

Modele retorice ale invocației în contextul religiozității populare

Ioana REPCIUC

Ayant comme point de départ la spécificité rhétorique et stylistique de l'invocation, sa manière de se manifester dans le cadre des textes folkloriques roumaines – prières, chansons lyriques -, on se propose d'établir quelques éléments constants de ce rituel verbal, étudié dans le même temps par l'ethnologie, par la poétique et par l'histoire des religions. Pour mettre en évidence les particularités de la religiosité populaire, il faut faire appel à la pragmatique du discours religieux, dans le cadre d'une herméneutique ouverte et comparée des structures d'appel, des noms de Dieu et des énoncés performatives intégrés au rituel de l'invocation. Pour conclure, on va montrer que l'invocation est une structure élémentaire de la relation établie entre l'homme et le sacré, appartenant à une culture qui comprend à la fois le rituel magique et le cérémonial religieux.

În actualul cadru epistemologic, putem aborda invocația (în sens restrâns, chemarea zeului de către om) fie din perspectiva fenomenologiei religiei, căci rugăciunea a fost considerată experiența religioasă prin excelență, „religia în act” (William James), fie într-un context paradigmatic și istoric al formulelor retorice specifice diverselor religii, comparând tipurile de comunicare dintre om și divinitate. Un al treilea mod de abordare ar fi cel socio-antropologic, perspectivă pe care o considerăm cea mai potrivită relevării aspectului concret al diversității formale și a substratului ritualic al invocației.

Spre deosebire de fenomenologia religiei, care alătură fragmentele structurilor religioase în afara unui context determinat, antropologia religiilor este foarte mult bazată pe datele etnografice (Kunin, 2003: 150), pe care specialiștii s-au cantonat pînă la incapacitatea de a construi modele teoretice, care să sintetizeze informațiile de teren. Încă de la începuturile sale, antropologia și-a construit modele incipiente de înțelegere a religiilor primitive, dezvoltîndu-se ca o știință holistică și comparativă. Observarea atentă a realității etnografice, dar și demersul comparativ și epistemologic ce a urmat, au condus la o îndelungată chestionare asupra raporturilor dintre magie și religie. Aproape că nu există școală antropologică care să nu fi fost sedusă de înțelegerea adecvată a acestui cuplu de constante ale spiritualității umane. Dialectica spectaculoasă, pentru un observator imparțial de

astăzi, nu a fost însă suficientă pentru a se tranșa între teoria frazeriană, de pildă, a magiei care evoluează spre religie, și cea de esență teologică, care susținea apariția magiei într-o epocă de pierdere a încrederii în religie. Pe scurt, s-a ajuns, printr-o speculație puristă, la a se considera magia ca derivând dintr-un act de încredere totală în forțele omului de a comanda naturii, o încredere nemărginită în cuvânt, în capacitatea sa performativă, iar atitudinea religioasă este una respectuoasă, supusă, în fața *numinosului*, în termenii lui Rudolf Otto. Ca o sinteză, religia ar fi „un apel la forțe mai mari”, cum spunea Malinowski, un admirator declarat al lui Frazer. Mergînd pe această linie, care încearcă să introducă ambele raportări ale omului la sacru într-o aceeași ecuație, am spune, ducînd mai departe o distincție făcută de filosoful imaginarului, Jean-Jacques Wunenburger, că modul magic trimite la *sacru de transgresiune* sau *de exces*, iar religia la *sacru de respect* sau *de profunzime* (Wunenburger, 2000: 35). Această axiomă epistemologică provizorie este susținută de o deschidere a viziunii studiilor biblice contemporane, dar și de actualele încercări de a se oferi o definiție sociologică a religiei. Un sociolog român, familiarizat cu textele magice, oferă relației conceptuale invocate o interpretare asemănătoare: „Magia este un act îndrăzneț, religia este un act de renunțare, abdicare, resemnare și supunere.” (Herseni, 1976: 173).

Clarificarea acestui context încă ambiguu poate fi realizată printr-o revenire la particularitățile retorice, lingvistice și funcționale ale relației comunicative dintre Dumnezeu și om, o revenire la evidența atît de bogată a textului și a practicii semiotice care-l însoțea în ritualurile magice sau religioase, o acceptare a colaborării implicite dintre modelele retoricii religioase și cele ale retoricii specifice fenomenului magiei tradiționale. Un cercetător al magicului specific creștinătății timpurii face următoarea observație care are rolul de a sintetiza ceea ce nu s-a recunoscut și ceea ce nu s-a dezambiguit timp de un secol și ceva de studii în domeniul magico-religiosului: „Totuși, este dificil, dacă nu imposibil să fie stabilită o distincție fenomenologică între incantațiile magice și rugăciunea religioasă sau între ritualul magic și cel religios...”¹ (Aune, 2006: 374). De asemenea, un exeget al formelor de rugăciune a încercat să identifice caracteristici expresive și retorice care trec din inventarul consacrat al magiei în structura formală a religiosului: limbajul arhaic, litanii repetitive invocînd îngeri și sfinți, recursul la tehnici verbale speciale, cum ar fi plîngerea sau șoptirea. (Zaleski, 2006: 40). Invocația originară în mediul religios are diverse forme, de la simpla adresare, laudă, tutuire, murmur, la strigăt și pînă la plîngere, fiindu-i specifică o articulare ascendentă, sacadată. Se observă că toate aceste forme evocă un grad diferit de faticitate, iar măsurarea implicării strategiilor discursive în acest cadru nu se poate face decît prin analiza substratului mentalității arhaice.

Din punct de vedere al retoricii clasice, *invocatio Dei* se aseamănă, prin prisma funcționalității sale poetice, cu antica „invocație a Muzei”, devenind dintr-un ritual veritabil al punerii energiei creative sub protecția divină, o simplă strategie retorică

¹ În limba engleză, în original: „It is difficult if not impossible to establish a phenomenological distinction between magical incantations and religious prayer or magical and religious ritual...”

de captare a atenției publicului. Vasile Florescu observa că „transformarea așa-numitei *captatio benevolentiae* în *invocatio Dei* este încă un aspect al ruperii elocvenței creștine de tradiția antică și al accentuării literaturizării ei în direcția poetică” (Florescu, 1973: 110). În spiritul aceleiași pierderi a rostului magico-religios al invocației, Gheorghe Vrăbie consideră că versurile care anticipează intriga baladei *Corbea* („Ochii la cer îndrepta, / la Dumnezeu se gîndea, / la Dumnezeu se uita, / Dumnezeu că se-ndura, / Dumnezeu l-nvrednicea...”) sînt doar un „clișeu” retoric (Vrăbie, 1990: 137).

O încercare valabilă de definire a invocației am întîlnit-o la Gadamer, care înțelege importanța teonimiei în cadrul respectivei structuri verbale. Hermeneutul german raportează direct invocația la numirea zeului de către om, căci aceasta „trimite, în mod vădit, dincolo de ceea ce știm, și face să devină vizibil ceea ce se sustrage propriilor noastre prehensiuni și concepte” (Gadamer, 2000: 132). Același autor, analizînd într-un context reunit experiența estetică și cea religioasă, înțelege că folosirea religioasă a cuvîntului presupune o autoîmplinire a sensului și o obligativitate reciprocă din partea celor doi participanți la acest act de comunicare, rugăciunea fiind, alături de textul juridic și cel poetic, un text „eminent” (care „stă scris”). Este important faptul că Gadamer simte prevalența Numelui asupra oricărui text epic sau liric ce ar însoți această energie inițială. E adevărat că mai tîrziu, invocația simplă s-a complicat, ajungîndu-se la complexe verbale de tipul „laudă” în debutul rugăciunii, apoi cererea sau plîngerea, și promisiunea sau făgăduință în final, însă Gadamer nu face decît să urmeze o veche tradiție hermeneutică și filosofică, ce avansează echivalența între rectitudinea numelor divine și adevărul rugăciunii, eficacitatea acesteia. Totuși, așa cum arată retorica antică, eufemismul era folosit de multe ori în debutul ceremoniilor religioase, conform dicteului *bona verba fari*, din teama de a nu supăra divinitățile cu nume care nu erau pe placul acestora (Du Marsais, 1981: 130).

Origen identifică în Biblie două accepții ale „invocării” (*proseuchè*): cea de ’rugăciune’, în accepție obișnuită, și cea de ’făgăduință’ (Origen, 2006: 37). Modelul retoric al invocației ca făgăduință apare în fluxul verbal ca o serie de propoziții condiționale, încheiată cu propoziția principală care se referă la făgăduința propriu-zisă, iar acest contract verbal care se oficializează între ființa umană și Dumnezeu este de factura *schimbului-dar*, după principiul „do ut des”, un tip arhaic de cerere implicită adresată divinității. În mentalitatea folclorică, se regăsește același mod de invocare arhaic; într-o colindă din Banat, sacrificiul oferit unui străvechi zeu pastoral este configurat în baza sincretismului cu momentele-cheie ale calendarului creștin: „Nu ne lăsa, Doamne-aici, / Că noi ție ți-om plăti: / La Ispas un bruj de caș, / La Crăciun un cojoc bun / Și la Paști un miel frumos.” (*Colinda Colo-n jos, Doamne în jos*) (Pop, 1998: 81). E. Benveniste credea că rugăciunea este ea însăși o ofrandă, fiind asimilată, în religia vedică, cu suflul și hrana, că ea acționează prin formulele fixe ce însoțesc ritualurile și pun omul în legătură cu divinitatea (Benveniste, 1969: 223). Darul, omagiul, lauda, imnul sînt, de fapt, altfel de forme ale invocației ca raport absolut al omului cu sacrul.

Oricâtă divergență sau, mai bine zis, diversitate, s-ar mai putea provoca în acest domeniu conceptual, magia și religia își împart un teritoriu ritualic și poetic evidențiat de majoritatea teoreticienilor, și anume relația specială cu ființe supraumane care pot interveni și atenua slăbiciunile, lipsurile, nemulțumirile ființei umane. Una dintre definițiile religiei cel mai bine primite de către comunitatea specialiștilor în antropologia religiei, formulată de Melford Spiro, are în centru apelul la „ființe supranaturale consacrate din punct de vedere cultural” (Spiro, 1966: 96). Din această perspectivă, *invocația*, care se integrează în structura deschisă a rugăciunii magice sau religioase, este un indice cultural și un instrument retoric care oferă o cale de înțelegere atât a invocatorilor, a sentimentelor și atitudinilor religioase care provoacă deschiderea cuvântului către Altul (a religiozității individuale și colective), cât și a invocațiilor, a ființelor supranaturale care sînt aduse în realitatea credinciosului prin numire și chemare, o hermeneutică a prezenței destinatarului și destinatorului.

Religiozitatea populară, ca atitudine specifică a „religiei de aici”, adică a religiei domestice, pe care Jonhatan Z. Smith o situa în antiteză cu „religia de acolo”, elitistă și instituționalizată (Smith, 2003: 21) se manifestă pe canavaua mitologică a vârstei de aur, din care omul are fericita amintire că Dumnezeu și Sfântul Petru umblau pe pământ, cum spun atâtea legende populare românești. De aici și supraviețuirea în textele folclorice a „arhetipului descinderii” (Ruxăndoiu, 2001: 325), transfigurat pe planul relației discursive în modelul retoric al apropierii și familiarității față de interlocutor. În acest context, cognitiviștii din știința religiei ar spune că este vorba despre antropomorfizarea instanțelor divine, de unde și limitarea omnipotenței și omniprezenței zeilor (Barrett, 2002: 95-96). Memoria familiarității și a înfîlnirii, vocația asemănării în calități și defecte se convertesc în ceea ce Paul Ricoeur numea „structură de apel” (Ricoeur, 1996: 13), fiind integrată în poetica biblică în categoria discursului imnic. Hermeneutul francez recunoaște că „fenomenologia este condamnată să treacă prin furcile caudine ale unei hermeneutici textuale sau scripturale” (Ibidem, 17), fiindcă astăzi doar limbajul mai poate oferi mărturia acestei relaționări speciale dintre om și transcendent. Și Ricoeur, precum alți observatori ai fenomenologiei discursului religios, evocă această putere a Numelui în textul biblic, observă că există, pe de o parte, o ascundere a esenței celui chemat (cu punctul central în Exodul 3, 14: „Eu sînt cel ce sînt”), generînd, pe de altă parte, „un policentrism al numirii lui Dumnezeu” (Ibidem, 34).

Pentru a putea descrie modelele retorice cu valențe rituale de profunzime care apar în descîntecele românești, vom împrumuta o grilă de lectură de la un fenomenolog al religiei, care are meritul de a fi analizat discursul metafizic dintr-o perspectivă pragmatică deosebit de coerentă. Jean-Luc Marion consideră că modul de adresare către divinitate poate fi încadrat într-una dintre următoarele categorii: „o împingere cît mai departe a catafazei” (rostirea tuturor numelor, atributelor, metaforelor posibile), „apofaza strictă” (denominări minimaliste, tautologice,

deictice, onomatopeice) și „calea eminenței sau a discursului de laudă”, pe care o califică, în plus, ca o cale a dialogului (Marion, 2007: 167). De fapt, în acest ultim caz este vorba despre un dialog parțial susținut de mecanismul perlocutor generat de unicul actant verbal. Strategiile perlocutorii ale acestui dialog parțial au apărut într-o istorie a sacrului, ale cărei urme pot fi descifrate în magia populară românească, când s-a trecut de la comunicare nemediată între divinitate și om, din vechile religii babiloniene și mesopotamiene, la ascunderea divinității, îndepărtarea, retragerea acesteia, care obligă ființa umană să recurgă la diversele strategii retorice. Popoarele primitive, care credeau într-un *deus otiosus* ce putea uita sau adormi, încercau prin forme specifice de apel să-i amintească de lumea umană, formulă care apare atît în vechile descîntece chaldeene către spiritele pămîntului sau apelor, cît și în *Plîngerile lui Ieremia*: „Tu știi, Doamne, adu-Ți aminte și mă cercetează!” (15:15). În descîntecele noastre, folcloristul Artur Gorovei a identificat aceeași structură: „De-o fi cuțitul și junghiul de la Dumnezeu / Dumnezeu să-și aducă aminte / de leacul lui Ion / și să-l aducă!” (Gorovei, 1931: 26). Vechii hitiți nu îndepărtau, ca posibilitate a apariției bolilor și intervenția în existența lor a spiritelor malefice, această uitare sau plecare a zeului benefic suprem, care nu doar era implorat să se întoarcă, ci i se trasau cărări spre casă, pe care se așezau jertfe alimentare abundente și era arsă tămîie spre a-i fi pe plac (Daniel, 1986: 122).

Blestemarea directă a divinității, sau amenințarea intermediarului divin, are tot finalitate pragmatică, însă rolul jucat de invocator este exclusiv magic, aici pierzîndu-se partea incipientă a respectului de inspirație religioasă; este cazul unei „vrăji la tăietor”, performată în ajunul Anului Nou: „Sfînt Vasile! M-aș ruga / Pe mine-a mă asculta / Iar de nu, te-oi cuvînta / Și de rău te-oi blestema...” (Marian, 1898: 138). Zeul sau agentul divin este tratat ca o divinitate mînioasă și care, la rîndul ei blestemă umanitatea neascultătoare, aceasta fiind o constantă a religiozității medievale (Mazilu, 2000: 170-179). Putem spune că blestemul divinității este sacrul prin transgresiune în formă hiperbolică, însă, de fapt, acesta este o strategie persuasivă care are la bază aceeași dorință de a provoca manifestarea, după cum demonstrează și prezența condiționalei.

De asemenea, considerăm foarte importantă analiza conținutului semantic al timpurilor verbale în relație cu rostul magic al verbelor de instituire. Căci trebuie să ținem cont de faptul că vorbirea incantatorie creează realitate, fiind, în spirit magic, ceea ce Aristotel numea o rostire enunțiativă, adevărată. În *Despre interpretare*, Stagiritul exclude din categoria logosului rugămîntea, lăsînd-o în seama retoricii și a poeziei (Aristotel, 1998: 12). Totuși, modul magic se folosește și de rostirea vocativă, imperativă, interogativă, dubitativă, și mai ales de cea numită de stoice „aratică” (rugămîntea). Am observat deja că toate aceste tipuri de rostiri, altele decît prezentul axiomatic, pot fi regăsite în textele magico-religioase. Nu este lipsit de importanță că majoritatea comentatorilor tratatului lui Aristotel s-au oprit cu predilecție asupra problemei vorbirii vocative, care oferă sens doar prin rostirea

numelui. Revenind la semantica timpurilor folosite de performerii magiei, W. Thalbitzer, un etnograf care a cercetat pe teren „rugăciunile magice” ale eschimoșilor, observa că aceștia utilizau foarte mult verbe la indicativ prezent, deși sensul acestora era, de fapt, de optativ sau de imperativ, în incantații precum: „Spiritul malefic trece pe lângă mine fără să mă bage în seamă” (Lévy-Bruhl, 2003: 260). Conjunctivul este un alt mod care generează discursiv realitatea dorită, păstrând expresivitatea dubitativului.

Cercetarea magiei verbale românești, a descîntecelor, precum și a altor reminiscențe magice și ritualice păstrate în întregul folclor românesc scoate în evidență existența unei invocații eterogene, magico-religioase, în care ființele supranaturale sînt chemate prin strategii retorice diverse, de la respectul apofatic la amenințarea catafatică. Sincretismul religios se face prezent și în eterogenitatea galeriei destinatarilor, invocatorul popular cere echilibrul vital de la „puterile misterioase”, așa cum observa Moses Gaster într-o conferință londoneză, pe la sfîrșitul secolului al XIX-lea (Gaster, 1883: 401-403), nume conservate de-a lungul existenței milenare a civilizației noastre folclorice, deși neînțelese, copiate și reluate pentru virtuțile lor intrinseci, asigurate prin tradiție. Este un inventar impresionant, de la puterile vechilor religii ctoniene (demonstrată și prin prevalența zeității feminine în descîntece) sau solare, și pînă la prezența majoritară a divinităților creștine. După cum se știe, în literatura ebraică precreștină, *Tetragrammatonul*, numele secret al lui Dumnezeu, este cel care, prin numire sau scriere, este numele taumaturgic, integrîndu-se în ceea ce Marion caracteriza ca fiind saturarea catafatică a discursului invocator. Problema talismanelor în cultura românească este foarte interesantă și este legată, într-adevăr, de această credință în stăpînirea ipostazelor teonimice prin simpla invocare a Numelui, dar și importanța formulilor eufemistice. Valența augurală a numelui lui Dumnezeu este subliniată și în teologia ortodoxă: „Prin *invocare*, numele se rostește ca o binecuvîntare și e pus ca pecete dumnezeiască pe fiecare ființă sau lucru”, spune Paul Evdokimov, un exeget al rugăciunii ortodoxe (Evdokimov, 1996: 33).

În descîntecele românești dă de gîndit, din această perspectivă, a sincretismului magico-religios, formula retorică prezentă într-o măsură covîrșitoare în finalul descîntecelor: „Leacu di la Dumnezeu / Cu cuvîntu meu.” (din Botoș-Suceava) (Ciubotaru, 2005: 303), sau „Discînticu di la mini / Leacu-i di la Iisus Hristos / Și di la Maica Precista.” (din Bălțați-Iași) (Ibidem, 304) sau „Leac, amin / Vorbili mele să fie dăplin / Și lui Dumnezeu mă-nchin” (din județul Vîlcea) (Rădulescu-Codin, 1986: 558). Din prisma religiozității populare, aceste formule evidențiază interacțiunea la nivelul discursului între capacitatea magică, performativă a cuvîntului uman și speranța general-umană în intervenția divinităților creștine. Ca structură retorică, apelul verbal al descîntătorului la forța sacrului nu este o invocație propriu-zisă, ci una indirectă, marcată de o anumită viziune a ființei arhaice în raporturile sale cu divinitatea. Situată între valențele sacrului de respect și cele ale sacrului de transgresiune, modelul invocativ discutat rezultă în urma

combinării încrederii în indicativul „tare”, cu sens de optativ sau imperativ, și forța rostirii numelui. În termenii lui Marion, avem aici o combinație între modelul catafatic, al îndrăznelii de a invoca numele puternic al divinității creștine, cu modelul laudei, marcat de speranța de a determina un destinatar nevăzut să se manifeste. O fază intermediară, de la invocarea directă la cea indirectă este o structură hibridă, aparent stranie din punct de vedere lingvistic, pe care am întâlnit-o într-un corpus de descîntece culese din județul Sălaj: „ Io, Doamne, i-am descîntat / Tu, Doamne, dîn cer / Leacu să-i fie dat!” (Burghel, 1999: 114). Se observă că în primele două versuri ale fragmentului se menține invocarea directă, iar în ultimul se trece la modelul indirect.

Se consideră în istoria religiilor, dar și în etnologia riturilor magice, că rostirea nesfîrșită și melodizată a numelui sau a numelor divine, mai mult sau mai puțin ascunse sau revelate, ar fi o formă originală a rugăciunii, rîmul vibratoriu, melopeea, mantra sau acele *voces magicae* cum le numeau latinii, ritmul culminează în dezavantajul sensului și a limbajului articulat. Cercetătorii culturilor antice vorbesc despre o varietate impresonantă a acestor mijloace ritmice de invocare a zeilor: incantații imploratoare, alături de cîntece mistice (Bremmer, 2002: 9). Această eficiență simbolică a ritmicii invocative este probată și în descîntecele românești prin plasarea la începutul ritualului verbal a termenului religios consacrat „Amin”, repetat din rațiuni magice și ritmice, și nu religioase. „Aminul” exclusiv magic este de multe ori urmat de o invocare a unor nume sacre, care și-au pierdut cu totul sensul pentru invocator, alese pentru că au rimat cu „amin-ul” din rugăciune. Astfel, „Cosmadamin” devine o formulă magică ce a fost creată din amalgamarea numelor sfinților anarghiri Cosma și Damian.

În semiotica discursului religios, s-a încercat o tipologizare a actului verbal care este rugăciunea (ex. rugăciunea verbală și rugăciunea mentală, colectivă și individuală). Opinia sociologiei religiilor este că există, totuși, o paradigmă evolutivă a rugăciunii: rugăciunea gestuală (gestul invocator), precede rugăciunea verbală (un ritual complex verbal-gestual), ajungîndu-se la forma esențializată, maxim spiritualizată a rugăciunii mentale, individuale. Anterioritatea gestului față de cuvînt, în cadrul relației comunicative dintre pămînt și cer, este evidentă și în folclorul românesc, în texte care mărturisesc urmele unei religii solare: „La poartă la Țăligrad / Șade-un voinic supărat / Și cu fața cătră Lună / Și rugînd măicuța bună / Și cu dosul către stele / Și rugînd maica cu jele...” (balada *Cununia fraților*, din județul Hunedoara) (Taloș, 2004: 393). Avem aici o rugăminte a feciorului către mamă, într-un context laic, dar care păstrează datele ritualului solar și esența gestului în rugăciune. Un alt exemplu este o invocare către Soare dintr-o colindă maramureșeană, în care „boierii” sînt întrebați de unde au „căpătat” darurile augurale din pomul „înramurat”: „Noi le-am căpătat / De la sfințul Soare / Cu mare rugare, / În coate și-ngenunche, / Cu rugăciuni multe.” (Pop, 1998: 79). Dar o prevalență a gestului invocator care precede invocarea verbală apare și în textele biblice: „Întins-am către Tine mîinile mele...” (Psalmul 142, 6) sau „Către Tine,

cel ce locuiești în cer, am ridicat ochii mei...” (Psalmul 122, 1), sugerându-se importanța acordată, în general, în textele religioase descrierii gestului.

Justificarea ritualității rugăciunii a fost făcută parțial, dar definitoriu de un mare sociolog francez, component al școlii lui Emile Durkheim, Marcel Mauss. Interesant este faptul că acesta este un important cercetător al fenomenului magiei tradiționale. Se pare că teza sa de doctorat, începută la debutul carierei sale, nu a putut fi niciodată terminată, dar nevoia intensă de a înțelege acest fenomen religios l-a condus pe savantul francez de la sociologie și etnologie la științele limbajului și filologia comparată, la sanscritologie și sinologie. Chiar dacă cercetarea rugăciunii, începută în 1909, nu va fi niciodată încheiată, resursele științifice câștigate de Mauss în lungul și întortocheatul itinerariu pornit în căutarea gramaticii de profunzime a discursului invocator va da naștere la studii paralele, de mare valoare pentru etnologia contemporană (despre magie, despre dar și sacrificiu, despre *mana* ș.a.). Dacă unchiul său, sociologul Emile Durkheim îi trimitea pe sociologi, și mai ales pe ei, să determine esența socială, pe care el o vedea caracteristica definitorie a rugăciunii, sociologia fiind mai în măsură decât teologia în acest domeniu, Mauss va înțelege să facă risipă epistemologică, spre a pătrunde pe teritoriul complex al acestui obiect de studiu. Experiența etnologului francez rămîne un exemplu grăitor pentru demonstrarea dificultății acestei abordări interdisciplinare, însă este și un imbold pentru o înțelegere mai cuprinzătoare a fenomenului spiritualității arhaice.

În concluzie, invocația magico-religioasă, prezentă în descîntecele românești, îmbină conștiința arhaică orientală, încrezătoare în mutația ontologică a lumii prin rostire, în ponderabilitatea magică a *dabar*-ului veterotestamentar (cuvîntul-lucru), și raționalitatea grecilor antici, cei care știau să se folosească de eficacitatea retorico-pragmatică a *logosului* (cuvîntul-gînd). Descîntătorul și ființa rugătoare, magicianul și retorul se întîlnesc astfel în misterioasa configurație a lui *Homo religiosus*.

Bibliografie

- Aristotel, 1998, *Despre interpretare*. Traducere, cuvînt înainte, note și comentariu de Constantin Noica, Editura Humanitas, București
- Aune, David Edward, 2006, *Apocalypticism, Profecy and Magic in Early Christianity*. Published by Mohr Siebeck, Tübingen
- Barrett, Justin L., 2002, *Dumb Gods, Petitionary Prayer and Cognitive Science of Religion*, în *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*. Edited by Ilkka Pyysiainen and Veikko Anttonen, Continuum International Publishing Group
- Bremmer, Jan N., Veenstra Jan R. (ed.), 2002, *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Peeters, Leuven-Paris-Dubley M.A.
- Benveniste, Emile, 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. I, Les Editions de Minuit, Paris

- Burghele, Camelia, 1999, *Descîntece populare terapeutice din județul Sălaj*. Editat de Centrul de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare Sălaj, Zalău
- Ciobotaru, Silvia, 2005, *Folclor medical din Moldova. Antologie și corpus de texte*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași
- Daniel, Constantin, 1986, *Studiu introductiv la Gîndirea hittită în texte*. Traducere, note introductive și note de Athanase Negoită, Editura Științifică și Enciclopedică, București
- Du Marsais, Cesar-Chesneau, 1981, *Despre tropi sau despre diferitele sensuri în care poate fi luat un același cuvînt într-o cuvînt într-o aceeași limbă*. Traducere de Maria Carpov, Editura Univers, București
- Evdokimov, Paul, 1996, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*. Traducere de Carmen Bolocan. Prefață de Olivier Clement, Editura Polirom, Iași
- Florescu, Vasile, 1973, *Retorica și neoretorica. Geneză; evoluție; perspective*, Editura Academiei, București
- Gadamer, Hans-Georg, 2000, *Actualitatea frumosului*. Traducere de Val Panaitescu, Editura Polirom, Iași
- Gaster, Moses, 1883, *Literatura populară română*, Editura Haiman, București
- Gorovei, Artur, 1931, *Descîntecele românilor. Studiu de Folklor*, București
- Herseni, Traian, 1976, *Literatură și civilizație. Încercare de antropologie literară*, Editura Univers, București
- Kunin, D. Seth, 2003, *Religion: The Modern Theories*, Edinburgh University Press
- Lévy-Bruhl, Lucien, 2003, *Experiența mistică și simbolurile la primitivi*. Traducere de Raluca Lupu-Onet, Editura Dacia, Cluj-Napoca
- Marian, Simeon Florea, 1898, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. I, București
- Marion, Jean-Luc, 2007, *Ceea ce nu se spune – apofaza discursului iubitor, în Vizibilul și revelatul. Teologie metafizică și fenomenologie*. Traducere de Maria-Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu
- Mazilu, Dan Horia, 2001, *O istorie a blestemului*, Editura Polirom, Iași
- Origen, 2006, *Despre rugăciune*. Traducere de Mihai Vladimirescu. Cuvînt înainte și note de Radu Duma, Editura Herald, București
- Pop, Dumitru, 1998, *Folclor românesc din Crișana și Banat, de la începutul secolului al XX-lea*. Ediție îngrijită, cuvînt înainte și introducere de Postfață de Georgeta Corniță, Editura Umbria, Baia-Mare
- Rădulescu-Codin, C., 1986, *Literatură populară I. Cîntece și descîntece ale poporului*. Cu 50 de arii populare. Ediție critică de Ioan Șerb și Florica Șerb. Studiu introductiv de Dan Simionescu, București, Editura Minerva
- Ricoeur, Paul, *Experiență și limbaj în discursul religios*, în vol. *Fenomenologie și teologie*. Traducere de Nicolae Ionel. Postfață de Ștefan Afloroaiei, Editura Polirom, Iași
- Ruxăndoiu, Pavel, 2001, *Folclorul literar – în contextul culturii populare românești*, Editura “Grai și Suflet – Cultura Națională”, București
- Smith, Johnatan, Z., 2003, *Here, There and Anywhere*, în *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*. Edited by Scott Noegel, Joel Walker, and Brannon Wheeler, Pennsylvania State University Press

- Spiro, Melford E., 1966, *Religion: Problems of Definition and Explanation*, în Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London
- Taloș, Ion, 2004, *Cununia Fraților și Nunta Soarelui: incestul zădărnicit în folclorul românesc și universal*, Editura Enciclopedică, București
- Vrabie, Gheorghe, 1990, *Din estetica poeziei populare românești. Analize stilistice și literare*, Editura Albatros, București
- Wunenburger, Jean-Jacques, 2000, *Sacrul*. Traducere, note și studiu introductiv de Mihaela Căluț. Postfață de Aurel Codoban, Editura Dacia, Cluj-Napoca
- Zaleski, Philip, Carol, Zaleski, 2006, *Prayer: A History*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston