor și ceremoniilor este indubitabil, dar preeminența funcțională aparține acțiunii morale, care, altminteri, este și singura reală pentru

grupul de inițiați<sup>5</sup>. Durkheim nu uită să precizeze că la ceremoniile și ritualurile religioase comemorative nu pot participa femeile și nici neinițiații, ceea ce vorbește de la sine de stricta ierarhizare socială și spirituală și despre caracterul ordonat și normativ al limbajelor ritualice, asta pentru că orice încălcare a tabu-ului implică pericole și ineficiență la nivelul întregului. În cazul în care sunt constate incurii și încălcări normative, se procedează la ritualuri adjuvante menite să îndrepte și să șteargă greșeala.

Ansamblul de ceremonii vizează, altfel spus, atingerea stării de echilibru prin împăcarea și îmbunarea divinității totemice, vizează să unească timpul primordial cu cel prezent și să-i reamintească individului că face parte dintr-un grup care are o singură credință. Toate acestea, deci, cu scopul vădit al coalescenței sociale, al înlăturării oricărei forme de dispersie, al consolidării stării psihice, a ceea ce Durkheim numește realitatea rituală (s.n.)<sup>6</sup>.

De multe ori, completează savantul francez, ceremoniile normative și instituționalizate sunt urmate de altele cu o religiozitate diluată, cu trăsături mai mult recreative și estetice, pentru a intra apoi, progresiv, în sfera fanteziilor și vulgarităților, a divertismentului dezordonat și expansiv a cărui caracteristică este ludensul excesiv. Elastic în interpretări, autorul simte nevoia să fie tranșant vizavi de orgia sărbătorească, concluzionând că un rit nu poate fi motivat numai prin distracție, că implicit își pierde funcția sau, citându-l, „un rit este deci altceva decât un joc”<sup>7</sup>. În ciuda acestei fermități pasagere, Durkheim remarcă puterea integratoare a sărbătorii și raporturile ei cu ritualurile religioase și asta pentru că ea provoacă în rândul actanților pofta de sărbătoare, dar și invers. Acest „invers”, insuficient motivat, se referă doar la faptul că sărbătoarea este un demers social, deși integrator, suficient de lejer în exprimare (exceptând riturile consuetudinare), că poate să adune laolaltă, să comunizeze și să creeze implicit o stare de grup extatică cu trimitere chiar la religiosul pur. Sărbătorile populare, poartă și ele acest caracter al depășirii măsurii, al limitei dintre licit și ilicit, care poate fi motivat prin dorința firească de descărcare, de detensionare socială.

Există în această teorie, așa cum o formulează sociologul francez, ambiguități și imprecizii care provin nu din considerarea și definirea religiei ca experiment al socialului, ci tocmai din conceperea sacrului ca o categorie a ubicuității transcendent / immanent, dar care și el rămâne doar un „fapt” cu determinări exclusiv sociale<sup>8</sup>.

Anul 1938 avea să fie unul benefic pentru interpretarea culturală a sărbătorii. Karl Kerényi și Johan Huizinga, doi savanți de notorietate, publicau două lucrări ce vor influența serios demersurile și orientările ulterioare.

Primul dintre ei decretează în *Von Wessen des Festes* autonomia sărbătorii și a sărbătoreșcului ca sentiment, trăire și exprimare, adică „lucru în sine care nu poate fi confundat cu nimic altceva pe lume”<sup>9</sup>, iar cel de-al doilea stabilește și corelațiile dintre sărbătoare și joc, pornind de la ideea că atât sărbătoreșcul cât și ludicul implică „eliminarea vieții obișnuite”, „limitarea temporală și a spațiului, concomitența determinativității stricte și libertății autentice...”<sup>10</sup>. Când este vorba, însă, de reprezentațiile „culturale” care implică religiosul și sacrul, savantul olandez simte nevoia să adâncească concluziile anterioare ale lui Leo Frobenius, pronunțându-se în favoarea jocului absolut care întruchipează „întreaga ordine a existenței”. Acțiunea sacră poate să rămână în sfera culturală (primordială) a ludensului, „dar recunoașterea sfințeniei ei nu se pierde prin această subordonare”<sup>11</sup>.

Modelul acesta de analiză a sărbătorii în interacțiune cu ludicul sau sacrul va fi unul preferat de etnologii, antropologii, esteticienii, sociologii europeni ai celei de-a doua jumătăți a secolului XX.

Într-un context metodologic și științific, durkheimian apărea în anul 1939, lucrarea lui Roger Caillois, *Omul și sacrul*. Cartea, cel puțin la nivelul teoriei sărbătorii, depășește pragul sociologic durkheimian prin amploare și coerență. Ar fi o trecere de la o imagine a sărbătorii la o teorie a sărbătorii, după cum aprecia un sociolog contemporan, ceea ce a făcut ca acest demers să seducă vreme îndelungată specialiștii în domeniu<sup>12</sup>.

Ca și predecesorul său, Caillois pornește de la conceperea religiei ca opoziție între sacru și profan. În acest cadru, omul arhaic trăiește în două spații și stări complementare: unul al cotidianului profan, sărac și lipsit de esență, demn de disprețuit și altul „al izvorului inepuizabil”, al reviviscenței, al „ispitei supreme și primejdioase”, respingătoare și atrăgătoare în același timp, dar eficientă la nivel existențial, adică sacrul<sup>13</sup>.

Trecerea de la o stare la alta se face prin prerogativele ordonatoare ale ritului, prin ceea ce Caillois numește *transgresiune rituală*.

Pe urmele lui Hubert, se consideră că religia este „l’administration du sacré” și că această administrare, care cuprinde rituri de toate nuanțele (pozitive, negative, piacularare, de consacrare, inițiere etc.-termeni durkheimieni), poate fi considerată „comme une vaste développement des modes opératoires du sacré”<sup>14</sup>.

S-ar putea spune despre Caillois că și-a arogat dreptul de a ordona și sintetiza considerațiile asupra sacrului emise în „uzina” durkeimiană și nu numai. Așa se face că cele mai coerente pagini cu privire la ambiguitatea sacrului vor fi scrise de el, chiar dacă termenul și ideea ca atare fuseseră folosite de Robertson Smith cu jumătate de secol înainte (el operase

chiar cu dubletul pur-impur) și de Mauss care constatare înainte de apariția *Formelor elementare...* că relația dintre sacru și profan nu este chiar atât de simplă, sugerând, de facto, și ambivalența sacrului.

Și astfel, Caillois a putut crede că deține formula indeniabilă a universului religios. De aceea, el consacră o serie de considerații polarității sacrului, dialecticii ambivalenței, ..., coeziunii și disoluției demonstrând că sacrul se află în strânsă legătură cu ordinea lumii, căreia îi este expresia imediată și consecința directă<sup>15</sup>, fără a fi însă neapărat „încartiruit” în ceva anume și predestinat sau mediatizat în acest sens. Sacrul se poate „transforma” în profan, dar fără să „conviețuiască” vreodată împreună și fără măcar să se atingă.

Concluziile autorului cu privire la sacru vor influența covârșitor (nici nu se putea altfel) și *teoria sărbătorii ca transgresiune*.

Aceleași opoziții, dar și aceleași ambiguități se regăsesc și la nivelul festum-ului (doar cu sensul de sărbătoare) considerat ca dialectică între „quieta non movere” și efervescență. Caracteristicile lui sunt afluența mulțimii, dezlănțuirea colectivă, îndrăznelile de orice fel, depășirea măsurii deci, deghizările care se percep mai ales la nivelul carnalescului, pofta de dans și zbănțuială, chiolhanurile. Pentru a te integra în sărbătoare, pentru a te supune legii, trebuie să te lași în voia ei să aderă cu trup și suflet, „să i te dedai cu nesaț, până la epuizare, până te îmbolnăvești”<sup>16</sup>. Sărbătoarea primitivă se diferențiază de cea modernă printr-o spațio-temporalitate superioară (în înțelesul normativ) și ca amplitudine chinească, coreică, dar și orgiastică. Precedată de posturi și de regula lui „nu”, sărbătoarea, în toată, ei va deveni exces, desfrâu chiar, luxură, care va să zică, dar și ceremonie și rit solemn. În acest melanj de expresii, comportamente, simțiri, poți să apreciezi mai bine perioada preeminenței sacrului. Exemplul folosit de autor pentru a-și valida afirmațiile este extras din lucrarea harnicului Mauss: *Morphologie sociale. Essai sur les variations saisonnières des Eskimos* (1905). Popoarele septentrionale, în general, își organizează timpul pe două secțiuni, vară / iarnă, cu diferențieri fundamentale atât la nivel economic, cât și spiritual. Vara: timpul individual, laic, timpul muncii; iarna: timpul comunitar, religios, timpul instrucției și al inițierii. Între cele două entități temporale se produc schimbări ale importanței raportului dintre sacru și profan: „vara sacrul este dedesubt, profanul, deasupra; iarna, sacrul e deasupra, iar profanul, dedesubt”<sup>17</sup>. Caillois insistă asupra unui aspect ce pare relevant: și anume că în perioada profană sacrul se manifestă totuși prin interdicte (rituri negative). Există, prin urmare, o prezență permanentă a sacrului și profanului, fără să fie vorba și de contiguitate între ele. Pornind de aici, pare eteroclit faptul că doar profanul incumbă reguli, pe când sacrul este

puterea care refuză orice regulă, orice normare<sup>18</sup>. Ne este foarte clar că autorul, când formulează astfel, nu ia în calcul faptul că sărbătoarea în plurivocitatea ei cuprinde și rituri ritualuri și ceremonii religioase care nu mai țin de cazul entropiei, ci, dimpotrivă. Îi rămâne sărbătorii caracterul său de atragere și de gregarizare a mulțimii, de defulare, de explozie existențială după o serioasă „compresie”<sup>19</sup>. Excesul sărbătoresc conține intrinsec remediul împotriva timpului și uzării. Sensul acesta al degradării este cuprins chiar de semantismul rădăcinii cuvântului *timp* în greacă și iraniană. Pare fondată afirmația de mai sus, ținând cont că și pentru filozofii greci timpul este număr (la pitagoreici), este în relație cu mișcarea sau pornind de la mișcare (Platon și Aristotel) sau este viața sufletului care trece dintr-o stare în alta (Plotin)<sup>20</sup>.

Un timp al degradării implică necesitatea unei renovări, și Roger Caillois ajunge astfel foarte ușor la circumscrierea sărbătorii în (re)actualizarea *Marelui Timp*, categorie preluată de la Lévy Bruhl (*Les fonctions mentales dans la société-1910*). Dar această idee a renașterii timpului original fusese deja o obsesie, dincolo de Lévy Bruhl și de Dumézil, și pentru Hubert care îl categorisea drept atemporal sau timpul din afara timpului, în esență mitic (de rememorare și dramatizare scenică a mitului), găsind traducerea sa în periodicitatea ritului<sup>21</sup>. Pentru Caillois, *Urzeit* este timpul primordial al creării sau timpul simbolic al Creației, iar sărbătoarea are șansa și mijloacele de a revivifica acest timp și tot ce presupune el la nivelul eficienței rituale. Haosul despre care ni se vorbește, cel al vârstei primordiale, este plasat (temporal, dar și ca stare) la începutul și în afara devenirii. Ori este această perioadă tocmai cea a *Creării Cosmosului din Haos*. Ar trebui să înțelegem, ne sugerează autorul, că tocmai din acest motiv timpul mitic este bântuit de o „ambiguitate fundamentală: în fapt, el se înfățișează sub aspectele autentice de Haos și Vârstă de Aur”<sup>22</sup>. Acest timp plener este unul cu trimitere la spații paradisiace, este „izvor de tinerețe cu apă mereu vie” și poate fi recreat și reificat prin prerogativele sărbătorii.

Celebrată pe „spațiul-timp al mitului”, sărbătoarea își asumă și dreptul refacerii lumii după modelul cosmogonic. Se invocă astfel strămoșul mitic, care prin ritualuri reiterează creația originară. În complexitatea ei și prin puterea integratoare pe care o exercită asupra societăților arhaice (profund comunitare), va atrage în același careu benefic al eficienței și al accederii către o stare superioară, rituri de fertilitate și de inițiere. Totodată, așa cum s-a precizat deja, ea va da frâu liber dezmățului și exceselor de orice fel. Totul este îngăduit, pare să afirme sărbătoarea în timpul și spațiul festiv, de la sacrilegiile alimentare, la incest și până la parodiarea puterii.

Această revenire la cosmogonia dintâi, pare în viziunea lui Caillois destul de schematică, parcă mai schematică decât la Durkheim care știa să folosească mai bine „faptele” religioase (Durkheim era considerat de Lévi Strauss adept al cercetării de teren, alături de nepotul său M. Mauss, care rămân și marii fenomenologi ai sociologiei franceze la începutul ei). La cea de-a treia ediție a lucrării sale din anul 1963 (să nu uităm că *Omul și sacrul* apărea când autorul avea 26 de ani), Caillois mărturisea că o parte a lucrării poartă semnele unei naivități și supraințenționalități de a rezolva mecanismele complexe ale existenței colective, peste care se manifestă și dorința de a reconsidera și resuscita din uitare un „sacru activ” de necontestat, „imperios și devorant”. Între tonul patetic al confesiunii și deontologia științifică, afirmată în același text, este totuși o punte destul de șubredă<sup>23</sup>. Ceva legat de „școală”, de programatic rezultă din mărturisirea citată. Intenția sociologizantă, „obiectivă”, pare a se desprinde de aici, dar și dintr-o altă mărturisire ce apare în cuvântul înainte al primei ediții a cărții, referitoare la subiectivismul și psihologismul reputatului Rudolf Otto și la cartea sa, *Das Heilige* (1917), de la care preia câteva categorii terminologice fără a le folosi însă în demonstrație și fără a le acorda importanță (este vorba de *fascinans*, *tremendum*, *ganz Andere* etc.).

Pe bună dreptate, unii sociologi contemporani își pun întrebări, pornind de la opera lui Caillois, cu privire la importanța haosului primordial mitic în cuprinsul sărbătorii, considerând că doar mitul lui „dincolo” pare a fi necesar sărbătorii și mai puțin renașterea haosului. „On ne peu en effet manquer de poses un dilemme à celui qui y voit l'espace, même de la fête: ou bien cette résurrection n'est que la projection fantastique d'une expérience intense d'effervescence sociale, au bien elle est à la base de l'exaltation collective”<sup>24</sup>.

În ceea ce privește „suportul mit” al sărbătorii se poate pune la îndoială preeminența lui având în vedere că Durkheim demonstrase deja în „Formele elementare...” că orice reprezentare religioasă sau orice altă expresie, în principiu sacră, poate juca același rol. La fel, haosul primitiv ca ferment cosmogonic total nu are sens aici. *Concluzia ar fi că refacerea cosmogonică, ca schema ei operatoare pentru toate sărbătorile, ține de domeniul arbitrarului și de forțarea interpretării*<sup>25</sup>.

Nu cred că Mircea Eliade și-a propus să elaboreze, nici programatic, nici altfel, o teorie a sărbătorii, așa cum făcuse Caillois.

Pentru el sărbătoarea este un fapt, totodată și un concept esențial atunci când gândește și despre relațiile sacru / profan, mit / rit, magie / religie etc.

Dacă dorești să decelezi concepția savantului cu privire la ceremonie și sărbătoare trebuie să-i percepi întregul sistem fenomenologic și hermeneutic al operei. Poate doar în *Sacru și profan*, în *Tratat* și în *Nașteri mistice* simte nevoia de a fi oarecum teoretic, chiar dacă până la urmă cartea de căpătâi în formularea unei teorii a sărbătorii pare a fi una pe cât de fenomenologică pe atât de hermeneutică. Ne referim la *Mitul eternei reîntoarceri*. Sărbătoarea, conchide Eliade, trebuie interpretată în complementaritate cu alte categorii, căci ceea ce „ne interesează, nu este morfologia sărbătorii, ci structura Timpului sacru actualizat prin sărbători. „Festum-ul este o spațio-temporantitate pe care apar și se mișcă reprezentări diverse ale sacrului, fundamentate mitologic”. Illo tempore și spațiul-centru al mitului cosmogonic augmentează și consfințesc rolul sărbătorii și al ceremoniei căci „oricât de complexă ar fi o sărbătoare religioasă, ea reproduce întotdeauna un eveniment sacru care a avut loc ab origine și care este redus în prezent în chip ritual<sup>26</sup>.

*Tempus sacer* ar deveni astfel „un șir de eternități”, o veșnică reîntoarcere la prezentul mitic „scenarizat” prin rituri, deci unul reversibil și recuperabil, iar toposul corespondent ar rămâne cel care păstrează amintirea faptului primordial, devenind suportul revivificării și al hierofaniei la care se accede mai ales prin sacrificiu. Sărbătoarea, prin caracterul integrator și cu șansa ei de „obiectivare”, face posibilă întâlnirea cu dimensiunea mitică și sacră a vieții, când omul colectiv simte nevoia transcenderii și vrea să trăiască *ganz Andere* și să fie alături de zei. Aceste cuprinderi teoretice sunt aplicate exemplar atunci când sunt studiate sărbătorile Anului nou și regenerarea timpului<sup>27</sup>. În lumea arhaică, ele sunt refaceri dramatice ale cosmogoniei, care cuprind, printre altele, reluarea luptei cosmogonice, precum și orgii și alte elemente extatice. Ori, toate acestea reflectă „dramatic” trecerea mitică de la Haos la Cosmogonie. Chestiunea, cum am văzut, deja suscitase interesul unor Durkheim, Mauss, Hubert, Caillois, dar autorul *Mitului eternei reîntoarceri* își demonstrează exemplar afirmațiile, abordând în primul rând fenomenologic ceremonialul Noului an babilonian, *Akitu*, și *Sărbătoarea sorților* din cadrul aceluiași ceremonial, care deși avea date diferite (echinoxul de primăvară, luna nisan, echinoxul de toamnă), se constituie ca un pattern al sărbătorii și sentimentului festivului în lumile arhaice. Cadrul istoric al sărbătorii este denotat de fundalul unei vechi civilizații și de preceptele mitologice ale descendenței divine a suveranului care era răspunzător de îndeplinirea și respectarea cultului privind ritmurile naturii și chiar a bunăstării comunităților. Actele ceremoniale *ackitu* se întindeau pe perioada a douăsprezece zile, timp în care se recita solemn poemul creației, *Enuma elis*, în spațiul sacru al templului lui Marduk<sup>28</sup>. Se reprezenta astfel lupta cosmică dintre Marduk și Tiamat, monstrul marin, simbol al

Haosului. Mitul mai spune că, după confruntare, zeul va ordona cosmosul din trupul monstrului și-l va crea și pe om. Sărbătoarea beneficiază de o narație mitică încheată, materializată prin jocul dramatic a două grupe de figuranți. Această recreare cosmogonică este urmată de *Sărbătoarea sorșilor* care avea proprietăți predictive cu privire la fiecare din cele 12 luni ale anului. Cicul sărbătorii continua cu ritualurile coborârii lui Marduk în Infern (asociate cu o stare de tristețe și de post pentru toată societatea), urmate de revenirea obligatorie a optimismului, înlăturarea relelor și păcatelor prin intermediul sacrificiului ispășitor al țapului. În sfârșit, Akitu se încheia printr-o hierogamie și o hierodulă în camera zeiței și prin orgia colectivă.

Mircea Eliade nu insistă întâmplător asupra morfologiei sărbătorii, ci tocmai pentru a putea trage concluzii pertinente cu privire la mixtura sărbătorească, la caracterul ei eterogen (actanțial), și la condiția lui *homo religiosus* în culturile arhaice. *Akitu* cuprinde câteva paliere pe care le putem sintetiza sub următoarea schemă: *adunare-transgresiune-recreare*, schemă care, obligatoriu trebuie complinită de suportul mitic, de cel dramatic dar și de manifestarea psihică și faptică a extazului.

Un sociolog francez contemporan considera că în această schemă sărbătoarea nu-și găsește totuși necesitatea<sup>29</sup>, precizând însă că este vorba de un anumit tip de sărbători, dar fără să denoteze exact, și asta pentru că, într-adevăr, dacă vorbim despre carnaval sau de o altă sărbătoare laică, politică, triada de mai sus nu funcționează, dar atunci când este vorba de celebrările primitive și de toate manifestările care le înconjoară, grila epistemologică de mai sus pare a fi corectă.

Revenind la *homo religiosus*, așa cum ni se arată din *Mitul eternei reîntoarceri*, din *Sacru și profan*, din *Nașteri mistice* etc., el receptează relația cu divinitatea altfel decât modernul. Are șansa până la urmă de „a participa” la înfruntarea cosmogonică, crede în ea, pentru că de abolirea haosului depinde viața, bunăstarea și echilibrul comunicării cu zeii. Percepția simbolică asupra lumii îl apropie mai repede de *sanctum*-ul pe care îl identifică tot prin intermediul simbolului. Dorința periodică de a trăi în *illo tempore* este motivată de necesitatea de a fi contemporan cu divinitățile, pentru că, printre altele, această „conviețuire” este și benefică, timpul originilor fiind unul total, perfect, un model. Trăind într-o permanentă reîntoarcere la mitul consacrat și cu nostalgia *Timpului de aur*, limitat în gesturi și comportamente, „Omul religios al societăților primitive nu refuză nicidecum să-și asume responsabilitatea unei existențe autentice. Dimpotrivă, (...), el își asumă responsabilități enorme, cum ar fi de pildă participarea la crearea cosmosului, la crearea propriei lumi,



asigurarea vieții plantelor și animalelor și altele”<sup>30</sup>. El nu mai este „kreaturgefühl” ca la Rudolf Otto, irațional în toate trăirile sale numinoase, ci plasat într-o transconștiință care face posibilă medierea cu divinul. Ori această *transconștientizare fundamentală îmbracă forma hirofaniei*.

Propensiunea către orgiastic a omului arhaic, dar nu oricum și nu oricând, ci numai după ce a participat „trup și suflet” la recrearea cosmosului ține tot de sensul religios al imitării gestului divin. Excesul alimentar și sexual, beția rituală, au ca și la Caillois, funcții precise în cadrul sacrului. Orgia pune în mișcare energii ascunse, fecundează și resuscitează amorțitul, face să treacă momentele de criză și descătușează.

Dar teoria lui Eliade nu poate fi ruptă nici ea de contextul general al „producerii” sacrului. Savantul simte nevoia unor depășiri care reduceau sacrul și religia în general la circumscrieri sociale și psihice și propune fundamentarea lui prin hierofanie. Primul tip de hierofanii primitive are la bază natura, dar „cu totul alta”, chiar în sensul preconizat de R. Otto, incluzând inclusiv misterul unei astfel de transcenderi. Cu ajutorul unui context religios semnificativ, „obiectele” naturii pot deveni hierofanii. Printr-o explicație exemplară, Martin Velasco preciza că hierofania care transcendentelizează profanul lumii mundane are funcție revelatoare pentru că face prezentă la nivel mundan realitatea aparținând unui statut ontologic cu totul diferit, realitate ce poate fi definită cu termenul de Mister<sup>31</sup>.

Ca și Mircea Eliade, din care citează frecvent, Georges Gusdorf<sup>32</sup> își întemeiază considerațiile sale asupra sărbătorii după ce ordonează și lămurește semnificațiile conceptului de conștiință mitică și ramificațiile sale susținătoare:  *timp și spațiu mitice*. Și pentru autorul francez mitul are ca principală caracteristică „aderența la real”<sup>33</sup>, ceea ce exclude interpretarea lui drept alegorie sau *personificare* a naturii. Atât în *Tratat*, dar și ulterior în *Aspecte ale mitului*, Eliade susținuse că pentru *homo religiosus* ontologia sa reală începe în momentul când relatarea istoriei primordiale din *Illo tempore* este asumată cu toate repercusiunile ei<sup>34</sup>.

O dată stabilite punctele de convergență cu ideile unor R. Caillois, G. Dumézil, Lévy Bruhl, Hubert sau Mauss, Eliade etc., G. Gusdorf reconfirmă puterea sărbătorii de a restructura și îmbogăți cotidianul, „de a revigora cosmosul întreg”. „Deschiderea către Marele Timp”, formulă pe care o folosea și G. Dumézil, este, în concepția lui Gusdorf, sinonimă cu oportunitatea sărbătorii de a restabili echilibrul dintre „sacru și universul uman”. Tocmai această recrudescență a timpului sacru în cel comun, unirea cerului cu pământul, altfel spus, asigură depășirea conflictelor. Sărbătoarea mizează pe „amplificarea liturghiilor cotidiene” și pe „expansiunea sacrului”<sup>35</sup>.

Importanța mitului pentru consistența funcțională a sărbătorii este cardinală: acesta constituie *peisajul ritual* al reconversiei spațio-temporalității cotidiene, adică trecerea de amorful obișnuinței ontice la „semnificație în valoare” prin care orice topos al mundanului și orice existență devin altceva<sup>36</sup>. Gusdorf nu uită să semnaleze și sensul comunitar și integrator al sărbătorii așa cum o făcuseră și predecesorii, nici plurifuncționalismele sale ce pot crea ușor legături între tipul primitiv și cel tradițional al vieții festive. În ceea ce privește mișcarea omului în spațiul sărbătoresc, ea este rânduită de comportamentul ritual printr-un „cod al tradițiilor foarte precis”, astfel încât festum-ul devine și un „joc social” profund<sup>37</sup>.

În încheierea subcapitolului dedicat sărbătorii ca parte integrantă a conștiinței mitice, Gusdorf sintetizează după cum urmează: „Sărbătoarea ar putea fi deci definită, la urma urmei, ca situație limită a ontologiei primitive, ontologia fiind înțeleasă aici ca o realitate existențială, ca o experiență a ființării, și nu doar ca o mișcare a gândirii (...). Sărbătoarea celebrează bucuria omului și tinerețea universului. Realul s-a reconciliat cu posibilul, iar posibilul este măsura realului. Iar prietenia între oameni, prietenia cu lucrurile și cu ființele nu este, ea însăși decât un semn al prieteniei zeilor”<sup>38</sup>.

Pentru René Girard, sărbătoarea înseamnă în primul rând preludiul actanțial al sacrificiului „care-i marchează totodată paroxismul și sfârșitul”<sup>39</sup>. Și era firesc să fie așa, atâta vreme cât orice cult sau religie sunt fundamentate de și prin „comemorarea”, (re)amintirea și prelungirea stării de echilibru cu natura și divinitatea, grație sacrificiului victimei-emisar. În religiile primitive și nu numai sacrul „este tot ce-l domină pe nu”, un fel de *tremendum* sau de *hieros* grec cu înțelesul de puternic, iar violența este chiar „inima și sufletul secret al sacrului”<sup>40</sup>, pe când religiosul, dimpotrivă, „calmează violența”, rolul lui fiind tocmai acela de a o „împiedica să se dezlănțuie”<sup>41</sup>. Este adevărat, susține Girard, încercând concilierea sacru/religios, că sacrificiul va deveni, la rândul-i, factor de armonie și de viață morală, dar după „spectaculoase” ocolișuri. Altfel spus, religiosul „domesticeste violența, o reglează, o ordonează...”<sup>42</sup>. De aici, sărbătoarea ca acumulator și distribuitor de expresii (rituale în special) va ghida viața comunitară spre însuflețiri și reîmprospătări înscrise în aceleași modele fondatoare, originare. Ca „joc al violenței” ea vizează mediatizarea „crizei sacrificiale” și, implicit, „rezolvarea sa”, transformând astfel criza în „motiv de bucurie”. Există, însă, și posibilitatea ca raportul criză/rezolvare să aibă și un al doilea efect: să lovească „când continuitatea, când discontinuitatea (...). Gândirea religioasă poate să adopte una din cele două soluții...”<sup>43</sup>. Pentru a rezolva chestiunea acestei ambiguități, R. Girard implică alături de categoria de sărbătoare pe cea de *anti-sărbătoare* care va sta sub autoritatea lui *nu*, sub

semnul austerității și rigorii. Finalitatea celei de-a doua nu diferă prea mult de cea dintâi: eludarea „recăderii în violența reciprocă”<sup>44</sup>.

Oricum, și autorul cărții *Violența și sacrul* constată că sărbătoarea are nevoie pentru a se afirma de mituri care implică și ele raporturile enunțate mai sus.

Într-un capitol al lucrării *Kunst als Aussage*, Hans Georg Gadamer<sup>45</sup> reiterează și el atributul comunitar al sărbătorii, care în loc să separe, strânge laolaltă. În același timp, „a sărbători este o artă”, pentru că viețuirea în spațiul festiv „se aseamănă cu trăirea operei de artă”. Sărbătorească nu implică doar reprezentări diferite ci și „tăceri”, iar timpul ce-l definește este *Eigenzeit*, timpul plin, deci, „ori timpul propriu”<sup>46</sup>.

„Panludismul” sărbătorii și intersecția ei cu sacrul vor fi accentuate și de Jean-Jacques Wunenburger într-unul din primele sale studii<sup>47</sup>. Autorul constată însă că între sărbătoarea primitivă așa cum o relevase R. Caillois, și cea contemporană, atinsă de civilizația tehnică există disocieri de esență. Timpul actual al sărbătorii se „denaturează” treptat, pierde angajamentul revelator al sacrului. „Denunțarea” invaziei tehnice și subversiunii morale a happening-ului fusese și intenția lui Jean Brun în *Le retour de Dionysos*<sup>48</sup>, căci această „reîntoarcere” ce poate sta sub semnul transgresiunii „c’est tout ce par quoi l’homme cherche à échapper à ses limites et là est le Mal”<sup>49</sup>.

Apare astfel categoria de „fête-subservion” care „amène à retrouver dans la définition de la fête-transgression la référence à l’ordre sacré des choses”<sup>50</sup>. Avem de-a face cu o estompare sau o extincție a semnificațiilor sărbătorii originare care „este marcată în liturgia actuală”, afirmă J. Ellul cu toate că o religie se regenerează prin redescoperirea sărbătorii<sup>51</sup>. Raportul este, însă, următorul: în miezul mizei culturale dezvăluită prin degradarea sărbătorii, se regăsește miza religioasă (s.n.)<sup>52</sup>.

Mai puțin critic, vizavi de festum-ul modern este Jean Duvignaud pentru care sărbătoarea omului modern este o perioadă particulară, dar întru totul integrată social și prin care viața colectivă capătă remarcabile intensități<sup>53</sup>. Există o multitudine de manifestări ale sărbătorească în *cotidianul contemporan*: cosmice, extatice, ideologice, revoluționare, care, însă, „retrouve la négativité d’une violence d’une destruction”<sup>54</sup>. În aceste condiții, de fapt, eferescența și atmosfera colective devin preeminente chiar față de ceremonialurile propriu-zise. „Sărbătoarea decorativă”, care se bazează pe simbolurile vieții colective, va rămâne sărbătoare doar în măsura în care conține germenii subversiunii și neagă propria cultură care i-a dat formă. Ea va fi, astfel, o „subversiune creatoare” care nu se identifică neapărat cu tipul

primitiv ce funcționa (în principiu) ca regenerare a ordinii sociale, este, prin urmare, trans-socială<sup>55</sup>.

O lucrare integratoare și solid construită este cea semnată de F. A. Isambert. Resorturile cărți și întreaga demonstrație se bazează pe triada conceptuală *religie populară, sărbătoare* și *sacru* care, afirmă autorul pe bună dreptate, sunt solidare. „Le système qu'ils composent peut-être explicité en une théorie élémentaire assez fréquemment reçue”. De la bun început, ni se precizează că religia populară „est peut-être un objet social réel”<sup>56</sup>. Motiv pentru care titlul primului capitol al lucrării este unul interogativ-dubitativ: *La religion populaire, mythe ou réalité?* Răspunsul pare să fie unul suficient: în orice caz, ea este „un ensemble d'étude, d'analyses et d'argumentation” din perspectivă epistemologică. Dar mai poate fi și „l'emblème dans l'organisation religieuse” și, în acest caz, trebuie analizată ca „enjeu religieux”. Conceptul de sărbătoare, deși unul mai puțin descriptiv, „plus essentiel”, va intra într-un circuit analog celui solidar lui, totuși pe nivele diferite. Nu „la réalité de la fête” va intra în intenționalități și analize, ci găsirea unei „esențe comune” pentru multitudinea variantelor sărbătorii. Fiind în corespondență cu religia populară, sărbătoarea dobândește atât atributele de „enjeu religieux”, dar și pe cele ale unui „enjeu de civilisation”<sup>57</sup>. Cele două cuprinderi anterioare, religia populară și sărbătoarea vor fi interpretate de Isambert ca „l'expression en actes”, pe când semnificatul lor fundamental va fi asigurat de sacru, altminteri, și el (conceptul de sacru), pândit de incertitudini semantice.

Revenind la sărbătoare, așa cum ne-o înfățișează sociologul francez, ea este un sumum de acțiuni, de limbaje, de reprezentări, de trăiri exuberante sau chiar tăceri, este transgresare și unire a mitului cu ritualul, haină nouă strălucitoare a timpului, resursă la sacru, ca sursă a vieții, idealitate și emoție religioasă alături de excese alimentare, sexuale, alcoolice. De fapt, Isambert înainte de a stabili schema operatoare a sărbătorii primitive (*ressemblément-transgression-recréation*), procedează cu migală la corelarea teoriilor, opiniilor și conceptelor emise de Durkheim, Mauss, Hubert, Dumézil, Caillois, Van der Leeuw, Kereny, Eliade etc. De aici, purcede la sintetizări cât se poate de pertinente: dincolo de coalescența socială pe care o încorporează, sărbătoarea este faptul privilegiat prin care societatea percepe intens, dar confuz, puterea sa asupra actanților; eliberează, totodată, tensiunile acumulate, încadrându-se în categoria supapelor sociale defulatoare prin abolirea interdictelor<sup>58</sup>. Dar Isambert ne atrage atenția asupra relativității concluzionărilor și schemei propuse, căci nu în toate civilizațiile funcționează triada propusă. Caducitatea ei este motivată tocmai de lipsa uneori a renovării cosmosului: „Bien des mythologie s'offre des collections de mythes d'origine qui ne

s'organisent pas en cosmogonie. Le chaos primitif comme fait total n'y a pas de sens. Ailleur, si une cosmogonie existe, le cosmos est sans doute moins en question que l'ordre social lui-même"<sup>59</sup>. Mircea Eliade precizase și el atât în *Nașteri mistice* cât și în *Mefistofel și androginul* că ideologia creștină rupea cu multe dintre arhaismele cosmogonice, inițiatice, misterice sau încerca să le dea o altă haină și să le înglobeze în propriul cult<sup>60</sup>.

## II. Contribuții românești

Două importante contribuții românești la relevarea și interpretarea cuprinsurilor, semnificațiilor și funcționalităților sărbătorii, vor constitui obiectul scurtei noastre prezentări.

Devansându-l în timp pe K. Kerényi, eseistul și filosoful Vasile Băncilă publica în 1936 și 1937 trei studii dedicate sentimentului sărbătoresc în societățile tradiționale<sup>61</sup>. Pentru el calendarul popular „intră în (...) însăși ideea de cult” și este „o revelație”<sup>62</sup>.

Trăitorul în comuniunile patriarhale percepe sărbătoarea nu doar ca o rațiune de viață; ea este obiectivitatea însăși, cosmogonic și fenomen religios și metafizic, armonie și „corelare robustă” a omului cu realitatea generală. Prin ea *homo festivus* are „sentimentul comuniunii depline cu societatea și cu cosmosul”, împăcându-se, totodată, deplin și cu sine. Impresiunea ei transfigurează „orice obiect, orice fragment de realitate”. Totul se transformă și se identifică în „feeria generalului”. Sărbătoarea nu are sfârșit pentru că este „un ideal realizat”<sup>63</sup>. Creștinul trăiește sărbătoarea ca pe o izbândă „continuă și calmă, ca pe o trecere pe sub arcu de triumf al cosmosului, în bună tovărășie cu geniile bune ale existenței și sub raza puternică a divinității”<sup>64</sup>.

Studiile lui Băncilă, dincolo de tonul lor idealizant, cuprind remarcabile intuiții și definiții pe care le vom regăsi ca principii și în analizele unor R. Caillois, G. Gusdorf sau Eliade: Sărbătoarea „este deschiderea către transcendent”, „acordul complet cu creatorul”, „anticipare pământească a raiului”, „dezrobirea din raiul existenței”<sup>65</sup>.

În ceea ce privește sărbătorile folclorice românești, Vasile Băncilă le pune în acord și armonie cu timpul tocmai prin calitatea lor de a fi punți spre „harul unei blânde și prestigioase sublimări” și nu le separă, nici nu le concepe în afara celor religioase. „Suflul doctrinar” al liturghiei și marile prăznuri creștine „au fuzionat și s-au împletit cu cele create de popor, dând o izvodire complexă și jubilent severă”<sup>66</sup>.

Omul tradițional se rostuește plenar prin *festivitas*, valorificând un timp care altfel ar rămâne profan. V. Băncilă nu acceptă ideea lenevelii țăranului motivată de numărul prea mare de sărbători pentru că ele au determinări filozofice care nu pot fi eludate de nici o analiză.

Fără îndoială că discursul lui V. Băncilă amintește de orientările culturale interbelice care încercau să redimensioneze paradigmele ruralului, că este uneori extatic, dar, cercetând răbdător această stare a lui, nu putem să nu remarcăm bogăția de idei și de frumuseți pe care le cuprinde. S-ar putea ca filozoful și eseistul, scriind împreună, să fi trăit chiar nostalgia „duhului sărbătorii”.

O a doua carte asupra căreia vrem să zăbovim este una cu un titlu... fericit ales. Ne referim, fără îndoială, la lucrarea lui Paul Drogeanu *Practica fericirii*, ce apărea la Editura Eminescu în 1985. Doctă și clară, rafinată, lucrarea etnologului român rămâne și pentru cititorul ei de azi interesat „fețele” sărbătoreșcului una îndestulătoare în informație, dar mai ales convingătoare prin conceptualizările și decelarea esențelor și priorităților festivului. Autorul încearcă și reușește să facă ordine într-o pletoră de reprezentări, categorisind, delimitând spații acolo unde era cazul, stabilind, pe cât posibil și în bună manieră, principii.

Inițial afirmația că „accentul de neconfundat al sărbătoreșcului nu poate fi găsit decât „înăuntrul sferei festivului” pare, cum ne avertizează autorul, paradoxală. Nu trebuie să cădem însă în capcana de a lămuri implicațiile magice simbolice ale sărbătorii prin „teorii ale ritului și tradiției”. În același timp, este foarte greu să stabilești „originea și esența sărbătoreșcului” într-o sărbătoare anume”<sup>67</sup>; într-adevăr, ea este întotdeauna, ca și acțiunea sacră, *dromenon*, adică ceva ce se face „generând agregări de gestualități originale și mereu neobișnuite, complexe sociale ce nu sunt decât dezvoltări ale semnificațiilor pe care verbul a sărbători, le catalizează și le pune în joc”<sup>68</sup>.

Ținând cont de sfera destul de imprecisă a „acestui complex existențial aparte”, P. D. ne convinge de faptul că acesta, deși îndeplinește funcții ale ritualului, are și propriile sale particularități. De asemenea, relația dintre ceremonie și sărbătoare este una suficient de elastică pentru a se implica și presupune reciproc. Identitatea de „ocazie”, adică ceremoniile și obiceiurile, „identitatea funcțională” (care se referă la comunizarea participanților, la scoaterea lor din cadrele cotidianului etc.) și „coincidența” morfologică (manifestări și gesturi ale participanților) nu sunt suficiente pentru a accepta că sărbătoarea poate fi definită prin ceremoniile ce le încorporează<sup>69</sup>. Disocieri și apropieri sunt posibile vizând, de data aceasta, obiceiul ca „practică social-culturală de activizare a comportamentelor, instituțiilor și normelor create și păstrate de către tradiție”. Dacă tradiția își stabilește echilibrul între *puterile limitative* (care judecă) și cele *dez-lănțuite* (care iartă), atunci sărbătoreșcul se va apropia mai mult de cele din urmă prin jocul, extazul, bucuria, spontaneitatea ce-i sunt specifice în paralel cu cele ale ritului<sup>70</sup>.

Indiferent de segmentele comune sau determinative, de statul ei de „operă” multiformă, autonomia ei este indeniabilă. Evidența puterii de sine a sărbătorii fusese enunțată și argumentată de Durkheim, de Băncilă sau Kerényi, iar ceva mai târziu și de Jean Cazeneuve care-i proclama „realitatea de sine” și prerogativele de „adevăr social și individual ca rezonanță proprie”<sup>71</sup>.

În această privință, Paul Drogeanu, gândind la fel, formulează remarcabil: practica festivă are individualitate, „își decupează învecinat și distinct de alte practici (faceri) precum ritualul sau esteticul”<sup>72</sup>. Toată lucrarea va fi presărată de sintagme valoroase ce dovedesc topirea atentă a unei bibliografii de vârf, dar și stăpânirea conceptuală a sintaxei și morfologiei fenomenului: sărbătorile sunt măști ale sacrului și profanului (p. 39), spiritul sărbătorii își poate revendica substanța din categoriile numinosului, esteticului, ludicului (p. 42); „Sărbătorescul, care este *pentru* și *contra* sacrului, trece spre acesta și rămâne parțial el însuși” (p. 57); timpul sărbătorii este cel al privilegiului, al întâlnirii cu zeii, al unirii timpurilor individuale în marele timp al succesului (p. 67); festivalul este împlinirea amintirii prin comemorare...ca împlinire a viitorului prin magie și utopie, în complementaritate (p. 82); între fericirea imediată și cea dată, sărbătoarea mediază inventând o momentană coincidență a lor (p. 86) etc.

Plasată dincolo de sacru și dincoace de profan, sărbătoarea își are o spațio-temporalitate proprie, dar și moduri „de existență” proprii: paradoxalul, kairoticul, agonisticul, agalmaticul sau principii active: potlatch-ul, sabaticul, carnavalescul<sup>73</sup>.

### ***III. Sărbătoarea populară. Ciclul celor 14 zile ale Crăciunului, Anului nou și Bobotezei***

Mai păstrează sărbătoarea tradițională românească conjuncturile, realitățile și semnificațiile anteriorității sale arhaice?! Și cum putem ajunge la un pertinent răspuns, atâta vreme cât puntea ce le-ar putea uni este una destul de subțire și adesea întreruptă, atâta vreme cât informațiile ce le avem sunt puține și adesea nesigure. Grandoarea refacerii cosmogonice a primordialității este suficient de transparentă în ciclul popular al solstițiului de iarnă?! Cât de pure și în ce contexte s-au păstrat elementele unei precreștine religii?!

Orice afirmație în acest sens trebuie să pornească de la premiza prezervării unor structuri arhaice, dar să ia în calcul și ideea de sincretism<sup>74</sup> (ca proces cultural natural), precum și eforturile instituțiilor creștine care mai bine de 1000 de ani s-au străduit fie să le elimine definitiv, fie să le încorporeze în sistemul religios oficial.

În spațiul autohton, produsul cultural folcloric, ca rezultat sincretic, era încă presărat chiar în secolul XX de relice ale unei mentalități magice sau mitologice. Întrebarea ce trebuie pusă în continuare se referă la coerența și puterea acestor elemente de a forma un sistem care să se angreneze în mecanismele culturii tradiționale românești.

Câteva structuri coerente de sorginte magică au persistat în „macrosistemul culturii tradiționale românești” ca expresie și grație „a unui sincretism cultural complex”. Ne referim la „sistemul descântatului”, efect și reprezentare polimorfă a „prestigiului” gândirii magice<sup>75</sup> sau chiar la un pattern al culturii tradiționale: sistemul terapeutic și psihoterapeutic care are în opinia unei tinere cercetătoare o organizare tripartită în care intră (în relaționări și complementarități sistemice) *magia terapeutică*, *religia populară* și *medicina populară*<sup>76</sup>.

Durkheim, având în vedere (probabil) mai ales specificitățile Occidentului, era de părere că aceste constituente populare nu mai aparțin nici unei religii. „Dacă un cult anume (...) reușește să se mențină din rațiuni speciale, în vreme ce ansamblul din care făcea parte a dispărut, el nu va mai supraviețui decât în forme dezintegrate”<sup>77</sup>.

Referindu-se la supraviețuirea unor fragmente inițiatice și misterice în Europa creștină a Evului Mediu și chiar până în epoca modernă, Mircea Eliade aprecia că ea a fost posibilă nu sub forma unor rituri propriu-zise, „ci în special sub forma unor obiceiuri populare, a unor jocuri și motive literare”<sup>78</sup>.

Așa s-a întâmplat și cu vechile rituri agrare sau solstițiale care au supraviețuit în folclor. Durkheim ne dă chiar câteva exemple făcând trimitere tot la referențialul occidental: sărbătoarea copiilor în mai, solstițiul de vară, carnavalul etc. Sociologul francez completează că arhaicele rituri agrare nu s-au menționat sub forma unui „cult propriu-zis” ci ca „o simplă ceremonie”<sup>79</sup>.

Biserica s-a străduit încă de prin secolul al V-lea să le domolească spiritul păgân, așa că a „inventat” *procesionile Rogățiilor*, care conțineau rugăciuni colective pentru binecuvântarea recoltelor și animalelor<sup>80</sup>. Dar și așa, până spre sfârșitul secolului al XIX-lea, țăranul se va comporta în ochii clerului ca un *rusticus* necioplit, cu apucături diavolești. Instituțiile religioase occidentale se vor fi străduit îndelung pentru a crea preeminența sărbătorească a Nașterii Domnului în raport cu „nașterea plină de fală a anului marcată de calendele din ianuarie”, ajungând, până la urmă, să le împace printr-un compromis.

„Rămășițele păgâne” însă, demonstrează Peter Brown, reprezentau nu atât „nehibzuite” și fapte urâte, „cât semnele unor tentative bine cumpănite prin care creștinii secolului al VI-lea încercau să descopere o „compatibilitate” între orizontul lor religios de



atunci și tiparele perioadei anterioare. În acest proces de adaptare, creștinismul avea adesea inițiativa: comunitățile păgâne au împrumutat simbolurile și riturile creștine. „Banchetele, în timpul cărora se depuneau ofrande, se desfășurau sub semnul crucii”. Locul vracilor necreștini este luat treptat de călugări sau preoți. Botezul creștin începe să știrbească și să estompeze funcțiile inițiatice și magice ale apei<sup>81</sup>.

Nici în Bizanț situația nu fusese mult mai diferită. *Agroikos*-ul (cuvântul depreciativ pentru țăran) își manifestă sistematic până în secolul al VI-lea pasiunea pentru păgânisme: serbări orgiastice, „divinități antice preschimbate în demoni”, acțiuni de magie colectivă, „festivalul” din ianuarie încărcat de conotații sexuale. Toate acestea însă, ne asigură istoricii, nu erau decât deviații de la „dreapta credință”. Altminteri, țăranii își construiau lăcașe de cult, uneori pe spezele proprii, și luau parte activă la Liturghie și Sfânta Taină a Euharistiei<sup>82</sup>. Bizanțul iradia în jurul lui o aură, percepută astfel chiar de Occident, prin somptuozitatea și frumusețea „neîntinată a Liturghiei lui armonioase” pe care o adoptaseră cu pasiune și emoție credincioșii ortodocși și care reprezenta o punte stabilă și sigură a relației dintre cler și mireni. Totodată, această „insulă a ordinii menținută de Dumnezeu în mijlocul haosului barbar”, păstrase mai bine decât apusul unitatea socială în jurul credinței cât și semnificațiile originare ale creștinismului apostolic și al sfinților părinți<sup>83</sup>.

Ce s-a întâmplat în teritoriile românești până la instituționalizarea religioasă, rămâne un subiect pe care istoricii, arheologii, oamenii de cultură încă îl dezbat. Istoriile Bisericii române vorbesc cu stăruință despre o creștinare timpurie prin propovăduirea Sfântului Apostol Andrei, prin coloniștii creștini ai Daciei, prin ostașii din armata romană, prin alte forme de colportaj. Concluzia ar fi că învățătura creștină era deja cunoscută în Dacia primelor trei secole. Argumentele acestor afirmații sunt de ordin istoric (mărturii scrise, din păcate puține), arheologice, epigrafice și conjuncturale, denotate de relațiile comerciale ale cetăților din Dacia Pontică, dar și ale dacilor, în general, cu spații masiv creștinate încă din secolul al II-lea din Asia Mică, Grecia, Siria, Palestina, Egipt etc. și, nu în ultimul rând, cele de ordin lingvistic<sup>84</sup>.

O parte a istoricilor mireni respinge ideea unor apostolate ale Sfinților Andrei și Filip în Schytia, care rămân, astfel, de domeniul unei tradiții mai mult legendare. Prin urmare, „creștinismul în spațiul carpato-danubiano-pontic nu are o origine apostolică, debutul său plasându-se după instaurarea stăpânirii romane”<sup>85</sup>.

Indiferent cum s-a făcut creștinarea teritoriului nord-dunărean, realitatea ei procesuală este indubitabilă. Pe baza unor dovezi care se susțin științific, în cursul secolelor IV-V

creștinarea a continuat concomitent cu romanizarea populației autohtone, între cele două fenomene de aculturație stabilindu-se „o relație de tip „feed-back”<sup>86</sup>. Trecerea daco-romanilor la noua credință continuă până în secolul al VIII-lea când putem vorbi de o generalizare a creștinării comunităților romanizate din nordul Dunării.

Se cuvine să subliniem în continuare, luând seama la atenționările istoricilor, că fenomenul creștinării protoromânilor a fost unul relativ, pe motivul asimilării și simbiozei elementelor creștine și păgâne, lipsei instituționalizării generale; avem de-a face, deci, cu o formă de creștinism popular<sup>87</sup>, impur, care va să zică. Ne punem totuși întrebarea, ca un nespecialist în istorie ce suntem, unde, în ce topos-uri europene sau orientale putem afirma și susține imaculata și totala absorbție a dogmei creștine de către categoriile sociale neelitiste?!

În ceea ce privește tipicul propriu-zis al cultului din fosta Dacie și sfera de influență, răspunsul este, de asemenea, împărțit: în secolul al IV-lea se manifesta „o dublă autoritate ecleziastică”; zona estică, adică Schytia Minor, sudul Moldovei și nord-estul Munteniei, cădea sub înrâurirea Constantinopolului, iar cea vestică rămânea sub puterea religioasă a Romei<sup>88</sup>. Această problemă a jurisdicției trebuie privită nu global ci diacronic, singura manieră în măsură să tragă concluzii pertinente cu privire la subiect<sup>89</sup>.

Istoricii români ai Bisericii sunt mai categorici în această privință: începând din secolul al IV-lea bisericile din provinciile romane dunărene se aflau sub oblăduirea și autoritatea Patriarhiei de la Constantinopol, cu toate că limba liturgică în aceleași teritorii era... latina, excepție făcând o parte a bisericilor din Moesia Inferior și Schytia Minor unde serviciul religios se oficia în limba greacă<sup>90</sup>. Această limbă va fi folosită masiv în cultul creștin al Imperiului de Răsărit o dată cu anul 610, grație lui Heraclius care îi decretează oficialitatea.

Sărbătorile creștine intraseră și ele până în secolul al IV-lea în calendarele daco-romanilor de la nord de Dunăre. *Nașterea Domnului* „era cu certitudine aniversată de către credincioșii nord-dunăreni”<sup>91</sup>, la începutul anului, odată deci cu *Epiphaneia* (6 ianuarie) și era numită în Răsărit *Sărbătoarea Arătării Domnului*. „Practica răsăriteană se întemeia pe tradiția că Mântuitorul S-ar fi botezat în aceeași zi în care s-a născut, după cuvântul Evangheliei care spune că, atunci când a venit la Iordan să se boteze, Mântuitorul avea cam 30 de ani (Luca, 3,23)”<sup>92</sup>. Separarea celor două mari sărbători creștine se întâmplă în jurul anului 375 în Antiohia, apoi și la Constantinopol în anul 379<sup>93</sup>.

Se pare că argumentul hotărâtor al fixării datei de 25 decembrie pentru prăznuirea Nașterii Domnului este unul care ține de imperios: în religiile antice în jurul solstițiului de

iarnă aveau loc orgiastice și păgâne sărbători solare, dintre care una cu o mare răspândire și căutare: *Dies Natalis Solis Invicti*, ziua de naștere a Zeului Mithra<sup>94</sup>, sau *Genitor Luminis* (ziua nașterii din piatră a aceluiași zeu)<sup>95</sup>.

Nelu Zugravu afirmă în documentata sa lucrare că liturghia acestei sărbători creștine a fost definitivată abia în secolul al V-lea, motiv pentru care foarte multe rituri păgâne au persistat și în desfășurarea populară a *Sărbătorii Nașterii Domnului*.

Cealaltă celebrare însemnată a calendarului de iarnă creștin, *Boboteaza* este și ea atestată în Dacia romană: gnosticii lui Basilide organizau această sărbătoare la 10 ianuarie<sup>96</sup>. Există și alte mențiuni ale *Teofaniei* în scrierile lui Clement Alexandrinul, iar Sfântul Grigorie Taumaturgul se pare că a ținut o predică cu prilejul uneia dintre ele. (sec. al III-lea). *Testamentum Domini* (sec. al IV-lea) și *Constituțiile Apostolice* (sec. IV-V) o pomenesc alături de Paști și de Rusalii.

Ca și celelalte festum-uri creștine, *Botezul Domnului* atrăgea un mare număr de credincioși atât prin fastul și spectaculozitatea ceremoniilor, dintre care se detașa *Botezul solemn al catehumenilor*. Așa se întâmpla spre anul 400 când Honorius și Arcadius interziceau în această zi spectacolele de circ<sup>97</sup>.

Cea mai veche sărbătoare creștină, cunoscută încă din perioada apostolică a fost *Paștele*<sup>98</sup>. Era aniversată, așa cum stabilise Conciliul de la Niceea din anul 325, „în prima duminică cu lună plină de după echinocșiul de primăvară”<sup>99</sup>. În mediile creștine ale Bisericii vechi au existat diferențe destule în ceea ce privește data sărbătorii și chiar în modul de derulare a ceremoniilor ei. În Siria și Asia Mică, ca moștenire a tradiției impuse de Sfinții Apostoli Ioan și Filip, se serba întâi moartea Domnului, pe data de 1 Nisan, iar *Învierea*<sup>100</sup> pe 16 Nisan, indiferent de zilele săptămânii în care ar fi căzut ele. În Apus, Egipt, Siria, Palestina Moartea Domnului pica în vinerea cea mai apropiată de 14 Nisan, „numind-o Paștele Crucii”, iar *Învierea* în duminica următoare, care cădea, totdeauna, după 14 Nisan sau după prima lună plină care urma echinocșiului de primăvară, duminică pe care o numeau *Paștile Învierii*. Comunități de creștini din Gallia țineau sărbătoarea la dată fixă: 25 sau 27 martie<sup>101</sup>.

Sinodul de la Niceea prin impulsul hotărâtor al lui Constantin cel Mare reglementa data și conținutul sărbătorii Paștelui. Adică, întotdeauna, în duminica imediat următoare lunii pline de după echinocșiul de primăvară. Atunci când 14 Nisan pica duminica, Paștile era serbat în duminica următoare.

Ciclul pascal arhaic mai cuprindea *Praznicul Înălțării*<sup>102</sup> la cer a Domnului amintită de *Constituțiile Apostolice* și în scrierea *Despre sărbătoarea Paștilor* a lui Eusebiu din

Cezareea, datată 332, dar în care se preciza că *Înălțarea* nu era sărbătorită la 40 de zile după *Paști* ci la 50 de zile, o dată cu *Rusaliile*. Separarea *Înălțării* de *Pogorârea Duhului Sfânt* se va întâmpla spre începutul secolului al V-lea<sup>103</sup>.

*Cincizecimea* încheia și în primele veacuri ale lumii creștine sărbătoarea pascală. Foarte veche fiind, ea se oficia cu mare adunare a credincioșilor încă din perioada apostolică. Notății și confirmări ale *Rusaliilor*<sup>104</sup> aflăm dintr-o *scrisoare a Sfântului Apostol Pavel* (1. Cor. 16, 8), din *Faptele apostolilor* (2, 1-11; 20, 16) sau din operele ulterioare ale Sfântului Irineu, Tertullian și Origen<sup>105</sup>. Foarte importantă și inedită, într-un fel, este descrierea din *Fapte* care trimite, prin harul vorbirii, la o trăire extatică cunoscută la cultul antic grecesc, dar și la Vechiul Testament (Num. 11, 16-29; Împ. 18, 29; 9, 11; Is. 28, 10 etc.)<sup>106</sup>.

În legătură cu *Rusaliile*, mai trebuie să adăugăm că în spațiul daco-roman scenariul și spiritul ei au atras și elemente necreștine, unele dintre ele cu „ideatici funerare”, magice, cum se întâmpla, altminteri cu mai toate celebrările calendarului creștin. Era imposibil să menții purități cultice creștine într-o lume care trăise în cu totul alte mentalități și credințe. Cum spuneam, procesul obliterării sau, cel puțin, al estompării acestor festum-uri păgâne, rituri și ritualuri, practici, credințe, a fost unul nu atât de rapid și, pare-se, nu s-a încheiat vreodată. Dar asta nu înseamnă că marile prăznuiri creștine sau sărbătorile Maicii Domnului și sfinților nu s-au impus. În condițiile acestea conceptul de religie populară atât de mediatizat în deceniul al optulea, în special în cercurile etno-antropologice și istorice franceze, devine unul impropriu sau, mai precis, ambiguu, pentru că, în principiu, prin separarea pe care o operează între cultic / necultic, oficial / neoficial, creează ideea destul de hotărâtă a unui creștinism rural (mai ales) necreștin, ceea ce, în același mod principal, nu este adevărat<sup>107</sup>.

Evident, când vorbim de religie populară ne gândim și la culturile creștine arhaice, dar îndeosebi la cele folclorice, iar cea românească este una dintre cele mai complexe și mai bine reprezentată din Europa.

Calendarul popular românesc cuprinde o multitudine de sărbători, unele actanțiale, sub imperiul lui „a face”, altele interdictive, marcate de un *Nu* actanțial, dar la fel de importante ca și cele dintâi, unele religioase, altele magice sau, mai precis, magico-religioase. „Breviarul de liturghii profane și religioase”, care leagă cerul de pământ și de istorie, cum inspirat nota un etnolog francez vizavi de calendarul popular<sup>108</sup>, are o structură eterogenă atât în formă cât și în conținut<sup>109</sup>. Temeiul și osatura calendarului popular românesc, cel puțin pentru perioadele de timp când îl putem reconstitui, sunt susținute de componenta sa bisericească. Ea este „canavaua pe care s-a constituit această rețea complexă”<sup>110</sup>. Putem deosebi în această

organizare sacră a timpului începuturi diferite de an mai mult sau mai puțin conștientizate în ultimele două secole, în funcție de ocupația principală a comunităților; predominant rămâne, însă, nu *anul nou bisericesc* sau *pastoral*, sau *agrar* ci *începutul anului nou civil*. Ni se pare corectă, deci, împărțirea calendarului popular pe care o propune Antoaneta Olteanu, în sărbători mobile și sărbători cu dată fixă. Altfel, nici nu știu dacă o altă separație calendaristică ar fi una normală pentru cultura populară, având în vedere realitățile ei temporale. Nu cred că trăitorul și beneficiarul în și unui asemenea calendar ar proceda la disocieri pe care specialistul le face din motive taxinomice sau, oricum, metodologice.

Calendarul popular este o îmbinare naturală între practicile sacului și realitățile sensibilului, între transcendent și material. Această duală percepție a fost demonstrată de reacția țăranilor la trecerea pe *stil nou* ce se impunea de către biserică în 1924. Riposta a venit nu atunci când, în 1921, statul român proceda la schimbarea civilă, ci când sărbătorile religioase, și în funcție de ele celelalte, își schimbau data prăznirii. În 1924 „satul românesc trăia în virtutea unei vechi tradiții (...). Tot ceea ce venea din trecut avea un caracter aproape religios, față de care se impunea cel mai profund respect”<sup>111</sup>. Ori, schimbarea bruscă a timpului se raporta la zdruncinarea existenței însăși ce nu putea fi concepută în afara relației cu cosmosul și, implicit, cu divinitatea. Bulversarea și această agresare a sacului temporal s-a rezolvat tot... în timp, fiind urmate practic de transformări semnificative și la nivelul socio-economic al comunităților rurale, ceea ce demonstra încă o dată că tradiția își asumă și elasticitatea schimbării.

Sărbătoarea, prin toate deschiderile ce le oferă, stimularea bucuriei de a trăi la maximum evenimentul, mai complet, evenimentele, în toată eterogenitatea lui (lor), nu poate fi circumscrisă unei singure semnificații. Să nu uităm că „personajele” comunitare ale ei uneori cu ocupații diferite, vârste și mentalități la fel, ce nu creează însă antagonisme explozive, vor rămâne permanent într-o țesătură a semnificatului ce-i păstrează *înăuntru*; ca *să exiști* în sărbătorească trebuie să participi, să fii activ. Isambert confirma cu argumentele proprii și cu cele ale unor Durkheim sau Caillois, caracterul de act colectiv al sărbătorii care aglutinează plurități de imagini mentale sau materiale, „...mais celle-ci font figure d'accompagnement de l'élément actif. On en dira, autant des divers objets matériels, décors, nourriture etc., qui servent à l'action de la fête”<sup>112</sup>.

Multiplele fațete și reprezentări ale sărbătorii angrenează o complementaritate socială la fel de variată, dar în care fiecare își găsește locul, motivația și finalitatea. Ori, această totală socializare face ca sărbătoarea să depășească în sensuri ritualul și chiar ceremonia<sup>113</sup>.

Proprietatea decisivă a ei va fi *acțiunea de simbolizare*, care atrage după sine prerogativele tradiției: simbolul nu va fi acceptat decât în condițiile formei sale fixe, cunoscute, ceea ce-i impune sărbătorii „des formes rituelles, obligatoires, sans que le rite ait ici nécessairement le caractère religieux ni l'obligation d'une valeur morale”<sup>114</sup>.

Și, totuși, pornind de la afirmația citată mai sus, trebuie să ne punem întrebarea privind cuantumul religios al sărbătorii, gândindu-ne mai ales la realitățile folclorice românești. În privința Paștilor răspunsul este mult mai clar și mai precis în favoarea religiosului pentru întreaga Europă, Crăciunul și Anul Nou au însă nevoie de nuanțări suplimentare. Durkheim persuadea asupra unei generalizări a mixturii religios / profan fără să precizeze cum se împacă cele două categorii. Adevărul este că, din interiorul sărbătorii nu poți să stabilești precis dacă există sau nu antinomii în felul percepției. Nici Isambert nu este categoric: „... leurs caractères religieux ou non religieux reste problématique”<sup>115</sup>. În ultimă instanță, pentru a încerca lămurirea ambiguității, sociologul francez face apel la... „noțiunea” de sacru. „Mais il est possible déjà de justifier, sur ce terrain, l'idée de mixité, justement si l'on appelle proprement religieux l'acte par lequel s'effectue le passage entre le rappel commémoratif et la présentification, non que la religion exige à tout instant la «présence réelle» dans le sens absolu du terme, mais un de ses traits spécifique est sans doute d'établir un va-et vient et des positions intermédiaires, ce qu'exprime la polysémie du mot «rappel» (prenant, dans les liturgies chrétiennes, la forme savante d'«anamnèse»)<sup>116</sup>. Oricum am privi aceste „încordări” ale sărbătorii, ele nu trimit la concluzii tranșante. Se simte, deci, sărbătoarea încorsetată în și de structura fixă, organizată a ritualurilor și se dispersează printre ele rezumându-se la limbaje „mai libere” sau hotărăște să procedeze la un compromis?! Poate că în acest sens, formula lui Paul Drogeanu, dincolo de profan și dincoace de sacru să exprime mai bine „existența” în sine a sărbătorii, cu toate că putem descoperi ambiguități și în acest (evident), minunat și efemer spațiu. Cum ar spune același autor, sărbătoarea „actualizează sacrul” și pune profanul „în inactual”, inversează adică raporturile, dar tinde prin acțiunea ei sărbătorească să fie *pentru* și *contra* sacrului. Sărbătorească va rămâne, însă, „parțial el însuși... Existând pentru că e *întru sacru* (s.a.) și, în același timp, *întru-cotidian* (s.a.), ca stând în fața sacrului pentru a aduce cotidianul la el, sărbătoarea este întruchiparea fiecăruia dintre cei doi termeni, *purificându-le tensiunea* (s.a.)”<sup>117</sup>.

Sărbătoarea are puterea să atragă, să implice, să motiveze, să solidarizeze comunități întregi. Indiferent de vârstă, stare socială sau sex, fiecare își găsește rostul și trăiește deplin meandrele sacrului și profanului, dezvoltându-se în și prin acte, gesturi, mesaje verbale,

muzici etc., eliberându-se prin ludic, prin bucurie și extaz de platitudinea obișnuielnicului. Semnificațiile sărbătorii și ale sărbătoreșcului nu se confundă cu cele ale ritului și „nu reprezintă numai o transformare a străvechii semnificații magice sau vrăjitoarești a obiceiurilor populare”<sup>118</sup>.

Citind culegerile clasicilor S. Fl. Marian, T. Pamfile, „Călindariile” lui S. Manguica, răspunsurile la chestionarele lui Hasdeu și Densușianu sau alcătuirile științifice mai noi, realizăm ușor capacitatea coalescentă a sărbătorii. Și credem că nici un ciclu sărbătoreț din cultura populară românească nu este atât de divers, atât de expresiv și de bogat în tâlcuri precum cel al *Crăciunului*, *Anului Nou* și *Bobotezei*.

Operația de clasificare a expresiilor culturale ce compun melanjul sărbătoreț numit mai sus este una delicată datorită imposibilității de a stabili precis granițele dintre ele pe baza unor categorii conceptuale, care, în accepția științifică actuală, sunt încă ambigue, atunci când este vorba de cultura populară. Nu vom proceda, deci, la taxinomie, ci doar la o simplă enumerare care să argumenteze atât varietatea mesajelor cât și faptul că, deși diferite ca origine sau ca semnificații, nu se exclud, ci coabitează în modul cel mai natural. Câteva ritualuri, însă, prin amploarea lor, amprentează substanțial sumum-ul sărbătoreț în discuție: ne gândim în primul rând la *Colindatul de ceată*, dar și la cel al copiilor, apoi la *Plug* și *Plugușor*, la *Iordănit*. Alături de ele întâlnim (încă) pe spații mai mult sau mai puțin întinse *Steaua*, *Sorcova*; teatrul popular este și el prezent atât în formele sale, să le zicem culte, dar și în altele ce s-au îndepărtat de model îndeajuns pentru a-și contura individualitatea. Jocurile cu măști, fie încorporate colindatului de ceată, fie independente, întregesc acest ciclu festiv. Pe deasupra, zeci de rituri și acte magice, divinatorii, apotropaice, cathartice, propitiative etc.

Se pare că, în timp, puritatea originilor unor manifestări rituale a fost obnubilată și a translat către alte sensuri. Caracterul agrar al colindatului pe care îl declară specialiștii (o parte a lor) nu ni se mai pare preminent în comparație cu aspectele religioase ale *Nașterii lui Cristos*, deși această naștere și atributele divine ale Mântuitorului sunt reformulate uneori dintr-o viziune spirituală ce nu poate fi decât a unor agricultori ce încearcă să-și apropie grația celestă, nu numai prin daruri materiale, ci și prin fapte caritabile, eroice, prin trăiri ideale în momente diferite și în acord cu mentalitățile țărănești.

Asta nu înseamnă însă că atributele agrare ale culturii populare au dispărut definitiv. *Plugul cel mare* și *Plugușorul*, alte rituri (*Semănatul*) sunt circumscrise unei ritualități agrare. Chiar și *agheasma* ca substanță sacră, a „suportat”, la nivel popular, clivaje de acest fel.

Considerăm că, de cele mai multe ori, religiosul de origine creștină, învinge și se impune chiar și în ciuda unor înrădăcinări socio-economice seculare<sup>119</sup>, dar sunt cazuri când și el rămâne vag și greu de înglobat în structura coerentă și formativă generală sau conține aspecte contradictorii în raport cu sursele oficiale.

În Țara Loviștei, colindatul organizat de cetele de tineri (ca la Boișoara) sau de maturi și tineri (ca la Racovița) ocupă locul de frunte în cadrul celor două săptămâni sărbătorești. De altfel, ceata colindătorilor, organizează, ca și în alte zone românești, această perioadă „festivă” începând din *Ajunul Crăciunului* și până în *ziua Sfântului Ion*<sup>120</sup>.

Colindatul copiilor, *Irozii*, *Steaua*, *Buhaiul* și *Plugușorul*, *Capra* și *Brezaia*, *Sorcova*, *Jianul*, *Iordănitul*<sup>121</sup>, sunt celelalte obiceiuri ale sfârșitului și începutului de an din Țara Loviștei. Se pare că puțin după cel de-al doilea Război Mondial se mai practica aici și *Vasâlca* sau *Purceaua*<sup>122</sup>.

Ceea ce trebuie remarcat în calendarul loviștean al obiceiurilor de *Crăciun*, *An Nou*, *Bobotează* și repertoriilor lor este masivă componentă religios-creștină, parcă mai pronunțată ca în alte zone muntenești sau chiar transilvane. Bună parte a textelor colindelor, numărul foarte mare de cântece de stea, *Irozii* și *Vicleimul*, probează afirmația. Se cuvine să adăugăm că această definitorie trăsătură a complexului festiv al iernii nu a coincis și cu eliminarea unor credințe și practici adiacente de natură magică. Altminteri, Loviștea a conservat în diferite conținuturi și forme fragmente ale unor reprezentări mitologice. Le-am constatat și noi pe teren, cu toate că ele n-au fost prioritare în cercetarea noastră, dar le-am aflat și din câteva lucrări ale unor cercetători ai zonei<sup>123</sup>.

La fel de interesantă și mai puțin studiată este și preservarea unor elemente vechi creștine ritualice și chiar teologice mai ales în repertoriul poetic al colindatului.

În marea cuprindere sărbătorească a celor 14 zile ale începutului și sfârșitului de an, colindatul, deși parte integrată și integrantă, își are propria sa individualitate. Dacă sărbătoarea propriu-zisă se consumă „dincolo de profan și dincoace de sacru”, colindatul, prin toate normele, prerogativele, determinările sale, rămâne constant în sfera sacrului și (implicit) a religiosului. Mai mult, sensul său religios poate fi argumentat, dacă mai este cazul, și de faptul că „un ritual nu se poate desfășura în afara unui sistem religios, indiferent dacă acel sistem este creștin sau necreștin”<sup>124</sup>.

Vom preciza că nu punem semnul egalității conceptuale între religios și sacru, chiar dacă unele dintre cele mai acceptate definiții ale religiei sunt construite tocmai pe această egalitate<sup>125</sup>. Durkheim, Hubert, Wach, constatarea interdependența dintre cele două



conținuturi conceptuale. Mai târziu, Pierre Bourdieu avea să catalogheze și el religia drept „un ansamblu de bunuri simbolice privitoare la sfera sacrului”<sup>126</sup>. Îi dăm, totuși, dreptate, mai mult intuitiv, lui Wunenburger care, într-una din lucrările sale, aprecia că religiosul se poate delimita uneori de sfera sacrului care, „la rândul-i, poate supraviețui sau re-viețui în afara religiosului”<sup>127</sup>.

În ceea ce privește colindatul și toate limbajele sale, vom conchide că ele sunt expresii ale sacrului, care, implică religiosul mai ales ca fundament susținător. Un etnomuzicolog contemporan considera că „sacrul este însuși obiectul colindei, că funcția colindei este manifestarea sacrului, actul executării sau al audierii unei colinde înregistrând și semnificând un act de experimentare a sacrului”<sup>128</sup>.

După cum se știe, colindatul de ceață se practică în arealul cultural românesc în *Ajunul Crăciunului* sau, destul de rar, la *Anul Nou*. Analizând, chiar superficial, derularea ca atare a ritualului și repertoriul său, poți lesne să ajungi la concluzia că această complexă manifestare populară este legată indisolubil, ocazionată și relevată de (și prin) *Sărbătoarea creștină a Nașterii Domnului*. Indiferent de opiniile pe care le avem cu privire la originea sau funcționalitatea colindatului, „ignorarea legăturii colindatului „propriu-zis” al cetei cu Ajunul Crăciunului pare a fi o deformare voită a realității folclorice,...”<sup>129</sup>.

*Sărbătoarea Crăciunului*, cu toate implicațiile și sensurile sale religioase, a oferit o bază sigură și motivații profunde pentru păstrarea în timp a acestui scenariu sacramental. Considerăm că tocmai spiritul creștin al sărbătorii, dublat de atitudinile conservatoare ale tradiției, au reușit să prezeve și repertoriul ce cuprinde teme și motive mitologice, fie resemantizându-le, fie păstrându-le intacte, dar în contexte diferite.

O serie importantă de lucrări istorice, etnologice, folclorice etc. europene și românești vine să demonstreze cu argumente peremptorii că procesul creștinării a fost unul plurimorf și cu sensibile specificități și nu a însemnat obligatoriu, eliminarea totală, gen tabula rasa, a unor forme de cultură anterioare<sup>130</sup>.

Colinda românească poate fi considerată și interpretată ca o mărturie consistentă, pe cât de originală, pe atât de plurivocă și sincretică, un efect al acestui vast proces de creștinare și de racordare a calendarului creștin la „sistemul popular de organizare a timpului”<sup>131</sup>.

Ciclul popular al sărbătorilor Crăciunului ce coincid temporal și cu solstițiul de iarnă, nu poate fi circumscris unor origini unitare. Sistemul culturii populare funcționează chiar și în cazul acestei mixturi.

Cum subliniam deja, în această compoziție sărbătorească, colindatul se detașează de celelalte manifestări cu tentă carnavalescă și cu aspect neordonat, intrând în rezonanță de semnificații cu *Sărbătoarea Nașterii Domnului*. Această relație transpare prin urmare, din caracterul solemn al reprezentării. Nu excesul, exuberanța, bucuria necontrolată, caracterizează colindatul, ci tocmai sobrietatea gesturilor actelor și a emisiilor. Dezordinea și haosul sunt abolite pentru o întâmpinare dublată de trăirea sacră a evenimentului. Licitul, norma și nu spontanul entropic definesc colindatul de ceată. Dacă jocurile cu măști din același „program” festiv stau sub semnul dionisiacului, colindatul se raliază solemnității apolinice, trimițând la liturghie. Dacă în cele 14 zile ale festum-ului profanul alternează cu sacralul, timpul colindatului incumbă omogenitatea sacră și tensiunea trăirii. Grupul social, familia, individul revelează apropierea și întâlnirea divinului și a charisimei, prin valori simbolice, poetice și poetice ordonate și ierarhizate. Colindătorii, sacerdoți ai scenariului, investiți prin inițiere cu prerogativele sacralului reifică mediarea cu lumea absolută. Mai întâi *loca* și *tempora* sunt delimitate și purificate, devenind altceva, adică entități ideale în care se vor consuma faptele miraculoase și charismatice. Aceasta va fi „scena” întâlnirii cu Dumnezeu, scena hierofaniei.

Dar alaiul sfânt coboară doar în casa gospodarului care prețuiește și viețuiește în aura milosteniei, evlaviei, ordinii morale, a *fides*-ului.

Putem decela, fără îndoială, analizând cu atenție textele colindelor, straturi culturale mai mult sau mai puțin omogenizate, așa cum la nivelul întregului sum-um putem discerne o anumită „istorie” și faptul că modelele „nu sunt niciodată moșteniri pasive ci materie primă prelucrată fără încetare”<sup>132</sup>. Vrem să spunem, altfel, că sărbătorile creștine au avut rol de port-altoi pentru structurile magico-mitice anterioare, că spre exemplu, plasarea *Sărbătorii Crăciunului* „în conjuncție aproximativă cu solstițiul de iarnă” includea și intenția programată de a agrega și, pe cât posibil, redimensiona spiritual, păgânismele<sup>133</sup>.

Și Biserica Ortodoxă Română, acceptă, prin voci autorizate, ideea moștenirilor păstrate până azi, dar care au fost puse „în legătură cu Nașterea Domnului” prin care au căpătat sensuri creștine. Așa s-a întâmplat cu „colindele, sorcova, plugușorul, la care s-au adăugat și altele de origine pur creștină ca: Vicleimul, Irozii, Steaua ș.a.”<sup>134</sup>.

## Note

1. Emile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Editura Polirom, Iași, 1995, p. 45;
2. *Idem*, p. 48;
3. Vezi în acest sens Camille Tarot, *De la Durkheim la Mauss, inventarea simbolicului*, Editura Amarcord Timișoara, 2001; Michel Meslin, *Știința religiilor*, Editura Humanitas, București, 1993, pp. 63-73; F. A. Isambert, *Le sens du sacré*, Paris, 1982; Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Editura Polirom, 2000, pp. 12-15; J. Martin Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, Editura Polirom, Iași, 1997, pp. 18-22 etc.;
4. Émil Durkheim, *op.cit.*, p. 344;
5. Teoria lui Durkheim asupra sărbătorii se regăsește în special în lucrarea citată deja, dar și în altele; vezi în acest sens Camille Tarot, *op.cit.*, pp. 619-622;
6. Émil Durkheim, *op.cit.*, p. 347;
7. *Idem*, p. 350;
8. Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie*, Editura Polirom, Iași, 1998, pp. 50-52;
9. Vezi K. Kerényi, *op.cit.*, în *Gesammelte Werke*, vol. II; *Antike Religion*, München, 1971; de asemenea, *Wahrheit und Methode*, vol. I, p. 128 și urm.; vezi și Paul Drogeanu, *Practica fericirii*, București, Editura Eminescu, 1985, p. 40-41;
10. Johan Huizinga, *Homo ludens*, București, Editura Humanitas, 2002, p. 64;
11. *Idem*, p. 55-71;
12. F. A. Isambert, *op.cit.*, p. 126;
13. Roger Callois, *Omul și sacrul*, Editura Nemira, București, 1997, pp. 20-25;
14. F. A. Isambert, *op.cit.*, p. 236;
15. Julien Ries, *op.cit.*, p. 107-108;
16. Roger Caillois, *op.cit.*, p. 107-108;
17. *Idem*, p. 110;
18. *Idem*, p. 16;
19. *Ibidem*;
20. Vezi Francis E. Peters, *Termenii filozofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 52-56;
21. F. A. Isambert, *op.cit.*, p. 128-129;
22. Roger Caillois, *op.cit.*, p. 113-115;

23. *Idem*, pp. 9-10;
24. F. A. Isambert, *op.cit.*, p. 131;
25. *Ibidem*, p. 132;
26. Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 78;
27. Vezi în special *Mitul eternei reîntoarceri în Eseuri*, Editura Științifică, București, 1990;  
*Nașteri mistice*, Editura Humanitas, București, 1995;
28. Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, p. 48;
29. F. A. Isambert, *op.cit.*, p. 130;
30. Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 82;
31. J. Martin Velasco, *op.cit.*, p. 89 și p. 90-95;
32. Lucrarea lui G. Gusdorf, *Mythe et Métaphysique*, apărea în 1953 la *Flammarion*, după ce  
M. Eliade publicase deja *Tratatul...* (1949), *Mitul eternei reîntoarceri* (1949),  
*Imagini și simboluri* (1952); ediția în românește a cărții lui Gusdorf: *Mit și  
Metafizică*, Timișoara, Editura Amarcord, 1996;
33. G. Gusdorf, *op.cit.*, p. 20;
34. În special, *Tratat de istorie a religiilor*, București, Editura Humanitas, ediția a II-a, 1995,  
cap. XI și XII, *Aspecte ale mitului*, București, Editura Univers, 1978, p. 1-20 și 87-97;
35. G. Gusdorf, *op.cit.*, p. 69-70;
36. *Idem*, p. 70;
37. *Idem*, p. 71-75;
38. *Idem*, p. 75;
39. René Girard, *Violența și sacrul*, București, Editura Nemira, 1995, p. 131;
40. *Idem*, p. 37;
41. *Idem*, p. 26;
42. *Ibidem*;
43. *Idem*, p. 132;
44. *Ibidem*;
45. În românește, *Actualitatea frumosului*, Iași, Editura Polirom, 2000, în special p. 63-127;
46. H. G. Gadamer, *op.cit.*, p. 113;
47. *La fête, le jeu et le sacré*, Paris, Editions Universitaires, 1987;
48. J. Brun, *op.cit.*, Paris, Desclée, p. 163 și urm.;
49. Cf. F. A. Isambert, *op.cit.*, p. 139;
50. *Ibidem*;

51. Jacques Ellul, *Les Nouveaux possédés*, apud. F. A. Isambert, *op.cit.*, p. 140;
52. *Ibidem*;
53. J. DuVignaud, *Fêtes et civilisations*, Genève, Weler, 1974, p. 43-46;
54. *Idem*, p. 196;
55. *Idem*, p. 178, 189;
56. F. A. Isambert, *op.cit.*, p. 14;
57. *Idem*, p. 15;
58. *Idem*, p. 126-130, 132;
59. *Idem*, p. 132;
60. Mircea Eliade, *Nașteri mistice*, București, Editura Humanitas, 1995, în special p. 159-179;
61. Este vorba de *Duhul sărbătorii* (Revista *Gândirea*, nr. 4, aprilie, 1936), *Declinul sărbătorii* (Revista *Gândirea*, nr. 5, mai, 1936) și *Pedagogia sărbătorii* (în „Almanahul școalei primare și al familiei” pe anul școlar 1936-1937); vezi și Paul Drogeanu, *Practica fericirii*, București, Editura Eminescu, 1985, p. 48-51;
62. Vasile Băncilă, *Duhul sărbătorii*, București, Editura Anastasia, 1996, p. 26-28;
63. *Idem*, p. 46, 54-57;
64. *Idem*, p. 58;
65. *Idem*, p. 58-59;
66. *Idem*, p. 62;
67. Paul Drogeanu, *op.cit.*, p. 20;
68. *Idem*, p. 28;
69. *Idem*, p. 37;
70. *Idem*, p. 38; P. D. îl citează aici pe R. Alleau și articolul *Tradition* din *Encyclopedia Universalis*, vol. 16, E.U.F. Editura A. Paris, 1973, p. 229;
71. Jean Cazeneuve, *La fête*, în *L’Ethnologie*; apud. P. Drogeanu, *op.cit.*, p. 38;
72. Paul Drogeanu, *op.cit.*, p. 39;
73. Vom reveni asupra câtorva din categoriile și principiile enunțate de P. D. în cuprinsul lucrării noastre;
74. Vezi în această perspectivă: Nicolae Constantinescu, *The Pagan-Christian Syncretism in the Romanian Traditional Customs’Poetry*, în *Religiosità popolare tra antropologia e storia delle religioni*, a cura di Ileana Benga, Bogdan Neagota, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2002;

75. Vezi mai ales Nicoleta Coatu, ***Structuri magice tradiționale***, Editura All, București, 1998, p. 2 și urm.;
76. Camelia Burghel, ***Studii de antropologie a sănătății***, Cluj-Napoca, Editura Nerea Mia Napocae, 2004, mai ales p. 14-25;
77. E. Durkheim, ***op.cit.***, p. 49;
78. M. Eliade, ***Nașteri mistice***, p. 159;
79. E. Durkheim, ***op.cit.***, p. 44 și 49;
80. Peter Brown, ***Întemeierea creștinismului Occidental***, Iași, Editura Polirom, 2002, p. 68-69;
81. ***Idem***, p.102-103; de asemenea, André Vauchez, ***Spiritualitatea Evului Mediu Occidental (sec. al VIII-XII)***, București, Editura Meridiane, 1994; Ph. Ariès, G. Duby, ***Istoria vieții private***, București, Editura Meridiane, 1991, p. 115-130; Jacques Paul, ***Biserica și cultura în Occident***, București, Editura Meridiane, 1996, în special volumul II, p. 153-391; Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, ***Dicționar tematic al Evului Mediu occidental***, Iași, Editura Polirom, 2002; Johan Huizinga, ***Amurgul Evului Mediu***, București, Editura Humanitas, 2002, mai ales p. 213-289 etc.;
82. Alexander Kazdan, ***Țăranul***, în Guglielmo Cavallo (coordonator), ***Omul bizantin***, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 51-84;
83. P. Brown, ***op.cit.***, p. 294-295;
84. Dintr-o impresionantă bibliografie cităm doar: Mircea Păcurariu, ***Istoria Bisericii Ortodoxe Române***, București, Editura Inst. Biblic și de Misiune al B.O.R., 1991, vol. I, p. 9-172; Ioan Rămureanu, ***Noi considerații privind pătrunderea creștinismului la traco-geto-daci***, în Revista „***Ortodoxia***”, an XXVI, 1976, p. 64-84; Dumitru Stăniloae, ***Vechimea și spiritualitatea termenilor creștini români în solidaritate cu ale limbii române, în general***, în Revista „***Biserica Ortodoxă Română***”, an XCVII, 1979, nr. 3-4, p. 563-590 etc.;
85. Nelu Zugravu, ***Geneza creștinismului popular a românilor***, București, Institutul Român de Tracologie, 1997, p. 143-159 și 160;
86. Alexandru Madgearu, ***Rolul creștinismului în formarea poporului român***, București, Editura BIC ALL, 2001, p. 5;
87. ***Idem***, p. 92-113; de asemenea, Nelu Zugravu, ***op.cit.***, p. 225-406;
88. Nelu Zugravu, ***op.cit.***, p. 297 și urm., vezi și Al. Madgearu, ***op.cit.***, p. 52;

89. Nelu Zugravu, *Cu privire la jurisdicția asupra creștinilor nord-dunăreni în secolele V-VIII*, în Revista „Pontica”, nr. 28-29, 1995-1996, p. 163-181;
90. M. Păcurariu, *op.cit.*, p. 115-127 și 181;
91. Nelu Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 302;
92. Ene Braniște, *Liturgica generală*, vol. I, p. 131; de asemenea, S. Ispas, *Calendae, calendar, colindat*, în Constantin Brăiloiu, S. Ispas, *Sub aripa cerului*, București, Editura Enciclopedică, 1998, p. 29-60;
93. E. Braniște, *op.cit.*, p. 132;
94. *Idem*, p. 132;
95. Nelu Zugravu, *op.cit.*, p. 302;
96. *Idem*, p. 190 și 303;
97. Ene Braniște, *op.cit.*, p. 131;
98. Cuvântul provine din ebr. *pesah* care înseamnă „trecere”. În limba română ajunge însă prin intermediul formei bizantino-latine *Paschae*; cf. E. Braniște, *op.cit.*, p. 131, de asemenea, DEX, 1999;
99. Nelu Zugravu, *op.cit.*, p. 303;
100. În limba română vocabula *înviere* provine din latinescul „în” și „viere”, infinitiv nominal al verbului „via” mai mic decât *vivere*; cf. Nelu Zugravu, *op.cit.*, p. 303;
101. Ene Braniște, *op.cit.*, p. 144;
102. În limba română, *înălțare* provine din lat. „inaltiare”; cf. N. Zugravu, *op.cit.*, p. 303;
103. *Idem*, p. 147-148;
104. Substantivul *Rusalii* provine din lat. „Rosalia” (de la „rosa-ae”), după unele opinii a fost „importat” de la coloniștii romani aduși în sec. II-III la Dunăre; cf. E. Braniște, *op.cit.*, p. 148; de asemenea, DEX...; de asemenea, Nelu Zugravu, *op.cit.*, p. 322-323 (notele 314 și 315);
105. Ene Braniște, *op.cit.*, p. 148-149;
106. Heinz-Werner Neudorfer, *Faptele Apostolilor (comentariu)*, Korntal, Germania, Editura Lumina, p. 442;
107. Vom reveni asupra subiectului și în alte subcapitole;
108. Pierre Petigirard, Prefață la volumul Hélène Bénichon, *Fêtes et calendries*; apud. Sabina Ispas, *op.cit.*, p. 29;
109. Cu privire la calendarul sărbătorilor și la conținutul lor, cităm câteva lucrări, să le zicem de sinteză, mai vechi sau mai noi: Ovidiu Bârlea, ...

110. Antoaneta Olteanu, *op.cit.*, p. 12;
111. Ernest Benea, *op.cit.*, p. 196;
112. F.A. Isambert, *op.cit.*, p. 160;
113. *Ibidem*;
114. *Idem*, p. 160-161;
115. *Idem*, p. 161;
116. *Idem*, p. 162;
117. Paul Drogeanu, *op.cit.*, p. 37-38;
118. M. Zender, *Brauch und Fest*; apud. P. Drogeanu, *op.cit.*, p. 38; a se vedea, de asemenea, Paul Drogeanu, *Cinci perifraze despre obicei și sărbătoare*, în *Revista de Etnografie și Folclor*, tom XXVIII, nr. 1, 1983;
119. Oaia este blestemată de Maica Domnului chiar în colindele care se performează în comunități de ciobani;
120. Vom reveni asupra cetei ca „actor” principal al colindatului într-un subcapitol special;
121. Cu privire la obiceiurile care se practică în Țara Loviștei, în afara colindatului de ceată, în special. Constantin Mohanu, *op.cit.*, p. 536-608. Florea Vlădescu, *Monografia Comunei Titești*, Rm. Vâlcea, Editura Conphys, 2003, p. 511-548; Petre Popescu, Valerian Popa, *Boișoara*, Rm. Vâlcea, Centrul Județean de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare Vâlcea, 1995, p. 103-112;
122. C. Mohanu, *op.cit.*, p. 603-604; Florea Vlădescu, *op.cit.*, p. 545;
123. Vezi Andrei Pandrea, *Cu pușca după zmei*, București, Editura Paideia, 2000;
124. Sabina Ispas, *op.cit.*, p. 54;
125. Joachim Wach, *Sociologia religiei*, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 45;
126. Pierre Bourdieu în S. Acquaviva, E. Pace, *La Sociologie des religions*, apud Claude Rivière, *Socio-antropologia religiilor*, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 19;
127. Jean-Jacques Wunenburger, *Sacrul*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2000, p. 39;
128. Marin Marian Bălașa, *Colinda - epifanie și sacrament*, București, Editura Minerva, 2000, p. 18;
129. Sabina Ispas, *op.cit.*, p. 54;
130. Pe lângă lucrările citate deja, semnate de Peter Brown, Mircea Eliade, F. A. Isambert, Nelu Zugravu, Sabina Ispas etc., a se vedea și Julien Ries, *Les chrétiens parmi les religions*, Paris, Desclée, 1987, Dan Octavian Cepraga, *Graiurile Domnului (Colinda creștină tradițională)*, Cluj-Napoca, Editura Clusium, 1995;



131. Dan Octavian Cepraga, *op.cit.*, p. 11;
132. Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *Dicționar tematic al Evului Mediu*, Iași, Editura Polirom, 2002, p. 662;
133. Pierre Bonte, Michel Izard, *Dicționar de etnologie și antropologie*, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 586;
134. Ene Braniște, *Liturgica generală*, Galați, Editura Episcopiei Dunării de Jos, 2002, vol. I, p. 132-133;