

LBRIS

We know
books

Victor-Emanuel Ciuciuc

Arhetipuri ale luminii

*Metamorfoze conceptuale și culturale
în sud-estul Europei*

Prefață de
Prof. univ. dr. habil. Felix Narcis Nicolau

CASA CĂRȚII DE ȘTIINȚĂ
Cluj-Napoca, 2025

© Autorul, 2025

Editură acreditată CNCS (C – Istorie și studii culturale)

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. habil. Felix Narcis Nicolau

Prof. univ. dr. habil. Carmen Ionela Banță

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

CIUCIUC, VICTOR-EMANUEL

Arhetipuri ale luminii : metamorfoze conceptuale și culturale în sud-estul
Europei / Victor-Emanuel Ciuciuc ; pref. de Felix Narcis Nicolau. -

Cluj-Napoca : Casa cărții de știință, 2025

ISBN 978-606-17-2491-8

I. Nicolau, Felix (pref.)

39

Grafician: Roxana Ardelean

Redactor: Marius Mureșan

Casa Cărții de Știință

400129 Cluj-Napoca; B-dul Eroilor, nr. 6-8

Tel.: 0264-431920

www.casacartii.ro; e-mail: editura@casacartii.ro

CUPRINS

PREFAȚĂ. Dârzenia mitologiei române	7
INTRODUCERE	11
I. CRĂCIUN CEL BĂTRÂN	13
I.1. Zalmoxis, Khronos, Helios.....	13
I.2. Cultul solar în preistorie.....	18
I.3. Asupra numelui „Crăciun”	21
I.4. Sărbătoarea buturugii aprinse.....	25
I.5. Crăciun cel Bătrân în colindele și legendele românești.....	27
II. SFÂNTUL SOARE	35
II.1. Apollon și Diana-Artemis în antichitate.....	35
II.2. Apollon pontarhul și Apollon istrianul.....	41
II.3. Sfântul Soare și Sora Soarelui	44
II.4. Sânziana, Artemis, Hecate, Ceres	49
II.5. Soarele, personaj în colindul și în basmul românesc	52
III. FĂT FRUMOS CA UN SOARE LUMINOS	56
III.1. Eroii solari în mitologia generală și românească.....	56
III.2. Făt Frumos pe drumul inițiativ. Sarcinile lui Făt Frumos ...	60
III.3. Făt-Frumos individualizat.....	65
III.4. Personajul din cântece, colinde și descântece. Figura umanizată.....	67

IV. METAMORFOZA CHIPURILOR SOLARE.....	75
IV.1. Căderea zeilor uranici.....	75
IV.2. Apollo Soter. Leto. Vindecătorul	84
IV.3. Iisus Hristos – soare întrupat. Nașterea și Crăciunul.....	87
IV.4. Specificul românesc al atributelor chipurilor solare.....	90
CONCLUZII	93
V.1. Principalele concluzii privind metamorfozele chipurilor solare	94
V.2. Conștiința mitică și fenomenul absorbției religioase.....	95
V.3. Contribuția actualei cercetări.....	96
V.4. Perspective și posibilități de cercetare viitoare	97
V.5. Considerații finale.....	98
BIBLIOGRAFIE.....	101
ANEXĂ	105

PREFAȚĂ

Dârzenia mitologiei române

Nu puțin mă bucură să văd că tineri cu frumoase realizări universitare interdisciplinare au ambiția de a deveni nu doar specialiști, ci și intelectuali. Adică cercetători în domenii care implică hermeneutică și cultură autentică, neideologizată. Victor-Emanuel Ciuciuc este doctor atât în filologie (pragmatică și lingvistică aplicată), cât și în științe economice, specializarea management. Este licențiat în limba și literatura română, dar și cunoscător de finețe al limbilor spaniolă și engleză, pentru care deține, printre altele, o licență în filologie și o alta în limbi moderne aplicate. Spre surpriza mea, una dintre primele lui cărți este dedicată mitologiilor și arhetipurilor, mai precis cea tracică revărsată în creștinism.

Era firesc ca cercetarea să pornească de la demersurile lui Romulus Vulcănescu privitoare la paralela dintre Sfântul Soare-Luna-Iana și Făt-Frumos-Ileana-Cosânzeana. O altă deschidere, de data aceasta privitoare la Bătrânul Crăciun și ritualul buturugii aprinse la solstițiul de iarnă a oferit-o Gh. Mușu, în 1973, într-o paradigma dacică-tracică-albaneză. Aceste arhetipuri ale luminii ce au traversat interesante metamorfoze conceptuale și culturale pe mapamond sunt studiate aici în vederea unificării diverselor interpretări.

Acestea vor fi direcțiile de cercetare alese de Victor-Emanuel și ele vor fi sprijinite de un corpus de șaptezeci și două de colinde, plus douăzeci de basme anexate la finalul cărții.

În România, războaiele mondiale și apoi instaurarea rapidă a comunismului au îngreunat o cercetare nepărtinitoare a acestor zeități în raport corect cu creștinismul, care s-a suprapus peste ele acum aproape două milenii. Cercetarea noastră pune alături cele trei chipuri solare arhaice, Crăciun, Soarele și Făt-Frumos pentru a căuta etapele prin care ele au trecut în conștiința populară până să își găsească un loc față de noua ordine a lumii mitice stabilită în ultimele peste cincisprezece veacuri de către creștinism. Căderea zeilor uranici în mitologia clasică se regăsește și în mitologia românească, după cum vom arăta în cele ce urmează, însă într-un mod specific acestui spațiu, care a integrat și nu a îndepărtat vechile personaje mitice în noile ierarhii cerești creștinate.

Materialul abordat în cercetarea noastră este compus din șaptezeci și două de colinde, anexate de la sfârșitul lucrării, selectate din patruzeci și cinci de antologii de descântece, colinde și cântece populare, alături de douăzeci de basme pe care le-am considerat importante pentru identificarea atributelor mitologice constante ale lui Făt-Frumos. Literatura antică despre cultul solar și zeitățile solare a fost desigur consultată în acest studiu pentru identificarea specificului românesc în tipurile metamorfozelor mitice.

Lucrarea este structurată în patru părți, primele trei fiind dedicate fiecare câte unui chip solar, partea a patra alăturând cele trei personaje mitologice, în varietatea relațiilor dintre ele, pe care le-am redus cu ușurință la: raporturi tensionate la primele contacte ale unor ierarhii mitologice diferite și, un specific românesc, la etapa de integrare a ierarhiilor diferite într-un fond mitologic stabil creștin.

I. CRĂCIUN CEL BĂTRÂN

I.1. Zalmoxis¹, Khronos, Helios

Cercetarea mitologiei românești nu are izvoare interne directe mai vechi decât secolele XVI-XVII; problemă datorată, după cum știm, faptului că nu au supraviețuit documente în limba română anterioare acestei perioade, iar documentele slave sau slavo-române nu conțin informații relevante. Grigore Ureche și Miron Costin sunt primii români care tratează legende românești. Despre mitologia noastră au scris lucruri semnificative pentru religia antică doar străinii, începând de la Homer, în informațiile pe care le dă despre traci, sau Herodot, care aduce cele mai importante mărturii privind cultul lui Zalmoxis, până la Iordanes, spre sfârșitul antichității. Această lipsă de informații și supraviețuiri mitice autohtone l-a condus pe Eliade să afirme că din religia inițiativă de tip misterial a geto-dacilor nu a supraviețuit nimic în conștiința mitică populară și că „ar fi zadarnic să căutăm eventuale urme ale lui Zalmoxis în folclorul românesc” (Eliade, 1980:81). Desigur că în mai multe obiceiuri locale, cum ar fi *junii* din Șcheii Brașovului, acest cult al sacrificării celui mai viteaz este încă prezent și în secolul al XX-lea, deci problema este încă deschisă unor noi argumentări.

Multe popoare ale lumii au rămas indiferente în conștiința mitologică la schimbările intervenite prin venirea creștinismului. Poporul român însă are o conștiință trează la schimbările ierarhiilor sale mitologice, de care urmează să ne apropiem în această

¹ Folosim forma *Zalmoxis* și nu *Zalmoxes*, căci prima este cea mai veche, atestată la Herodot și Platon.

lucrare. Ceea ce astăzi constituie mitologia românească este în mare parte o sinteză a unor tradiții populare orale transmise în secolele XIX și XX culegătorilor noștri de folclor. Pentru că nu avem izvoare interne care să ne ajute să ne îndreptăm către originile credințelor populare românești și literaturii populare care o poartă peste timp, cercetările s-au îndreptat de la început către documente care au supraviețuit timpului, ale istoricilor din antichitate care au notat informații despre strămoșii noștri. Deși Dimitrie Cantemir a fost primul român care a încercat (în *Descriptio Moldaviae*) să adune un material sintetic despre credințele populare, primele studii ale izvoarelor antice în acest sens aparțin lui B.P. Hasdeu. N. Densușianu, mare cărturar și bibliotecar al Academiei Române, a cules un număr semnificativ de tradiții și credințe mitologice pe care le-a sintetizat într-o lucrare impresionantă, *Dacia preistorică*, la care vom reveni. Apar în această perioadă a celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, încercări de a lega mitologia românească orală culeasă în această perioadă cu mărturiile antice privind credințele strămoșilor noștri. Școala Ardeleană a reluat aceste izvoare istorice într-un mod subiectiv datorat interesului și entuziasmului care o conducea în direcțiile ei fundamentale, ceea ce ne determină să nu luăm în considerare, decât când este neapărat nevoie, cercetările reprezentanților acestui curent cultural.

Dacii sau geții, cum îi numeau grecii, aveau o religie unitară după majoritatea izvoarelor, pe care le vom analiza în parte în cele ce urmează. Zeitatea lor principală era Zalmoxis/Zamolxis, o imagine solară a unui zeu-preot, inițiat și reformator social și religios, care trăind ca om pe pământ a fost apoi ridicat la rangul de zeu nemuritor de către urmașii săi. După Herodot, geto-dacii mai aveau o zeitate, Gebeleizis, care era fie un alt nume al lui Zalmoxis, fie un alt zeu. Referitor la Gebeleizis, Eliade remarcă faptul că numai Herodot folosește acest nume, care pare a avea o origine tracă,

din Zbelsurdos sau Zbeltiurdos, cu forma getă originară Zebeleizis (Eliade, 1980:65). Eliade îl consideră pe Gebeleizis o veche zeitate a cerului, ca vedicul Vayu, de care leagă obiceiul geților transmis de Herodot de a trage cu săgeți spre nori, cu reprezentările lui Mithra săgetând norii. Dispariția zeului de la mărturiile lui Herodot încoace este pusă de Eliade pe seama unui presupus sincretism realizat de preoții geto-daci în perioada romană (idem 1980:68).

Pentru că *părintele istoriei* ne transmite două variante privind miticul Zalmoxis, o să le menționăm aici, căci aproape toate scrierile ulterioare au cunoscut *Istoriile* lui Herodot, preluând informații conținute în ele. În cartea *IV:XCIV*, Herodot prezintă cele două variante: prima, care afirmă că Zalmoxis ar fi fost un sclav de-al lui Pitagora, care părăsind Elada s-a întors în țara lui, devenind mare reformator social și religios, varianta pe care Herodot însuși o crede puțin probabilă, și a doua, prin care se spune că Zalmoxis este un *daimon* autohton mult mai vechi al geților (Herodot, 1961:344).

Diogene Laertius face însă o sinteză care ne este utilă: „*Ζάμολξις, ὁ Γέται θνους, Κρόνον νομιζοντες*” [Zamolxis o Getai Thuous Kronon nomizontes] (Diogenis Laertii, VIII, apud N. Densușianu, 2002:212). Ea este repetată de istoricul Mnaseas din Patrae care ne spune că geții îl au ca zeu superior pe Saturn, pe care îl numesc Zamolxis (apud idem 206).

Hesychius ne spune că *Σάλμοξις ὁ Κρόνος* [Zalmoxis o Kronos] (apud idem 212). Acest nou punct de plecare ne ajută să ne formăm o imagine despre această zeitate supremă a geților-daci, pe care o vom considera zeitate de tip uranic, precum Uranos și Chronos, la apariția noilor Domni ai lumii, noilor dinastii cerești.

Mircea Eliade subliniază caracterul misterial al religiei lui Zalmoxis: cei care erau primiți la ospățurile lui, în *adreon*, în sala special amenajată în acest scop, erau conducătorii, elita țării sale, deci nu am putea vorbi despre o cunoaștere a nemuririi ale cărei

taîne să fie revelate oricui, ci despre un ritual inițiativ misterial (Eliade, 1980:43). Eliade pune pe seama concepției că geții ar fi știut cum să se facă nemuritori supraviețuirea informațiilor despre aceștia dincolo de epoca lui Herodot, la istoricii mai noi (Eliade, 1980:46), căci pentru mitologia clasică, ce presupunea o coborâre în lumea subpământeană a lui Hades-Nergal după moarte, nemurirea era o scăpare miraculoasă din fața predestinării sumbre a fiecărui muritor.

Despre Zalmoxis au fost publicate prea multe studii divergente pentru a fi menționate aici. În cadrul teoriilor importante care îi atribuie lui Gebeleizis un rol semnificativ, Dan Oltean face o analiză cuprinzătoare și interesantă. El susține că Gebeleizis ar fi fost fie o divinitate arhaică a geților, în decădere, care ulterior are să dispară complet fiind înlocuită de noul reformator religios Zalmoxis, fie că Zalmoxis însuși era un profet și un reformator al lui Gebeleizis (Oltean, D., 2002:21). Ca și în cazul lui Hristos, care a venit ca profet al Tatălui ceresc, însă a rămas mai prezent decât acesta din urmă în religia pe care a fondat-o, Zalmoxis, considerat inițial un om sau profet al zeului suprem, a devenit figura centrală a spiritualității dacice, eclipsând divinitatea pe care o reprezenta. Uitarea lui Gebeleizis prin stabilirea unui cult foarte puternic al lui Zalmoxis, profet și apoi zeu, este însă doar o ipoteză, căci despre Gebeleizis nu avem nicio altă mărturie în afara lui Herodot, care nu respecta la vremea lui nicio regulă a obiectivității sau a detașării adevărului de legendă și a imaginației de realitate în scrierea sa care a ajuns până la noi. Nu putem face prea multe presupuneri asupra lui Gebeleizis din această perspectivă. Eliade constată diferența mare între cultul lui Zalmoxis, de natură misterială și al lui Gebeleizis, care presupune un naturalism în lupta oamenilor cu forțele demonice din nori (Eliade, II, 1992:162). Herodot afirma că geții trag cu săgeți amenințându-și zeul pe timp de furtună (Herodot,

IV:94, 1961:345). Eliade argumentează prin alte tradiții mitice asemănătoare că Herodot nu înțelesese bine rolul săgetării norilor, căci, ca și în alte situații asemănătoare, geții își ajutau de fapt zeul să învingă „demonii beznelor” (Eliade, II, 1992:163), luptând alături de ei.

Strabo este cel care ne transmite despre Zalmoxis o tradiție diferită de cea relatată de Herodot. Eliade presupune că este vorba despre o metamorfoză a cultului lui Zalmoxis, din tradiție misterială, transmisă de autorul grec, la un cult public, detaliat de Strabo. La Strabo cultul lui Zalmoxis este ținut în mâinile unui pustnic-ascet cu funcția de mare preot, care locuiește singur într-o peșteră din Muntele sacru, Kogaionon, de unde contribuie la conducerea țării alături de rege, cu care este asociat la domnie (Strabon, Geographica, VI:3:5). În această etapă Eliade vede o pierdere a tradiției misteriale originare, atestată prin prezența *andreon*-ului și a banchetelor cu mai marii țării, inițiatii în misterul zalmoxian, tradiție care, păstrată spre sfârșitul antichității doar de câțiva eremiți, se va pierde cu totul, nemaifiind de găsit în folclorul românesc (Eliade, II, 1992:166 și Eliade, 1980: 81).

Pe Zalmoxis nu îl putem lega de Crăciun cel Bătrân, decât prin apartenența la aceeași categorie de străvechi zeități uranic-solare. N. Densușianu și-a permis identificarea lor fără nicio rezervă, însă, fiind vorba despre o perioadă de timp atât de mare, nu putem avea decât presupuneri și nu certitudini în această privință. Cui aparțineau simbolurile preistorice solare din spațiul pe care a înflorit Dacia este o problemă care încă suscită interesul cercetătorilor din arealul nostru cultural. Însă, cu siguranță că vechi chipuri solare au patronat aceste însemne alături de un cult solar arhaic, cult ale cărui urme s-au infiltrat drept imagine mitică a Sfântului Soare, în creștinism și în mitologia și credințele populare medievale ale locuitorilor acestui spațiu geografic.

Mithraismul a fost pus la baza unor influențe solare din tradițiile noastre, după unele teorii. Cultul lui Mithra a cunoscut o largă răspândire în lumea greco-latină, pătrunzând și la nordul Dunării de Jos. Este însă de presupus că mithraismul nu putea aduce nicio schimbare majoră în tradițiile sau credințele geto-dacilor, care aveau deja un cult solar stabil, ci putea doar să ofere o variantă a acelorași principii esențiale, dar de factură orientală.

I.2. Cultul solar în preistorie

Semnele solare abundă pe ceramica, lemnul și portul poporului care locuiește zona carpato-istro-pontică din preistorie, de la strămoși necunoscuți, până astăzi. Roata și hora sunt cele mai des prezente. În horă întâlnim reprezentarea plastică a discului solar (Vulcănescu, 1987: 371). „Pentru români *hora* era un *relict heleo-latric*, ce ținea de o veche ceremonie periodică adusă zeului soare” (idem). Vulcănescu confirmă teoria lui Nicolae Iorga privind originea tracă a horei românești, prin descendență directă din dansul *kolabrismos*-ului, al *kolo*-ului trac, și nu ca împrumut mitic „neologic” medieval, ca la alte popoare din estul și sud-estul Europei. Elena N. Sevastos descrie hora ca un dans ritualic prin care se cereau lucrurile de care comunitățile arhaice aveau nevoie, fiind parte componentă a ceremonialelor ce acompaniau la început sacrificiile făcute în acest scop (apud idem). Elena Niculiță-Voronca accentuează și aspectul teluric al horei, aducând argumente care atestă o importanță magică a bătailor cu piciorul, care, în horă, nu sunt în conștiința populară simple mișcări de tehnică coregrafică, ci un ritual de contact chtonic cu zeitatea pământului, Terra Mater (apud idem). Împărțind hora în varianta ei sacră și profană Vulcănescu explică bătaia cu picioarele în mod ritualic, în sensul cântecului: „Bate hora din picioare/ să răsară iarăși soare;/ bate hora tot

pe loc/ să răsară busuioc;/ bate hora cu alean/ să răsară leuștean;/ bateți pe nerăsuflăte,/ pentru belșug în bucate” (Vulcănescu, 1987:372), de unde reiese invocarea fertilizării gliei prin acțiunea soarelui. Aspectul ritualic fertilizator al horei solare este important de menționat, cultul zeiței mamă fiind foarte răspândit la noi; Vulcănescu, alături de alți cercetători ai secolului nostru consideră hora un relict heliolatric, închinat Soarelui ca divinitate uranică (idem p. 372).

Roata solară este unul dintre cele mai vechi simboluri solare ale omenirii. El este prezent pe teritoriul țării noastre fără întrerupere, de la inscripțiile ceramice de la Turdaș (5300-3200 î.e.n.) până astăzi, pe broderiile populare și însemnele ceramice (Deac, 2001:46-47). Deși inițial în combinație cu zvastica traco-dacă, apoi cu crucea simplă înscrisă sau exscrisă, roata solară a fost adoptată de creștinism datorită identității simbolului reprezentativ al religiei noi, crucea, cu credința precreștină.

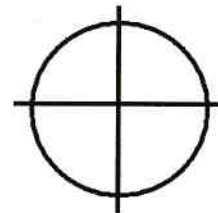


Fig. 1. Cruce exscrisă

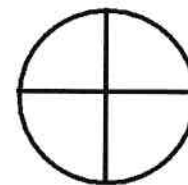


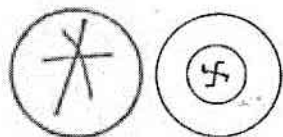
Fig. 2. Cruce înscrisă

Roata cu cruce înscrisă este și un simbol solar indo-european, folosit mai des în ritualuri legate de solstiții și echinocții. În nopțile solstițiului, roți de car sunt îmbrăcate cu iarbă uscată, incendiate și aruncate de pe înălțimi la vale, urmate de puhoai de tineri care chi-uiuie, țipă și bat în tălângi. Scânteile împrăștiate pe ogoare semnificau fertilizarea gliei. Mersul roții, drept sau strâmb, era interpretat de bătrânii satului ca prezicere privind recoltele și puterea germinatoare a soarelui în respectivul an agrar (Vulcănescu, 1987:373).

Indoeuropenistica a susținut multă vreme că manifestările cultului solar primitiv au fost aduse în Europa de primele invazii indo-europene, căci aceste popoare asiatice au avut un cult solar propriu puternic, slab reprezentat la noi în acea perioadă. Romulus Vulcănescu arată că a atribui acestor factori originea cultului solar este un lucru inacceptabil, căci popoarele autohtone ale Europei vechi erau nu numai sedentare, ci aveau deja o cultură și o civilizație stabilă (Vulcănescu, 1987:367). Însăși descoperirile însemnelor solare anterioare invaziei indo-europene sunt argumente suficiente, care au fost desconsiderate din preconcepțiile stârnite de teoria importului asiatic. Totuși, celții lui Dagda și mithraismul iranian, care alcătuiesc pionii solarizării în argumentele acestor teorii indo-europenistice, sunt ușor de abandonat dacă ținem cont de inventarul de simboluri din culturile de tip Vinča-Turdaș, reprezentate prin mii de semne pe ceramică în special, pe ambele părți ale Dunării inferioare, în Serbia (Vinča, Belo Brdo), Bulgaria (Lepinki Vir, Grădeșnita), Ungaria și România (Turdaș), ceramică purtătoare a roții solare sau a discului solar, în multiple variante.



(ceramică Turdaș – Maxim-Kalmar, 1991:8-9)



(ceramică Turdaș – desenele Sofiei Turmă)

Mircea Eliade aduce de asemenea argumente în favoarea caracterului urano-solar al religiei geto-dace (Eliade, 1980:68), în pofida celor care au susținut că Zalmoxis este un zeu al pământului, al morții sau al fertilității (i.e. Freyr ș.a. idem 1980:62). Faptul că în perioada dacă și romană la Sarmizegetusa avem reprezentat prin sanctuarele de andezit acest cult urano-solar și faptul că izvoarele antice vorbesc despre Zalmoxis ca despre zeul principal al geto-dacilor, ne aduc o mărturie arheologică în plus a prezenței puternice a simbolismului solar la strămoșii noștri, care au construit în capitala lor sanctuare solare.

I.3. Asupra numelui „Crăciun”

Etimologia populară arată că Nașterea a fost legată de numele „Crăciun” datorită bunăvoinței Mariei, care deși fusese izgonită de bătrânul Crăciun, dorește ca ziua Nașterii să poarte totuși numele acestui zeu vechi (Fochi, 1976:205, chest. 4556:146:5). Mai apare atestată în chestionarele lui Densușianu și o variantă conform căreia pentru că pe moașa lui Hristos o chema Crăciuna, sărbătoarea Nașterii a „moștenit” numele ei (Fochi, 1976:206 chest. 4557:440:3,5).

Prima explicație românească științifică a acestui personaj mitic este dată în *Lexiconul de la Buda* care derivă Crăciunul din (*in*)*carnationem*, explicație urmată de cercetările lui Bogdan Petriceicu Hasdeu (Hadeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, I, p. 615 apud Rosetti, 1944:435), din latinul *crastinum* < *cras*.

Din lat. *calationem* (chemarea preotului din prima zi a fiecărei luni) mai mulți cercetători ai secolului XIX (P. Papahagi, Sextil Pușcariu, T. Papahagi ș.a.) au derivat Crăciunul, încât în *Dicționarul Academiei Române* din 1913 apărea această etimologie (Mușu, 1973:51).

Latinescul *creatio* este considerat din perspectivă lingvistică actuală termenul originar pentru *Crăciunul* românesc și cel slav. Despre acesta vom vorbi mai mult în cele ce urmează.

Originea slavă a cuvântului a avut mulți partizani. Există în rusa medievală termenul *Корочун*, însoțit de argumente ale acestei origini. Pe scurt, acest termen folosit pentru un anumit moment din an, posibil solstițiu, însă nu neapărat cel de iarnă. Acest termen are azi sensul răspândit „moarte” sau „ucidere”. În verbul românesc „a crăciuni” am putea găsi această influență rusească: tăierea porcului înaintea Crăciunului la români și slavi ar fi născut acest sens.

Rosetti a încercat să demonstreze (Rosetti, 1944:438) că limba română nu putea prelua acest termen direct din latină: dacă l-ar fi fost preluat direct din latină, *creationem* trebuia să devină *creciune* (idem p.436), conform legilor fonetice ale limbii române privind împrumuturile din slavonă sau limbi slave. Rosetti arată că este inexplicabilă pierderea lui /e/ din *creationem* și reducerea lui /ea/ la /ă/, deci presupune un intermediar slav.

Totuși, Alexandru Ciorănescu combate ipotezele slaviste prin demontarea argumentelor lui Rosetti, căci, ca și în cazul Diana > zână > zână, (Rosetti, *Melanges*, 353, apud Ciorănescu, 2005:251) hiatul /e-a/;/i-a/ poate trece în /ă/. Privind /e/ din ultima silabă sunt multe cuvinte ca „tăun”, „păun”, care pierd acest /e/. Slavii înșiși nu folosesc pentru a desemna Nașterea termenul *кpacун*, ci termeni diferiți (vezi P. Caraman, 1931:390).

Rosetti, fiind convins de greutatea celor două argumente ale sale, găsește o explicație pentru acestea: slavii din marginile lumii romanice, în contactele cu latina vulgară, au preluat termenul *creationem* pe care l-au conservat până la un anumit moment, când l-au dăruit limbii române. Alexandru Ciorănescu demontează aceste teorii ale originii slave, susținând că rezultatul *creationem* > Crăciun este normal și logic din punct de vedere fonetic și de asemenea din

punct de vedere semantic, dacă plecăm de la imaginea lui Iisus – pruncul nou născut (Ciorănescu, 2005:251). Faptul că prima mențiune a cuvântului *crăciun* apare în secolul al XII-lea, în manuscrisul rusec *Cronica de la Novgorod*, și nu într-unul românesc (bineînțeles că mărturii ale scrisului în limba română mai vechi de finele secolului al XV-lea nu au ajuns la noi) cu înțelesul de perioadă de solstițiu, trebuie totuși să rămână sub semnul unei întrebări importante.

În cadrul celui de-al XII-lea Congres internațional de Lingvistică și Filologie romanică de la București, 1971, găsim o etimologie mai puțin obișnuită pentru *crăciun*, prezentată de Pavel Beneș, în referatul cu tema „Sur l’origine de *Crăciun*”, de unde originea substantivului s-ar trage din expresia grecească *en hemera ton christougenon*, de la *christougenon* până la *crăciun* fiind însă, conform spuselor lui Gheorghe Mușu, nevoie de o „alchimie lingvistică”. Redăm în cele ce urmează transformările fonetice necesare indicate de Pavel Beneș: *christougenon* > forma palatalizată *christouiennon* > disimilare *christouieon* > contracție *christouion* > sincopa *christuiun* > *christiun* > *kristiun* > deschiderea vocalei *Krestiuun* > palatalizare *creșun* > *creciun* > analogie cu ‘crai’/‘crăiesc’ /e/ > /ă/ > *crăciun* (Mușu, 1973:52).

Gheorghe Mușu este primul care ridică însă o problemă de o importanță capitală: *creatio* nu are nimic de-a face cu nașterea Fiului în religia creștină. *Natalis* este cuvântul îmbrățișat de marea parte a lumii romanice, ba nici măcar nu a existat vreodată o erezie care să susțină nașterea de tip *creatio* a Mântuitorului, căci termenul se referă strict la facerea din nimic. Cum s-ar fi putut deci ca slavii să fi preluat de la lumea romanică un termen pe care aceștia înșiși nu îl foloseau privind persoana lui Iisus Christos? Sau daco-românii să fi luat acest termen folosit greșit în contextul în care găsim încă, chiar după influențele slave și bizantine din cadrul Bisericii Ortodoxe