

SIMEON FLOREA MARIAN ȘI CERCETAREA SĂRBĂTORILOR TRADIȚIONALE

IOANA REPCIUC

Acțiunea lui Simeon Florea Marian de culegere și publicare a datelor despre tradiția populară românească intervine în epoca primelor manifestări în domeniul etnografic, atunci când se stabilește metodologia care să facă posibilă cercetarea pe baze certe a elementelor culturii folclorice. Și, 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 direcția Alecsandri și tipul de cercetare inițiat de Hasdeu. Entuziasmului romantic-idealizant i se acordă suportul științific și instrumente pertinente, garanție a eficacității oricărei apropieri de tezaurul culturii populare.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, studiul universului popular se orientează cu precădere spre domeniul textelor folclorice, acestea fiind 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, în speță, cercetări intensive ale repertoriului nupțial¹. Din perioada începuturilor datează și 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 și moravuri române*, „Familia”, 1877) sau de articolele de „mitologie daco-romană” din 1878, apărute în „Albina Carpaților”, monografiile ale unor personaje din imaginarul popular; în 1879, apare și prima descriere a practicilor de Anul Nou.

¹ Este vorba despre articolul *Datinile poporului român*, XI. *O nuntă la Ilișești în Bucovina*, publicat în 1866, în revista „Familia”; interesul pentru ceremonialul nupțial, manifestat în această perioadă, este dovedit și de planul de realizare a monografiei *Nunțile țăranilor români*, din februarie 1868.

Integrat, datorită preocupărilor sale de culegător, în susținuta mișcare recuperatorie a școlii franceze, bine receptată în epocă², dar și ca păstrător al avântului patriotic, pe linia Anton Pann – Vasile Alecsandri (tipul *restitutio*), Simeon Florea Marian va face carieră de etnograf sub magistratura științifică a lui Hasdeu, afiliindu-se „principiului rațional”, așa cum îl numește un alt reprezentant de seamă al școlii hasdeiene, Lazăr Șăineanu³. Marele savant român continuă astfel direcțiile etnopsihologiei europene și întoarce „investigarea culturii populare în primul rând spre aspectele concrete ale vieții țaranului”⁴.

Simeon Florea Marian manifestă acel interes dominant al identificării și teaurizării „supraviețuirilor”, fiind în același timp un conștiincios cercetător al științei vremurilor: asimilează ideea unei tradiții *in actu*, perceptibilă în semnele gândirii „concrete”, cum o numește antropologul Claude Lévi-Strauss, și gândește la alcătuirea unei „istorii pozitive” a tradiției populare, așa cum aspiră Nic. Densușianu, prin vasta rețea a chestionarelor sale⁵.

De fapt, descriptivismul pronunțat al studiilor sale, prilej de minimalizare a contribuției preotului bucovinean în domeniul etnografiei, pare modul propice de redare a faptelor vieții tradiționale, drumul nemijlocit urmat de privirea descoperitoare. Este depășit în acest fel reduționismul unei arheologii spirituale, crearea unui instrumentar axat pe aflarea „resturilor” vechilor rituri, și afirmată condiția de *cultură folclorică* a universului popular românesc, ca etapă evolutivă a unei bogate *culturi arhaice*. Emergența tradiției în experiența cotidiană „asigură rodul unei retrospecțiuni camuflate”⁶, astfel încât descrierea se convertește în valorizare și asimilare creatoare a trecutului, căci „magia și religia nu sunt o doctrină sau o filosofie, ci un mod de acțiune, un sistem de credințe, un fenomen social și o experiență personală”⁷.

În cercetarea tematic-temporală a spiritualității populare, demers realizat *in extenso* în cele trei volume din *Sărbătorile la români*⁸ (volumul I: *Cârnilegile*,

² Cf. Gheorghe Vrabie, *Folclorul – obiect, principii, metode, categorii*, București, Editura Academiei, 1970, p. 74.

³ Lazăr Șăineanu, *Introducere la Basmele române*, București, Göbl, 1895, p. IX.

⁴ Silvia Ciubotaru, *B.P. Hasdeu și cultura populară*, în „Anuar de lingvistică și istorie literară”, Iași, tomul XXVI, 1977–1978, p. 208.

⁵ Apud Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nic. Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976, p. XIV.

⁶ Pierre Bonte, Michel Izard (coord.), *Dicționar de etnologie și antropologie*, traducere coordonată de Smaranda Vultur și Radu Răutu, Iași, Editura Polirom, 2001, p. 675.

⁷ Bronislaw Malinowski, *Magie, știință și religie*, traducere de Nora Vasilescu, Iași, Editura Moldova, 1993.

⁸ Pe parcursul lucrării noastre, vom cita din ediția Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, 2 vol., București, Editura

1898; volumul al II-lea: *Păresimile*, 1899; volumul al III-lea: *Cincizecimea*, 1901), etnograful de la sfârșitul secolului va avea dificila sarcină de a împăca cele două planuri de înțelegere a sacrului; sacrul religios este completat și 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 și divinația”, și „superstițiile”⁹.

Istoria religiilor scoate în evidență condiția impură a cratofaniilor și 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, fără intruziuni extremiste ale conștiinței religioase, această întâlnire a sărbătorilor „legate” cu cele „nelegate”, în spiritul pozitivismului omului de știință, obligat să restituie adevărul empiric. Ba chiar omul bisericii va opera negocieri între cele două aspirații metafizice, cea instituțională și cea creată și păstrată în mijlocul poporului; în prefața la *Descânțete populare române*, reconstituie perspectiva adecvată a unui „teolog adevărat și nepreocupat”, care vede benefica metamorfoză a textelor magice populare „într-un fel de exorcisme creștine”¹¹.

Atitudinea depreciativă a mediului intelectual față de „sărbătorile băbești” – cum le numea George Coșbuc în articolele sale de la începutul secolului al XX-lea¹² – a provocat tocmai emulația benefică identificării acestor idei și practici considerate în afara spiritului logic de raționalității sau demnitarilor clerului diferitelor epoci, de la *Tratatul de superstiții* al abatelui J.B. Thiers, de la sfârșitul secolului al XVII-lea, la importante informații din *Descriptio Moldaviae* despre „rușinoasele credințe vechi”, culese de către Dimitrie Cantemir, și până la stărnirea aplombului descoperitor al cărturarilor moderni. I.-A. Candrea, de pildă, va avea curiozitatea să numere cele „53 de sărbători superstițioase, în afara celor bisericesti”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 și de pagină corespunzătoare.

⁹ Vezi Marcel Mauss, *Manual de etnografie*, studiu introductiv și traducere de Cristina Gavriluță, Iași, Editura Institutul European, 2003, p. 217.

¹⁰ Julien Ries, *Sacrul – în istoria religioasă a omenirii*, traducere de Roxana Utale, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 231.

¹¹ Simeon Florea Marian, *Descânțete populare române*, Cemăuți, R. Eckhardt, 1886, p. XVI.

¹² Vezi, de exemplu, articolele din „Albina”: *Un capitol despre lene și superstiție* (1901) sau *Frica de lucru* (1903).

¹³ I.-A. Candrea, *Calendarul babelor*, în vol. *Lumea basmelor. Studii și culegeri de folclor românesc*, ediție îngrijită de Antoaneta Olteanu, cuvânt înainte de Al. Dobre, București, Editura Paideia, 2001, p. 26–27.

nenumărate ori, intelectualii alcătuitori ai listelor de superstiții au drept scop declarat judecarea acestora ca opreliști în fața hârmicii țaranului român, observații, de altfel, în spiritul ironic al unui cunoscut segment satiric popular, mentalitatea satului înglobându-și inclusiv sursele lucidității creatoare.

Organicismul arhivei de superstiții populare, care poate fi reconstituită din eșafodajul *Sărbătorilor* lui Marian, vine să susțină acea înțelegere profundă pe care o dovedește opera științifică 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 „superstițiile 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 suceveau se încadrează în ampla discuție a statutului „religiilor populare”, apărută mai întâi în contextul examinării spiritualității eterogene a Evului Mediu și culminând în 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 și narațiunile care legitimează momentele sacre și refac identitatea populară a personajelor biblic-mitologice) și unul magic-pragmatic, motivat de instinctul utilizării timpului sacru pentru manipularea cotidianului (practici divinatorii, apotropaice, propițiatoare, secțiuni de etno-meteorologie, practici de asigurare a desfășurării armonioase a muncilor agricole).

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

¹⁴ Mircea Eliade, *Oceanografie*, București, 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.

(despre păsări, insecte, descântece), căci cărturarul bucovinean aspiră să înregistreze „tot ce face și simte țăranul român față cu plante și păsări”¹⁶, așa cum apreciază magistrul Hasdeu, în momentul primirii etnografului în Academia Română.

Capitolele de magie erotică sunt prezente pe parcursul întregii scrieri: fetele și femeile știau să folosească energia timpului sărbătoresc, acel *tempora opportunitata* al magicienilor medievali¹⁷, astfel încât se configurează un complex „calendar magic”¹⁸. Vrajile „de ursită” din *Sărbătorile la români* alcătuiesc un generos inventar care completează sistematica acelor „credințe mărunte”, cum le numește Tudor Pamfile; în *Nunta la români*, autorul reproduce „un farmec” și „o vrajă”, „pentru că cititorii acestui studiu să aibă o idee măcar cât de mică despre chipul cum îndătează o seamă de fete *a-și face pe dragoste*”¹⁹. Magia contagioasă cu finalitatea erotică este prezentă, printre alte ceremonii de primăvară, în ritualul „legănatului” în *Scrânciobul* din contextul ritualic al Paștilor [II: 213–221; pentru sistemul de trimiteri, vezi nota 8]. În afara altor rosturi arhaice ale acestui obicei (mișcarea vântului, leagăn al soarelui, vehicul al sevelor, ceasornic al timpului)²⁰, rolul de inițiere premaritală a fost păstrat în satul tradițional.

În ceea ce privește domeniul narativ, textele epice inserate în cele trei volume sunt marcate de același sincretism al celor două registre de spiritualitate. Finalitatea evidentă a cercetătorului este explicarea relației dintre textele religioase, cu largă circulație în mediul folcloric, și practicile tradiționale. Încadrând acest tip de relații, între practicile rituale sau ceremoniale și reprezentările mitico-ficționale conexe, într-o intertextualitate specială, Ioan Petru Culianu²¹ sublinia astfel coerența sistemică a acestor fenomene socioculturale. Se reflectă în felul acesta comunicarea perfectă dintre mitul religios și mitul sociologic, între misterul sacralului și o factologie de esență colectivă, între text și ritual, recunoscută fiind importanța forței mobile care leagă textul de faptul cotidian²².

¹⁶ B.P. Hasdeu, *Răspuns la Discursul de recepție...*, în „Analele Academiei Române”, seria II, tomul IV, Secțiunea II, București, 1882, p. 161–163, apud Paul Leu, *Simion Florea Marian. Monografie*, Suceava, Editura Euroland, 1996, p. 143.

¹⁷ Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, postfață de Sorin Antohi., prefață de Mircea Eliade, București, Editura Nemira, 1994, p. 136.

¹⁸ Gheorghe Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, București, Institutul Social Român, 1945, p. 32.

¹⁹ Simeon Florea Marian, *Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ*, București, Göbl, 1890, p. 22.

²⁰ Silvia Ciubotaru, *Scrânciobul și implicațiile sale rituale*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, VI, Iași, 2006, p. 153.

²¹ Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Andrei Oișteanu și Gabriela Oișteanu, prefață de Lawrence E. Sullivan, București, Editura Nemira, 1994, și *Arborele Gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, traducere de Corina Popescu, București, Editura Nemira, 1998.

²² Pavel Ruxăndoiu, *Folclorul literar – în contextul culturii populare românești*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2001, p. 138.

Într-un studiu de clarificare a atitudinii necesare în fața „sărbătorilor păgânești” și a „credințelor deșarte”, Tudor Pamfile arată că, atunci „când poporul n-a aflat despre un sfânt acele povestiri tari” (biblice, apocrife), el „i-a născocit merite aceluia sfânt, i-a urzit povestire și l-a legat de anumite credințe”²³. De exemplu, mentalitatea populară a grupat în jurul istoriei biblice a lui Lazăr și al momentului cultic din sâmbăta dinaintea Floriilor o întreagă pleiadă de manifestări etnofolclorice, motivate de legende-satelit, care îmbogățesc imaginea personajului biblic, astfel încât „românii serbează amintirea a trei Lazări” [II: 70], cum ne avertizează etnograful înainte de redarea acestor povestiri. În plus, imaginația populară generează, dată fiind ipostaza funerară a evenimentului religios, realizarea copturilor rituale („florii”), „împărțeli de plecarea sufletelor”, căci „în această zi toți morții fără deosebire așteaptă la poarta raiului” [II: 71], și un joc al tinerilor numit „Lăzărelul” sau „Lăzărița”, înscenare a nunții funebre [II: 77–82].

Un alt aspect al demonstrării virtuozității cercetătorului este respectarea ordinii reale a faptelor, marcată de continua tranzitare între individual și colectiv, precum și între unitățile etnofolclorice minimale, fie ele din planul reprezentărilor (simbol, imagine), fie din cel al practicilor (rit, obicei, act ceremonial), și 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 și esențializarea practicii în cadrul grupurilor restrânse, după relații de rudenie, vârstă sau gen [I: 6]. „Însurățirea” sau „mătușarea” fetelor, „înfărtățirea” feciorilor, această „instituție culturală”, cum o considera Petru Caraman, are loc de „Paștile mici” [III: 248] și reprezintă un tip special de ritualizare a apropierei spirituale dintre tineri, relevând sensuri de inițiere și purificare, de solidarizare și de renaștere 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 aceeași dinamică greu de înregistrat a inflexiunilor imaginarului popular în funcție de grupurile performatoare, încât, observă Ion Taloș, „numărul lor variază de la regiune la regiune și chiar de la familie la familie”²⁴. Sociologul E. Durkheim, cercetând sistemul totemic australian, atenționează asupra faptului că, în afara resturilor vechilor religii, care constituie

²³ Tudor Pamfile, cap. *Cu privire la „sărbătorile păgânești” și „credințele deșarte”*, în *Adaose la Crăciunul*, în vol. *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, ediție și introducere de Iordan Datcu, București, Saeculum I.O., 1997, p. 403.

²⁴ Ion Taloș, *Gândirea magico-religioasă la români. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 58.

folclorul, „există și unele credințe religioase care s-au format spontan, sub influența cauzelor locale”²⁵.

Autorul acordă importanță și cadrului performerilor, conștient fiind de variațiile etnografice ale riturilor în funcție de practicarea lor în grupul femeilor, al bărbaților, al tinerilor etc. Ion Mușlea, cercetător al „obiceiului junilor brașoveni” aprecia faptul că „marele nostru folclorist, S.Fl. Marian, n-a trecut cu vederea nici obiceiul de Paști al brașovenilor”²⁶ [II: 156–160]. Aprecierea marelui etnograf clujean are o dublă implicație: în cadrul unui bogat inventar de informații din spațiul transilvănean, sursa Marian este una de referință, prin calitatea și claritatea ei recunoscute și, de asemenea, se remarcă aici privirea cuprinzătoare a cercetătorului bucovinean, care își manifestă interesul pentru zone românești îndepărtate spațiului său natal. Obiceiurile practicate de junii transilvăneni în preajma sărbătorilor pascale încadrează și alte rituri ale tineretului, cu diverse funcții magice sau inițiatice; Ion Mușlea amintește, din aceleași *Sărbători*, capitolul despre „Încurarea cailor” [II: 77] – practică situată sub patronajul Sân-Toaderului – și cel care descrie „aducerea armindenilor” [II: 288–293].

Simbol bine individualizat în cadrul obiceiurilor de primăvară, „Armindenul” sau „pomul de mai” devine un mod al atragerii fertilității în momentul decisiv al trecerii de la primăvară la vară, fiind păstrat dinaintea casei unde a fost adus „până se macină grâu nou, și când pentru prima oară se face pâine din acest grâu, care servește apoi în casă de noroc” [II: 315]. Existența unui „Arminden al secerișului” (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 și faptul că, „alături de soluții reale, profane (tehnica agricolă), autohtonii descopereau, în paralel, soluții fantastice, sacre (tehnica rituală)”²⁸.

Intersecțiile dintre imaginar, practica religioasă și diferitele aspecte ale vieții tradiționale vor sublinia încă o dată polisemantismul sacralui, iar „texte ilustrative culese de folcloriști 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 și teoria cunoașterii*, traducere de Elisabeta David, București, Editura Antet, 2005, p. 32.

²⁶ Ion Mușlea, *Cercetări etnografice și de folclor*, vol. II, ediție îngrijită, studiu introductiv, bibliografie, indice de Ion Talos, București, Editura Minerva, 1972, p. 40.

²⁷ James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. I, traducere, prefață și tabel cronologic de Octavian Nistor, note de Gabriela Duda, București, Editura Minerva, 1980, p. 255.

²⁸ Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, București, Editura Academiei, 1972, p. 106.

asistăm la o continuă reducere a planului divin la cel uman și la desfășurarea unei tendințe realiste evidente”²⁹. De exemplu, sfinții 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”³⁰ este reacția mentalității populare la diversitatea hierofaniilor, provocate de timpul sărbătorilor. Însă acest corpus de idei magico-mitice este pus în slujba vieții cotidiene, fiind revigorat astfel odată cu ciclul muncilor câmpului. Etnograful, care se împărtășește el însuși din analogiile create de mentalitatea satului, înțelege că, în cadrul obiceiurilor de Anul Nou, *Plugușorul* și scenariul complet al trasului primei brazde de către „plugărași” este neîndoios urmat de *Semănat*: „După fiecare arătură, însă, urmează și semănătura. Așa-i de când s-a tras cea dintâi brazdă în lume, și tot așa fac și românii noștri” [I: 113]. Corelația, atât de bine evidențiată prin descrierea lui Marian, între aspectele cerealiculturii și 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 în discurs cultural, fiind urmată, în virtutea dinamicii neîntrerupte a aspectelor etnofolclorice, de înscenarea ceremonială și 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 oprește 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 și 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 mulțumește cu simpla înșiruire a materialului cules din publicații sau de la informatorii direcți. „Înrudirea” religioasă a Sfântului George cu Sfântul Dumitru – accentuată prin rețeaua apocrifelor –, precum și valoarea acestora de repere ale calendarului popular, cu rolul de a marca, pentru mentalitatea populară, „capul primăverii” și, respectiv, „sfârșitul toamnei”, îl convinge pe etnograf să ofere

²⁹ Al. Dima, *Arta populară și relațiile ei*, capitolul *Credințe*, București, Editura Minerva, 1971, p. 246.

³⁰ Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii. Studiu de folclor*, ediția a 2-a, revizuită, cu o postfață de I. Oprișan, București, Editura Saeculum I.O., 1995, p. 30.

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 însemnat cercetător al meteorologiei populare de la începutul secolului XX, Traian Gherman, în capitolul în care acesta adună practicile și credințele de anticipare a „unui timp mai lung și mai depărtat”³¹.

Un rit solar, care asigură armonia muncilor agricole prin forța cuvântului magic și înscenarea rituală este „Caloianul”, plasat de etnolog în vecinătatea obiceiurilor pascale. El redă aici textele invocative, care păstrează întreaga vitalitate a credinței în controlul magic al vremii și 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 și cea feminină a divinității care poate influența vremea („Muma ploii”, „Păpălugă”), ambele variante din grupul de spirite ale naturii ce pot atenua eventualul dezechilibru al fenomenelor cosmice, prin acte de magie homeopatică ale comunității.

Sărbătorile la români devin, la nivelul discursului, sondări ale acomodării unor ideologii metafizice diferite, fiecare dintre acestea punându-și de acord principiile de funcționare, terminologia, experiența seculară. Un rezultat evident al acestei simbioze este osmoza terminologică manifestată în epoca apariției volumelor lui Marian, când cercetătorii culturii populare utilizează sinonimic, cu aparentă dexteritate, un vocabular semiștiințific, în care „credință”, „superstiție”, „eres” conțin subtextual atitudinea observatorului față de elementele culturii populare, în „condițiunea ei ideală”, la nivelul imaginarului. La începutul descrierii ritualurilor din seara Sfântului Vasile, autorul *Sărbătorilor* își avertizează lectorul în privința lungimii „șirului de credințe, prejudețe și mistere ale acestei seri” și a „ceremoniilor superstițioase” ale poporului [I: 5], înțelegând „trecerea din starea de latență 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 numește I.C. Chițimia³³, și timidele intrări în spiritul textului ale etnografului, care-și face cunoscută părerea despre valabilitatea unor opinii, variante, contexte etnofolclorice³⁴. Un interesant și

³¹ Traian Gherman, *Meteorologie populară. Observări, credințe și obiceiuri*, București, Editura Paideia, 2002, p. 56.

³² Vasile Tudor Crețu, *Existența ca întemeiere. Perspectivă etnologică*, Timișoara, Editura Facla, 1988, p. 25.

³³ Simeon Florea Marian – valorificator al creației populare, în I.C. Chițimia, *Folcloriști și folcloristica românească*, București, Editura Academiei, 1968, p. 167.

³⁴ Vezi, de exemplu, discuția din subsol despre denumirile inacceptabile ale „Lăsatei secului”.

amplu capitol despre rolurile, etimologiile și riturile funebre legate de „Paștile Rocmanilor” îi prilejuiește 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 și eu șirul presupunerilor acestora prin o nouă presupunere proprie, mă opresc aici, sperând că istoricii și filologii noștri își vor da în scurt timp toată silința ca să studieze mai de aproape și să descoasă cât mai degrabă: cine au fost rocmanii sau blajinii, despre care am vorbit eu în acest capitol, și de la cine au adoptat românii cultul lor” [II: 245]. Cercetătorul are conștiința improbabilității sintezelor contemporane asupra subiectului și renunță de bunăvoie la propriile intenții 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 greș – în sensul repetițiilor lipsite de finalitate științifică – 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, așa 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 virtutea caracterului de eternă variație a actelor și credințelor rituale în jurul acelorași înțelesuri esențiale ale spiritualității populare. Atunci când își 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, remarcă întrepătrunderea între ritualurile de trecere propriu-zise și practici rituale de protecție, de apărare, de purificare, de fecunditate, precum și analogia între etapele vieții individuale și reprezentările privind ciclicitatea fenomenelor naturale³⁶. Un studiu în spiritul acestei analogii a fost realizat de Dumitru Pop, care aspiră să demonstreze împletirea „vârstelor omului” cu „vârstele anului”³⁷, 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

³⁵ Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și cauzalității*, București, Editura Cartea Românească, 1985, p. 181.

³⁶ Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere*, traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, studiu introductiv de Nicolae Constantinescu, postfață de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 17.

³⁷ Dumitru Pop, *Între obiceiurile calendaristice și cele legate de vârstele omului*, în „Studii și comunicări”, Asociația Folcloriștilor și Etnografilor din Sibiu, 1982, p. 11–18.

relațiilor dintre cele două tipuri de ordonare a materialului etnofolcloric – o ordonare mai omogenă în „trilogia vieții” și una plurisemiotică și uneori alunecând în excesul secționărilor semantice, în *Sărbători* – reliefează intersectarea acestor viziuni în planul de adâncime al culturii populare. Este cazul redării importantului corpus de idei și practici legate de cultul strămoșilor; „Moșii” de pe întreg parcursul anului popular, sistematizați în capitolul cu același nume din *Înmormântarea la români*³⁸, rezultând un adevărat calendar al acestor rituri în cultura populară românească, vor fi descriși iarăși în volumele despre sărbători, descrierea lor fiind completată de alte rituri din registrul funebru („focurile morților”, „slobozirea apei” ș.a.). În 1915, Elena Niculiță-Voronca³⁹ va încerca asociaze concepțiile mitologizante ale savantului de școală latinistă, At.M. Marienescu – exprimate în *Cultul păgân și cultul creștin*, din 1884 – și credințele populare pure, culese de Simeon Florea Marian⁴⁰. Miza comparației propuse de cercetătoare este demonstrarea existenței în practicile din cultul morților a reminiscențelor 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”⁴¹, afirmă Ion H. Ciubotaru, analizând același nucleu ritualic.

Timpul sărbătorii este „forța dinamică, ce creează și condiționează formele comunitare de interrelaționare”⁴², fiind astfel un mod de echilibrare a relațiilor umane. Marile spectacole populare, care marchează pragurile calendaristice și intrarea în *kairotic* („timpul ieșirii din non-acțiune”⁴³), implică valențe catartice, conținute de substraturile psihosociale ale unei morale a carnavalului, ca „religie care a precedat creștinismul”⁴⁴, 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*, București, Göbl, 1892, p. 380–395.

³⁹ *Sărbătorile Moșilor în București. Studiu comparativ*, București, 1915.

⁴⁰ S.F.I. Marian preia multe informații legate de cultul strămoșilor din capitolul *Moșii sau sacrificiul morților*, cuprins în lucrarea lui Simion Manguia, *Călindariu iulian, gregorian și popular român*, Oravița-Brașov, 1881, pe anul 1883, Biserica Albă, 1882, I, p. 135–143.

⁴¹ Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1999, p. 180.

⁴² Germina Comanici, *Cercul vieții. Roluri și performanțe în obiceiurile populare*, cuvânt înainte de Antoaneta Olteanu, București, Editura Paideia, 2001, p. 40.

⁴³ Paul Drogeanu, *Practica fericirii*, București, Editura Minerva, 1985, p. 167.

⁴⁴ Philippe Walter, *Mitologie creștină: sărbători, ritualuri și mituri din Evul Mediu*, traducere de Rodica Dumitrescu și Raluca Tulbure, București, Editura Artemis, 2005, p. 11.

marcă identitară, și 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*, în varianta bucovineană, sub denumirea „Refenelele”, și în cea întâlnită în peisajul etnografic al Transilvaniei și Banatului, ca „Alimori”, „Hodăițe” sau „Priveghi”, aceste practici fiind generate, așa cum observă și autorul studiilor, de momentul de graniță „Lăsatul secului”, „epilog al datinilor și credințelor, a [sic!] petrecerilor și a [sic!] veseliei din Câșlegiul de iarnă” [I: 202]. Practica apare și în finalul „Păresimilor”, cu aceeași finalitate purificatoare și ludică, și este numită acolo, într-o formă obiectivată, „strigarea peste sat”, fiind identificată în Transilvania și 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”⁴⁶. Deși ritual specific satelor de munte, cerință explicată prin modalitatea specială de transmitere a vocii moralizatoare, „strigarea peste sat” va apărea și în zone de șes, prin contaminare și adaptare, dar cu păstrarea sensului general moralizator, fundamental pentru acest amplu rit de comunitate, căci „se poate spune că moravurile și obiceiurile sunt un procedeu de adaptare a individului la manierele de a privi și de a acționa ale colectivității”⁴⁷.

Ceremonialul cu nuanță moralizatoare, prezent la limita dintre perioada „de dulce” și cea a postului, era orientat spre satirizarea tinerilor rămași 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 capitoului despre acest obicei, S.Fl. Marian remarcă analogia dintre „Zilele nebunilor” și „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 și formele paroxistice de manifestare a purtătorilor de măști. Tache Papahagi va identifica o sursă romanică a sărbătorii „Cucilor” din Muntenia, despre care se

⁴⁵ Vasile Băncilă, *Declinul sărbătorii*, articol din 1936, republicat în vol. *Duhul sărbătorii*, ediție îngrijită de Ileana Băncilă, București, Editura Anastasia, 1996, p. 67–68.

⁴⁶ Gabriel Manolescu, *Un obicei străvechi: strigarea peste sat*, în vol. *Folclor literar*, Timișoara, 1967, p. 148.

⁴⁷ Arnold Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, tome premier, Paris, Éditions Auguste Picard, 1942, p. 108.

vorbește în *Sărbătorile la români*, relevând o asemănare cu „Stultorum festa” și „Lupercalia” din spațiul latin, pe baza practicii travestirilor care apare în folclorul daco-romanilor și a aspectelor orgiastice ale acestor sărbători populare⁴⁸.

De aceste practici de trecere spre un alt ciclu temporal și de intervenție clară a colectivității în comportamentul membrilor, un „bilanț social al Cășlegilor”⁴⁹, poate fi alăturat spectacolul „Bricelatului”, care are în centru un fel de rege al carnavalului, un „crai”-judecător al moravurilor grupului și desemnat în acest rol datorită meritului său de prim „plugar”. Autorul recunoaște faptul că ritualul moralizator performat în cadrul grupului de feciori este „un fel de strigare peste sat” [II: 200] și citează observația importantă a lui Ion Pop-Reteganul, care vede „strigarea peste sat” ca o „variantă mai muiată a Bricelatului”⁵⁰.

Fapte de etnologie juridică, așa cum le integrează Romulus Vulcănescu, „un fel de judecată obștească”⁵¹, cele două obiceiuri prezente în descrierea lui S.Fl. Marian pot fi completate cu o mulțime de alte manifestări satirice, cu același efect de purificare prin expunerea defectelor sătenilor „greșiți” 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”, și anume prin flăcări, iluminatii, fumigații, dar este prezentă și o categorie largă de practici familiale („Spolocania”, „Marțea vaselor”), cu aceeași finalitate purificatoare, pornind chiar de la interdicțiile 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 și modul „curățării păcurarilor și turmelor” [II: 275], în ajunul mării sărbători de primăvară, care marchează și debutul ciclului pastoral; acest foc este menținut pe parcursul întregului an pastoral. Fumigațiile 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 și apărare, focul aprins cu ocazia acestor sărbători de primăvară are rost de atragere a fertilității plantelor și în special pentru a se asigura rodul pomilor; de exemplu, „Focul sfinților” este făcut „ca să vie primăvara mai curând” [I: 23]. Ca și în cazul focurilor de diverse forme, întâlnite în variantele „strigării peste sat”, ce completează riturile de purificare morală, și

⁴⁸ Tache Papahagi, *Mic dicționar folkloric. Spicuri folklorice și etnografice comparate*, ediție, note și prefață de Valeriu Rusu, București, Editura Minerva, 1979, p. 306, 313.

⁴⁹ Mihai Pop, *Cășlegile – 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”, Bistrița, anul I, 1898, p. 73, apud Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români*, vol. II, p. 288 (notă).

⁵¹ Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, București, Editura Academiei, 1970, p. 194.

„focul viu” de primăvară prilejuiește desfășurări spectaculare de colectivitate, cum ar fi „Ardeasca”, ceremonie care continuă slujba Bobotezei, mai ales că focul peste care sar și 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. Vasiliu⁵².

Autorul *Sărbătorilor* a fost interesat de compartimentul ludic-moralizator al spiritului popular și a publicat, în 1893, un volum de *Satire poporane române*, din care Petru Caraman a extras exemple de „colinde țigănești”, în cadrul amplului său studiu despre fenomenul descolindatului⁵³. 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 dispuși 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, depășit de multe alte semne sacre ale temporalității și cauzalității subiective, căci activitatea imaginară care investește cu sens credințele și practicile ceremoniale „încifrează și descifrează sensuri cu mult dincolo de experiența obișnuită, creează și 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 cunoașterea codului obiceiurilor, implicat în universul autotelic dezvăluit de către etnograful bucovinean, căci „studiarea 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 și spre rituri derivate din acestea, căci „naivele creațiuni ale omului din popor sunt

⁵² D.A. Vasiliu, *Focul viu – în datinile poporului român în legătură cu ale altor popoare. Studii de folklor*, București, Casa Școalelor, 1943, p. 58.

⁵³ Petru Caraman, *Descolindatul în Orientul și sud-estul Europei. Studiu de folclor comparat*, ediție îngrijită și postfață de Ion H. Ciubotaru, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1997, p. 56–57.

⁵⁴ Traian Herseni, *Literatură și civilizație. Încercare de antropologie literară*, București, Editura Univers, 1976, p. 203.

⁵⁵ Vasile Golban, *Estetica ceremonialului social în obiceiuri*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 50.

intuițiuni, iar nu combinațiuni măiestrite”⁵⁶, cum observa Lazăr Șăineanu în aceeași epocă în care Simeon Florea Marian își alcătuia monografiile. De exemplu, în capitolul despre momentul din calendarul popular numit „miezul păresii”, cercetătorul urmărește evoluția etimologică a termenului care denumește intervalul Postului Mare, pornind de la forma latină *quadragesima* și până la formele populare „Paresimi”, „Păresi”, „Păreți”. Ultimul fonetism, rezultat din circulația vocabulei în mediul popular, determină interdicții și credințe magice, pornite de la omofonul acesteia, în varianta dialectală. Același 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 și credința femeilor că astfel va fi influențată creșterea cânepii, inului [II: 197] –, precum și în diferitele accepțiuni pe care le ia „botezul”, dincolo de înțelegerea strict religioasă, prin analogie performându-se un botez al animalelor și obiectelor casnice, precum și al gerului, datorită apariției primelor semne ale timpului călduros [I: 162–163].

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

Timpul calitativ, înțeles de mentalitatea populară din perspectivă polarizată (timp benefic și timp malefic) este un timp eminent activ, căci în jurul acestor poli gravitează acțiunile umane de eficientizare a planului empiric, psihic și social. Există în 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.F.I. Marian păstrează, în ciuda acuzelor de exagerare a obiectivității și rigorii ordonatorului datelor oferite de informatori și de lucrările etnografice ale epocii, poziția pionerului științific și de aceea ele rămân reperul necesar al etnografilor care îl urmează și care îl dau ca sursă de prim rang, fie în ceea ce privește metodele adoptate, fie prin decuparea informațiilor adunate de el. Criticile și corectările care i se aduc sunt, în genere, variate raportări ale comentatorilor la monumentala sa arhivă.

⁵⁶ Lazăr Șăineanu, *Studii folklorice. Cercetări în domeniul literaturii populare*, București, Socce, 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 sale⁵⁸. 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 și D. Mihalache în 1909, urmează implicit modelul lui Marian, cu restrângerea descrierii etnografice la zona natală și 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 și „obiceiurile și credințele poporului în meșteșugul de a opri ploile, grindinile, zăpezile”⁶⁰. Într-o altă monografie zonală, cea a Țării Moților, semnată de Teofil Frâncu și George Candrea și anterioară studiilor despre sărbători ale preotului-cărturar, capitolul *Calendarul munteanului* oferă informații de etnoastronomie și meteorologie și menționează practica arhaicului „calendar de ceapă”. Secțiunea dedicată descrierii ritualurilor motivate de timpul folcloric este intitulată *Datine* și începe tot cu „seara de Săn-Văsi”, deși păstrarea denominației religioase a nucleelor ritual-ceremoniale este depășită în textul descrierilor de prevalența clară a practicilor tradiției populare⁶¹.

Modul în care S.Fl. Marian a căutat să împace diversele forme de manifestare ale calendarului popular, creionând un sistem eterogen și 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 câșlegile de iarnă nu încep cu Anul Nou, ci cu Crăciunul, cu vechea sărbătoare de la solștițiul de iarnă, cu Saturnaliile romane”⁶². Într-adevăr, autorul

⁵⁷ *Primii etnografi-folcloriști*, în Romulus Vulcănescu, *Etnologia*, București, Editura Academiei, 1975, p. 35.

⁵⁸ *Sărbătorile de vară* (1911), *Sărbătorile de toamnă și Postul Crăciunului* (1914) și *Crăciunul* (1914).

⁵⁹ Scrisoare de la Tudor Pamfile, din 16.06.1904, București, în vol. *Simion Florea Marian și corespondenții săi*, ediție îngrijită de Eugen Dimitriu și Petre Froicu, cuvânt înainte de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1991, p. 259.

⁶⁰ C. Rădulescu-Codin, D. Mihalache, *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele. Culegere din părțile Muscelului*, București, 1909, p. 115.

⁶¹ Teofil Frâncu, George Candrea, *Românii din Munții Apuseni (Moții). Scriere etnografică*, București, 1888, p. 120–146.

⁶² „Raportul d-lui I. G. Sbierea despre scrierea *Sărbătorile la români*, vol. I, *Cârnilegile*, de S.Fl. Marian”, în „Analele Academiei Române”, seria II, tomul XX, 1897–1898, *Partea*

operează o delimitare forțată în intervalul bine definit, din punct de vedere mitologic și 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* și studiul său consacrat exclusiv Crăciunului, din 1914. Această relație între practicile augurale ale Crăciunului și cele performate în preajma Anului Nou este avantajată de însăși circulația riturilor de la o sărbătoare la alta, a căror analogie își află resursele pe teritoriul atât de unitar al mentalității populare. Astfel, în capitolul dedicat colindatului, T. Pamfile încearcă să ofere o privire sintetică asupra practicii, citând în final din monografia antecesorului său: „Colindele se zic în seara de Ajunul Crăciunului – care este adevărata seară mare a colindelor. Prin unele părți se umblă cu colindul și în seara Sfântului Vasile, dar aceasta o fac mai ales copii mici. Cei mari umblă în această seară cu uratul sau plugușorul”⁶³.

Mihai Pop observa faptul că folcloriștii noștri au preluat modelul ciclic, consacrat de cărturarul începutului de secol XX, și 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 și credințelor, aranjate în jurul centrilor unui sărbătoresc eterogen și dinamic. Antoaneta Olteanu, autoarea unei sistematice a „calendarelor populare”, ce-și propune să epuizeze și să ordoneze corpusul informațiilor despre timpul ritual, își mărturisește, 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 și calendarist”⁶⁵. Astfel, cercetătoarea înțelege calendarul popular ca un „sistem de gândire în jurul căruia se așază întreaga arhitectură a mentalului tradițional”⁶⁶ și nu doar ca un sistem de semne despre timp și limitele sale. Ion Ghinoiu realizează o „taxonomie a

administrativă și dezbaterile, 1898, p. 156–157, apud Mircea Fotea, *Simeon Florea Marian, folclorist și etnograf*, București, Editura Minerva, 1987, p. 150.

⁶³ Tudor Pamfile, *Crăciunul*, în vol. *Sărbătorile la români*, ed. cit., p. 290.

⁶⁴ Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, 1976, p. 32.

⁶⁵ Simeon Florea Marian, *Calendarul popular. Credințe, datine și moravuri romane*, în „Familia”, an XIII, nr. 41, 1877, p. 481–482.

⁶⁶ Antoaneta Olteanu, *Calendarele poporului român*, București, Editura Paideia, 2001, p. 7.

obiceiurilor”⁶⁷ în funcție de ciclurile calendaristice, în aceeași formulă ușor 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 *Superstițiile* sale, Gh. Ciușanu –, vitalitatea lumii cuprinse în monografiile sale, viața „etern reîntoarsă” a cercetării culturii populare. După mai mult de un secol de la nașterea *Sărbătorilor*, spiritul autorului pare să vegheze, în vremea înnoirilor extensive și a axiologiilor secunde, gradul exigenței apropiierilor de universul tradițional românesc, reconfirmând mereu nevoia temeliilor sigure.

Vorbind despre „cărțile pascale”, Mircea Eliade arăta necesitatea restabilirii funcției magice a lecturii, „de a stabili un contact între om și cosmos, de a aminti memoriei scurte și 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 învățare a ritmurilor și anotimpurilor, un calendar interiorizat al ființei spirituale românești.

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 Roumains*, publiés à la fin du XIX^{ème} 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'ethnologue identifie les parties cachées de la « pensée 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”

Iași, str. Codrescu, nr. 2

⁶⁷ Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an*. Dicționar, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. XII.

⁶⁸ Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Deva, 1990, p. 95.