# SIMEON FLOREA MARIAN ŞI CERCETAREA SĂRBĂTORILOR TRADIŢIONALE

IOANA REPCIUC

Acţiunea lui Simeon Florea Marian de culegere şi publicare a datelor despre tradiţia 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 direcţii de înţelegere a spiritualităţii populare; cele două etape ale aportului său în domeniul etnografic ilustrează existenţa oscilaţiei între direcţia Alecsandri şi tipul de cercetare iniţiat de Hasdeu. Entuziasmului romantic-idealizant i se acordă suportul ştiinţific şi instrumente pertinente, garanţie a eficacităţii 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 spiritualităţii populare, beneficiind de ipostaza estetică, ce reţine atenţia admiratorilor culturii tradiţionale. 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 speţă, cercetări intensive ale repertoriului nupţial[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 schiţe de calendar popular (*Calendarul popular – credinţe, datine şi moravuri române*, „Familia", 1877) sau de articolele de „mitologie daco-romană" din 1878, apărute în „Albina Carpaţilor", monografii ale unor personaje din imaginarul popular; în 1879, apare şi prima descriere a practicilor de Anul Nou.

[1] Este vorba despre articolul *Datinile poporului român*, XI. *O nuntă la Ilişeşti în Bucovina*, publicat în 1866, în revista „Familia"; interesul pentru ceremonialul nupţial, manifestat în această perioadă, este dovedit şi de planul de realizare a monografiei *Nunţile ţăranilor români*, din februarie 1868.

ALIL, t. XLVII–XLVIII, 2007–2008, Bucureşti, p. 293–310

BDD-A1271 © 2007-2008 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:58:17 UTC)

Integrat, datorită preocupărilor sale de culegător, în susținuta mișcare recuperatorie a școlii franceze, bine receptată în epocă[2], 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 Șăineanu[3]. Marele savant român continuă astfel direcțiile etnopsihologiei europene și întoarce „investigarea culturii populare în primul rând spre aspectele concrete ale vieții țăranului"[4].

Simeon Florea Marian manifestă acel interes dominant al identificării și tezaurizării „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 sale[5].

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 reducționismul 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

BDD-A1271 © 2007-2008 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:58:17 UTC)

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 înţelegere a sacrului; sacrul religios este completat şi reconvertit de un sacru „laic". În „manualul" său, Marcel Mauss recomanda, în privinţa studiului fenomenelor religioase, înregistrarea de către etnografi a faptelor din cele trei mari grupe ale manifestării forţelor mistice: „religia *stricto sensu*", „religia *lato sensu*, cu magia şi divinaţia", şi „superstiţiile"[9].

Istoria religiilor scoate în evidenţă condiţia impură a cratofaniilor şi necesitatea citirii simbolului ca „cifru al sacralităţii cu ajutorul căruia omul poate accede la supranatural"[10]. Relaţia 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 conştiinţei religioase, această întâlnire a sărbătorilor „legate" cu cele „nelegate", în spiritul pozitivismului omului de ştiinţă, obligat să restituie adevărul empiric. Ba chiar omul bisericii va opera negocieri între cele două aspiraţii metafizice, cea instituţională şi cea creată şi păstrată în mijlocul poporului; în prefaţa la *Descântece poporane române*, reconstituie perspectiva adecvată a unui „teolog adevărat şi nepreocupat", care vede benefica metamorfoză a textelor magice populare „într-un fel de exorcisme creştine"[11].

Atitudinea depreciativă a mediului intelectual faţă de „sărbătorile băbeşti" – cum le numea George Coşbuc în articolele sale de la începutul secolului al XX-lea[12] – a provocat tocmai emulaţia benefică identificării acestor idei şi practici considerate în afara spiritului logic de raţionaliştii sau demnitarii clerului diferitelor epoci, de la *Tratatul de superstiţii* al abatelui J.B. Thiers, de la sfârşitul secolului al XVII-lea, la importantele informaţii din *Descriptio Moldaviae* despre „ruşinoasele credinţe 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 superstiţioase, în afara celor bisericeşti"[13]. De

Fundaţiei 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 Gavriluţă, Iaşi, Editura Institutul European, 2003, p. 217.

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

[11] Simeon Florea Marian, *Descântece populare române*, Cernăuţi, R. Eckhardt, 1886, p. XVI.

[12] Vezi, de exemplu, articolele din „Albina": *Un capitol despre lene şi superstiţie* (1901) sau *Frica de lucru* (1903).

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

BDD-A1271 © 2007-2008 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:58:17 UTC)

nenumărate ori, intelectualii alcătuitori ai listelor de superstiții au drept scop declarat judecarea acestora ca opreliști 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 superstiții populare, care poate fi reconstituită din eşafodajul *Sărbătorilor* lui Marian, vine să susțină acea înțelegere profundă pe care o dovedeşte 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 sucevean se încadrează în ampla discuție a statutului „religiilor populare", apărută mai întâi în contextul examinării spiritualității eterogene a Evului Mediu şi 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 şi narațiunile care legitimează momentele sacre şi refac identitatea populară a personajelor biblic-mitologice) 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 şi 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" ş.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 şi vrăji*, care dublează, pe tot parcursul celor trei volume, celelalte practici sărbătoreşti), manifestat direct în diversele sale studii

[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.

BDD-A1271 © 2007-2008 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:58:17 UTC)

(despre păsări, insecte, descântece), căci cărturarul bucovinean aspiră să înregistreze „tot ce face şi simte ţăranul român faţă cu plante şi păsări”[16], aşa cum apreciază magistrul Hasdeu, în momentul primirii etnografului în 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 „credinţe mărunte”, cum le numeşte Tudor Pamfile; în *Nunta la români*, autorul reproduce „un farmec” şi „o vrajă”, „pentru ca cititorii acestui studiu să aibă o idee măcar cât de mică despre chipul cum îndătinează o seamă de fete *a-şi 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 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 iniţiere premaritală a fost păstrat în satul tradiţional.

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 evidentă a cercetătorului este explicarea relaţiei dintre textele religioase, cu largă circulaţie în mediul folcloric, şi practicile tradiţionale. Încadrând acest tip de relaţii, între practicile rituale sau ceremoniale şi reprezentările mitico-ficţionale conexe, într-o intertextualitate specială, Ioan Petru Culianu[21] sublinia astfel coerenţa sistemică a acestor fenomene socioculturale. Se reflectă în felul acesta comunicarea perfectă dintre mitul religios şi mitul sociologic, între misterul sacrului şi o factologie de esenţă colectivă, între text şi ritual, recunoscută fiind importanţa forţei mobile care leagă textul de faptul cotidian[22].

---

[16] B.P. Hasdeu, *Răspuns la Discursul de recepţie…*, în „Analele Academiei Române”, seria II, tomul IV, Secţiunea 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 în Renaştere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, postfaţă de Sorin Antohi., prefaţă de Mircea Eliade, Bucureşti, Editura Nemira, 1994, p. 136.

[18] Gheorghe Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii 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 implicaţiile sale rituale*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, VI, Iaşi, 2006, p. 153.

[21] Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Andrei Oişteanu şi Gabriela Oişteanu, prefaţă de Lawrence E. Sullivan, Bucureşti, Editura Nemira, 1994, şi *Arborele Gnozei. Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern*, traducere de Corina Popescu, Bucureşti, Editura Nemira, 1998.

[22] Pavel Ruxăndoiu, *Folclorul literar – în contextul culturii populare româneşti*, Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională”, 2001, p. 138.

BDD-A1271 © 2007-2008 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:58:17 UTC)

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 acelui 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]. „Însurătirea" sau „mătcuțarea" 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 apropierii 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.

BDD-A1271 © 2007-2008 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:58:17 UTC)

*folclorul*, „există şi unele credinţe religioase care s-au format spontan, sub influenţa cauzelor locale"[25].

Autorul acordă importanţă şi cadrului performerilor, conştient fiind de variaţiile etnografice ale riturilor în funcţie de practicarea lor în grupul femeilor, al bărbaţilor, 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"[26] [II: 156–160]. Aprecierea marelui etnograf clujean are o dublă implicaţie: în cadrul unui bogat inventar de informaţii din spaţiul transilvănean, sursa Marian este una de referinţă, 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 spaţiului său natal. Obiceiurile practicate de junii transilvăneni în preajma sărbătorilor pascale încadrează şi alte rituri ale tineretului, cu diverse funcţii magice sau iniţiatice; 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 în cadrul obiceiurilor de primăvară, „Armindenul" sau „pomul de mai" devine un mod al atragerii fertilităţii 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]. Existenţa 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 vegetaţional. Această practică revelează coerenţa de profunzime a complexului de ceremonii agrare consacrate fertilităţii şi faptul că, „alături de soluţii reale, profane (tehnica agricolă), autohtonii descopereau, în paralel, soluţii fantastice, sacre (tehnica rituală)"[28].

Intersecţiile dintre imaginar, practica religioasă şi diferitele aspecte ale vieţii tradiţionale 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 concepţia metafizică, încât

[25] Emile Durkheim, *Formele elementare ale vieţii 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, ediţie îngrijită, studiu introductiv, bibliografie, indice de Ion Taloş, Bucureşti, Editura Minerva, 1972, p. 40.

[27] James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. I, traducere, prefaţă 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.

BDD-A1271 © 2007-2008 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:58:17 UTC)

asistăm la o continuă reducere a planului divin la cel uman şi la desfăşurarea unei tendinţe realiste evidente"[29]. De exemplu, sfinţii din calendarul religios sunt asimilaţi de imaginaţia 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 reacţia mentalităţii populare la diversitatea hierofaniilor, provocate de timpul sărbătorilor. Însă acest corpus de idei magico-mitice este pus în slujba vieţii cotidiene, fiind revigorat astfel odată cu ciclul muncilor câmpului. Etnograful, care se împărtăşeşte el însuşi din analogiile create de mentalitatea satului, înţelege 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]. Corelaţia, atât de bine evidenţiată prin descrierea lui Marian, între aspectele cerealiculturii şi reluarea acestora în cadrele ritului relevă un stadiu intermediar al ceremonialului unui *festum incipitum*, de esenţă pragmatică. Forma surprinsă aici reţine faptele agricultorilor primordiali, care transferă treptat ritualul empiric în discurs cultural, fiind urmată, în virtutea dinamicii neîntrerupte a aspectelor etnofolclorice, de înscenarea ceremonială şi de chintesenţa textului popular.

Celălalt moment augural al „pornirii plugului" [II: 24–27], petrecut la începutul primăverii, în cadrul nucleului sacru al celor „Patruzeci de sfinţi", poate fi citit ca un succedaneu practic al primului. Aici, Marian se opreşte cu atenţie 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 mulţumeşte cu simpla înşiruire a materialului cules din publicaţii sau de la informatorii direcţi. „Înrudirea" religioasă a Sfântului George cu Sfântul Dumitru – accentuată prin reţeaua 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

[29] Al. Dima, *Arta populară şi relaţiile ei*, capitolul *Credinţe*, Bucureşti, Editura Minerva, 1971, p. 246.

[30] Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii. Studiu de folclor*, ediţia a 2-a, revizuită, cu o postfaţă de I. Oprişan, Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 1995, p. 30.

BDD-A1271 © 2007-2008 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:58:17 UTC)

cititorului un subcapitol despre această relaţionare, înaintea descrierii ritualurilor de „Sângiorgiu" [II: 254–255]. O altă „rudenie" spirituală din calendarul sfinţilor populari este cea între cele două divinităţi ale iernii, a căror relaţie 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 şi credinţele de anticipare a „unui timp mai lung şi mai depărtat"[31].

Un rit solar, care asigură armonia muncilor agricole prin forţa cuvântului magic şi înscenarea rituală este „Caloianul", plasat de etnolog în vecinătatea obiceiurilor pascale. El redă aici textele invocative, care păstrează întreaga vitalitate a credinţei în controlul magic al vremii şi descrie simularea riturilor funebre care determină eficienţa ceremonialului. Observăm că, în stadiul respectiv al cercetărilor, S.Fl. Marian întrevede în sursele sale atât ipostaza masculină, cât şi cea feminină a divinităţii care poate influenţa 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 funcţionare, terminologia, experienţa seculară. Un rezultat evident al acestei simbioze este osmoza terminologică manifestată în epoca apariţiei volumelor lui Marian, când cercetătorii culturii populare utilizează sinonimic, cu aparentă dexteritate, un vocabular semiştiinţific, în care „credinţă", „superstiţie", „eres" conţin subtextual atitudinea observatorului faţă de elementele culturii populare, în „condiţiunea ei ideală", la nivelul imaginarului. La începutul descrierii ritualurilor din seara Sfântului Vasile, autorul *Sărbătorilor* îşi avertizează lectorul în privinţa lungimii „şirului de credinţe, prejudeţe şi mistere ale acestei seri" şi a „ceremoniilor superstiţioase" ale poporului [I: 5], înţelegând „trecerea din starea de latenţă în starea de realitate, corporalizarea culturală a discursului mental"[32].

Sintezele lui Simeon Florea Marian variază între luciditatea înaltă a recuperatorului, conştiinţa de „colecţionar", cum îl numeşte I.C. Chiţimia[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

[31] Traian Gherman, *Meteorologie populară. Observări, credinţe şi obiceiuri*, Bucureşti, Editura Paideia, 2002, p. 56.

[32] Vasile Tudor Creţu, *Existenţa ca întemeiere. Perspectivă etnologică*, Timişoara, Editura Facla, 1988, p. 25.

[33] *Simeon Florea Marian – valorificator al creaţiei populare*, în I.C. Chiţimia, *Folcloriştii şi folcloristica românească*, Bucureşti, Editura Academiei, 1968, p. 167.

[34] Vezi, de exemplu, discuţia din subsol despre denumirile inacceptabile ale „Lăsatei secului".

BDD-A1271 © 2007-2008 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:58:17 UTC)

amplu capitol despre rolurile, etimologiile şi riturile funebre legate de „Paştile Rocmanilor" îi prilejuieşte cercetătorului bucovinean un final grăitor pentru deontologia sa, afirmaţie care este de fapt o reacţie în faţa zelului, de multe ori greu de autentificat, al interpreţilor acestei importante credinţe 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 silinţa 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 conştiinţa improbabilităţii sintezelor contemporane asupra subiectului şi renunţă de bunăvoie la propriile intenţii explicative, lăsând verdictul pe seama viitoarelor cercetări interdisciplinare.

De multe ori, factorii care duc la întregirea unui nucleu ritual sunt diseminaţi în cuprinsul lucrării; spiritul ordonator dă greş – în sensul repetiţiilor lipsite de finalitate ştiinţifică – în mod paradoxal tocmai din prea marea atenţie 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 înţeles de către mentalitatea populară, ordonarea respectând recurenţele unor seme rituale, bine marcată fiind repetarea acestora de-a lungul anului sacral, în virtutea caracterului de eternă variaţie a actelor şi credinţelor rituale în jurul aceloraşi înţelesuri esenţiale ale spiritualităţii populare. Atunci când îşi propune să refacă traseul actelor rituale din preajma Anului Nou, etnograful e dispus să opereze distincţia între rituri, dacă acestea sunt performate în ajunul sau în dimineaţa momentului augural [I: 110].

Arnold Van Gennep, studiind sistematica riturilor de trecere, remarca întrepătrunderea între ritualurile de trecere propriu-zise şi practici rituale de protecţie, de apărare, de purificare, de fecunditate, precum şi analogia între etapele vieţii 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"[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 împărţirea în secvenţe rituale. Examinarea

[35] Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare româneşti. Contribuţii la reprezentarea spaţiului, timpului şi cauzalităţii*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1985, p. 181.

[36] Arnold 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*, în „Studii şi comunicări", Asociaţia Folcloriştilor şi Etnografilor din Sibiu, 1982, p. 11–18.

BDD-A1271 © 2007-2008 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:58:17 UTC)

relaţiilor dintre cele două tipuri de ordonare a materialului etnofolcloric – o ordonare mai omogenă în „trilogia vieţii" şi una plurisemiotică şi uneori alunecând în excesul secţionărilor semantice, în *Sărbători* – reliefează intersectarea acestor viziuni în 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, sistematizaţi în capitolul cu acelaşi nume din *Înmormântarea 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 morţilor", „slobozirea apei" ş.a.). În 1915, Elena Niculiţă-Voronca[39] va încerca asocieze concepţiile mitologizante ale savantului de şcoală latinistă, At.M. Marienescu – exprimate în *Cultul păgân şi cultul creştin*, din 1884 – şi credinţele populare pure, culese de Simeon Florea Marian[40]. Miza comparaţiei propuse de cercetătoare este demonstrarea existenţei în practicile din cultul morţilor a reminiscenţelor unor sărbători romane (*Rosalia*, *Lararia*, *Lemuralia*). De fapt, „aglomerarea sărbătorilor calendaristice care includ şi 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 acelaşi nucleu ritualic.

Timpul sărbătorii este „forţa dinamică, ce creează şi condiţionează formele comunitare de interrelaţionare"[42], fiind astfel un mod de echilibrare a relaţiilor umane. Marile spectacole populare, care marchează pragurile calendaristice şi intrarea în *kairotic* („timpul ieşirii din non-acţiune"[43]), implică valenţe catartice, conţinute de substraturile psihosociale ale unei morale a carnavalului, ca „religie care a precedat creştinismul"[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, înţeles ca

[38] Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, Bucureşti, Göbl, 1892, p. 380–395.

[39] *Sărbătorile Moşilor în Bucureşti. Studiu comparativ*, Bucureşti, 1915.

[40] S.Fl. Marian preia multe informaţii legate de cultul strămoşilor din capitolul *Moşii sau sacrificiul morţilor*, cuprins în lucrarea lui Simion Mangiuca, *Călindariu iulian, gregorian şi poporal român*, Oraviţa–Braşov, 1881, pe anul 1883, Biserica Albă, 1882, I, p. 135–143.

[41] Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională", 1999, p. 180.

[42] Germina Comanici, *Cercul vieţii. Roluri şi performanţe în obiceiurile populare*, cuvânt înainte de Antoaneta Olteanu, Bucureşti, Editura Paideia, 2001, p. 40.

[43] Paul Drogeanu, *Practica fericirii*, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, p. 167.

[44] Philippe Walter, *Mitologie creştină: sărbători, ritualuri şi mituri din Evul Mediu*, traducere de Rodica Dumitrescu şi Raluca Tulbure, Bucureşti, Editura Artemis, 2005, p. 11.

BDD-A1271 © 2007-2008 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:58:17 UTC)

marcă identitară, şi realizează transgresarea spre acel paradoxal „anonimat personal" al fiinţei 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", şi în cea întâlnită în peisajul etnografic al Transilvaniei şi Banatului, ca „Alimori", „Hodăiţe" sau „Priveghi", aceste practici fiind generate, aşa cum observă şi autorul studiilor, de momentul de graniţă „Lăsatul secului", „epilog al datinilor şi credinţelor, a [sic!] petrecerilor şi a [sic!] veseliei din Câşlegiul 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 denunţă urmarea „secularei căi de răzbatere a manifestărilor folclorice prin timp, adică ancorarea în actualitatea epocii prin păstrarea unui sens general moralizator"[46]. Deşi ritual specific satelor de munte, cerinţă 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 acţiona ale colectivităţii"[47].

Ceremonialul cu nuanţă moralizatoare, prezent la limita dintre perioada „de dulce" şi cea a postului, era orientat spre satirizarea tinerilor rămaşi necăsătoriţi, căci tocmai acest interval era dedicat nunţilor, în satul tradiţional. Acest substrat nupţial este reiterat în registru carnavalesc, în prima săptămână a Păresimilor, în cadrul obiceiului numit „Zilele nebunilor". În Banat, de unde este preluată informaţia de către etnolog, parodia nunţii 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, observaţi 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

[45] Vasile Băncilă, *Declinul sărbătorii*, articol din 1936, republicat în vol. *Duhul sărbătorii*, ediţie 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.

BDD-A1271 © 2007-2008 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:58:17 UTC)

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

De aceste practici de trecere spre un alt ciclu temporal şi de intervenţie clară a colectivităţii în comportamentul membrilor, un „bilanţ social al Câşlegilor"[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 în cadrul grupului de feciori este „un fel de strigare peste sat" [II: 200] şi citează observaţia importantă a lui Ion Pop-Reteganul, care vede „strigarea peste sat" ca o „variantă mai muiată a Bricelatului"[50].

Fapte de etnologie juridică, aşa cum le integrează Romulus Vulcănescu, „un fel de judecată obştească"[51], cele două obiceiuri prezente în descrierea lui S.Fl. Marian pot fi completate cu o mulţime de alte manifestări satirice, cu acelaşi efect de purificare prin expunerea defectelor sătenilor „greşiţi" 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, iluminaţii, fumigaţii, dar este prezentă şi o categorie largă de practici familiale („Spolocania", „Marţea vaselor"), cu aceeaşi finalitate purificatoare, pornind chiar de la interdicţiile alimentare, căci „poporul român e foarte scrupulos în privinţa ţinerii postului" [II: 227].

„Focul viu" este practica descrisă într-un capitol aparte din complexul ritualic al Sân-Giorgiului, unde se arată tehnica arhaică a obţinerii flăcărilor de către flăcăii satului, dar şi modul „curăţării păcurarilor şi turmelor" [II: 275], în ajunul marii sărbători de primăvară, care marchează şi debutul ciclului pastoral; acest foc este menţinut pe parcursul întregului an pastoral. Fumigaţiile 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 funcţiilor de expiere şi apărare, focul aprins cu ocazia acestor sărbători de primăvară are rost de atragere a fertilităţii plantelor şi în special pentru a se asigura rodul pomilor; de exemplu, „Focul sfinţilor" 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

[48] Tache Papahagi, *Mic dicţionar folkloric. Spicuiri folklorice şi etnografice comparate*, ediţie, note şi prefaţă de Valeriu Rusu, Bucureşti, Editura Minerva, 1979, p. 306, 313.

[49] Mihai Pop, *Câşlegile – un ciclu al obiceiurilor de iarnă*, în revista „Albina", 12 ian. 1966, p. 2.

[50] Ion Pop-Reteganul, *Bricelatul sau alegerea de Crai în ţară*, în „Revista ilustrată", Bistriţa, 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.

BDD-A1271 © 2007-2008 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:58:17 UTC)

„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 comunităţii tradiţionale este aprins cu tăciunii de la sfinţitul apei de Iordan [I: 157]; descrierea ceremonialului, remarcat de Marian în spaţiul 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 ţigăneşti", în cadrul amplului său studiu despre fenomenul descolindatului[53]. S.Fl. Marian menţionează, 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 temporalităţii şi cauzalităţii subiective, căci activitatea imaginară care învesteşte cu sens credinţele şi practicile ceremoniale „încifrează şi descifrează sensuri cu mult dincolo de experienţa obişnuită, creează şi vizionează o lume calitativ diferită de cea empirică"[54]. Înţelegerea derivă din descrierea vremurilor evocate, nu din explicaţiile savante ale antologatorului acestor semne. Simeon Florea Marian face o morfologie a culturii populare, prin care lumea descrisă se pune la dispoziţia etnologilor-cititori, care-i pot da viaţă 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, transmiţând 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 imaginaţia populară spre niveluri cognitive variate şi spre rituri derivate din acestea, căci „naivele creaţiuni ale omului din popor sunt

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

[53] Petru Caraman, *Descolindatul în Orientul şi sud-estul Europei. Studiu de folclor comparat*, ediţie îngrijită şi postfaţă de Ion H. Ciubotaru, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 1997, p. 56–57.

[54] Traian Herseni, *Literatură şi civilizaţie. Încercare de antropologie literară*, Bucureşti, Editura Univers, 1976, p. 203.

[55] Vasile Golban, *Estetica ceremonialului social în obiceiuri*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, p. 50.

BDD-A1271 © 2007-2008 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:58:17 UTC)

intuiţiuni, iar nu combinaţiuni 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 evoluţia etimologică a termenului care denumeşte intervalul Postului Mare, pornind de la forma latină *quadragesima* şi până la formele populare „Paresimi", „Păresi", „Păreţi". Ultimul fonetism, rezultat din circulaţia vocabulei în mediul popular, determină interdicţii şi credinţe magice, pornite de la omofonul acesteia, în varianta dialectală. Acelaşi mecanism creator se manifestă în interdicţia cultivării plantelor în intervalul sărbătorii Floriilor – conform credinţei că acestea nu vor da rod, ci doar flori [II: 70] – sau în polisemantismul „tocării" de Înviere – vestirea evenimentului religios, mersul morţilor în rai în această perioadă, îndepărtarea fenomenelor astronomice defavorabile şi credinţa femeilor că astfel va fi influenţată creşterea cânepii, inului [II: 197] –, precum şi în diferitele accepţiuni pe care le ia „botezul", dincolo de înţelegerea strict religioasă, prin analogie performându-se un botez al animalelor şi obiectelor casnice, precum şi al gerului, datorită apariţiei primelor semne ale timpului călduros [I: 162–163].

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

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

Studiile lui S.Fl. Marian păstrează, în ciuda acuzelor de exagerare a obiectivităţii şi rigorii ordonatorului datelor oferite de informatori şi de lucrările etnografice ale epocii, poziţia pioneratului ştiinţific 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 informaţiilor 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 în domeniul literaturei populare*, Bucureşti, Socec, 1896, p. 43.

BDD-A1271 © 2007-2008 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:58:17 UTC)

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 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-Văsii", deși păstrarea denominației religioase a nucleelor ritual-ceremoniale este depășită 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 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 solstițiul 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*

BDD-A1271 © 2007-2008 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:58:17 UTC)

operează o delimitare forţată 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 informaţii despre obiceiurile din acest nucleu ritualic, în virtutea continuităţii dintre capitolul despre Anul Nou, din primul volum al *Sărbătorilor la români* şi studiul său consacrat exclusiv Crăciunului, din 1914. Această relaţie între practicile augurale ale Crăciunului şi cele performate în preajma Anului Nou este avantajată de însăşi circulaţia riturilor de la o sărbătoare la alta, a căror analogie îşi află resursele pe teritoriul atât de unitar al mentalităţii 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 părţi 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"[63].

Mihai Pop observa faptul că folcloriştii noştri au preluat modelul ciclic, consacrat de cărturarul începutului de secol XX, şi au acordat o atenţie deosebită momentelor cruciale ale acestor cicluri; etnologul subliniază că această structură „se justifică numai parţial, 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 credinţelor, 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 informaţiilor despre timpul ritual, îşi mărturiseşte, în prefaţa acestui adevărat ghid practic, afilierea la tipul de înţelegere consacrat de „articolul programatic" al lui S.Fl. Marian, din 1877, în care preotul-cărturar subliniază esenţialitatea gândirii populare în privinţa timpului, căci „românul ţăran e el singur astronom şi calendarist"[65]. Astfel, cercetătoarea înţelege calendarul popular ca un „sistem de gândire în jurul căruia se aşază întreaga arhitectură a mentalului tradiţional"[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, *Crăciunul*, în vol. *Sărbătorile la români*, ed. cit., p. 290.

[64] Mihai Pop, *Obiceiuri tradiţionale româneşti*, Bucureşti, Institutul de Cercetări Etnologice şi Dialectologice, 1976, p. 32.

[65] Simeon Florea Marian, *Calendarul poporal. Credinţe, datine şi moraviuri romane*, în „Familia", an XIII, nr. 41, 1877, p. 481–482.

[66] Antoaneta Olteanu, *Calendarele poporului român*, Bucureşti, Editura Paideia, 2001, p. 7.

BDD-A1271 © 2007-2008 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:58:17 UTC)

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. Ciauşanu –, vitalitatea lumii cuprinse în 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 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 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 învățare a ritmurilor şi 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 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 « 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"*
*Iaşi, 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.

BDD-A1271 © 2007-2008 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:58:17 UTC)