G. IVĂNESCU – ETNOLOG. DE LA ORIGINEA RITUALĂ ANTICĂ LA VARIANTELE CONTEMPORANE ALE UNUI OBICEI POPULAR SUD-EST EUROPEAN[1]

IOANA REPCIUC*

În două dintre studiile sale a abordat G. Ivănescu probleme etnologice, şi anume în textul în care discută obiceiul Caloianului, publicat în 1967, şi în cel în care analizează variantele baladei *Miorița*, apărut trei ani mai târziu. Cele două lucrări au în comun încercarea autorului de a-şi argumenta ideea conform căreia folclorul românesc a putut fi influențat în mod decisiv de străvechi reprezentări mitico-religioase de origine orientală pătrunse pe cale grecească sau slavă în inventarul folcloric autohton. În cazul ambelor produse culturale provenite din două compartimente diferite ale fenomenului popular românesc – ritul de ploaie al Caloianului şi textul folcloric de mare rafinament poetic al *Mioriței* –, cercetătorul întrevede urmele „religiilor păgâne înlăturate de creştinism, bineînțeles cu totul transformat şi adaptat noilor condiții ale vieții sociale" (Ivănescu 1970: 101). Mai mult, cele două producții folclorice îi par legate de povestea uciderii agricultorului Adonis, înlocuit apoi de figura creştină a Sfântului Ioan, încât balada poate fi „prelucrarea unui mit tracodacic sau prelucrarea mitului medio-grec al Caloianului, dispărut apoi la greci" (*ibidem*: 100).

Prin urmare, căile de pătrundere a unui mit oriental antic în folclorul autohton pleacă în mod natural dinspre ritual spre varianta estetizată a baladei. Ordinea în care G. Ivănescu a ținut să-şi publice cercetările nu poate fi întâmplătoare, deoarece concluzia primului studiu îi serveşte ca argument final în studiul următor. Respectând această ordine, ne propunem să subliniem modul în care Ivănescu a realizat o analiză diacronică a obiceiului popular al Caloianului. Complexitatea cercetării publicate la Timişoara vine din faptul că autorul pune în acelaşi timp întrebări de ordin etnologic, precum şi filologic, abordează consecutiv chestiuni lingvistice şi extralingvistice. El dovedeşte cunoaşterea tuturor informațiilor şi supozițiilor cunoscute până în acel moment şi încearcă să rezolve o problemă care a stat mult timp în atenția specialiştilor, fără a fi nici măcar astăzi concludent explicată. Printre aceste enigme se numără: etimologia cuvântului *Caloian*, originea antică orientală a ritualului,

[1] Această lucrare a fost finanțată prin proiectul CNCS – UEFISCDI: PNII-RU-PD-2011-3-0220.

* Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide", Iaşi, str. Th. Codrescu, nr. 2, România.

ALIL, t. LIII, 2013, Bucureşti, p. 323–341

BDD-A1185 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 03:13:40 UTC)

înlocuirea identității sale păgâne cu una creștină, funcția sa rituală primordială, confuzia sau asocierea cu obiceiuri populare asemănătoare, legătura cu un cult precreștin al apelor.

1. Originea unui vechi obicei popular

Încercarea folcloriștilor de a descoperi semnificația primă a obiceiurilor, printr-un demers de veritabilă arheologie culturală, s-a dovedit a fi, de la nașterea acestei științe până astăzi, un proiect pe cât de atrăgător, pe atât de dificil. Comparații livrești enciclopedice de tipul celei realizate de James George Frazer au încurajat alte studii de gen, consacrând o metodă de lucru – cea a apelului constant la surse antice. Acest gen de mitologie comparată și studii folclorice orientate diacronic a stat în atenția primei generații de folcloriști britanici și datorită profilului de clasicişti al acestor cercetători avându-l mentor pe Frazer, toți interesați să-și pună cunoștințele de mitologie greco-latină și ritualism oriental în slujba decelării originilor unor ritualuri general europene. De asemenea, acest interes pentru reconstituirea originilor îndepărtate ale unui obicei contemporan a fost determinat și de orientarea studiilor de lingvistică indo-europeană spre datele oferite de vechile mitologii și religii orientale, de tipul abordării consacrate de Max Müller.

Prin urmare, demersul lui Ivănescu din articolul despre Caloian consună cu tipul de cercetare a domeniului și a epocii. Dacă Frazer privilegiază o perspectivă panoramică, generală a folclorului european, lingvistul ieșean își propune, în mod conștient și metodic, să lărgească acel cadru inevitabil restrâns și să invoce detaliile românești ale obiceiului. El nu rămâne însă la o analiză cvasilingvistică și mitografică, ci caută soluții de interpretare în privința evoluției dinamice a ritualului în contextul culturii populare românești, confruntată cu influențe din afară sau cu adaptări funcționale interne. Deși cunoscut lingvist, Ivănescu pare convins că esența obiceiului nu poate fi ușor explicată prin stricta comparare a terminologiei, ci înțelege că un studiu pertinent al terminologiei populare trebuie să se sprijine indubitabil pe datele de natură concretă, pe examenul semnificațiilor particulare și pe analiza în context real a uzurilor și a mentalității colective a utilizatorilor. Astfel, articolul respectiv nu este o simplă analiză lingvistică extracontextuală, ci un demers interdisciplinar condus dinspre varietatea faptelor folclorice spre stabilitatea oferită de consensul comunității lingvistice, în ciuda recunoscutei și inerentei diversități terminologice a fenomenelor populare.

Importanța studiului lui G. Ivănescu în contextul folcloristicii românești este dovedită de prezența premisei sale teoretice în studiile de specialitate care au urmat. El reușește să configureze mult mai clar ceea ce Marcu Beza propusese într-o lucrare publicată în engleză, la Londra, în 1928 („I hold that Kalojan is the Christian equivalent of Adonis, coming from Kalo-Jan", Beza 1928: 35) și Mihail Vulpescu în 1941, într-un supliment de ziar („La Sestos se sărbătorea deci cultul lui Adonis și al Afroditei. Este o formă mai recentă și care s-a propagat și în România, unde își găsește un ecou destul de puternic", Vulpescu 1941: 101). Prin urmare,

rămâne o ipoteză plauzibilă ca această reprezentare mitologică românească să fie „o rămășiță din cultul zeului vegetației, sortit morții rituale și învierii" (Bârlea 1981: 402). Dacă mai mulți cercetători au ajuns să fie de acord cu vechimea obiceiului și cu rădăcinile sale într-un străvechi cult oriental închinat unui zeu vegetațional, nu la fel se poate spune în privința căii prin care el a ajuns în folclorul românesc.

În privința originii obiceiului, putem grupa opiniile exprimate de cercetători în două curente de interpretare, fiecare dintre acestea luând în considerare o altă rădăcină istorică. Prima este proveniența romană, susținută de Ion-Aurel Candrea, Tache Papahagi și Nicolae Densușianu. Mult mai mulți cercetători s-au concentrat asupra identificării unei influențe opuse, orientale, pătrunsă pe filieră balcanică. Nu este exclusă nici posibilitatea unei reprezentări mitologice din substrat, venind dinspre teoria poligenezei, a dezvoltării simultane a riturilor și a figurilor divine în mai multe spații învecinate, conform unor cerințe funcționale interne, configurându-se astfel un vast areal mitologic indo-european cu supraviețuiri în folclorul balcanic până aproape de contemporaneitate. Așa cum vom vedea, ideea aceasta din urmă pare să fie confirmată de argumentele susținute de Ivănescu, care, în afară de sublinierea conexiunilor cu mitologia orientală, aduce în prim-plan și corespondența Caloianului cu identitatea acvatică a sărbătorii Nașterii Sfântului Ioan, manifestată prevalent în Estul Europei, spre deosebire de Apus, unde a devenit o sărbătoare dominată de simbolul ignic. Încercând să împace cele două posibile origini ale obiceiului românesc, D. Pop sugerează că niciuna dintre direcțiile opuse de referință – Vestul latin sau Estul tracic-oriental – nu poate fi eliminată, fiindcă inclusiv un cult oriental putea fi implementat în spațiul carpato-danubian odată cu romanizarea. Acest fenomen de aculturație se putea realiza prin intermediul coloniștilor imperiului care erau ei înșiși supuși influențelor multietnice și sincretismului religios, datorită numeroaselor contacte administrative și culturale cu lumea orientală (Pop 1989: 150). Se cunoaște de asemenea că elemente cultuale ale vechilor civilizații din Asia Mică, Egipt, Siria sau Persia au pătruns în Occident filtrate de viziunea greacă, astfel încât „Orientul elenizat" a dus la „distrugerea radicală a păgânismului greco-latin" din întreaga lume romanizată (Cumont 2008: 22).

Dată fiind asocierea funcțională a obiceiului Caloianului cu celălalt rit important de ploaie din folclorul românesc – Paparuda –, vom lua în considerare și modul în care acesta din urmă a fost discutat de către specialiști. În privința originii Paparudei, s-a vorbit despre originea sa tracică sau chiar legătura cu o zeitate dacică, idee susținută de etnologul suedez W. Liungmann, care a considerat această instanță divină ca fiind o supraviețuire dintr-un cult vegetațional tracic (Liungmann 1954). De asemenea, s-a emis ipoteza unui fapt ritual general indo-european, confirmat de datele etnografice din volumele lui Frazer, și anume de existența unui „Zeu al ploii" la indieni (Frazer 1980: 226; Bârlea 1981: 399).

Așa cum sugerează și titlul articolului lui Ivănescu, a devenit imposibilă decelarea unei influențe univoce, fie grecești, fie slave asupra obiceiului românesc al Caloianului, fiindcă informațiile oferite de folclorul sud-est european indică mai degrabă o matcă balcanică unitară corelată cu o mai bună documentare a ritualului

BDD-A1185 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 03:13:40 UTC)

în lumea slavă. Absența atestării sale la grecii medievali și moderni, care este veriga lipsă din demonstrația lui Ivănescu, este motivată de savantul ieșean prin argumente de ordin istoric și cultural: „Nu are nicio importanță faptul că obiceiul și cuvântul nu se mai găsesc astăzi la greci. Aceștia au pierdut multe din legendele și obiceiurile lor din Evul Mediu, probabil din cauza intensei vieți orășenești, din cadrul imperiului bizantin" (Ivănescu 1967: 22).

Unul dintre cele mai importante argumente pentru configurarea originii sud-slave a Caloianului românesc este prezența masivă a riturilor românești de Caloian în zona de sud a țării, în Câmpia Română și până în Moldova sudică, fără însă ca acestea să treacă lanțul carpatin (Bârlea 1981: 401, Pop 1989: 142–144). Ivănescu însuși arată că denumirea „Caloian" împreună cu ritualul se întâlnesc în Oltenia și Muntenia „numai în zona cu o bogată toponimie slavă, de tip bulgar vechi și mediu" (Ivănescu 1967: 21). Totuși, într-un articol de mare valoare etnologică și etnografică, publicat de Ion H. Ciubotaru și Silvia Ciubotaru, autorii indică existența generoasă a ritului respectiv inclusiv în Moldova centrală și nordică, cu toate că el nu mai primește numele consacrat și studiat de Ivănescu, ci o diversitate de alte denominații: descriptive („păpușă"), nume proprii comune sau chiar termeni care indică funcția ritală a simulacrului antropomorf (I.H. Ciubotaru, S. Ciubotaru 1984).

Atunci când privim spre spațiul folcloric sud-slavic, observăm că atât faptele bulgare, cât și corespondentele lor balcanice confirmă teoria lui Ivănescu (deși obiceiul foarte asemănător prin conținut este numit aici „German" sau „Gherman"): „Faptul că ambele obiceiuri de ploaie (*Peperuda* și *German*) pot fi găsite sub numeroase nume la mai multe popoare balcanice – bulgari, români, greci, sârbi și albanezi – sugerează că ele sunt rituri de mare arhaicitate și că rădăcinile lor ar trebui căutate în societăți existente în Balcani înainte de venirea slavilor [trad.n.]" (MacDermot 1998: 232).

O lungă dezbatere a avut loc în mediile folclorice slave în privința numelui bulgar „Peperuda", care este explicat fie prin etimologie populară, prin asemănare cu termenul bulgar care înseamnă „fluture" – datorită gestului protagonistei ritului de a-și flutura mâinile, simulând zborul (Popov 1989: 20), fie din grecește, printr-o relaționare cu numele tabuizat al Persephonei din mitologia greacă (Evans 1974: 116) sau chiar al unei zeițe ctoniene prehelenice (Nilsson 1967: 474). Nu este exclusă nici o origine veche slavă, provenită dintr-o reduplicare a rădăcinei din numele zeului tunetului și ploii, Perun (Jakobson 1985: 22).

2. Funcție ritală păgână și sărbătoare creștină

Continuitatea neîntreruptă pe care au încercat s-o traseze istorici ai religiei sau folcloriști între formele antice ale unui obicei și variantele lui folclorice din contemporaneitate a presupus explicarea transformărilor suferite de acestea în faza conversiunii creștine. Noua alură dobândită de rituri și idei religioase a fost privită ca generatoare de schimbări esențiale de către unii specialiști sau i-a determinat pe alții să sublinieze slaba influență a mai recentei ideologii spirituale asupra vechiului

sistem ritual. Dacă, de exemplu, Carlo Ginzburg considera că riturile populare au fost prea puțin afectate de presiunea exercitată de mitologia creștină (Ginzburg 1990), unii dintre colegii săi de generație s-au arătat sceptici asupra posibilității unui astfel de traseu direct (Hutton 1991; Wilson 1992). Cu toate opțiunile distincte ale cercetării raportului dintre mitologia și ritualismul creștin și păgân, a devenit obligatorie recunoașterea impactului pe care religia oficială l-a avut asupra modului specific popular laic și dominat de principii magice ale religiozității populare. Este ceea ce face G. Ivănescu în acest articol, observând că studiul pertinent al obiceiului avut în vedere, cu o valoare intens practică pentru asigurarea condițiilor de existență ale țăranului român, nu poate fi realizat fără luarea în considerare a celor două sisteme rituale concurente în cadrul imaginarului folcloric – cel păgân și cel creștin.

Invocarea ajutorului divin în scopuri practice este considerată de sociologia religiilor o caracteristică a religiilor primitive, aflate într-o primă fază din dezvoltarea unui sistem religios sau cel mult o relicvă a acestora în cadrul unor sisteme religioase actuale. Această motivație practică a relațiilor dintre ființa umană și transcendent se regăsește în ritualurile magiei meteorologice românești. În societățile agricole arhaice sedentare, grija esențială a oamenilor era legată de bunăstarea câmpurilor cultivate. Această preocupare a rămas constantă în comunitatea tradițională creștină, astfel încât diferitele repere sacre din noul calendar privilegiază acțiuni rituale precise. Prin urmare, ritualurile populare cu finalitate meteorologică se înscriu în acest compartiment arhaic al religiozității. În afara diverselor practici magice mărunte de îndepărtare a fenomenelor naturale primejdioase pentru culturile agrare, care însoțesc multe ceremonii vegetaționale cu un grad înalt de complexitate din inventarul folcloric românesc, se disting două ritualuri specifice menite să îndepărteze seceta și să provoace ploaia, și anume Caloianul și Paparuda.

Cunoscând asemănările dintre cele două rituri meteorologice, G. Ivănescu își începe argumentația încercând să opereze o distincție între cele două obiceiuri și apoi să explice locul special pe care Caloianul îl ocupă în contextul culturii populare românești. Deoarece înțelege posibilitatea suprapunerii funcționale a celor două ritualuri, Ivănescu ține să facă diferența dintre Paparudă și Caloian, din perspectiva complexității performative. Astfel, lingvistul ieșean este de părere că, în vreme ce Paparuda este doar o simplă practică magică de invocare a ploii, „la care se recurge vara când este nevoie de ploaie" (Ivănescu 1967: 13), Caloianul se desfășoară ca o adevărată sărbătoare populară. Distincția propusă de Ivănescu nu poate fi acceptată, dacă facem apel la informațiile etnografice și la alte opinii de specialitate, conform cărora inclusiv Paparuda este considerată o coerentă desfășurare ceremonială: „Paparuda este, la origine, o străveche creație mitică ce îmbină în conținutul ei elemente magice și religioase, și ea nu poate fi confundată cu acele «rituri mărunte contra secetei»" (Pop 1989: 136).

Integrat în inventarul larg al obiceiurilor agrare, Caloianul are un profil ritual specific, în ciuda numeroaselor variante regionale identificate în satele românești. Studiul acestora ajută la reconstituirea configurației sale arhaice, printre care: ideea unei reprezentări mitologice întruchipate de „păpușile" de lut, vegetale sau

BDD-A1185 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 03:13:40 UTC)

confecționate din bucăți de material textil, trăsăturile sale de rit funerar, caracterul ocazional (performarea în condiții de secetă, primăvara sau vara) sau periodic (înscrierea tradițională în calendarul religios-folcloric, în strânsă dependență cu data Paștelui și perioada postpascală), legătura cu magia meteorologică, episoade rituale legate de aspersiunea sau imersiunea participanților, caracterul procesional al acestui ritual de magie publică, implicând întreaga comunitate rurală, punctul-cheie al procesiunii – o sursă acvatică locală (fântâni, râuri, izvoare etc.) –, deschiderea spre un cult păgân al apelor opus legăturilor cu sistemul religios creștin. Confuzia sau contaminarea Caloianului cu alte rituri asemănătoare din același interval de trecere dintre primăvară și vară sau chiar practicate cu alte ocazii sacre ale anului au constituit de-a lungul timpului atât un avantaj, cât și un obstacol pentru cercetători.

Una dintre cele mai îndelungate controverse este legată de caracterul ocazional sau periodic al performării acestui obicei în comunitățile folclorice. Deși logica tradițională indică faptul că situația de necesitate ar trebui să primeze în fața înscrierii acestui rit în ritmicitatea calendaristică, mulți folcloriști au considerat că ambele ceremonii meteorologice au fost inițial legate de repere stricte ale timpului creștin. D. Pop crede că toate aceste obiceiuri agrare din perioada postpascală (Caloianul, Paparuda, Sângeorzul, Drăgaica) au fost legate de un anumit moment al calendarului popular și abia mai târziu ele au ajuns să fie realizate indiferențiat, atunci când necesitatea, calamitățile naturale, lipsa îndelungată a ploilor, o impuneau (Pop 1989: 142–144). Prima menționare a Paparudei, aparținând lui Dimitrie Cantemir, confirmă iarăși că obiceiul numit „Păpălugă" se făcea „vara când se pare că primejdia de secetă amenința holdele", iar textul de invocare redat de marele cărturar aduce în prim-plan o rugăciune directă adresată acestei divinități pluviometrice (Cantemir 1973: 343). Folcloristul G. Dem. Teodorescu fixează „ziua Paparudelor", conform datelor aflate la dispoziția sa la sfârșitul secolului al XIX-lea, a treia zi după Paști (Teodorescu 1874: 132), iar răspunsurile la chestionarele lui Hasdeu consacră ideea unei date fixe de practicare (Muşlea, Bârlea 1970: 371). Și Caloianului ajunge să i se dedice o sărbătoare specială, o „zi a Caloianului", fapt subliniat de Ivănescu și confirmat de informații etnografice: „Oamenii lucrează numai dimineața, după-masă țin sărbătoare, cu horă, haine de sărbătoare..." (Pop 1989: 154).

Analizate în funcție de rolul lor principal, Caloianul și Paparuda sunt acte rituale menite să aducă ploaia și să asigure recolte bogate. De aceea, ele erau actualizate într-un moment precis al calendarului agrar, în preajma începutului de sezon. Urmărind cu precădere această funcție esențială și făcând distincția dintre aceasta și una mai generală vegetațională, cercetătorii Ion H. Ciubotaru și Silvia Ciubotaru au subliniat în mod convingător ipostaza ocazională a Caloianului: „Practicarea Caloianului la o dată fixă [...] este cu totul sporadică și apare numai în sudul Moldovei. În acest caz, scopul principal al acțiunii ține de fertilitatea ogoarelor în genere și numai în al doilea rând se urmărește provocarea ploilor" (I.H. Ciubotaru, S. Ciubotaru 1984: 116).

Ceremoniile mistice de susținere a unui regim pluvial echilibrat în vechea Grecie, sursa pe care se axează și demonstrația lui Ivănescu, aveau mai mult un caracter ocazional, oscilând între mai multe zile pe parcursul unui ciclu agrar. Specificul geoclimateric al Greciei făcea dificilă impunerea unei tradiții definitive a momentului prielnic pentru adresarea rugilor către Zeus, stăpânul oficial al norilor, al ploilor și al tunetului în panteonul elen, așa cum subliniază Martin P. Nilsson, un specialist în riturile populare grecești antice: „vremea nu este atât de constantă încât anumite zile ale anului să fie fixate pentru magia meteorologică. Acesta este motivul pentru care Zeus, ca zeu al condițiilor meteorologice, avea puține sărbători [trad. n.]" (Nilsson 1940: 6).

Dacă, în sistemul religios păgân, timpul sacru era guvernat de identificarea existenței credinciosului cu ritmurile naturale solare și lunare, cu sărbătorile solstițiale și echinocțiale și cu evenimentele legate de creșterea plantelor sau muncile agricole, calendarul creștin a oferit o nouă motivație funcțională timpului ritual. Discutând sistemul riturilor calendaristice, Arnold van Gennep evidențiază rolul important al Bisericii care a reușit să impună practicilor străvechi un caracter periodic (Van Gennep 1924: 47). Cu toate acestea, marile manifestări rituale nu au putut fi deplin creștinate. Adoptând o aparență și un nomenclator creștin, mentalitățile păgâne au supraviețuit sub diverse forme, rezultând structuri sincretice.

În studiul său, Ivănescu nu exclude nici influența calendarului creștin, nici legătura ancestrală a circumstanțelor de performare a Caloianului cu un străvechi calendar solar și vegetațional, și anume cu sărbătoarea solstițiului de vară. Informațiile etnografice românești și sud-est europene culese într-un interval de aproape două secole ne demonstrează faptul că sărbătoarea Caloianului a oscilat între o sărbătoare postpascală, una asociată cu Rusaliile, și un ritual conectat funcțional cu cele de Sânziene, situație ce confirmă dificultatea de a fi elaborată o judecată definitivă asupra acestei chestiuni. Totuși, G. Ivănescu susține că practicarea Caloianului trebuie să fi fost raportată mai întâi la sărbătoarea solstițiului de vară – transformat între timp în sărbătoarea creștină a Nașterii Sfântului Ioan Botezătorul – și mai apoi integrat în intervalul postpascal, ca urmare a asocierii resurecției zeilor vegetaționali păgâni cu învierea lui Iisus. Opinia sa este confirmată, la modul general, de confuzia și combinarea multora dintre riturile vegetaționale din această perioadă dintre primăvară și vară, numite tocmai de aceea „sărbătorile verzi". Având drept argument această puternică asemănare și contaminare a riturilor vegetaționale specifice primăverii și mijlocului verii, Ivănescu consideră inadecvată opinia lui Petru Caraman, care respingea asemănarea dintre Caloian și solstițiul de vară tocmai din cauza lipsei de corespondență temporală perfectă dintre cele două momente ceremoniale (Caraman 1935: 184). Ivănescu apără opinia lui Beza contrazisă de Petru Caraman, arătând că autorul lucrării despre păgânismul românesc nu a vorbit despre o influență a numelui creștin asupra celui păgân, ci de o totală înlocuire a unui nume cu altul (Ivănescu 1967: 15), așa cum de fapt a fost cazul întregii conversiuni treptate a sistemului păgân cu cel creștin. În plus, lingvistul ieșean presupune că însăși fixarea de către părinții Bisericii a sărbătorii Nașterii Sfântului Ioan s-ar putea să fi fost realizată, sub presiunea

BDD-A1185 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 03:13:40 UTC)

curentului popular, datorită apropierii sale de solstițiul de vară, și nu printr-o conexiune mult prea îndepărtată cu sărbătoarea zeilor orientali de tipul Tammuz – Adonis (Ivănescu 1967: 20).

Supoziția lui G. Ivănescu este confirmată de istoria complicată a impunerii tradițiilor creștine într-un context dominat de culte precreștine extrem de populare încă în primele secole ale erei noastre. După ce, în prima sa perioadă de ascensiune, până în secolele al V-lea și al VI-lea, Biserica a manifestat puțină toleranță în privința cultelor păgâne pe care le-a înlocuit, treptat instituția ecleziastică va considera oportun să păstreze elemente din conținutul ritual precreștin, cărora însă le va oferi forme și înțelesuri creștine, fenomen numit de folcloristul francez Claude Lecouteux o acțiune de „clericarizare a culturii" (Lecouteux 1982: 701–702). Această acceptare graduală se realizează datorită conexiunilor inevitabile dintre spiritualitatea clerului și masa largă a credincioșilor, care nu era dispusă să renunțe la vechea rețea de practici și instituții religioase, și a determinat Biserica să-și însușească „acele tendințe ce păreau compatibile cu doctrina creștină" (Vauchez 1994: 23).

Puternica supraviețuire a urmelor de religie păgână este probată de multiplele acte catehetice creștine de a sublima cultul păgân al apelor, începând cu interdicțiile ecleziastice ale Conciliului de la Arles de la jumătatea secolului al V-lea și până la numeroase epistole episcopale sau apologiile din plin Ev Mediu (Saintyves 1934: 163, Eliade 1992: 193). Mircea Eliade descrie modul în care izvoare sau peșteri inundate de ape, fântâni misterioase, izvoare vindecătoare erau venerate drept altare sacre în întregul spațiu european, pentru ca în epoca creștină ele să devină locuri de exprimare a „devoțiunilor către Sfântul Ioan Botezătorul" (Eliade 1992: 194). Una dintre cele mai grăitoare și bogate surse documentare rămâne vechiul corpus folcloric al lui P. Saintyves despre cultura populară franceză a apelor sacre (1934), monografia lui R.C. Hope care acoperă culturile engleze ale apei (1893), precum și cea a cercetătorului german K. Weinhold, preocupat de supraviețuirea acestui cult pe teritoriul vechii Prusii (1898). Toate aceste impresionante colecții de date empirice descriu o realitate nu foarte îndepărtată de contemporaneitate, dar care-și are origini ancestrale, în cultele neolitice, și a cărei supraviețuire a fost hrănită de aspecte ale vechii religii celtice, transmise apoi galo-romanilor.

Faptul că apele sunt locuite de divinități responsabile de soarta ogoarelor (cum este *Cel din Baltă*, *Sorbul*, *Dulful*, *Balaurul*, în inventarul folcloric românesc, dar și *Rusalka*, *Vodyanik*, *Vodnik*, *Lamia* – în cel slav) este legat de comunicarea acestora cu lumea subterană. Implicarea mediului ecleziastic în anihilarea forțelor naturale, ostile obținerii unor recolte bogate, este dovedită de variantele românești ale unui vechi exorcism, atestat în cărțile de molitve, care datează din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea și au circulat intens în mediul popular și teologic al epocii. Este vorba despre o conjurație împotriva *diavolului din ape*, provocator de grindină și ploi distrugătoare. Textele din această categorie au drept model o legendă apocrifă slavă, care prezintă confruntarea unui demon acvatic cu un arhanghel însărcinat de divinitate să vegheze asupra spațiului terestru (Timotin 2010: 34).

3. Simulacre divine și atitudine rituală

Propunerea lui Ivănescu de a vedea Caloianul ca pe un antecedent mitologic al Sfântului Ioan Botezătorul este strâns legată de necesitatea de a demonstra adecvarea etimologiei sugerate de Marcu Beza, punctul central al articolului său din 1967. Este vorba despre reconstituirea pe criterii mitologice și etimologice a unui compus din cuvintele grecești *καλός* „frumos" și *Ιάνη* „Ioan" (Ivănescu 1967: 15), corespunzând unei titulaturi a zeului păgân care subliniază respectul adoratorilor. Folosirea unui epitet de marcare a statutului special pe care o ființă divină îl are în conștiința comunității de credincioși are rolul implicit de a atrage bunăvoința acesteia și, așa cum menționează și Ivănescu, se bazează pe o „concepție primitivă despre valoarea magică a numelor" (*ibidem*: 22). În plus, epitetele măgulitoare prin care sunt descrise atributele ființelor supranaturale pot funcționa și ca o formă de tabuizare a identității lor oculte.

Argumentul central din demonstrația lui Ivănescu și care rezistă în ipotezele contemporane asupra acestui obicei este legătura Caloianului cu un cult acvatic și vegetațional. Luând în considerare acest raport, G. Ivănescu crede că se poate reconstitui o legătură între vechii zei orientali vegetaționali și figura divină sud-est europeană a unui sfânt responsabil, în cadrul panteonului creștin, de elementul acvatic. Prin urmare, pentru confirmarea continuității dintre divinitatea vegetațională și sfântul creștin, G. Ivănescu analizează pe rând trăsăturile lor comune: simbolismul vegetațional, ideea de moarte și resurecție și mai ales relația lor cu apa. În acest demers, este susținut de una dintre datele etnografice menționate de Beza, și anume de faptul că, „în Rusia de vest, efigia de ramuri, iarbă și plante a sfântului este aruncată în apă, tocmai în ziua Sfântului Ioan" (Ivănescu 1967: 15). Este astfel subliniată similaritatea dintre păpușa Caloianului și un obiect ritualic întruchipându-l pe sfânt, precum și gestul final de imersiune al acestora într-o sursă acvatică. Ideea esențială care stă la baza acestei identificări devine edificatoare în demersul lui Ivănescu, întrucât militează pentru existența unei reprezentări antropomorfe – a unui substitut material al instanței divine. Întrebarea în jurul căreia gravitează de acum înainte demonstrația savantului ieșean este cât de rezistentă a fost în comunitățile tradiționale românești și sud-est europene percepția calității de simulacru pe care îl au diversele întruchipări ale zeului. Denumirile alternative primite de „păpușa" simbolizând Caloianul vin să confirme identificarea directă cu o divinitate a ploilor: „mama ploii", „legătoarea ploilor", „știma care leagă ploile", „seceta", „ploaia", „Dumnezeul ploii", „Sfântul Ilie, conducătorul ploilor" ș.a. (Pop 1989: 155).

Prin urmare, divinitățile pluviometrice din folclorul românesc sunt indisolubil legate de forța numenală a apelor. Apa este elementul central care grupează toate aceste practici, fie că este vorba despre aruncarea păpușii în apă, a măștii vegetale sau continua aspersiune a colectivității și a actanților rituali. Deși Paparuda tinde să devină un ritual mai degrabă general vegetațional și fertilizator, totuși cercetătorii au subliniat că episodul final al procesiunii pare să fie tocmai aspersiunea colectivă: „Udarea constituie, fără îndoială, actul de maximă concentrare ritual-

BDD-A1185 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 03:13:40 UTC)

ceremonială din desfăşurarea Paparudei" (I. Cuceu, M. Cuceu 1988: 133). De asemenea, conducerea ceremonială a păpuşilor Caloianului spre o fântână sau un râu reflectă aceeaşi relaţie dominantă cu elementul acvatic. Însă aceste obiceiuri performate cu precădere în sezonul cald, în momentul culminant al dezvoltării recoltelor, nu sunt unicele ritualuri din calendarul religios-folcloric românesc în cadrul cărora apa este un factor central.

Legătura polivalentă dintre ape, vegetaţie şi cultul strămoşilor este prezentă în multe manifestări rituale din sărbătorile echinocţiale şi solstiţiale româneşti, în numeroasele asemănări dintre semnificaţiile celor două sărbători româneşti şi sud-est europene care au în centru figura Sfântului Ioan: Sânzienele şi Boboteaza. Prin urmare, cealaltă sărbătoare cu care are în comun atât elementul acvatic, precum şi figura Sfântului Ioan este Boboteaza. Deşi Ivănescu nu stabileşte o conexiune directă dintre cele două praznice ale Botezătorului, alăturarea lor poate contribui la continuarea teoriei sale. Nu este lipsit de importanţă faptul că inclusiv riturile din finalul *celor 12 zile* prezintă multe elemente agrare şi vegetaţionale, confirmând iarăşi opinia lui Ivănescu în privinţa identităţii acvatic-vegetaţionale a Botezătorului. Aşa cum arăta în continuare, profesorul ieşean este conştient de diferenţele de percepere a rolului mitico-religios al Sfântului Ioan Botezătorul între cele două puncte cardinale ale spaţiului european, fapt care-l va determina să discute modul divergent – occidental şi oriental – de sărbătorire a zilei de 24 iunie.

Deşi argumentaţia lui Ivănescu se axează pe un context lingvistic strict, el încercând să demonstreze forţa magică a numelui *Caloian*, ritul în discuţie – şi, implicit, divinitatea căreia i se adresează şi pe care o întruchipează – nu a fost strict legat de această unică denumire cu implicită forţă de sugestie şi substrat mitologic. Aşa cum s-a discutat mai sus, în Moldova centrală şi nordică, obiceiul a primit nume diferite de cel consacrat în cercetarea folclorică anterioară. Această situaţie poate conduce la concluzia că doar în spaţiul românesc sudic ceremonialul denumit „Caloian" a fost influenţat de o realitate denominativă slavă sau greacă bizantină, pentru ca în alte areale etnografice autohtone obiceiul să fi existat din vechime cu denumiri variate, conform creativităţii lingvistice a comunităţii tradiţionale şi a evoluţiei memoriei colective. Această probabilitate este încurajată de existenţa unor rituri asemănătoare caracterizate prin folosirea simulacrelor antropomorfe cu scopuri magice agrare. Un exemplu în acest sens ar fi *păpuşile* folosite în rituri agrare postpascale atunci când acestea sunt însoţite de îngroparea unor ouă roşii la hotarul câmpurilor arabile, în zone din nordul ţării, obicei considerat o vrajă de protecţie a ogoarelor de către Ion H. Ciubotaru: „Aceste păpuşi sunt substitute ale unor divinităţi antropomorfe, poate chiar din familia Caloianului, iar jertfirea lor vizează fertilizarea ogorului, dar şi ocrotirea semănăturilor împotriva intemperiilor de tot felul" (Ciubotaru 2012: 102).

Simulacre ale instanţei divine apar în folclorul european de la ipostaza animală a *spiritului secerişului* sub formă de iepure, pasăre sau mistreţ la păpuşile din diferite materiale textile sau vegetale care însoţesc ceremonii din ciclul calendaristic, de la numeroasele substitute antropomorfe ale Armindenului la o mai rar întâlnită „păpuşă a Bobotezei". Existenţa unei reprezentări antropomorfe

prezentă în recuzita rituală a sărbătoririi hibernale a apelor este atestată în Maramureş, acolo unde apare o formă complicată a obişnuitului fuior de cânepă sau in aşezat de gazdă pe crucea preotului care sfinţeşte casele în ajunul Bobotezei. Relevant este faptul că crucifixul împodobit cu spice de grâu, ovăz, cu busuioc, fuior, lumânare, învelit cu un prosop este numit local „păpuşă" (P. Bilţiu, M. Bilţiu 2010: 183). Desigur, configuraţia antropomorfă abia mai poate fi bănuită, mai ales atunci când, în urma pierderii treptate a semnificaţiei magice, aceasta este cu totul absorbită de noua funcţie augurală de esenţă creştină.

O întrebare de bază care transpare şi din studiul lui G. Ivănescu vizează diferenţele de atitudine a performerilor în episodul final al ritului Caloianului, şi anume de la modul în care păpuşa este depusă respectuos în preajma unei ape şi până la gestul mai degrabă violent al imersiunii sau al ruperii în bucăţi. Este o problemă care priveşte chiar esenţa sacrului – dihotomică prin excelenţă, fiindcă „ambiguitatea-i primă se rezolvă în elemente antagonice şi complementare la care se raportează respectiv sentimentele de respect şi aversiune, de dorinţă şi spaimă, pe care le inspiră natura lui funciar echivocă" (Caillois 2006: 42).

Mircea Eliade explica obiceiul antic al imersiunii statuilor unor divinităţi feminine ca reprezentând un mecanism ritual de regenerare a ipostazelor unei Mari Zeiţe a fecundităţii şi agriculturii. Aceste „băi" ale zeiţelor asigurau recolte bune, provocau ploaia şi sporeau bunurile credincioşilor (Eliade 1992: 189). Marele folclorist francez P. Saintyves menţionează, în contextul magiei imersiunii, obiceiul creştin al introducerii în ape a crucifixului, a statuilor Fecioarei Maria sau a altor sfinţi, şi consideră că aceste acte rituale aveau acelaşi scop de îndepărtare a secetei. Este vorba de un rit practicat în lumea catolică începând din secolul al XIII-lea şi continuând, în ciuda încercărilor ecleziastice de a-l descuraja, până în secolele al XIX-lea şi al XX-lea (Saintyves 1934: 189).

Astfel, prezenţa unor acte de violenţă rituală, cum ar fi ruperea în bucăţi a Caloianului sau arderea unui obiect ritual simbolic în focurile de Sfântul Ioan, într-un context religios european occidental, ridică semne de întrebare asupra raţiunilor care-i îndemnau pe oameni să trateze o figură divină într-un mod ireverenţios. S-a observat că, inclusiv în cadrul ceremoniei Caloianului, nu elementul funebru şi înmormântarea par să fie elementele centrale ale ritului (I.H. Ciubotaru, S. Ciubotaru 1984: 117–118), ci momentul final al imersiunii simulacrului într-o sursă acvatică locală. Pe de altă parte, preferinţa pentru aruncarea în apă confirmă identitatea acvatică a divinităţii reprezentate simbolic, care este astfel depusă în mediul său originar. La această întrebare, acelaşi Frazer oferea un răspuns convingător; antropologul britanic vedea imersiunea crucifixelor din practica rituală creştină ca pe vestigii ale unei „vrăji simpatetice deghizată sub forma unei pedepse sau ameninţări" (Frazer 1980: 163). Explicaţia lui Frazer a fost extrapolată într-o teorie a pedepsirii sacrului de către fiinţa umană, un element definitoriu al religiozităţii precreştine.

D. Pop este cercetătorul care a relaţionat ritul păgân al pedepsirii şi profanării zeului naturii cu înmormântarea şi ruperea în bucăţi a Caloianului. El consideră că distrugerea prin rit a unei figuri divine responsabilă cu un anumit proces natural,

BDD-A1185 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 03:13:40 UTC)

cum ar fi seceta sau ploaia, poate provoca dispariția fenomenelor pe care zeul le patronează și că doar într-un stadiu mult mai târziu zeul vegetațional este înmormântat cu venerație și este așteptată hierofania sa în formele fertilității terestre (Pop 1989: 160–167). Astfel, D. Pop pare să răspundă aici indirect la întrebarea lui Ivănescu, cel care a sugerat necesitatea de a vedea în riturile occidentale de expulzare a morții sau de ucidere a spiritului Carnavalului o versiune omoloagă a Caloianului sud-est european (Ivănescu 1967: 18).

Prin urmare, unul dintre aspectele relevante ale Caloianului, care îl deosebește de Paparudă este ipostaza sa funerară. În afara sensului arhaic al procesiunii funebre sau al comensualității care o urmează, această trăsătură din ceremonialul discutat indică și valoarea sa apotropaică. În acest ultim sens, folcloriștii au observat că procesiunile implicând întreaga colectivitate, care marchează un anumit moment de graniță al timpului sacru și care impune o traversare circulară a spațiului comunitar conferă acestui tip de rit o valoare apotropaică și are la bază spaima de spiritele malefice capabile să influențeze rânduiala existenței umane, soarta câmpurilor agrare sau sănătatea muritorilor. Performarea Caloianului și a Paparudei are loc la alte intervale calendaristice ale sacrului, marcate de cultul strămoșilor și de o deschidere temporară a granițelor dintre lumi. De asemenea, înțelegerea relației dintre elementul funerar și magia vegetațională este susținută de credința arhaică în capacitatea spiritelor strămoșilor de a influența rodnicia ogoarelor (Ciubotaru 1983: 122).

În cadrul riturilor practicate cu ocazia Bobotezei și a zilei „Sfântului Ioan de iarnă", moment de încheiere a ciclului *celor 12 zile*, se întâlnesc numeroase elemente apotropaice, indicii ale supraviețuirii unui cult precreștin în care apele nu mai sunt privite doar ca o forță purificatoare, ci ca un mediu periculos locuit de spirite răuvoitoare. Una dintre trăsăturile acestui ciclu, cea de sărbătoare a morților, reconfirmă necesitatea alungării spiritelor non-umane, tolerate să repopuleze timp de 12 zile lumea „cu dor" (Repciuc 2011: 79). În folclorul macedonean, ființele misterioase numite *Karkantzari*, care bântuie satele în perioada sărbătorilor de iarnă, sunt considerate o specie de vârcolaci, spirite sălbatice și nedorite, de care țăranii pot scăpa numai cu ajutorul agheasmei aruncate de preot în ajunul Bobotezei (Abbot 1903: 75). În aceeași perioadă, pentru a elibera comunitatea de spirite necurate, ucrainenii lovesc gardurile cu bețe, trag focuri de pușcă (*ibidem*: 78), iar românii „bat apele cu nuiele de alun și strigă dracii din apă" (Muşlea, Bârlea 1970: 349).

Deși beneficiază de un mai slab grad de coeziune în calitate de ciclu ritual bine delimitat și se integrează mai mult într-un interval al unor sărbători creștine populare cu funcții similare, săptămâna Rusaliilor este considerată, în credințele populare ruseşti, un timp periculos din cauza apariției nedorite a făpturilor supranaturale care au dat și numele acestui interval. Într-o cercetare specială dedicată rolului pe care *Rusalcele* îl au asupra regimului pluvial, Elizabeth Warner descrie numeroasele versiuni ale unui rit de înmormântare, urmat de imersiunea în surse acvatice locale, a unor păpuși care le întruchipează pe aceste ființe sălbatice. Cercetătoarea britanică vede gesturile de sacrilegiu ale țăranilor ruși asupra efigiilor din ramuri sau cârpe ca fiind un rit de expulzare a spiritelor răuvoitoare care invadează timp de o săptămână câmpurile proaspăt cultivate (Warner 2011: 164).

Identitatea feminină a acestor spirite – considerate de mulți specialiști ca făcând parte din același vast panteon păgân sud-est european cu *Ielele* românești – nu ne împiedică să le asemănăm cu anumite ipostaze ale Caloianului, atâta timp cât se cunoaște faptul că păpușile vegetale din Moldova nordică sau centrală erau tratate mai cu seamă ca reprezentări feminine, fapt probat și de prenumele oferite acestora de către comunitate într-o fază târzie a ritului („Aglăița", „Catrina", „Ileana" etc. – I.H. Ciubotaru, S. Ciubotaru 1984: 115), și nu masculine, așa cum se întâmplă cu păpușa Caloianului din sudul țării.

Ar trebui să subliniem de asemenea originea slavă a numelui Rusaliilor în limba română, nimfe ale pădurii și apelor, dar nu și a numelui sărbătorii, care la noi este moștenit din latină, de la „Rosalia" romană (Șăineanu 1896: 139). Esențială este și tabuizarea identității lor denominative, așa cum este cazul pentru toate ființele divine cu atribute dihotomice, virtual negative. Un exemplu pertinent este oferit de bogatul inventar de eufemisme cu rol de flatare folosit pentru identificarea în condiții rituale a acelorași *Iele* (*Bunele*, *Milostivele*, *Frumoasele*). Echivalentul acestor divinități feminine în panteonul grec – *Nereidele* – au primit nume care indică același proces lingvistic de tabuizare și măgulire a sacrului și confirmă ideea lui G. Ivănescu asupra productivității epitetului grecesc *καλός* în denominarea instanțelor supranaturale: *καλαίς αρχόντισσαις* („frumoasele doamne") sau *καλόαρδαις* („cele cu inima bună") sau *καλότυχαις* („cele fericite") (*ibidem*: 163). De asemenea, în folclorul românesc, divinități feminine cu funcție agrară și vegetațională sunt chiar Sânzienele (mai ales în sud-vestul, nordul și centrul țării) sau Drăgaicele (în sud și sud-est), numite astfel tocmai datorită asocierii apariției lor cu zilele din preajma Nașterii Sfântului Ioan. Deși considerate a avea în general o identitate pozitivă, spre deosebire de Iele sau Rusalce, cu care se confundă la un nivel general al panteonului autohton, „Sânzienele pot deveni forțe distructive: stârnesc din senin furtuni și vijelii, aduc piatră" (Ghinoiu 2001: 172).

În studiul său, Ivănescu propune acceptarea unei legături a Caloianului cu un obicei omolog acestuia din spațiul folcloric occidental, și anume expulzarea simbolică a morții înaintea postului pascal (Ivănescu 1967: 18–19). Observația lingvistului ieșean pare să fie confirmată de răspunsuri la chestionarele lui Hasdeu conform cărora „păpușa" Caloianului simboliza „seceta", iar îngroparea acesteia avea rolul de a o anihila (Muşlea, Bârlea 1970: 372). Gesturi asemănătoare sunt riturile arderii unui simulacru pentru sugerarea finalizării unui ciclu temporal, cum este păpușa de paie *Marena* înfățișând moartea, aruncată în apă de flăcăii din Boemia (Candrea 2001: 66). Este cunoscut modul în care arderea semnifica gestul de expiere a vechiului și preamărire a noului în cadrul unor rituri de încheiere a timpului sacru. În întregul spațiu european, acest gen de practici apar atât în contextul consacrat al ceremoniilor Carnavalului, cât și cu alte ocazii. De exemplu, sărbători ca aceea a Crăciunului sau a Anului Nou erau personificate și apoi ucise simbolic. În Italia Evului Mediu târziu, până și Boboteaza era ipostaziată într-o bătrână numită „La Befana" sau „La Vecchia" și apoi arsă la sfârșitul ciclului hibernal (Burke 1978: 193).

BDD-A1185 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 03:13:40 UTC)

Interesant este faptul că Elena Niculiță-Voronca amintește, în contextul unei comparații a sacrificiului ritual prin foc sau apă frecvent întâlnit în Antichitatea greco-romană, de obiceiul bucovinean ca *moşneagul* şi *baba* din alaiurile ce populau satele în timpul sărbătorilor de iarnă să fie aruncați în apă, în ziua de Bobotează, „după săvârşirea Iordanului, să se scalde în râu, să nu se dioache" (Niculiță-Voronca 1908: 119). Desigur, respectiva motivație a imersiunii celor două personaje este una târzie şi parțială, fapt conştientizat şi de autoare, care compară obiceiul acesta cu mai cunoscutul rit de aruncare a unui om în Dâmbovița, atunci când preotul sfințeşte, în Bucureşti, apele râului prin aruncarea crucifixului în valuri.

Aşa cum am observat, nu valența purificatoare a apelor este cea valorificată prin excelență în cadrul sărbătorilor închinate Sfântului Ioan, aşa cum, subliniază Ivănescu, nu putem asocia o ipostază a Sânzienelor din Apusul Europei – o sărbătoare a soarelui şi a purificării prin foc – cu cea a Caloianului sud-est european. Savantul ieşean acceptă, desigur, şi varianta unei contaminări între cele două modalități de a celebra acelaşi sfânt creştin în regiuni diferite ale Europei: „Eu aş crede că focul şi mitul zeului ucis sunt două obiceiuri cu origini deosebite, care în unele regiuni s-au îmbinat" (Ivănescu 1967: 18). Faptul care a contribuit decisiv la această contaminare a fost probabil tocmai constanța ideii de pedepsire a zeului. A apărut astfel, alături de omorârea prin aruncarea în apele originare, a anihilării prin ardere, observată la unele popoare slave, la care „în loc de îngropare în apă, avem arderea momâii" (*ibidem*). Alături de această observație esențială, lingvistul ieşean crede că incinerarea zeului vegetațional observată la slavi se datorează chiar preferinței generale a acestor neamuri de a-şi arde morții, în dauna înhumării, astfel încât „obiceiul arderii efigiei zeului a prilejuit poate şi el confuzia sărbătorii zeului vegetației cu cea a focurilor" (*ibidem*).

Ivănescu are de asemenea dreptate să sublinieze o diferență între Occidentul şi Răsăritul Europei în adaptarea unor elemente culturale precreştine. Deşi Sfântul Ioan este perceput ca un patron al apelor sacre inclusiv în Apus, totuşi nici sărbătoarea de iarnă – Epifania sau Boboteaza – nici cea de vară – Sânzienele sau Naşterea Sfântului Ioan – nu mai sunt percepute în epoca folclorică din perspectiva străvechiului cult acvatic. Sursele folclorice occidentale relevă modul în care sărbătoarea „Sfântului Ioan de vară" rămâne în acest spațiu etnografic o sărbătoare cu precădere vegetațională şi solară, fapt dovedit de predominarea riturilor ignice, a „focurilor Sfântului Ioan": „[...] obiceiurile focurilor de solstițiu, care erau echivalate cu sărbătoarea Naşterii Sfântului Ioan Botezătorul de pe 24 iunie, coincideau cu solstițiul de vară. Aceste reînnoiri periodice ale soarelui îi stimulau acestuia energia dătătoare de viață, atunci când el era la momentul maxim din an sau în declin şi îi conduceau pe oameni la reinterpretări în termeni creştini ale simbolului noii epoci, căci Sfântul Ioan Botezătorul însuşi era considerat ca succesorul soarelui, căruia i se încredințase să continue misiunea şi vocația sa divină [trad.n.]" (James 1962: 13).

Funcția rituală a acestor focuri este legată de credința că momentul sensibil al solstițiului este un interval de trecere în care oamenii trebuie să ajute soarele să-şi mențină forța, dar şi de ideea că aceste focuri, a căror existență este atestată încă

din secolul al XIII-lea în spațiul britanic, aveau rol purificator şi profilactic: „[...] focurile solstițiale protejau de anumite pericole specifice sfârşitului verii şi începutului toamnei – amenințări asupra ogoarelor de vreme prea umedă sau trăsnete, dar şi primejdia îmbolnăvirii oamenilor de afecțiuni considerate frecvente în acest sezon [trad. n.]" (Hutton 1994: 38). Ritualul roților de foc rostogolite pe dealuri în ajunul Naşterii Sfântului Ioan a fost documentat de folcloriştii pe arii europene vaste, din Irlanda şi până în Rusia, ceea ce pare să demonstreze originea practicii într-un obicei sezonier preistoric legat de un dispărut cult solar (*ibidem*: 51).

În arealul etnografic românesc, sărbătoarea prin excelență a acestor focuri purificatoare este un moment guvernat de o altă efigie creştină esențială, şi anume Sfântul Gheorghe (Marian 1994: 274–276). Aprinderea „focului viu" în apropierea Sângeorzului a fost văzută de folcloriştii români ca fiind o particularitate autohtonă: „În afară de români, huțulii din Bucovina şi păstorii din Croația mai au datina de a aprinde acest foc şi de a sări în jurul lui în ajunul Sfântului Gheorghe, pe când celelalte popoare obişnuiesc a face aceste focuri mai adesea la 24 iunie, alteori la Bobotează, în ajunul Postului mare, în ajunul Paştilor" (Candrea 2001: 73).

Unul dintre modurile pertinente de a explica semnificația populară a unei sărbători este, aşa cum indică şi studiul lui Ivănescu, apelul la denumirea acesteia în mediul folcloric. Numele popular românesc al sărbătorii de vară a Sfântului Ioan provine din sintagma „Sanctus Johannes", însă masa largă a utilizatorilor nu mai percepe semantica de proveniență creştină, ci a ajuns să denumească prin cuvântul *Sânziene*, în afara instanțelor feminine supranaturale, florile ajunse la maturitate în această perioadă, culese de fete şi femei cu respectarea prescripțiilor rituale şi folosite în practici divinatorii. Aceeaşi înlocuire a reperului creştin cu ipostaza magică a sărbătorii se observă pe teren bulgar, unde Naşterea Sfântului Ioan nu mai este percepută ca o sărbătoare a focurilor sau a apelor, ci un moment prielnic pentru adunarea plantelor de leac, încât țăranii bulgari îl numesc pe Botezător *Ivan bilyober* („Ioan, culegătorul de ierburi") (MacDermot 1998: 237). În Grecia, 24 iunie devine sărbătoarea lui *Giannis tou Klythona* („Sfântul Ioan al Divinației"), datorită numărului mare de practici divinatorii considerate acum propice (Abbot 1903: 50). În cultura populară albaneză, singura care mai păstrează, în afară de cea română, sintagma latinească în numele sărbătorii respective, *Shëngjnat* sunt denumite focurile purificatoare aprinse cu acest prilej, dar şi speciile de fructe coapte în acest sezon (Vătăşescu 2009: 192). Ivănescu însuşi indică o variantă bielorusă a sărbătorii Sfântului Ioan, în cadrul căreia o efigie numită *Ivan Kupalo* („Ivan cel scăldat") sau *Kupala*, *Kupalka* sfârşeşte arsă sau înmormântată, fapt esențial pentru demonstrarea supraviețuirii cultului acvatic la aceşti slavi (Ivănescu 1967: 17).

Deşi în spațiul românesc Sânzienele sunt o sărbătoare prin excelență a florilor şi a practicilor magice în care elementul fitomorf devin inventar ritual principal, unele informații etnografice aduc încă probe ale legăturii cu apele hierofanice. De exemplu, în județul Dolj a fost atestată realizarea unei băi rituale a întregii comunități într-o apă stătătoare locală şi care este anterior binecuvântată de preotul paroh (*Sărbători şi obiceiuri* 2001: 282), iar în aceeaşi regiune arhaică a țării, s-a

BDD-A1185 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 03:13:40 UTC)

înregistrat credința că ploaia în ziua de Sânziene este semn de belșug (*ibidem*). Chiar și Marcu Beza adusese exemple ale implicațiilor acvatice în practicile divinatorii din ajunul Sânzienelor la românii din Macedonia (Beza 1928: 56, Pamfile 1997: 70–72). O credință din categoria interdicțiilor magice confirmă de asemenea că identitatea creștină a sărbătorii nu a eliminat teama de efectul nociv pe care-l pot avea apele în acest interval: „[...] să nu se scalde nimeni la Sânziene, căci e primejdie de înec" (*ibidem*: 69).

5. Concluzii

Prin urmare, comparația constantă a riturilor autohtone cu folclorul populațiilor europene mai apropiate sau mai îndepărtate devine o sursă de bază a explicării denumirii românești a ritualului avut în discuție. În privința obiceiului discutat de G. Ivănescu, slavii sud-est europeni mai ales sunt un canal de pătrundere a ritului spre nordul Dunării. Ei s-au putut lăsa influențați, în funcție de populațiile vecine lor din Occident sau din Orient, de diversele mitologii ale populațiilor conlocuitoare, de la preluarea unei identități solare a Sfântului Ioan din Imperiul Roman de Apus, care s-ar fi contopit cu un zeu slav autohton al vegetației, la o probabilă influență bizantină. În continuarea concluziilor lui Ivănescu, rămâne totuși întrebarea dacă această suprapunere a străvechiului zeu solar-vegetațional cu Sfântul Ioan a fost primit de către slavii apuseni odată cu procesul de creștinare sau a fost realizată pe teren slav (Ivănescu 1967: 19). De asemenea, încă nu se poate conchide dacă asemănarea riturilor slave cu cele grecești sau general balcanice se datorează unui împrumut de la greci la slavii învecinați sau unei coexistențe ancestrale a divinităților și riturilor asociate lor pe un larg teritoriu indo-european, comun slavilor, grecilor, românilor, albanezilor, ceea ce inclusiv G. Ivănescu pare a sugera: „Dar e foarte probabil că obiceiul slav a găsit un suport într-un obicei asemănător de la greci" (*ibidem*: 19).

În ceea ce privește termenul românesc, este clar că Ivănescu vede ca necesară o sursă populară greacă, în ciuda unui posibil intermediar bulgar. Astfel, lingvistul ieșean se alătură implicit unui grup de etnologi și istorici care au susținut continuitatea între moștenirea antică greco-latină și folclorul modern, evidentă încă în ciuda nenumăratelor influențe latine, slave și turcești care au intervenit în vechiul inventar mitico-religios (Lawson 1910). În afara enigmei lingvistice discutate cu precădere de specialiști, rămâne și una de ordin etnologic, fiind dificil de trasat cu certitudine evoluția lentă a unui ritual, într-un mediu conservator iliterat, supus multiplelor ajustări interne și factorilor modelatori externi. Ceea ce reușește însă Ivănescu este creionarea aproximativă a unui teritoriu comun de proveniență și dezvoltare a unui ritual agrar de mare vitalitate, și anume cel sud-est european.

Deși una dintre căile prin care fenomenul ritual a supraviețuit este asigurată tocmai de procesul de creștinare, această nouă identitate nu a putut anihila funcția meteorologică primitivă a obiceiului. În ciuda statutului special pe care Sfântul Ioan Botezătorul îl are în cultura creștină sud-est europeană și a calității sale de a-l

înlocui în mod convingător pe Adonis, urmărirea funcționării organice a unor ritualuri similare sau contaminate, la care însuși textul lui Ivănescu face apel, ne conduce spre acceptarea unor procese desfășurate paralel, și nu în suprapunere. Dacă denumirea ritualului a suferit o certă modificare în cheie creștină, ritul propriu-zis nu a fost convertit nici până astăzi. Stă mărturie pentru aceasta incapacitatea sa de a se subordona vreuneia dintre sărbătorile religioase ale intervalului dintre vară și primăvară, și nici măcar cultului solar al solstițiului de vară. În fine, factorul esențial în demonstrația lui Ivănescu pare mai puțin numele sărbătorii sau al zeului care o patronează, cât cultul apelor care dă semnificația principală a obiceiului, generând dintotdeauna și deopotrivă teamă și încredere, lăsând ființa umană la îndemâna unor forțe supranaturale impredictibile, împotriva cărora singura apărare rămâne ritul.

BIBLIOGRAFIE

Abbot 1903 = G.F. Abbot, *Macedonian Folklore*, Cambridge University Press.

Beza 1928 = Marcu Beza, *Paganism in Romanian Folklore*, London & Toronto, Dent.

Bilțiu, P., Bilțiu, M. 2010 = Pamfil Bilțiu, Maria Bilțiu, *Calendarul popular. Un corpus al obiceiurilor de peste an din județul Maramureș*, vol. II. *Obiceiurile toamnei și iernii*, Baia Mare, Editura Ethnologica.

Bârlea 1981 = Ovidiu Bârlea, *Folclorul românesc*, vol. I, București, Editura Minerva.

Brown 2002 = Peter Brown, *Întemeierea creștinismului occidental. Triumf și diversitate: 200–1000 d. Chr.*, traducere de Hans Neumann, Iași, Editura Polirom.

Burke 1978 = Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londra, Temple Smith.

Caillois 2006 = Roger Caillois, *Omul și sacrul*, traducere din limba franceză de Dan Petrescu, ediția a II-a revizuită, București, Editura Nemira.

Candrea 2001 = I.-A. Candrea, *Iarba fiarelor*, cuvânt-înainte de Dan Horia Mazilu, studiu introductiv și ediție de Al. Dobre, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă.

Cantemir 1973= Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, postfață și bibliografie de Magdalena Popescu, București, Editura Academiei.

Caraman 1935 = Petru Caraman, *Folclorul românesc în englezește. Contribuție critică asupra folklorului român în străinătate*, în „Arhiva", XLII, nr. 3–4, p. 181–198.

Ciubotaru, I.H., Ciubotaru, S. 1984= Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, *Obiceiurile agrare – O dominantă a culturii populare din Moldova*, în „Anuar de lingvistică și istorie literară", t. XXIX, 1983–1984 B, p. 107–131.

Ciubotaru 2012 = Ion H. Ciubotaru, *Ouăle de Paști la români. Vechime, semnificații, implicații ritual-ceremoniale*, Iași, Editura Presa Bună.

Cuceu, I., Cuceu, M. 1988 = Ion Cuceu, Maria Cuceu, *Vechi obiceiuri agrare românești. Tipologie și corpus de texte*, București, Editura Minerva.

Cumont 2008 = Franz Cumont, *Religiile orientale în păgânismul roman*, traducere de George Scrima, București, Editura Herald.

Eliade 1992 = Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, cu o prefață de Georges Dumézil și un cuvânt-înainte al autorului, traducere de Mariana Noica, București, Editura Humanitas.

Evans 1974 = David Evans, *Dodona, Dodole, and Daedala*, în vol. *Myth in Indo-European Antiquity*. Edited by Gerald James Larson. Coedited by C. Scott Littleton and Jaan Puhvel, Los Angeles, University of California Press, p. 99–130.

Frazer 1980 = James George Frazer, *Creanga de aur*, traducere, prefață și tabel cronologic de Octavian Nistor, note de Gabriea Duda, vol. I, București, Editura Minerva.

Ghinoiu 2001 = Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică.

BDD-A1185 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 03:13:40 UTC)

Ginzburg 1990 = Carlo Ginzburg, *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*. Translated by R. Rosenthal, Londra.
Hope 1893 = R. C. Hope, *The Legendary Lore of the Holy Wells of England, Including Rivers, Lakes, Fountains and Springs*, Londra, Elliot Stock.
Hutton 1991 = Ronald Hutton, *The Pagan Religions of the Ancient British Isles: Their Nature and Their Legacies*, Oxford, Blackwell.
Hutton 1994 = Ronald Hutton, *The Rise and Fall of Merry England. The Rural Year 1400–1700*, Oxford University Press.
Ivănescu 1967 = G. Ivănescu, *O influență bizantină sau slavă în folclorul românesc și limba românească: Caloianul*, în *Folclor literar* (redactorii volumului: Eugen Todoran, Gabriel Manolescu), Timișoara, Cercul Științific de Folclor al Universității din Timișoara, p. 13–23.
Ivănescu 1970 = G. Ivănescu, *Miorița. Tipologia variantelor, geneza*, Centrul de Științe Sociale Craiova, Memorii – Seria folclorică, II.
Jakobson 1985 = Roman Jakobson, *Selected Writings*, vol. VII. *Contributions to Comparative Mythology. Studies in Linguistics and Philology*, 1972–1982, edited by Stephen Rudy, with a preface by Linda R. Waugh, Berlin, Walter de Gruyter.
James 1962 = E.O. James, *The Influence of Folklore on the History of Religion*, în „Numen", vol. 9, Fasc. 1, Jan., p. 1–16.
Lawson 1910 = John Cuthbert Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*, Cambridge University Press.
Liungmann 1954 = W. Liungmann, *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein*, II, Helsinki.
Lecouteux 1982 = Claude Lecouteux, *Paganisme, christianisme et merveilleux*, în „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", an 37, nr. 4, p. 700–716.
MacDermott 1998 = Mercia MacDermott, *Bulgarian Folk Customs*, Londra, Jessica Kingsley Publishers.
Marian 1994 = S.Fl. Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, vol. II, București, Editura Fundației Culturale Române.
Mușlea, Bârlea 1970 = Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la Chestionarul lui B.P. Hasdeu*, București, Editura Minerva.
Niculiță-Voronca 1908 = Elena Niculiță-Voronca, *Studii de folclor*, I–II, București, Tipografia G.A. Lăzăreanu.
Nilsson 1940 = Martin P. Nilsson, *Greek Folk Religion*, New York, Columbia University Press.
Pamfile 1997 = Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, ediție și introducere de Iordan Datcu, București, Editura Saeculum I.O.
Pop 1989 = Dumitru Pop, *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia.
Popov 1989 = Račko Popov, *Peperuda i Gherman: bălgarski prazniți obiceai*, Sofia, Septembri.
Repciuc 2011 = Ioana Repciuc, *Elemente de rit acvatic în evoluția unei formule de origine creștină*, în „Memoria ethnologica", nr. 40–41, iulie– decembrie (anul XI), p. 74–83.
Saintyves 1934 = Pierre Saintyves, *Corpus du folklore des eaux en France et dans les colonies françaises*, Paris, E. Nourry.
Sărbători și obiceiuri 2001 = *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la Chestionarele* ***Atlasului etnografic român***, vol. I, *Oltenia*, București, Editura Enciclopedică.
Șăineanu 1896 = Lazăr Șăineanu, *Ielele sau zânele rele după credințele poporului român*, în vol. *Studii folklorice. Cercetări în domeniul literaturii populare*, București, Editura Librăriei Socec & Comp., p. 67–173.
Timotin 2010 = Emanuela Timotin, *Descântecele manuscrise românești (secolele al XVII – al XIX-lea)*, ediție critică, studii lingvistice și filologice, București, Editura Academiei Române.
Teodorescu 1874 = G. Dem. Teodorescu, *Încercări critice asupra unor credințe, datini și moravuri ale poporului român*, București.
Van Gennep 1924 = Arnold Van Gennep, *Le Folklore. Croyances et coutumes populaires françaises*. vol. I, Paris, Editions Stock.
Vauchez 1994 = André Vauchez, *Spiritualitatea Evului Mediu occidental (secolele VIII–XII)*, traducere de Doina Marian și Daniel Barbu, postfață de Daniel Barbu, București, Editura Meridiane.

Vătășescu 2009 = Cătălina Vătășescu, *Concordanțe semantice între română și albaneză privitoare la numele sărbătorii Nașterii Sfântului Ioan Botezătorul*, în *Lucrările celui de al doilea simpozion internațional de lingvistică* (editori: Nicolae Saramandu, Manuela Nevaci, Carmen Ioana Radu), Editura Universității din București, p. 192–199.
Vulpescu 1941 = Mihail Vulpescu, *Scaloianul și Paparudele*, București, Tipografia Ziarului „Universul".
Weinhold 1898 = K. Weinhold, *Die Verehrung der Quellen in Deutschland*, Berlin, Akademie der Schasten.
Warner 2011 = Elizabeth A. Warner, *Russian Peasant Beliefs concerning the Unclean Dead and Drought, within the Context of the Agricultural Year*, în „Folklore", vol. 122, nr. 2, august, p. 155–175.
Wilson 1992 = David Wilson, *Anglo-Saxon Paganism*, Londra.

G. IVĂNESCU – ETHNOLOGIST. FROM THE ORIGINS OF AN ANCIENT RITUAL TO THE CONTEMPORARY VERSIONS OF A SOUTHEASTERN EUROPEAN CUSTOM

ABSTRACT

In the study published in 1967, G. Ivănescu traces the remote sources of "Caloian" – a Romanian rainmaking custom associated with some Christian spring and summer holidays and with very old rituals performered in order to support by magic means the growing crops in this specific season. After a critical account on previous interpretations and following a diachronical vision of folklore studies and anthropological inquiries on religious myths, the author tries to prove the connection of this ritual with similar Slavic and Greek customs and ultimately with the myth of an Oriental dying and ressurected vegetational god. Part of Ivănescu's assumptions could be still sustained by more recent south-Slavic ethnographical data and by elaborate fieldwork research in Romanian rural areas, and other interpretations evolved towards a different perspective. However, the approach of an intricate folk ritual as well as of its folk terminology reveal the great ability of the researcher within the field of ethnology.

Keywords: *G. Ivănescu*, *rainmaking*, *magic practice*, *Romanian folklore*, *Christian calendar*, *Oriental mythology*, *folk terminology*.

BDD-A1185 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 03:13:40 UTC)