# SIMEON FLOREA MARIAN SI CERCETAREA SĂRBĂTORILOR TRADIȚIONALE 

IOANA REPCIUC

Actiunea lui Simeon Florea Marian de culegere şi publicare a datelor despre tradiția populară românească intervine în epoca primelor manifestări în domeniul etnografic, atunci când se stabileşte metodologia care să facă posibilă cercetarea pe baze certe a elementelor culturii folclorice. Şi, de asemenea, opera lui Marian este un exemplu concludent al întâlnirii diverselor direcții de înțelegere a spiritualității populare; cele două etape ale aportului său în domeniul etnografic ilustrează existența oscilației între directia Alecsandri şi tipul de cercetare inițiat de Hasdeu. Entuziasmului romantic-iḍealizant i se acordă suportul ştiințific şi instrumente pertinente, garanție a eficacității oricărei apropieri de tezaurul culturii populare.

In a doua jumătate a secolului al XIX-lea, studiul universului popular se orientează cu precădere spre domeniul textelor folclorice, acestea find un mod de cristalizare a spiritualității populare, beneficiind de ipostaza estetică, ce reține atenția admiratorilor culturii tradiționale. Tânărul Simeon Florea Marian debutează editorial cu o antologie de balade populare, însă primele sale manifestări publicistice sunt descrieri etnografice ale unor obiceiuri din satul natal, in speță, cercetări intensive ale repertoriului nupțial ${ }^{1}$. Din perioada începuturilor datează şi articolul Datinile poporului român, publicat în „Familia", în 1870, în care descrie ample spectacole populare ca Vergelul, pentru ca, apoi, seria descriptivă a unor elemente de cultură populară să fie continuată de schițe de calendar popular (Calendarul popular - credințe, datine şi moravuri române, „Familia", 1877) sau de articolele de „mitologie daco-romană" din 1878, apărute în „Albina Carpaților", monografii ale unor personaje din imaginarul popular; în 1879, apare şi prima descriere a practicilor de Anul Nou.

[^0]ALIL, t. XLVII-XLVIII, 2007-2008, Bucureşti, p. 293-310

Integrat, datorită preocupǎrilor sale de culegător, în susținuta mişcare recuperatorie a şcolii franceze, bine receptată în epocă ${ }^{2}$, dar şi ca păstrător al avântului patriotic, pe linia Anton Pann - Vasile Alecsandri (tipul restitutio), Simèon Florea Marian va face carieră de etnograf sub magistratura ştiințifică a lui Hasdeu, afiliindu-se „principiului rațional", aşa cum îl numeşte un alt reprezentant de seamă al şcolii hasdeiene, Lazăr Şăineanu ${ }^{3}$. Marele savant român continuă astfel direcțiile etnopsihologiei europene şi întoarce ,,investigarea culturii populare în primul rând spre aspectele concrete ale vieții țăranului', ${ }^{4}$.

Simeon Florea Marian manifestă acel interes dominant al identificării şi tezaurizării „supraviețuirilor", fiind în acelaşi timp un conştiincios cercetător al ştiinței vremurilor: asimilează ideea unei tradiṭii in actu, perceptibilă în semnele gândirii „concrete", cum o numeşte antropologul Claude Lévi-Strauss, şi gândeşte la alcătuirea unei „istorii pozitive" a tradiției populare, aşa cum aspiră Nic. Densuşianu, prin vasta rețea a chestionarelor sale ${ }^{5}$.

De fapt, descriptivismul pronunțat al studiilor sale, prilej de minimalizare a contribuției preotului bucovinean in domeniul etnografiei, pare modul propice de redare a faptelor vieții traditionale, drumul nemijlocit urmat de privirea descoperitoare. Este depăşit in acest fel reductionismul unei arheologii spirituale, crearea unui instrumentar axat pe aflarea ,resturilor" vechilor rituri, şi afirmată condiția de cultură folclorică a universului popular românesc, ca etapă evolutivă a unei bogate culturi arhaice. Emergența traditiei în experiența cotidiană „asigură rodul unei retrospecțiuni camuflate" ${ }^{\prime \prime}$, astfel încât descrierea se converteşte in valorizare şi asimilare creatoare a trecutului, căci ,magia şi religia nu sunt o doctrină sau o filosofie, ci un mod de acțiune, un sistem de credințe, un fenomen social și o experiență personală"ㄲ.

În cercetarea tematic-temporală a spiritualitătii populare, demers realizat in extenso in cele trei volume din Särbătorile la români ${ }^{8}$ (volumul I: Cârnilegile,

[^1]1898; volumul al II-lea: Păresimile, 1899; volumul al III-lea: Cincizecimea, 1901), etnograful de la sfârşitul secolului va avea dificila sarcină de a împăca cele două planuri de întelegere a sacrului; sacrul religios este completat şi reconvertit de un sacru „laic". În „manualul" său, Marcel Mauss recomanda, în privința studiului fenomenelor religioase, înregistrarea de către etnografi a faptelor din cele trei mari grupe ale manifestării forțelor mistice: ,religia stricto sensu", „religia lato sensu, cu magia şi divinația", sì „superstițiile"'.

Istoria religiilor scoate in evidență condiția impură a cratofaniilor şi necesitatea citirii simbolului ca ,"cifru al sacralității cu ajutorul căruia omul poate accede la supranatural" ${ }^{10}$. Relația dintre cele două niveluri spirituale nu poate fi de negare reciprocă, ci de necesară simbioză, cu tot riscul abaterii de la dogmele puriste ale bisericii oficiale. Clericul S.Fl. Marian vede limpede, fară intruziuni extremiste ale conştiinței religioase, această întâlnire a sărbătorilor „legate" cu cele "nelegate", în spiritul pozitivismului omului de ştiință, obligat să restituie adevărul empiric. Ba chiar omul bisericii va opera negocieri intre cele două aspirații metafizice, cea instituțională şi cea creată şi păstrată în mijlocul poporului; in prefata la Descântece poporane române, reconstituie perspectiva adecvată a unui „teolog adevărat şi nepreocupat", care vede benefica metamorfoză a textelor magice populare „intr-un fel de exorcisme creştine","

Atitudinea depreciativă a mediului intelectual față de „sărbătorile băbeşti" cum le numea George Coşbuc în articolele sale de la începutul secolului al XX-lea ${ }^{12}$ - a provocat tocmai emulația benefică identificării acestor idei şi practici considerate în afara spiritului logic de raționaliştii sau demnitarii clerului diferitelor epoci, de la Tratatul de superstititi al abatelui J.B. Thiers, de la sfârşitul secolului al XVII-lea, la importantele informații din Descriptio Moldaviae despre „ruşinoasele credințe vechi", culese de către Dimitrie Cantemir, şi până la stârnirea aplombului descoperitor al cărturarilor moderni. I.-A. Candrea, de pildă, va avea curiozitatea să numere cele ,,53 de sărbători superstitioase, în afara celor bisericeşti’ ${ }^{13}$. De

Fundației Culturale Române, 1994. Trimiterile la cele două volume le vom face, în continuare, prin indicarea, între paranteze drepte, a numărului de volum şi de pagină corespunzătoare.
${ }^{9}$ Vezi Marcel Mauss, Manual de etnografie, studiu introductiv şi traducere de Cristina Gavriluṭă, Iáşi, Editura Institutul European, 2003, p. 217.
${ }^{10}$ Julien Ries, Sacrul - in istoria religioasă a omenirii, traducere de Roxana Utale, Iaşi, Editura Polirom, 2000, p. 231.
${ }^{14}$ Simeon Florea Marian, Descântece populare române, Cemăuți, R. Eckhardt, 1886, p. XVI.
${ }^{12}$ Vezi, de exemplu, articolele din „Albina": Un capitol despre lene şi superstitie (1901) sau Frica de lucru (1903).
${ }^{13}$ I.-A. Candrea, Calendarul babelor, în vol. Lumea basmelor. Studii şi culegeri de folclor românesc, ediție îngrijită de Antoaneta Olteanu, cuvânt înainte de Al. Dobre, Bucureşti, Editura Paideia, 2001, p. 26-27.
nenumărate ori, intelectualii alcǎtuitori ai listelor de superstiții au drept scop declarat judecarea acestora ca oprelişti în fața hărniciei țăranului român, observații, de altfel, în spiritul ironic al unui cunoscut segment satiric popular, mentalitatea satului înglobându-şi inclusiv sursele luciditătii creatoare.

Organicismul arhivei de superstitii populare, care poate fi reconstituită din eşafodajul Sărbătorilor lui Marian, vine să susțină acea înțelegere profundă pe care o dovedeşte opera ştiințifică a lui Mircea Eliade, cel care încerca, într-un studiu de tinerețe, să îndrepte graba cercetătorilor moderni, care clasificau drept „primitive" acele popoare cu o bogată zestre de superstiții; istoricul religiilor crede că „superstitiiile lor sunt înțelegeri eronate sau imperfecte, fragmente dintr-o viziune globală, dintr-un Weltanschauung, dar sunt vii, sunt cadrele organice ale unei experiențe perpetue, au o structură"14.

Demersul etnografului sucevean se încadrează în ampla discuție a statutului „religililor populare", apărută mai întâi în contextul examinării spiritualității eterogene a Evului Mediu şi culminând in curentul antropologic occidental al secolului trecut. Jean-Claude Schmitt, cercetător al antropologiei medievale, preferă să vorbească, în loc de „religie populară" sau de „istorie a mentalităților" (Georges Duby, Jacques Le Goff, Philippe Ariès), de „sisteme simbolice" ${ }^{15}$, cadru mai adecvat pentru cuprinderea vitalității obiectului de studiu.

Sistemele simbolice individualizate de etnograful Simeon Florea Marian sunt constelații de semne culturale, structurate după un criteriu cronologic (urmându-se diversele calendare populare), unul dogmatic (calendarul religios şi narațiunile care legitimează momentele sacre şi refac identitatea populară a personajelor biblicmitologice) şi unul magic-pragmatic, motivat de instinctul utilizării timpului sacru pentru manipularea cotidianului (practici divinatorii, apotropaice, propițiatoare, secțiuni de etno-meteorologie, practici de asigurare a desfăşurării armonioase a muncilor agricole).

Interesul etnografului și atenția acestuia pentru expresia brută a realitătilor vieții traditionale sunt demonstrate de descrierea detaliată a inventarului de obiecte rituale folosite în performarea obiceiurilor (,Scrânciobul", „Pornirea plugului" ş.a.). Capitolele de etnobotanică, etnozoologie sau medicină populară care apar in volumele despre sărbători reconfirmă interesul lui Simeon Florea Marian pentru domeniile ,乡stiinței populare" (Nunta urzicilor, Dezlegarea limbei păsărilor, multiplele capitole intitulate Farmece şi vrăji, care dublează, pe tot parcursul celor trei volume, celelalte practici sărbătoreşti), manifestat direct în diversele sale studii

[^2](despre păsări, insecte, descântece), căci cărturarul bucovinean aspiră să înregistreze „tot ce face şi simte țăranul român faţă cu plante şi păsări’"t, aşa cum apreciază magistrul Hasdeu, in momentul primirii etnografului in Academia Română.

Capitolele de magie erotică sunt prezente pe parcursul întregii scrieri: fetele şi femeile ştiau să folosească energia timpului sărbătoresc, acel tempora opportunata al magicienilor medievali ${ }^{17}$, astfel încât se configurează un complex „calendar magic" ${ }^{18}$. Vrăjile „de ursită" din Sărbătorile la români alcătuiesc un generos inventar care completează sistematica acelor „credințe mărunte", cum le numeşte Tudor Pamfile; în Nunta la români, autorul reproduce „un farmec" şi ,o vrajă", „pentru cä cititorii acestui studiu să aibă o idee măcar cât de mică despre chipul cum îndătinează o seamă de fete $a$-şi face pe dragoste" ${ }^{\text {¹9 }}$. Magia contagioasă cu finalitatea erotică este prezentă, printre alte ceremonii de primăvară, în ritualul „legănatului" în Scrânciobul din contextul ritualic al Paştilor [II: 213-221; pentru sistemul de trimiteri, vezi nota 8]. În afara altor rosturi arhaice ale acestui obicei (mişcarea vântului, leagăn al soarelui, vehicul al sevelor, ceasornic al timpului) ${ }^{20}$, rolul de inițiere premaritală a fost păstrat in satul traditional.

În ceea ce priveşte domeniul narativ, textele epice inserate în cele trei volume sunt marcate de acelaşi sincretism al celor două registre de spiritualitate. Finalitatea évidentă a cercetătorului este explicarea relației dintre textele religioase, cu largă circulație în mediul folcloric, şi practicile tradiționale. Încadrând acest tip de relații, intre practicile rituale sau ceremoniale şi reprezentările mitico-ficționale conexe, intr-o intertextualitate specială, Ioan Petru Culianu ${ }^{21}$ sublinia astfel coerența sistemică a acestor fenomene socioculturale. Se reflectă în felul acesta comunicarea perfectă dintre mitul religios şi mitul sociologic, intre misterul sacrului şi o factologie de esență colectivă, între text şi ritual, recunoscută fiind importanța forței mobile care leagă textul de faptul cotidian ${ }^{22}$.

[^3]Intr-un studiu de clarificare a atitudinii necesare în faṭa ,sărbătorilor păgâneşti"" şi a „credinṭelor deşarte", Tudor Pamfile arată că, atunci „când poporul n -a aflat despre un sfânt acele povestiri tari" (biblice, apocrife), el „i-a născocit merite acelui sfânt, i-a urzit povestire şi 1 -a legat de anumite credințe ${ }^{\prime 23}$. De exemplu, mentalitatea populară a grupat in jurul istoriei biblice a lui Lazăr şi al momentului cultic din sâmbăta dinaintea Floriilor o intreagă pleiadă de manifestări etnofolclorice, motivate de legende-satelit, care îmbogătesc imaginea personajului biblic, astfel încât ,românii serbează amintirea a trei Lazări" [II: 70], cum ne avertizează etnograful înainte de redarea acestor povestiri. În plus, imaginaṭia populară generează, dată fiind ipostaza funerară a evenimentului religios, realizarea copturilor rituale (,,florii"), „împăr̦teli de plecarea sufletelor", căci „în această zi toți morții fără deosebire aşteaptă la poarta raiului" [II: 71], şi un joc al tinerilor numit „Lăzărelul" sau „Lăzăriṭa", înscenare a nunții funebre [II: 77-82].

Un alt aspect al demonstrării virtuozităṭii cercetătorului este respectarea ordinii reale a faptelor, marcată de continua tranzitare între individual şi colectiv, precum şi între unitățile etnofolclorice minimale, fie ele din planul reprezentărilor (simbol, imagine), fie din cel al practicilor (rit, obicei, act ceremonial), şi aspectul dezvoltat al actelor, deschis influențelor din planul estetic, ludic, spectacular, ideologic (text folcloric, ritual, ceremonial, complex simbolic, imaginar psihosocial). De exemplu, descrierea tipurilor Vergelului este realizată în funcție de amplitudinea ceremonialului în colectivitate sau de nucleizarea ṣi esențializarea practicii în cadrul grupurilor restrânse, după relații de rudenie, vârstă sau gen [I: 6]. „Însurățirea" sau „mătcuțarea" fetelor, „înfărtățirea" feciorilor, această „instituție culturală", cum o considera Petru Caraman, are loc de „Paştile mici" [III: 248] şi reprezintă un tip special de ritualizare a apropierii spirituale dintre tineri, relevând sensuri de inițiere şi purificare, de solidarizare şi de renaştere a individului într-un context colectiv.

Practicile legate de reprezentări totemice, prezente în tradiția românească (,,Ziua ursului", „Filipii de iarnă", „Martinii de iarnă" etc.), confruntă tentația exhaustivă a etnografului cu aceeaşi dinamică greu de înregistrat a inflexiunilor imaginarului popular în funcție de grupurile performatoare, încât, observă Ion Taloş, , numărul lor variază de la regiune la regiune şi chiar de la familie la familie" ${ }^{24}$. Sociologul E. Durkheim, cercetând sistemul totemic australian, atenționează asupra faptului că, in afara resturilor vechilor religii, care constituie

[^4]folclorul, ,„există şi unele credințe religioase care s-au format spontan, sub influența cauzelor locale ${ }^{325}$.

Autorul acordă importanță şi cadrului performerilor, conştient fiind de variațiile etnografice ale riturilor în funcție de practicarea lor în grupul femeilor, al bărbaților, al tinerilor etc. Ion Muşlea, cercetător al „obiceiului junilor braşoveni" aprecia faptul că ,,marele nostru folclorist, S.Fl. Marian, $n$-a trecut cu vederea nici obiceiul de Paşti al braşovenilor" ${ }^{\prime 26}$ [II: 156-160]. Aprecierea marelui etnograf clujean are o dublă implicație: in cadrul unui bogat inventar de informații din spațiul transilvănean, sursa Marian este una de referință, prin calitatea şi claritatea ei recunoscute şi, de asemenea, se remarcă aici privirea cuprinzătoare a cercetătorului bucovinean, care îşi manifestă interesul pentru zone româneşti îndepărtate spațiului său natal. Obiceiurile practicate de junii transilvăneni in preajma sărbătorilor pascale incadrează şi alte rituri ale tineretului, cu diverse funcții magice sau inițiatice; Ion Muşlea aminteşte, din aceleaşi Sărbători, capitolul despre "Încurarea cailor" [II: 77] - practică situată sub patronajul Sân-Toaderului şi cel care descrie „aducerea armindenilor" [II: 288-293].

Simbol bine individualizat in cadrul obiceiurilor de primăvară, „Armindenul" sau „pomul de mai" devine un mod al atragerii fertilitătaii în momentul decisiv al trecerii de la primăvară la vară, fiind păstrat dinaintea casei unde a fost adus „până se macină grâu nou, şi când pentru prima oară se face pâne din acest grâu, care serveşte apoi în casă de noroc" [II: 315]. Existența unui „Arminden al secerişului" (creangă sau copac împodobit cu spice de grâu) ${ }^{27}$ la alte popoare europene, descoperită de cercetătorul „crengii de aur", J.G. Frazer, subliniază încă o dată solidaritatea rituală dintre cele două momente ale ciclului vegetațional. Această practică revelează coerența de profunzime a complexului de ceremonii agrare consacrate fertilității şi faptul că, „alături de soluții reale, profane (tehnica agricolă), autohtonii descopereau, în paralel, soluții fantastice, sacre (tehnica rituală) ${ }^{28}$.

Intersecțiile dintre imaginar, practica religioasă si diferitele aspecte ale vieții traditionale vor sublinia încă o dată polisemantismul sacrului, iar ,texte ilustrative culese de folclorişti ca Simeon Florea Marian" demonstrează că, în domeniul mistic, „interpretarea populară se depărtează sensibil de concepția metafizică, încât
${ }^{25}$ Emile Durkheim, Formele elementare ale vieții religioase. Sociologia religioasă şi teoria cunoaşterii, traducere de Elisabeta David, Bucureşti, Editura Antet, 2005, p. 32.
${ }^{26}$ Ion Muşlea, Cercetări etnografice şi de folclor, vol. II, ediție îngrijită, studiu introductiv, bibliografie, indice de Ion Talos, Bucureşti, Editura Minerva, 1972, p. 40.
${ }^{27}$ James George Frazer, Creanga de aur, vol. I, traducere, prefață şi tabel cronologic de Octavian Nistor, note de Gabriela Duda, Bucureşti, Editura Minerva, 1980, p. 255.
${ }^{28}$ Romulus Vulcănescu, Coloana cerului, Bucureşti, Editura Academiei, 1972, p. 106.
asistăm la o continuă reducere a planului divin la cel uman şi la desfăşurarea unei tendințe realiste evidente ${ }^{\prime 29}$. De exemplu, sfintiii din calendarul religios sunt asimilați de imaginația populară prin convertirea lor în ,,genii" care performează în lumea profană, oferindu-li-se specializări: „Sângiorgiul vacilor", „Marcu boilor", „Ioan fierbe piatră".

Acest „concretism folcloric ${ }^{\prime 30}$ este reacția mentalității populare la diversitatea hierofaniilor, provocate de timpul sărbătorilor. Însă acest corpus de idei magicomitice este pus în slujba vieții cotidiene, fiind revigorat astfel odată cu ciclul muncilor câmpului. Etnograful, care se împărtăşeşte el însuşi din analogiile create de mentalitatea satului, înțelege că, în cadrul obiceiurilor de Anul Nou, Pluguşorul şi scenariul complet al trasului primei brazde de către „plugăraşi" este neîndoios urmat de Semănat: „După fiecare arătură, însă, urmează şi semănătura. Aşa-i de când s-a tras cea dintâi brazdă în lume, şi tot aşa fac şi românii noştri" [I: 113]. Corelația, atât de bine evidențiată prin descrierea lui Marian, între aspectele cerealiculturii şi reluarea acestora în cadrele ritului relevă un stadiu intermediar al ceremonialului unui festum incipitum, de esență pragmatică. Forma surprinsă aici reține faptele agricultorilor primordiali, care transferă treptat ritualul empiric in discurs cultural, fiind urmată, in virtutea dinamicii neîntrerupte a aspectelor etnofolclorice, de înscenarea ceremonială şi de chintesența textului popular.

Celălalt moment augural al „pornirii plugului" [II: 24-27], petrecut la începutul primăverii, în cadrul nucleului sacru al celor „Patruzeci de sfinți", poate fi citit ca un succedaneu practic al primului. Aici, Marian se opreşte cu atenție asupra pregătirii uneltelor agricole, fără a trece cu vederea actele magice prin intermediul cărora sunt consacrate aceste unelte. Cele două ceremonii cu substrat agricol, cea de iarnă şi cea de primăvară, prin analogiile lor uimitoare, vor sublinia încă o dată puterea memoriei colective, care vine să refacă, prin practici asemănătoare, identitatea celor două timpuri ale începutului de an din substratul culturii noastre arhaice.

Merituos căutător al ordinii autentice a faptelor etnofolclorice, S.Fl. Marian nu se mulțumeşte cu simpla înşiruire a materialului cules din publicații sau de la informatorii direcți. „Înrudirea" religioasă a Sfântului George cu Sfântul Dumitru accentuată prin rețeaua apocrifelor -, precum şi valoarea acestora de repere ale calendarului popular, cu rolul de a marca, pentru mentalitatea populară, „capul primăverii" şi, respectiv, „sfârşitul toamnei", îl convinge pe etnograf să ofere

[^5]cititorului un subcapitol despre această relaționare, înaintea descrierii ritualurilor de "Sângiorgiu" [II: 254-255]. O altă „rudenie" spirituală din calendarul sfinților populari este cea între cele două divinități ale iernii, a căror relație ajută la citirea semnelor vremii: ,,dacă Sân-Nicoară a venit pe cal alb, atunci Sân-Ion va merge pe cal negru", cum aflăm în scrierea etnologului bucovinean, citat la rândul său de un insemnat cercetător al meteorologiei populare de la începutul secolului XX, Traian Gherman, în capitolul în care acesta adună practicile şi credințele de anticipare a „unui timp mai lung şi mai depărtat",31.

Un rit solar, care asigură armonia muncilor agricole prin forta cuvântului magic şi înscenarea rituală este "Caloianul", plasat de etnolog în vecinătatea obiceiurilor pascale. El redă aici textele invocative, care păstrează întreaga vitalitate a credinței in controlul magic al vremii şi descrie simularea riturilor funebre care determină eficiența ceremonialului. Observăm că, în stadiul respectiv al cercetărilor, S.Fl. Marian întrevede în sursele sale atât ipostaza masculină, cât şi cea feminină a divinității care poate influența vremea (,,Muma ploii", ,,Păpăluga"), ambele variante din grupul de spirite ale naturii ce pot atenua eventualul dezechilibru al fenomenelor cosmice, prin acte de magie homeopatică ale comunităţii.

Sărbătorile la români devin, la nivelul discursului, sondări ale acomodării unor ideologii metafizice diferite, fiecare dintre acestea punându-şi de acord principiile de functionare, terminologia, experienṭa seculară. Un rezultat evident al acestei simbioze este osmoza terminologică manifestată in epoca apariției volumelor lui Marian, când cercetătorii culturii populare utilizează sinonimic, cu aparentă dexteritate, un vocabular semiştiințific, în care "credință", „superstiție", „eres" conțin subtextual atitudinea observatorului fatăă de elementele culturii populare, în „conditiunea ei ideală", la nivelul imaginarului. La începutul descrierii ritualurilor din seara Sfântului Vasile, autorul Sărbătorilor îşi avertizează lectorul în privința lungimii ,,̧rirului de credințe, prejudețe şi mistere ale acestei seri" şi a „ceremoniilor superstițioase" ale poporului [I: 5], întelegând ,trecerea din starea de latentă în starea de realitate, corporalizarea culturală a discursului mental" ${ }^{32}$.

Sintezele lui Simeon Florea Marian variază între luciditatea înaltă a recuperatorului, conștiința de „colecționar", cum îl numeşte I.C. Chițimia ${ }^{33}$, şi timidele intrări în spiritul textului ale etnografului, care-şi face cunoscută părerea despre valabilitatea unor opinii, variante, contexte etnofolclorice ${ }^{34}$. Un interesant şi

[^6]amplu capitol despre rolurile, etimologiile şi riturile funebre legate de „Paştile Rocmanilor" îi prilejuieşte cercetătorului bucovinean un final grăitor pentru deontologia sa, afirmație care este de fapt o reacție în fața zelului, de multe ori greu de autentificat, al interpreților acestei importante credințe populare despre „Blajini": „Deci, neavând plăcere de a mai prelungi şi eu şirul presupunerilor acestora prin o nouă presupunere proprie, mă opresc aici, sperând că istoricii şi filologii noştri îşi vor da în scurt timp toată silința ca să studieze mai de aproape şi să descoasă cât mai degrabă: cine au fost rocmanii sau blajinii, despre care am vorbit eu în acest capitol, şi de la cine au adoptat românii cultul lor" [II: 245]. Cercetătorul are conştiința improbabilității sintezelor contemporane asupra subiectului şi renunță de bunăvoie la propriile intenṭii explicative, lăsând verdictul pe seama viitoarelor cercetări interdisciplinare.

De multe ori, factorii care duc la întregirea unui nucleu ritual sunt diseminați în cuprinsul lucrării; spiritul ordonator dă greş - în sensul repetititilor lipsite de finalitate ştiințifică - în mod paradoxal tocmai din prea marea atenție acordată propriilor principii de aranjare a materiei. Evident că principiul primordial este cel cronologic, iar studiul lui Simeon Florea Marian ne apare ca o vastă descriere a „timpului eterogen, discontinuu",35 , aşa cum este el înțeles de către mentalitatea populară, ordonarea respectând recurențele unor seme rituale, bine marcată fiind repetarea acestora de-a lungul anului sacral, în virtufea caracterului de eternă variație a actelor şi credințelor rituale în jurul aceloraşi înțelesuri esențiale ale spiritualitătaii populare. Atunci când îṣi propune să refacă traseul actelor rituale din preajma Anului Nou, etnograful e dispus să opereze distincția între rituri, dacă acestea sunt performate în ajunul sau în dimineața momentului augural [I: 110].

Arnold Van Gennep, studiind sistematica riturilor de trecere, remarca întrepătrunderea între ritualurile de trecere propriu-zise şi practici rituale de protectie, de apărare, de purificare, de fecunditate, precum şi analogia între etapele vieții individuale şi reprezentările privind ciclicitatea fenomenelor naturale ${ }^{36}$. Un studiu în spiritul acestei analogii a fost realizat de Dumitru Pop, care aspiră să demonstreze împletirea „vârstelor omului" cu „vârstele anului ${ }^{337}$, argumentarea fiind realizată cu sprijinul monografiilor lui Simeon Florea Marian.

Anterioare studiilor dedicate sărbătorilor, monografiile din ciclul familial propun o cercetare în care primează împărțirea în secvențe rituale. Examinarea

[^7]relațiilor dintre cele două tipuri de ordonare a materialului etnofolcloric - 0 ordonare mai omogenă in , "trilogia vietiii" şi una plurisemiotică şi uneori alunecând în excesul sectionărilor semantice, în Sărbători - reliefează intersectarea acestor viziuni î planul de adâncime al culturii populare. Este cazul redării importantului corpus de idei şi practici legate de cultul strămoşilor; „Moşii" de pe întreg parcursul anului popular, sistematizați în capitolul cu acelaşi nume din Îmormântarea la români ${ }^{38}$, rezultând un adevărat calendar al acestor rituri în cultura populară românească, vor fi descrişi iarăşi în volumele despre sărbători, descrierea lor fiind completată de alte rituri din registrul funebru (,focurile morților", „slobozirea apei" ş.a.). În 1915, Elena Niculiṭă-Voronca ${ }^{39}$ va încerca asocieze concepțiile mitologizante ale savantului de şcoală latinistă, At.M. Marienescu - exprimate în Cultul păgân şi cultul cresstin, din 1884 - şi credințele populare pure, culese de Simeon Florea Marian ${ }^{40}$. Miza comparației propuse de cercetătoare este demonstrarea existenței in practicile din cultul morților a reminiscentelor unor sărbători romane (Rosalia, Lararia, Lemuralia). De fapt, ,,aglomerarea sărbătorilor calendaristice care includ și ceremonii funerare ne face să presupunem că acesta este un indiciu al acumulării lor în timp prin intermediul mai multor filiere ${ }^{\text {e,41 }}$, afirmă Ion H . Ciubotaru, analizând acelaşi nucleu ritualic.

Timpul sărbătorii este „forța dinamică, ce creează şi condiționează formele comunitare de interrelaționare ${ }^{, 42}$, fiind astfel un mod de echilibrare a relațiilor umane. Marile spectacole populare, care marchează pragurile calendaristice şi intrarea în kairotic (,,timpul ieşirii din non-acțiune ${ }^{, 43}$ ), implică valențe catartice, continute de substraturile psihosociale ale unei morale a carnavalului, ca „religie care a precedat creştinismul ${ }^{\text {p4 }}$, după cum subliniază un cercetător al mitologiei medievale.

Chiar lipsite de o încadrare sintetică a tuturor aspectelor ceremoniale, descrierile sugestive de rituri comunitare compun o exegeză a sacrului, înțeles ca
${ }^{38}$ Simion Florea Marian, Înmormântarea la români. Studiu etnografic, Bucureşti, Göbl, 1892, p. 380-395.
${ }^{39}$ Sărbătorile Moşilor in Bucureşti. Studiu comparativ, Bucureşti, 1915.
${ }^{40}$ S.Fl. Marian preia multe informații legate de cultul strămoşilor din capitolul Moşii sau sacrificiul morților, cuprins î lucrarea lui Simion Mangiuca, Călindariu iulian, gregorian şi poporal român, Oraviṭa-Braşov, 1881, pe anul 1883, Biserica Albă, 1882, I, p. 135-143.
${ }^{41}$ Ion H. Ciubotaru, Marea trecere. Repere etnologice in ceremonialul finebru din Moldova, Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet - Cultura Națională", 1999, p. 180.
${ }^{42}$ Germina Comanici, Cercul viettii. Roluri şi performante in obiceiurile populare, cuvânt inainte de Antoaneta Olteanu, Bucureşti, Editura Paideia, 2001, p. 40.
${ }^{43}$ Paul Drogeanu, Practica fericirii, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, p. 167.
${ }^{44}$ Philippe Waiter, Mitologie creştină: sărbători, ritualuri şi mituri din Evul Mediu, traducere de Rodica Dumitrescu şi Raluca Tulbure, Bucureşti, Editura Artemis, 2005, p. 11.
marcă identitară, şi realizează transgresarea spre acel paradoxal ,,anonimat personal" al ființei umane în cadrul sărbătorii grupului, despre care vorbea Vasile Băncilă într-un celebru articol referitor la ,,duhul sărbătorii" ${ }^{45}$.

Unul dintre cele mai interesante obiceiuri din această categorie a carnavalescului popular este „strigarea peste sat", descrisă de etnograful bucovinean în primul volum al Sărbătorilor, in varianta bucovineană, sub denumirea „Refenelele", şi în cea intâlnită în peisajul etnografic al Transilvaniei şi Banatului, ca „Alimori", „Hodăịte" sau „Priveghi", aceste practici fiind generate, aşa cum observă şi autorul studiilor, de momentul de graniṭă „Lăsatul secului", ,,epilog al datinilor şi credințelor, a [sic!] petrecerilor şi a [sic!] veseliei din Câslegiul de iarnă" [I: 202]. Practica apare şi în finalul „Păresimilor", cu aceeaşi finalitate purificatoare şi ludică, şi este numită acolo, într-o formă obiectivată, „strigarea peste sat", fiind identificată în Transilvania şi Muntenia; descrierile realizate de Simeon Florea Marian denunță urmarea „,secularei căi de răzbatere a manifestărilor folclorice prin timp, adică ancorarea în actualitatea epocii prin păstrarea unui sens general moralizator ${ }^{\prime, 46}$. Deşi ritual specific satelor de munte, cerință explicată prin modalitatea specială de transmitere a vocii moralizatoare, „strigarea peste sat" va apărea şi în zone de şes, prin contaminare şi adaptare, dar cu păstrarea sensului general moralizator, fundamental pentru acest amplu rit de comunitate, căci „se poate spune că moravurile şi obiceiurile sunt un procedeu de adaptare a individului la manierele de a privi şi de a acționa ale colectivității ${ }^{477}$.

Ceremonialul cu nuanță moralizatoare, prezent la limita dintre perioada „de dulce" şi cea a postului, era orientat spre satirizarea tinerilor rămaşi necăsătoriți, căci tocmai acest interval era dedicat nunților, în satul tradițional. Acest substrat nupțial este reiterat în registru carnavalesc, în prima săptămână a Păresimilor, în cadrul obiceiului numit „Zilele nebunilor". În Banat, de unde este preluată informația de către etnolog, parodia nunții este explicită, aceste spectacole fiind numite „Nunta Cornilor" sau „Tocma Cornilor". În finalul capitolului despre acest obicei, S.Fl. Marian remarcă analogia dintre „Zilele nebunilor" şi „Cucii" dobrogeni, observați de T.T. Burada, descrierea fiind reluată în finalul volumului I al lui Marian, deoarece aceste două practici au în comun înscenarea parodică şi formele paroxistice de manifestare a purtătorilor de măşti. Tache Papahagi va identifica o sursă romanică a sărbătorii "Cucilor" din Muntenia, despre care se

[^8]vorbeşte în Sărbătorile la români, relevând o asemănare cu „Stultorum festa" şi „Lupercalia" din spațiul latin, pe baza practicii travestirilor care apare în folclorul daco-romanilor și a aspectelor orgiastice ale acestor sărbători populare ${ }^{48}$.

De aceste practici de trecere spre un alt ciclu temporal şi de intervenție clară a colectivitătiii în comportamentul membrilor, un „bilanț social al Câşlegilor", ${ }^{\text {49 }}$, poate fi alăturat spectacolul „Bricelatului", care are în centru un fel de rege al carnavalului, un „crai"-judecător al moravurilor grupului şi desemnat în acest rol datorită meritului său de prim ,plugar". Autorul recunoaşte faptul că ritualul moralizator performat in cadrul grupului de feciori este „un fel de strigare peste sat" [II: 200] şi citează observația importantă a lui Ion Pop-Reteganul, care vede „strigarea peste sat" ca o ,,variantă mai muiată a Bricelatului","

Fapte de etnologie juridică, aşa cum le integrează Romulus Vulcănescu, „un fel de judecată obşteascăă ${ }^{51}$, cele două obiceiuri prezente în descrierea lui S.Fl. Marian pot fi completate cu o mulțime de alte manifestări satirice, cu acelaşi efect de purificare prin expunerea defectelor sătenilor „greşiti, de-a lungul perioadelor cu un mare grad de sacralitate. Practicile de expiere spirituală sunt completate, de obicei, de purificarea prin intermediul performării principiului „focului viu", şi anume prin flăcări, iluminații, fumigații, dar este prezentă şi o categorie largă de practici familiale (,„Spolocania", „Marțea vaselor"), cu aceeaşi finalitate purificatoare, pornind chiar de la interdictiile alimentare, căci „poporul român e foarte scrupulos în privința ținerii postului" [II: 227].
„Focul viu" este practica descrisă într-un capitol aparte din complexul ritualic al Sân-Giorgiului, unde se arată tehnica arhaică a obținerii flăcărilor de către flăcăii satului, dar şi modul „curățării păcurarilor sii turmelor" [II: 275], în ajunul marii sărbători de primăvară, care marchează şi debutul ciclului pastoral; acest foc este menținut pe parcursul întregului an pastoral. Fumigatiile au rol apotropaic, ferind turmele de oi de fermecătoare, lupi, strigoi sau casele oamenilor de jivine, insecte dăunătoare, prin aprinderea "focurelelor" de Alexii („Afumarea pometelor") [II: 49]. Însă, în afara funcțiilor de expiere şi apărare, focul aprins cu ocazia acestor sărbători de primăvară are rost de atragere a fertilității plantelor şi in special pentru a se asigura rodul pomilor; de exemplu, „Focul sfinților" este făcut „ca să vie primăvara mai curând" [I: 23]. Ca şi în cazul focurilor de diverse forme, întâlnite în variantele „strigării peste sat", ce completează riturile de purificare morală, şi

[^9]"focul viu" de primăvară prilejuieşte desfăşurări spectaculare de colectivitate, cum ar fi ,,Ardeasca", ceremonie care continuă slujba Bobotezei, mai ales că focul peste care sar şi în jurul căruia joacă tinerii comunității tradiționale este aprins cu tăciunii de la sfințitul apei de Iordan [I: 157]; descrierea ceremonialului, remarcat de Marian în spațiul bucovinean, este preluată apoi în sinteza lui D.A. Vasiliu ${ }^{52}$.

Autorul Sărbătorilor a fost interesat de compartimentul ludic-moralizator al spiritului popular şi a publicat, în 1893, un volum de Satire poporane române, din care Petru Caraman a extras exemple de ,colinde țigăneşti", în cadrul amplului său studiu despre fenomenul descolindatului ${ }^{53}$. S.Fl. Marian menționează, atunci când descrie sorcovitul de Anul Nou, versurile parodice rostite de copii „văzând că aceia pe care i-au sorcovit ei nu prea sunt dispuşi sau nu se prea grăbesc a-i remunera pentru osteneala lor" [I: 121].
"Timpul folcloric" este unul suprasemnificat, valorificat la maxim din diverse ipostaze: ritualic, ludic, narativ, magic. $O$ autentică pasiune a sărbătorii se relevă astfel ca o particularitatea centrală a spiritului popular. Această pasiune face obiectul celor trei volume ale Sărbătorilor; veleitatea sărbătorească se verifică în fiecare capitol al calendarului religios, depăşit de multe alte semne sacre ale temporalității şi cauzalității subiective, căci activitatea imaginară care învesteşte cu sens credințele şi practicile ceremoniale ,,incifrează şi descifrează sensuri cu mult dincolo de experiența obişnuită, creează şi vizionează o lume calitativ diferită de cea empirică" ${ }^{54}$. Înțelegerea derivă din descrierea vremurilor evocate, nu din explicațiile savante ale antologatorului acestor semne. Simeon Florea Marian face o morfologie a culturii populare, prin care lumea descrisă se pune la dispoziția etnologilor-cititori, care-i pot da viață ocazională. Luarea în stăpânire a timpului cere cunoaşterea codului obiceiurilor, implicat în universul autotelic dezvăluit de către etnograful bucovinean, căci „studierea obiceiurilor presupune un limbaj conotativ, adică indirect, plurivoc, cifrat, original, transmițând ceva dincolo de sine" 55 .

Astfel, cele trei volume din Sărbătorile la români înglobează un studiu lexico-semantic al mărcilor stilistice ale acestui limbaj aparte. Uneori, deturnări semantice spectaculoase conduc imaginația populară spre niveluri cognitive variate §̧i spre rituri derivate din acestea, căci ,naivele creațiuni ale omului din popor sunt

[^10]intuiṭiuni, iar nu combinațiuni măiestrite",56, cum observa Lazăr Şăineanu în aceeaşi epocă în care Simeon Florea Marian îşi alcătuia monografiile. De exemplu, în capitolul despre momentul din calendarul popular numit "miezul păresii", cercetătorul urmăreşte evoluția etimologică a termenului care denumeşte intervalul Postului Mare, pornind de la forma latină quadragesima şi până la formele populare „Paresimi", „Păresi", „Păreți". Ultimul fonetism, rezultat din circulația vocabulei în mediul popular, determină interdicții şi credințe magice, pornite de la omofonul acesteia, în varianta dialectală. Acelaşi mecanism creator se manifestă în interdicția cultivării plantelor în intervalul sărbătorii Floriilor - conform credinței că acestea nu vor da rod, ci doar flori [II: 70] - sau în polisemantismul „tocării" de Înviere - vestirea evenimentului religios, mersul morților în rai în această perioadă, îndepărtarea fenomenelor astronomice defavorabile şi credința femeilor că astfel va fi influențată creşterea cânepii, inului [II: 197] -, precum şi în diferitele accepțiuni pe care le ia „botezul", dincolo de înțelegerea strict religioasă, prin analogie performându-se un botez al animalelor şi obiectelor casnice, precum şi al gerului, datorită apariției primelor semne ale timpului călduros [I: 162-163].

Încercările etnolingvistice ale preotului-cărturar relevă de fiecare datǎ tendințele exhaustive de a explica originalitatea gândirii tradiționale. Listele diverselor variante ale cuvintelor ce denumesc practici, obiecte sau personaje mitologice urmăresc varietatea şi unitatea producțiilor lingvistice in cât mai multe zone etnografice: cum sunt numiti, ,în limba poporului" cei patruzeci de mucenici, variantele „terminului tehnic poporal pentru producerea ouălor roşii", menționarea registrelor semantice şi rituale ale ,improuratului" de Sfântul Gheorghe (,,parte a zilei", ,,ajunul Sf. Gheorghe", vb. „rourare, udare", „stropitoare" s.a.) [II: 307].

Timpul calitativ, înțeles de mentalitatea populară din perspectivă polarizată (timp benefic şi timp malefic) este un timp eminamente activ, căci în jurul acestor poli gravitează actiunile umane de eficientizare a planului empiric, psihic şi social. Există in calendarul popular multe intervale nefaste (,zile ținute"), în care patronajul unei simbol magic sau mitic determină anularea unor activități (,Joia nepomenită", „Lunea curată", „Vinerea seacă" etc.).

Studiile lui S.Fl. Marian păstrează, în ciuda acuzelor de exagerare a obiectivității şi rigorii ordonatorului datelor oferite de informatori şi de lucrările etnografice ale epocii, poziția pioneratului ştiințific şi de aceea ele rămân reperul necesar al etnografilor care îl urmează şi care îl dau ca sursă de prim rang, fie în ceea ce priveşte metodele adoptate, fie prin decuparea informațiilor adunate de el. Criticile şi corectările care i se aduc sunt, în genere, variate raportări ale comentatorilor la monumentala sa arhivă.
${ }^{56}$ Lazăr Şăineanu, Studii folklorice. Cercetări in domeniul literaturei populare, Bucureşti, Socec, 1896, p. 43.

Tudor Pamfile a fost continuatorul de seamă al tipului de cercetare etnografică consacrat de preotul-cărturar, cel care ,preia clasificarea confesională a sărbătorilor de la Simeon Florea Marian" ${ }^{57}$, în cele trei volume ale sale ${ }^{58}$. În epoca în care viitorul autor al Crăciunului era îndemnat să trimită informații pentru completarea arhivei Sărbătorilor, Pamfile îi cere mentorului Marian lămurirea ,grelei împărțiri ori clasificări a materialurilor folcloristice,"59.

Monografia sărbătorilor muscelene, alcătuită de C. Rădulescu-Codin şi D. Mihalache în 1909, urmează implicit modelul lui Marian, cu restrângerea descrierii etnografice la zona natală şi o accentuată diviziune a straturilor simbolice. O altă diferență, mărturisită de altfel de autori în finalul lucrării, este evitarea menționării modalităților de citire a semnelor vremii, precum şi „obiceiurile şi credințele poporului în meşteşugul de a opri ploile, grindinile, zăpezile" ${ }^{60}$. Într-o altă monografie zonală, cea a Țării Moților, semnată de Teofil Frâncu şi George Candrea şi anterioară studiilor despre sărbători ale preotului-cărturar, capitolul Calendarul munteanului oferă informații de etnoastronomie şi meteorologie şi menționează practica arhaicului ,calendar de ceapă". Sectiunea dedicată descrierii ritualurilor motivate de timpul folcloric este intitulată Datine şi începe tot cu ,,seara de Săn-Văsii", deşi păstrarea denominației religioase a nucleelor ritual-ceremoniale este depăşită în textul descrierilor de prevalența clară a practicilor tradiției populare ${ }^{61}$.

Modul în care S.Fl. Marian a căutat să împace diversele forme de manifestare ale calendarului popular, creionând un sistem eterogen şi nu infailibil, a făcut carieră în lumea etnografică, fiind luat drept model de alți descriptori ai temporalității folclorice. Critica sistemului ales pentru structurarea materialului Sărbătorilor debutează chiar din epoca intrării în circulație a volumelor lui Marian; raportorul I.G. Sbierea crede că „scrierea întreagă ar fi mai «sistematică», atunci când ar începe cu Crăciunul, iar nu cu Anul Nou", iar despre titlul special Cârnilegile, coregionalul lui S.Fl. Marian afirmă că: „nu-mi pare deplin exact, fiindcă câşlegile de iarnă nu încep cu Anul Nou, ci cu Crăciunul, cu vechea sărbătoare de la solstițiul de iarnă, cu Saturnaliile romane", ${ }^{\text {62 }}$. Într-adevăr, autorul

[^11]operează o delimitare forțată în intervalul bine definit, din punct de vedere mitologic şi ritual, al celor, ,douăsprezece zile". În opera de completare a intervalului calendaristic neacoperit de maestrul său, Tudor Pamfile reia informații despre obiceiurile din acest nucleu ritualic, în virtutea continuității dintre capitolul despre Anul Nou, din primul volum al Sărbătorilor la români şi studiul său consacrat exclusiv Crăciunului, din 1914. Această relație între practicile augurale ale Crăciunului şi cele performate în preajma Anului Nou este avantajată de însăşi circulația riturilor de la o sărbătoare la alta, a căror analogie îşi află resursele pe teritoriul atât de unitar al mentalității populare. Astfel, in capitolul dedicat colindatului, T. Pamfile încearcă să ofere o privire sintetică asupra practicii, citând în final din monografia antecesorului sǎu: "Colindele se zic în seara de Ajunul Crăciunului - care este adevărata seară mare a colindelor. Prin unele părți se umblă cu colindul şi în seara Sfântului Vasile, dar aceasta o fac mai ales copii mici. Cei mari umblă în această seară cu uratul sau pluguşorul ${ }^{1,63}$.

Mihai Pop observa faptul că folcloriştii noştri au preluat modelul ciclic, consacrat de cărturarul începutului de secol XX, şi au acordat o atenție deosebită momentelor cruciale ale acestor cicluri; etnologul subliniază că această structură ,,se justifică numai parțial, fiind redusă prin caracterul polisemic al fiecărui obicei ca semn ${ }^{, 64}$.

Variantele contemporane de consemnare a timpului folcloric preiau filonul, atât de bine fundamentat din punct de vedere paradigmatic, al Sărbătorilor. Cercetătorul culturii populare nu are cum să evite preluarea exemplelor din bogatul izvor al obiceiurilor şi credințelor, aranjate în jurul centrilor unui sărbătoresc eterogen şi dinamic. Antoaneta Olteanu, autoarea unei sistematici a „calendarelor populare", ce-şi propune să epuizeze şi să ordoneze corpusul informațiilor despre timpul ritual, îşi mărturiseşte, în prefața acestui adevărat ghid practic, afilierea la tipul de înțelegere consacrat de ,articolul programatic" al lui S.Fl. Marian, din 1877, în care preotul-cărturar subliniază esențialitatea gândirii populare în privința timpului, căci „românul țăran e el singur astronom şi calendarist" ${ }^{65}$. Astfel, cercetătoarea înțelege calendarul popular ca un ,sistem de gândire în jurul căruia se aşază întreaga arhitectură a mentalului tradițional" ${ }^{66}$ şi nu doar ca un sistem de semne despre timp şi limitele sale. Ion Ghinoiu realizează o „taxonomie a
administrativă şi dezbaterile, 1898, p. 156-157, apud Mircea Fotea, Simeon Florea Marian, folclorist şi etnograf, Bucureşti, Editura Minerva, 1987, p. 150.
${ }^{63}$ Tudor Pamfile, Crăciumul, în vol. Sărbătorile la români, ed. cit., p. 290.
${ }^{64}$ Mihai Pop, Obiceiuri traditionale româneşti, Bucureşti, Institutul de Cercetări Etnologice şi Dialectologice, 1976, p. 32.
${ }^{65}$ Simeon Florea Marian, Calendartl poporal. Credinte, datine şi moravari romane, in „Familia", an XIII, nr. 41, 1877, p. 481-482.
${ }^{66}$ Antoaneta Olteanu, Calendarele poportlui român, Bucureşti, Editura Paideia, 2001, p. 7.
obiceiurilor",67 in funcție de ciclurile calendaristice, în aceeaşi formulă uşor utilizabilă, a dicționarului.

Aceste ghiduri sau descrieri ale timpului folcloric mărturisesc, prin faptul întoarcerii la rădăcinile stabilite de „harnicul părinte Marian" - cum îl numește undeva, în Superstitiiile sale, Gh. Ciauşanu -, vitalitatea lumii cuprinse in monografiile sale, viața „etern reîntoarsă" a cercetării culturii populare. După mai mult de un secol de la naşterea Sărbătorilor, spiritul autorului pare să vegheze, în vremea înnoirilor extensive şi a axiologiilor secunde, gradul exigenței apropierilor de universul traditional românesc, reconfirmând mereu nevoia temeliilor sigure.

Vorbind despre „căr̦ile pascale", Mircea Eliade arăta necesitatea restabilirii funcției magice a lecturii, ,de a stabili un contact între om şi cosmos, de a aminti memoriei scurte şi limitate a omului o vastă experiență colectivă, de a lumina Riturile" ${ }^{68}$. Opera lui Simeon Florea Marian, parte a bibliotecii noastre esențiale, este un ghid de învătare a ritmurilor şi anotimpurilor, un calendar interiorizat al ființei spirituale româneşti.

## SIMEON FLOREA MARIAN ET LA RECHERCHE DES FÊTES TRADITIONNELLES

RÉSUMÉ

L'étude analyse les diverses contributions de l'ethno-folcloriste S. Fl. Marian dans le domaine d'une herméneutique sui generis de la religion populaire. La spiritualité traditionnelle se manifeste, selon les considérations présentes dans les trois tomes des Fêtes chez les Roumaines, publiés à la fin du XIXème siècle, dans le cadre d'un système homogène transmis à travers les siècles par le calendrier populaire, rédigé selon plusieurs critères: chronologique, dogmatique et magique. C'est ainsi que l'ethnographe identifie les parties cachées de la «penséc concrète» (Claude Lévi-Strauss) appartenant à la collectivité rurale. En conclusion, l'ethnologue établit un nouveau type de recherche qui deviendra un point de repère et un modèle dans l'ethnologie roumaine.

Institutul de Filologie Română
,A. Philippide"
Iaşi, str. Codrescu, nr. 2

[^12]
[^0]:    ${ }^{1}$ Este vorba despre articolul Datinile poporuluii român, XI. O nuntă la Iliseşti în Bucovina, publicat în 1866, in revista „Familia"; interesul pentru ceremonialul nupṭial, manifestat în această perioadă, este dovedit şi de planul de realizare a monografiei Nunțile țăranilor români, din februarie 1868.

[^1]:    ${ }^{2}$ Cf. Gheorghe Vrabie, Folclortl - obiect, principii, metode, categorii, Bucureşti, Editura Academiei, 1970, p. 74.
    ${ }^{3}$ Lazăr Săineanu, Introducere la Basmele române, Bucureşti, Göbl, 1895, p. IX.
    ${ }^{4}$ Silvia Ciubotaru, B.P. Hasdeut şi cultura populară, în „Anuar de lingvistică şi istorie literară", laşi, tomul XXVI, 1977-1978, p. 208.
    ${ }^{5}$ Apud Adrian Fochi, Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nic. Densuşianu, Bucureşti, Editura Minerva, 1976, p. XIV.
    ${ }^{6}$ Pierre Bonte, Michel Izard (coord.), Dictionar de etnologie si antropologie, traducere coordonată de Smaranda Vultur şi Radu Răutu, Iaşi, Editura Polirom, 2001, p. 675.
    ${ }^{7}$ Bronislaw Malinowski, Magie, stiință şi religie, traducere de Nora Vasilescu, Iaşi, Editura Moldova, 1993.
    ${ }^{8}$ Pe parcursul lucrării noastre, vom cita din ediṭia Simeon Florea Marian, Särbătorile la români. Studiu etnografic, ediṭie îngrijită și introducere de Iordan Datcu, 2 vol., Bucureşti, Editura

[^2]:    ${ }_{14}^{14}$ Mircea Eliade, Oceanografie, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991, p. 14.
    ${ }^{15}$ Jean-Claude Schmitt, Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale, Paris, Éditions Gallimard, 2001, p. 10.

[^3]:    ${ }^{16}$ B.P. Hasdeu, Răspuns la Discursul de receptie..., în ,Analele Academiei Române", seria II, tomul IV, Secțiunea II, Bucureşti, 1882, p. 161-163, apud Paul Leu, Simion Florea Marian. Monografie, Suceava, Editura Euroland, 1996, p. 143.
    ${ }^{17}$ Ioan Petru Culianu, Eros şi magie in Renaştere. 1484, traducere de Dan Petrescu, postfaṭă de Sorin Antohi., prefață de Mircea Eliade, Bucureşti, Editura Nemira, 1994, p. 136.
    ${ }^{18}$ Gheorghe Pavelescu, Cercetări asupra magiei la românii din Mınṭii Apuseni, Bucureşti, Institutul Social Român, 1945, p. 32.
    ${ }^{19}$ Simeon Florea Marian, Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ, Bucureşti, Göbl, 1890, p. 22.
    ${ }^{20}$ Silvia Ciubotaru, Scrânciobul şi implicaṭiile sale rituale, în „Anuarul Muzcului Etnografic al Moldovei", VI, Iaşi, 2006, p. 153.
    ${ }^{21}$ Ioan Petru Culianu, Călătorii în lımea de dincolo, traducere de Andrei Oişteanu şi Gabriela Oişteanu, prefaṭă de Lawrence E. Sullivan, Bucureşti, Editura Nemira, 1994, şi Arborele Gnozei. Mitologia gnostică de la crestinismul timpuriu la nihilismul modern, traducere de Corina Popescu, Bucuressti, Editura Nemira, 1998.
    ${ }^{22}$ Pavel Ruxăndoiu, Folclorul literar - in contextul culturii populare româneş̧i, Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet - Cultura Națională", 2001, p. 138.

[^4]:    ${ }^{23}$ Tudor Pamfile, cap. Cu privire la .,sărbătorile păgâneşti" şi .,credințele deşarte", in Adaose la Cräciunul, în vol. Särbătorile la români. Studitu etnografic, ediṭie şi introducere de Iordan Datcu, Bucuresti, Saeculum I.O., 1997, p. 403.
    ${ }^{24}$ Ion Taloş, Gândirea magico-religioasã la români. Dicṭionar, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2001, p. 58.

[^5]:    ${ }^{29}$ Al. Dima, Arta populară şi relatiile ei, capitolul Credinṭe, Bucureşti, Editura Minerva, 1971, p. 246.
    ${ }^{30}$ Ovidiu Papadima, $O$ viziune românească a lumii. Studiu de folclor, ediția a 2-a, revizuită, cu o postfaṭă de I. Oprişan, Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 1995, p. 30.

[^6]:    ${ }^{31}$ Traian Gherman, Méteorologie populară. Observări, credințe şi obiceiurri, Bucureşti, Editura Paideia, 2002, p. 56.
    ${ }^{32}$ Vasile Tudor Creṭu, Existența ca intemeiere. Perspectivă etnologică, Timişoara, Editura Facla, 1988, p. 25.
    ${ }^{33}$ Simeon Florea Marian - valorificator al creației populare, în I.C. Chițimia, Folclorişti şi folcloristica românească, Bucurȩ̧̣ti, Editura Academiei, 1968, p. 167.
    ${ }^{34}$ Vezi, de exemplu, discuṭia din subsol despre denumirile inacceptabile ale „Lăsatei secului".

[^7]:    ${ }^{35}$ Ernest Bernea, Cadre ale gândirii populare româneşti. Contribuṭii la reprezentarea spațiului, timpului şi cauzalităṭii, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1985, p. 181.
    ${ }^{36}$ Amold Van Gennep, Riturile de trecere, traducere de Lucia Berdan şi Nora Vasilescu, studiu introductiv de Nicolae Constantinescu, postfaţă de Lucia Berdan, Iaşi, Editura Polirom, 1996, p. 17.
    ${ }^{37}$ Dumitru Pop, Între obiceiurile calendaristice şi cele legate de vârstele omului, in ,,Studii şi comunicări", Asociația Folcloriştilor şi Etnografilor din Sibiu, 1982, p. 11-18.

[^8]:    ${ }^{45}$ Vasile Băncilă, Declinul sărbătorii, articol din 1936, republicat în vol. Duhul sărbătorii, ediṭie îngrijită de Ileana Băncilă, Bucureşti, Editura Anastasia, 1996, p. 67-68.
    ${ }^{46}$ Gabriel Manolescu, Un obicei străvechi: strigarea peste sat, în vol. Folclor literar, Timişoara, 1967, p. 148.
    ${ }^{47}$ Arnold Van Gennep, Manuel de folklore français contemporain, tome premier, Paris, Éditions Auguste Picard, 1942, p. 108.

[^9]:    ${ }^{48}$ Tache Papahagi, Mic dictionar folkloric. Spicuiri folklorice şi etnografice comparate, ediṭie, note şi prefatẵ de Valeriu Rusu, Bucureşti, Editura Minerva, 1979, p. 306, 313.
    ${ }^{49}$ Mihai Pop, Câslegile - un ciclu al obiceiurilor de iarnă, în revista „Albina", 12 ian. 1966, p. 2.
    ${ }^{50}$ Ion Pop-Reteganul, Bricelatul sau alegerea de Crai în țară, în „Revista ilustrată", Bistriṭa, anul I, 1898, p. 73, apud Simeon Florea Marian, Sărbătorile la români, vol. II, p. 288 (notă).
    ${ }^{51}$ Romulus Vulcănescu, Etnologie juridică, Bucureşti, Editura Academiei, 1970, p. 194.

[^10]:    ${ }^{52}$ D.A. Vasiliu, Focul viut - in datinile poporului român in legătură cu ale altor popoare. Studii de folklor, Bucureşti, Casa Scoalelor, 1943, p. 58.
    ${ }^{53}$ Petru Caraman, Descolindatul in Orientul şi sud-estul Europei. Studiu de folclor comparat, ediție îngrijită şi postfaṭă de Ion H. Ciubotaru, Iaşi, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 1997, p. 56-57.
    ${ }^{54}$ Traian Herseni, Literatură şi civilizatie. Încercare de antropologie literară, Bucureşti, Editura Univers, 1976, p. 203.
    ${ }^{55}$ Vasile Golban, Estetica ceremonialului social in obiceiuri, Bucureşti, Editura Ştiinṭifică şi Enciclopedică, 1983, p. 50.

[^11]:    57 Primii etnografi-folclorişti, în Romulus Vulcănescu, Etnologia, Bucureşti, Editura Academiei, 1975, p. 35.
    ${ }^{58}$ Sărbătorile de vară ă (1911), Sărbătorile de toamnă şi Postul Crăciumului (1914) şi Crăciunul (1914).
    ${ }^{59}$ Scrisoare de la Tudor Pamfile, din 16.06.1904, Bucureşti, in vol. Simion Florea Marian şi corespondenții săi, ediție îngrijită de Eugen Dimitriu şi Petre Froicu, cuvânt înainte de Iordan Datcu, Bucuresti, Editura Minerva, 1991, p. 259.
    ${ }^{60}$ C. Rădulescu-Codin, D. Mihalache, Sărbătorile poporului ctu obiceiurile, credinṭele şi unele tradịiii legate de ele. Culegere din părŗile Muscelului, Bucureşti, 1909, p. 115.
    ${ }^{61}$ Teofil Frâncu, George Candrea, Românii din Munții Apuseni (Motii). Scriere etnografică, Bucureşti, 1888, p. 120-146.

    62 „Raportul d-lui I. G. Sbierca despre scrierea Särbătorile la români, vol. I, Cârnilegile, de S.Fl. Marian", in "Analele Academiei Române", seria II, tomul XX, 1897-1898, Partea

[^12]:    ${ }^{67}$ Ion Ghinoiu, Obiceiuri populare de peste an. Dicționar, Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. XII.
    ${ }^{68}$ Mircea Eliade, Fragmentarium, Deva, 1990, p. 95.

