

Colindatul ca liturghie populară

Cornel Bălosu

Apropierea colindatului de modelul liturgic este o idee suficient de nouă, pentru a merita în continuare analize și interpretări nuanțate, chiar dacă G. Dem. Teodorescu aprecia în studiul său din 1879, Noțiuni despre colindele române, că, cel puțin Colindul Crăciunului, are un deslușit mesaj creștin merit să ajute „propagarea acestei religiuni”. Negreșit, susține folcloristul, în repertoriul colindatului, se vădesc „depărtate epoce” de încreștinare prin intermediul misterului de căpetenie al creștinismului”, Botezul. Colindătorii înșiși sunt „apostoli, trimiși să convertească și să boteze lumea”¹. G. Dem. se pronunță asupra caracterului formalizat al repertoriului, enunță câteva din funcționalitățile ritualului și elementele sale sacramentale.

50 de ani mai târziu, Al. Rosetti, constată eterogenitatea repertoriului și dublul său conținut, unul datorat influențelor, pe care savantul le considera literare, iar celălalt propriu „psicologiei populare”. Preocupările lui Al. Rosetti se îndreaptă înspre clasificări și stabilirea originii și afiliațiilor unor tipuri de colinde, 27 la număr, cu fond narativ și simboluri creștine aparținând ca inspirație Vechiului și Noului Testament, apocrifelor, Vieții Sfinților etc. Dar, se precizează că toate aceste „inspirațiuni”, finalizate în compuneri de dieci fără prea multă știință de carte și „săraci în inspirație”, au fost ulterior filtrate, armonizate de gustul și „tendențele” populare și abia apoi au fost asimilate, „conform cu năzuințele lui” (ale poporului)². Preceptele anterioare ale lui Hasdeu cu privire la studierea și interpretarea materialului folcloric, dar mai ales ideile și indicațiile metodologice formulate de Ov. Densusianu în celebrul său curs din 1910³, se întrevăd și în studiul lui Rosetti: chiar dacă „producțiunea poporană” are un model biblic, „laboratorul” tradițional reconvertește în virtutea unor reflexivități și normative mentalitare moștenite. Așa se face că în colind întâlnim și „răsunetele vechilor mituri păgâne”, dar și alte elemente „împrumutate” sau chiar tipuri originale, rod al creației poporului. Prin urmare, încă de la începutul secolului al XX-lea, sau chiar mai devreme, gândindu-ne la Hasdeu, caracterul sincretic al unora dintre expresiile folclorice nu mai era o noutate.

Rosetti va rămâne la convingerea că o eventuală structură mitică a repertoriului colindatului trebuie privită cu prudență sau chiar scepticism pentru că „ne lipsesc totuși elemente destule spre a le putea clasa drept răsunete ale miturilor păgâne”⁴.

Etnofolcloristica românească din perioada interbelică și imediat postbelică este preocupată în continuare de obsedanta și veșnica problemă a originilor, dar și de cercetarea „așezată”, metodică pe baza unei epistemologii specifice a colindatului și colindei și ipostazierea istorico-socială a lor.

Concomitent, filozofia și filozofia culturii autohtone, prin câțiva reprezentanți remarcabili⁵, grupați în jurul unor reviste și curente literar-filozofice, transferă interpretarea paradigmelor tradiționale spre o transcendență cosmică, nu lipsită uneori de accente mistice, iar altele de idealizări.

Ceea ce mai trebuie subliniat, pentru că nu dorim să extindem discursul asupra bibliografiei⁶, este faptul că, indiferent de metoda, viziunea, intenționalitățile în abordarea plurimorfului obicei ritual (ceremonial), componenta sa religioasă, mai mult sau mai puțin secundată de mitic și magic, nu a putut fi eludată.

Specialiștii temei⁷ de până în anii '85, Ovidiu Bîrlea, Traian Herseni, Petru Caraman, Monica Brătulescu, acordă „stratului” creștin spații mai mari sau mai mici, dar cu nuanțe revelatoare diferite în ceea ce privește dimensiunea semnificațiilor acestuia. Antinomiile și maximalismele, laicizările sau socializările exagerate ce transpar uneori din lucrările lor sunt dublate, din fericire, de contextualizări erudite, de interdisciplinaritate, ceea ce permite să se întrevadă bogăția semantică de excepție a acestui pattern cultural sincretic.

Ovidiu Bîrlea consideră că la nivelul colindatului elementele creștine sunt topite în „corpul” mitologiei populare, iar cele mitice sunt resemantizate „prin altoiri sau prelungiri creștine”⁸. Traian Herseni este mai categoric, susținând că interacțiunea și condiționările între modele și normele religiosului creștin și cel mitologic, arhaic, va crea repertorii în care al doilea segment va avea câștig de cauză. Și pentru Monica Brătulescu, „creștinismul nu poate fi considerat un factor constitutiv al colindei”, ci, în aceeași notă cu Ov. Bîrlea, „o influență suprapusă” care a fost adaptată „succesiv și în grade variabile la miraculosul popular, la un ceremonial și la un model preexistent”⁹. Dar, prin respectarea unor percepțe și formalizări spațio-temporale, susține în continuare autoarea, colinda vădește circumstanțe sigure ale sacralului. Surprinzător însă, această sacralitate nu provine din prilejul creștin al obiceiului, „deși coincidența ca dată a creat asociații și substituiri ale motivației”¹⁰. Monica

Brătulescu nu răspunde nici până la încheierea studiului la acest „de unde”, pentru că, pur și simplu, nu se poate răspunde sau răspunsul ar contrazice parțial, chiar total, aserțiunea. În schimb, se admite că repertoriul colindatului prefigurează un strat creștin primitiv și unul mai recent, afirmație demonstrată pe deplin și cu argumente¹¹, așa cum, de facto, se procedează sistematic în consistentul studiu, dar la alte niveluri. Petru Caraman, dimpotrivă, persuadează asupra ideii că, în ciuda originii străvechi, colinda nu poate fi o sursă inepuizabilă pentru conturarea unei mitologii păgâne. Lumea colindului este una preeminent creștină: Maica Domnului, Iisus, sfinți, îngeri¹².

O parte importantă a lucrărilor și cercetărilor folclorice, etnografice, etnologice de după 1990, iau în calcul și aduc în prim-planul dezbaterilor științifice reparatorii, să le zicem, posibilele apropieri, interferențe, determinări dintre ritualul colindatului și paradigmele ortodoxiei.

Sabina Ispas, îndeosebi în studiile „O taină încifrată într-un colind” și „Calendae, calendar, colindat”, pornind de la „esența creștină a colindatului”, apreciază că „textele poetice (ale colindatului, n.n.) a căror apariție o fixăm în perioade istorice diferite pentru diferite tipuri, exprimă, ca ansamblu tematic și simbolic, momentele principale ale liturghiei creștine, precepte de morală creștină, cel mai bine reprezentate fiind mila creștină și iubirea față de aproape”¹³. Cercetătoarea, operând cu profunde analize, redeschide de fapt dosarul pe nedrept prăfuit al colindei religioase, pune punctul pe i în multe „cazuri” și deschide noi direcții de cercetare și interpretare. Vom reveni asupra acestei contribuții de câte ori va fi nevoie.

O altă părere similară și bine susținută este cea a lui Dan Cepraga care constată amănunțit în întregul corpus poetic al ritualului, „narații” și alte elemente simbolice creștine timpurii, care ar putea fi definite drept un „kerygma” creștin, „adică mesajele profunde ale predicării apostolice”¹⁴.

De asemenea, nu putem trece cu vederea articolele și studiile cercetătoarei Silvia Chițimia, care se raliază aceluiași interes de decelare a temelor și motivelor creștine prezente în cultura tradițională română, inclusiv în colindă.

Am dori să precizăm, înainte de toate, că ritualul colindatului este un deplin fapt cultural folcloric sub „patronajul” mentalului popular, ce-și caută și fixează identitățile, exemplaritățile, sub imperiul definitoriu al unei necesități interioare, modelatoare, care tinde să se echilibreze în permanență în raport cu exterioritatea. Împrumuturile „din afară” vor fi asimilate în urma resemantizării și așezării lor la locul potrivit și într-o conjunctură funcțională.

Cu alte cuvinte, colindatul este, în fapt, răspunsul la un model

religios solemn, copleșitor care, la rândul-i, determină și nuanțează însăși identitatea comunității și implicit pe cea a comunitarului. Diferențele majore între cele două pattern-uri se disting pe palierele expresiei și destul de rar în formele elementare ale conținutului.

Dacă ar fi să acceptăm justetea cuprinderilor etno-folclorice mitologizante, ar însemna să fim de acord cu dihotomia absurdă a creștinului/necreștin. Ori, știm foarte bine că în Evul Mediu Românesc, când (probabil) se cristalizează (în formele pe care le cunoaștem azi și pe baza cărora putem face analize) ritualul colindatului, „religiunea” creștină era și emblemă, dar și fondul definitoriu al identității etnice, căci separația păgân/creștin, în acele vremuri, era mult mai profundă și cu alte înțelesuri decât cele ale lumii moderne.

Limbajele poetice și poietice ale colindatului pot fi considerate, sub rezervele și nuanțele de rigoare, metatexte ale originalului, dar care răspund aceluiași necesități de enunțare și fixare catehetică și de (re) trăire în perimetrul ideal al sacralului¹⁵ creștin.

În repertoriul loviștean de colinde, liturghia, nu numai ca vocabulă, ci și ca ritual cu bogate semnificații pentru viața spirituală a comunității, se întâlnește în tipurile 173 (Botezul) și 179 (Mânăstirea și corabia). O regăsim doar ca slujbă în tipurile 178 (Slujba la mânăstire) și 190 (Iisus închis într-un bloc de piatră).

La Boișoara, Bumbuiești, Copăceni, în general în Loviștea, tipul 173 se combină cu 178, de unde provine, altminteri, și amploarea simbolică. Iată cum grăiește textul asupra liturghiei: Pân'ce ei au botezat,/ Trei arhangheli s-au lăsat,/ În dalbele aripi că l-au luat./ Dar pe pământ ce-au mai lăsat?/ Lăsat-a dalbele biserici./ Dar prin dalbele de biserici,/ Lăsat-a dalbi de preoți,/ Dalbele cărți de învățătură,/ Să-nvețe noroadele,/ S-aducă prinoasele,/ Să-mi vie la sfânta rugă,/ Sfântă rugă liturghie,/ Cu prescuri și cu tămâie,/ Cu făclii de-aprins în mâini,/ Cu colac de grâu curat./ Și s-o-nchinăm lui Hristos,/ La toți, Domni buni, sănătoși!”¹⁶

Deosebit de expresivul fragment mizează în descriere pe câteva cuvinte cheie cu încărcătură simbolică: arhangheli, biserici, preoți, cărți de învățătură, noroadele, prinoasele, sfânta rugă, liturghie, prescuri, tămâie, făclii, colac de grâu; tot pasajul nu conține decât două adjective folosite abundent: dalb și curat, care în simbolica populară au oarece atingeri și suprapuneri de semnificat. Atmosfera ce se degajă este una solemnă și hieratică¹⁷, în acord cu darul sacramental pe care Iisus cel Botezat îl face oamenilor și care constă în biserici și liturghie¹⁸. Fragmentul nu lasă nici un dubiu asupra rolului de convertire, evanghelizare pe care îl are „sfânta rugă”. În același timp, prinoasele pe care le aduc credincioșii, în special colacul de grâu, sugerează simbolic Sfânta Jertfă a lui Iisus. Este aceasta

o caracteristică generală de a exprima întregul prin parte și la care vom reveni frecvent.

Dar ceea ce ni se pare cu adevărat important, sunt semnificațiile pe care textul le încorporează transparent în legătură cu rolul bisericii ca taină a adunării precum și aducerea de mulțumire și laudă pentru sacrificiul mântuitor al lui Iisus. Adunarea și laudele sunt funcții arhaice și tradiționale ale Liturghiei și Bisericii primare. Chiar sensul original al celor două cuvinte argumentează afirmația: liturghie provine din grecescul *leitōs* care înseamnă „public” și *ergon*, „operă”, iar biserică, în varianta ce-și are originea în gr. *ekklesia*¹⁹, semnifică, dincolo de lăcașul de cult, și „adunare”²⁰.

Apostolul Pavel confirma într-una din scrisorile sale aceste tâlcuiri: „A se aduna în biserică, în noțiunea creștinismului primar, înseamnă a alcătui o adunare al cărei scop este de a descoperi, a realiza Biserica”²¹. Prin urmare, de la începuturile creștinismului, este validată această trinitate esențială. Adunare, Euharistie, Biserică, în a cărei înțelegere constă esența Bisericii primare și însăși „problema de bază a teologiei liturgice”, în contrast, oarecum, cu noua „conștiință” a Bisericii contemporane²².

Poate să surprindă și să înmagazineze textul folcloric citat, tocmai un asemenea primat și adevăr propovăduit de Sfinții Părinți?

Ne-am fi sfiit să dăm un categoric răspuns la întrebare, dacă n-am fi avut proba unor demonstrații destul de recente care au stabilit în colindă nu doar elemente dispartate precreeștine, ci structuri întregi neolitice încă funcționale în mentalitățile folclorice. Prin urmare, n-ar fi nici un semn de îndrăzneală sau aroganță de a întrezări ceea ce, până la urmă, este certitudine motivată istoric și social.

S-a formulat deseori comparația dintre cultura populară și palimpsest. Și ea este, într-adevăr, sugestivă. Dar pe acest pergament stratul care se vede bine este cel de deasupra. Este posibil ca acest „ușor de citit” să fie la fel de valoros ca și cele în stare avansată de obliterare. Alteori, tocmai această evidență vizibilă glăsuiește despre cele trecute.

Ne asumăm din această perspectivă, cel puțin în intenție, grija de a fi atent și nepărtinitor, de a interpreta „produsul” folcloric într-un context adecvat istoric, cultural, psihologic. Am încercat să ne însușim și să respectăm deontologia și unele recomandări cuprinse în lucrări unanim apreciate. Ne gândim pe moment la Paul Zumthor și la notoria-i lucrare modest intitulată *Încercare de poetică medievală*, care ne recomandă maximă prudență în receptarea unor texte vechi, medievale²³, datorită proiecției artificiale la care, vrând-nevrând, supunem textul arhaic, care, „ca o consecință a acumulării duratelor intermediare, apare de parcă ar fi în afara timpului, iar această situație este contradictorie”. Printre atâtea

riscuri, cum ar fi „primejdia analogiilor simplificatoare și a justificărilor mitice”, „rămâne totuși o certitudine înțeleaptă: să ne aplecăm asupra acestor mesaje greu de descifrat, în care mai vibrează totuși, pentru cititorul atent, intensitatea a ceea ce a fost cândva o voință, o emoție, fără doar și poate, și perceperea unei frumuseți”²⁴. Cum cercetătorul nu poate reduce studierea „documentului poetic doar la sincronie, pentru că așa ar îngheța textul”, trebuie să se procedeze la o... „prioritate operatorie”: acceptarea unui „anumit formalism critic la perceperea unei prezențe tăcute a istoriei”²⁵.

În acord cu afirmația precedentă a lui P. Zumthor cu privire la „mirajul” mitic, și la înrâncenarea de a descoperi în textul folcloric o încă vie „lume” mitologică, apreciem că toate aceste elemente, care, altminteri, sunt perceptibile, au fost incluse în noua realitate culturală și disciplinate spiritual. Le întâlnim sub forma unor șabloane, unor embleme reîncorporate.

Revenind la fragmentul de colindă în discuție, remarcăm puterea sa de sinteză, grație „măreției simbolului” (formula lui P. Ricoeur). În 16 scurte versuri sunt asimilate și ordonate importante semnificații privind ritualul liturghiei, bogăția semantică a sacramentelor, înțelesuri despre rolul primar al liturghiei în transcrierea adevărilor teologale și, nu în ultimul rând, despre înălțătoria și miraculoasa atmosferă pe care a creat-o acest ritual al Bisericii ortodoxe în comunitățile credincioșilor.

Textul ne sugerează că, într-adevăr, Biserica primară, este locașul sacru al rugăciunii. O asemenea imagine a bisericii rugătoare, „Mireasă în fața lui Hristos”, cum o numea Origen, accentuează rolul ei, nu doar ca loca, ci ca spirit al învățaturii creștine și împărtășirii în comun.

Este bine, ne îndeamnă părintele Al. Schmemmann, ca atunci când încercăm să ne gândim asupra tradiției liturgice a Bisericii ortodoxe, să nu ne folosim în primul rând de „scheme abstracte, pur intelectuale”, ci de însăși trăirea și orânduirea slujirii divine²⁶.

Despre o asemenea atmosferă și trăire întru Hristos prin intermediul bisericii, scriseseră cu patos, uneori prea poetic, Lucian Blaga, Mircea Vulcănescu, Nichifor Crainic, Ovidiu Papadima, Vasile Băncilă etc., sperând să restituie, să reconfirme puritatea de la începuturi a sentimentului religios. Cert este că asemenea simțiri și sensibilități religioase, pe cât de genuine, pe atât de frumoase se întrevăd concludent în folclorul românesc.

Înainte de a trece la interpretarea unui alt colind loviștean, care „se referă” la „sfânta rugă liturghie”, considerăm că este cazul să prezentăm, cât se poate de sintetic, originile și istoria cuprinderilor sale de expresie și de motivație dogmatică. Credem că acest excurs sprijină intențiile noastre

de a regăsi în „liturghia profană” (sintagma Sabinei Ispas), care poate fi colindatul, componente mai mult sau mai puțin reelaborate ale liturghiei primelor secole creștine.

Slujbă centrală și revelatoare a creștinătății, Liturghia își are originile în cultul iudaic. După cum ne relatează Sinopticele, Cina cea de Taină se întâmpla în seara zilei de 14 Nisan când se celebra și Paștele iudaic²⁷. Origen și Sfântul Ioan Hrisostomul susțin acest tip de interpretare²⁸. Deși Iisus instituie Euharistia în timpul și cadrul unei cine ce amintește de mesele pascale iudaice, Liturghia creștină nu este o „simplă continuare sau o copie a unor uzuri rituale iudaice”²⁹.

Este important totuși de consemnat că semne clare ale continuității meselor iudaice în creștinism se constată în ritualul agapelor care precedau în perioada apostolică, Sfânta Euharistie³⁰.

Vocabula liturghie³¹ însăși a înregistrat de-a lungul timpului diferite semnificații. În creștinismul antic, spre exemplu, ea avea un conținut mult mai larg, însemnând cult în general sau slujbă preoțească, sens pe care îl păstrează și azi Biserica apuseană, care pentru liturghie folosește substantivul missa³².

În vremurile apostolice ritualul euharistic, având ca model Cina cea de Taină, cuprindea după mărturiile Sfântului Apostol Pavel (I Cor. 11, 23-26; 14, 16; I Tim. 2, 1) și după reconstituiri istorice ulterioare, aducerea pâinii și vinului, rugăciunile de laudă și mulțumire pe care le rostea liturghisitorul, apoi urma anamneza cuprinzând patimile și moartea lui Hristos, frângerea pâinii și împărțășania. Pentru credincioșii adunați în număr mare se făceau rugăciuni care răspundeau acestora în final cu Amin. O dată cu Euharistia în Biserica primară aveau loc și harismele constând în daruri spirituale: revelații, proorocii, glosolalii, exorcisme, tălmăciri și darul facerii de minuni – I Cor. 14 și care au dispărut ulterior din cultul oficial. Adunările de cult din aceeași perioadă includeau lecturile din epistolele Sfinților Apostoli și din Vechiul Testament, Predica (omilia), cântările religioase (psalmi, imne etc.), rugăciunea „care forma preocuparea de căpetenie a celor dintâi creștini” și colectele pentru săraci³³.

Din secolul al II-lea, prin Apologetica I a Sfântului Iustin Martirul (anul 150), avem o descriere generală a desfășurării ritualului care includea Liturghia catehumenilor și Liturghia euharistică³⁴. La cea din urmă credincioșii stau în picioare, spre deosebire de prima, unde se putea sta și jos. Ea începea cu o rugăciune generală în care se întrevede ectenia mare de mai târziu, continua cu sărutarea frățească³⁵, cu aducerea pâinii, vinului și apei³⁶, cu înălțarea rugăciunilor și mulțumirilor și răspunsurile credincioșilor. În finalul ritualului, ca și în secolul anterior, se oficia împărțășania.

Secolul al III-lea, deși bogat spiritual prin operele Sfinților Părinți, n-a lăsat prea multe detalii cu privire la scenariul Liturghiei cu excepția pseudo-epigrafelor, numite generic Rânduielei bisericești, din care doar o parte se referă la secolul al III-lea, restul fiind dedicate secolelor V și VI. Aceste rânduieli proveneau din diverse spații ale creștinătății: Siria, Egipt, Roma, sursa lor comună fiind Tradiția apostolică, lucrare atribuită lui Ipolit (+235).

Liturghiile primelor trei veacuri, ca o concluzie, pun mare preț pe ideea adunării (lex credendi) și a legii rugăciunii (lex orandi). „Toate documentele prime mărturisesc totuși de comun acord, că adunarea era considerată totdeauna actul prim și de bază al Euharistiei”³⁷.

Ritualul liturgic începe să se diversifice odată cu sfârșitul secolului al III-lea și secolul al IV-lea. Așa se întâmplă cu textul de bază al Liturghiei, Anaforaua sau Rugăciunea Sfintei Jertfe pentru că fiecare arhieru avea voie să-și conceapă rugăciunea, respectând totuși câteva idei de bază³⁸.

Prin urmare, formele primare și unitare ale Liturghiei se ramifică treptat și dau naștere unor forme bine cristalizate, mai ales după ce rugăciunile au început să fie stabilizate prin scriere. Tipurile liturgice care s-au impus și s-au răspândit au fost cele din marile centre creștine: Ierusalim, Antiohia, Alexandria și Roma, Constantinopol.

Creștinătatea bizantină a întrebuițat în cult, începând din secolele IV-V până azi, trei liturghii: Liturghia Sfântului Vasile cel Mare și Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, ce-și au originea în Liturghia apostolică a Sfântului Iacob, precum și Liturghia Darurilor sau a Sfântului Grigore Dialogul.

Cea mai veche dintre liturghiile bizantine este cea a Sfântului Vasile cel Mare care definitivează Rugăciunea Sfintei Jertfe.

Tulburătoare prin amploarea, maiestruozitatea și prin lirismul ei, liturghia ortodoxă de rit bizantin, s-a dovedit a fi de-a lungul istoriei carte de învățătură și simbol al azeziunii la cultul ortodox³⁹.

În spațiul cultural românesc s-a săvârșit dintotdeauna Liturghia Sfântului Vasile cel Mare în primele cinci duminici ale Postului Mare, în Joia și în sâmbăta din Săptămâna Patimilor, în Ajunul Crăciunului (24 decembrie) și în Ajunul Bobotezei (5 ianuarie)⁴⁰.

Ritualul slujbei Sfintei Liturghii a avut și are trei părți: Proscomidia⁴¹, Liturghia catehumenilor⁴² și Liturghia credincioșilor. La ocazii speciale, în catedrale, în mănăstiri, în bisericile urbane, în zilele de sărbătoare, la sfințiri de biserici, hirotonii etc., Sfânta Liturghie se săvârșește în sobor. Acest tip de slujire foarte mult practică în Biserica veche, s-a păstrat doar în Biserica ortodoxă de rit bizantin.

Ce fascinație și ce mirare va fi impus somptuoasa „reprezentăție”

religioasă, armonioasă prin toate limbajele sale, strălucitoare prin veșmintele arhieresti, luminoasă prin aurul icoanelor, al lumânărilor și făcliilor asupra mirenilor nu este greu de înțeles și de răspuns.

În Biserica veche, sentimentul real al participării nemijlocite la evenimentele divine era amplificat de faptul că pregătirea slujbelor, preparativele de început erau săvârșite la vedere. „Biserica, scria Ioan Gură de Aur, este casă comună pentru noi toți”, pentru preoți și credincioși. Adunarea acestora premergea intrarea proistorului (sau proestos)⁴³ care se înveșmânta în mijlocul adunării, iar intrarea lui în altar se făcea la vohodul mic⁴⁴. Târziu, „când a început să se transforme Biserica locală în comunități administrative („eparhia”) și înmulțindu-se parohiile, preoții – din săvârșitori extraordinari ai Euharstiei (locțiitori ai Episcopului) – s-au transformat în săvârșitori obișnuiți”⁴⁵.

În aceeași ordine, Altarul Bisericii primare, Prestolul sau Sfânta Masă, era legat organic de „trupul” bisericii, de corabie, și exista în rezonanță cu ea. Așa cum se știe, în Biserica actuală, altarul este separat de restul locașului, este o entitate spațială de sine stătătoare, accesibilă doar celor consacrați, ceea ce parcă subliniază că mirenii sunt dincolo, că sunt „profani”⁴⁶.

Sentimentul con-slujirii dintre fețele bisericesti și popor trebuie să fi existat în vechime, grație faptului că Proscomidia⁴⁷ nu avea particularitatea aproape ezoterică de azi, ci se „întâmpla” în văzul tuturor căci, cum spuneam deja, altarul era în prelungirea naosului și era delimitat de acesta doar printr-un grilaj scund (cancelli)⁴⁸.

Înainte de excursul nostru, care sperăm să fie lămuritor în multe privințe, pentru că am încercat să surprindem în special elementele care, direct sau indirect, trimit și la ritualul colindatului. Spuneam că în Loviștea, în afara colindei prezentate deja (tipul 178+173 – Botezul), ce descrie „sfânta rugă”, culegerea I. Piloiu înregistrează și tipul 178 combinat cu 179, adică, după indexul Brătulescu, teme de Slujba de mânăstire și Mânăstirea și corabia. De data aceasta, nararea liturghiei și a contextului ritualic sunt mult mai dezvoltate față de tipul precedent.

„Colea-n sus, pe mare-n sus,/ Oi, Ierui, Doamn'Ierui, Doamne!
Pare-un soare că răsare/ Și cea lună cu lumină./ Nu e soare răsărit,/ Nici cea lună luminând,/ Și e dalba mânăstire./ Și-n cea dalbă mânăstire,/ E-o sfântă bisericuță./ Și-n cea sfântă bisericuță/ Sunt nouă preoți bătrâni/ Și cu nouă diaconi/ Și cu cinci de grămățici./ Graia-ș' un preot bătrân/ Către-un mic de grămătic:/ Măi, tu, mice grămățice,/ Suieate-n clopotnicioară/ Și-mi trage de trei ori,/ De trei ori în trei viersuri,/ Să se-audă în trei glasuri/ Și dă-n toacă de trei ori,/ De trei ori în trei locuri,/ Să se-audă în trei laturi,/ Să-audă noroadele,/ Să vie la sfânta rugă,/ Sfânta rugă liturghie,/

Cu liturghie de prescuri,/ Cu făclii d-aprinse-n mâini,/ Cu tăiere de colaci,/ Cu grăunțe de tămâie./ Dar cel mic de grămătic/ Nici cuvânt nu avusară,/ În clopotniță se suiară/ Și-mi trăgea clopotnicoara”.

Colinda continuă cu alegoria corabiei dalbe în care se află:

... un domn cu doamna lui,/ Doamna lui cu pruncii lui./ Și nu-ș vine cum se vine/ Și mi-ș vine tot plângând./ Tot plângând și suspinând,/ Fața-i dalbă zgâriind,/ Păr galben din cap rupând/ Și pe Dumnezeu rugând:/ - Doamne, Doamne, drăguț Doamne,/ Fă-mi și mie loc în rai, / Loc în rai lângă al tău,/ Lângă-al tău, ca ș-al tău,/ Și mie, și doamnei mele,/ Doamnei mele, pruncilor,/ Tuturor noroadelor./ Grăia-ș bunul Dumnezeu/ Către cincea acest domn bun:/ Roagă, domn bun, pe Dumnezeu,/ Cum l-am rugat și până acum,/ - Loc în rai este făcut,/ Lângă-al meu loc, ca și-al meu/ Și ție, și doamnei tale,/Doamnei tale, pruncilor,/ Tuturor noroadelor”⁴⁹.

Citind acest text, prima impresie este aceea a concreteții lui, a unui „realism” ce ar (putea) trimite la drama liturgică medievală (Sabina Ispas indică pentru prima oară această apropiere) căci, în principiu, și aici (în colindă) se vorbește despre comuniunea în religie și credință, despre evanghelizare și liturghie, despre rai etc. Sub acest strat al „story”-ului de suprafață, mai mult sau mai puțin ascunse, se află imaginea simbolică și semnificația ei. Abia în această subiacență a simbolizatului descoperim frumusețea și încărcătura spirituală a mesajului.

Colinda în cauză nu vorbește despre o slujbă oarecare, ci de una sobornicească, așa cum se proceda sistematic în Biserica primară.

Adunarea „poporului” la mănăstire sau la biserica parohială a fost, credem, o practică veche și frecventă în spațiul românesc, mărturie a devoțiunii colective. Nu vom putea garanta pe baza textului folcloric că toți membrii comunităților țărănești erau trup și suflet bisericii și liturghiei. Să nu uităm că ne aflăm în fața unei idealități și a unei „lucrări” cu vădit scop catehetic. Nu înțelegem colinda ca pe un document istoric, în măsura în care ni se solicită precizii. În același timp, chiar dacă repertoriul colindatului este marcă și reificare a idealității, el nu poate fi scos în afara mentalității colective, atâta vreme cât este validat prin performare și receptare; rămâne, prin urmare, tot un document.

Cel puțin în Loviștea, cea înconjurată de vechi mănăstiri ale Olteniei de nord și Munteniei, memoria colectivă a păstrat exemplum-ul participării la sfintele taine bisericești.

Tipicul de a chema mirenii la liturghie sau de a-i anunța asupra „ceasurilor” laudelor este tot unul mănăstiresc care se practică și azi, iar codul sonor al bătăii clopotelor și al toacei implică ideea unei „cotidiene” comunicări, mai ales pentru oamenii de la munte.

Noroadele care se adună la sfânta rugă aduc cu ele „prinoasele”.

Cuvântul, unul de origine slavă, era folosit în limba veche românească cu sensul de „ofrandă” și de „dar”. Acesta este și sensul pe care el îl are în „Corăbioara”. Credincioșii sunt cei care pun la dispoziție substanțele sacramentale ale Împărtășaniei după modelul Bisericii primare: prescurea⁵⁰ din „grâu curat”, dospită, din care preotul va scoate cu copią anghetului⁵¹ pe care-l va așeza apoi pe Sfântul Disc, iar în jurul lui va rânduiri miridele.

Simbolul corăbiei și solicitarea locului în rai, altfel motive diferite, nu sunt adaosuri întâmplătoare la incipitul descriptiv al liturghiei. Dincolo de încărcătura semantică impresionantă⁵², fragmentul „corăbioarei” exprimă dorința comunitarului de a fi părtaș în devoțiune și la taină. Pentru că ele oferă șansa deplinătății ființei. Iar această preaplinătate nu se poate atinge și îndeplini decât prin prezența hic et nunc la lucrarea dumnezeiască a liturghiei, căci ea este „împlinirea și încoronarea întregii credințe, a întregii vieți”⁵³. Nu poți să aspiți la un loc în Raiul lui Hristos dacă nu accepți Taina Adunării, a Cuvântului, a Unității, dacă nu te înalți o dată cu Mântuitorul prin Împărtășanie. Numai cei credincioși și împărtășiți din Jertfă vor fi mântuiți, sugerează textul. Credința creștină nu poate eluda biserica și lucrările sale. Unde este Euharistia, este și Biserica, spunea Sfântul Ciprian al Cartaginei⁵³. Nu îl poți avea pe Dumnezeu ca Tată, dacă nu ai Biserica drept Mamă, scria același⁵⁵.

Nu mi se pare surprinzător că, în această colindă, gospodarii nu cer bogății și averi, ci un loc în Rai. De altfel, citind cu atenție culegerile de colinde, nu numai din Loviștea, am remarcat că de foarte puține ori i se adresează lui Hristos rugăminți privitoare la bunăstare materială. De regulă, această bunăstare este atrasă prin acte de credință⁵⁶.

Este de semnalat faptul că în colindă lumea exterioară, habitatul mireanului, echilibrul său familial, starea lui socială sunt în rezonanță și direct condiționate de coborârea lui Hristos; descinderea „Celui Uns” este sinonimă cu înălțarea ființei omului spre Împărăție. „Nu se poate urca cineva în seninul înălțimii curate, conștiente decât cu Hristos”, aprecia Grigorie de Nyssa într-una din operele sale⁵⁷.

Sunt în colinda românească, și repertoriile loviștene nu fac excepție, atâtea mărturisiri ale credinței și atâtea frumuseți morale, încât ar fi o impietate să le eludezi sau să le minimalizezi, explicându-le dintr-o altă perspectivă decât cea creștină care asta propovăduiește dintotdeauna.

S-a scris mult despre ipostasul prea uman al lui Iisus, Colindătorul, despre lipsa din repertorii a fundamentului dogmatic al Trinității, despre contradicțiile pe care le înglobează. Și, în parte, observațiile sunt reale. Dar ceea ce este cu adevărat important a fost trecut de cele mai multe ori cu vederea: că această „punere în temă” pe care o construiește colindatul este un demers creștin, autentic, o „operă” – care nu este nicidecum un

poncif, o imitație doar, ci un nucleu cultural polivalent de idealuri, de viziuni asupra lumii, vieții. Este prea puțin, având în vedere complexitatea sa, să-l „explici” ca pe un spectacol laic al cărui scop mărturisit ar fi doar „rentabilitatea” relației cu Dumnezeu. Ne întrebăm ce mai rămâne din această „reprezentare”, dacă-i obliterezi propensiunile către idealitate și eternitate.

Trebuie înțeles că perioada de început a creștinismului a fost una înflăcărată și misterioasă, o „descoperire” totală, o revelație⁵⁸, care pune accent pe tainele Împărăției, dar și pe „taina fratelui”. Asta este și interpretarea pe care Ioan Gură de Aur o dă următorului text din Matei: „Atunci Împăratul vă zice celor de-a dreapta Sa: Veniți, binecuvântații Părintelui meu, moșteniți împărăția cea pregătită vouă de la întemeierea lumii. Căci flămând am fost și mi-ați dat să mănânc; însetat am fost și mi-ați dat să beau; străin am fost și m-ați primit; gol am fost și m-ați îmbrăcat;...” (25, 34-35).

Toate aceste precepte morale și îndemnul la milostenie și umanitate le regăsim într-un text din Loviștea numit „Friguroșii”, poate mai puțin original decât altele, mai nou, dar tot atât de bine asumat de comunitate.

În epistola Către Donatus, Sfântul Ciprian (secolul al II-lea) grăia duhovnicește: „De altfel, dacă tu păstrezi cartea dreptății, mergând cu pas ferm și fără să aluneci, dacă legat de Dumnezeu cu toate puterile și cu tot sufletul ești ceea ce ai început să fii, grația divină îți va da cu atât mai multe puteri, cu cât ea va crește mai mult în inima ta... Câtă credință avem, atât ne împărtășim din harul divin”⁵⁹.

Pe urmele Sfântului Ciprian, gospodarul și soața lui iubitoare din colinda „Ferice-ș, Doamne, d-eș’ Domn bun”⁶⁰ își vor adjuceca locul din Rai, conduși de mână de însuși Hristos, după ce vor construi din pomii crescuți în propria grădină o biserică. Expresiva narație, cu sorginte într-o apocrifă și în Viețile Sfinților, implică ideea că viețuirea în fericire, obținerea locului în Rai depind de „ruga în dreptate”. Iar construirea unui loc sacru, cum este biserica, nu poate începe înainte de repetarea botezului inițiativ în apa Iordanului, adică înaintea purificării și mărturisirii de credință care era concomitentă cu scufundarea baptismală. Înainte de a trăi în „lumină”, trebuie să te botezi întru Hristos, ceea ce poate fi numit, în deplinul înțeles al cuvântului, sacramentum fidei. Așa gândea și propovăduia Tertullian, apologetul secolului al II-lea.

Lectură biblică și anamneză

Aflăm prin intermediul lui Iustin Martirul și din scrierea sa, Apologia I (mijlocul secolului al II-lea) că în Biserica primară Litughia conținea, în

prima sa parte (cea a catehumenilor), lecturi din Sfânta Scriptură a Noului și a Vechiului Testament⁶².

În secolele al IV-lea și al V-lea, rânduiala Liturghiei Sfântului Iacob impunea citirea unor fragmente din Vechiul Testament (din Lege și din Profeți) și din Noul Testament (din Evanghelii și scrierile Sfinților Apostoli). Se pare că lecturile din Vechiul Testament au dispărut spre secolul al VII-lea în liturghiile calcedoniene⁶³.

Toate rememorările cu voce tare din Cărțile Sfinte erau însoțite de cântări de psalmi, care, „ca și psalmii antifonici”, au dispărut treptat. Cântarea psalmilor era întretăiată de refrenul Alleluia⁶⁴ „cântat de popor după fiecare stih sau verset... De fapt, deși ele continuă a fi încă în Apostol au încetat de a mai fi cântate, din ele rămânând în uz numai vechiul refren „Aleluia” (de trei ori), care se cântă azi după pericopa din Apostol”⁶⁵.

Anamneza propriu-zisă a Liturghiei ortodoxe este parte a Rugăciunii Sfintei Jertfe (Anaforaua⁶⁶), un remember a ceea ce era Hristos prin faptele sale, prin patimi și înviere. Dar nu numai Cel care era ci, respectând litera Apocalipsei Sfântului Ioan Teologul, „Cel care ești și Cel Care erai și Cel Care vii, că ai luat puterea Ta cea mare și ai început să împărățești” (11, 17).

Dincolo de alte puncte de contact pe care le putem stabili între ritualul colindatului (în special cu trimitere la limbajele verbale și muzicale), cu referință la antifonie, la refrenul psalmic „aleluia” (derivatele lui) etc., „lecturile biblice” și „anamneza” colindatului relatează într-un stil original, uneori, evenimentele importante din viața lui Iisus: Nașterea, Botezul, Patimile și Înălțarea. O primă concluzie este aceea că aceste episoade au oarece istoricitate confirmată de textele canonice sau apocrife, altele, însă, sunt anistorice: de-o parte ar fi, deci, imaginile Uciderii pruncilor, Vânzării lui Iuda sau Nașterii în iesle, de cealaltă, Nașterea din piatră, Nașterea sub brad etc. Din Vechiul Testament, colinda nu reține decât istoria lui Adam⁶⁷, într-o formulă apropiată de cea a „Facerii” și care insistă pe un efect moralizator. Uneori, aceeași istorie, completată de judecarea primilor oameni, deși are cu totul altă origine decât cea biblică⁶⁸, înmagazinează conținuturi moralizatoare.

Colindele care au această specificitate narativă biblică sunt încadrate de Monica Brătulescu în categoriile „Biblice și apocrife”. Ecouri de același gen putem întâlni și în cealaltă categorie „Edificatoare și moralizatoare”, care mizează mai mult chiar pe materializarea unor precepte etice, de comportament, spațiu care este indubitabil creștin.

Obişnuința rituală, în Loviștea, și nu numai, prescrie ca intonarea colindelor care se referă la Viața lui Cristos, la ceilalți sfinți, la „descripții” moralizatoare, gen Bogatul și săracul, să se facă într-o atmosferă solemnă.

Ele sunt fără excepție (în Lovișteea), colinde de ascultat și sunt plasate la mijlocul repertoriului, între colindele protocolare și cele profesionale sau cu adresă. În depresiune, numărul lor este destul de mare: de la 3 la 11 piese dintr-un repertoriu ce cuprinde între 4 și 27 de colinde. Cele mai răspândite, mai frecvente, sunt, într-o ordine relativă, Răsărit-a stea frumoasă ce vorbește de Nașterea Domnului, Colea-n sus pe mare-n sus sau Colea-n jos pe mare-n jos (Sfânta Liturghie), Colindul de se-mbaie (Botezul Domnului), Colindul muncilor (Patimile lui Cristos).

Tensiunea maximă, dramatismul exacerbat reificat printr-o aglomerare a unor expresii apropiate de imprecăție, prin imaginile „naturaliste” ale crucificării, sunt atinse în „Colindul muncilor”. Același text conține și imaginile atât de interesante ale transsubstanțierii și ideea prefigurată a Euharistiei. El poate fi considerat, prin importanța lui simbolică, ca un miez al repertoriului loviștean care motivează spiritual actele omului în raport cu divinitatea. În acest colind se află, credem noi, cheia înțelegerii și adjudecării menirii lui Iisus ca Mântuitor, ca iubitor de oameni, ca Învățător, ca Împărat (Kyrios) dar și ca Judecător, „La scaun de judecată,/ Un’ se judecă lumea toată,/ Cei drepti în dreptate/ Și cei strâmbi în strâmbătate”⁶⁹.

Aceasta ar fi, succint, kerygma populară a colindatului. Mai degrabă, kerygma, decât anamneză, căci repertoriile nu sunt interesate special de adevărurile dogmatice, deși nu le ocolesc întotdeauna, ci de anturarea unui perimetru poetic-narativ care să rezoneze și să motiveze dorințele și idealurile omului tradițional.

De ce nu, colindatul și colinda pot fi validate ca teodicee a fericirii. Dar, pentru a se ajunge la această minune existențială, trebuie să escaladezi treptele transcendenței. Și aici, colinda nu este prea departe de dogma creștină.

Părinții bisericii deosebeau trei etape ale „urcușului” către Dumnezeu. Primul stadiu al escaladării era considerat cel al curățeniei (katharsisul), al desăvârșirii spirituale și trupești, al găsirii echilibrului dintre „casă” și suflet, urma cel al contemplației (theoria); ultimul stadiu, adică eposul-ul⁷⁰, consfințea unirea.

Din discreție și având, sperăm, simțul măsurii, nu putem persuadea asupra identității dintre ludensul popular dedicat Nașterii Domnului și Liturghia oficială. Ne-am propus doar să semnalăm, să atragem atenția asupra unor similarități, corespondențe, suprapuneri, regăsiri în alte contexte etc., „fapte” pe care le constatăm în special la nivelul cuvântului liturgic și conținutului colindei. Acesta din urmă angrenează întregul ansamblu de simboluri, de imagini, de taine⁷¹ și chiar de mistere și de mirific pe care, volens-nolens, trebuie să le luăm în seamă.

Este foarte greu de stabilit superioritatea unuia dintre limbajele colindatului, iar operația ar fi inutilă pentru că el este un „organism” sincret care-și bazează eficiențele tocmai pe armonizarea și interdependența exprimărilor, așa cum se întâmplă, de fapt, și în liturgia ortodoxă.

Și totuși „osatura” organismului cultural în discuție este formată din cuvântul cântat, cel puțin în forma rituală pe care noi o analizăm, de fapt, singura ce a fost supusă interpretării de la mijlocul secolului al XIX-lea încoace. Nu contrazicem pe cei care susțin că acest fenomen a arătat altfel, cândva și că în el a predominat limbajul gestual, actul și invocația magice etc. Noi ne întrebăm doar cum s-au transmis și în ce stare.

În acest sens, nu ne raliem părerilor cum că textul poetic nu este atât de important și că doar ideea de colindat este (Traian Herseni) sau că muzica intonată tare, răcnită, ar substitui chiar versurile (M.M. Bălașa). Experiența noastră din Lovișteea demonstrează contrariul celor afirmate.

În liturgia oficială, la fel, Cuvântul este elementul sacramental și instrument, totodată. Concluzia aparține Fericitului Augustin și poate fi citită în „Sermo”⁷². Prin urmare, susține un teolog contemporan, „Cuvântul face Euharistia și, de altfel, este nevoie de Cuvânt nu numai pentru a înțelege Cina, ci și ca aceasta să se poată înfăptui...” căci și „Cuvântul este, la rândul său, pecetluit de Euharistie”⁷³.

Atunci când am definit colindatul drept ludens, ne-am gândit la unul sacru și pe urmele lui Platon. Chiar Huizinga, în celebra sa carte, atunci când este vorba de ritualurile religioase (inclusiv liturgia) le plasează sub autoritatea numinosului⁷⁴, care „calmează” orice idee de „witz”. „Trebuie să băgăm bine de seamă aici (rit, magie, liturghie, sacrament, n.n.), scrie Huizinga, să nu exagerăm conținutul noțiunii de joc. (...) Din punctul de vedere al formei, acțiunea sacră este, în orice caz, un joc, iar din punctul de vedere al esenței este joc în măsura în care îi deplasează pe participanți într-o altă lume decât cea obișnuită”⁷⁵.

Dacă în ritualul colindatului magicul este estompat, dominat de religios, nu același lucru putem spune despre misterul receptării sfințelor taine, mai ales, și perceperea lor simbolică din această perspectivă, deschisă de R. Otto prin conceptul de *Mysterium tremendum*.

Sfinții Părinți ai secolului al IV-lea, Ioan Hrisotonul sau Ambrozie, deschideau paranteze cu privire la miracolul euharistic⁷⁶, care vor rămâne așa multă vreme, până la fundamentarea definitivă a teologiei dogmatice a Jertfei. Comunitățile Bisericii primare și, ulterior, cele tradițional-folclorice ale Evului Mediu vor recepta prin trăire misterul Împărtășirii și cu sentimentul interiorității. Omul tradițional are tot timpul tendința, prin propria-i făptură și suflet, prin propria-i sensibilitate să transeandă lumile reale. Euharistia îi satisface pe deplin această propensiune către

transfigurare, înălțându-l, în același timp, grație comuniunii.

Homo symbolicus al colindei nu este contemplativ peste măsură, ci „trăitor” în sfințenie. Acțiunea îl caracterizează, iar cuvintele care îl exprimă cel mai bine sunt verbele: a face, a veni, a aduce, a sluji, a închina, a mirui, a boteza, a înălța etc. Tocmai sub imperiul faptei, tradiționalul există în (re)actualizare, în (re)înnoire permanentă, gustă din eternitatea sărbătorească a timpului din afara timpului⁷⁶.

El simte mai bine decât raționalul modern cât de tulburătoare este unirea cerului cu pământul, contopire care, după părerea părintelui Bulgakov, este esența cultului ortodox, „manifestarea lumii spirituale”⁷⁷.

Alte apropieri

Două dintre informațiile mai vechi despre colindat, cele ale lui G. Heltai (secolul al XVI-lea) și Andreàs Mathesius (secolul al XVII-lea) au condus la obstinanta idee că acest ritual cuprinde elemente păgâne și că este „nelegiuit”, iar cântările lui „diavolești”.

Într-un recuperator studiu, Sabina Ispas demolează „mitul mathesian” atât de îndrăgit, demonstrând că avem de-a face, de fapt, cu „o luptă interconfesională”... „între pastorii protestanți și populația română ortodoxă”⁷⁸.

Contrar celor afirmate de Mathesius și Heltai, Paul de Alep (secolul al XVII-lea) notează în memoriile sale: „E de observat că în această țară (Românească) se obișnuiește în seara spre Nașterea lui Crist, ca toți preoții din diferite târguri, însoțiți de sârmani, de citeți și de coriști să se adune în bande, purtând icoane și să umble prin poliție toată noaptea, vizitând casele boierilor și dorindu-le bucurie în ziua de sărbătoare... Astfel ei umblă toată noaptea, cântând Nașterea lui Crist”⁷⁹.

Ne aflăm într-o vreme când bisericile sunt (probabil) închise pe timpul iernii.

Pitarul Hristache, în a sa cronică versificată asupra tulburărilor vremuri ale lui Vodă-Mavrogheni, nu uită să spună că Domnitorul dădea ucaz preoților să-și deschidă bisericile și să slujească (și) iarna⁸⁰.

În opinia noastră, nu există dubii că ceata feciorilor se organiza îndeosebi cu prilejul sărbătoririi Crăciunului și că ea asimila funcții care se prelungeau până la Bobotează. De asemenea, ne îndoim de preeminența sărbătorească a Anului Nou în satul tradițional în raport cu Nașterea Domnului și Epifania lui. Ca atare, n-are rost să disociem acest ciclu sărbătorec în funcție de importanța mai mare sau mai mică a unuia sau altuia dintre segmentele lui. Ceea ce putem face este să constatăm diferențele formale, de expresie și semnificație, între reprezentările

ciclului. Și T. Herseni și M. Brătulescu sau Ov. Bîrlea apreciau că jocurile de măști care însoțesc ceata colindătorilor (dar nu obligatoriu, n.n.) sunt insolite, „hieratice” și par a veni din altă lume în raport cu sobrietatea vădită a colindatului bazat pe repertoriul poetic cântat⁸¹.

Ca celebrare a Nașterii Domnului, colindatul are câteva prerogative formale spațio-temporale care ne indică modelul liturgic. Coincidența derulării colindatului, ne atrage atenția Sabina Ispas, în chiar timpul liturgic nu poate fi una întâmplătoare⁸².

Se știe că Liturghia Sfântului Vasile cel Mare se săvârșește numai de 10 ori pe an, iar în perioada Sărbătorilor de iarnă, doar de trei pe an: în Ajunul Crăciunului, în ziua Sfântului Vasile și în Ajunul Bobotezei. De regulă, timpul săvârșirii este diurn, cu începere de la ceasul al treilea, adică ora 9 dimineața, când Iisus a fost răstignit. Excepțiile de la acest tipic le constituie oficierea liturgică de la Crăciun și parțial de la Bobotează, când Liturghia este nocturnă, amintind de vremurile apostolice când serviciul divin „avea caracter nocturn, de priveghere”⁸³.

Din Fapte (20, 16) aflăm, în episodul de la Troa, când Pavel ia parte la o masă euharistică și la împărtășanie, că, într-adevăr, așa se petreceau lucrurile. Pliniu cel Tânăr ne povestește, la fel, că într-o anumită zi (stato die), creștinii se adunau „înainte de ivirea zorilor (ante lucem) și cântau alternativ un imn lui Hristos...”⁸⁴.

Interesantă și benefică această informație care dovedește că practica s-a răspândit apoi și în alte părți ale Imperiului Roman și a fost continuată sub forma aubadei.

Dar serviciul nocturn în Biserica apostolică mai are o motivație: persecuțiile la care erau supuși creștinii, când locul tainic, ascuns (catacombe, cimitire, case particulare) era și mijloc de protejare.

Pattern-ul liturgic se întrevede în colindatul din Loviștea și din alte zone ale spațiului românesc prin cântarea antifonică. În satele depresiunii, ceata se împarte în două strane, cuvânt cu folosință numai bisericească, care cântă antifonic.

În Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, antifonele bisericești, trei la număr, se intonează în prima parte a Liturghiei catehumenilor în strană, timp în care preotul citește în taină rugăciunea corespunzătoare fiecărui antifon⁸⁵.

În colindat, cântarea antifonică poate avea explicații formale care țin de consuetudinar sau de păstrarea vocilor strănașilor și de categorii care sunt motivate de esența sacră a colindatului.

Iosif Herța, într-un studiu care are ca referențial chiar Loviștea, susținea că antifonia este „principiul estetic predominant al colindatului”, care implică adesea „sacrificarea versificației și a echilibrului dintre vers

și melodie, mutând focarul interesului artistic în planul muzicii”. Dar etnomuzicologul citat avea să precizeze că „de fapt, obligatorie, adică esențială sub raport funcțional, pare să fie rostirea colindei în întregimea ei (respectarea modelului urării) și felul acestei rostiri (pregnanța ritmică, repetiții și simetrii)”⁸⁶.

La Boișoara, și oriunde în Lovișteea, grija pentru păstrarea armoniei întregului corpus de versuri + muzică + proxemică este maximă. Muzica și textul trebuie să respecte specificitatea locului.

Toate principiile formale ale colindatului sunt secondate de un altul la fel de normativ, mai mult chiar. Este vorba de un limpede și puternic sentiment al identității prin ritualul asumat ca fapt religios. Susțin acest lucru, bazându-mă pe realități constatate și înregistrate de noi în teren. În satul Clocotici, după anii '80, s-a format o destul de numeroasă comunitate de adventiști. Membrii acestui nou grup religios n-au fost colindați niciodată pe motiv că nu au aceeași credință⁸⁷.

Note

1. G. Dem. Teodorescu, Noțiuni despre colindele române, București, 1879, p.33.
2. Al. Rosetti, Colindele religioase la români, extras din Analele Academiei Române, seria II, XL, București, 1920, pp.2-11.
3. Ov. Densușianu, Folclorul, cum trebuie înțeles, în Elogiu folclorului românesc, București, Editura pentru Literatură, 1969, p.269.
4. Al. Rosetti, op.cit., p.75.
5. Ne referim la Vasile Băncilă, Lucian Blaga, Nichifor Crainic, Mircea Vulcănescu etc.
6. Idem.
7. Enumerarea nu include toți cercetări de marcă din perioada amintită.
8. Ovidiu Bîrlea, Folclorul românesc, vol.I, București, Editura Minerva, 1981, p.364.
9. Monica Brătulescu, Colinda românească, București, Editura Minerva, p.64.
10. Monica Brătulescu, op.cit., p.21.
11. Idem, pp.60 și 69.
12. Petru Caraman, Colindatul la români, slavi și la alte popoare, București, Editura Minerva, 1983, p.5.
13. Constantin Brăiloiu, Sabian Ispas, Sub aripa cerului, București, Editura Enciclopedică, 1998, p.53.
14. Dan Cepraga, Graiurile Domnului, Colinda creștină tradițională, Cluj-Napoca, Editura Clusium, 1995, p.20 și următoarele.

15. Succint, în primul capitol, am amintit câteva dintre nuanțele raportului dintre sacru și religios.
16. Aici, cuvântul hieratic cu sensul de „sfânt”.
17. Ion Piloiu, Florile dalbe, Rm. Vâlcea, 1996, p.33.
18. Ceea ce, în principiu, demolează atât de practicatul principiu al „do-ut-de-ului”.
19. Din gr.ekklesia provine fr. „église”.
20. Conform cu Ene Braniște, Liturgica teoretică, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 2002, p.157.
21. Alexander Schememann, Euharistia, Taina Împărăției, București, Editura Bonifaciu, 2003, p.17, care îi citează, la rândul-i, pe G. Dix, The Shape of the Liturgy, Westminster, 1945 și H. Chirat, L'assemblée à L'Age Apostolique, Paris, 1949.
22. Idem, p.18.
23. P. Zumthor, op.cit., București, Editura Univers, 1983, p.41-44; din aceeași perspectivă a se vedea Sabina Ispas, O taină încifrată într-un text de colind, în op.cit., p.89-90.
24. P. Zumthor, op.cit., p.42.
25. Idem, p.43.
26. Alexander Schmemmann, op.cit., p.20.
27. Vezi Matei: 26, 17; Marcu: 14, 12; Luca: 22, 8, 11, 13, 15; După Evanghelia lui Ioan (18, 28; 19, 14, 31), Paștele a fost celebrat a doua zi, adică în seara zilei de vineri; apud Vocabular de teologie biblică, București, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice București, 2001, p.201.
28. Vezi Ene Braniște, Liturgica specială, București, Editura Nemira, 2002, p.126.
29. Idem, p.128.
30. Ibidem.
31. Din gr. leiton (de la laòs), „popor” și ergon, „lucrare”, „operă”; apud Ene Braniște, op.cit., p.130.
32. Idem, p.130-131.
33. Din ebraicul amen, care înseamnă „adevărat”, „așa să fie”; cf. Tertulian Langa, Dicționar teologic..., Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1997, p.135.
34. Ene Braniște, op.cit., p.134.
35. Ulterior, sărutarea frățească a dispărut, astfel că în cultul bizantin ea nu mai este semnalată.
36. Prima atestare a apei în Euharistie; cf. E. Braniște, op.cit., p.137.
37. Al. Schmemmann, op.cit., p.22.
38. Ene Braniște, op.cit., p.140.
39. Oliver Clement, Biserica ortodoxă, București, Editura Universitas, pp.108-148.

40. Ene Braniște, op.cit., p.165; Credința ortodoxă, Iași, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, 2000, pp.235-266; Carte de învățătură creștin-ortodoxă, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1978, pp.99-169 etc.
41. Din gr. *proscomezin*, care înseamnă „a aduce”, „a pune înaintea”; cf. E. Braniște, op.cit., p.174.
42. Din gr. *katékhomenos*, care înseamnă instruit în credință; cf. Ene Braniște, op.cit., p. 207.
43. Din gr. *proistaménos*, adică „arhiereu” sau „întâi-stătătorul unei mânăstiri sau al unei biserici” la care slujesc mai mulți preoți; cf. Tertulian Langa, op.cit., p.208.
44. Sau leșirea cu Sfânta Evanghelie; rit ce face parte din Liturgia catehumenilor; apud. E. Braniște, op.cit., p.181; vezi, de asemenea, Al. Schmemmann, op.cit., pp.21-23.
45. Al. Schmemmann, op.cit., p.23.
46. Idem, p.27.
47. Din gr. *proscomezin*, înseamnă „a aduce”, „a pune înaintea”; în înțelesul curent, se referă la rânduiala pregătirii și a binecuvântării Sfințelor Daruri; cf. E. Braniște, op.cit., p.174.
48. Ene Braniște, Liturgica generală, vol.II, Galați, Editura Episcopiei Dunării de Jos, 2002, p.21 și 90.
49. Ion Piloiu, op.cit., p.67; Colinda „Colea sus, pe mare-n sus”, colindă de masă din Bumbuiști.
50. Din gr. *prosforá*, care înseamnă „pâine”; cf. Credința ortodoxă, Iași, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, 2000, p.246.
51. Din gr. *amnòs*, adică „miel”; cf. Credința ortodoxă, p.247.
52. Vom analiza simbolismul corăbiei în capitolul „Lumea simbolică a colindei loviștene”.
53. Alexander Schemann, op.cit., p.200.
54. Apud Boris Bobrinskoy, Taina Bisericii, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2002, p.38.
55. Idem, p.39.
56. A se vedea și subcapitolul „Coborârea lui Hristos. Unirea cerului cu pământul”.
57. Grigorie de Nyssa, Scrieri, partea întâi, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al B.O.R., p.333.
58. Oliver Clement, Questions sur l'homme, Paris, Editura Stock, 1973, p.144.
59. Apologeți de limbă latină, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al B.O.R., 1981, p.417.
60. Ion Piloiu, op.cit., p.284; Colindă de gazdă din Voineasa, (tipul 123).

-
61. Apud Boris Bobrinskoy, *Împărțășirea duhului sfânt*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al B.O.R., 1999, p.203.
62. Ene Braniște, op.cit., p.136.
63. Idem, pp.203-206.
64. Din ebr. *hallelu jah*, care înseamnă „lăudați pe Jahveh”; cf. T. Langa, op.cit., p.15.
65. E. Braniște, op.cit., p.206.
66. Din gr. *anaforá*, care provine, la rândul-i, din ebr. *anafero*, „a înălța”, „a ridica”; înseamnă la origine „înălțare”, „ridicare” și apoi: „ofrandă”, „jertfă”; cf. E. Braniște, op.cit., p.210.
67. Tipul acesta de colindă lipsește din Loviștea.
68. Subiectul este dezvoltat pe larg de Dan Cepraga în op.cit., pp.88-94.
69. Ion Piloiu, op.cit., p.184; Colindul „Colea-n sus pe mare-n sus”, colind de masă de la Malaia.
70. B. Bobrinskoy, op.cit., p.421.
71. Nu folosim cuvântul cu sensul de „ascuns”, „ocult”.
72. Apud Boris Bobrinskai, op.cit., p.472.
73. Ibidem.
74. Iohan Huizinga, *Homo ludens*, București, Editura Humanitas, 2002, pp.53-62.
75. Idem, pp.59-60.
76. Sintagmă weberiană vizavi de trăirea sărbătorească.
77. Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, București, Editura Paideea, 1997, p.143.
78. Sabina Ispas, *O taină încifrată într-un text de colind*, în op.cit., p.91.
79. Vezi călători străini Paul de Alep, apud. Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, pp.158-159.
80. T. Herseni, op.cit., p.214 (?), M. Brătulescu, op.cit., p.24. Precizăm că vom reveni asupra subiectului.
80. Nicolae Panea, *Șăgalnic, Zulnia zâmbea*, Craiova, Editura Omniscop, p.34.
81. Pentru confruntare a se vedea *Tipic bisericesc*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al B.O.R., 1976, cap.B, *Perioada Octoiului*; a se vedea și E. Braniște, *Liturghia specială și Liturghia teoretică sau Nicodim Mândiță, Sfânta Liturghie*, București, Editura Agapia, 2002.
82. Ene Braniște, *Liturghia specială*, p.165.
83. Idem, p.25. Citatul confirmă afirmația Sabinei Ispas cu privire la influențele pe care imnologia creștină veche, apoi cea bizantină, le-au avut asupra culturii populare române.
84. Este posibil ca „Ziorile” colindatului să-și aibă sorgintea de aici.

85. Ene Braniște, op.cit., p.180.

86. Iosif Herțea, Câteva observații asupra repertoriului de colinde ale comunei Boișoara – Vâlcea în R.F.F. 5/1970, p.296.

87. Informație de la Ion Solomon din Clocotici, Racovița (24 decembrie 2000), completată de propria noastră observație.