

Molitve, Cetanii și Afurisenii

Preotul în lumea țărănească a românilor ardeleni

(sec XVIII-XIX)

Editura Universității „Lucian Blaga” din Sibiu

Sibiu, Str. Lucian Blaga nr. 2A
<http://editura.ulbsibiu.ro>
editura@ulbsibiu.ro

Editor: Alex Văsieș
Redactor: Daniel Coman
Lector: Rodica Păuna
Tehnoredactor: Claudiu Fulea

Editura Mega, Cluj-Napoca

Cluj-Napoca, Piața 1 Mai, nr. 4-5
<http://edituramega.ro>
mega@edituramega.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
COSMA, VALER SIMION

Molitve, Cetanii și Afurisenii : preotul în lumea
țărănească a românilor ardeleni (sec, XVIII-XIX)

/ Valer Simion Cosma. - Sibiu : Editura Universității
„Lucian Blaga” din Sibiu ; Cluj-Napoca : Mega, 2024

Conține bibliografie

ISBN 978-606-12-2007-6

ISBN 978-606-020-792-4

Molitve, Cetanii și Afurisenii
Preotul în lumea țărănească
a românilor ardeleni (sec. XVIII-XIX)

Valer Simion Cosma



Editura Universității „Lucian Blaga” din Sibiu

Editura MEGA, Cluj-Napoca

2024

*Pentru Czégényi Dóra, Szegedi Edit,
Ovidiu Mircean și Dan Gaftone, care
m-au sprijinit și sfătuit pe parcursul
studiilor doctorale și în perioada de
șomaj și deznădejde de după.*

Cuprins

Predoslovie	1
Introducere	5
PARTEA I	21
Capitolul 1. „Lupta clerului cu mentalitățile satului”.	23
Paradigma <i>Popa Tanda</i> în istoriografia ecleziastică românească	23
Inerție și înnoire în istoriografia vieții religioase	25
De la preotul țăran la preotul intelectual	38
Capitolul 2. Preoția în tradiția iudeo-creștină	49
1. Preoția vetero-testamentară	50
Coordonatele preoției iudaice	53
Viziunea preoțească asupra lumii și ritualurile preoțești	56
2. Preoția în creștinism	61
Apariția și dezvoltarea preoției în creștinism.	
Perioada apostolică	63
Episcopi, prezbiteri și diaconi	65
Slujirea bisericească și organizarea comunităților creștine în primele secole	67
Chestiunea harismelor și a darurilor Duhului Sfânt	72
Profetizarea și divinația	75
Vorbirea în limbi	77
Vindecare interioară și exterioară	78
Darurile și virtuțile	80
Dezvoltarea vieții liturgice	82
„Desăvârșirea” ierarhiei bisericești și a funcției sacerdotale. Perioada patristică	87
Reglementarea funcției sacerdotale	89

Capitolul 3. Magie și religie în context liturgic în lumea țărănească a românilor ardeleni din secolul al XIX-lea	101
Clerul și viața religioasă în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea	103
Preotul ca intermediar al sacrului și dimensiunea populară a vieții rituale	108
Capitolul 4. Preotul, tămăduirea și cartea	123
Despre boală și vindecare în tradiția creștină și în cultura țărănească	125
Cum vindecă preotul?	129
Capitolul 5. Preotul și riturile de trecere	143
Botezul	144
Înmormântarea	163
Preotul, Vămile Văzduhului și Judecata de apoi	173
Protejarea celor vii de mort: strigoii și sinucigașii	191
Capitolul 6. Mitologie populară, viață liturgică și învățături bisericesti în a doua jumătate a secolului al XIX-lea	213
PARTEA A II-A	
Studii de caz	227
Capitolul 1. „Minunatul meșteșug” al Păscăliei. Bibliomanția și Sistemul de Calcul al Cronologiei Răsăritene în Transilvania (secolele XVIII-XIX)	229
<i>Păscălie, Păscălier, Păscălit.</i> Despre terminologie	231
Vicarul Ioan Halmaghi și <i>Păscălia</i>	235
<i>Mâna lui Damaschin</i> și calculul calendarului în cronologia răsăriteană	238
Capitolul 2. Preotul ca folclorist. De la combaterea superstițiilor la culegerea folclorului	251
Românii și procesele de vrăjitorie din Transilvania (secolele XVI-XVIII)	254

Începuturile folcloristicii românești în Transilvania	262
Simion Florea Marian: folclorul și identitatea națională	265

Capitolul 3. Folosirea rugăciunilor Sfântului Vasile cel Mare în Transilvania, la sfârșitul secolului al XIX-lea, începutul secolului al XX-lea	273
Preotul	276
Însemnările	278
Rugăciunile Sfântului Vasile cel Mare și alte slujbe bisericești	282
Concluzii	293
Note	299
Bibliografie	357
Mulțumiri	387

Predoslovie

Istoria ecleziastică este (încă) brațul prelungit al istoriei naționale, indiferent dacă este vorba despre rolul Bisericii în formarea națiunii, respectiv a statului național sau despre felul în care comunitățile religioase au creat identități alternative la cea națională, împiedicând consolidarea națiunii. Iar dacă dimensiunea națională lipsește, cel puțin la prima vedere, ea este totuși prezentă, indiferent dacă e vorba de istoriografia din Occidentul sau Estul Europei, prin stereotipurile care supraviețuiesc tuturor încercărilor de demistificare. Pentru istoricii din Franța, Marea Britanie sau Ungaria, norma protestantă este întotdeauna calvinismul, versiunea prevalentă a protestantismului în țările respective, orice altceva reprezentând devieri de la normalitate. Oricât de iconoclastă ar fi abordarea, stereotipurile confesional-naționale par a fi indestructibile.

Poate îndrăzni atunci o carte despre relația dintre cler și țărani în societatea românească din Transilvania secolelor XVIII-XIX - epoca modernizării și a formării naționale - să se „abată de la normă”? Pornind de la o istoriografie bogată, mai degrabă cantitativ decât calitativ, și repetitivă, din ultimii 30 de ani, dedicată istoriei ecleziastice a românilor ardeleni, Valer Simion Cosma încearcă o nouă abordare, folosindu-se de canonul stabilit în ultimele decenii pentru a-l submina. Deși nu este prima abordare care îmbină istoria ecleziastică cu cea socială (istoria socială a Bisericii poate fi foarte conformistă) și cu științele despre religie, Valer Simion Cosma a ales o abordare foarte critică. Orice abordare este sau cel puțin pretinde a fi critică față de cercetările premergătoare, fără a fi însă întotdeauna consecventă.

Trebuie să recunosc că în ultimul timp mi-e groază să citesc lucrări legate direct sau indirect de istorie, deoarece întâlnesc același model: partea teoretică

este excelentă, după care urmează marea dezamăgire, lucrarea propriu-zisă. După promisiunea capitolului teoretic, mă aștept la o lucrare curajoasă, dacă nu chiar revoluționară, însă aceasta e scrisă adeseori cât se poate de conformist, cu o bibliografie cât se poate de cuminte, adică în concordanță cu canonul în vigoare. După lectura unor asemenea lucrări, am ajuns să înțeleg de ce toate revoluțiile eșuează.

Cartea de față însă mi-a redat încrederea în noile generații de istorici. Fără a promite o revoluție istoriografică, Valer Simion Cosma pune întrebări acolo unde alții nu se gândesc s-o facă și îndrăznește să fie echilibrat, când „în tendințe” este să lași doar ruine în urmă. Tematica acestei cărți este însă prea complexă și ambivalentă pentru a folosi brutalismul metodologic. Locul și rolul clerului de rit bizantin (ortodox și greco-catolic), ca și al țăranilor români în procesul de modernizare nu pot fi tratate într-o propoziție, la fel cum imaginea clerului și a țăranilor nu poate fi redusă la extreme: factori și multiplicatori ai modernizării vs adversarii modernizării, primitivi și barbari vs păstrătorii esenței naționale.

Autorul prezintă convingător relația complexă dintre cler și modernizare (statală și nu numai), a cărei înțelegere a fost complicată, dacă nu chiar obturată, de istoriografia naționalistă. Aș dori, în acest context, să remarc o problemă caracteristică istoriografiei Reformei din România, și anume ignorarea istoriografiei din spațiul germanofon, unde relația dintre Reformă/protestantism și consolidarea statului premodern și modern este extrem de controversată.

Din perspectivă naționalistă, modernizarea poate fi văzută ca un atac împotriva „finței naționale”, mai ales dacă este legată de influențe venite dinspre alte tradiții religioase. Astfel se poate ajunge la contorsionări istoriografice, prin care activitatea de consolidare a limbii literare poate fi interpretată drept un gest de trădare națională (aici aș îndrăzni să-mi exprim o părere foarte personală: în manualul de *Limba și literatura română pentru clasele de liceu* aș introduce *Predoslovie*

cătră Măria Sa, Craiul Ardealului, scrisă de/sau atribuită lui Simion Ștefan, nu doar datorită frumuseții limbii, ci și pentru lecția de cultură politică din aceasta a doua prefață a *Noului Testament de la Bălgrad*).

Din perspectiva istoriografiei naționaliste, clerul putea fi un catalizator al modernizării și al formării naționale, dar și o piedică, datorită slabei pregătiri sau, dimpotrivă, a prea multei pregătiri, pentru că astfel se putea îndepărta de lumea țăranilor și astfel să ajungă, *horribile dictu*, un agent al deznaționalizării. Însă, așa cum reiese din lucrare, nici clerul de rit bizantin, nici țăranii români din Transilvania nu pot fi tratați uni-dimensional, reduși la utilitatea respectiv relația lor (adeseori conflictuală) în procesul modernizării și/sau al formării naționale. Cu alte cuvinte, chiar și în secolul al XIX-lea, a existat o viață în afara modernizării și a formării naționale.

Cartea lui Valer Simion Cosma prezintă relațiile complexe, ireductibile la concepte maniheiste, dintre cler și țărani: „preotul ca intermediar al sacralului” și implicarea lui în religiozitatea populară, așteptările țăranilor față de cler, participarea țăranilor la ceremoniile paraliturgice, relațiile dintre religie și magie, precum și manifestarea concretă a acestor realități greu de delimitat cu precizie. Religiozitatea țărănească, trăită cu sau fără participarea clerului, în concordanță sau în contradicție cu doctrina și prescripțiile ecleziastice, este prezentată ca o realitate bogată, având propria logică după care funcționa. Același lucru se poate spune însă și despre celelalte comunități confessionale din Transilvania: chiar dacă țăranii luterani, reformați, catolici sau unitarieni par a respecta ordonanțele ecleziastice și doctrina diferitelor Biserici, din diferitele surse reiese diferența și distanța dintre teologia academică și folclorul teologic. Mai mult, așa cum reiese și din cartea de față, în cazul în care propria confesiune nu dispunea de mijloacele necesare rezolvării unei stări de criză, membrii acesteia apelau la clerul de rit bizantin.

Raportul dintre carte, cunoaștere și putere, pe care autorul l-a analizat pe baza unei documentații bogate și variate (respingând în același timp „fetișismul față de documentul de arhivă”), este unul din exemplele relației complexe dintre cler și țărani și, mai ales, dintre premodern și modern. Și în celelalte ipostaze ale religiozității populare se poate urmări cum tradiții, credințe și practici premoderne au fost săvârșite cu metode și mijloace moderne. Puterea conferită de carte și cunoaștere are rădăcini medievale, însă „cartea” folosită este de cele mai multe ori tipărită, iar în dobândirea cunoașterii (religioase/teologice) încep să se impună instituțiile moderne de formare teologică. Ritualurile practicate în lumea țărănească arată o altă imagine decât cea creată de apologeții sau, dimpotrivă, detractorii țăranilor, și anume cea a unei societăți flexibile față de propriile tradiții, capabilă să preia elemente „străine” și să se adapteze la schimbări. Astfel, chiar religia țărănească din secolele XVIII-XIX relativizează imaginea creată de intelectuali.

Desigur, cartea de față are – ca orice carte – limitele ei. Ea va deveni însă bibliografie obligatorie pentru toți cei care sunt interesați de istoria ecleziastică, istoria socială, istoria modernizării rurale, istoria culturii țărănești, pentru a numi doar câteva domenii de cercetare. Limitele acestei cărți vor deveni puncte de pornire pentru viitoare cercetări.

Edit Szegedi

Introducere¹

Faptul că am copilărit pe o uliță cu trei babe ghicitoare, lecturile pe care mama mea mă punea să le fac din acatistiere și din Psaltire, pentru cele mai variate trebuințe, ținerea de posturi (chiar negre) pentru soluționarea unor probleme și cei aproximativ doi ani în care am cântat în strana bisericii din sat au cântărit considerabil în alegerea acestei teme de studiu pentru teza mea de doctorat. Nu ni s-a impus celor mici să postim în zilele și în perioadele prevăzute în calendar, doar în niște situații speciale, cum a fost prădarea micului butic al familiei, când s-a făcut mobilizare generală în toată casa. În rest, mama ne-a vorbit ocazional despre cum poate folosi ținerea unui post, în special pentru îndeplinirea unei dorințe. În familia mea, postul Sfântului Anton era foarte popular, fiind exemplificator pentru popularitatea acestui sfânt catolic în rândul credincioșilor ortodocși, răspândit pe filieră greco-catolică în tot Ardealul. Tot în situații speciale, la inițiativa mamei, se citeau rugăciuni către Sfântul Mina, se citeau psalmi și se făceau mătăanii. Aceste lecturi aveau loc în genunchi, seara, și presupuneau o combinație de mătăanii, sărutări de carte și facerea semnelor crucii. Întotdeauna mama mă avertiza să nu citesc cu gând rău față de cineva și îmi spunea că cei care postesc cu astfel de gânduri, citesc sau plătesc slujbe la preot, dacă nu sunt „curați”, se întoarce totul asupra lor și a familiei lor.

Toate acestea au fost încununate de participarea la un ritual de descoperire a făptașului care prădase buticul familiei: „cătăatul în cofă”. Se întâmpla la începutul anului 2000, într-un sat de pe Valea Sălăuței, în județul Bistrița-Năsăud. De dimineață s-a adus o găleată cu apă sfințită de la biserică. La prânz, când s-au tras clopotele de ieșire de la biserică, întreaga familie, plus câteva vecine, era cu lumânările aprinse în mijlocul casei. Perdelele erau trase la geam. În centrul camerei,

lângă găleata cu apă sfințită, îngenuncheaseră 12 fetițe sub 12 ani (fecioria era o condiție esențială a reușitei ritualului), ținând în mâini lumânări aprinse. Fetițele au fost acoperite cu o cuvertură, iar în jur toată lumea a îngenuncheat și a început să rostească rugăciuni. Eu am repetat, extrem de emoționat și de tulburat, toate rugăciunile cunoscute. Fetițele se rugau și ele în timp ce priveau în găleată, așteptând să „li se arate”. În ziua aceea, o fetiță a avut viziunea și a început să strige ce vede, provocând o stare de euforie, înfricoșare și tensiune generală. Însă nu reușea să vadă chipul răufăcătorului. O bătrână ne-a explicat apoi de ce: dacă cel care este vinovat știe despre desfășurarea ritualului, este de ajuns să stea cu fața către răsărit și să citească din Psaltire cât timp se petrece ritualul, pentru a nu-i fi dezvăluit chipul.

La câteva zile după, în scenă a intrat preotul cu deschiderea *Pravilei* (în trecut, Păscălie), deci cu o practică divinatorie care implică deschiderea aleatorie a unei cărți sacre și interpretarea primului paragraf zărit. Era un preot vestit de pe lângă Beclean (satul Cociu), care lucrase prin anii '50-'60 în Ministerul Culturii și Cultelor. Circulau o mulțime de povești despre izbânzile sale, despre harul său și despre cum le spunea oamenilor de prima dată care era problema lor, despre cum îi certa, asemeni duhovnicilor din Pateric și despre cum și-a scris el pe cruce data morții, cu ani mulți înainte. Pe un ton certăreț a primit-o și pe mama mea, care mi-a povestit de mai multe ori cât de tare a cutremurat-o vizita și cum preotul știa ce necazuri are dinainte să-și deschidă ea gura și să-i dea detalii. Peste ani de zile aveam să regăsesc o parte bună din aceste trăsături în povestea păscălierului lui Ion Agârbiceanu și în alte materiale consultate, care ilustrau percepția la nivel popular a activității magico-religioase a unor clerici faimoși.

Dintr-o perspectivă autobiografică, acestea ar fi argumentele care m-au îndemnat să studiez activitatea preoților și puterea atribuită acestora de a binecuvânta

și blestema, precum și amestecul de teamă și respect cu care sunt învăluți în lumea satului, chiar și în prezent. Aceștia li se alătură numeroasele povești despre tămăduiri și mai ales despre descoperiri de făptași și cetanii cauzatoare de îmbolnăviri sau moarte, pe care am avut ocazia să le ascult mai ales în anii copilăriei și ai adolescenței. Reziliența acestor practici și credințe în ruralul post-socialist al anilor nouăzeci, aflat într-un proces accelerat de occidentalizare, m-a intrigat profund și m-a impulsionat să explorez modurile în care religiozitatea țărănească a evoluat ca parte integrantă a modernității rurale. Peste toate acestea s-au așternut mai târziu o serie de lecturi care m-au determinat să sondez acest domeniu generos al vieții religioase dintr-o perspectivă științifică, care intersectează în analiză istoria socială și antropologia istorică.

Am ales să mă concentrez în principal asupra lumii țărănești a românilor din monarhia habsburgică, cu precădere asupra secolului al XIX-lea, din cel puțin trei motive. În primul rând, este secolul în care în contextul construirii identității naționale și a euforiei specifice Romantismului, are loc nașterea folcloricității românești și prin aceasta se purcede la descrierea și muzeificarea culturii țărănești, preoților și vieții magico-religioase fiindu-le atribuite un loc central în acest proces. Construirea identității naționale a implicat și un proces de construire a țaranului ca exponent principal al românității² și model de pietate, prin lentilele etnice ale unui naționalism metodologic³, în care viața religioasă are alocată o partitură esențială⁴. Spre deosebire de Principatele Dunărene, în cazul românilor din monarhia habsburgică, procesul de construire a identității și a culturii naționale nu a fost și un proces de construire a statalității moderne, desfășurându-se într-un cadru imperial, multinațional și multiconfesional. În acest cadru imperial, cele două biserici românești, Unită și Ortodoxă, au asigurat osatura instituțională necesară, cel puțin până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când lupta politică este preluată de o burghezie nați-

onală dezvoltată în contextul reformelor liberale⁵. În plus, procesul s-a suprapus peste o strategie amplă de loializare dinastică și transformare a românilor în cetățeni ai unei patrii în care coexistau mai multe națiuni⁶.

În al doilea rând, faptul că acest secol este prezentat, de regulă, ca o perioadă de modernizare a societății românești și de maturizare politică, umbrește într-o măsură covârșitoare realitățile din tăcuta lume țărănească⁷, prizonieră a multor continuități în plan social și cultural. Construirea prin discurs a unei ruralități statice și atemporale, într-o opoziție cu o modernitate urbană și industrializată⁸, omite faptul că lumea țărănească este parte a modernității din chiar zorii acesteia, fiind succesiv modelată și influențată, în ritmuri și forme diferite, de procesele și revoluțiile care au produs societatea capitalistă modernă⁹. În acest context, având în vedere că religiozitatea, înțeleasă ca fiind încastrată în societate, este o dimensiune fundamentală a lumii țărănești, a o examina prin instrumentele metodologice și teoretice ale antropologiei istorice și istoriei sociale, poate contribui la extinderea înțelegerii ruralității ca parte a modernității și a raportului dintre reziliență și schimbare, dintre dislocare și adaptare. În cuvintele Ancăi Pârvulescu și Manuelei Boatcă, „a privi lumea din perspectiva ruralității contestă viziunea convențională a capitalismului ca un proces liniar de urbanizare, industrializare și deșărănizare, pivotând în jurul orașelor ca motoare ale modernității, comerțului și comunicării sporite”¹⁰. În consecință, examinarea rolului preotului în cadrul sistemului magico-religios țărănesc reprezintă o cale de a privi lumea și modernitatea din perspectiva ruralității, contribuind la depășirea unor locuri comune ale istoriografiei bisericești și la o mai bună înțelegere a modernității rurale.

În al treilea rând, preotul joacă un rol fundamental în lumea satului, atât din perspectiva consensului istoriografic care-l plasează în poziția de lider al comunității și vehicul al multor transformări venite în special pe filiera administrației imperiale, cât și prin

prisma locului central pe care-l ocupă în sistemul magico-religios țărănesc. Pe parcursul secolului al XIX-lea, în special în a doua jumătate, au loc transformări complexe în formarea preoților celor două biserici românești și în condiția lor socială și culturală, o bună parte din clerici devenind parte din burghezia românească emergentă. Imaginea preotului țăran, perfect integrat orizontului social-cultural al satului, care a dominat secolul al XVIII-lea și primele decenii ale secolului al XIX-lea, este concurată și dublată în tot mai multe comunități de imaginea unui preot trecut printr-o formare mai aprofundată în instituțiile de învățământ teologic și atins de misionarismul politic al epocii. Putem vorbi de o diversificare a profilurilor preoțești, în primul rând în funcție de educație și de starea materială, multe parohii fiind dominate de veritabile dinastii de preoți greu de controlat chiar și de către figuri ierarhice autoritare, precum Șaguna, după cum reiese din volumele de corespondență ale acestuia și din alte documente bisericesti. Dar toate aceste profiluri și tipologii, de la preotul țăran și semianalfabet, până la preotul descris în istoriografie ca un agent modernizator și civilizator al unei populații țărănești, au în comun activitatea liturgică sacerdotală prin care este constant reafirmată și reiterată o viziune premodernă asupra lumii și universului, care susține și se întrepătrunde în multe aspecte cu o mitologie populară profund modelată de literatura religioasă apocrifă. Prin urmare, am considerat oportun să focalizez analiza mea pe figura și rolul preotului, încercând o cartografiere care să treacă dincolo de discursul normativ bisericesc în care se cantonează atât de multe lucrări de istorie a vieții religioase.

Tradiția apostolică și scrierile patristice despre preoție evidențiază patru ipostaze majore ale preotului, prin care puterea pastorală este construită și perpetuată la nivelul comunităților:

1. ipostaza de păstor, de lider al comunității;
2. ipostaza de liturg, de oficiant al cultului sacru;

3. ipostaza de taumaturg, de intermediar al vindecării trupești și sufletești prin mijlocirea sacrului;
4. ipostaza de învățător, de om al cărții și posesor al unei cunoașteri sacre.

Examinarea acestor ipostaze și a evoluției acestora, în contextul modernizării și al laicizării lente a societății românești, este esențială pentru a înțelege coordonatele religiozității țărănești și reziliența mitologiei populare în plină modernitate. Pe de altă parte, explorarea acestor ipostaze și a modurilor în care puterea pastorală se construiește și se exercită la nivelul comunității necesită un efort de analiză a conceptului de preot și a istoriei preoției în tradiția iudeo-creștină.

Decupajul cronologic, ca și cel spațial, este unul flexibil, facilitând o perspectivă în durată lungă asupra religiozității țărănești. De la încorporarea Transilvaniei și a Banatului în monarhia habsburgică și până la dezmembrarea acesteia la finalul primului război mondial, o succesiune de evenimente și procese au modelat societatea transilvăneană și, în grade și ritmuri diferite, lumea țărănească a românilor ardeleni. Conflicte militare, revolte țărănești, reorganizări administrative, vânătoria de vrăjitoare, organizarea graniței imperiale, edictele iosefine de toleranță religioasă, decriminalizarea vrăjitoriei, revoluția de la 1848, desființarea iobăgiei, desființarea privilegiilor feudale, dezvoltarea rețelei feroviare și a industriei, desființarea Principatului Transilvaniei prin încorporarea în partea maghiară în contextul dualismului austro-ungar (1867), integrarea economiei transilvănene în sistemul capitalist global, apariția partidelor politice și a mișcării muncitorești sunt doar câteva dintre acestea, însă ocupă un loc secundar în economia acestei lucrări. Focusul asupra religiozității țărănești și asupra rolului preoților în sistemul magico-religios rural a implicat mutarea atenției de pe evenimentele și schimbările cu caracter disruptiv asupra structurilor și continuităților.

Ipoteza de la care am pornit, fundamentată și pe parcurgerea unor lucrări despre religiozitatea populară

a altor spații europene, este că lumea satului și activitatea preoților își păstrează pe întreg parcursul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea coordonatele și aspectele majore specifice unei lumi țărănești premoderne, în pofida discursului despre modernizare și schimbare care caracterizează cea mai mare parte a producției istoriografice. Fără a pune la îndoială efectele procesului modernizării asupra lumii românești și asupra unei bune părți a clerului, am pornit de la premisa că schimbările petrecute n-au modificat structurile de bază ale acelei lumi, religiozitatea țărănească, cu întregul cortegiu de credințe și practici, păstrându-și vigoarea. Pe lângă rezistența arătată de majoritatea comunităților țărănești și de către o mare parte a clerului în fața multor măsuri specifice disciplinării și modernizării, capacitatea de amalgamare și de integrare a noului, specifică mediilor populare, a avut o mare contribuție la prezervarea unei viziuni premoderne, magico-religioase, asupra lumii. În acest sens, este reprezentativ modul în care tiparul și evoluția sa au influențat viața religioasă, textele religioase canonice și apocrife, alături de alte corpusuri de texte de astrologie (cărți de zodii, Rojdalnice, Gromovnice etc.) circulând mai intens, ceea ce a contribuit într-o manieră substanțială la prezervarea universului magico-religios premodern și a mitologiei populare până târziu, în secolul al XX-lea.

O altă țintă a acestui demers este testarea împăământenitei dihotomii dintre cler, ca exponent (în sensul de trăitor și actor) al religiei prescrise, oficiale, și mediile populare (țărănești, în cazul de față), ca exponente ale unei religiozități folclorizate, îmbibată în superstiții. Multă vreme integrat deplin în orizontul social și cultural al satului, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea clerul rural se diferențiază treptat la nivel de condiție socială și univers cultural, în multe cazuri transformându-se într-o veritabilă burghezie în sutană. Această transformare este în primul rând o consecință a dezvoltării sistemului educațional și a schimbărilor în plan social și economic care au afec-

tat societatea transilvăneană în ansamblul ei¹¹. Pe de altă parte, în siajul acestor procese, un rol esențial în propulsarea multor clerici în rândul clasei de mijloc, în calitate de elită a satelor, l-a avut arhaica întrepătrundere dintre sfera economică și cea religioasă în activitatea preotului, în condițiile în care majoritatea serviciilor solicitate de către enoriași erau remunerate în diferite forme.

Studiul vieții religioase, al practicilor și credințelor care o structurează, a suscitat în ultimele decenii numeroase discuții care au evidențiat genealogia occidentală a *religiei* în calitate de categorie istorică ajunsă la statutul de concept universal și filtru de înțelegere și organizare a cunoașterii despre viața spirituală a altor culturi¹². Dar mai important pentru această lucrare este lungul șir de dezbateri și contribuții despre religie, așa cum este înțeleasă și trăită, dincolo de doctrine și prescripții, impunându-se concepte precum *religie populară*, *folk-religion*, *religie trăită*, *religie țărănească* sau *religie vernaculară*. Această preocupare pentru delimitare, clarificare și nuanțare s-a desfășurat în siajul succesivelor discuții despre cultura populară, evidențind o serie de niveluri sociale și culturale, cu trăsături specifice, dar aflate deopotrivă într-o relație de opoziție și de influențare reciprocă¹³. După cum subliniasă Natalie Zemon Davis într-un studiu de referință pe acest subiect, istoricii care au studiat *religia populară* în Europa lăsau impresia că sarcina lor principală era „alegerea grâului de neghină”, fixarea unei granițe cât mai precise între superstiție și religia sacramentelor și spiritului a continuat să fie o preocupare importantă pentru școala franceză de studiere a istoriei religiei¹⁴, care a exercitat și continuă să exercite o influență considerabilă asupra istoriografiei religioase din România.

Robert W. Scribner, în studiul „Ritual and Popular Religion in Catholic Germany at the Time of the Reformation”, face o trecere în revistă a conceptului de *religie populară* în diferitele interpretări atribuite. În general, este definit prin utilizarea unor opoziții polare, în termeni precum *religie oficială* și *religie populară*, prima

fiind religia instituțională, iar a doua fiind ceea ce deviază de la normele instituționale. Altă definiție invocă o opoziție între teorie și practică, aici *religia populară* fiind religia practică, întruchipând viziunea religioasă a enoriașului ordinar. Opusul acesteia este *religia filosofică* a unei elite intelectuale a cărei înțelegere a religiei este fundamentată pe teorie și/sau învățătură. A treia definiție, una de tip socio-istorică, vede *religia populară* ca cea a marii mase a populației în comparație cu cea a straturilor superioare ale societății, adică a aceluia care participă la *cultura înaltă*. A patra perspectivă vede *religia populară* ca fiind o variantă inferioară și distorsionată a unei forme înalte și *superioare* de religie, fiind tipul de definiție care de obicei cataloghează religia populară drept *superstiție*¹⁵. Definiția avansată de istoric în finalul studiului său, mai mult o evidențiere a complexității *religiei populare* rezultată din analiza cuprinsă în studiul său, sună așa:

„Religia populară nu este o categorie fixă sau un set de practici, ci ceva ce are o continuă dinamică ce se desfășoară pe două căi: atât ca dezvoltare a practicii cât și în relație cu instituția bisericii. În primul rând, forme ale devoțiunii populare sunt continuu create, fie ca expresii ale bucuriei de a împărtăși viața ritualică, sau ca mijloace instrumentale de a utiliza puterea sacră conferită de o acțiune rituală. În al doilea rând, este un proces continuu de evaluare și reevaluare a acestor forme, de către instituția bisericii. Unele sunt considerate acceptabile și sunt ‘oficializate’, altele sunt considerate dubioase și pot fi chiar interzise. *Religia populară* acoperă atât *religia oficială* cât și pe cea *neoficială*. În același mod, nu poate exista o delimitare rapidă și precisă a graniței dintre religia clericală și cea a laicilor. Clerul și laicii împărtășesc aceeași religie *oficială*, poate nu întotdeauna cu același grad de participare, în timp ce, fără dubiu, mulți clerici împărtășesc religia *neoficială* a laicilor”¹⁶.

Fragmentul prezentat mai sus, în prelungirea radiografiei făcute de către același istoric, evidențiază dinamismul

religiei populare sau al religiei țărănești, concept pentru care optez în lucrarea de față și care nu poate fi privită ca un sistem de practici și credințe „înghețat”, static și în opoziție cu sistemul oficial de practici și credințe¹⁷ sau cu procesele și transformările care afectează societatea în ansamblul său. După cum formulase istoricul Leonid Heretz cu referire la țărănimea rusească, poporul a menținut astfel de credințe, pentru că au continuat să aibă relevanță și le-au adaptat pentru a putea face sens cu noile informații și cu continuele schimbări¹⁸. O altă precizare esențială ține de delimitarea fermă față de abordările unei școli folcloristice autohtone cu rădăcini în secolul al XIX-lea și extrem de viguroasă încă, promotoare a unui mitologism de esență precreștină¹⁹. Caracterizată de preocuparea pentru evidențierea și demonstrarea păgânismului religiei populare/țărănești, această școală folcloristică vede în țărani singurul grup social care a conservat o cultură „autentic” populară. Acest tip de abordare descrie lumea rurală ca depozitară a unei culturi dintr-o altă epocă, sau, mai precis, a unor rămășițe ale acelei culturi²⁰. Fie că exaltă aceste „rămășițe” drept semne ale unei continuități, fie că minimalizează „creștinismul” religiei țărănești, acest curent accentuează păgânismul ca și caracteristică fundamentală a religiei și culturii populare.

Alături de istorici, folcloriștii au urmat de asemenea acest model dualist al celor două niveluri, propus de istorici, antropologi și sociologi cu cercetări în domeniul studiilor religioase, separând religia *folclorizată* (*folk religion*) sau *populară* a credincioșilor de religia „oficială”, instituționalizată, gestionată de elita ierarhică²¹. În fond, indiferent de disciplină, studiul religiei și al vieții religioase a fost profund marcat de paradigma weberiană a „dezvrăjirii lumii”²². În aceste condiții, este extrem de importantă nu doar examinarea critică a contribuțiilor științifice tributare acestui model dualist, ci și specificarea de la bun început a conceptelor folosite în acest demers de reconstituire a unor aspecte majore din viața religioasă a țăranilor români din Transilvania secolului al XIX-lea.

Folosesc conceptul de *religie țărănească* ca variantă specifică a *religiei vernaculare*, în locul *religiei populare*, nu doar pentru că cel din urmă a fost îndelung contestat în ultimele trei decenii, ci și pentru a face o diferențiere clară față de abordarea dualistă, în direcția evidențierii caracterului multipolar, plurivoc și dinamic al religiei înțeleasă ca „fenomen cultural” și întotdeauna încorporată într-un context social specific²³.

Conceptul de *religie vernaculară*, așa cum l-a definit folcloristul Leonard Norman Primiano, nu înseamnă doar o înlocuire a termenului *popular*, ci implică o corectare a înțelesurilor perpetuate printr-o întreagă tradiție academică și un imbold necesar înspre reflexivitate și analiză. În plus, oferă un instrument metodologic util studierii conjuncției/melanjului dintre religie, folclor și studiile de viață populară²⁴. Inspirat de utilizarea termenului *vernacular*²⁵ în registru arhitectural - *arhitectura vernaculară* - conceptul de *religie vernaculară* descrie religia așa cum e trăită, înțeleasă, interpretată și practică de oameni. Din moment ce religia implică prin definiție interpretare, e imposibil pentru religia unui individ să nu fie vernaculară, ceea ce obligă la o abordare interdisciplinară în cercetarea vieții religioase a unor indivizi, cu o atenție specială la procesul de credință religioasă, la expresiile verbale, comportamentale și materiale ale credinței religioase și la obiectul acestei credințe religioase²⁶. Închei aici acest scurt excurs teoretic necesar pentru înțelegerea abordării care fundamentează această lucrare și a conceptelor folosite în capitolele următoare. Asupra unor aspecte de ordin teoretic voi reveni constant, atât în paginile unde voi examina critic o serie de contribuții istoriografice, cât și în cele în care voi radiografia viața religioasă și religiozitatea țărănească prin intermediul relației cu clerul și al ipostazelor care compun figura preotului român în cultura țărănească din Transilvania secolului al XIX-lea.

În elaborarea acestei lucrări mi-am propus să depășesc fetișismul documentului de arhivă bisericească,

atât de caracteristic istoriografiei ecleziastice autohtone, captivă de multe ori într-un discurs normativ specific acestui tip de sursă. Acest tip de sursă nu a lipsit în acest demers, cercetarea în arhive fiind o parte importantă a muncii de documentare, în completarea explorării materialelor documentare disponibile în colecții de documente publicate în volume sau sub forma unor anexe la diverse lucrări. În contextul studiilor doctorale și mai ales al proiectelor postdoctorale derulate ulterior, am explorat o serie de colecții de documente bisericești disponibile la arhivele județene din Deva, Cluj și Oradea, precum și în arhivele Mitropoliei Ortodoxe din Sibiu. Cea mai mare parte a documentelor la care am avut acces și pe care am reușit să le examinez confirmă într-o mare măsură locurile comune ale istoriografiei ecleziastice, evidențiind hegemonia caracterului normativ și prescriptiv al discursului bisericesc. Am căutat în special documente referitoare la probleme de disciplină ale preoților, mai ales care privesc acuza de implicare sau săvârșire a unor practici cu caracter magic, cele mai frecvente fiind acuzele de „deschidere a Cărții” (bibliomanție), participarea la ritualuri de destrigoire a unor cadavre înhumate sau colaborarea în diferite forme cu persoane (femei, în cea mai mare parte) acuzate de vrăjitorie. Documentele la care am avut acces, deși menționau cazuri de bibliomanție, nu m-au ajutat în înțelegerea modului în care se desfășura o astfel de operațiune cu caracter magic, despre care știam mai multe din interviurile de istorie orală sau poveștile actuale auzite în contextul unor munci de teren. Când vine vorba de disciplina preoților, așa cum reflectă și majoritatea lucrărilor de istorie a vieții religioase a românilor ardeleni, predomină preocuparea pentru sancționarea unor abateri care implică violențe și conflicte, infracțiuni economice, consum de alcool, absența de la slujbe, neglijarea lăcașului de cult și neîndeplinirea sau îndeplinirea defectuoasă a îndatoririlor de ordin birocratic. Pe lângă faptul că acuzațiile de vrăjitorie care duceau la procese erau rezolvate în instanțele civile, o posibilă

explicație pentru atitudinea aparent îngăduitoare față de multe practici încadrabile în categoria magiei ține și de perspectiva răsăriteană asupra acestora și în general asupra pietății populare, aspect care va fi discutat în cuprinsul lucrării. O altă fațetă a vieții magico-religioase dezvăluie documentele civile, în special cele care documentează procesele vrăjitoarești, după cum reiese dintr-o serie de studii publicate de istorici și etnologi maghiari, care vor fi menționate pe parcursul lucrării. Explorarea mult mai riguroasă a arhivelor, pentru a infirma, confirma, nuanța sau completa observațiile și concluziile acestei lucrări reprezintă o temă de cercetare deschisă și ofertantă.

În consecință, pentru această lucrare care asumă un caracter exploratoriu, mi-am concentrat atenția spre alte categorii de surse, dintre care un loc fundamental îl ocupă culegerile de folclor și materialele etnografice realizate în perioada vizată și în primele decenii ale secolului al XX-lea. Atenția sporită acordată acestor materiale are de-a face și cu dorința de a sonda, chiar dacă mediat pe filiera intelectualității, orizontul popular al vieții magico-religioase. Am considerat oportună această direcție din dorința de a încerca o schimbare de perspectivă și de a propune o abordare metodologică diferită de maniera clasică specifică istoriografiei religioase. O altă categorie esențială o reprezintă presa și literatura vremii, alături de memorialistică și diaristică, în special cu referire la a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Nu în ultimul rând, literatura liturgică și teologică, fundamentală pentru înțelegerea conceptului de preot și a vieții liturgice. a cântărit considerabil în economia acestei lucrări. Analiza critică a acestor tipuri de discurs a fost completată de o serie de interviuri de istorie orală și notații în baza observației participative despre practici magice și viața religioasă în comunități rurale din ultimele două decenii. Pe de altă parte, urmărind deopotrivă o perspectivă de ansamblu și una de adâncime asupra temei, am încercat de-a lungul timpului să acopăr o literatură secundară vastă și diversă, pe teme

precum lumea țărănească, istoria magiei și a vrăjitoriei, modernizare și modernitate sau istoria folcloristicii și a științei. Numeroase titluri nu se regăsesc în lista bibliografică, deși au fost utile în înțelegerea unor aspecte mai mult sau mai puțin relevante pentru subiectul lucrării.

Lucrarea este organizată în două părți inegale ca dimensiuni, însumând șase, respectiv trei capitole. Prima parte se deschide cu un capitol amplu dedicat istoriografiei bisericești, într-un efort de sinteză critică menit să încadreze contribuția de față și să evidențieze necesitatea revizitării unor teme precum religia populară/țărănească cu instrumentele metodologice specifice antropologiei istorice și istoriei sociale. Al doilea capitol propune o arheologie a conceptului de preot și totodată o istorie a preoției în tradiția creștină, încercând să degajeze coordonatele principale ale puterii sacerdotale și rolul vieții liturgice în comunitățile premoderne. Al treilea capitol abordează raportul dintre magie și religie în context liturgic în lumea țărănească a românilor ardeleni, direcție de analiză continuată în următorul capitol, care analizează rolul cărții în construirea puterii sacerdotale pornind de la ipostaza de tămăduitor a preotului. Al cincilea capitol vizează două rituri de trecere fundamentale pentru individ și comunitate: botezul și înmormântarea, momente esențiale în afirmarea rolului de intermediar al preotului și în cartografierea viziunii țărănești asupra lumii și vieții. Ultimul capitol al primei părți evidențiază legătura dintre mitologia populară, învățăturile bisericești și viața liturgică și modurile în care acestea reiterează constant o viziune pre-copernicană asupra lumii și cosmosului în plină modernitate. A doua parte cuprinde trei studii de caz care examinează într-o manieră aprofundată ipostazele de bibliomant, folclorist și vindecător ale preotului, având în centru trei figuri sacerdotale: vicarul unit Ioan Halmaghi, preotul folclorist Simion Florea Marian și preotul-călugăr Elie Domșa de la Blaj.

Lucrarea de față reprezintă la bază o teză de doctorat, finalizată în 2013 sub îndrumarea profesorului Toader Nicoară, cercetarea fiind continuată ulterior în două proiecte de cercetare, între anii 2015-2017²⁷ și 2019-2020²⁸, pentru a ajunge în această formă finală. Variante și părți ale unor capitole au fost publicate de-a lungul anilor sub forma unor studii în reviste de specialitate sau volume colective, fiind revizuite și actualizate pentru lucrarea de față.

Oricât de ambițioasă s-a dorit această lucrare, după mai mult de un deceniu de lucrat cu intermitențe pe acest subiect a trebuit să pun capăt cercetării și procesului de redactare și revizuire, asumând o serie de limite ale demersului, la care sigur se vor adăuga alte limite despre care voi deveni conștient în urma întâlnirii lucrării cu publicul specializat. Criticile, sugestiile și observațiile sunt binevenite în perspectiva unei eventuale reeditări care să integreze într-o nouă versiune ceea ce merită și poate fi integrat. O limită importantă, pe care țin să o subliniez, ține de diversitatea și complexitatea lumii țărănești, care nu a putut fi redată foarte clar pe parcursul lucrării. Diferențele și particularitățile dintre satele de munte și cele de deal sau câmpie, particularitățile sociale, economice și culturale cauzate de diferențele de ordin administrativ și de evoluția socială și juridică a țăranimii, necesită o discuție amplă separată, la pachet cu o altă discuție despre locul lumii rurale în ordinea economică imperială și impactul acestora asupra vieții religioase.

Partea I

Capitolul 1

„Lupta clerului cu mentalitățile satului”.

Paradigma *Popa Tanda* în istoriografia ecleziastică românească

În tinda bisericii era zugrăvit iadul cu toate pedepsele lui de un zugrav naiv. Era un balaur cu o gură enormă, deschisă, vărsând foc, în care dracii cu furcere țineau și chinuiau oamenii goi, conținând multe scene naive din închipuitele chinuri ale iadului. Ca om matur m-am dus să revăd aceste plăsmuiri ale fanteziei primitive, dar am găsit tinda văruită alb. Unul din protopopii mai noi dase ordinul să se suprimă aceste icoane ale literaturii apocrife. Valeriu Branîște, Amintiri din închisoare, 1972

În România postcomunistă, un personaj popular în mediile religioase a fost faimoasa `babă a lui Țuțea`, un simbol al pietății țărănești, prezentat drept contrapondere a laureatului Nobel deștept, dar ateu și a cunoașterii laice care îndepărtează omul de ordinea sacră a lumii. Acest personaj reprezintă o exemplificare autohtonă recentă a unui curent intern vieții religioase și specific modern, conform căruia „țăranul este socotit tipul specific de om evlavios și plăcut lui Dumnezeu”²⁹. Această viziune asupra evlaviei țărănești este specifică mai întâi luteranismului și altor confesiuni protestante, iar ulterior și religiozității ruse moderne sub influență slavofilă, avându-și originea în opoziția luteranismului modernizat față de raționalismul intelectualist și liberalismul politic. Revalorizarea pietății țărănești are legătură și cu curentele culturale și ideologice care, începând cu Romantismul, descoperă „țăranul” și cultura țărănească, investindu-l cu un plus de autenticitate

și cu funcția de depozitar al „finței neamului”, cultura țărănească devenind cultura națională prin excelență, în procesul de construire a identității naționale³⁰.

Însă, dacă privim dincolo de acest curent specific modernității europene, observăm că în trecut țăranul nu s-a bucurat de aceeași idealizare, în creștinismul timpuriu fiind de multe ori perceput ca păgân, `agricultor` fiind în latină *paganus*, iar în creștinismul medieval occidental țăranii fiind văzuți ca niște creștini de rang inferior, prea puțin prețuiți³¹. În cultura română, această perspectivă asupra țăranilor, văzuți și descriși ca „primitivii/barbarii” din interior, și mai ales a religiei țărănești ca variantă inferioară, chiar degradată până la nivelul de „superstiție” a unei forme superioare de religie, are o vechime considerabilă. Scrieri de referință precum *Descriptio Moldaviae* a lui Dimitrie Cantemir sau scrieri de istorie bisericească și „națională” ale lui Gheorghe Șincai, Petru Maior sau Damaschin Bojincă, considerate lucrări care au contribuit la fundamentarea culturii românești, cuprind descrieri ce reflectă o astfel de perspectivă.

Aceste două perspective asupra vieții religioase a țăranilor români din secolele XVII-XIX sunt strâns legate de procesul de modernizare a societății românești și, deși opuse, converg în figura preotului descris de o întregă tradiție istoriografică și culturală ca intelectual al satului, agent al modernizării, precum și păstrător și propovăduitor al tradiției, culturii și identității naționale. Această imagine se fundamentează pe faptul că vreme îndelungată preotul a fost singura sau printre puținele persoane alfabetizate ale satului, chiar dacă până târziu în a doua jumătate a secolului al XIX-lea era el însuși țăran, în cele mai multe cazuri. El mânuia puținele cărți de cult, fapt ce-l propulsa în fața comunității în postura de om învățat, persoană ce are acces, datorită `Cărții`, la o cunoaștere totală a lumii văzute și nevăzute³². În plus, unii preoți și călugări copiau și răspândeau cărți încadrabile literaturii religioase apocrife și literaturii populare și învățau pe alții tainele

buchiilor³³, iar în timp, mai precis în secolul al XVIII-lea, odată cu înființarea Bisericii Greco-Catolice, se profilează din rândul clerului o serie de veritabili cărturari, întemeietori ai culturii române moderne³⁴.

Între aceste două imagini arhetipale există o legătură strânsă, generatoare de romanțări, tensiuni și paradoxuri, încât se poate spune că trăiesc în simbioză. Atât imaginea țăranului evlavios și depozitar al „ființei neamului”, cât și a preotului intelectual și agent modernizator au fost create și puse în circulație de către cărturarii români din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea, ca parte din procesul de construire a identității și culturii naționale. Dintre cărturarii implicați în procesul de elaborare și mai ales de validare și perpetuare a acestor imagini, un rol major l-au jucat istoricii și folcloriștii³⁵, aportul lor în consolidarea și răspândirea acestora prelungindu-se consistent până în zilele noastre. Deloc neglijabilă în acest proces este și contribuția unor scriitori și publiciști, mai ales în procesul de diseminare și naturalizare a acestei perspective paternaliste asupra relației dintre cler și țărani. Prin presa și literatura care se dezvoltă puternic în ultimele decenii ale monarhiei habsburgice, precum și prin manuale școlare și evenimente publice, această perspectivă și discursurile aferente pătrund în lumea satului și în conștiința populației rurale, influențând semnificativ modul în care țărani se percep și se descriu, ca parte din națiunea română. Dar să ne oprim puțin asupra câtorva romanțări, simplificări și contradicții care acompaniază apariția și marșul istoriografic al acestor două imagini.

Inerție și înnoire în istoriografia vieții religioase

Încă de la începuturile istoriografiei românești, biserica și viața religioasă au beneficiat de atenția sporită a istoricilor, elaborarea unor studii istorice fiind parte din procesul de construire a identității și a culturii naționale. Prin descriere, analiză și interpretare, producția istoriografică a contribuit substanțial la „cucerirea”

unor segmente masive din trecutul și prezentul românilor, impunând un sens comun și un canon istoriografic care, cu niscaiva ajustări și adaptări, domină și astăzi perspectiva asupra istoriei naționale. În timpul regimului comunist, subiecte precum istoria bisericii și a vieții religioase au fost puternic marginalizate, însă perioada imediat următoare revoluției din 1989 a fost marcată de o veritabilă efervescență a studiilor legate de istoria bisericească a românilor. Un segment important al acestor cercetări a vizat restituirea trecutului istoric al Bisericii Greco-Catolice, care fusese desființată și interzisă odată cu instalarea regimului comunist³⁶. Majoritatea acestora s-au ocupat de istoria instituțională a celor două biserici românești și de biografiile unor ierarhi, urmărindu-se cu precădere eforturile de consolidare instituțională și demersurile de reformare a activității clericilor și a vieții religioase a celor păstoriți, în acord cu principiile specifice unei viziuni tot mai moderne, desprinse sau influențate de principiile tridentine ale reformei catolice. Aceste lucrări au recuperat părți esențiale din istoria bisericească a românilor, dar au impus și o imagine a vieții religioase, a preotului român și a activității sale, care, din păcate, reflectă mai mult discursul normativ al celor două biserici istorice, ortodoxă și unită, și prea puțin realitățile complexe ale religiei trăite de către populația acelor timpuri.

Prin prezenta contribuție nu îmi propun o inventariere a acestor scrieri sau o analiză exhaustivă a ideilor vehiculate, ci doar o privire critică asupra imaginii preotului și a activității acestuia în sânul lumii țărănești din Transilvania secolelor XVIII-XIX, așa cum reiese din canonul istoriografiei ecleziastice. Îmi voi centra analiza critică pe câteva lucrări influente și contribuții recente, urmărind modul în care este descris și analizat raportul dintre biserică și societate prin prisma rolului atribuit preoților în procesul de modernizare și civilizare a societății românești. Aplecarea asupra imaginii de „civilizator” a preotului, profilată prin numeroase scrieri de istorie bisericească, lămurește și utilizarea

formulei „popa Tanda”³⁷ în denumirea paradigmei care domină majoritatea scrierilor de istorie ecleziastică din școala clujeană (și nu numai) a ultimelor decenii.

Contribuția substanțială a celor două biserici românești (mai precis a cărturarilor ridicați din rândul clericilor) în procesul de construire a identității naționale, precum și rolul atribuit religiei în economia identității naționale³⁸, se reflectă în scrisul istoric și-l influențează semnificativ. Astfel că istoria bisericii, în cazul românilor ardeleni, se confundă în istoriografia canonică cu istoria națiunii, bisericile Ortodoxă și Greco-Catolică fiind până târziu, în secolul al XIX-lea, singurele instituții care au reprezentat și gestionat interesele românilor³⁹.

O serie de lucrări de istorie bisericească au prezentat, pe lângă dezvoltarea instituțională a celor două biserici românești și biografiile diferiților ierarhi, „starea culturală și materială”⁴⁰ a preoțimii românești din Transilvania. Pionieri ai acestui demers au fost cărturarii iluminiști ai Școlii Ardelene, urmați de alți cărturari precum George Barițiu, Timotei Cipariu sau Ioan Micu Moldovan, care au scos la iveală întâile materiale documentare și care au conturat o primă imagine asupra preoțimii românești, greco-catolice și ortodoxe. Efortul acestora a fost continuat și intensificat în interbelic și postcomunism de alte generații de istorici, consolidând un canon istoriografic în care clerul și cele două biserici românești sunt forțe esențiale în articularea identității naționale și în modernizarea societății românești.

De departe, organizarea și consolidarea instituțională ocupă un spațiu întins în astfel de cercetări. Trei probleme majore au atras atenția a numeroși istorici și cercetători, devenind teme centrale ale unor lucrări sau articole:

1. evoluția instituțională a bisericilor, cu accentul pus pe măsurile și presiunile făcute în vederea disciplinării clerului și a sporirii controlului ierarhilor asupra clerului parohial și, mai ales, a protopopilor;

2. dezvoltarea sistemului de învățământ, cu evidențierea creșterii numărului de școli, a îmbunătățirii pregătirii clerului, analizarea programelor școlare, creșterea numărului celor școliți etc.;
3. îmbunătățirea stării materiale a clerului prin obținerea de scutiri de taxe și fixarea unor taxe stolare, porțiuni canonice, obligații ale credincioșilor față de preoți etc.

Fundamentate în cea mai mare parte pe materiale documentare din arhive bisericești (circulare, protocoale, manuale, procese-verbale etc.), aceste lucrări reflectă preocupările diferiților ierarhi și ale administrației laice, măsurile pe care căutau să le implementeze și poticnelile și limitele amplului proces de disciplinare⁴¹ a lumii românești, în contextul modernizării Transilvaniei și tranziției către o economie capitalistă, ca parte a monarhiei habsburgice.

Procesul în cauză debutează în contextul reformei protestante și al constituirii statului modern, întinzându-se pe parcursul câtorva secole⁴². În acest proces, slujitorii altarului au jucat un rol central, după cum este evidențiat în numeroase lucrări istorice, însă maniera de interpretare a acestor demersuri reformatoare și disciplinatoare este, în multe cazuri, tributară unor teze naționaliste, afectând profund demersul de restituire a unor fapte și fenomene socio-culturale din trecut. Presiunile venite dinspre forurile ierarhice ale confesiunii calvine și dinspre diferiții principii ai Transilvaniei, pe parcursul secolelor XVII-XVIII, care urmăreau „purificarea” vieții religioase a populației românești prin înlăturarea „vechilor și, uneori, frumoaselor obiceiuri populare, pe care calvinii le credeau «păgânești» și necuviincioase”⁴³, sunt descrise ca eforturi ce vizau nu doar calvinizarea românilor, ci și deznaționalizarea lor, pentru că identitatea confesională și cea națională sunt descrise ca întreșându-se într-o manieră aparent organică, greu de delimitat. Dacă dorința de a-i converti la calvinism pe români nu poate fi combătută, fiind vizibilă și prin faptul că acest demers a dat roade parțiale prin

înființarea unei episcopii calvine românești, condusă într-o primă fază de episcopul Gheorghe de Sângeorz și prin impunerea în cultul ortodox a unor traduceri de cărți liturgice sau catehisme cu un puternic suflu protestant⁴⁴, a vorbi despre încercări de deznaționalizare a românilor în secolele XVI-XVII reprezintă un anacronism greu de digerat.

În lucrarea sa despre ipostazele identității confessionale a românilor ardeleni din secolele XVI-XVII, Ana Dumitran face un binevenit rechizitoriu al acestei „atitudini limitative față de subiect prezentă la generația de istorici de la începutul secolului XX, care exploataseră fenomenul religios transilvănean din secolele XVI-XVII doar prin prisma unor principii înguste, obsedați de spectrul deznaționalizării, de cel al avantajelor materiale pierzătoare de suflete pe care le-ar fi presupus convertirea, de situația tristă în care se zbătea Biserica românilor, toleranța la care era supusă fiind obligatoriu sinonimă cu persecuția, acesta fiind singurul gen de raporturi care se putea stabili între oficialitățile laice și ecleziastice maghiare și umilii supuși valahi”⁴⁵. Paradoxal, presiunile venite dinspre menționatele foruri maghiare în vederea introducerii slujirii în limba română, pentru ca enoriașii să poată înțelege mesajul Evangheliei și minimele principii ale doctrinei creștine, alături de traducerea unor cărți bisericești sau înființarea unor așezăminte educaționale, sunt descrise de către Nicolae Iorga și alți istorici din generația sa, tot ca un pericol al pierderii identității confessionale și, implicit, a celei naționale. Astfel că un ierarh precum Sava Brancovici, ulterior canonizat pentru apărarea credinței strămoșești în fața pericolului calvinizării și deznaționalizării, e descris ca un martir al creștinismului românesc, pentru că „deși luase îndatorirea de a așeza o tipografie și de a deschide școli, învățătura românească nu se dădea nicăieri copiilor, iar în loc de noi cărți pe înțeles, se întrebunțau, în bisericile din eparhia lui, tipărituri slavone, aduse din Țara Românească, din Moldova și din Moscova”⁴⁶.

În contrapondere, Simion Ștefan, un ierarh care a căutat să pună în aplicare aceleași puncte reformatoare pe care era nevoit să le asume în fața forurilor ecleziastice calvine și a celor laice ale principatului transilvănean, este portretizat de influentul istoric ca fiind, „pentru guvernul «eretic» al Ardealului, un Vlădică [...] ascultător, supus, îndeplinitor conștiincios al «punctelor» ce jurase, răspânditor zelos al adevărului calvin”⁴⁷. Restituirea trecutului într-un registru naționalist determină registrul terminologic și conceptual prin care sunt cartografiate religiozitatea țărănească și relația comunităților rurale cu clerul și bisericile, rezultând cele două imagini simbiotice și variantele lor. Dinamica dintre cler și țărani este strâns legată de identitatea națională și de procesul de construire (în epocă, deșteptare) a națiunii, fie că populația e descrisă ca fiind ignorantă și superstițioasă, deci necesitând luminarea și păstorirea de către avangarda intelectuală alcătuită din clerici, fie că e descrisă ca fiind mult mai autentică și mai aproape de Dumnezeu într-o religiozitate ferită de influențele reformelor religioase și ale ideilor moderne.

Descriind preoțimea românească din Transilvania secolelor XVII-XIX în lucrări de referință, precum *Sate și preoți din Ardeal* sau *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, marele istoric Nicolae Iorga deplânge și descrie totodată, pe parcursul a numeroase pagini, slaba pregătire a multor clerici români, protopopi sau simpli preoți de țară. Naratiunea croită de acesta îi prezintă pe preoți ca fiind covârșiți de sărăcie și de asuprirea de către popoarele conlocuitoare, până târziu în secolele al XVIII-lea pentru greco-catolici și al XIX-lea pentru ortodocși. Într-un astfel de cadru, e de la sine înțeles că preoții nu au unde să se școlească, nu are cine să-i școlească și, mai ales, nu prea au vreme să se școlească, fiind extrem de ocupați cu diferitele munci necesare asigurării subzistenței. Transmiterea preoției și a învățaturii necesare din tată în fiu, prezentă până târziu în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a fost prezentată

și documentată de mulți istorici⁴⁸. Descinderea dintr-o familie de preoți era și în a doua jumătate a secolului al XIX-lea una dintre „condițiile esențiale, recunoscute și acceptate unanim, atât de episcop cât și de comunitățile bisericești”⁴⁹ pentru accederea la funcția sacerdotală. Îmbunătățirea nivelului de pregătire a preoților reprezintă o preocupare constantă a ierarhilor celor două biserici și a intelectualității laice (dezvoltată în secolul al XIX-lea) pe întreaga durată a secolului al XIX-lea, după cum se poate observa parcurgând lucrările de istorie bisericească și istorie a elitelor românești din monarhia habsburgică. Există un anumit consens istoriografic în privința slabei pregătiri profesionale a preoților până târziu, în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Astfel că despre „formația teologică” a preoților se spune că era în general superficială. „Formația intelectuală a preotului, în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea și primele din secolul al XIX-lea, se limita la câteva clase primare și, în cea mai fericită situație, la absolvirea cursului de morală, numit «scurt» întrucât consta în doar câteva luni de studiu”⁵⁰. Sau, mai explicit formulat, „preot ajungea, de obicei, fiul preotului decedat «dacă știa scrie, citi și zbigera în biserică», situație întâlnită în întreaga Transilvanie, atât la greco-catolici, cât și la ortodocși. În lipsa urmașilor de preoți, era aleasă o altă persoană din sat care știa ceva cântări bisericești, absolvise școala normală și eventual beneficia de o stare materială prosperă”⁵¹. Descriind situația învățământului la instalarea în funcția de episcop ortodox a lui Andrei Șaguna, la mijlocul secolului al XIX-lea, Nicolae Popea spune că „Invățământul se afla mai tot în starea primitivă. Afară de școlile din Blaj și de cele populare de prin comunele marginene din fundul regiu, altele nu mai existau. [...] În comitate, partea cea mai înrăgă de români, nu era nici o școlă, ómenii cresceau fără de a fi sciut cel puțin ceti și scrie. Despre vreo cultură mai inaltă, despre bărbați de specialitate, despre profesori și invěțători cu o calificaiune scientifică pedagogică, afară de prea puțin, și

nici vorbă nu putea fi. Pentru aceea și cărțile scolastice erau tot cele vechi, azi-buchile părintelui Ciril, usitate. Literatura română, afară de cea bisericească, era aproape nulă în toate țările locuite de români”⁵².

Pe de altă parte, se mai impune un aspect de care mulți istorici și alte categorii de cărturari au ținut cont în discuțiile despre istoria învățământului și culturii românești ardelene. Învățătura, atunci când este, poate fi și periculoasă, mai ales când vorbim de viața bisericească. Această atitudine față de „prea multă învățatură” este un motiv recurent, prezent în discursul mediilor clericale încă din perioada patristică și caracteristic cu precădere mediilor monahale⁵³, având reverberații consistente chiar și în contemporaneitate. Tot Nicolae Iorga, completat și/sau confirmat de alții precum Ioan Lupaș, Zenovie Pâclișanu, Dumitru Furtună ș.a., prezintă pe larg încercările administrației principatului Transilvaniei și ale autorităților bisericești reformate, din secolele XVI-XVII, de îmbunătățire a pregătirii clericilor și de introducerea limbii române în slujirea bisericească. Sunt accentuate riscurile calvinizării și căderii în erezie, cuprinse în subsidiarul acestui demers al principilor transilvăneni, precum și reticența poporenilor și a unei bune părți a clerului față de aceste înnoiri și încercări de „stricare” a legii strămoșești⁵⁴. La aceasta se adaugă și atașamentul clerului și enoriașilor față de anumite rânduiri și obiceiuri catalogate de către reformați și unii ierarhi drept „rătăcirii” și „superstiții”⁵⁵. În pofida unor „cedări”, precum e cazul vlădicăi Simion Ștefan, căruia, așa cum am menționat anterior, Iorga îi face un portret ușor înnegrit, acest tip de măsuri au avut un efect limitat, asta și datorită unor ierarhi precum Sava Brancovici, de asemenea trecut în sinaxar, despre care același Iorga ne spune că „cu toată supunerea ierarhică față de episcopul «ortodox» calvin Tiszabecs, el nu credea că trebuie să ceară vreodată părerea acestuia, precum ar fi făcut, desigur, Ștefan Simion. Deși luase îndatorirea de a așeza o tipografie și de a deschide școli, învățătura românească nu se dă-

dea nicăieri copiilor, iar în loc de noi cărți pe înțeles, se întrebuințau, în bisericile din eparhia lui, tipărituri slavone, aduse din Țara Românească, din Moldova și din Moscova⁵⁶. Astfel că la începutul secolului al XVIII-lea, limba cultului „în bisericile Ardealului era încă, în cea mai mare parte, slavona”, după cum afirmă un alt istoric al începutului de secol XX⁵⁷. Din scrierile lui Iorga, ale contemporanilor și continuatorilor săi, se profilează, cu referire la clerul românesc transilvănean anterior secolului al XIX-lea, imaginea unei preoțimi „foarte săracă, foarte incultă și aproape fără nicio împărtășire la viața culturală superioară, însuflețită de un ideal”⁵⁸.

Apariția unui sistem educațional în cadrul Bisericii Greco-Catolice și deschiderea școlilor occidentale pentru tinerii români, urmate de îmbunătățirea lentă a pregătirii clericilor și de apariția unor generații de cărturari etichetați de către posteritate drept „Școala Ardeleană”, sunt descrise de către Iorga ca realizări importante pentru neamul românesc și pentru cultura acestuia, dar „acești fii de țărani, acești învățători de fii ai țăranilor, care se grămădeau la școala din Blaj, erau prea puțin țărani ei înșiși pentru ca în cugetul lor să se poată înfiripa visul ardelean al naivilor și simplilor, la 1780”⁵⁹.

Desprindem din acest fragment și din altele mai explicite, pericolul înstrăinării și îndepărtării de neam văzut de mulți istorici în școlile Blajului și în cele din Imperiu. Acest pericol al înstrăinării și al alterării calității morale și religioase a preotului, din cauza îndepărtării de condiția de țăran și din cauza prea multei „învățături”, este o temă aprig dezbătută în *Gazeta de Transilvania* din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea de către o parte a intelectualității și *intelligentsiei*⁶⁰ românești, nostalgică după „timpurile patriarhale, în cari nu aveam mulți învețați doctori în sfânta teologie, ci mulți preoți, cari abia puteau ceti și scrie”. Aceștia îl critică pe mitropolitul Ioan Vancea pentru că „au introdus «un curent absolutistic în sînul bisericii române unite, care tinde a înăbuși glasul poporului și a ignora drepturile lui», «un spirit reu și pernicios, care tinde

a separa clerul de popor», «un spirit de exclusivitate clerical-absolutist al catolicismului modern»⁶¹. Iorga vede în condiția de țaran a multor preoți superioritatea ortodoxiei față de catolicism⁶², datorită unei integrări organice a acestuia, ca elită conducătoare, în rândul poporului purtător al identității naționale⁶³. Această imagine patriarhală a preotului-țaran, muncindu-și ogorul și povățuind cu blândețe pe cei păstoriți, se prelungește și în scrisul istoric contemporan, Simion Retegan descriind preoții ortodocși și greco-catolici din satele trecutului ca fiind „mai mult decât duhovnici spirituali, conducătorii sufletelor spre lumea de apoi, veghetorii moralității turmei lor, protectorii săracilor”⁶⁴.

După ce sunt prezentate lipsa pregătirii multor clerici (de multe ori chiar analfabeți)⁶⁵, corupția și lăcomia multora⁶⁶, comportamentul imoral și agresiv⁶⁷, deplângându-se înapoierea acestei lumi, clericilor li se descoperă circumstanțe atenuante fiindcă „situația lor era a unor oameni nu prea intelectuali, [ci a unor n.a.] țărani trăind în mediul țărănesc, influențați de tendințele și moravurile acestea țărănești”⁶⁸.

Sunt două idei majore care se desprind din tabloul dezolant elaborat de către istoricii parcurși. Pe de o parte, „înapoierea” lumii românești, moravurile și comportamentul acesteia și al clerului aferent ar avea drept cauză, în mare măsură, lipsa educației sau precaritatea ei. Acest determinism de sorginte iluministă ține loc de analize și explicații inclusiv în multe din lucrările de istorie bisericească elaborate în prezent. Pe de altă parte, reiese că învățătura poate duce la înstrăinarea de lumea țărănească și, în conformitate cu tezele etniciste care fundamentează arhitectura identității naționale, înstrăinarea de propria națiune, al cărei „suflet național” este cel mai bine conservat în cadrul poporului needucat, al țăranilor⁶⁹. Reconstituirea profilului „intelectual” al preotului român, în pofida descrierilor necruțătoare bazate pe documente, este profund condiționată de angajamentele ideologice ale autorilor, în pofida pretenției de obiectivitate. Educația preotului

nu poate fi desprinsă de chestiunea identitară, ipostazele sale de învățător sau păstor fiind subsumate ipostazei sale de purtător și propovăduitor al identității naționale. Rezistența față de înnoirile de ordin doctrinar, liturgic și de organizare bisericească este prezentată ca o luptă pentru prezervarea identității naționale, într-o bună parte din producția istoriografică și publicistică apărută într-o perioadă în care intelectualitatea și *intelligentsia* românești militau pentru o „biserică națională”, cât mai națională⁷⁰. Această teză a legăturii dintre educație sau cultură și moralitate, comportament, disciplină, se va instala comod în istoriografia autohtonă, devenind o explicație la îndemâna multor istorici, inclusiv în contemporaneitate. În acest context, apare preotul în ipostaza sa de învățător, enunțată de scrierile teologice și de o întregă tradiție patristică⁷¹, doar că funcția sa de „învățător” al celor păstoriți începe să comporte un sens tot mai puțin spiritual, învățătura laică devenind tot mai importantă, mulți ierarhi ai secolului al XIX-lea promovând „o educație clericală adaptată cerințelor timpului sub aspectul conținutului și valorii actului de învățământ”⁷².

O continuitate între abordarea specifică primei generații de istorici „profesioniști” și generațiile recente este vizibilă la nivelul perpetuării atât a preocupării pentru dezvoltarea instituțională a celor două biserici românești, situația materială și educațională a clerului și pentru ipostaza de *aufkläreri*⁷³ a clericilor, cât și prin cantonarea într-un pozitivism îngust, cu accente iluministe și evoluționiste pe alocuri. O generoasă producție științifică recentă a contribuit la întărirea imaginii preoților ca „principali agenți ai modernizării lumii rurale și civilizării enoriașilor”⁷⁴ și ai consolidării identității și culturii naționale⁷⁵. În multe cazuri, această narațiune colectivă, despre evoluția și dezvoltarea clerului românesc, lasă impresia unui veritabil bildungsroman, în care preotul generic se transformă, pe parcursul câtorva secole, prin instruire și disciplinare, din primitivul sărac sau ținut în sărăcie datorită vitregului context po-

litic, cu o educație precară și îngropat sub povara unor superstiții ancestrale și a unui comportament și morală îndoielnice, într-un veritabil intelectual cu rezidență rurală, luminat datorită binefacerilor unui învățământ tot mai modern, pătruns până în cele mai ascunse vibrații ale sufletului său de înalte simțăminte patriotice și aflat într-o continuă zbatere pentru „asanarea vieții religioase și morale a credincioșilor”⁷⁶ sau, mai apăsător formulat, „asanarea culturală și morală”⁷⁷ și instruirea unei comunități încă bântuită de demonii obscurantismului și ai îndărătniciei, din rândul căreia s-a ridicat.

Obiecțiile exprimate în această lucrare nu vizează negarea existenței acestei ipostaze a clericilor români, ci maniera în care aceasta este construită și mai ales eludarea, minimalizarea sau chiar distorsionarea unor aspecte și nuanțe esențiale pentru o reconstrucție verosimilă a activității preoțești și a vieții religioase din secolele trecute, prin intermediul unor abordări reduționiste și a unui limbaj tributar avântului iluminist-romantic specific secolului al XIX-lea. Dacă în cazul generațiilor de istorici din prima jumătate a secolului al XX-lea putem vorbi de o ancorare a eforturilor lor interpretative într-o paradigmă naționalistă dominantă în epocă, în cazul multora dintre istoricii din generațiile mai recente putem vorbi de o raliere la o grilă interpretativă concentrată pe procesul de modernizare a lumii românești și de construire a identității naționale. Acest proces este reconstituit prin analiza sau mai degrabă descrierea evoluției instituționale a structurilor ce guvernau societatea românească a acelor timpuri și a eforturilor de circumscriere și popularizare a identității naționale, totul încununat în ultimele decade ale monarhiei habsburgice de lupta pentru drepturi naționale. Dacă în cazul românilor din celelalte provincii o astfel de analiză a modernizării și construirii identității naționale urmărește, pe lângă militantismul ideologic și cultural, eforturile de consolidare instituțională a statului modern, scoțând la iveală aspecte esențiale ce sugerează dificultățile, limitele și particularitățile unui

astfel de proces⁷⁸, pentru românii ardeleni, structurile instituționale bisericești sunt principalele forme organizatorice ce se pretează la o astfel de analiză, până târziu spre sfârșitul secolului al XIX-lea.

În ultimele trei decenii, o serie de lucrări ancorate într-o astfel de abordare, au adus contribuții solide în câmpul istoriografiei bisericești, evidențiind traseul sinuos al dezvoltării instituționale, dificultățile și limitele procesului de reformare a clerului și a vieții religioase a unor comunități, precum și temele recurente ale discursului normativ bisericesc. În acest sens menționez trei contribuții majore: *Nașterea unei biserici: biserica greco-catolică din Sătmăr în primul ei secol de existență (1667-1761)* (2001), de Ovidiu Ghitta, «...poruncește, scoală-te, du-te, propoveduește...» *Biserica Greco-Catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*, (2004) de Greta Monica-Miron, *Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782-1830)*, (2007) de Daniel Dumitran și *Elitele românești din Transilvania veacului al XVIII-lea* (2008) de Remus Câmpeanu. La acestea pot fi alăturate și alte titluri care au adus contribuții substanțiale în acest domeniu, dintre care unele vor fi menționate în cuprinsul acestei lucrări. Pe de altă parte, un întreg cortegiu de scrieri monografice, dedicate unor ierarhi sau unor episcopate și vicariate, au configurat o veritabilă rețetă în materie de scris istoric, bazată pe aducerea în lumină a unui bogat material documentar din arhivele bisericești, prin prelucrarea căruia s-au consolidat sau, pe alocuri, nuanțat tezele deja existente în acest domeniu de cercetare. Lucrări ambițioase, care au ținut, dincolo de restituirea unor detalii legate de dezvoltarea instituțională, eforturile de îmbunătățire a educației și disciplinei clerului și chestiunile legate de starea materială a clerului și bisericilor, s-au cantonat în redarea și comentarea discursului normativ al bisericii, contribuind la impunerea unei imagini incomplete și, în unele cazuri, reductive a comunităților rurale românești în sânul cărora activau clericii.

Una dintre imaginile tari ale preotului, configurată prin astfel de scrieri și, mai ales, prin utilizarea unor concepte precum „intelectual” și „modernizare” fără o definire clară a înțeleșurilor atribuite, este cea a preotului ca „intelectual” și principal agent modernizator al satelor și al lumii rurale românești. În paginile următoare, privirea critică se va apleca asupra unei probleme cheie pentru orice analiză a raportului dintre biserică și societatea românească transilvăneană, anume rolul atribuit preoților în amplul proces de „anihilare [a] comportamentului arhaic, întemeiat pe superstiții și prejudecăți, întâlnit în epocă în formă manifestă și în lumea transilvăneană încă puternic ancorată în tradiționalism”⁷⁹. Cu alte cuvinte, analiza vizează ipostaza preotului de agent modernizator și civilizator al lumii satului, angrenat într-un amplu efort de combatere a superstițiilor și iluminare a celor păstoriti, cu referire în mod predilect la secolul al XIX-lea.

De la preotul țaran la preotul intelectual

Etalonul utilizat în evaluarea activității clerului în această perioadă de profunde prefaceri socio-culturale, mai ales la vârful societății românești transilvănene, pare a fi „popa Tanda”, ambițiosul personaj prezentat de prozatorul Ioan Slavici în nuvela cu același titlu. Iar firul pe care se țes narațiunile istoricilor îl reprezintă discursul normativ bisericesc. Acest profil idealizat este deplin evidențiat în studiul „«Un tată între fiii săi»: Locul preotului în satul românesc din Transilvania de la mijlocul secolului al XIX-lea” (1994) al istoricului Simion Retegan sau schematic și cu tușe mai temperate în studiul „Puterea modelului. Preotul în viața satului ardelean” (2011) al istoricului Cornel Sigmirean. Preotul generic apare ca un element extras din lumea satului, format în instituțiile de învățământ ale celor două biserici, pus în temă în privința prerogativelor, obligațiilor și obiectivelor sale și-apoi trimis în lumea satului spre a o transforma în acord cu cele învățate. Întreg acest proces, cu profunde reverberații religioase

și socio-culturale, este monitorizat și direcționat de un complex mecanism instituțional, tot mai bine consolidat și descris în amănunt în numeroase lucrări de istorie bisericească⁸⁰. Din acest proces nu lipsesc nici discuțiile despre continuități - perpetuarea practicii moștenirii din tată în fiu a preoției⁸¹, „dacă știa ceti și sbiera în biserică”⁸² și despre tensiunile generate de încăpățânarea unor comunități de a-și păstra prerogativele în materie de alegere a preotului⁸³.

Firește, ar fi tendențios să afirm că astfel de lucrări ar propulsa o imagine profund idealizată a preotului român din secolul al XIX-lea, pentru că prin bogatul material documentar scos din întunericul arhivelor sunt evidențiate numeroase cazuri de indisciplină, abateri de la normele prescrise și abuzuri ale clericilor, precum și dificultățile și limitele acestui proces de disciplinare și instruire a clerului. Însă, de multe ori, astfel de cazuri sunt descrise ca „devieri de comportament”, „evenimente regretabile” datorate „nivelului scăzut al instrucției”⁸⁴, ca fiind cauzate de „obișnuințele [care] s-au lăsat, însă, greu înlăturate și corectate”, oferind uneori „o imagine reală asupra comportamentului, uneori aproape areligios, al unora dintre preoți, aparținând mai ales vechii generații”⁸⁵. Astfel de lămuriri asupra unor fapte sau comportamente ale preoților se referă, de exemplu, la cazuri de participare alături de săteni la un ritual de destrigoire a unui mort, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, la modul neconform canoanelor în care se presta uneori serviciul divin și diferitele „funcții religioase” sau la ignorarea de către unii preoți a anumitor norme bisericești, precum interdicția lucrului în timpul sărbătorilor. Acest tip de explicații expediază sumar într-un registru îngust de înțelegere și cunoaștere a modernității rurale fapte și situații care reflectă atât împărțșirea de către clerul rural a unui orizont socio-cultural magico-religios specific lumii țărănești premoderne, cât și rezistența în fața unor transformări specifice integrării lumii rurale românești pe orbita modernității capitaliste.

Descrierea preotului pe care bisericile se străduiau să-l „construiască”, apt să „înlătore cutumele și obișnuințele, de multe ori împovărătoare prejudecăți, înrădăcinate în conduita comunităților românești și să ridice gradul de cultură al acestora” insistă asupra misiunii clericilor de a produce „schimbarea mentalității societății românești, preponderent țărănească și prin urmare cu puternice accente arhaice”⁸⁶. Astfel de abordări impun nu numai o imagine reductivă asupra lumii și religiozității țărănești, bazată pe descrieri stereotipare de sorginte iluministă, ci și o falsă dihotomie între un cler sau o parte a clerului ce tinde spre un model de preot „cu o reală cultură, educat, capabil să fie un factor de civilizare a maselor”⁸⁷ și o lume țărănească cantonată în superstiții și „credințe eronate” ce trebuiau combătute⁸⁸, un „receptor colectiv (enoriașii), primul având misiunea de a mula existența cotidiană a celor din urmă pe directivele dogmei și disciplinei bisericești. Sau, după cum formulase istoricul Ciprian Ghișa, într-o manieră sugestivă pentru acest tip de analiză și reconstituire a vieții religioase, „preoții au în fața lor oameni cu un grad de cultură scăzut, care țin cont în viața zilnică de un număr mare și variază de superstiții, cu reticență față de noutate și a căror viață spirituală se desfășoară influențată în cel mai înalt grad de elementele exterioare ale cultului, de rit, tradiții și obiceiuri străvechi”⁸⁹.

Această manieră de interpretare a raporturilor dintre cler și comunitate, în termenii unei „lupte a clerului cu mentalitățile satului”⁹⁰, ne aduce în minte dimensiunea eshatologică a creștinismului primelor secole și implicit a slujitorilor săi. Proximitatea apocalipsei, dimensiunea cosmică a confruntării dintre Hristos, urmașii săi și diavol, au amprentat profund misiionarismul creștin și slujirea preoțească, transformarea lumii și eliberarea acesteia de sub domnia luciferică fiind un imperativ major⁹¹. O legătură între cele două confruntări și încercări ambițioase de transformare a lumii există pentru că „toate străduințele moderne de îmbunătățiri și progrese [...] se înrădăcinesc în acel

unic progres creștin de la care conștiința modernă s-a emancipat pe sine⁹². Așa cum creștinismul antic a căutat să disloce păgânitatea lumii antice și să producă o transformare profundă a societății, în lumea țărăneas-că a românilor ardeleni din secolul al XIX-lea trebuiau „anihilate” arhaismul și „superstițiile” spre a civiliza poporul și spre a îmbunătăți calitatea practicii religioase în acord cu prevederile emise de către ierarhi și teologi și în concordanță cu provocările epocii și, într-o mare măsură, ale directivelor venite dinspre administrația laică.

Privilegierea unei perspective bisericesti în privința vieții religioase, prin care ceea ce nu se încadrează în prescripțiile oficiale în materie de exprimare a pietății religioase sau raportare la serviciile cultice este catalogat drept superstiție, prejudecată sau păgânism, conturează o imagine distorsionată a religiozității țărănești. În lucrarea *Russia on the Eve of Modernity. Popular religion and traditional culture under the last tsars*, istoricul Leonid Heretz menționează trei tipuri de abordare a culturii populare tradiționale din Rusia, care au generat confuzii și controverse. În opinia sa, în încercarea de a înțelege lumea, pătura educată a rușilor a încercat să-și însușească moduri europene, occidentale de a gândi. În privința modului în care elita a privit cultura și religia populare se pot observa distorsionările cumulative produse de aplicarea la o societate țărăneas-că premodernă și ne-occidentală a unor interpretări succesive, de factură occidentală. Primul tip de distorsionare, și cel mai important, este ceea ce a identificat istoricul britanic Keith Thomas în context occidental, adică definiția protestantă a creștinismului adevărat ca și credință pură fundamentată pe Scriptură, prin care toate ritualurile și credințele care nu sunt menționate explicit în Biblie sunt considerate păgânești și diavolești⁹³. Această definiție a religiei în termeni de credință individuală, izvorâtă din reformismul calvin, a contribuit la formarea conceptului modern de religie care era diferit de creștinismul medieval popular sau

de alte culturi tradiționale în care „religia a fost o metodă rituală de a trăi, nu un set de dogme”⁹⁴. Reforma protestantă a creat premisele pentru modul modern de apreciere a fenomenelor religioase prin preocuparea pentru distingerea între elementele esențiale și cele considerate superficiale în cadrul religiei, iar acest proces a subminat cultura tradițională, „holistică” a Europei Medievale⁹⁵.

Al doilea tip de distorsionare a fost produs de către Iluminism în atitudinile sale generale față de religia organizată, chiar și în versiunile sale oficiale creștinismul tradițional fiind considerat superstițios și tot ceea ce influențează un cler corupt și obscurantist e privit ca slujind doar la ținerea celor păstoriți în ignoranță. A treia distorsionare a survenit prin Romantism, despre care Heretz accentuează că a declanșat studiul de către intelectuali a populației rusești. Acesta evidențiază obsesiile romantice pentru „antichități” reale sau imaginate, convingerea că credințele și practicile folclorice/populare oferă urme și dovezi unice și neprețuite în marea căutare a unei autenticități acum pierdute, dar care a existat odată, înainte de creștinism. Ultimul tip de distorsionare prezentat ține de momentul în care o mare parte din păturile educate rusești s-au avântat într-o confruntare radicală cu autocrația care era, firește, aliata bisericii, elementele ortodoxe observate în viața și credințele țărănimii fiind privite ca servind cauza opresiunii. Toate aceste patru tipuri de distorsionare au operat, în viziunea istoricului, în aceeași direcție, accentuând păgânismul/credința dublă și ascunzând vederii Ortodoxia⁹⁶.

Aplecându-ne asupra lumii țărănești a românilor ardeleni din veacul al XIX-lea, consider că tipurile de distorsiune menționate pot fi întâlnite și în producția științifică autohtonă. Nu mă voi opri asupra ultimului tip de distorsiune, specific cu precădere discursului științific din perioada comunismului internaționalist. În privința distorsionării cauzate de gândirea iluministă, consider necesară o adaptare, lumii românești tran-

silvănene fiindu-i specific un iluminism de sorginte germană, ceea ce în istoriografie s-a împământenit ca *Aufklärung*, care, spre deosebire de „luminile” franceze, a fost mult mai puțin sever în criticarea bisericii⁹⁷. Totuși, dinspre discursul iluminist despre pietatea și religiozitatea populară s-au păstrat până în zilele noastre privirea și descrierea, dintr-o perspectivă modernă, a multor aspecte ale religiozității înaintașilor din perioada premodernă sau chiar din epocile modernă și contemporană, ca fiind „superstițioase” sau „iraționale”. Acest tip de catalogări, care izvorăsc dintr-o manieră specifică zilelor noastre de a înțelege viața și credința, sunt neproductive în demersurile de reconstituire a trecutului, fiind catalogate de către istoricul Kaspar von Greyerz drept dogmatism⁹⁸, pentru că, așa cum formulase istoricul Patrick J. Geary, „în examinarea religiei țărănești este mult mai adecvat să ne concentrăm pe practici, decât să ne lăsăm seduși de o grija anacronică față de credința corectă”⁹⁹. În plus, după cum voi încerca să demonstrez în capitolele următoare, insistența pe o diferențiere în termeni calitativi între religiozitatea laicilor și cea a clerului maschează faptul că în multe aspecte, inclusiv privitoare la practici și credințe catalogate drept magice, ilicite, de către doctrina și ierarhia bisericească, cele două categorii de subiecți religioși împărtășeau în mare aceeași viziune¹⁰⁰.

Societatea românească din Transilvania din secolul al XIX-lea era încă una profund țărănească, în pofida desprinderii în a doua jumătate a secolului precedent din rândul clerului greco-catolic a unor cărturari cu un orizont cultural mai larg, racordați la mișcarea ideilor contemporane datorită educației în școlile occidentale¹⁰¹. O societate țărănească – *peasant society* – se deosebește structural atât de societatea primitivă tribală (*tribal society*), cât și de societatea industrială modernă (*industrial society*), țăranii formând grupul principal al unei societăți bazate pe diviziunea muncii, în care nu toți oamenii se ocupă de agricultură, existând și profesii meșteșugărești și comerciale. Segmentul țăranesc al

unei societăți în ansamblu se caracterizează printr-o constrângere puternică exercitată de cutume și, spre deosebire de cea industrială modernă, prin legături locale de grup solide¹⁰². Constrângerile exercitate de cutume și legăturile de grup solide caracteristice societăților țărănești sunt fundamentate în opinia lui James C. Scott pe o etică a subzistenței, care structurează practicile economice și schimburile sociale¹⁰³ și care reverberează și în plan religios. Spre deosebire de viața modernă, cu variatele sfere și „compartimente” independente, în societățile tradiționale toate aspectele legate de credințe și comportamente formează un întreg, culturile premoderne având o natură „holistică”. Vechiul mod de a trăi oferea un ghid comprehensiv de gândire și acțiune, dovedindu-se și foarte elastic în fața diferitelor provocări¹⁰⁴. Însă cunoașterea și înțelegerea acestei lumi este filtrată printr-o vastă producție științifică care, dincolo de unele informații și observații prețioase, au impus o perspectivă reductivă, extrem de trainică. După cum observase Judith Devlin, cu referire la spațiul francez, etnologii și istoricii au considerat multă vreme țăranii secolului al XIX-lea (și nu numai) prinși în chingile unei perspective medievale asupra lumii, caracterizată printr-o pietate intensă și o credulitate nelimitată și complet rușiți în preocupările și sensibilitatea lor, de pozitivismul secular modern. Aceștia sugerau că omul modern este unul realist, preocupat de lumea materială, de ceea ce este, pe când omul trecutului trăia într-o lume exotică, plină de fantezie, aspect care este cel mai ușor de observat în devotamentul său față de religie¹⁰⁵. Secolul XX și revirimentul mistico-spiritual din ultimele decenii probează cât se poate de clar limitele unei astfel de opoziții și capacitatea de adaptare și metamorfozare a câmpului religios și spiritual într-o epocă a triumfului rațiunii tehnologice, economice și științifice¹⁰⁶.

Dacă în cazul a numeroase lucrări de istorie bisericească, mai vechi sau mai proaspete, avem de-a face cu o istorie instituțională asumată, această categorie

de scrieri istorice, din care am selectat câteva titluri reprezentative, are ambiția de a cuprinde mai mult decât sfera instituțională sau educațională, ținând analiza raportului dintre biserică și societate, a raportului dintre preot și comunitate sau a vieții religioase și a sentimentului religios. Această ambiție este subliniată în unele cazuri încă din titlul lucrării¹⁰⁷ sau se regăsește în cuprinsul lucrărilor, prin capitole sau subcapitole sugestiv intitulate „Preotul în comunitate”¹⁰⁸, „Biserică și societate”, „Comunitate rurală hațegănană”, „Preotul în mijlocul comunității”¹⁰⁹, „Preotul și comunitatea”¹¹⁰, „Preotul și comunitatea rurală – modalități de comunicare și aspecte disciplinare”¹¹¹ și lista poate continua. Însă, în cele mai multe cazuri, ceea ce descoperim parcurgând astfel de fragmente, denotă tot o împotmolire a analizei și interpretării în registrul discursului normativ bisericesc sau constatarea unor comportamente clericale inadecvate statutului preoțesc și rezistența comunităților țărănești în fața eforturilor de disciplinare și „civilizare”. Contribuțiile se reduc la prezentarea îndatoririlor preoților, a misiunii acestora și a trăsăturilor schematice ale unei lumi țărănești greu de strunit pe poteca civilizării și a bunelor moravuri. Cu tristețe constatăm că în multe cazuri, în lucrările croite după această rețetă, aportul autorilor se limitează la povestirea documentelor scoase de sub praful arhivelor sau la încropirea unor fraze de legătură între lungi citate menite să lase sursele să vorbească. Oricât de pitorești ar fi informațiile din unele documente sau oricât de reprezentative pentru realitățile descrise, considerăm că munca istoricului presupune o analiză mai profundă, utilizarea unor concepte clare și lămurite în prealabil, precum și evitarea unor judecăți cu iz de rechizitoriu în care anumite manifestări ale religiozității laice sau clericale sunt evaluate în termeni de superstiții sau devieri de la un ideal religios¹¹². Nedepășirea discursului despre bunele intenții ale celor două biserici, în raport cu societatea în sânul căreia activau, obturează realități mult mai complexe și mecanisme socio-culturale

care nu pot fi înțelese fără a recurge la un instrumentar metodologic specific sociologiei și antropologiei și care implică și o încercare de privire de jos în sus a vieții religioase.

Un pas înainte în cazul acestei categorii de lucrări îl face istoricul Ion Cârja prin subcapitolul „Religie prescrisă-religie trăită. Repere pentru o istorie a sentimentului religios în dieceza mitropolitană” din lucrarea „Biserica și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869-1892)”. Însă, așa cum ne lămurește și titlul subcapitolului, avem de-a face cu o incursiune frugală în domeniul religiei trăite, fundamentată tot pe discursul normativ bisericesc. Sunt subliniate diversele surse documentare, potențialul și limitele lor într-o astfel de sondare, fără a se pătrunde cu adevărat în hățișurile acestei complexe problematici, fundamentală pentru orice lucrare de istorie bisericească, care-și propune să analizeze raportul dintre biserică și societate sau manifestările populare ale religiozității. Spre deosebire de alte lucrări, contribuția profesorului Cârja oferă și câteva repere de ordin teoretic și conceptual, subliniind diferența dintre religia prescrisă și religia trăită, experimentată de indivizi, precum și necesitatea unor abordări mai sofisticate¹¹³.

Deschiderea către istoriografia occidentală, în special cea franceză, vizibilă mai ales după căderea regimului comunist în rândul multor istorici români, n-a depășit în unele cazuri citarea unor lucrări influente sau preluarea de-a gata a unor termeni și concepte precum mentalitate colectivă, sensibilitate colectivă, sentiment religios etc. Numeroasele studii și lucrări dedicate vieții religioase, religiei populare sau procesului modernizării, care au reușit să impună de multă vreme interpretări noi și nuanțe semnificative în analiza vieții religioase, nu par să fi provocat schimbări notabile în istoriografia bisericească autohtonă. Excepțiile, oricât de notabile ar fi, rămân încă în situația de voci disonante într-o polifonie a fetișismului față de documentul de

arhivă bisericească. Critica acestei maniere de restituire a trecutului are ca țintă raportul biserică-societate exprimat într-un mod insistent în numeroase scrieri de istorie bisericească prin profilarea imaginii preotului ca agent modernizator și civilizator al societății românești, aflat într-o continuă „luptă cu mentalitățile satului”. Fără a pune la îndoială încercările forurilor instituționale ecleziastice și laice de a transforma preotul într-un astfel de agent al schimbării și fără a diminua rolul unor clerici în impunerea unor schimbări specifice procesului modernizării, această examinare critică a vizat sesizarea unor reduții și distorsionări care încă domină producția istoriografică. O altă direcție a observațiilor cuprinse în acest prim capitol a vizat terminologia folosită de către unii istorici din generațiile recente și cramponarea acestora într-o paradigmă iluminist-romantică în analiza acelor aspecte ale istoriei bisericești și religioase care depășesc sfera istoriei instituționale. Meritele incontestabile ale multora dintre cei vizați în rândurile de față sunt legate de scoaterea în lumină a unui bogat material documentar, inedit, însă interpretarea și valorificarea acestuia nu depășește de multe ori nivelul de povestire a documentelor, asortate în unele cazuri cu judecăți moralizatoare.

Capitolul 2

Preoția în tradiția iudeo-creștină

*Tu ești preot în veac după rânduiala lui
Melchisedec
(Psalmii, 109:4)¹¹⁴*

Cuvântul *preot* își are originea în grecescul *presbytéros*, comparativ al lui *présbis*, care înseamnă „înaintat în vârstă”. *Presbytéros* se folosea pentru a desemna mai multe categorii, de la veterani ai sportului până la veterani ai armatei, accentul pus pe vârsta înaintată a celor desemnați evidențiind anumite calități: experiența, înțelepciunea și maturitatea. Acestea sunt calități considerate necesare pentru a îndeplini diferite responsabilități colective, iar termenul *presbytéros* glisează înspre un sens tot mai tehnic între secolele III î.Hr. – III d. Hr., ajungând să desemneze membrii unui consiliu care se ocupa de chestiunile de ordin administrativ ale unei comunități, după cum vom observa în cazul iudaismului și al creștinismului primelor trei secole. Dar cuvântul *preot* înglobează încă un sens pornind de la termenul grecesc *iereus*, care denumea sacrificatorul cultural. Termenul *preot* poate acoperi funcțiuni relativ diferite de la o tradiție religioasă la alta și, pe altă parte, în cursul timpului, chiar în cadrul unei tradiții religioase, funcțiunile acoperite de acest termen, precum și simbolistica aferentă, se schimbă lent¹¹⁵.

Această privire asupra originilor termenului *preot* și ale instituției preoției relevă un aspect extrem de important pentru ceea ce se dorește lucrarea de față. Anume, faptul că acest concept (*preot*), asemeni altor concepte majore ale civilizației creștine (și nu numai), are o istorie, s-a dezvoltat în timp, asumând diverse semnificații și acoperind „realități” diferite. Instituția sacerdotală,

de asemenea, are o istorie și este produsul acesteia, ca orice instituție, de altfel, fiind imposibil de înțeles fără a cunoaște procesul istoric prin care ea a apărut¹¹⁶. De aceea consider necesară parcurgerea, în prima parte a acestei lucrări, a istoriei „preoției” în tradiția iudeo-creștină, pentru a putea observa modul în care s-a construit și cum a evoluat în timp. Această privire retrospectivă ne poate ajuta să înțelegem complexitatea funcțiilor preoțești, multiplele fațete și dimensiuni ale legăturilor cu societatea și o serie de practici și acțiuni preoțești.

La o privire generală asupra acestui termen, discernem două componente majore: ideea de *intermediere* între credincioși (fidei) și o lume invizibilă, supranaturală, pe de o parte, și ideea de *sacrificiu*, în sensul că preotul este responsabil cu aducerea de sacrificii și ofrande divinității (divinităților), pe de altă parte. Intervenția preotului este de tip liturgic, fiind considerată un mijloc de mediere între oameni și divinitate. Sacrificiul executat de către preot reprezintă o formă extrem de răspândită de comunicare între lumea profană și lumea sacră. Prin sacrificiu se satisfac nevoile divinității/divinităților și se restabilește o formă de armonie și plenitudine caracteristică originilor¹¹⁷. În cadrul creștinismului, pe măsură ce instituția preoției se dezvoltă, căpătând un rol tot mai pronunțat în cadrul societăților păstorite, ideea de sacrificiu, specifică preoției, este interpretată în scrierile Părinților Bisericii într-o manieră mistică, preotul fiind cel care, asemeni modelului întruchipat de Hristos – Mielul (prima mențiune neotestamentară ce-l profilează pe Hristos ca preot și sacrificiu este în Evrei 7:26-37)¹¹⁸, se sacrifică pentru mântuirea comunității creștine.

1. Preoția vetero-testamentară

Ideea și instituția preoției sunt prezente în aproape toate marile religii, în general legate de concepția sacrificiului. Preoții erau cei care oficiau practicile de cult, jertfă, rugăciune și ofrande. Despre preoți avem informații în cărțile apodictice ale Vechiului Testament,

în special *Leviticul*, care a primit această denumire, în tradiția greacă, tocmai de la tribul sacerdotal, dar și în celelalte, cu precădere cele narative. În *Geneza* nu întâlnim preoți ai lui Yahweh, ci doar preoți egipteni sau cananeeni, precum regele preot El Elyon, Melchisedec din Salem. Începând cu cartea Exodului, întâlnim în rândul poporului israelit „specialiști pentru practicile sacerdotale”¹¹⁹. Conform cărților Vechiului Testament, preoția înainte de Moise era patriarhală, tatăl sacrificând pentru familie¹²⁰, șeicul pentru tribul său¹²¹ și principele pentru poporul său (Melchisedec, *Geneza* 14:18). În conformitate cu tradiția timpurie, Moise însuși a fost preot. În același timp e menționată o categorie separată a preoților¹²², dar nu pe ei îi pune Moise să ofere sacrificiile, ci pe tineri sau pe el însuși¹²³. Mai târziu, o preoție mult mai formalizată a fost stabilită. Pe Muntele Sinai, Moise a consacrat pe Aaron și pe cei trei fii ai săi ca „slujitori în oficiul preoțesc”¹²⁴, iar din Exodul 32: 26-9 aflăm că tribul lui Levi este ales pentru a fi consacrat Domnului. Leviților li se dau sarcini de a sluji Tabernaculul și doar fiii lui Aaron exersau funcțiile preoțești¹²⁵.

Cu cât sfințenia Israelului se centrează mai mult pe Sanctuar, importanța preoției, în special a Marelui Preot, crește, sporind și locul templului în Iudaismul Târziu. Odată cu al Doilea Templu, se creează premisa ca instituțiile restaurate să dobândească repede importanță, impunându-se o direcție clerico-teocratică ce determină și revigorarea unor tradiții mai vechi. După prăbușirea monarhiei, templul nu mai este o proprietate regală, templu de stat, ci este finanțat de către popor. Tocmai prin acest aspect clerul a câștigat o importanță sporită. Poporul nu mai este condus de către un rege căruia i se subordonează preotul suprem, ci de către un „mare preot”, care este considerat locțiitorul lui Yahweh și a cărui autoritate și influență vor crește în mod substanțial în perioada următoare¹²⁶.

În această perioadă (postexilică) are loc o concentrare asupra Legii, ale cărei fundamente fuseseră stabilite în timpul exilului, în spiritul Deuteronomului, adi-

că îndurarea se obține prin respectarea acesteia. Legile conținute în Levitic, „Legea Sfințeniei”, probabil că dobândiseră, deja, forma finală. Alături de indicații de ordin religios și etic, sunt menționate îndeosebi regulamente de ordin cultic, prescripții rituale: despre sacrificarea animalelor și consumarea cărnii lor; despre relațiile sexuale și păcatele de acest gen; despre sfințenia Templului, a preoților, a jertfelor, a dărilor și a sărbătorilor; despre Sabat ș.a. Poate fi considerată, pe urmele teologului elvețian Hans Küng, o veritabilă *Magna Charta* menită înnoirii vieții populare israelite¹²⁷, „nu în sensul profetic al unei reconstrucții din spirit, ci prin organizare și lege”¹²⁸. „Legea Sfințeniei” tinde să ritualizeze funcțiile vieții și comportamentele sociale. Aceasta are menirea de a păstra curățenia lui Israel, fapt observabil și în cadrul cultului care, alături de venerarea lui Dumnezeu, se concentrează tot mai mult asupra „sfințeniei” poporului ales, adică pe puritatea sa ritualică, amenințată constant de păcate¹²⁹.

Pentru o lungă perioadă de timp, până la a doua distrugere a Templului de către romani în anul 70 d. Hr., care aduce instaurarea paradigmei rabinico-sinagogală, se impune în iudaism o nouă paradigmă, a teocrației iudaismului postexilic, după cum o numește Hans Küng din dorința de sistematizare. Aceasta este impusă de clerul care avansase în postura de primă putere în cadrul statului iudeu. Caracteristicile decisive ale acestei paradigme sunt: modelul fundamental nu mai este monarhia, ci este format din Templul din Ierusalim și ierarhia aferentă, pe de o parte, și din corpusul scripturilor sfinte devenite acum Lege obligatorie, pe de altă parte. Yahweh își exercită domnia asupra comunității celor care cred în El prin intermediul clerului (*hierocrație*) și a Legii dumnezeiești (*nomocrație*), într-un sistem ce poate fi numit teocratic. Yahweh nu mai domnește în mod nemijlocit, în această perioadă post-monarhică, ci în mod mijlocit și instituționalizat¹³⁰.

În acest cadru se conturează încheierea procesului de canonizare a scrierilor ebraice, fundamentat în

Deuteronom. Diverse tradiții, mituri și legende (face-rea lumii, decăderea omului, marele potop, legământul lui Dumnezeu cu omenirea din vremea lui Noe, vremurile patriarhale, eliberarea din Egipt, primirea legilor, cucerirea țării făgăduite etc.) vor fi definitiv fixate în scris de către diferiți redactori, în spirit monoteist. La acestea se adaugă materialul legislativ acumulat în timp, literatura profeților și cronicile. Aceste scrieri (cărți), împărțite în trei grupe – Lege/Instrucțiune (*Tora*), Profeții (*Newiim*), Scriitorii (*Ketuwim*) – formează Biblia, Cartea prin excelență, care cuprinde scripturile canonice în care este conținută revelația divină: „Sfânta Scriptură”, deoarece însuși Dumnezeu este considerat autorul. În mod direct sau indirect, în conformitate cu credința religioasă, în aceste cărți se exprimă cuvântul și voința lui Dumnezeu. Toate aceste scrieri trebuie cercetate, studiate, iar cele mai importante trebuie să fie și citite cu glas tare în cadrul serviciului divin. Din acest moment se poate vorbi, pe lângă religia centralizată a Templului, despre o religie evreiască scrisă, livrescă. Încep să apară, pe lângă rugăciunile personale, și rugăciuni comune, fixate în scris: imnuri, psalmi, mărturisirea păcatelor și rugăciuni invocatoare, care compun serviciul divin vorbit și acompaniază cultul sacrificiului. Modificările sunt radicale pentru întreaga viață religioasă evreiască. Odată cu canonizarea scrisului, are loc și un fel de canonizare a liturghiei, rezultând o religie mult mai omogenă, conformistă, în cadrul căreia sunt considerate suspecte discursurile profetice ale diferiților indivizi¹³¹. Pe măsură ce scade influența profetică, crește pioșenia față de Lege, aspect pe care-l vom observa și în cadrul creștinismului începând cu sfârșitul secolului al II-lea¹³².

Coordonatele preoției iudaice

După această scurtă prezentare a evoluției vieții și organizării religioase a poporului israelit, cu focalizarea perioadei în care instituția preoției și Templul capătă proeminență în viața comunității, perioadă ce

cuprinde și existența lui Hristos și implicit întemeierea creștinismului, mă voi apleca asupra preoției iudaice, încercând să-i surprind caracteristicile esențiale. Consider acest demers necesar pentru a putea observa continuitățile preoției vetero-testamentare în cadrul preoției creștine și pentru a surprinde rolul sacerdotului în cadrul societății iudaice.

Preotul era esențialmente gardianul locului sfânt.¹³³ Sfințenia templului trebuia păzită, protejată, menținută. Dacă nu este menținută, integritatea locului sfânt este stricată și haosul rezultă. Nu este permis unui ne-preot să intre și să officieze serviciul într-un loc sfânt. Locul trebuie ferit de impuritate și pângărire¹³⁴. Acest aspect îl investea cu un anumit tip de autoritate, dar și responsabilitate. Deși toți oamenii erau chemați să urmeze *tôrâ* și li se poruncise să fie sfinți¹³⁵, preoții reprezentau paradigma sfințeniei, după cum reiese din Ezra 8:28¹³⁶.

Funcțiunile liturgice cele mai importante erau prezidarea numeroaselor tipuri de sacrificiu la altarul principal. Numerii 28-29 le enumeră pe cele mai importante. Chestiunile legate de mâncare au devenit parte a susținerii lor. O datorie majoră era aceea de a se ruga, conform 1 Samuel 7:5, deși rugăciunea nu era atribuția lor exclusivă. Acțiuni fizice ale preotului sunt descrise în psalmi: slujirea în aria sacră – templu¹³⁷, ridicarea mâinilor¹³⁸, îngenuncherea¹³⁹, dansul¹⁴⁰, cântatul¹⁴¹, suflatul în „corn”¹⁴². Alte activități cultice includeau arderea tămâiei¹⁴³, păstrarea uleiului în candelă¹⁴⁴, frângerea pâinii¹⁴⁵, să presare sare pentru jertfă¹⁴⁶ sau să stropească altarul cu sânge animal pentru arderile de tot, conform Levitic 3:2¹⁴⁷.

În afara altarului, datoriile preotului includeau divinația, „judecata Dezvăluirilor înaintea Domnului”¹⁴⁸, în cazul unor decizii dificile. Aceasta era o practică răspândită în Israelul antic¹⁴⁹. Numeroase texte atribuie preoților un tip specific de divinație sacerdotală: este cazul cărților apodictice și a câtorva povestiri de la începuturile monarhiei, perioada lui Samuel. Un astfel de tip de divinație constă în tragerea la sorți a

unui obiect sau a unor obiecte păstrate într-un săculeț ținut în pieptarul preoțesc. Întrebările adresate divinității printr-o astfel de metodă erau formulate ca alternative între două posibilități, cea dintâi fiind asociată extragerii unui obiect numit *urim*, iar cealaltă asociată extragerii la întâmplare a unui obiect numit *turim*¹⁵⁰. Această îndatorire divinatorie e legată și de faptul că preotul avea anumite atribuții judiciare alături de cei numiți judecători¹⁵¹. Cazurile greu de deslușit necesitau utilizarea ordaliilor, un act cultic performat „în fața lui Yahweh, în fața altarului”. Numerii 5:11-31 descriu cazul unei femei suspectată de adulter¹⁵².

Vechiul Testament nu prezintă într-o lumină bună activitatea tămăduitorilor¹⁵³, atât cât este prezentată, astfel că preotul apare adeseori în rolul vindecătorului¹⁵⁴. Această ipostază de vindecător a preotului se va perpetua și în cadrul preoției creștine, iar în cursul acestei lucrări se va putea observa cât de important este acest aspect în activitatea preoțească.

Preotul avea responsabilitatea de a distinge între curat și necurat¹⁵⁵. Printre numeroasele acte care puteau „murdări” o persoană era contactul cu anumite animale, păsări și insecte¹⁵⁶. Însă aceste norme de puritate, asupra cărora preotul avea datoria să vegheze, îl vizau în primul rând pe el, categoria preoților fiind supusă unor norme stricte în privința curățeniei, alimentației, abstenenței sexuale etc.¹⁵⁷. Preotul avea și responsabilități administrative. Bani care veneau la templu intrau în grija lor. Preotul opera adesea și în sfera politicului, după cum arată exemplul preotului Zadok, care îl unge pe Solomon rege¹⁵⁸. În Deuteronom 17:18-19 apare și situația în care regele citește Tora, monitorizat de către preoții leviți. Se poate spune că preoția împărtășea anumite aspecte sacerdotale cu regele, precum în Mesopotamia, unde unul dintre titlurile regelui era cel de „preot”, asta cel puțin până în perioada iudaismului celui de-al doilea templu, adică în perioada monarhiei. În acest sens, putem pomeni câteva exemple elocvente: cazul regelui David care aduce

daruri¹⁵⁹, Solomon se roagă în altar¹⁶⁰ și binecuvântează oameni, iar Jeroboam arde tămâie¹⁶¹. Oficiul preoțesc are și funcțiuni pedagogice¹⁶², un rol pe care îl împărtășea cu profetul¹⁶³, fiind responsabil pentru transmiterea Torei, după cum reiese din Deuteronom 33:10¹⁶⁴. Pentru Maleahi (2:71), preotul este păstrătorul științei, adică al dreptei interpretări a acesteia¹⁶⁵. Preoția era asociată din cele mai vechi timpuri nu doar cu slujirea sacrificială, ci și cu interpretarea Torei și cu disciplina judiciară. După dărâmarea templului, cărturarii farisei au preluat responsabilitatea interpretării Torei, iar executarea de către rebeli a marilor figuri preoțești, au subminat profund bazele și influența preoțească¹⁶⁶.

Poziția sa, exemplificată în Codul Preoțesc al Pentateuhului¹⁶⁷, de mediator între Dumnezeu și om, ajunge să fie ideea predominantă în preoția evreiască din timpul lui Isus¹⁶⁸. Această ipostază de mediator va deveni un element central al preoției creștine, pe măsură ce aceasta se dezvoltă și i se fixează coordonatele prin scrierile Părinților Bisericii.

Viziunea preoțească asupra lumii și ritualurile preoțești
Un aspect esențial pentru înțelegerea rolului preotului în societate și a funcțiilor preoțești ține de legătura acestuia cu ritualul, act social care are loc într-un context socio-cultural specific¹⁶⁹. Contextul socio-cultural presupune un univers de semnificații care dau formă ritualului și căruia ritualul îi dă, de asemenea, formă¹⁷⁰. Ajungem, astfel, la „viziunea asupra lumii”, *Weltanschauung*, care este un element fundamental al contextului socio-cultural ce are legătură cu credințele și ritualurile religioase. Mai precis, este modul în care o societate încearcă să structureze lumea și existența umană, încearcă să pună ordine în existență/viață/univers¹⁷¹.

Într-o lucrare fundamentală despre ideologia ritualului, Frank H. Gorman Jr. scrie despre *Viziunea asupra lumii* că este o noțiune dinamică și se sprijină pe trei elemente interrelaționate:

1. Un set de **cunoștințe** „care servesc identificării și categorizării lumii «de aici» și «de dincolo» - această latură cognitivă și lingvistică a *Weltanschauung*-ului încearcă în primul rând să identifice elementele cosmosului și să le organizeze într-o viziune sistematică a structurii lumii;
2. Un set de **semnificații** relaționate structurii lumii, care servesc localizării existenței umane în cosmos și-i dau un sens;
3. Un sistem de **practici** care dau direcție acțiunilor specifice într-o lume cu semnificații particulare. Acțiunile rituale, ca element major al sistemului de practici, servesc ca mijloc important prin care individul localizează sinele în lume și prin care participă la ea; realizează ordinea lumii. Aici ajungem la problema ritualului, care ajută la menținerea și susținerea ordinii lumii¹⁷². Anumite tipuri de acțiune sunt considerate necesare pentru prezervarea ordinii lumii, în timp ce anumite acțiuni, considerate nepotrivite sau interzise, sunt privite ca disrupții ale ordinii lumii. Ritualurile sunt mijloace prin care indivizii și comunitățile restabilesc și prezervă ordinea lumii, așa cum o percep ei.

Viziunea asupra lumii, ca mijloc prin care o cultură se definește și definește lumea, presupune nu doar un aspect cognitiv, ci și unul performativ. Ambele sunt elemente importante în definirea și instaurarea ordinii și a sensului în existența umană¹⁷³. Altfel formulat, pe urmele antropologului Victor Turner: „*Weltanschauung*-ul trebuie performat.”¹⁷⁴

Viziunea preoțească asupra lumii este religioasă. O astfel de viziune asupra lumii nu este preocupată doar de structurarea lumii, ci și de modul potrivit de a trăi în lume. O caracteristică esențială a „viziunii asupra lumii din perspectivă preoțească” este preocuparea pentru ordine¹⁷⁵. Ordinea lumii este creată, i-a dat ființă însuși Yahweh. În inima teologiei preoțești este credința că Yahweh a dat ființă unei lumi ordonate și că în inima

acestei ordini create este o ordine ritualică. Pentru „teoreticienii” veterotestamentari ai preoției, creația și cultul nu pot fi separate. Sunt aspecte dinamic interrelaționate, ale viziunii preoțești asupra lumii. Elementul din *viziunea preoțească asupra lumii*, care ține împreună teologia preoțească a creației și ritualul preoțesc, este dorința de a aduce ordine existenței umane¹⁷⁶.

Inerentă acestei conceptualizări a creației este ideea că ordinea creației a fost instaurată prin separarea și clasificarea elementelor de bază ale creației. Ordinea este instaurată prin diviziuni, separări și delimitări între un element și altul. Doar când aceste linii de demarcație sunt stabilite, ordinea este realizată. Așa că aceste separări trebuie recunoscute și păstrate dacă se dorește prezervarea ordinii create și nu prăbușirea în confuzie și haos¹⁷⁷.

Cele spuse aduc o importantă probă a modului în care scriitorii veterotestamentari ai preoției au văzut nu doar creația, ci și întreaga existență umană. Ordinea creată, care include și ordinea stabilită în care existența umană capătă formă, există numai cât sunt menținute linii clare de distincție între diferite categorii conceptuale. Aceste delimitări sunt stabilite în creație, dar pot fi deteriorate din diferite motive. În scrierile preoțești din Vechiul Testament, cele mai importante amenințări la adresa ordinii sunt păcatul și profanarea. Astfel că sunt necesare anumite mijloace prin care ordinea creată să fie menținută sau, după caz, restaurată. Cultul preoțesc este mijlocul cel mai bun pentru aceasta. Credința că ordinea cultică este stabilită de către Dumnezeu însuși, ca o parte integrală a ordinii create și este un mijloc fundamental prin care ordinea creației se păstrează, poate fi observată în povestea implicării directe a lui Dumnezeu în edificarea ordinii cultice a tabernaculului¹⁷⁸.

Tradiția preoțească veterotestamentară vede o ordine cultică corect structurată ca element central al ordinii cosmice. Aceasta este indicată în Exodul 29:41-46 la concluziile conținute în instrucțiunile

dumnezeiești date pentru ordonarea preoției și a „establishment-ului” cultului tabernaculului¹⁷⁹. Un element central al acestui complex teologic este ideea că Dumnezeu dă ființă și stabilește ordinea prin limbaj. Precum ordinii cosmologice¹⁸⁰, Dumnezeu vorbește și dă ființă ordinii cultice a tabernacului în Exodul 25-31. Tabernaculul rezidă în mijlocul triburilor israelite. Este o ordine stabilită cu granițe definite, între care poporul trebuie să trăiască. Societatea israelită reprezintă o ordine stabilită, care are ca element central prezența lui Yahweh în mijlocul poporului într-un loc sfânt și include, ca parte a acestei ordini, prescripții specifice despre cum trebuie oamenii să trăiască pentru a menține ordinea creației. Această ordine a fost stabilită de însuși Yahweh prin legile înmânate lui Moise. Se poate spune că Dumnezeu a dat ființare ordinii societale israelite prin limbaj¹⁸¹.

Viziunea despre lume a autorilor scrierilor veterotestamentare despre preoție presupune trei ordini distincte ale creației: 1. *cosmologică*; 2. *societală*; 3. *cultică*. Toate trei au fost stabilite prin vorbirea lui Dumnezeu și sunt conectate. Tabernaculul în mijlocul pustietății este o reflecție a ordinii sociale care este și ea, la rândul ei, o reflecție a ordinii cosmologice. Ordinea cultică și cea socială sunt parte a ordinii cosmologice, pe care o reflectă și o susțin simultan. Această înțelegere tripartită a ordinii create de Dumnezeu reflectă structura viziunii asupra lumii: ordinea cosmologică reflectă un sistem de identificare, ordinea socială reflectă un sistem de semnificații și valori, iar ordinea cultică reflectă un sistem de practici. Elementul conceptual care le ține împreună este *principiul ordinii prin separație*. Așa cum ordinea cosmologică este obținută prin acte de separare – stabilirea delimitărilor între diferitele categorii de lucruri create – așa și ordinele societală și cultică se dobândesc prin distincții categoriale. Sarcina lui Aaron ca preot este „să separe între sfânt (sfințit) și comun și între curat și necurat”, conform Leviticului 10:10¹⁸².

Separarea categoriilor conceptuale evidențiază trei arii ale ritualului preoțesc - *spațiu*, *timp* și *statut* - și funcțiile acestuia în contextul unor categorii de spațiu, timp și statut clar definite și demarcate. Fiecare dintre aceste categorii conceptuale primește expresie concretă printr-o imagine fondatoare a separației: **spațiul**, în separarea „sfintei sfințelor” de celelalte arii; **timpul**, în separarea Sabatului de celelalte zile; **statutul**, în separația preoților de celelalte persoane. Astfel, elementul conceptual central al *Viziunii Preoțești asupra Lumii*, care este prezent în elementele cosmologice, existențiale și praxeologice ale acelei viziuni asupra lumii, și este operativ în schema ordinelor cosmologică, socială și cultică, este ideea că ordinea se stabilește prin observarea atentă a diviziunilor categoriale, prin recunoașterea și menținerea delimitărilor¹⁸³.

În Israel, ordinea creației - cosmice, sociale, cultice - era amenințată de păcatul oamenilor și de impuritatea care izvora din acel păcat și pângărea sanctuarul. Confuzia categoriilor atrăgea colapsul ordinii. Acest colaps al ordinii era reflectat în posibilitatea ca Yahweh să plece din tabernacul, o imagine clară a haosului și a dezordinii¹⁸⁴. Teama de a fi abandonați de către Dumnezeu și mai ales explicarea unor crize și dezastre colective prin acest tip de abandon reprezintă un laitmotiv extrem de popular și răspândit în tradiția creștină.

Sistemul ritualic preoțesc este preocupat într-un grad înalt de „starea”/statutul locului (locul sfânt¹⁸⁵) al oamenilor (preoți, curați/necurați) și al obiectelor (altarul). Problema statutului joacă un rol major în trei tipuri de ritualuri preoțești: *fondatoare* - consacrarea unui preot sau a unui loc sfânt; *menținerea statutului* - menținerea sfințeniei templului și a purității; *restaurarea statutului* - trecerea de la pângărit la puritate, purificarea¹⁸⁶. Multe principii specifice sistemului ritualic preoțesc iudaic se vor prelungi în cadrul preoției creștine, pe măsură ce ordinea instituțională se întărește și biserica devine locul central al vieții religioase și sociale a comunităților creștine. Preocuparea pentru

păstrarea „sfințeniei” lăcașului de cult, pentru evitarea unor gesturi sau acțiuni profanatoare, este o constantă a religiozității creștine, iar acțiunile ritualice de purificare a unor locuri, obiecte etc. de către preoți ocupă un loc central în activitatea acestora.

2. Preoția în creștinism

Mărturiile primului secol nu atestă nici măcar o elementară diviziune între cler și laici. Primele comunități creștine nu erau organizate în jurul unor oficanți profesioniști, care să aibă o pregătire și un statut speciale, în conformitate cu misiunea sacerdotală. Aceste adunări ale creștinilor erau comunități charismatice, adică grupuri de credincioși care considerau că au fost (toți) dăruți cu un dar spiritual (gr. *Charisma*) care să le permită să slujească nevoilor spirituale și fizice ale întregii congregații. Astfel de daruri ar fi: înțelepciunea, învățarea celorlalți și vindecarea¹⁸⁷. Aceste daruri erau conferite de către Sfântul Duh prin intermediul botuzului și erau menite înălțării și edificării bisericii în perioada interimară dintre învierea lui Isus - începutul sfârșitului - și întoarcerea sa din Rai - consumarea sfârșitului. Se pare că Pavel și congregațiile sale credeau că acest interimat va fi foarte scurt și că Hristos se va întoarce în timpul generației lor¹⁸⁸. Aceste comunități nu aveau lideri „oficiali”, nu se întâlneau în clădiri publice construite special pentru astfel de scopuri, climatul apocaliptic specific acelor vremuri determinându-i să nu se concentreze prea mult asupra lumii prezente¹⁸⁹. Prima biserică ridicată despre care avem mărturii literare datează din 201 d. Hr., iar prima biserică descoperită de către arheologi a fost construită - în afara unei locuințe private - la aproape o jumătate de secol după. Creștinii primelor două secole se întâlneau în locuințele membrilor mai înstăriți, care aveau un spațiu suficient de încăpător pentru reuniunea congregației¹⁹⁰.

La o privire succintă, pe urmele lui Bart D. Ehrman, am putea spune că cel mai probabil datorită haosului care putea apărea din cauza absenței unei structuri ri-

guroase, aceste comunități harismatice s-au transformat treptat în grupuri sociale tot mai structurate, cu lideri având anumite calificări și funcțiuni specifice¹⁹¹. Istoricul catolic Jean Daniélou consideră că, datorită expansiunii bisericii și influenței sale, necesitatea unei organizări mai stricte s-a impus treptat¹⁹². La aceste explicații se pot adăuga observațiile lui Jacob Taubes, conform cărora pâlirea speranțelor escatologice din al II-lea și până în al IV-lea veac au determinat schimbări în cadrul teologiei creștine, aceasta intrând „în câmpul de forță al gnozelor speculative”¹⁹³, fapt ce a determinat și/sau acompaniat transformările de ordin organizatoric. Deja spre sfârșitul primului secol, în bisericile fondate de către Pavel cu câteva decenii în urmă, este vizibilă o organizare în jurul „episcopului” (literal: *supraveghetor*) și „diaconilor” (literal: *slujtori*)¹⁹⁴.

Aceste dezvoltări pot fi observate în epistolele pastorale din Noul Testament¹⁹⁵, despre care cei mai mulți cercetători consideră că ar fi scrise în numele lui Pavel de către un membru al bisericilor sale, undeva spre sfârșitul primului secol. Către mijlocul celui de-al doilea secol, o mare parte din structura care mai târziu se va dezvolta în ierarhia bisericii imperiale (recunoscută oficial) era deja prezentă, cel puțin ca nucleu, în comunitățile proto-ortodoxe din bazinul Mediteranean. Au fost rânduite proceduri pentru a determina care persoane sunt potrivite să slujească de episcopi. Cel mai adesea, acești episcopi erau considerați descendenți spirituali ai apostolilor și ai lui Hristos însuși, după cum se poate observa din scrierile apologeților și Părinților Bisericii. Episcopul era înconjurat de câțiva subalterni, un consiliu al „înțelepților” (literal: *presbiteri*), care îl asistau în administrarea și instruirea congregației. Pe lângă prezbiteri, și cu un rang inferior, erau „diaconii”, cei care ajutau în cadrul ritualurilor, la colectarea și distribuirea pomenilor, donațiilor. Mai sunt și alte oficii menționate, dintre care amintim pe cel al „văduvelor”, al femeilor singure care se îngrijeau de rugăciunile și actele de caritate pentru săraci și bolnavi¹⁹⁶.

Trebuie specificate câteva chestiuni legate de dezvoltarea organizării și utilizarea unor termeni în cadrul primelor comunități creștine. Pentru că creștinii s-au delimitat de politeismul specific religiilor greco-romane, ei au evitat să folosească termenul păgân „preot” (gr. *hieros*) pentru a denumi clerul lor. Au folosit o serie de termeni împrumutați din afara sferei religioase, precum: *diakonos* (slujitor), *apostolos* (misionar), *presbyteros* (bătrân), *episcopos* (supraveghetor), profet și învățător. Titlurile atribuite episcopului (*episcopos*), preotului (*presbyteros*) și diaconului (*diakonos*) ajung să fie identificate drept oficiile principale ale bisericii creștine. Termenul creștin „prezbiter” (bătrân), care se referă la o persoană în vârstă, respectabilă, este împrumutat din Sinagoga evreiască. Aceasta era guvernată de către un grup de prezbiteri, de bătrâni considerați înțelepți, autoritatea prezbiterială fiind una dintre cele mai puternice tradiții ale societății evreiești. Odată cu emergența oficiului episcopal ca și cap al congregației, prezbiterii guvernează sub îndrumarea și supravegherea acestuia¹⁹⁷. Dacă pe parcursul primului secol creștin erau slujitori în diferite locuri, dar nu aveau o autoritate notabilă, în secolul următor, acești slujitori dobândesc o importanță majoră. În prima fază erau mai mult administratori, nu lideri. În a doua fază, conducerea lor a călăuzit biserica prin unele din cele mai dificile încercări¹⁹⁸. În acest context, slujitorii rânduiri, care au înlocuit treptat „harismaticii” ca autorități decisive în cadrul comunităților creștine¹⁹⁹, capătă un rol tot mai bine definit. În rândul apologetilor și teologilor crește preocuparea pentru definirea raporturilor în sânul comunității creștine și a atribuțiilor sacerdotilor, în conformitate cu „voința divină”.

Apariția și dezvoltarea preoției în creștinism.

Perioada apostolică

În Noul Testament, ideea de Isus ca Mare Preot își găsește expresia în Evrei 2:17; 3:1; 4:14. Preoția iudaică este văzută ca model al preoției sale, sacrificiul iudaic

era sacrificiul său. Prin sacrificiul său ca Preot el reconciliază oamenii cu Dumnezeu. Ideea unei preoții aparținând slujirii creștine s-a dezvoltat gradual, izvorând din interpretarea sacrificială a euharistiei și s-a fundamentat pe ideea veterotestamentară de preoție. Termenul de *preot* nu apare ca fiind aplicat slujitorilor creștini până la sfârșitul secolului al II-lea. Prezbiterii Noului Testament nu sunt numiți sacerdoți până în vremea Sfântului Ciprian. La început, acest termen era atribuit episcopilor. Sfântul Ciprian vorbește despre împărtășirea de către preoți a sacerdoțiului episcopal, putând săvârși sacrificiul euharistic și prin impunerea mâinilor să ofere iertarea. Aceste funcțiuni erau exercitate numai în absența episcopului și par a fi delegate de acesta. Prin răspândirea creștinismului și înființarea de noi parohii, prezbiterii adoptă treptat pe deplin funcțiunile preoțești ale episcopului. Când preotul primește puterea de a consacra independent Euharistia și de a administra alte Taine/Sacramente, se deschide drumul către doctrina medievală a preoției²⁰⁰.

Cea mai timpurie formă de organizare a bisericii creștine în Palestina imită sinagoga evreiască, fiecare fiind administrată de un colegiu de „bătrâni”. Faptele 11: 30 și 15:22 mărturisesc despre acest sistem în Ierusalim, iar Faptele 14:23 pomenesc de numirea de către Pavel a unor prezbiteri pentru bisericile pe care le-a fondat. La început, prezbiter pare a fi fost identic cu „supraveghetor” (episcop), iar unele fragmente biblice, precum Fapte 20:17 și Tit 1:5,7, arată că acești termeni erau interșanjabili. Dar din secolul al II-lea titlul de episcop este atribuit liderilor consiliilor de prezbiteri și așa „episcop” ajunge să se distingă de prezbiter, atât în onoruri cât și în prerogative, prezbiterii derivându-și autoritatea prin delegare de la episcopi. Prezbiteratul, în forma sa dezvoltată, posedă atât autoritatea în materie de administrație și învățământ, cât și funcțiunile sacerdotale specifice preoției iudaice²⁰¹. Fiecare biserică locală ajunge sub totala autoritate a episcopului ei, ales pe viață de către clerul și

reprezentanții laicului, având și acordul episcopilor vecini, dintre care unul îl hirotonise pentru ca în acest mod să se păstreze principiul succesiunii apostolice²⁰².

Episcopi, prezbiteri și diaconi

În scrierile neotestamentare și ale primilor scriitori creștini este prezentă ideea de prezbiterat, însă, în privința titlurilor, a funcțiilor și a sensului exact, aplicațiile concrete și precise sunt neclare²⁰³. Secolul al III-lea marchează o turnantă în istoria ierarhiei ecleziastice. Vocabularul sacerdotal veterotestamentar este aplicat constant în legătură cu „slujirile” Bisericii. Formulările ordinaționale menționează distincția între trei ranguri: episcop, prezbiter și diacon. Rolul specific al prezbiterului apare tot mai clar în scrierile Părinților Bisericii²⁰⁴. Terminologia veterotestamentară și cea a cultelor păgâne, care desemnau clasa sacerdotală, este introdusă în vocabularul autorilor creștini²⁰⁵.

Karen Jo Torjesen consideră că funcția episcopului a fost modelată după modelul capului familiei, atât de important în societatea greco-romană a acelor timpuri. În acest sens este vorba despre importanța administrării bunurilor comunității, despre autoritatea acestuia asupra comunității și despre rolul de supraveghetor. În epistolele pauline se folosește metafora capului de familie care trebuie să dovedească aptitudinea de a coordona o casă, avuțiile și locatarii ei, pentru a fi îndreptățit să ocupe funcția episcopală²⁰⁶.

Didascalia Apostolilor, scrisă în Siria, undeva în prima jumătate a secolului al III-lea, prezintă pe larg caracteristicile, datoriile și misiunea celor care dețin diferite oficii în biserică, în special episcopul, dar și prezbiterii, diaconii, văduvele și cititorii, căutând să consolideze autoritatea episcopală. În acest sens, un aspect extrem de important ține de impunerea disciplinării ca atribut al episcopului, alături de alte „slujiri” precum: evanghelizarea, catehizarea și botezarea²⁰⁷. Conține și instrucțiuni adresate creștinilor în legătură cu modul în care trebuie să se raporteze la liderii lor²⁰⁸.

Episcopul este prezentat ca un „seigneur absolut” în biserica sa. În Epistola către Magnesieni a lui Ignațiu din Antiohia, „misiunea episcopului este, înainte de toate, de a asigura unitatea comunității”²⁰⁹. Alte documente din epocă fac consens în recunoașterea pentru prezbiter a unui rol fără îndoială subordonat, dar autonom și deja diversificat. Prezbiterul se pare că avea, în primul rând, un **rol liturgic**. *Tradiția Apostolică*, atribuită lui Hippolit al Romei și redactată la sfârșitul secolului al II-lea, începutul secolului al III-lea, vorbește de o concelebrare de către prezbiteri a Euharistiei pentru instituirea episcopului. Mărturii diverse indică faptul că prezbiterii puteau sluji singuri, asistați doar de un diacon.²¹⁰

O altă funcție importantă în activitatea prezbiterului este cea de **învățător**. Origen asociază frecvent prezbiterii misiunii doctrinale a episcopului. Sfântul Ciprian vorbește de *Presbyteri doctores*. Aceștia exercitau această funcțiune pedagogică când catehizau noii convertiți. Deși predicarea era în mod normal rezervată episcopului, un prezbiter „savant”, spune Origen, putea de asemenea predica în cadrul liturghiei²¹¹. Un alt aspect esențial, pe care mărturiile creștinismului primar îl relevă în legătură cu oficiul prezbiteriului, este **rolul de consiliere a episcopului**. Numeroase texte prezintă ansamblul prezbiterilor ca pe un *consessus* pe lângă episcop, un grup de consilieri²¹².

Grigore de Nyssa descrie preotul/prezbiterul în relație cu comunitatea ca un ambasador sau reprezentant al lui Dumnezeu și al lui Hristos: ghid, șef, maestru al pietății, liturg. El exercită aceste funcțiuni în virtutea unei transformări interioare sau a consacrării invizibile ce decurge din harul hirotonirii²¹³. În această descriere este cuprinsă ipostaza de „păstor” – lider – a preotului, ipostaza de învățător, de pedagog al pietății și ipostaza de liturg, ritualurile săvârșite de către slujitorul altarului având un rost central în susținerea vieții creștine și a creației dumnezeiești, precum în cazul sacerdoților veterotestamentari. De reținut este accentul pus pe transformarea interioară a slujitorului în urma hiroto-

nirii, pentru că aceasta va deveni o temă recurentă în scrierile teologice ale Părinților Bisericii.

Dionisie Pseudo-Areopagitul tratează pe larg riturile ordinatoare și sensul lor mistic în perspectiva sa ierarhică. Rolul episcopului (*archiereus*) este de „perfecționare”, de sfințire deplină a fidelilor; cel al preotului (*hiereus*) este de iluminare, prin învățături și prin funcțiunile sale liturgice, de pregătire a credincioșilor pentru sacramente/taine și pentru înțelepciunea Scripturilor (revelația plenară este rezervată episcopului); preotul trebuie să purifice. Hristos este sursa directă a întregii ierarhii. Viziunea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul a exercitat o influență imensă asupra autorilor medievali²¹⁴. Descrierea pseudo-areopagitică, cu puternice accente mistice, accentuează ipostazele de învățător – inițiator/iluminator – și de liturg ale sacerdoților. Un rol extrem de important al preotului este legat de ideea de „purificare” a credincioșilor și a creației, slujitorul altarului, episcop sau prezbiter, contribuind prin acțiunile sale rituale la desăvârșirea creației divine. Acest aspect surprinde vitalitatea unor principii veterotestamentare care se prelungesc viguros în cadrul teologiei preoției creștine.

Slujirea bisericească și organizarea comunităților creștine în primele secole

La fundamentul instituției sacerdotale creștine, conform scrierilor patristice, alături de dimensiunea sacrificială, păstrată din sacerdoțiul iudaic și actualizată și resemantizată prin sacrificiul hristic așa cum este interpretat în Epistola către Evrei, șade ideea de slujire. Preotul este atât slujitorul lui Dumnezeu cât, mai ales, slujitorul comunității creștine. În Noul Testament termenul *minister* (*ministerium* în latină) este folosit pentru a desemna: serviciul cultural al preoților Vechiului Testament²¹⁵, serviciul cultural al lui Isus în sanctuarul celest²¹⁶ și misiuni/atribuții/servicii ale autorităților civile, cum reiese din Romani 13, 6²¹⁷. *Diakonia*, *diakonos*, *diakoneîn* sunt corespondenții cei mai frecvenți ai *ministerium*, *minister*, *ministrare*. Sensul fundamental este cel de *slujire*, *servire*²¹⁸.

O serie de scrieri din primele două secole ale creștinismului dezvoltă această temă a slujirii în cadrul comunităților creștine. *Didahiile*, descoperite în 1873 în biblioteca unei mănăstiri din Constantinopol, au avut un impact major asupra înțelegerii vieții sociale și a practicilor rituale din biserica timpurie. Este primul „manual bisericesc” care a supraviețuit din creștinismul timpuriu. Cartea oferă instrucțiuni în legătură cu ritualurile și interacțiunile sociale ale comunității creștine²¹⁹. În cuprinsul acestora, (15,1-2), sunt menționați „episcopi și diaconi” (*diacres*) aleși de către comunitate și care exercită un „minister” (*leitourgia*) ce se distinge de cel al „profeților și vindecătorilor”²²⁰. *Scrisoarea lui Clement*, al treilea episcop al Romei, de asemenea importantă pentru problema slujirii, vorbește de slujirile stabilite în cadrul comunității creștine, în conformitate cu voința divină și cu prefigurările Vechiului Testament. Acestea continuă slujirile apostolilor, urmând regulile fixate de ei²²¹. Scopul acestei scrisori este aplanarea unei schisme apărute în sânul bisericii din Corint, unde prezbiterii au fost îndepărtați din pozițiile lor. În această scrisoare întâlnim una dintre primele expresii ale ideii de „succesiune apostolică”. Despre liderii bisericilor creștine se consideră că au fost numiți de către succesorii apostolilor aleși de Hristos cel trimis de Dumnezeu, astfel că oricine se opune autorității acestora se răzvrătește împotriva lui Dumnezeu însuși. Cei mai mulți cercetători plasează această scrisoare spre finalul primului secol, undeva în jurul anului 95 d. Hr., în timpul domniei lui Domitian²²².

Cu *Scrisorile* lui Ignațiu al Antiohiei către Efeseni, Magnesieni și Smirneni și ale lui Polycarp, redactate în anii 110-117 d. Hr., se poate constata o veritabilă evoluție a vocabularului. Termenul *diakonos* desemnează un tip de slujire inferior celui al episcopului sau al prezbiterilor. Avem de-a face cu o schimbare decisivă, ierarhia celor trei ranguri - episcop, prezbiter, diacon - constituindu-se²²³. Scrisorile ignațiene tratează cu precădere temele ereziei și sciziunii în cadrul bisericilor

din Asia Minor. Pentru ambele probleme, Ignațiu are o singură soluție: fiecare biserică trebuie să se supună autorității episcopului secondat de consiliul său de prezbiteri și de grupul diaconilor slujitori. Episcopul are autoritatea lui Dumnezeu însuși, iar prezbiterilor le trebuie arătată aceeași supunere și obediență precum apostolilor. Nimic nu trebuie să se facă în biserică fără aprobarea episcopului. Cei care eșuează în urmarea episcopului cad în afara bisericii, deci în afara posibilității de a se mântui, biserica fiind singura sferă posibilă pentru mântuire. Noțiunea sa de „episcopat monarhic”, care presupune autoritatea unică a episcopului, a devenit un standard pentru cercurile creștine proto-ortodoxe ale sfârșitului de secol al II-lea și ale celui de-al III-lea secol, pe măsură ce se loveau de problemele ereziilor și schismelor²²⁴.

Tradiția Apostolică, atribuită lui Hippolit al Romei a avut o influență considerabilă asupra legislației canonice și asupra liturghiei, fixând această triadă a episcopilor, preoților și diaconilor, precum și atribuțiile specifice fiecăruia²²⁵. *Tradiția Apostolică* oferă sfaturi și recomandări pentru conducerea afacerilor bisericesti. Mulți cercetători consideră că aceasta reflectă organizarea bisericii romane din timpul lui Hippolit și, probabil, de mai devreme. În orice caz, tratatul oferă o formă particulară de structură bisericească: sunt date instrucțiuni ferme pentru hirotonirea episcopilor, prezbiterilor și diaconilor și pentru numirea altor oficiali: vădulele bisericii, cititori, fecioare și subdiaconi²²⁶.

Didascalia apostolilor (literal: învățătura): e un manual bisericesc scris în numele celor doisprezece apostoli. Redactat la începutul secolului al III-lea în grecește, doar fragmente au supraviețuit din original. Versiunile moderne se bazează pe o traducere siriacă dintr-o perioadă apropiată de anul redactării originalului. Cartea prezintă pe larg calificările, datoriile și misiunea celor care dețin diferite oficii în biserică, în special episcopul, dar și prezbiterii, diaconii, vădulele și cititorii. Conține și instrucțiuni adresate creștinilor în legătură cu modul

în care trebuie să se raporteze la liderii lor²²⁷. Redau în cele ce urmează un fragment din această scriere, pentru a oferi cititorului o scurtă privire asupra organizării bisericești din primele secole ale creștinismului, prin intermediul unei surse primare, evident mediată de traducerea personală din limba engleză:

„Preoții și leviții sunt acum prezbiterii și diaconii [...], levitul și marele preot este episcopul. El este slujitor al cuvântului și mediator, dar pentru tine este învățător și părinte/tată după Dumnezeu care te-a creat/făcut prin apă. (referire la botez). El este conducătorul tău și este un rege puternic pentru tine. El călăuzește în locul Atotputernicului. Onorează-l precum Dumnezeu este cinstit, pentru că episcopul stă pentru tine în locul lui Dumnezeu Atotputernicul. Iar diaconul stă în locul lui Hristos și tu ar trebui să-l iubești. Diaconița trebuie cinstită în locul Duhului Sfânt. Prezbiterii trebuie să fie pentru tine precum apostolii, iar văduvele și orfanii precum altarul. [...] oferă, așadar, ofranda ta episcopului, direct sau prin mijlocirea diaconilor. Pentru că ceea ce primește, el distribuie just. [...] porția păstorului să fie separată pentru el în acord cu regula, la agape sau în daruri, chiar dacă el nu este prezent, în cinstea Atotputernicului. Mult se dă unei văduve, să se dea dublu oricărui diacon în cinstea lui Hristos și de două ori dublu conducătorului pentru slava Atotputernicului. Dacă cineva vrea să-i cinstească și pe prezbiteri, lasă-l să dea dublu, ca și pentru diaconi, pentru că ei trebuie cinșiți asemeni apostolilor, și ca sfătuitori ai episcopului, și ca podoabă a bisericii, căci ei sunt cei care modelează și consiliază biserica.”²²⁸

Sunt numeroase teorii despre cum s-au dezvoltat aceste oficii, dar în general se acceptă faptul că creștinii au urmat modelele organizatorice care le erau familiare, precum sinagoga evreiască, cu al său consiliu al înțelepților, sau modelele variatelor asociații voluntare răspândite în întreg imperiul²²⁹. Din al doilea secol, întâlnim creștini proto-ortodocși care consideră necesar ca episcopul să

aibă controlul suprem asupra congregației și să fie respectat precum Dumnezeu însuși, iar prezbiterilor care îl înconjoară și îi slujesc să li se acorde același respect precum apostolilor lui Hristos. Tratatate autoritative menționează calificările fiecărui oficiu și datoriile pe care le implică, precum și instrucția necesară. Episcopii din anumite localități au o autoritate recunoscută în chestiuni bisericești, care se extinde în întreaga creștinătate, nu doar în comunitatea lor²³⁰.

Aceste scrieri, la care am făcut referire în rândurile de mai sus, ne dezvăluie modul de organizare al bisericilor creștine în primele trei secole. O serie de lucrări și descoperiri din ultimele două secole, Manuscrisele de la Marea Moartă, scrierile gnostice de la Nag Hammadi, Egipt, sau manualul bisericesc numit *Didahiile* arată că primele comunități creștine, și implicit modul lor de organizare, erau de o remarcabilă diversitate²³¹. Există, totuși, o tendință de uniformizare în privința organizării ierarhiei. Documente precum *Tradiția apostolică*, *Didascalia Apostolilor* sau scrierile pseudo-clementine evidențiază răspândirea în lumea creștină a trei ranguri principale: „episcopatul, prezbiteriatul și diaconatul. Episcopul este ales de către popor. El este hirotonit de către episcopii prezenți. Preoții [prezbiterii] sunt hirotoniți de către episcop, împreună cu ceilalți preoți. Diaconul este hirotonisit numai de către episcop, deoarece este hirotonisit în slujba episcopului și nu pentru preoțime. Alături de cele trei ordine principale, se vede apărând în aproape toate *ordines*, lectorul (*anagnostes*). [...] Se găsesc peste tot „vindecători” sau exorciști.”²³².

În legătură cu diversitatea organizatorică a primelor comunități creștine și cu absența unei ierarhii solide și foarte bine structurată, apare chestiunea slujirii femeilor în primele două secole. O serie de cercetări probează, cu argumente și dovezi arheologice și scripturistice tot mai solide, existența unor femei care au ocupat funcții importante în ierarhia și organizarea ecleziastică, precum femei prezbiter și femei-episcop. În acest sens recomandăm celor interesați consultarea

lucrării *When women were Priests. Women's leadership in the Early Church and the scandal of their subordination in the rise of Christianity* de Karen Jo Torjesen. În paginile acestei lucrări, cercetătoarea susține că, până la pătrunderea creștinismului în rândurile mării aristocrații imperiale, biserica creștină posedă un spirit extrem de diferit față de moravurile și cutumele lumii greco-romane, fapt ce a permis diminuarea diferențelor de gen și de ordin social. În acest context, prezintă câteva exemple de femei care au păstorit anumite comunități creștine. Ocuparea funcțiilor de conducere de către tot mai mulți membri ai aristocrației și funcționării imperiale a atras schimbări majore în teologia și organizarea bisericească.

Chestiunea harismelor și a darurilor Duhului Sfânt

În evoluția istorică a bisericii creștine și a instituției sacerdotale, chestiunea harismelor și a darurilor Duhului Sfânt ocupă un loc fundamental. După cum am afirmat pe parcursul acestei lucrări, primele comunități creștine aveau un caracter profund charismatic, membrii acestora considerând că au fost dăruiți de către Sfântul Duh, prin intermediul botezului, cu un dar spiritual (gr. *charisma*)²³³ care să le permită să slujească nevoilor spirituale și fizice ale întregii congregații. Pe urmele întemeietorului noii religii, Isus Hristos, privit de către sociologi și istorici ca un arhetip al liderului charismatic prin excelență²³⁴, și ale apostolilor, primii creștini au acordat o mare importanță harismelor, cu care se considerau binecuvântați de către Duhul Sfânt.

Dacă darurile Sfântului Duh, așa cum Pavel le-a enumerat în 1 Corinteni 12:8-10, au aparținut exclusiv perioadei timpurii a istoriei bisericii sau sunt prezente în fiecare epocă, reprezintă o chestiune care a atras de-a lungul secolelor atenția a numeroși teologi. O distincție s-a făcut adesea între ordinar și extraordinar, înăuntrul și afară, daruri normale sau miraculoase ale Sfântului Duh. Talente comune ca slujirea, învățarea și călăuzirea, precum în Romani 12:7-8, nu cauzau

probleme, dar puterile „speciale”, miraculoase, ca în 1 Corinteni 12:8-10, cauzau. Pavel nu face nicăieri nicio distincție între normal și miraculos. Antropologul francez Marc Augé afirmă că „noțiunile de mister și supranatural sînt tardive”²³⁵. În prezent, interesul pentru darurile Spiritului a crescut puternic, în special datorită expansiunii bisericilor penticostale și reînnoirii harismatice a bisericilor istorice. Dar numeroase prejudecăți și lipsa de claritate prevalează când istoria operațiunilor Sfântului Duh în biserică este discutată. Cercurile revivaliste, de exemplu, pornesc de la o teorie a declinului, conform căreia o perioadă în care catolicismul s-a impus și în care slujirile instituționale au ucis Duhul dăruit creștinilor, a urmat epocii „spirituale” și harismatice a bisericii timpurii²³⁶.

Părinții Bisericii nu sunt de părere că toate harismele au fost limitate la perioada misionară a bisericii și consideră că miracolele, oricât de problematice pot fi uneori, nu au încetat vreodată²³⁷. Un aspect al interpretărilor date de biserică harismelor de-a lungul timpului, este mai puțin cunoscut. Este vorba de chestiunea privitoare la fundalul distincției, care nu apare la Pavel, dar este făcută de către numeroși părinți ai bisericii, între darurile ordinare și extraordinare ale Sfântului Duh și mai ales despre definiția acestor daruri extraordinare, care în lumea noastră secularizată par a corespunde fenomenelor pe care obișnuim să le numim „daruri paranormale”. În Isaia 11:2-3 se vorbește despre spiritele care vor rezida în Mesia, care, conform Septuagintei și Vulgatei, sunt în număr de șapte: spiritul înțelepciunii, înțelegerii, sfătuirii, tăriei, cunoașterii, dumnezeirii și spiritul fricii de Dumnezeu. Dincolo de faptul că Duhul Sfânt este un singur duh/spirit și că multiplele spirite menționate de Isaia trebuie privite ca acțiuni sau daruri ale singurului Spirit, întâlnim adesea ideea că ceea ce este vizat aici este plinătatea spiritului care aparține lui Isus, asupra căruia Sfântul Duh s-a pogorât la botez²³⁸. Darurile Sfântului Duh sunt enumerate în 1 Corinteni 12.

Părinții Bisericii au dat răspunsuri diferite întrebării „Care este legătura dintre completa posedare de către Spirit a lui Mesia și harismele creștinilor?” Conform multora dintre ei, o mare parte dintre darurile spirituale din timpurile apostolice s-a revărsat din plinătatea Spiritului ce rezida în Mesia. Începând cu Origen, există tendința de a idealiza și de a privi într-o manieră nostalgică lucrările Sfântului Duh din vremea apostolilor, vorbindu-se de un contact direct între oamenii din perioada apostolică și Dumnezeu. Există o diferență de intensitate. Origen vorbește în mod repetat de urme ale darurilor Sfântului Duh date apostolilor. Prin aceasta el vrea să spună că exorcismele, vindecările și profețiile încă sunt întâlnite, dar numai în legătură cu oameni eminentemente sfinți. Ioan Gură de Aur compară puținătatea Duhului din biserica timpului său cu „o femeie care a trecut de zilele bune, păstrând doar simbolurile și urme ale acelei trecute prosperități”²³⁹. Iar acest tip de privire asupra prezentului „decadent” devine un leitmotiv al scrierilor teologice și al discursului multor fețe bisericesti din epoci diferite, inclusiv din perioada contemporană.

Iustin este unul dintre părinții care stabilesc o legătură clară între darurile lui Hristos și harismele creștinilor, după cum se poate observa în *Dialogul cu Trifon*. Actualitatea dimensiunii harismatice a bisericii este o temă recurentă în lucrările lui Tertullian²⁴⁰. Irineu și Tertullian, în lucrările lor cu caracter apologetic, folosesc prezența harismelor ca argument în confruntările prin care căutau să demonstreze adevărul credinței lor și superioritatea Dumnezeului creștin asupra zeilor păgâni²⁴¹. Nu avem nevoie de multă imaginație pentru a realiza faptul că prezența harismelor poate fi o armă periculoasă în confruntările dintre ortodoxie și erezie pe măsură ce aceste categorii se dezvoltă. Crescând instituționalizarea a bisericii poate fi considerată ca efect al necesității de a proba, dacă nu chiar restricționa harismele, cum sugerează o bogată tradiție istorică. Pe de altă parte, acest caracter de control este inerent

instituționalizării ca atare, anterior sau independent de stabilirea oricăror mecanisme specifice de confirmare și de susținere a unei instituții²⁴². Chiar și așa, autori de mai târziu continuă să vorbească într-o notă nostalgică despre ceea ce ei considerau a fi viața liber-harismatică a bisericii timpurii. Sunt numeroase astfel de texte. De exemplu, *Istoria Bisericii* a lui Eusebiu din Cesareea îl citează pe Irineu ca martor a ceea ce încă era posibil în al doilea secol, însă imposibil în al patrulea secol. Grigore de Nyssa pomeneste de asceți sirieni care nu sunt apti să filosofeze, dar sunt capabili să exorcizeze și să vindece²⁴³. Acest motiv este unul recurent în rândul multor Părinți ai Bisericii, cu precădere în mediile monahale, unde se întâmplă adesea ca înalta educație, inevitabil conținând și elemente din cultura păgână greco-romană, să fie privită cu suspiciune, drept mincinoasă și înșelătoare²⁴⁴.

Nu vedem în scrierile lui Clement și Ignatiu, sau în pastorale, nicio învățătură cum că funcția în sine conferă necesara *charisma*, darul divin, ceea ce spun ei e că trebuie aleși pentru funcții cei care posedă darurile, pentru binele comunității. Ideea că hirotonirea conferă cele necesare slujirii a fost o învățătură mai târzie²⁴⁵. Schematic vorbind, biserica Noului Testament și cea a Părinților Apostolici par a implica o conducere de tip carismatic și una ierarhică (oficială, prin numire/hirotonire), care sunt caracterizate prin contraste asociate: laic vs. clerical, congregațional vs. ierarhic, voluntar vs. profesional²⁴⁶. Dar să trecem la prezentarea succintă a acestor daruri spirituale, atât de importante în activitatea bisericii primare.

Profetizarea și divinația

Abilitatea de a profeti reprezintă una dintre cele mai puternice și mai răspândite harisme ale primelor secole creștine, Dumnezeu fiind considerat sursa acestei puteri și a oricărei harisme²⁴⁷. Max Weber descrie *profetul* ca „purtător exclusiv *personal* al harismei, care, în virtutea misiunii sale, propovăduiește o *concepție* religioasă sau o poruncă divină”²⁴⁸.

În mișcările moderne, care se revendică a fi călăuzite de Sfântul Duh, darul profeției este privit ca una dintre cele mai extraordinare harisme. Este vorba de vorbirea intuitivă în numele lui Dumnezeu, în sensul interpretării prezentului, dar și pentru a indica viitorul. Faptul că Vechiul Testament a fost interpretat ca o predicție a venirii lui Hristos și faptul că oracolele păgâne se ocupau cu predicțiile, au stimulat fără îndoială angajarea profeției creștine în prezicerea viitorului. O altă chestiune legată de profeție este problema extazului. Printre autorii ecleziastici, numai Tertullian descrie o vorbire inspirată ca rezultând din extaz. În general, se pare că exista o aversiune față de profetizările extatice. De regulă, profetul creștin vorbește cu sobrietate, iar profetizările extatice nu sunt privite ca fiind creștine. În biserica primară erau diferite forme de profeție. Sunt informații despre profeți răătăcitori semi-oficiali în *Didahii*. Hermas vorbește despre o formă de profeție congregațională în care, în principiu, fiecare membru putea avea chemarea profeției. Singurele documente scrise despre profeție, care au supraviețuit din biserica primară, sunt 1 Corinteni 12-14 și *Păstorul lui Hermas*. Când profeția și predicarea inspirată au fost identificate, au fost oficial autorizate. Doar în monahism acest dar timpuriu, care implică și o formă de clarviziune, continuă, căpătând alt nume: clarviziunea²⁴⁹.

Opusul darului creștin al profeției este posibilitatea de ne-negat a oracolelor păgâne de a cunoaște părți ale adevărului. Autori precum Minucius Felix, Chiril al Alexandriei și Augustin s-au străduit mult să discrediteze aceste centre păgâne de putere. Aceștia considerau că, atunci când un oracol spune adevărul, este precum în cazul lui Balaam care a proclamat cuvântul lui Dumnezeu împotriva sa. Dar se poate întâmpla și ca Dumnezeu să folosească oracolele pentru a înșela dușmanii poporului său, cu scopul de a-i elimina. Numeroși Părinți ai Bisericii au admis faptul că viitorul poate fi prezis corect și de către păgâni, fie prin observarea atentă a ceea ce este vizibil tuturor, fie prin nelitirile

diavolului. Această chestiune a distingerii între Bine și Rău, în contextul profețiilor, a frământat mult creștinătatea. Profeții creștini „au tăcut” după montanism, în timp ce divinația păgână și-a continuat existența²⁵⁰.

Ca și în cazul învățătorilor din iudaismul de după Exil, „după secolul I, și episcopii din biserică au început – fără îndoială, având în vedere numărul mare de profeți falși și îndeosebi datorită crizei provocată de erezia montanistă – să integreze funcția profetică în «funcția» lor apostolică. Ei se considerau tot mai mult urmașii nu doar ai apostolilor, ci și ai profeților și învățătorilor. Profeția liberă este acum înlocuită tot mai mult de dreptul ierarhic bisericesc.”²⁵¹. Pe măsură ce organizarea ierarhică bisericească avansează, clerului îi revine misiunea de a fixa sistematic învățăturile și normele religioase, „delimitând ceea ce are valoare sacră și de ceea ce nu are, și s-o impună credinței laicilor”²⁵². Astfel se profilează lent, în primele trei secole, profilul preotului care „pretinde autoritatea în numele unei tradiții sfinte, în timp ce profetul, dimpotrivă, a unei revelații personale sau în virtutea harismei sale. [...] În opoziție cu profetul, preotul dăruiește bunurile spirituale în virtutea funcției sale.”²⁵³. Totuși, o separație netă între cele trei tipuri de specialiști religioși degajate de către sociologul Max Weber, *Preotul*, *Profetul* și *Vrăjitorul*, așa cum susține și acesta, nu se poate face foarte precis²⁵⁴. Cele trei tipologii majore se intersectează adesea în persoana unor preoți, după cum se va putea observa din capitolele viitoare, iar chestiunea diferitelor daruri spirituale – în cazul prezentei lucrări, în special divinația – vor însoți constant activitatea sacerdotală, în pofida interdicțiilor canonice și a încercărilor de controlare a activității preoților și a pietății populare.

Vorbirea în limbi

O altă harismă importantă și extrem de răspândită în primele secole ale creștinismului este vorbirea în limbi. Importanța acestui dar spiritual se explică și prin importanța dimensiunii misionare în activitatea

primelor comunități creștine. Acest dar al vorbirii în limbi străine a fost un instrument misionar menit să unifice toate popoarele în venerarea lui Dumnezeu²⁵⁵.

În lumina interpretărilor moderne despre darul vorbirii și al limbilor, comentariile părinților despre darul Pentecostal al limbilor²⁵⁶, oferă un exemplu clasic al modului în care o exegeză greșită a obturat vederea în privința continuității acestui dar spiritual. Chiril al Alexandriei consideră că acest dar spiritual a fost prezent numai în biserica primară. Ioan Gură de Aur crede că aceasta este una dintre harismele creștine timpurii care nu mai există²⁵⁷. Totuși, prelungita activitate misionară a creștinilor dovedește perpetuarea acestui „dar” și utilitatea sa pentru diferitele confesiuni creștine.

Vindecare interioară și exterioară

Vindecarea a fost un instrument important în slujirea lui Isus și a apostolilor²⁵⁸, dar după ei o manifestare extensivă a darurilor vindecării nu mai este menționată. Irineu menționează acest dar ca prezent în congregații. Iustin face o legătură între vindecare și exorcism²⁵⁹, dar în scrierile părinților de mai târziu vindecarea fizică ce poate fi demonstrată prin „fapte” nu este prea importantă. Ce este foarte important și mult discutat este vindecarea interioară. În literatura monastică și hagiografică sunt prezentate multe feluri de harisme, printre care și cea a vindecării trupești, dar sunt însoțite de atenționări în privința faptului că acest dar special poate conduce ușor către mândrie. Pe de altă parte, numeroși lideri spirituali, din Siria și până în Galia, aveau teama că suferințele fizice grele vor determina oamenii să-și nege credința și să caute ajutor la tămăduitorii necreștini, pierzându-și astfel mântuirea. Aceeași rezervă este exprimată și de către Caesarius de Arles, care cheamă bolnavii la biserică pentru a primi Euharistia și pentru a mirui bolnavii, ca să nu alerge la vindecătorii păgâni. Despre aceștia spun că nu le vor oferi o vindecare reală, chiar dacă uneori pare, pentru că odată cu vindecarea trupestă primită de la păgâni,

diavolul le ucide sufletul. În cazul darurilor vindecării, creștinii trebuie să fie atenți la pseudo-harisme și, de asemenea, să fie atenți ca harismele să nu se termine în ele însele, ci să slujească în edificarea Bisericii descrisă ca Trupul lui Hristos. Cu alte cuvinte, este vorba de posibilitățile magice care pot seduce credincioșii²⁶⁰.

Episcopii și preoții din perioada timpurie a creștinismului și-au asumat responsabilitatea de a se îngriji de bolnavi și posedați²⁶¹. În perioada post-niceeană, această datorie a episcopilor și a clerului parohial este tot mai prezentă în scrierile teologilor. Vizitarea și acordarea de ajutor în sensul vindecării intră tot mai mult în atribuția lor. Ei erau responsabili cu rugăciunile pentru bolnavi și cu consacrarea/sfințirea uleiului pentru ungerea bolnavilor și a apei, pentru a o bea în biserică, iar dacă sunt foarte bolnavi, acasă. Tainele euharistiei și botezului sunt privite ca mijloace de îmbunătățire a sănătății atât trupești cât și sufletești²⁶². La fel ca și în cazul Vechiului Testament, unde orice bolnav apela la preot, conform Levitic 13-14²⁶³, în creștinism se insistă pe rolul de vindecător al preotului. Deși, începând cu secolul al V-lea, elita educată a creștinătății nu este așa ferventă în promovarea slujirii vindecătoare a bisericii, mărturiile lui Clement și Irineu, alături de numeroasele povești apocrife, indică faptul că în mediile populare, în rândul celor săraci și mai puțin educați, această dimensiune a bisericii era de o importanță vitală²⁶⁴. Această funcție taumaturgică a bisericii și implicit a slujitorilor săi devine o constantă a activității acesteia de-a lungul timpului, prelungindu-se până în prezent.

Un aspect important în ecuația păcat-boală-căință-vindecare îl ocupă, încă din scrierile veterotestamentare, prezența Răului, a duhurilor necurate cauzatoare de boli și dizabilități. Suferințele, bolile și necazurile omenești sunt cauzate de către puterile demonice, dar sunt permise de către Dumnezeu. În final, puterile demonice vor fi răpuse de către Dumnezeu și creația sa va fi restaurată pentru eternitate²⁶⁵. Astfel, datorită acestui rol

atribuit demonilor în procesul de îmbolnăvire-vindecare, intervine exorcismul ca metodă de vindecare. Prin alungarea demonilor, a duhurilor necurate cauzatoare de suferințe, sufletul și trupul credinciosului sunt tămăduite.

Așa cum în cazul slujirii vindecătoare a bisericii s-a petrecut treptat o ritualizare a procedurilor de vindecare, conectate tot mai mult la aparatul clerical și la teologia creștină, și în cazul exorcismului au loc o serie de transformări cu puternice efecte asupra funcției sacerdotale. De la exemplarele exorcizării săvârșite de Iisus Hristos conform evangheliilor sinoptice, prin simpla poruncă dată demonilor, până la ritualul complex dezvoltat în timp de către biserică, exorcismul a suferit o serie de modificări și reinterprețări, dezvoltarea unei dimensiuni etice și inserarea acestuia în ceremonia botezului și a altor ritualuri bisericești fiind printre cele mai importante. Dacă în primele secole ale creștinismului harismele vindecării și exorcizării nu erau monopolizate de către instituția bisericii, cu timpul, acestea au fost instituționalizate și ritualizate²⁶⁶.

Darurile și virtuțile

Mișcarea monahală a preluat imperativul desăvârșirii din evanghelia lui Matei. Chiar și așa, se credea că harismele sunt date fără a ține cont de persoană. Creștinătatea primilor ani a acordat o atenție ridicată modului de viață al membrilor, însă tradiția monahală a pus un accent specific pe imperativul de a fi sfânt. Aici harismele și virtuțile sunt împreunate. Harismele, fără o sporire corespunzătoare în sfințenie, sunt o posesiune periculoasă. Părinții Bisericii au subliniat necesitatea ca darurile spirituale și sporirea în sfințenie să meargă împreună, a fi dăruit nefiind în sine un standard pentru a măsura orientarea religioasă a unei persoane, pentru că fiecare harismă are paralela sa în afara vieții devotate lui Dumnezeu. Înțelepciunea filosofilor corespunde harismei înțelepciunii și înțelegerii. Spusele oracolelor corespund profețiilor creștine. Darul limbilor, ca limbaj îngeresc, este un dar prezent în toate religiile și de regulă în forme extatice.

Vindecătorii păgâni concurează slujirea vindecătoare creștină. Cu toate acestea, s-a subliniat importanța darului distingerii spiritelor. În tradiția creștină, acest dar presupunea distingerea între duhurile bune și rele, îngeri și demoni. În monahism, acest dar ajunge să fie interpretat într-o manieră psihologică. „Distingerea spiritelor” din 1 Corinteni 12:10 devine discernământul spiritual, pe care Ioan Climacus îl descrie ca „o înțelegere solidă a voii lui Dumnezeu în toate timpurile, locurile și lucrurile” și care „este prezent numai printre cei care sunt curați în inimă, în trup și în vorbire”, oameni care au o „conștiință necoruptă” și „o percepție pură”²⁶⁷.

Ioan Cassian, despre care se spune că cunoștea o mulțime de lucrări harismatice puternice din propria experiență, accentuează faptul că miracolele în sine nu înseamnă nimic, pentru că și Satan le poate face. Ceea ce contează este iubirea, în opinia sa. Imitarea lui Hristos nu consistă în imitarea semnelor sale, ci în imitarea răbdării și a smereniei sale. Referindu-se la spusele lui Avva Nesteros, Cassian distinge trei motive pentru care oamenilor li se dăruiește darul vindecării:

1. Din cauza sfințeniei: atunci când grația semnelor acompaniază un om cu adevărat ales și drept. Acesta a fost cazul apostolilor și al multor sfinți.
2. Pentru întărirea bisericii ori în contul credinței celor care își aduc bolnavii sau a credinței celor care trebuie vindecați. În acest caz, chiar și păcătoșii și oamenii nemerituoși pot fi folosiți ca instrumente ale vindecării. Oricum, în acest caz se poate întâmpla ca vindecarea să nu aibă loc dacă cei care aduc bolnavii sau bolnavii înșiși nu au suficientă credință.
3. Prin lucrarea diavolului care imită vindecarea reală: atunci când un păcătos evident este privit ca sfânt. Acești vindecători nu sunt doar nemerituoși, ci și caractere orgolioase și criminale. Aparțin categoriei falșilor hristoși și a falșilor profeți, care prin miracolele lor caută să seducă oamenii spre a urma alți zei.

Se pare că aceste daruri extraordinare, care corespund fenomenelor numite în prezent „daruri paranormale”, erau acceptate în biserica timpurie dacă erau folositoare în sfințire și dacă îi călăuzeau pe oameni înspre Dumnezeu și Biserică. Imediat ce aceste daruri intrau în conflict cu codul comportamental, doctinar sau cu reprezentanții bisericii, părând să seducă oamenii, erau privite ca pernicioase și demonice. Niciun dar extraordinar nu putea fi crezut ca având o valoare evidentă. Se considera că un proces de grijulie discernere în cadrul Bisericii sub inspirația Duhului Sfânt era întotdeauna necesar²⁶⁸.

Dezvoltarea vieții liturgice

Primele forme creștine de venerare erau împrumutate dinspre sinagoga iudaică. Venerația creștină, asemeni celei iudaice, presupunea citirea și expunerea Scripturilor (la început Biblia evreiască), rugăciuni, mărturisiri, exhortații, cântarea psalmilor și a imnurilor, colectarea donațiilor. Creștinii s-au distins treptat de evrei prin locurile proprii de venerare, prin alegerea Duminicii, ziua Învierii, ca zi de celebrare, prin acceptarea unor noi puncte de autoritate în sensul unui nou set de Scripturi și a unui mod nou de înțelegere a vechilor Scripturi, în lumina revelației hristice și, probabil cel mai radical, prin faptul că venerația lor era îndreptată către altceva decât în cazul evreilor, către Isus perceput ca Dumnezeu, a cărui moarte a fost ultimul sacrificiu pentru păcate. Practici rituale care erau comune evreilor, precum postitul, s-au diferențiat în timp pentru că unii creștini au insistat, de exemplu, să se postească miercurea și vinerea și nu luna și joia, precum în tradiția evreiască²⁶⁹.

Pentru a menține particularitatea lor față de restul lumii, creștinii au conturat delimitări și repere clare pentru a distinge între cei care sunt „în” Biserică și cei din afară. Din cele mai vechi timpuri, aceste repere diferențiatore au inclus un rit inițiativ, botezul, și un prânz ritual, euharistia. Despre ambele se considera că au fost inaugurate de către însuși Hristos²⁷⁰. Practica și

înțelegerea ambelor ritualuri s-a schimbat în timp, în diferite moduri, în diferite comunități creștine²⁷¹.

Sursele timpurii indică faptul că botezul era inițial practicat imediat după convertirea celor care alegeau credința în Hristos și implica întreaga casă a persoanei vizate²⁷². Prima interpretare a actului apare în scrierile pauline, unde botezul e privit ca o unificare rituală actuală cu Hristos în moartea sa, ceea ce aducea creștinilor botezați moartea puterilor păcatului ce dominau restul omenirii²⁷³. Mai târziu, ritul a început să fie înțeles ca un pas oficial în urmarea bisericii, ce trebuia precedat de o perioadă de cateheză, rugăciune, mărturisire, post și exorcism²⁷⁴. Un aspect interesant în relația exorcismului cu ritualul botezului îl constituie faptul că cea mai timpurie referire la renunțarea la diavol, ca parte a ceremoniei botezului creștin, este găsită în scrierile gnostice ale lui Theodotus din Roma de la începutul secolului al II-lea, după cum se păstrează în scrierile lui Clement al Alexandriei²⁷⁵. Influențele care au determinat atașarea exorcismului botezului și implicit schimbarea percepției în legătură cu posesia demonică dinspre o problemă fiziologică într-una etică, a fost văzută ca o aberație de către principalii reprezentanți ai teologiei și practicii creștine, considerându-se că are origini în teologia gnostică. După Karl Thraede, delimitarea naturii divine de cea demonică în om ține de încercările gnostice, fiind vorba de o natură duală propusă mai întâi de Valentinus în secolul al II-lea d. Hr., care constituie susținerea teologică a exorcismului baptismal²⁷⁶.

Franz Joseph Dölger, în *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual: Eine religionsgeschichtliche Studie*, explică schimbările survenite în practicarea exorcismului în creștinismul timpuriu, inclusiv încorporarea sa în ceremonia baptismală. El consideră că acestea au fost înmănușiate în secolul al II-lea, după ce au operat independent în primele comunități creștine. Această înmănușiere rezultă, în viziunea lui, din două principii:

1. Demonizarea, de către creștini, a panteonului și a culturii necreștine. La aceasta a contribuit și termenul *daimon*, care a asumat un sens exclusiv negativ în rândul scriitorilor evrei și creștini. Din asocierea a tot ce era păgân și eretic cu demonii și diavolul, Dölger a derivat o cauză pentru exorcizarea acelor catehumeni care proveneau din aceste tradiții.
2. Asocierea făcută între păcat și Satan. Legătura dintre slăbiciunea morală și suferințele trupești a contribuit, crede Dölger, la schimbările petrecute în practica exorcismului creștin, un exemplu în acest sens fiind folosirea „uleiului” (untdelemnului) în exorcism, neatestată în scrierile neotestamentare. Acesta „vindecă” sufletul de păcatele sale în analogie cu efectele terapeutice asupra trupului²⁷⁷.

Gabriele Winkler oferă o altă interpretare utilizării uleiului. Ea vede utilizarea sa în ceremoniile prebaptismale ca o adăugare de către teologii sirieni și armeni, care au aplicat aceasta botezului ca un rit mesianic în analogie cu ungerea regilor în Biblia evreiască, nu ca având rol apotropaic²⁷⁸.

Se pare că exorcismul și-a dezvoltat latura etică relativ cu asocierea botezului invocării Duhului Sfânt. Ca rit inițiativ, la origine, botezul aducea spre renunțare și mărturisire. Exorcismul apare ca renunțarea la anumite lucruri, necesară pregătirii pentru invocarea Duhului Sfânt ca o parțială împlinire a promisiunii unei vieți întru Hristos²⁷⁹. Elizabeth Ann Leeper consideră că încorporarea exorcismului în procesul catehezei creștine are loc datorită nevoii resimțite de a purifica pe catehumeni de devoțiunea inițială adresată cultelor păgâne²⁸⁰. Prin săvârșirea exorcismului în cadrul ceremoniei baptismale, creștinii aplică exorcismul contextului etic al inițierii creștine și unei arii de speculații teologice care nu au fost expuse în legătură cu acesta în Noul Testament²⁸¹. În opinia lui Karl Thraede, orto-

doxia creștină a încercat să delimiteze practicile sale exorcistice de cele eretice, transformându-le într-un oficiu regulat, bazat pe liturghie, Scriptură și dogmă, și nu pe „superstiții populare” și gnoze²⁸².

Această trecere într-un context ritualic, dinspre vindecare spre inițiere, subliniază de asemenea și transformarea exorcistului dintr-o persoană carismatică, în sensul unei persoane investită cu autoritate direct de la Dumnezeu, înspre un reprezentant al autorității deținute de biserică²⁸³. Se poate vorbi, astfel, de o clericalizare treptată a exorcismului.

Euharistia a început ca o masă săptămânală pentru comunitatea creștină, o celebrare în care oamenii împărtășeau mâncarea și băutura în amintirea ultimei mese a lui Hristos, a sacrificiului acestuia și în anticiparea iminentei sale întoarceri²⁸⁴. Curând a căpătat alte semnificații, în special simbolizând unitatea comunității creștine implicită în actul împărtășirii²⁸⁵ și unitatea comunității cu Dumnezeu prin moartea lui Hristos. Era cu puțin înainte ca semnificația mistică a mesei (mâncatul împreună) să devină tot mai pronunțată. În acest sens, la începutul celui de-al II-lea secol, când celebrarea săptămânală devenise tot mai mult un serviciu ritual menit să reamintească mântuirea adusă de Hristos, Ignațiu vorbește de euharistie ca „pâinea care este medicamentul imortalității, antidotul împotriva morții”. Efectul salvator al acestui aliment spiritual era menit doar celor care erau în biserică, adică celor care erau botezați și acceptați să participe la celebrările creștine. Ca o urmare a numeroaselor acuzații de orgii rituale, incest și canibalism atribuite creștinilor din cauza aurei misterioase ce înconjura practicile rituale și din cauza limbajului folosit, unii apologeți creștini precum Iustin sau Tertullian au oferit o serie de explicații și descrieri ale ritualurilor, urmărind să înlăture acuzațiile. Aceste scrieri explicative și descriptive se constituie ca surse de o nebanuită importanță în cunoașterea practicilor liturgice din biserica primară²⁸⁶.

O componentă centrală a celebrării creștine a fost expunerea orală a Scripturii. Omiliile timpurii încercau să fie atât hortatorii, spunând creștinilor cum trebuie să se poarte, cât și teologice, indicând ceea ce trebuie să creadă creștinii. Reiese că obiceiul de a avea un lider în interpretarea de către comunitate a Scripturilor, pentru a întări și unifica credința, a fost preluat din Iudaism. În Noul Testament, Isus și Pavel sunt prezentați predicând în sinagogile evreiești²⁸⁷. Cea mai veche omilie care a supraviețuit este considerată anonimă epistolă către Evrei. Exemple de predici creștine apar în Fapte – cele mai multe sunt predici evanghelizatoare adresate necreștinilor – considerate de către majoritatea cercetătorilor ca fiind compuse de către Luca însuși, autorul cărții. În pofida popularității acestui mod de comunicare, nu au supraviețuit prea multe predici anterioare secolului al IV-lea, când publicarea lor este tot mai răspândită. Singura excepție este Origen din Alexandria, cel mai prolific scriitor creștin timpuriu. Din secolul al II-lea, omiliile creștine sunt tot mai mult fundamentate pe modelele retorice ale discursului oral, specific școlilor de retorică grecești. Cu trecerea timpului, utilizarea retoricii grecești în predicile creștine devine tot mai pronunțată. Printre altele, acest fapt arată că predicatorii creștini erau printre cei mai educați și sofisticăți membri ai bisericii. Viziunile pe care le exprimă și modurile în care o fac pot să nu fie reprezentative pentru creștinătate în sens larg²⁸⁸.

Omilia, ca termen, își are paternitatea la Origen (185-254), iar termenul de *predică* a fost consacrat de Tertulian (160-240), preluat din retorica păgână. Apogeul omiliei și al predicii va fi atins prin zelul inegalat al lui Ioan Gură de Aur²⁸⁹.

Privind retrospectiv asupra creștinismului timpuriu, până la sfârșitul clandestinității, prin intermediul lucrărilor unor istorici ai bisericii și ai creștinismului, se pot desprinde câteva aspecte importante legate de dezvoltarea preoției creștine și de forma pe care a căpătat-o treptat. În primul rând, se impune concluzia că funcția

sacerdotală în cadrul bisericii creștine a avut nevoie de mai mult de un secol pentru a se decanta și de încă alte câteva decenii pentru a dobândi o formă stabilă, un model standard. De la comunitățile harismatice ale primilor creștini și până la profilarea unui lider ale cărui atribuții să nu fie doar de ordin administrativ, ci să devină un veritabil mijlocitor între divinitate și credincioși, un gestionar al sacrului ce absoarbe în slujirea lui multe atribuții și caracteristici dinspre preoția veterotestamentară, s-au petrecut multe schimbări în cadrul creștinismului, atât la nivel teologic, în sensul dezvoltării și fixării doctrinei creștine, cât și la nivel organizatoric și liturgic. În final, distincția dintre cler și credincioși, specifică iudaismului și altor religii ale antichității, și-a făcut loc și în cadrul societății creștine, determinând consecințe majore în evoluția istorică a creștinismului.

Cele prezentate în acest subcapitol sunt menite să evidențieze modul în care diferitele atribuții și ipostaze ale preoției au depins de felul în care s-a dezvoltat creștinismul din punct de vedere instituțional, doctrinar și liturgic. Cunoașterea acestui proces facilitează o mai bună înțelegere a funcției sacerdotale și a vieții religioase a comunităților creștine, permițând observarea continuităților și înnoirilor petrecute de-a lungul veacurilor.

„Desăvârșirea” ierarhiei bisericești și a funcției sacerdotale. Perioada patristică

Cu totul alta este situația bisericii creștine după Edictul de la Milano din 313, când împăratul Constantin cel Mare oferă libertate de cult creștinilor. „Atât timp cât creștinii formau un grup minoritar fără o recunoaștere legală, le era imposibil să impună uniformitatea teologică sau disciplina bisericească. Nu puteau controla erezia, când nu exista o ortodoxie clară, oficială, nu puteau preveni schisma, când nu existau sancțiuni legale pentru chestiunile lor administrative. Atât cât a fost posibil, erau organizați eficient.”²⁹⁰. Totuși, până în momentul recunoașterii legale a creștinismului, în pofida unor pusee puternice de persecuții și a competi-

ției cu alte religii și culte orientale extrem de populare și de viguroase în epocă²⁹¹, noua religie s-a răspândit rapid pe suprafețe întinse ale Imperiului și în afara granițelor. Un aspect extrem de important cu privire la procesul de răspândire a creștinismului reprezintă convertirea unor familii din aristocrația și administrația imperială, cu precădere din al III-lea secol. Dacă în a doua jumătate a celui de-al II-lea secol creștin Celsus ironiza noua mișcare religioasă considerând-o o mișcare a păturilor de jos, „a cizmarilor și spălătoreselor”, către 270 d. Hr. Porfirie pomenește despre femei nobile și bogate care, supunându-se apelului evanghelic către desăvârșire, își donează averile bisericii sau săracilor²⁹². Această pătrundere în straturile aristocrației nu contribuie doar la legalizarea noului cult, ci influențează creștinismul la nivel organizatoric și doctrinar. Dintr-o religie care pentru mai mult de două secole a fost una a sferei private, practică în spațiul privat al locuințelor și prea puțin în spațiul public al unui templu, creștinismul evoluează pe parcursul celui de-al III-lea secol către o altă formă, devenind o religie publică. Preocuparea pentru viața domestică a comunității și desăvârșirea adeptilor încep să facă loc și unor preocupări pentru viața politică a cetății. Deja prin secolul al IV-lea creștinii încep să-și desfășoare activitățile religioase în propriile temple publice, basilicile²⁹³. Aceste transformări vor avea efecte importante asupra funcției sacerdotale, sporindu-i complexitatea și prestigiul.

Când creștinismul este recunoscut și acceptat oficial, avem de-a face doar cu un buchet de biserici răspândite în diferite orașe și mai deloc prezente în zonele rurale. În noul context, creștinismul avansează rapid, adaptându-se cadrelor organizatorice ale lumii romane. Cel puțin în partea răsăriteană, principiul organizatoric presupunea un episcop la o cetate. Precum cetățile sunt grupate în provincii, și episcopiile se organizează în provincii ecleziastice în jurul episcopului metropolei provinciale (viitorul mitropolit). Acesta dobândește în timp dreptul de a reuni episcopiile sale sufragane într-un sinod provincial

și are dreptul de a întreprinde vizite prin care să verifice maniera în care sunt îndeplinite sarcinile subalternilor. După perioada apostolică, pe măsură ce creștinismul se încheagă și se așează în lumea romană, episcopul ajunge să fie ales de către clerul bisericii catedrale și de către principalii cetățeni creștini ai cetății. De cele mai multe ori, acesta este ales din rândul aristocrației municipale. În contextul declinului magistraturilor civile, episcopul capătă un rol tot mai pronunțat în viața cetății, rol ce se va prelungi de-a lungul întregii epoci bizantine²⁹⁴. După 400 d.H., predicatorii ajung să reprezinte elita orașului sau a regiunii. Aceștia aparțin clasei instruite și se căsătoresc în cadrul clasei lor. Aparțin unei societăți puternic stratificate, pe care foarte rar o neagă pentru a se deschide spre exterior²⁹⁵.

„Aranjamentul constantinian”, prin care biserica și statul s-au unit în ceea ce se va chema „simfonia bizantină” dintre *magisterium* și *imperium*²⁹⁶, are un rol important în evoluția organizatorică și doctrinară a bisericii. Prin sinoadele ecumenice, începând cu cel de la Niceea din 325, patronat de însuși împăratul Constantin cel Mare, se încearcă impunerea unei unități de credință, de organizare și de practică religioasă. Edictul împăratului Teodosie I, din 27 februarie 380, impune *Codul teodosian* cu un an înainte de primul sinod de la Constantinopol. Prin acest cod, statuează rolul statului de a impune și veghea la respectarea celor hotărâte în cadrul sinoadelor ecumenice. Aderarea la *Crezul niceo-constantinopolitan* este obligatorie, pentru că asupra celor care ar fi negat crezul plana atât amenințarea „pedepsei divine”, cât și amenințarea pedepsei politice prin „mânia acelei puteri pe care noi [Teodosie I], prin autoritate cerească, am primit-o” și pe care au continuat să o exercite cei ce i-au urmat²⁹⁷.

Reglementarea funcției sacerdotale

În privința organizării bisericești, nu doar Canoanele Apostolice emise în cadrul sinoadelor ecumenice de pe parcursul primului mileniu creștin, decretele liturgice

ale patriarhilor constantinopolitani Eutihie și Serghie și decretele împotriva hirotoniilor simoniacae ale lui Ghenadie au reglementat statutul și atribuțiile clerului. Legislația imperială, în cazul împăratului Iustinian, nu a omis niciun domeniu al disciplinei bisericești. Între canoanele emise de sinodul de la Calcedon din 451 și cuprinzătoarea legislație canonică a celui de la palatul Trullan din anii 691-692, s-a interpus un vid cauzat printre altele și de faptul că dreptul patriarhal de decretare s-a dezvoltat complet mai târziu. Acest vid este umplut de legislația iustiniană care, atunci când se pronunță în privința *ordinii ierarhice* a bisericii, nu expune nimic nou, ci doar accentuează dreptul cutumiar²⁹⁸.

În privința demnității episcopale, alături de laudarea acesteia, stabilește în detaliu modul în care episcopii să fie aleși. Pomenește și de participarea poporului la întreita propunere pentru cel care urmează să săvârșească hirotonia, însă o limitează la nivelul de intenție. Candidatului i se pretinde celibatul sau văduvia și faptul de a nu avea copii. În cuprinsul hirotonirii, candidatul trebuie să facă o mărturisire de credință ortodoxă și să jure că, în cazul alegerii sale, nu a fost vorba de vreo simonie²⁹⁹. Chestiunea simoniei este o constantă în istoria preoției creștine și a întregii ierarhii bisericești, iar acest fapt evidențiază faptul că demnitățile bisericești, începând cu statutul de simplu preot, erau extrem de râvnite încă de la începuturile bisericii și din alte considerente decât cele de ordin spiritual vocațional.

Revenind la perioada Imperiului Roman Târziu, se poate spune, pe urmele unor cercetători ai bisericii acestei perioade, că venalitatea acompania competiția pentru oficiile preoțești³⁰⁰. În alegerea unor funcții și parohii sau episcopii era o diferență extrem de mare între centrele importante ale imperiului și ale bisericii, precum Roma, Constantinopol, Antiohia, Alexandria etc. Așa cum mulți tineri erau dispuși să-și părăsească ținuturile natale pentru a ocupa o funcție în birocrăția imperială, la Constantinopol, și clericii cu o bună pregătire din provincie jinduiau după un

post la Constantinopol. Nu e vorba doar de beneficiile materiale, ci și de prestigiul crescând al celor ce slujeau în proximitatea patriarhului și de posibilitatea de a avansa ierarhic. Câștigurile de ordin material diferă extrem de mult de la o provincie la alta, pe de o parte, și de la mediul urban la mediul rural, pe de altă parte, aspect care nu trebuie neglijat³⁰¹. Simonia este o temă recurentă în istoria Bisericii Ortodoxe din Imperiul Bizantin, adesea fiind un fapt considerat „obișnuit”³⁰².

Accederea către o carieră în ierarhia bisericească, în speță accesul la o funcție episcopală, era condiționată, conform canoanelor și conform unei legi emise de către împăratul Iustinian în 534, de câteva criterii: persoana trebuie să fie liberă de orice obligații, trebuie să aibă vechime în cadrul clerului secular sau monahal, nu trebuie să aibă soție sau copii, nu trebuie să-și fi cumpărat funcția, trebuie să cunoască dogmele bisericii și să fie dornic să-și dedice întreaga existență slujirii lui Dumnezeu. Însă, alături de aceste criterii „oficiale”, existau alte trei criterii care nu au fost formulate explicit în legislația imperială sau în canoanele bisericești, dar care erau, de cele mai multe ori, esențiale în traseul unui cleric: gradul de pregătire, starea materială și conexiunile sociale³⁰³. Pe măsură ce biserica se consolidează în societatea greco-romană și puterea ei crește, sporesc și numărul acuzațiilor de simonie. Un exemplu din Cappadocia secolului al IV-lea d. Hr. ilustrează acest aspect. Vasile al Cezareei, auzind despre *chorepiskopoi* care au acceptat bani pentru a hirotoni, a formulat o scrisoare către aceștia, prin care i-a amenințat cu excomunicarea. Canoanele bisericești de mai târziu au reluat aceste amenințări la adresa celor care vând sau cumpără funcții în biserică. De la sfârșitul secolului al V-lea d.Hr., vânzarea oficiilor și mita în rândul clerului sunt subiecte ale legilor imperiale care-i amenință pe cei implicați în astfel de tranzacții cu pierderea poziției în biserică și cu acuzația de *publicum crimen* și *laesa maiestas*. Pentru a rezolva chestiunea simoniei pe care continuă să o dezaprobe, împăratul Iustinian, în cuprin-

sul legiferărilor sale de pe la mijlocul celui de-al VI-lea secol, legitimează oficial plățirea unor onorarii pentru hirotonire, către episcop și către clerul care asistă³⁰⁴.

Așadar, în vederea controlării acestui tip de practici, împăratul le reglementează, iar prin impunerea unor parametri în privința onorariilor, nădăjduiește să impună controlul imperial asupra tranzacțiilor. Limitele de onorarii impuse de către împărat aveau în vedere sumele anuale pe care candidatul urma să le încaseze din viitoarea funcție și care nu trebuiau depășite de bacșiușul plătit la hirotonisire³⁰⁵. Aceste onorarii, în cazul patriarhilor, nu trebuiau să depășească douăzeci de livre de aur, o sumă care limitează semnificativ cercul candidaților. Avuția bisericească nu trebuia periclitată de luarea unui credit. În cazul celorlalți episcopi, darurile se conformau veniturilor bisericilor și oscilau între patru sute și optsprezece numismata. Numai episcopii bisericilor grav sărăcite nu erau nevoiți să achite niciun onorariu³⁰⁶.

Tot în cadrul legislației imperiale promulgată de către acesta sunt cuprinse și chestiuni legate de funcțiile subalterne celei episcopale: *preoți* (prezbiteri), *diaconi* și *ipodiaconi*. Acestora li se pretindea în prealabil o instrucție care nu este precizată în detaliu, dar care pare să se limiteze la cunoașterea scrisului și a cititului. Abandonarea slujirii preoțești este pedepsită cu munca forțată, iar căsătoria după hirotonire cu depunerea din treaptă. O chestiune care-l îngrijorează pe împărat ține de numărul tot mai mare al clericilor. Privilegiile clerului, șansele de promovare, faima și influența au contribuit la atragerea multora către tagma preoțească. Pericolul rezida în faptul că bisericile, împreună cu avuția lor din care erau plătiți clericii, ajungeau să aibă dificultăți. Din aceste motive, împăratul hotărăște limitarea numărului clericilor din fiecare biserică, pentru ca remunerarea lor să se poată face fără împuștinarea averii. Pentru a ne face o idee despre cât de mare putea fi averea bisericilor importante, luăm exemplul catedralei Sfânta Sofia din Constantinopol, despre care împăratul consideră că îi sunt suficienți 425 de clerici³⁰⁷.

Iustinian a reglementat și viața liturgică. „Se pare că mulți dintre clerici, odată hirotoniți și asigurați din punct de vedere economic, nu mai erau interesați să preia și sarcinile liturgice mai grele. Poate că nu arareori poporul era mai zelos decât clerul și săvârșea slujbe, chiar dacă niciun preot nu catadicsea să participe la acestea. De așa ceva nu voia să mai audă Iustinian; probabil că se temea de intenții conspirative, la fel ca și primii împărați creștini cu privire la întrunirile secrete ale păgânilor. În orice caz, se gândea că există pericolul ca ereticii să poată să se întrunească în astfel de ocazii. Astfel, îi amenința cu exilul și confiscarea averii pe cei care participă la astfel de întruniri. Preoții ortodocși nu au voie să săvârșească liturghia în paraclisele private. Interesantă este interzicerea «liturghiilor tăcute» fără participarea poporului. În această situație este poruncită chiar caterisirea. Nu doar episcopii, ci și funcționarii bisericești au îndatorirea aici de a respecta legile. Biserica bizantină de mai târziu va trebui să accentueze din ce în ce mai mult interdicția iustiniană de participare a clericilor la jocurile de zaruri și la cele pe eșichier [șah, table etc.], la curse și la reprezentații teatrale. Evident, aceasta era un punct nevralgic în viața morală a clerului.”³⁰⁸

Un aspect important legat de acest fragment vizează chestiunea pietății populare și a practicilor rituale și religioase ce se dezvoltă la liziera religiei prescrise. Interzicerea anumitor ritualuri liturgice, săvârșite de către unii preoți, denotă prezența mai multor niveluri de înțelegere a vieții și practicii religioase, atât de către popor, cât și de către cler, precum și prezența încă viguroasă a păgânismului, cu un întreg cortegiu de practici și credințe, în societatea creștină³⁰⁹. În aceeași lucrare, istoricul german vorbește despre „lumea rurală, analfabetă”³¹⁰, neatinsă de misiunea creștină și despre o distincție operată constant de către mulți ierarhi și teologi între „teologia înaltă și nevoile de natură religioasă ale omului simplu. Pentru acesta din urmă, el [mitropolitul *Hipatie de Efes*] crede că trebuie să tolereze și icoanele

în biserică. Deoarece, spune el, pentru omul simplu au o semnificație asemănătoare cuvântului revelației pentru cei instruiți.”³¹¹. Chestiunea pietății populare care nu este întotdeauna în acord cu prevederile ecleziastice, este vizibilă în cazul venerării icoanelor, a cultului sfinților și a venerării rămășițelor pământești ale acestora. Un prim moment, în care s-a evidențiat această diferențiere și forța pietății populare, a fost în cazul doctrinei Fecioarei Maria ca *Theotokos*, adică Născătoare de Dumnezeu și nu *Christotokos*, adică Mamă a lui Hristos, formulată oficial în cadrul Conciliului de la Efes din 431 d. Hr.. Dacă în general funcționa tradiția dogmei autoritative și credale, care presupunea că dogmele, credințele și rugăciunile credincioșilor obișnuiți trebuiau să se conformeze hotărârilor sinodale, sub amenințarea unor pedepse cumplite, atât lumești cât și veșnice, în cazul acestei doctrine și a tuturor consecințelor aferente, presiunea a fost de jos în sus, dinspre pietatea populară înspre ierarhia ecleziastică³¹².

Tot în chestiunea practicilor și credințelor păgâne/necreștine, în cadrul Sinodului Trullan (691-692) sunt emise canoane prin care se „condamnă ghicitul și vrăjitoria, sărbătorile păgâne, imoralul foc al lui Ioan, atitudinea necuviincioasă față de cărțile liturgice, care erau lăsate în seama comercianților ca materiale de împachetat, proxenetismul, avortul etc.”³¹³. Sunt menționate practicile magice arhaice, care vor continua să fie prezente la liziera vieții religioase creștine, precum și atitudini de ireverență față de obiectele sacre, precum cărțile liturgice. Însă preocuparea pentru magie și divinație nu ține strict de mediile populare, nu este doar o rămășiță a unor religii arhaice sau a unei mentalități „primitive”. Împărații creștini ai imperiului Bizantin erau interesați să consulte astrologii atât pentru chestiunile personale, cât și pentru afacerile statului³¹⁴. Supraviețuirea și continuitatea astrologiei în Imperiul Bizantin este evidentă într-o lungă scrisoare a împăratului Manuel Komnenos (1143-1180), adresată unui călugăr de la mănăstirea Pantokrator, în care împăratul

apără astrologia. Unul dintre argumentele împăratului era exemplul lui Constantin cel Mare, care s-a consultat cu cel mai mare astrolog al timpului său, Valens, și la sfatul acestuia a așteptat 14 ani pentru cea mai favorabilă dată pentru inaugurarea Constantinopolului³¹⁵. Divinația a exercitat de-a lungul timpului o puternică atracție inclusiv printre clerici și, deși majoritatea ierarhilor, încă din Antichitate, nu vedeau cu ochi buni acest tip de practici, condamnându-le, acestea nu au putut fi dezrădăcinate din rândul clerului și cu atât mai puțin din societate³¹⁶.

Dacă în subcapitolul precedent am urmărit modul în care conceptul de preot a prins contur în lumea creștină, colportând o serie de moșteniri și prerogative dinspre preoția iudaică și dinspre funcția de cap al gospodăriei, care era o instituție cheie a societății greco-romane, în paginile acestui subcapitol am căutat să relievez încercările de întărire și reglementare a instituției preoției prin prevederi tot mai clare și printr-o articulare tot mai puternică a ierarhiei bisericești. Deși textele patristice despre preoție caută să accentueze, în primul rând, sensul responsabilității preotului ca lider³¹⁷, ele reflectă turnura ierarhică a comunităților creștine și dezvoltarea unei clase sacerdotale masculine, odată ce creștinismul devine o religie a elitelor și parte fundamentală a noii ideologii imperiale. Episcopatul devine tot mai monarhic, iar biserica devine camera tronului lui Dumnezeu, creștinarea elitei municipale romane generând apariția unui nou model de leadership creștin și trecerea de la slujire la guvernare³¹⁸. Ipostaza de păstor a preotului, descinzând în tradiția creștină din modelul lui Hristos, deschide calea către „puterea pastorală”³¹⁹ și guvernarea semenilor³²⁰. În mâinile preotului se concentrează prerogative de ordin administrativ, judecătoresc (mai mult în cazul episcopilor), moral etc. Autoritatea preotului derivă din autoritatea apostolică, iar scopul activității sale, desăvârșirea și mântuirea celor păstoriți, îi conferă anumite puteri, dar și un statut socio-economic special, căci „păstorul apără și păzește oile, dar le și tunde spre

folosul său”³²¹, pentru a-și asigura subzistența. Pe lângă ipostaza de păstor, având ca punct de plecare discursul teologic în Ioan 10:11-16, ipostazele de învățător/rabin, de taumaturg și de liturg sunt esențiale în dezvoltarea și consolidarea preoției creștine. Scrierile patristice, fundamentale pentru fixarea coordonatelor preoției creștine, evidențiază aceste ipostaze și subliniază arhetipul hristic și tradiția apostolică drept teme³²². Ipостaza de învățător subliniază rolul cărții în construirea puterii sacerdotale și rolul preotului de păzitor și diseminator al învățaturii bisericești. Funcția sacerdotală este indisolubil legată de contactul cu *Cartea*, fie că e vorba de Biblie, cartea prin excelență în imaginarul creștin, fie că e vorba de un sens mai larg, de cunoaștere, știință. Preotul era considerat depozitarul cunoașterii, singurul care poate interpreta textele sfinte sau, după cum formulase antropologul britanic Jack Goody, „era omul învățaturii, literatul, cărturarul și controla atât comunicarea naturală, cât și pe cea supranaturală.”³²³. O radicalizare a pericolului contactului cu cartea a celor nepregătiți și imaturi va duce înspre ceea ce același antropolog a denumit „restricted literacy”, adică faptul că în multe societăți tradiționale cartea este considerată periculoasă pentru profani³²⁴, iar învățământul era monopolizat de către preoți și biserică³²⁵. Această demarcație între inițiați și neinițiați este formulată într-o cheie profund mistică de către Dionisie Pseudo-Areopagitul în scrierile sale de mare influență asupra creștinătății, atât în planul organizării ierarhice, cât și în privința dezvoltării misticii³²⁶.

Preotul ca învățător, ca om al cărții, are o poziție specială în sânul comunității păstorite, el fiind cunoscătorul și mânuitorul unei „științe sacre”. El este cunoscătorul unor rugăciuni și formule rituale care pot influența divinitatea și pot revărsa bunătatea acesteia asupra comunității păstorite, sau, cel puțin, îi pot domoli mânia. Și această percepție este cu atât mai puternică și mai răspândită, cu cât ne apropiem de straturile populare ale bisericii.

Ca și în cazul ipostazei de învățător și păzitor al doctrinei sacre, și în cazul ipostazei de taumaturg a preotului creștin există o legătură profundă cu atribuțiile taumaturgice ale preoților din cadrul iudaismului. Discursul teologic fundamentează legitimitatea și prerogativele sacerdotale pe activitatea de vindecător și exorcist a lui Isus Hristos și a ucenicilor săi, esențial fiind raportul dintre păcat, boală și vindecare în cadrul creștinismului. Atât în activitatea vindecătoare a lui Hristos cât și în cea a apostolilor, exorcismul se degajează ca un mijloc eficient și des utilizat pentru însănătoșirea celor suferinzi. Din schema degajată de către Graham H. Twelftree în studiul său despre Isus ca exorcist, reiese că reușita unui exorcism se bazează pe interacțiunea a trei factori: 1) exorcistul; 2) o sursă de putere – autoritate; 3) ritualul/forma aplicării acelei puteri-autoritate împotriva duhurilor agresoare³²⁷.

Evangelhiile acordă un spațiu important vindecărilor operate de Isus în relație cu expulzarea demonilor. Luate împreună, sunt 72 referiri la exorcizări și vindecări operate de Isus în cele patru evanghelii, 41 referindu-se la episoade distincte³²⁸. Isus descrie alungarea demonilor ca pe o dovadă a puterii pe care o are asupra Satanei și demonilor. Aceștia pot poseda și invada ființele umane, dar nu au nicio putere în fața lui Isus. Acesta este și un semn al mesianității³²⁹ sale și al venirii „regatului dumnezeiesc”³³⁰. Vindecările și exorcismele săvârșite de Isus și mai apoi de către apostoli au o profundă dimensiune eshatologică. „Teologia se întrețese inextricabil în actul exorcismului, după cum descriu autorii sinoptici acest act.”³³¹ Exorcismul servește ca dovadă vizibilă ce acompaniază cuvântul rostit despre eshatologica prăbușire a regatului lui Satan. Posedarea demonică și exorcismul capătă o semnificație cosmologică în Noul Testament, care are legătură cu atmosfera apocaliptică specifică Palestinei primului secol. Numeroase scrieri apocaliptice, atât în literatura creștină, cât și în cea iudaică, descriu bătălia dintre două forțe într-un nivel extra-mundan. Povestirile ne-

otestamentare despre exorcism individualizează acest conflict făcând din trupul demonizatului câmpul de luptă în care forțele demonice și cele dumnezeiești se confruntă³³². Exorcismul apare ca o componentă esențială a creștinismului, depășind condiția de tehnică creștină de vindecare și, prin semnificația teologică pe care o conține, devine o lucrare de restaurare a creației divine. Biserica își arogă misiunea de a continua activitatea lui Isus, clerul fiind instrument al acestei confruntări cosmologice. „Legare” și „dezlegare” vor deveni termeni integrați terminologiei și simbolisticii posesiunii demonice și ai exorcismului în iconografia antichității târzii și a evului mediu³³³. Acești termeni sunt adesea utilizați în discursul ecleziastic cu referire la misiunea și autoritatea preoților și a ierarhilor, depășind sfera posesiunii și a exorcismului.

Isus exorciza poruncind duhurilor necurate să plece. Apostolii și primii misionari creștini exorcizau invocând numele lui Isus Hristos. Cu timpul, exorcismul devine un ritual tot mai complex și dobândește noi semnificații și utilizări. Primele scrieri creștine au adăugat câteva nuanțe și tehnici practicilor exorcistice neotestamentare, printre care *rugăciunea*, *atingerea* (un gest major în vindecările neotestamentare, rar menționat în legătură cu exorcizarea) și *puterea crucii* predominantă³³⁴. Cu timpul, se vor adăuga: *agheasma* și *fumigațiile/tămâierea*. Pe de altă parte, în *Contra Celsus*, Origen indică faptul că exorcismul nu vizează doar persoanele, ci și lucrurile, locurile și animalele³³⁵, aspect ce ne aduce aminte de ritualurile mesopotamiene de purificare și exorcizare și care ne ajută să înțelegem fundamentul „Rânduiei Sfînțirii Apei Mici”³³⁶ (*Sfeștanie*, în termeni populari) și a numeroaselor rugăciuni și rânduiei de curățare cuprinse în cadrul *Molitfelnicului*.

Evoluția exorcismului ca tehnică creștină de vindecare înspre ritualizare și transformarea într-o lucrare preoțească, bisericească, exprimă modul în care biserica a ritualizat și clericalizat acțiunile harismatice legate de vindecare. Este cazul apariției Tainei Maslului sau a

Mirungerii ca metodă bisericească de tratare a diverselor afecțiuni și boli, bineînțeles, alături de dezvoltarea a numeroase rugăciuni și posturi pentru vindecarea diferitelor suferințe. După cum reiese din scrierile lui Ioan Gură de Aur și Grigorie de Nazianz, puterea explicită de a vindeca (harismele vindecărilor) au ținut de o anumită „vârstă de aur” a creștinismului, când minunile acompaniau propovăduirea noii învățături religioase.

Ipostaza de vindecător a preotului nu este legată numai de acțiunile ritualice și de rugăciunile pe care le cunoaște și le poate săvârși spre însănătoșirea celui aflat în durere, ci și de puterea atribuită lui, conform tradiției creștine, de a „lega și dezlega”, de a distinge între ceea ce este curat și necurat și de a curăți prin intermediul ritualurilor și rugăciunilor ceea ce este necurat, spurcat. Accentul pus pe ideea de puritate amintește de preoția veterotestamentară în care, de asemenea, puritatea obiectelor de cult, a celor ce slujesc, a tabernacului etc. erau extrem de importante. Purificarea și propițierea³³⁷ țin de competența sacerdotului și au adesea o strânsă legătură cu vindecarea, cu restaurarea ordinii divine a creației³³⁸. Puterea de „a lega și dezlega” aduce în prim-plan importanța spovedaniei în procesul de însănătoșire a unui credincios. Taina spovedaniei acompaniază de cele mai multe ori acțiunile „terapeutice” ale preotului, raportul păcate-merite fiind adesea esențial în explicarea unei boli și în demararea procesului de vindecare. Pe de altă parte, această putere este legată și de orizontul vrăjitoriei, pentru că în lumea tradițională și mai ales în mediile populare, boala este, de multe ori, provocată sau trimisă de cineva³³⁹, dar acest aspect va fi analizat și comentat în capitolele viitoare.

Ipostaza de vindecător conferă preotului un prețios mijloc de consolidare a puterii sale. El este cel care poate mijloci pe lângă divinitate în vederea vindecării sau are puterea de a alunga duhurile necurate cauzatoare de suferințe. El este perceput, în special la nivel popular, ca posesor al unei puteri magice. Comunitatea îl investește cu puteri supranaturale³⁴⁰. La liziera vieții

religioase și bisericești, întâlnim preotul implicat în acțiuni ce-l apropie de ipostaza de vrăjitor, căutând fie să afle cauzele unor suferințe prin intermediul divinației, fie încercând să constrângă demonii³⁴¹ pentru a produce diferite efecte dorite. În înțelegerea acestei ipostaze este esențială operarea unei distincții între nivelul teologic al comunității bisericești și nivelul popular, cu precizarea că acestea interacționează și se influențează reciproc.

Asupra preoției au reflectat și scris mulți Părinți ai Bisericii, atât din aria orientală, cât și din cea occidentală, iar sinoadele organizate, în special în Occident, au reglementat preoția în cele mai mici detalii, aducând chiar și inovații majore, cum e cazul celibatului preoților în lumea catolică. Însă această lucrare nu se dorește a fi o istorie a preoției, cele prezentate în paginile anterioare având menirea de a oferi o privire generală asupra modului în care funcția sacerdotală a apărut în timp și cum a evoluat înspre o formă consolidată și cu atribuții și prerogative tot mai precise. De la congregațiile harismatice specifice creștinismului primar și până la structurarea unei organizări și a unei ierarhii tot mai clare și mai bine articulate, conceptul de preot și atribuțiile pe care le acoperea, au suferit o serie de transformări, de îmbogățiri și de reglementări. Separația dintre laici și cler a crescut în timp, iar recunoașterea de către imperiu a creștinismului a produs o transformare profundă a bisericii. Consolidându-și poziția în societate, biserica a făcut din preot un element fundamental al comunității, dezvoltând prin intermediul pastoratului un ansamblu de tehnici și proceduri care au contribuit în timp la dezvoltarea unui nou tip de guvernanta³⁴².

Capitolul 3

Magie și religie în context liturgic în lumea țărănească a românilor ardeleni din secolul al XIX-lea

Ritualul folclorizat s-a dezvoltat în cadrul acelei penumbre a liturghiei oficiale cunoscute sub numele de functiones sacrae sau actiones sacrae, cel mai bine traduse ca performări sacre.

R.W. Scribner, Popular culture and popular movements in Reformation Germany

La începutul secolului al XIX-lea, *aufklärer*-ul Petru Maior se arăta tulburat de maniera „superstițioasă” și nefirească de raportare la anumite practici religioase ale poporului din sânul căruia s-a ridicat. Într-una din lucrările sale de istorie bisericească descrie un episod specific, în viziunea lui, modului în care românii înțeleg și practică creștinismul:

„pre însuși pruncii cei sugători, spre zioa de Paști, de la miezul nopții până la vremea cîn se împarte zisa pîne întinsă în vin, cu tirănie îi silesc la ajun și așa fometoși îi duc mamele la biserică... ba drumariul, de nu va putea ajunge în zioa de Paști la vro biserică de legea sa, unde să se poată împărtăși din zisa pîne în vin întinsă, nu cutează a lăsa postul Paștilor; și de se va lăuda cuiva pentru vro greșală preotul locului că nu-i va da paști (așa chiamă pînea acea întinsă în vin), socotind această pedeapsă foarte mare, cu tot adînsul se nevoiaște a-și îndrepta greșeala ca să poată scăpa de sub amenințata pedeapsă. Ba chiar și aceia carii se cuminecă cu sfânta taină a evharistiei, în zioa de Paști, nu se odihnesc pînă nu se împărtășesc din zisa pîne țerimonială.”³⁴³

Tot în acea perioadă, Dositei Obradovici descria religiozitatea românilor transilvăneni, spunând despre aceștia că „din vremile dedemult s-au obișnuit românii să facă descânțece și vrăji și până în ziua de astăzi (prostimea), așa încât când aceștia se nasc vrăjesc, când se botează vrăjesc, când se însoară sau mărită, când intră în biserică, când stau sau ies din biserică tot vrăjesc, când se betejesc sau când mor încă vrăjesc, când cumpără sau vând, când merg să fure, când merg la judecată încă vrăjesc și toată întâmplarea și tot meșteșugul au a lor osebite descânțece și farmece și pentru fiecare descântec au vrăjitoarele osebit dar, cinste și plată. Când ar vrea omul să arate deosebi fiecare descântătură – care mai bine ar fi fost să nu fi nici auzit de dânsule ce fac vrăjitoarele, ce cuvinte idolești și turcești întrebuințează în vrăjile și minciunile lor și cum oamenii cei proști le țin și le cred ca pe niște legi firești și dumnezeiești - i-ar trebui adevărat multă hârtie și mult să vorbească”³⁴⁴.

Dincolo de nuanțele critice specifice discursului de sorginte iluministă, fragmentele evidențiază împletirea organică dintre magie și religie la nivelul religiei vernaculare, precum și o serie de semnificații și funcții magice atribuite ritualurilor religioase și elementelor care articulează practica religioasă. Aceste descrieri sunt confirmate la finele secolului, dintr-o altă perspectivă, de către folcloriștii și etnografii răsăriți în climatul Romantismului, dornici să colecteze cât mai mult din „tezaurul” unei lumi aflată în ghimpia modernizării. Și unii istorici au remarcat țesătura complexă a religiozității țărănești, după cum putem observa din cuvintele lui Nicolae Iorga de la începutul secolului al XX-lea, care spune că „nu e greu să se arate larga parte de păgânism care e și acuma religia, de un materialism uneori grosolan și de superstițioase iluzii, a satelor. Din păgânismul adânc înrădăcinat care a căzut încetul într-un folklore insondabil, au rămas, în jurul dracului, o sumedenie de superstiții, care leagă și dezleagă, cu strige și strigoi, cu vergelatul și alte obiceiuri care, sub nume slavone [...] s-au păstrat până la noi”³⁴⁵.

Fără a intra în discuții de profunzime despre structurile precreștine și ceremoniile folclorice ale majorității sârbătorilor în lumea țărănească, în acest capitol îmi propun să discut „dimensiunea populară a vieții rituale”³⁴⁶ în lumea țărănească a românilor ardeleni din secolul al XIX-lea, cu focus asupra ipostazei de intermediar a preotului și a evoluției atitudinii clericilor față de această dimensiune „populară” a vieții rituale și față de acele manifestări folclorice și populare cuprinse în cadrul diferitelor sărbători și etichetate de către biserică, prin vocile teologilor și ierarhilor săi, drept „păgânisme” și „superstiții”³⁴⁷. Discuția se concentrează asupra Liturghiei și Euharistiei ca centru al vieții liturgice, examinând o serie de documente de arhivă, edite și inedite, scrieri liturgice, literatură și materiale folclorice din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea.

Clerul și viața religioasă în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea

Analizând modul în care ierarhii greco-catolici au căutat să edifice nou-înființata biserică și să impună la nivel parohial un nou model de preot care să corespundă exigențelor formative și morale formulate în cadrul Conciliului Tridentin, Greta-Monica Miron afirmă că „în viziunea episcopiei, preotul primei jumătăți a secolului trebuia să fie nu atât catehet, inițiator al enoriașilor în adevărurile credinței, cât un conștiincios și corect executant al practicilor religioase care ritmua viața spirituală a comunității. Chemat să suplinească lipsa școlilor, clerul local și îndeosebi protopopii au gestionat această pregătire bazată pe observația directă a unui tipic și a unei gestici, episcopia asumându-și rolul de a interveni doar în situații mai delicate”³⁴⁸. Alături de demersurile ce urmăreau însușirea de către cler a unor minime cunoștințe teologice, a învățaturii despre unire și alături de demersurile de disciplinare a clerului, aflăm că și administrarea corectă a tainelor/sacramentelor și săvârșirea conform tipicului biseri-

cesc a diferitelor ritualuri și rânduieli bisericești au fost preocupări majore ale ierarhilor pe întreaga durată a secolului al XVIII-lea³⁴⁹, prelungindu-se puternic și în secolul al XIX-lea. Dacă în privința educării tinerilor greco-catolici atrași de preoție, încă din primele decenii ale unirii se pot sesiza tendințele spre rigoare, în paralel s-a dus și o „politică de reciclare a preoților aflați în funcție”, a căror pregătire era mult sub nivelul pretins de Biserica Catolică. S-a mers astfel pe încercarea de educare din mers, fiind stimulați în diferite forme, chiar și financiar. Instrumentul pe care se fundamenta acest proces era *Catehismul*. Rezultate vizibile în modificarea profilului preotului apar doar în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în special spre final, multă vreme filierele tradiționale de pregătire ale aspiranților la cariera sacerdotală fiind cele mai uzitate³⁵⁰. Analizând catehismul părintelui iezuit Boroneai Laslo/Bárány László, intitulat *Pânea Pruncilor* și tipărit în 1702, istoricul clujean Ovidiu Ghitta surprinde mizele și direcțiile acestuia în contextul post-tridentin în care se edifica Biserica Greco-Catolică din Transilvania, spunând următoarele:

„Sublinierea apăsată a importanței deosebite a ritualului, a calității sale de reper identitar fundamental pentru orice „adevărat creștin”, cadra perfect cu spiritualitatea catolică a timpului (ca, de altfel, și cu cea de expresie răsăriteană), cu marile teme de reflecție și direcții de acțiune stabilite la Trento. Catholicismul posttridentin încorporează un puternic și definitoriu filon pietist, cerând reverență față de tot ceea ce ține de ordinea liturgico-sacramentală prescrisă.

E de precizat însă că domeniul riturilor și al ritualurilor religioase, atât de important pentru legătura oamenilor cu sacrul ori pentru menținerea coeziunii și specificității unui grup, n-a rămas neatins de elanurile reformatoare manifeste în acea Biserică. Considerat în continuare crucial, el a făcut obiectul unor intervenții menite, în esență, să-l epureze de uzanțele ce contraveneau accentelor doctrinare și devoționale puse și susținute în mod oficial, sensului mai restrâns

al ideii de sacru cu care teologii vremii operau sau dezideratului impunerii ferme a parohiei ca organism-cadru, matriceal, la nivel comunitar. Aceste eforturi clericale, subsumate unui plan general de acțiune în sfera ritualului, urmăreau delimitarea cât mai netă a liturgicului de non-liturgic, a „tradiției bune” de cea „rea”, a religiei „adevărate” de cea „falsă”, de erori, de excese, de superstiții, de practici neautorizate sau considerate inacceptabile de către Biserică. [...] Varietatea trebuia să facă loc de acum uniformității liturgice indicate prin decretul tridentin, standardizării și disciplinei dorite de Biserică în sfera comportamentului religios și social al indivizilor. Tendința de promovare a unui sistem și a unui limbaj ritual unitar și distinctiv însemna totodată un pas în direcția revigorării tradiționalei pietăți sacramentale populare, o pietate combătută dur de pe pozițiile Reformei. Revitalizarea ei în cadre controlabile, potrivit unui cod comun de observanță religioasă, apărea deci și ca o cale de a păstra poporul de partea cauzei catolice, de a-l ține departe de inovația protestantă.”³⁵¹

Astfel de preocupări pentru administrarea corectă a sfințelor taine au fost și în rândul Bisericii Ortodoxe, după cum se poate observa din actele sinodului ținut de către Sofronie în 1761, însă eforturile celor două biserici nu au influențat foarte mult realitatea din teren. Pe parcursul secolului al XVIII-lea, vizitațiile canonice au scos la iveală numeroase abateri și devieri de la normele fixate³⁵². Situația continuă și în secolul următor, după cum se poate observa și din activitatea episcopului greco-catolic Ioan Vancea, care a acordat o atenție deosebită ritului, prin care înțelegea „cuprinsul regulilor de după care este a preface cultul divin și alte servicii sacre”, considerându-l „o parte constitutivă a bisericii”. Ordinariatul constata că aproape toți candidații înscriși la cursul pentru teologie sau preparandie erau lipsiți de cunoștințele necesare domeniului³⁵³.

Direcțiilor reformatoare specifice catolicismului post-tridentin și prezente în procesul de edificare a greco-catolicismului li se alătură o serie de măsuri

modernizatoare și disciplinatoare inițiate de statul modern austriac, cuprinse în sintagma „reformism iosefin”. Între măsurile cuprinse de „reformismul iosefin”, cele care vizau sfera religiozității populare ocupă un loc aparte, după cum reiese din cercetarea istoricului Daniel Dumitran. Încercările de reducere a numărului de sărbători³⁵⁴, de îndepărtare a unor practici considerate superstițioase, urmărindu-se reorientarea enoriașilor către biserica parohială „prin accentul pus pe calitatea asistenței religioase oferite de preotul paroh, pe participarea la serviciul liturgic și pe catehizare”³⁵⁵ s-au lovit de o puternică opoziție și inaderență din partea lumii țărănești și chiar din partea unei bune părți a clerului rural. După cum evidențiază istoricul Toader Nicoară, „preoții înșiși, departe de a denunța autorităților locale sau superiorilor lor cazurile de nerespectare a regimului sărbătorilor, așa cum se prevedea în decretelor imperiale și în circularele episcopale, încălcau chiar ei acest regim prin continuarea officierii liturghiei în zilele de sărbătoare desființate.”³⁵⁶

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, sunt reluate constant multe dintre aceste măsuri care urmăreau reformarea și redirectionarea pietății populare dinspre practici și credințe considerate superstițioase sau păgâne, înspre o religiozitate mai apropiată de ceea ce prescria biserica post-tridentină, completată de cultivarea unei fidelități față de statul imperial modern³⁵⁷. Insistențele asupra însușirii tipicului bisericesc și săvârșirii corecte a tainelor/sacramentelor continuă, după cum reflectă vizitațiunile canonice³⁵⁸. Și în cazul Bisericii Ortodoxe, „o biserică a țaranilor”, după cum a formulat istoricul american Keith Hitchins³⁵⁹, prin recunoașterea sa *de jure*, prin acceptarea unei ierarhii proprii și prin includerea în sistemul de libertăți religioase, însă și de control, ale statului habsburg, după mijlocul secolului al XVIII-lea, a determinat o presiune tot mai mare dinspre autoritățile laice, în direcția modernizării, la care erau solicitați și clericii ortodocși considerați funcționari ai statului în teritoriu. Acestora

li se cere să impună în practică și o serie de idei preluate de stat din ideologia reformei catolice, convergente cu ideile iluministe de combatere a „superstițiilor” și „ignoranței”, implicit și a culturii țărănești³⁶⁰.

Îmbunătățirile se lasă așteptate, fiindcă de multe ori – cel puțin în prima jumătate a secolului al XIX-lea și mai ales în rândul ortodocșilor lipsiți de un sistem educațional până în vremea lui Șaguna³⁶¹ – candidații la preoție învățau tipicul bisericesc pe lângă alți preoți sau protopopi, ai căror fii de regulă erau. Viitorul preot învăța să citească rugăciunile liturgice sau pur și simplu le învăța pe de rost, împreună cu ordinea ritualurilor bisericești. Filiera familială de instruire a preoților a contribuit semnificativ la transmiterea între generații nu numai a cântărilor, rugilor și rânduielilor bisericești, ci și a greșelilor rituale și a inculturii teologice, dat fiind că izvoarele vremii denotă o pregătire în general rudimentară a clerului³⁶². Așa că, pe lângă puternica presiune venită dinspre comunitate, preoții au contribuit într-o măsură semnificativă la perpetuarea unor practici și credințe magico-religioase aflate fie la liziera religiei oficiale, fie chiar în afară, după cum vom observa explorând viața liturgică a perioadei.

În pofida subordonării bisericilor față de politicile reformatoare ale statului modern, pentru care predomina o perspectivă utilitaristă asupra vieții religioase, ritmul transpunerii în viața bisericească a unor directive imperiale a fost în multe cazuri lent. Avem un exemplu în acest sens în campania de reducere a numărului sărbătorilor, în contextul încorporării lumii rurale românești pe orbita capitalismului și a transformărilor sociale și culturale presupuse de acest proces³⁶³. Deși măsurile au fost asumate de ierarhi și circularele emise de aceștia au cuprins tot mai multe cereri adresate preoților de a impune ca zile de lucru zilele care nu mai erau considerate sărbători, preoții fiind de multe ori somați să nu slujească liturghia în acele zile și să ofere exemple personale enoriașilor prin executarea unor munci la câmp³⁶⁴, abia în *Acathistierul* din 1835, tipărit

în timpul episcopului Ioan Lemeni, lista sărbătorilor corespunde cu cea stabilită prin decretul din 1787³⁶⁵. Numărul mare de Molitfelnice tipărite în această perioadă și faptul că ritualurile și rugăciunile cuprinse ele erau în concordanță cu o viziune țărănească premodernă asupra lumii, în care calendarul agricol ritmează viața comunității și în care ritualul este perceput ca mijloc de protecție, purificare și contracarare a diverselor forțe necurate care acționează în univers, denotă o prelungire a viziunii tradiționale (premoderne) asupra lumii, precum și limitele modernizării lumii țărănești. În fond, această atitudine a bisericilor ține de consecvența față de propria doctrină și față de propriile tradiții, iar preocuparea pentru purificarea, ordonarea și controlarea dimensiunii rituale a vieții religioase nu implica minimalizarea rolului acesteia. Preocuparea pentru definirea și cenzurarea unor „superstiții” și „excese populare”, specifică mai ales catolicismului post-tridentin și într-o măsură mai mică și mai puțin sistematizată bisericii răsăritene, a fost constantă și direct relaționată cu pledoaria consecventă pentru recunoașterea autorității excepționale a preotului în cadrul parohiei. Acesta era considerat unicul deținător al puterii de a administra tainele/sacramentele și oficiantul legitim al ritualurilor, fiind singurul investit cu harul aferent (Ghitta, 2001: LIX)³⁶⁶.

Preotul ca intermediar al sacralului și dimensiunea populară a vieții rituale

Trecerea anului este ritmată de o serie de mari sărbători *legate* sau *creștine* – Nașterea Domnului, Sfântul Vasile, Boboteaza, Învierea Domnului, Sfântul Gheorghe, Sfântă Mărie, Sfântul Dumitru, Sfântul Nicolae etc.- și alte sărbători *nelegate* sau *păgâne*³⁶⁷, multe dintre acestea din urmă ținându-le poporul „cu o sfințenie mai mare chiar decât pe cele legate”³⁶⁸. Pe lângă acestea, duminicile ritmează viața religioasă a comunității. Prin aceste sărbători, biserica impune un cadru pentru relațiile oamenilor cu sacralul, liturghiile săvârșite în cuprinsul

sărbătorilor având rostul de a exprima misterul credinței creștine, de a slăvi pe Dumnezeu și de a binecuvânta participanții. Liturghia are un rol fundamental pentru viața religioasă a unei comunități, prin intermediul acesteia o anumită ordine, sacră și socială deopotrivă, este constant reafirmată. Liturghia regularizează viața comunității și prezervă ordinea societală și sacră/cosmică³⁶⁹. Săvârșirea săptămânală sau în alte zile de sărbătoare a Liturghiei conferă însăși substanța ordinii liturgice³⁷⁰.

Ritualurilor cuprinse în liturghie li se alătură altele, de natură extraliturhică sau para-liturhică, care, privite într-o perspectivă seculară, par a viza mai mult relațiile sociale, în sensul reafirmării solidarității comunale, purificării unei comunități sau reglării unor ritmuri biologice legate de reproducție, prin invocarea binecuvântării divine asupra fertilității umane, animale sau agrare³⁷¹.

Fundamentul liturghiei este celebrarea tainei euharistiei, după cum evidențiază teologul rus Serghei Bulgakov, într-o lucrare faimoasă dedicată dogmei euharistice:

„închinarea Sfintelor Daruri, care sunt – prin sfințire – adevăratul trup și sânge al lui Hristos, se face în Biserica Ortodoxă numai la Liturghie, când Ele se scot pentru împărtășire, iar mai pe urmă în ducerea Lor la jertfelnic (proscomidiar) pentru *consumare* sau *administrare*, fapt ce corespunde Înălțării. Prin Ele noi ne închinăm Domnului Însuși, Care este prezent în Sfânta Împărtășanie [...] de aceea, prefacerea Sfintelor Daruri și chiar Împărtășania în timpul Liturghiei nu sunt acte izolate, separate, luate din afară și fără legătură cu întreaga viață a Mântuitorului, cu întreaga Întrupare. De asemenea, actul acesta nu e ca un fel de act magic săvârșit de preot, întovărășit cu recitarea unor anumite cuvinte sacramentale, care, ca să zicem astfel, seamănă unui descântec”³⁷².

Dacă la nivelul teologic al înțelegerii tainei euharistiei, precum și a altor taine și ritualuri bisericesti, se face o delimitare clară față de magie, nu același lucru se pe-

trece la nivelul religiei trăite, vernaculare. Liturghiei i s-au asociat, de asemeni, puteri magice, biserica fiind în mare măsură responsabilă de acest fapt prin învățătura sa. De-a lungul timpului, sacramentele desfășurate la altar au fost supuse unui proces teologic de reinterpretare. Spre sfârșitul evului mediu, s-a mutat accentul dinspre comuniunea de credință înspre actul de consacrare – sfințire - desfășurat de preot, ne spune istoricul Keith Thomas cu referire la lumea occidentală³⁷³, observație care se poate extinde într-o mare măsură și la lumea răsăriteană.

O sumedenie de credințe și practici magice s-au acumulat în jurul tainelor/sacramentelor. Teama clericilor ca niciun element sfințit să nu fie irosit sau aruncat accidental a încurajat ideea că cuminecătura/anafura ar fi un obiect cu potență magică. Preotul care oficia trebuia să înghită restul de împărtășanie și să se asigure că nu se pierde nimic. În Anglia premodernă aflăm despre cel care nu înghițea împărtășania, ci o ducea (în gură) afară din biserică, că se credea în posesia unei surse de putere magică pe care o putea folosi în numeroase practici. Se credea și că un criminal care înghite ostia nu va fi descoperit.³⁷⁴ În lumea țărănească românească întâlnim credința că cel care vrea să aibă noroc la prins pește trebuie să nu mănânce anafora pe care o capătă de la preot în biserică, ci trebuie să o arunce în râu și tot anul prinde pește.³⁷⁵ Sau, după cum scrie un text publicat în 1872 în *Telegraful român*:³⁷⁶

„dacă vrea să fie cineva în decursul anului pescar bun, să poată prinde mult pește, se zice că e bine să se ducă în ziua de Buna-Vestire la biserică, să ia de-acolo anaforă (cuminecătură) și să meargă după aceea la pește. Și care pește îl va prinde mai întâi, să-i pună o fărâmatură de anaforă în gură și apoi să-i zică: - Du-te! Și cu câți te vei întâlni, spune-le la toți să vină la mine! Și cu acestea să-l lase iar în apă. Făcând aceasta, se crede că, peste tot anul, când va merge a pescui, va fi foarte norocos... totdeauna va veni cu straița plină.”

Și vânătorilor le poate fi de folos anafora, după cum aflăm din același material (1872) care ne spune că „în ținutul Reghinului săsesc din Transilvania circulă credința că cine vrea să fie vânător bun, să se ducă la biserică în ziua Bunei Vestiri și, după ce va lua o fărâmatură de anaforă, să meargă cu dânsa, să facă într-un pom o găurice și să o pună acolo și apoi să țintească din depărtare asupra ei. Pușcătura negreșit va nimeri în anaforă, din care va curge sânge. În tot anul apoi va fi pușcaș foarte bun. Dar asta e păcat mare și de aceea nu cercă nimeni.”³⁷⁷

Nu știm câți au încercat această tehnică magică de perfecționare într-ale vânătorii, însă existența ei denotă multiplele utilizări acordate la nivel popular euharistiei, precum și puterile magice atribuite, în total dezacord cu discursul creștin despre taina euharistiei și semnificațiile ei. Importanța euharistiei reiese și din obișnuința de a se plăti pentru primirea acesteia, mai ales când e cerută pentru un copil, fiind considerată extrem de eficientă ca mijloc de prevenție a diferitelor neplăceri și boli. Plata cuminecării este menționată într-un document din Șchei despre un diacon, candidat la preoție, care nu prea acceptă să meargă să cuminece copiii sau să facă slujbele cerute de săraci, țintind doar solicitările mai bine remunerate³⁷⁸.

Legat de taina împărtășaniei/euharistiei și puterile atribuite acesteia, o credință populară, înregistrată spre sfârșitul secolului al XIX-lea, spune că „cel ce se cuminecă în ziua de Florii, înainte de a se apropia de preot ca să se cuminece, orice va gândi în acel moment, Dumnezeu îi va îndeplini dorința”³⁷⁹. Se poate observa cum la nivelul religiei trăite în comunitățile țărănești (și nu numai), altele sunt semnificațiile atribuite unui ritual religios, decât cele prezente în discursul teologic. Granița dintre magie și religie, în pofida unor precizări de ordin teologic și a unor diferențieri de ordin teoretic, este fluidă la nivelul religiei țărănești, cele două fiind de cele mai multe ori amalgamate³⁸⁰.

Credința în puterea euharistiei formează baza pentru utilizarea sa în diferite ritualuri, precum cele legate

de vreme, performate în timp de furtună sau secetă, când aceasta e scoasă afară și, prin însoțirea cu semnul crucii, se urmărește alungarea norilor/chemarea lor în numele lui Hristos³⁸¹. „Miridele”, adică bucăți din precursa sfințită de preot în timpul liturghiei, sunt scoase din biserică și folosite în ritualuri, având atribuită o valoare magică, apotropaică³⁸², deși „scoaterea părțicelilor/miridelor” nu este „o rânduială scrisă în cărțile de slujbă, [iar uneori] vin unele persoane și cer părțicele cu gânduri necurate, [...] pentru a le folosi pentru: răzbunări, farmece și practici oculte. Sunt persoane care folosesc părțicele la vrăjitoare, la descântătoare, unii le aruncă pe apă ca vrăjmașul să se înece, le aruncă în foc ca să ia foc casa vrăjmașului, le aruncă pe stradă pentru ca vrăjmașul să fie lovit de mașină ș.a.m.d.”³⁸³, după cum afirmă un duhovnic cu largă popularitate la finalul secolului al XX-lea, probând continuitatea unor astfel de credințe și practici.

Euharistia poate fi utilizată și în divinație. Conform unei credințe populare, „când un bolnav se-mpărtășește și anafora șade deasupra vinului în linguriță, bolnavul se va face sănătos, iar de cade la fund, va muri”³⁸⁴. Sacralitatea și, implicit, forța magică ce sălășluiește în euharistie sau în pasca sfințită și dată oamenilor la Paște, a pătruns și în literatura populară, după cum putem observa din basmul *Dreptatea și Strâmbătatea*, cules de Ion Pop-Reteganul din Zlatna/Kisbánya/Klein Schlatten, unde se vorbește despre o fată de popă care s-a îmbolnăvit extrem de tare pentru că „a scăpat la Sfintele Paști o sfărimitură de pască jos și aceea a apucat-o o broască și s-a ascuns cu ea sub pristol (masă din altar)”³⁸⁵. Ambiguitatea sacrului se probează încă o dată și în cazul acesta, pasca, asemeni altor elemente și obiecte sfințite sau personaje mânuitoare ale sacrului, poate la fel de bine produce efecte malefice și benefice, fiind vorba de o energie conținută, care poate fi direcționată de către diferiți actori, în funcție de scopul urmărit sau care se declanșează în contextul încălcării unor prescripții rituale.

Biserica a multiplicat ocaziile seculare în care liturghia poate fi performată ca mijloc propițiator³⁸⁶, iar puterea atribuită acesteia a transformat-o într-un ritual pe care oamenii îl solicitau pentru diferite ocazii, fie că era vorba de chestiuni individuale sau colective. Astfel că plătirea preotului pentru a săvârși un număr special de liturghii a devenit un obicei extrem de răspândit, după cum consemnează culegerile de folclor:

„În duminica cea dintâi, când e lună nouă, să plătești liturghie la biserică, sau să năimești anume slujbă, pentru ziua ce urmează, îndată ce s-a primit lumina, și orice dorință are omul, orice cerere, pentru sănătate, noroc, trai bun în casă, sau orice, ți se împlinește.”³⁸⁷.

În însemnările zilnice ale părintelui Elie Domșa, de la biserica ordinului bazilitan din Blaj/Balázsfalva/Blasendorf, aflăm menționate numeroase solicitări pentru săvârșirea unui număr de liturghii, adeseori împreună cu alte slujbe și rugăciuni, cu scopul însănătoșirii cuiva sau soluționării unor necazuri și probleme în familie și comunitate³⁸⁸.

Liturghia putea fi chiar pervertită într-un act malefic, urmărindu-se cauzarea morții unei persoane. În acest sens aflăm că „pentru sănătate cât și pentru tot ce e de bine să plătești slujbă la lună plină, și numai pentru dușmani la lună nouă.” În alte locuri, „plătesc slujbă tot în duminica cea întâi pentru toate: fie pentru dușmani sau pentru bine, numai acaftist și agheasmă nu fac până nu se pișcă luna, până nu se învechește”³⁸⁹. Despre puterea liturghiei, pervertită într-un maleficiu, aflăm și dintr-un studiu publicat în Anuarul Arhivei de Folclor, de Ion Mușlea, care aduce în atenție o circulară emisă de episcopul ortodox Vasile Moga în 22 decembrie 1824, care pomenește de implicarea unui preot în practici ce au vizat provocarea decesului unei persoane. Astfel că ierarhul poruncește preoților să se țină departe de asemenea practici și „să nu amăgească norodul a crede într-o descântece, precum au făcut popa

Iosif de la Cârțișoara că au făcut leturghie pe cămașa arândatorului Gheorghe Ciortolan”³⁹⁰.

Câteva considerații, pe marginea celor prezentate mai sus, se impun. În primul rând, ajungem la chestiunea ambiguității sacrului, despre care Roger Caillois afirmă că „dacă un lucru posedă prin definiție o natură fixă, dimpotrivă, o forță poate aduce binele sau răul în funcție de împrejurările particulare ale manifestărilor ei succesive. Ea e bună sau rea nu prin natura ei, ci prin orientarea pe care o ia sau i se dă.[...] Orice forță, în stare latentă, provoacă dorința și totodată teama, îi suscită credinciosului spaima că-i cauzează eșecul, speranța că-i vine în ajutor. Dar de fiecare dată când se manifestă, o face într-un singur sens, ca izvor de binecuvântare sau ca focar de blesteme. În stare virtuală, este ambiguă; trecând în act, devine univocă și de atunci încolo nicio ezitare nu-i mai este permisă. [...] Sciziunea sacrului produce spiritele bune și rele, preotul și vrăjitorul, pe Ormazd și Ahriman, pe Dumnezeu și pe Diavol, însă atitudinea credincioșilor față de fiecare dintre aceste specializări ale sacrului dezvăluie aceeași ambivalență ca și comportarea față de manifestările-i indivize”³⁹¹. Dincolo de semnificațiile și rosturile teologice ale liturghiei, a căror relevanță este sufocată de adaosurile specifice religiozității folclorice, oamenii caută să beneficieze în diferite scopuri de puterile atribuite acesteia. În această ecuație preotul are un rol fundamental, fiind abilitat să săvârșească această rânduială bisericască. Postura sa de oficiant al liturghiei (precum și al altor ritualuri religioase) îi conferă o putere considerabilă și prestigiu la nivelul comunității. Pe de altă parte, se poate observa că, la nivelul preoților de țară, cel mai adesea preotul însuși este mai apropiat de orizontul religiozității folclorice, raportându-se, asemeni enoriașilor, într-o manieră magico-religioasă la propria funcție și la atribuțiile sacerdotale, decât la un orizont teologic în care există o mai clară delimitare a magicului de religios și în care misiunea preotului este legată de mântuirea sufletelor celor păstoriți.

Un alt aspect important, care reiese din cele citate și care trebuie avut în vedere pentru înțelegerea complexității funcției preoțești la nivelul lumii țărănești, ține de modul în care preotul, reprezentant al bisericii, interacționează cu credincioșii. După cum formulează Rainer Beck cu referire la satele bavareze din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, oamenii trebuiau să plătească pentru asistența religioasă solicitată preotului, în bani sau bunuri, întâlnirea dintre preot și sat, dintre reprezentantul bisericii și credincioși, manifestându-se pe două planuri, fiind deopotrivă o întâlnire materială și spirituală, fiind o corespondență inerentă între cele două³⁹².

Pe de altă parte, pe lângă beneficiile materiale care pot lămuri în bună măsură implicarea unor preoți în astfel de acțiuni, săvârșirea unui număr de liturghii în scopul cauzării morții cuiva poate părea firească unui preot, în contextul în care bisericii și slujbașilor săi li se atribuia și puterea de a intermedia justiția divină, după cum reiese din rolul major jucat de *cărțile de blestem* și din rolul atribuit clericilor în gestionarea justiției în comunitățile rurale³⁹³.

Rolul central al liturghiei în viața bisericească și în cadrul religiozității țărănești reiese și din chestiunea ritualurilor de sfințire a unor obiecte, a ceea ce în occidentul medieval a fost numit de către Petrus Lombardus, *sacramentalii*, *sacramentalia* – „o serie de rituri de sfințire instituite sau recunoscute de biserică, pe lângă cele șapte taine”³⁹⁴, iar în lumea răsăriteană se cheamă *ierurgii*³⁹⁵. În *Pânea Pruncilor*, catehism răspândit în mediul greco-catolic în veacul al XVIII-lea, se alocă un spațiu important chestiunii sacramentaliilor, numite „făpturile ceale sfințite de obște” (2008: 121)³⁹⁶. Vorbind despre chestiunea sacramentaliilor și a locului/rolului lor în viața religioasă, pe marginea catehismului adineaori menționat, istoricul clujean Ovidiu Ghitta spunea că sunt:

„acele lucruri (materii, obiecte, «semne sacre») bine-cuvântate de preot prin rituri minore, în ambianță

liturgică, ce puteau fi apoi scoase afară din biserică și folosite conform dorinței și așteptărilor mirenilor. Expresia folosită în text marchează scrupulos cele trei însușiri definitorii ale acestora: sînt «făpturi», sînt «sfințite» (adică au benedicțiunea preotului) și sînt «de obște» (de uz larg, popular). Purtau girul Bisericii, dar erau utilizate efectiv de către laici, în cadru extraeclezial, cu scopuri protectoare în fața răului, ca forme permise de magie. Erau forme populare de invocare a ajutorului sacru, pe care catolicismul post-tridentin nu doar că le-a perpetuat, dar le-a și încurajat, delimitându-se încă o dată foarte net de protestantism. A vorbi despre sacramentalii însemna, deci, a lucra în sensul unui curent agreeat de Biserica romană, care n-a urmărit, precum Reforma, excluderea lor din categoria practicilor rituale oficiale. [...] funcția sacramentaliilor era apotropaică. Aveau menirea de a servi, pe de o parte, drept scut împotriva mării și omniprezenței amenințări, Diavolul, iar pe de alta (odată exorcizate spiritele malefice), de a facilita mai buna încadrare a vieții cotidiene într-o ordine sacră³⁹⁷.

În ipostaza sa de sfințitor a unor elemente profane – alimente, obiecte etc. – preotul își manifestă funcția de mediator și, pe de altă parte, găsește o importantă sursă de venit, într-o lume a satului „împregnată de activități de natură magică și religioasă”³⁹⁸. Învățătura ortodoxă descrie *binecuvântarea* ca rostire a unor „cuvinte cu înțeles de fericire morală și materială, și a chema ajutorul dumnezeesc, asupra celui ce se binecuvintează [...] o dau și laicii asupra fiilor lor, dar ea nu are putere ca binecuvântarea bisericească făcută de preot ori episcop. [...] iar *a sfinți* însemnează a curăți, a desface firea cu puterea divină de tot ce este rău și necurat. [...] sfințirea nu o face niciodată laicul, ci numai preotul sau episcopul”³⁹⁹. Definiția pune clar accentul pe distincția dintre laic și cleric, puterea de a sfinți fiind prin excelență atributul clericilor, distribuitori ai harului divin, agenți ai sacrului. Efectele materiale provocate de binecuvântare și sfințire sunt de asemenea evidențiate, ordinea

sacră a lumii întrepătrunzându-se cu ordinea profană prin intermediul preotului. În cazul sfințirii, procesul magico-spiritual de desfacere a răului de bun și a purului de impur este înțeles și în termeni cât se poate de materialii, mai ales când avem de-a face cu sfințirea unor obiecte și materiale. Prin sfințire și binecuvântare, preotul purifică obiectele, elementele, persoanele și le potențează eficacitatea, infuzându-le cu energie sacră, fapt ce le face extrem de potrivite și râvnite pentru numeroasele practici magice care acompaniază viața țaranului, în cele mai mici detalii.

Dar pe lângă semnificațiile magice asociate euharistiei și liturghiei, la nivelul religiei vernaculare, diferitele adăugiri la ritualul bisericesc au de asemenea o importanță majoră. Nu numai prin faptul că implică o abatere de la rânduiala bisericească, aspect sesizat de diferiți ierarhi, ci și prin valențele magice cu care sunt investite de către enoriași. La începutul secolului al XX-lea, în contextul anchetelor și conferințelor inițiate de mitropolitul ortodox Ioan Mețianu pentru analizarea cauzelor „indiferentismului religios” crescând, aflăm următoarea chestiune dezbătută într-o conferință preoțească desfășurată în zona Clujului:

„Deși protopopul a cerut să se slujească la fel ca în catedrală, preoții au susținut că poporul este învățat cu anumite adăugiri la serviciul divin: cădelnițarea bisericii și a credincioșilor de fiecare dată când se iese prin ușile împărătești; la fel, preoții au încercat să înlăture un obicei al credincioșilor, acela de a se întinde pe jos ca să treacă preotul cu Sf. Daruri peste ei”⁴⁰⁰.

Avem de-a face cu puterea magică, extrem de eficace, atribuită Sfintelor Daruri, amplificată de contextul liturgic. Atingerea Sfintelor Daruri, ca și în cazul atingerii/sărutării cărților sfinte, a moaștelor sau a altor obiecte bisericești, nu presupune doar o comuniune, în sens mistic, cu sacralul, cu divinitatea, ci implică „și un transfer de valori benefice de la obiectul sacru (Cartea)

spre beneficiar. Se așteaptă fie o vindecare, fie îndeplinirea unei dorințe. La credința în harul, în forța vindecătoare a Cărții sfinte a contribuit desfășurarea ritualului Sf. Maslu: preotul ia Sf. Evanghelie și o dă bolnavului să o sărute și să o deschidă, apoi este ținută pe capul acestuia”⁴⁰¹. Preocuparea unor preoți pentru îndepărtarea din liturghie a unor adaosuri cu valențe magice reflectă deopotrivă atașamentul lumii țărănești față de anumite credințe și practici, cât și prăpastia crescândă dintre o elită preoțească școlită și desprinsă de orizontul cultural specific lumii satului și turma păstorită.

Contactul cu „sfintele daruri” poate alunga duhurile rele din cineva, după cum reiese dintr-un basm cules din zona Reghinului, unde un țăran este învățat cum să scoată dracii dintr-o femeie pe care voia să o ia de nevastă:

„O dus-o la biserică și, ce: „când a ieși popa cu darurile, atuncea s-o ducem. Da’ é n-a vré. S-o ducem la popa sub patrafir și cutare și nu știu ce...” No! Ș-apoi s-o dus întâi la popa, la beserică, la preot și când i-o pus păharu de cuminecătură pe cap la doamna, numa’ fum o ieșât din ea. Până atunci n-o vorbit nimic. Ș-atuncea o-nceput să vorbească și să spuie: „No, m-aț’ scăpat de duhurile răle!”⁴⁰².

Preocuparea clerului pentru cinstirea deosebită a liturghiei și pentru evidențierea puterii acesteia reiese și din răspândirea legendei intitulată *Descoperirea Sfintei Liturghii*, Moses Gaster inventariind o serie de manuscrise care cuprind această legendă în traducere românească încă din secolul al XVIII-lea. Autorul menționează trei manuscrise (trei *Sbornice* din 1750, 1800 și 1813) pe care le posedă, în care este cuprinsă această legendă apocrifă, altele posedate de către Mihai Eminescu și Gr. G. Tocilescu, precum și prezența acesteia în cartea *Învățătura pentru preoți și diaconi*, tipărită la Viena în 1835 și mai apoi la Sibiu/Nagyszeben/Hermanstadt⁴⁰³. Legenda prezintă puterea liturghiei asupra celor care atacă credința creștină și bisericile, precum și efectele produse în timpul săvârșirii aceste-

ia prin invocațiile rostite de către preot. Tabloul este cât se poate de clar, „când se ruga preotul: «pentru cei ce umblă pre mare și călătoresc» întru acel ceas arătă D-zeu împăratului [care se îndoia] mare învăluită cu valuri grele, și corăbiile gata a se primejdui, și îndată cu cuvântul preotului s-a alinat marea”⁴⁰⁴. Legenda apocrifă, popularizată prin transcrieri de către diferiți copişti, cu precădere preoți, este răspândită mai apoi prin intermediul tiparului, din dorința de a cultiva o atitudine adecvată față de această slujbă, atât din partea enoriașilor, cât și a clerului. Pe de altă parte, maniera în care este descrisă acțiunea ritualică a preotului și puterea cuvintelor rostite de către acesta în timpul liturghiei, lămurește importanța acordată liturghiei ca ritual săvârșit pentru ocazii și scopuri extrem de variate și pentru pomenirea în timpul liturghiei. Moment optim al comunicării cu divinitatea, prin intermediul preotului, liturghia reprezintă ritualul prin excelență, prin care ipostaza de intermediar ritualic a preotului se manifestă deplin.

Importanța Liturghiei pentru comunitatea religioasă, dincolo de semnificațiile ei teologice, reiese și dintr-o jalbă a obștii din Șcheii Brașovului/Bolgárszeg/Belgerei, înaintată protopopiatului în 1817, în care se semnală apariția unui „obiceaiu nou la ieșirea cu sfințele și precuratele taini dumnezeiești, când după orânduială numai numele Prea Înălțatului Monarh și al Prea Luminatului nostru Episcop pă cum este îndatorat preotul a le pomeni cu strigare, cum și pă ctitorii Sfintei Biserici, pă toți răposaii și pă tot norodul creștinesc, iar nu pă oricine voiește după nume, vedem acuma c’au început a pomeni, în toate zilele și duminica și la praznice, numele unora din morți, ba încă și cu polecra lor, strigare cu mare glăsuire. Acest obiceaiu rău, cunoscut fiind că numa pentru a trage bani dela norod curge”⁴⁰⁵. Pomenirea de către preot în cuprinsul liturghiei a celor morți, la cerere și contra cost, după cum s-a subliniat de două ori în cuprinsul jalbei, are menirea de a le ușura soarta în lumea de dincolo. Pentru cei vii, pomenirea

este investită cu o funcție magico-religioasă, ajutând la vindecarea cuiva sau la împlinirea diverselor dorințe. O altă valoare ține de importanța socială a spațiului bisericii și a momentului liturghiei, pomenirea contribuind la sporirea/confirmarea prestigiului celui care a plătit pentru asta. Inovația este percepută, totuși, de către acea parte a comunității care a înaintat jalba, ca o stricare a rânduielii.

Importanța liturghiei pentru buna funcționare a comunității reiese și dintr-o altă jalbă în care șcheienii se plângeau că, din cauza absenței protopopului din parohie, „*după la o nuntă într-un sat [...] nevestele au rămas nemiruite, un copil nevârsnic împărțindu-le numai sfânta anafură*”⁴⁰⁶. Plângerea venea în urma unor repetate cereri înaintate episcopului Moga de a primi un număr mai mare de preoți, pentru a avea asistența religioasă necesară ca și în timpurile trecute, când aveau șapte preoți, însă din cauza limitărilor numărului de preoți, impusă de administrația imperială, episcopul e nevoit să le respingă cererea⁴⁰⁷. Jalba relevă, totuși, trei aspecte majore: participarea preponderentă a femeilor la slujba duminicală, importanța acordată miruirii și anafurei, precum și modul în care minimul de asistență spirituală le era administrat enoriașilor, într-un timp în care preocuparea pentru săvârșirea corectă a tainelor și slujbelor bisericesti era o constantă a circulelor bisericesti și a controalelor ierarhice. Ordinea sacră a comunității (și implicit cea socială) era afectată de numeroasele atribuții ale protopopului care-l împiedicau de la împlinirea atribuțiilor sacerdotale și care astfel nu putea îndeplini toate solicitările enoriașilor. În rândul atribuțiilor sale, săvârșirea Liturghiei duminicale era una majoră, cu multe semnificații și rosturi pentru cei păstoriți.

La nivel popular, religia este redusă la „*determinațiile cele mai comune, universale, pragmatice la modul cel mai mundan*”⁴⁰⁸, dar nu poate fi considerată ruptă total de doctrina oficială, în pofida deformărilor și amalgamărilor. Faptul că agheasma și tămâia (fumigațiile) erau folosite în ritualuri ce implicau și exorciza-

rea⁴⁰⁹ explică utilizarea constantă a acestora de către o lume încontinuu asaltată de atacuri demonice⁴¹⁰ și de spirite producătoare de dezordine și necazuri. Firește, ritualurile performate de către preot, în sensul alungării duhurilor necurate și binecuvântării, erau considerate mult mai eficiente, de aceea erau și generos răsplătite. Pe lângă Liturghia duminicală, numeroase ritualuri și rugăciuni cuprind formulări precum „Pentru ca să fie apa aceasta vindecătoare sufletelor și trupurilor și gonitoare a toată puterea cea vrăjmașă”⁴¹¹ sau „Domnului să ne rugăm. Vindecă bolile noastre cele sufletești și trupești, cu mila Ta”⁴¹², așa că nu este deloc surprinzător că vindecarea era înțeleasă în termeni foarte trupești, într-o mixtură a efectelor fiziologice și spirituale⁴¹³. Curățenia/puritatea, atât de importantă pentru o lume guvernată de ritualuri, nu este doar o obsesie a lumii țărănești amprentată de credințe precreștine. Ritualurile bisericești și învățătura bisericească pun un mare accent pe ideea de purificare și de curățare, așa că nu e de mirare că, într-o lume țărănească în care funcțiunile liturgice au un rol fundamental pentru funcționarea lumii materiale și spirituale⁴¹⁴, oamenii sunt într-atât de preocupați de puritate și ritual, încât consideră păcate grele încălcarea unor prescripții ce țin de ordinea rituală, sacră. Chiar dacă de multe ori înțeleg ideea de curățenie în cel mai profan mod, cum e cazul îmbăierilor specifice marilor sărbători sau scăldării în ziua spovedaniei pentru curățarea de boale și bube și pentru prevenirea lor⁴¹⁵, legătura cu preocuparea bisericească pentru puritatea rituală este evidentă.

Pe de altă parte, toleranța bisericilor față de anumite practici și credințe populare atașate sacramentelor, slujbelor bisericești și sărbătorilor creștine, în anumite cazuri chiar integrarea lor în ceremonialul religios, au contribuit substanțial la prezervarea lor și la prelungirea unei mitologii țărănești sincretice, până târziu în secolul al XX-lea. Calendarul țărănesc cuprinde o sinteză între sărbătorile și praznicele creștine și cele precreștine. Celebrarea acestora are menirea de a asi-

gura buna funcționare a cosmosului, protejarea în fața variațiilor năpaste și ordinea socială. Ritualurile aferente acestor sărbători au ca actor principal preotul, în postura sa de intermediar între oameni și sacru. Prin rânduielele și slujbele săvârșite de către preot se asigură și rezervorul de elemente sfințite necesar sătenilor pentru numeroasele practici magice care le acompaniază și securizează existența. Preotul, integrat orizontului social și cultural al lumii satului, rămâne pe întreg parcursul secolului al XIX-lea (și după) parte esențială a sistemului magico-religios care ordonează lumea satului, presiunile disciplinatoare și modernizatoare ale administrației imperiale nereușind să disloce structurile socio-culturale majore și să producă transformări de profunzime. La aceasta contribuie nu numai faptul că cea mai mare parte a preoților împărtășea același orizont cultural și spiritual cu cei păstoriți, ci și presiunea puternică venită dinspre comunitățile deprinse cu o ordine sacră și socială exersată secole la rând și a cărei capacitate de adaptare și acomodare este insuficient studiată. Revelația identității naționale propovăduită în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și în prima jumătate a secolului al XX-lea de către diverși intelectuali și de către mulți clerici, investeste cultura țărănească cu semnificații identitare, solicitând tezaurizarea acesteia, proces în care preoții ajung să ocupe un loc central.

Capitolul 4

Preotul, tămăduirea și cartea

Plecat la vlădicie să se facă popă în șase săptămâni (...), Constandin Pleșa se întoarce în sat, la nevastă și copii, nu numai cu „darul”, dar și cu cartea cea mântuitoare pe care i-o vânduse chiar călugărul care „l-a dat la brazdă”
Cornel Regman, *Agârbiceanu și demonii*

Pe la mijlocul veacului al XIX-lea, popa Zaharia care „știa ceti românește cu cirile [...], cetea la creștinii morboși bătrâni și bătrâne paraclisul și alte rugăciuni din ceaslov. Ba, cei sănătoși, mai cu seamă muieri bătrâne, îl duceau pre acasă să se roage lui Dumnezeu pentru ele și bărbații lor, ca să le ferească de rău, pentru care lucru-l cinstea cu nuci și mere, mai și cu câte un creițar ori 2”⁴¹⁶. Fragmentul cu care am ales să deschid acest capitol surprinde într-o manieră extrem de expresivă modul în care ipostaza de taumaturg a preotului creștin se concretizează în practica zilnică la nivelul lumii țărănești a românilor ardeleni din secolul al XIX-lea. Preotul, în calitatea sa de reprezentant al sacralului licit, inițiat și autorizat să mânuiască slovele și cărțile sfinte, are știința și puterea de a tămădui și ocroti pe cei păstoriiți. Această putere atribuită preotului este strâns legată de modul în care sunt înțelese și explicate boala și tămăduirea în cultura țărănească, precum și de mijloacele prin care se consideră că sacralul operează în lume. Pe de altă parte, frecvența cu care se recurge la preot și alți tămăduitori din lumea satului pentru tratarea diferitelor afecțiuni și boli reflectă limitele modernizării sanitare, cel puțin în etapa în care normele sanitare și igienice imperiale nu au fost dublate de o dezvoltare

considerabilă a infrastructurii medicale în afara comunităților urbane. Emanciparea culturală urmărită prin norme și directive răspândite în popor, inclusiv prin intermediul preoților, nu au produs schimbări esențiale până la creșterea semnificativă a personalului medical și a extinderii sistemului medical public către clasele populare din zonele rurale. Secolul al XVIII-lea a fost o perioadă de transformări profunde a politicilor publice privind sănătatea și igiena populației, în contextul unor succesive epidemii de ciumă și al descoperirilor științifice care au transformat radical perspectiva asupra bolilor și epidemiilor⁴¹⁷. Impactul acestor măsuri și politici asupra lumii rurale românești a fost mediat în principal prin intermediul clerului și al instituțiilor militare, în cazul comunităților din regiunile militarizate, precum cele din districtul grăniceresc năsăudean. Ca și în cazul transformărilor din sfera industrializării și dezvoltării sistemului educațional, abia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, după desființarea iobăgiei și a privilegiilor de tip feudal în contextul revoluției de la 1848 și al reformelor de după⁴¹⁸, medicina modernă și reprezentanții săi instituționaliizați încep să pătrundă tot mai mult în comunitățile rurale românești⁴¹⁹.

Analiza ipostazei de tămăduitor a preotului și a legăturii cu cartea se fundamentează în primul rând pe consultarea unui bogat material folcloric, cules preponderent în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și pe scrieri liturgice și bisericesti tipărite cu aproximație în aceeași perioadă. La acestea se adaugă câteva documente bisericesti edite și o serie de scrieri literare din perioada vizată sau apropiată acesteia.

Două ipoteze majore fundamentează analiza acestei ipostaze:

1. În ipostaza de tămăduitor a preotului român din arealul și perioada menționate, converg deopotrivă tradiția creștină a vindecărilor miraculoase săvârșite de cei care se revendică a fi urmașii lui Hristos și ai apostolilor, cât și tradiția medicinei magice, specifică vracilor din culturile precreștine.

2. Raportul dintre carte, cunoaștere și putere este fundamental în construirea puterii atribuite preotului ca intermediar între oameni și Dumnezeu, iar ipostaza de tămăduitor întruchipează o manifestare concretă a puterii preoțești la nivelul religiozității cotidiene, precum și a modului în care cartea, cunoașterea și puterea sunt înțelese și reprezentate în lumea țărănească.

Într-o primă parte a acestui capitol, mă voi concentra asupra reprezentării bolii și vindecării în tradiția creștină și în cultura țărănească tradițională, după care voi analiza slujbele prin care preoții aduc tămăduirea, încercând să descifrez raportul *carte-cunoaștere-putere* în acest context și importanța sa în fundamentarea puterii sacerdotale.

Despre boală și vindecare în tradiția creștină și în cultura țărănească

În tradiția creștină sunt pomenite harismele vindecării cu referire la lucrarea Duhului Sfânt, fiind vorba de continuarea vindecărilor și miracolelor săvârșite de Isus Hristos și apostolii săi⁴²⁰. Puterea de a vindeca, atribuită primilor misionari creștini, este atribuită mai apoi episcopilor și preoților, însă este treptat tot mai ritualizată și reglementată de către biserică în taine/sacramente, precum Maslul, sau în diferite rânduieli bisericești și rugăciuni cuprinse în cărțile de tipic bisericesc, dintre care cea mai utilizată și mai cunoscută în spațiul românesc este *Molitifelnicul*. Conform teologiei creștine, există o legătură strânsă între boală și păcat, putându-se ajunge la o formă radicală, posesiunea demonică⁴²¹. Corpul este posedat de boală, posesiunea demonică fiind paradigma tuturor suferințelor și maladiilor. Durerea ce acompaniază această agresiune este descrisă cu toate nuanțele și în toate manifestările sale, într-un fel autonom față de maladie. Maladia este personificată, e ca un călău ce supune corpul la torturi⁴²².

Creștinismul vede păcatul ca rădăcină a bolilor și a tuturor nenorocirilor ce se abat asupra oamenilor. În consecință, bolilor și dizabilităților li se atribuie o

cauză spirituală sau sunt văzute fie ca pedepse divine, fie ca manifestări ale puterilor spirituale răuvoitoare⁴²³. În perspectivă creștină, vindecarea presupune căința și iertarea păcatelor, legătura dintre vindecare și căință derivând din istorisirile Vechiului Testament despre binecuvântările, fertilitatea și prosperitatea ce însoțeau iertarea dumnezeiască ce se răsfrângea asupra poporului israelian după căință. Dumnezeu pedepsea pe israeliți pentru păcatele lor, aducându-i la căință prin boli, molime, mizerie și suferințe⁴²⁴, după cum se poate observa în Levitic 26: 14-16, Deuteronom 28:15, 21-22, 27-28 și Numerii 25:1-9⁴²⁵. Prelungită și în creștinism, legătura dintre păcat și suferință/boală a determinat adeseori blamarea celor bolnavi, cum e cazul leproșilor din Evul Mediu, a căror boală era percepută ca un semn al impurității sexuale⁴²⁶. În viziunea Bisericii Ortodoxe, după spusele starețului Ambrozie de la Optina, „dacă un creștin a păcătuit, el va avea de suportat, pentru a scăpa de o pedeapsă veșnică, o pedeapsă vremelnică, potrivit dreptei judecăți a lui Dumnezeu; dar ea va fi ușoară în comparație cu păcatele sale, fie ea o boală, o nenorocire sau o oarecare umilire. Și restul rămâne la mila lui Dumnezeu de a-l acoperi.”

Vindecarea „creștinească” se distinge de alte forme religioase de vindecare prin apelul la Hristos ca sursă transcendentă de tămăduire. Ca practică religioasă, vindecarea „creștinească” implică diverse acțiuni incluzând rugăciuni, pelerinaje, penitență, participarea la sacramente/taine și venerarea sfinților, relicvelor și icoanelor⁴²⁷, premisa de bază fiind necesitatea curățării de păcate pentru a alunga boala. Alungarea bolii sau, în cazurile extreme, a demonilor care o provoacă implică o confruntare a preotului cu aceștia, iar prin această observație ne apropiem de registrul culturii țărănești unde, la fel, pentru a o goni, maladia trebuia speriată sau persuadată, folosindu-se diferite incantații și o serie de operațiuni și gesturi⁴²⁸. Vorbind de Rusia modernă, André Siniavski afirmă că poporul privea marile epidemii – ciuma, holera, tifosul – ca pedepse

divine trimise de Dumnezeu pentru a-i îndrepta, corecta. Însă, maladiile individuale sunt în cea mai mare parte considerate ca fiind provocate de către magicieni și vrăjitoare cu ajutorul demonilor. Despre afecțiunile mentale se crede că sunt provocate de diavol. Acesta se instalează în om și îl posedă⁴²⁹. Acest tip de înțelegere a epidemiilor și maladiilor, care are o largă răspândire în societățile tradiționale europene, este specific și lumii țărănești autohtone, după cum probează numeroase materiale folcloristice⁴³⁰.

În lumea țărănească a secolului al XIX-lea, diferitele afecțiuni și boli erau tratate în primă fază de către cei ai casei, cunoscători de descânțece și leacuri „băbești”, după cum consemnează protopopul cronicar Nicolae Stoica de Hațeg: „la betesugurile rumânilor cearcă cu descânțece, făcudu apelor, fal de faluri, până ce li să urăște”⁴³¹. Se întâmpla și ca „pentru anumite afecțiuni, bolnavul să-și descânțe și singur. Așa, de pildă, cel ce are gușă, în timpul când toacă popa de vecernie, sâmbătă seara, ia un ac și împunge ușor gușa sau se bate peste gură cu un băț de alun, zicând: «Popa toacă, gușa seacă»”⁴³². Anumite gesturi și credințe magice acompaniau viața populației rurale atât în momente de o importanță sporită (rituri de trecere, sărbători bisericești, ceremonialuri agricole etc.), cât și în situații critice, încât putem spune că magia avea un caracter utilitar, fiind strâns legată de viața cotidiană și de nevoile practice ale oamenilor. Acționând asupra forțelor supranaturale și asupra proprietăților supranaturale ale lucrurilor, magia participa zilnic la desfășurarea diverselor activități. De aceea este atât de profund înrădăcinată în conștiința populară⁴³³. La fel ca în vechea Rusie, sau în alte părți ale Europei, și în societatea țărănească transilvăneană aproape toată lumea recurgea la magie în forma sa simplificată. Făcând diferite gesturi magice, rostind incantații, țăraniile nu considerau că ar fi ceva magic, supranatural. Era pur și simplu o necesitate ordinară a vieții cotidiene, un dat elementar al realității⁴³⁴. Forțele pe care le pune în joc

ritualul li se păreau perfect naturale⁴³⁵. Tehnica magică era necesară în orice activitate omenească (agricultură, vânătoare ș.a.)⁴³⁶, într-o lume țărănească în care, în pofida anumitor schimbări produse de progresul lent al modernizării, imaginarul magico-religios era extrem de viguros și bine ancorat.

Revenind la tratarea diferitelor boli și afecțiuni, adesea indirect preotul era prezent și în operațiunile magice de vindecare săvârșite de alți actanți, prin puterea sa de a sfinți apa, tămâia, pasca sau alte obiecte și elemente constant utilizate în „medicina țărănească” și în diferite practici magice⁴³⁷. Avem de-a face cu elemente, obiecte sfințite cu ocazia Liturghiei săptămânale sau cu ocazia marilor sărbători și hramuri, pe care enoriașii le duceau de la biserică acasă, spre păstrare și spre utilizare pentru diferite necazuri, practică despre care am vorbit și în capitolul anterior⁴³⁸. Stropirea cu agheasmă a celui bolnav, a animalelor sau a casei însoțește adesea rostirea descântecelor⁴³⁹. Un exemplu în acest sens îl reprezintă credința că poamele sfințite de către preot după slujba făcută în Ziua Sfintei Cruci, „vor fi bune de lecuit durerile de cap, cele de dinți și gâlcile”⁴⁴⁰. Culegerile etnografice menționate în cuprinsul acestei lucrări prezintă un material extrem de bogat legat de utilizarea agheasmei sau a altor elemente și obiecte sfințite în cadrul diferitelor ritualuri de protecție sau vindecare, așa că nu consider necesară multiplicarea exemplurilor.

Etapa următoare presupunea de regulă chemarea unor „babe știutoare”, după cum le zicea Simion Florea Marian, care descântau și căutau să desfacă suferința. Procedura presupunea o analizare a „cazului”. „Boala fiind considerată a fi efectul unui «făcut», e nevoie să se afle cu precizie ce anume i s-a făcut, adică în ce a constat acel făcut. Căci după conținutul «făcutului», boala are anumite simptome, pe care deci cel care «desface» trebuie să le știe”⁴⁴¹. Avem de-a face cu o simptomatologie și o diagnosticare în toată regula, însă cu un sens total diferit de cel medical, pentru că simptomele

se constată nu pentru a diagnostica boala, ci „făcutul” care a cauzat boala, pentru a putea fi „desfăcut”, adică combătut prin acte și vorbe cu valoare de antidot⁴⁴². Am insistat asupra acestor precizări făcute de către Henri H. Stahl, pentru că procedura este asemănătoare și în cazul ritualurilor preotești și reliefează maniera în care ideea de cunoaștere este înțeleasă în cultura țărănească.

Cum vindecă preotul?

Ceea ce vedem manifestându-se în ipostaza de tămăduitor a preotului român din Transilvania perioadei menționate depășește cu mult registrul religiei prescise și tradiția creștină a vindecării, încadrându-se în ceea ce științele socio-umane numesc: religie populară, creștinism popular sau religie vernaculară. Tradiției creștine a legăturii dintre demon-păcat-boală⁴⁴³ i se asociază percepția arhaică a bolii ca un „făcut”, ca fiind trimisă de cineva (un dușman, rival) prin diferite tehnici vrăjitoarești⁴⁴⁴, datorată contactului cu ființe mitologice cauzatoare de boli, precum *Ielele*⁴⁴⁵, călcării „în vreo urmă rea”⁴⁴⁶ sau „loc rău”⁴⁴⁷, cauzată de agresiunea vreunui diavol sau a unui duh necurat precum *Samca* sau *Avestița*⁴⁴⁸, consecință a unui blestem sau ca urmare a încălcării unei prescripții rituale⁴⁴⁹, a unei interdicții/tabu, ceea ce-i asociază preotului vindecător, pe lângă tradiția creștină a harismelor și a lucrărilor Duhului Sfânt, tradiția precreștină a vrăjitorului, a șamanului.

La preot se ajungea de obicei pentru chestiuni grave, iar în cazul unor preoți vestiți pentru vindecarea bolilor incurabile, alerga lumea din toate colțurile Transilvaniei, după cum reiese din cazul preotului din Lunca, Munții Apuseni, prezentat de Gheorghe Pavelescu în lucrarea sa despre magie la români⁴⁵⁰ sau din cazul părintelui Domșa de la Blaj, căruia-i voi aloca un capitol special în cuprinsul acestei lucrări. Asemeni descântătoare, preotul face mai întâi o analiză a „cazului”, prin intermediul spovedaniei, prescrisă de tipicul bisericesc ca etapă necesară în ritualurile de vindeca-

re⁴⁵¹ sau prin „deschiderea Pravilei/Păscăliei”, practică divinatorie interzisă de canoanele bisericești, dar cel mai adesea tolerată de către ierarhi⁴⁵². Astfel se afla presupusa cauză, fie că era vorba de o vrajă, un farmec sau o legătură săvârșită de cineva. Putea fi vorba și de o pedeapsă dumnezeiască datorată încălcării vreunei prescripții bisericești, săvârșirii unui păcat grav sau acumulării unui număr mare de păcate sau de îmbolnăviri cauzate de un blestem. În funcție de concluzia la care ajungea, preotul „citea” rugăciunile specificate în *Molitfelnic* pentru diferite necazuri și săvârșea ritualurile considerate necesare.

Dintre slujbele și rugăciunile rânduite în biserică pentru diferite nevoițe trupești, taina Sfântului Maslu era și este considerată cea mai puternică. Despre aceasta, teologul Dumitru Stăniloae scria pe la mijlocul secolului al XX-lea că „prin harul acestei Taine a Maslului se dă în mod principal vindecarea trupului. Numai când este rânduit ca bolnavul să moară nu se produce acest efect principal (tămăduirea trupului), ci doar celelalte - tămăduirea sufletului și iertarea păcatelor mărturisite în Taina Pocăinței”⁴⁵³. O descriere amănunțită a ritualului maslului găsim într-un studiu liturgic publicat la începutul secolului al XX-lea:

„Adunându-se preoții în Biserică sau în casă, cel mai mare dă binecuvântarea. Apoi se zice psalmii 142, 50 și canonul compus de marele Arsenie, un pustnic din secolul al IX-lea. După aceea, fiecare preot zice cu glas tare «rugăciunea untului de lemn» pentru a lui sfințire și tămăduirea celor ce se vor unge dintr’însul: «Doamne carele cu mila și cu îndurările tale tămăduiești zdrobirile sufletelor» etc. Acum vin la rând 7 pericope din apostol și 7 pericope din evanghelie; între pericopa I-a și II-a se zice însemnata rugăciune «Părinte sfinte, doftorul sufletelor și al trupurilor» etc. Evangeliile se ascultă în genunchi și cu mare pietate de bolnav și de cei pentru cari se face maslu; între pericope se mai zice rugăciuni, se cântă tropare și se unge bolnavul de 7 ori câte șapte cum s’a zis mai sus.

Fiecare preot zice rugăciunea «Părinte Sfinte» când unge pe bolnav. Se deschide după aceea evanghelia, se pune cu scrisul pe capul bolnavului ce stă în genunchi, și ținând-o toți preoții, cel mai mare din aceștia zice rugăciunea: «Împărate sfinte»; apoi luându-se evanghelia, se dă spre sărutare bolnavului și celor ce sunt cu dânsul. Se face în fine apolisul. [cu untul de lemn sfințit de preoți la cetirea maslului] se unge bolnavul de preoți, în chipul crucei de 7 ori câte 7: la frunte, nări, fălci, gură, piept, la mâna dreaptă și cea stângă. Untul de lemn să fie curat și fără vr'o amestecătură; iar bolnavul să fie mărturisit înaintea duhovnicului.⁴⁵⁴

Tămăduirea implică mijloace și tehnici fiziologice și spirituale deopotrivă, amalgamate într-un ritual complex, un adevărat spectacol în care efortul colectiv al preoților și al audienței este menit să atragă mila divină asupra suferindului. Conform analizei făcute de Frank H. Gorman Jr. ideologiei ritualului⁴⁵⁵, intervenția ritualică a preotului determină efecte pe mai multe planuri, pentru că în cadrul unui ritual sunt trei categorii fundamentale de roluri:

1. specialistul – în cazul de față, preotul – cel a cărui prezență este necesară pentru performarea ritualului;
2. persoana a cărei situație a generat ritualul/nevoia ritualului, cel pentru care trebuie performat ritualul;
3. cel/cei în fața cărora/în prezența cărora ritualul este performat.

Citirea de către preot a pericopelor evanghelice, parte esențială a ritualului, este investită cu o eficiență de ordin magic, asemeni descântecele rostite de alți specialiști ai sacrului, căci „cuvântul” preotului este putere și nu cunoaștere⁴⁵⁶. Punerea pe capul bolnavului a cărții sfinte și sărutarea acesteia sunt două gesturi investite de asemenea cu o eficiență fiziologică imediată, căci cartea este considerată purtătoare a științei/învățăturii sacre și a unor formule incantatorii extrem de puternice⁴⁵⁷. Gestul sărutului este interpretat din

punct de vedere teologic ca un simbol al comuniunii cu divinitatea, o serie de alte obiecte considerate sacre fiind vizate: Crucea, icoanele, moaștele sfinților, straietele preoțești etc. În mentalitatea țărănească, acest act devoțional e mai degrabă văzut ca o formă de transfer a unor valori, puteri benefice dinspre obiectul sacru înspre cel care execută gestul⁴⁵⁸.

Învățătura greco-catolică despre Maslu, așa cum o găsim formulată într-o lucrare despre uzul sacramentelor, publicată în prima jumătate a secolului al XX-lea, spune că este un sacrament „în care, credinciosului greu bolnav, prin ungerea cu oleu binecuvântat de preoți și prin rugăciune, i se adaugă darul sfinților, i se șterg rămășițele păcatelor, câștigă însănătoșirea trupească, de cumva aceea ar fi spre mântuirea sufletului”⁴⁵⁹. Efectul principal atribuit acestei taine în relație cu cel bolnav este „sporirea darului sfinților, prin care se întărește omul atât sufletește, cât și trupește”. Urmează efecte secundare, precum „iertarea păcatelor de moarte, pe care penitentul greu bolnav, fără vina lui, nu le-ar fi mărturisit [...], ștergerea rămășițelor păcatelor mărturisite și iertate [...], însănătoșirea trupească, dar aceasta numai condiționat, de cumva i-ar fi bolnavului spre mântuirea sufletului”⁴⁶⁰. Procesul de curățare de păcate a unui credincios, săvârșit prin taina spovedaniei prevăzută înaintea administrării leacului reprezentat de Maslu, este descris în termeni aproape fiziologici, unul din efectele Maslului fiind completarea, desăvârșirea acestui proces de purificare, atât de necesar în economia vindecării, când avem de-a face cu o ordine religioasă în care legătura dintre păcat și boală este extrem de importantă.

Descrierea manierei în care trebuie săvârșit acest sacrament/taină, arată ca fiind esențială, pentru validitatea ritualului, rostirea de către preot, în timp ce-l unge pe bolnav cu ulei sfințit în prealabil, a următoarelor cuvinte din rugăciunea Maslului: „Părinte sfinte, doftorul sufletelor și al trupurilor,..vindecă cu darul Cristosului tău și pe robul (roaba) tău acesta... și fă-l să vieze...”⁴⁶¹. Maslul poate fi administrat doar bolnavilor, altfel își

pierde validitatea, spre deosebire de cazul ortodocșilor, unde „maslul se face nu numai bolnavilor, ci și celor sănătoși”⁴⁶², putând fi privit și ca un mijloc de protejare în fața diferitelor afecțiuni, farmece și atacuri diavolești.

Dacă liturgiile, apa sfințită, exorcismele și unele rugăciuni rostite/citite de către preot, erau considerate în lumea țărănească drept folositoare pentru însănătoșirea celor bolnavi, despre Maslu și taina Euharistiei (precedată de spovedanie), nu se poate spune întotdeauna același lucru. Un conciliu provincial organizat de către biserica greco-catolică în 1872 a hotărât în legătură cu Sacramentul Ungerei de pe urmă că „Sinodulu indatoresce pre parochi, că se invetie pre poporenii sei a depune prejudetiulu acel'a, că si cum dupa primirea acestui s. Sacramenta neaperatu li-aru urma mortea. ci din contra de ora-ce unulu dintre efeptele acestui s. Sacramentu pete fi insanatosiarea trupesca. dèca asia este placutu lui Domnedieu, credintiosii se nu amâne primirea acestui s. Sacramentu pana la cele din urma”⁴⁶³. Articolul scris de Victor Szmigelski despre această hotărâre sinodală caută să explice înțelegerea greșită dată de către oameni acestor sacramente și spaimile legate de prezența preotului la căpătâiul celui bolnav, percepute ca semn al iminenței morții. Această problemă relevă câteva aspecte esențiale în legătură cu religia trăită și cu funcția de intermediere a preotului. În primul rând, spovedania și împărtășirea apar, conform acestui articol, ca fiind asociate de oameni cu rânduiala unei „morți bune”⁴⁶⁴ și nu cu viața spirituală, aspect deplâns chiar de către autorul textului. Nu sunt văzute ca modalități prin care cel bolnav, odată ușurat de păcate, poate dobândi vindecarea. Prezența preotului în casa celui bolnav este descrisă ca provocând panică acestuia, fiind percepută ca un semn al grăbirii morții. Această percepție poate fi explicată în legătură cu rânduiala obișnuită, în cazul celor care „nu puteau să moară”, de a se chema preotul pentru a le citi în avans *stâlpîi* sau prohodul, considerată ca fiind un mijloc de a ușura trecerea⁴⁶⁵.

Pe lângă Taina Maslului, în *Molitfelnic* găsim „doctorii de vindecare” și o serie de rugăciuni specifice, de la cele pentru deochi sau dureri de dinți, „tulburări și supărări” provocate de duhurile necurate, până la blestemele Sfântului Vasile, recomandate spre folosire în ritualurile de exorcizare. Aceste rugăciuni și rânduielei fac referire explicită la puterea de vindecare atribuită bisericii și care lucrează prin intermediul slujbelor săvârșite de slujitorii ei. *Rânduiala de rugăciuni pentru cei ce se tulbură și se supără de duhuri necurate*, de exemplu, invocă pe Dumnezeu ca „Doctor al sufletelor și al trupurilor noastre” și pe Isus Hristos ca cel trimis în lume „să vindece toată boala și să răscumpere de moarte”⁴⁶⁶. În timp ce această rugăciune e rostită, preotul „ia untdelemn din candelă și unge pre cel bolnav”⁴⁶⁷, aspect ce relevă faptul că această rânduială este calchiată după modelul Maslului, pentru că avem de-a face cu rostirea cuvintelor cheie ale Maslului, necesare pentru validarea sa, precum și ungerea suferindului cu untdelemn. Faptul că de multe ori în practica ritualică exorcismele erau însoțite de săvârșirea Maslului explică apropierea și fuzionarea dintre principiul exorcistic și rânduiala Maslului, într-un ritual menit să-i ajute pe cei tulburați de duhuri rele.

Un mijloc de vindecare utilizat adesea de către preoți era liturghia, performată la cererea unui enoriaș, contra cost⁴⁶⁸. Despre liturghie se consideră că poate aduce vindecarea, de multe ori prin îndepărtarea blestemului sau a „făcutului” căzut pe capul celui suferind. Liturghia este investită cu funcția unei contra-vrăji, iar preotul, implicit, ca un adversar al vrăjitoarelor și fermecătoarelor, pe care le combate cu mijloace magice. Pentru a putea reuși, acesta trebuie să aibă o putere mai mare decât vrăjitoarea care a aruncat vraja sau blestemul, după cum vedem din studiul cercetătoarei clujene Tünde Komáromi, despre cazul unei tinere maghiare care se credea blestemată și care apelează la o serie de preoți ortodocși, renumiți pentru astfel de servicii și puteri. După două încercări eșuate, un al treilea, pe care ea îl descrie ca pe un veritabil sfânt, reușește prin in-

termediul unui număr de liturghii să alunge blestemul ce o apăsa și să înfrângă vrăjitoarea⁴⁶⁹. Această postură de tămăduitor, reliefată de exemplul prezentat, plasează preotul într-o continuă confruntare cu diavolul și cu slujitorii acestuia, vrăjitoarele, activitatea sa având o profundă dimensiune eshatologică. Liturghia nu mai este o simplă celebrare a tainei euharistice, ci devine o armă puternică folosită pe tărâmul confruntărilor vrăjitoarești. Forța care sălășluiește în acest ritual, în taina euharistiei, poate fi direcționată de către preot, datorită puterii sale de mijlocire, înspre scopuri foarte profane și, mai ales, străine de semnificațiile și sensurile teologice ale acestei slujbe. La fel se întâmplă și cu alte acțiuni ritualice săvârșite de către preot, slujbe, posturi, rugăciuni, blesteme, afurisenii, exorcizări, aprinderi de lumânări, cădelnițări sau cetanii, care pot avea efecte contrare. Pot tămădui oamenii sau animalele, dar pot și să le îmbolnăvească, totul în funcție de cerința celui care solicită și plătește pentru aceste servicii⁴⁷⁰.

Solicitarea de către persoane de alte confesiuni a slujbelor săvârșite de către preotul român, practică întâlnită și astăzi, așa cum probează studiul menționat și alte studii menționate în cuprinsul lucrării, are o îndelungată vechime și a stârnit intervenții din partea ierarhilor și autorităților laice, după cum vedem dintr-o scrisoare din noiembrie 1800 a vicarului Ioan Popovici, în care este pomenită „jalba asupra parohului neunit del(a) Toprila, în scaunul Cincului mare, despre aceia, că numitul acest preot ar fi făcut oareș-care rugăciune la o fămea bolnavă de sas”. Prin urmare, se poruncește protopopilor să înștiințeze clerul și să vegheze îndeaproape ca „preoți neuniți a face ceva slujbă la oameni bolnavi de altă lege nici decum să nu îndrăznescă”⁴⁷¹. Un exemplu elocvent găsim și în corespondența lui George Bariț cu B.P. Hasdeu, din care redăm un fragment:

„În Brașov era între anii 1833-1842 paroc în cetate Vasile Greceanu, socrul neunitatului nostru poet Andrei Mureșianu. Șase ani, cât am locuit cu acel

venerabil preut în aceeași casă, aveam destule ocaziuni de a vedea cum veneau la el sași și mai ales săsoaice, chiar din burghezie, ca să-i vindece prin rugăciuni, pe ei sau pe vreun membru al familiei, căci nici un medic nu le poate ajuta, boala fiind de la diavolul. Aceiași sași sau săsoaice da și liturghii; unii cereau să li se facă și maslu cu 5 sau 7 popi; firește pe ascuns, ca să nu afle preuții săsești. Popa Vasile se apăra, refuza, dar nu putea să scape.”⁴⁷².

Preotul Vasile Greceanu este departe de imaginea preotului țăran Costandin din nuvela *Păscălierul* a scriitorului ardelean Ion Agârbiceanu, școlit preț de câteva luni la vlădicie, sau a altor preoți țărani, cu alură patriarhală, din povestirile aceluiași prozator. E vorba de un preot din cetatea Brașovului, încadrabil în ceea ce istoricii au statuat în timp ca „elită intelectuală” a poporului român, care interacționează și cu o lume burgheză, nu numai cu lumea țăărănească. George Bariț, promotor, printre alți intelectuali români ai veacului al XIX-lea, a unui nou tip de preot, școlit și critic al superstițiilor poporului, depune mărturie pentru vindecările și exorcismele săvârșite de acest preot și de către alții ca el. Ba mai mult, în cazul preotului ortodox Moldovanu, din comuna româno-maghiară Sân-Mihaiu/Nádasszentmihály (azi Mihăiești) de lângă Turda, denunțat în 1876 pentru că vindecase prin rugăciunile sale o serie de maghiari calvini și unitarieni, îi ia apărarea în paginile *Gazetei de Transilvania*, alături de fiul acestuia, avocat la Abrud⁴⁷³. Reputația de exorciști și tămăduitori a preoților români, ortodocși sau greco-catolici, nu a atras numai aflux de solicitanți dinspre celelalte confesiuni și comunități etnice transilvănene, ci și reacții critice dinspre ierarhiile celorlalte biserici sau dinspre elita laică, după cum am văzut din cazul menționat al preotului Moldovanu, sau din cazul preotului Climente Popoviciu, certat de episcopul Moga pentru că scotea draci din sași și atrăsese astfel mânia păstorilor religioși ai acestora⁴⁷⁴.

Vindecarea este adusă de către preot prin intermediul rugăciunilor, a maslului, a exorcismelor sau prin săvârșirea la comandă a unui număr de liturghii, subliniind modul în care sunt combinate diferitele mijloace spirituale și bisericești pentru a spori eficiența și șansele procesului de vindecare. Revenind la fragmentul citat, acesta pune în lumină și ușurința cu care diferite acțiuni erau atribuite posesiunii demonice, nu numai în rândul comunității românești, privită de regulă ca fiind înapoiată și superstițioasă⁴⁷⁵, ci și în rândul comunităților săsească și maghiară, considerate mult mai civilizate și, cel puțin din perspectiva statisticilor, mult mai puternic alfabetizate.

În cazul creștinătății catolice, dinspre care se exercită o constantă influență în secolele XVIII-XIX, preponderent asupra greco-catolicilor, după conciliul tridentin au fost accentuate mijloacele bisericești ca singurele acceptabile în combaterea farmecelor și „făcăturilor”, denumite *maleficium*, în toate manifestările acestora. După Tommaso Delbene, din ordinul teatinilor (secolul al XVII-lea), erau zece remedii bisericești împotriva demonilor și a lucrărilor acestora, pe care le menționează în ordinea importanței: credința, botezul, spovedania, euharistia, exorcismul, agheasma, relicvele/moaștele, semnul crucii, numele lui Isus și al Mariei și rugăciunea. Dar, în practica sacerdotală, ordinea utilizării a fost alta. Când se credea că maladia a fost provocată printr-un ritual, cum e cazul tehnicilor vrăjitoarești, numai un ritual asemănător îl putea combate. Aceasta este, în opinia istoricului David Gentilcore, cheia pentru a înțelege importanța sacramentaliilor și a rolului lor crucial în sistemul sacralului, atât în forma sa bisericească oficială, cât și în interpretările laicilor⁴⁷⁶. Biserica Catolică privea sacramentaliile – rituri minore și binecuvântări, a căror eficacitate nu era automată, precum în cazul sacramentelor, ci depindea de situație și de preotul oficianț⁴⁷⁷ – ca instrumente importante pentru vindecarea bolnavilor. De asemenea, binecuvântările, citirea unor rugăciuni sau părți din

evanghelii la căpătâiul pacientului, precum și scrierea unor *brevi* (bilețele pe care erau scrise numele Treimii sau cuvinte din evanghelii, considerate mijloace de protecție) erau considerate activități și mijloace legitime de vindecare specifice clerului⁴⁷⁸.

Se pot observa o serie de asemănări între cele prezentate mai sus și mijloacele bisericești pe care le aveau la îndemână clericii ortodocși și greco-catolici din Transilvania. Primirea împărtașaniei de către cei bolnavi era privită ca având puteri miraculoase de vindecare. Aceștia, când nu se puteau deplasa la biserică, puteau fi împărtașiți acasă sau, în unele cazuri, în spitale. „După învățătura liturgică a Bisericii ortodoxe, sfintele daruri pentru cei bolnavi se pregătesc în Joesa cea mare, însă ele pot să fie pregătite și la alte liturgii depline. [...] Bolnavului i se dă o părticică din sfintele taine, pusă în potir, unde se toarnă și vin atât cât poate primi el, cetindu-i-se de preot și rugăciunile din Molitfelnic”⁴⁷⁹.

Forma radicală de vindecare și cea care a adus și aduce cea mai mare faimă preotului român, în multi-etnică și multiconfesionala lume transilvăneană, este exorcismul. O definiție a exorcismului, în conformitate cu învățătura Bisericii Ortodoxe, sună în felul următor:

„cuvântul exorcizare vine de la grecescul *exorkizein* și a fost preluat de limba română prin intermediul limbii latine, adică exorcizare. El are înțelesul de a conjura pe cineva sau de a-l lega prin jurământ. În Faptele Apostolilor găsim acest cuvânt cu o referire specială la practicarea exorcismelor. Autorul vorbește de exorciști iudei care umblau din loc în loc, încercând să cheme numele lui Iisus peste cei ce aveau duhuri necurate, zicând: Vă jur pe Iisus pe Care-L propovăduiește Pavel să ieșiți afară (Fapte, 19:13). Deci prin exorcizare se înțelege conjurarea demonului de către o persoană sfințită pentru a părăsi o ființă sau un lucru posedat de el. Dar cuvântul a jura sau a conjura are și înțelesul de a afurisi, a blestema, fiind adoptat cu acest sens mai ales în ac-

tele de exorcizare, înțelegându-se acțiunea săvârșită de slujitorii sfințelor altare, arhieriei și preoți, de a alunga diavoliilor din oamenii posedăți sau stăpâniți de duhurile rele, cu ajutorul rugăciunilor și al slujbelor bisericești. Exorcizarea este o lucrare specific bisericească, alcătuită din rugăciuni și anumite ritualuri: însemnarea cu semnul Sfintei Cruci, binecuvântarea, stropirea cu apă sfințită, săvârșite de preot pentru alungarea duhurilor necurate care au pus stăpânire pe unii oameni, pe elemente naturale sau chiar pe obiecte, aflându-se sub influența diavolului⁴⁸⁰.

Definiția accentuează faptul că exorcizarea este o lucrare specific bisericească, fiind legată de principiul succesiunii apostolice prin care apostolii și mai apoi preoții au primit de la Hristos puterea de a conjura demonii. Departate de a fi o componentă marginală a misiunii sacerdotale, exorcismul, în anumite forme, este o constantă a activității preoțești. Dincolo de evoluția și transformările suferite de exorcism în primele secole ale creștinismului, observăm faptul că acesta are un rol de prim rang în cadrul religiei creștine. Având implicații teologice și eshatologice ce duc chiar în miezul doctrinei creștine⁴⁸¹, exorcismul a presupus și o practică spectaculoasă, forțând adesea granițele dintre *Medicină*, *Miracol* și *Magie*⁴⁸², fiind un instrument eficient în acțiunile de convertire derulate de primii misionari creștini. Exorcismul exemplifică la modul concret legătura preotului cu divinitatea, având o importanță majoră în consolidarea autorității oficianțului⁴⁸³.

Pe lângă evidențierea legăturii dintre *păcat* – *boală* – *posesiune demonică*, definiția exprimă puterea atribuită preotului de „a lega și dezlega”, de a porunci demonilor și de a-i blestema. Spre deosebire de exorcismele performate de primii creștini prin simpla poruncă dată demonilor în numele lui Hristos, exorcismul clericalizat cuprinde un ritual complex în care se folosește stropirea cu agheasmă, crucea și citirea unor texte sacre. Inima acestui ritual o constituie blestemarea demonilor de către preot. În această putere de a blestema, atri-

buită preotului în virtutea autorității deținute de către biserică, deslușim una dintre cele mai importante arme în confruntările acestuia pe terenul religiei țărănești.

Deși învățătura bisericească prezintă acest ritual ca o modalitate de manifestare a puterii directe a Sfântului Duh, a harului ce se manifestă prin anumite persoane⁴⁸⁴, adică prin intermediul preoților investiți cu această autoritate de către biserică, la nivel popular distincția dintre puterea unui preot și lucrarea Duhului Sfânt nu este foarte precisă. Tocmai performarea și reușita unui astfel de ritual poate confirma în ochii credincioșilor harul și puterea unui preot, acesta fiind considerat mai „bun” și „mai cu har” decât alți colegi de breaslă, urmarea fiind atragerea unui număr mare de credincioși care au nevoie de o astfel de asistență spirituală. Redăm în rândurile următoare un caz concret de exorcist din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, descris de George Bariț în corespondența sa cu Hașdeu:

„Parocul de la biserica orășenilor din Blaj, Alimpiu Blașanu, ne spunea – în august 1877, cu ocaziunea adunării generale a Asociațiunii Literare Transilvane – cum că sașii nici acum nu-l lasă în pace cu rugămintele lor pentru exorcizări. D-sa vrea să-i scoată pe ușă afară, zicându-le: «Mergeți la popa vostru, că e om cu minte și de treabă, D-zeu îl ascultă și pe el, numai voi să aveți credință». Sașii însă, năcăjiți sărmanii de boala lor cea de la diavol, nu-l slăbesc, ci-i replică cam așa: «Bun e popa al nost, domnule porintie, de n-are ce-i trebui». – «Bine, ce să aibă ce-i trebui? Voi să aveți credință» – «Nu așa, domnule porintie: popa nost nu are cruce se sporie pe dracu, nu are cu ce să facă fum să fugă dracul, nu știe rugăciunile potrivă pe drac»⁴⁸⁵.

Faima de exorcist și vindecător a preotului român este reliefată și în acest caz, precum și faptul că vindecările miraculoase erau întâlnite și în cazul unor preoți cu o pregătire intelectuală superioară celor din lumea țărăneas-

că. Fragmentul permite și observarea instrumentarului utilizat de către exorcist, constând în: cruce, agheasmă și tămâie, la care se adaugă „rugăciunile potrivă pe drac”, cuprinse în cartea mânăuită de preot. Acestea fac diferența dintre puterea de vindecare atribuită preotului român și cea atribuită pastorului luteran sau reformat.

În ipostaza de tămăduitor a preotului român din Transilvania secolului al XIX-lea, raportul *carte-cunoaștere-putere* se manifestă pe coordonatele specifice unei viziuni premoderne asupra lumii, având semnificații caracteristice registrului magico-religios. Cartea este strâns legată de funcția sacerdotală, fiind o sursă de autoritate, iar preotul este cel inițiat și cunoscător al modurilor de utilizare a acesteia și a puterilor atribuite. Cartea cuprinde „știința” necesară vindecării, iar preotul este cel inițiat în a avea acces la ea și în a o pune în practică. În carte sunt leacurile aducătoare de tămăduire, rugăciunile, a căror rostire de către cel împuternicit să o facă produc efecte în lumea înconjurătoare. Puterea de a vindeca atribuită preotului este strâns legată de postura sa de reprezentant al bisericii, al sacrului licit, precum și de cea de mânăuitor al cărților sacre, după cum am arătat în paginile anterioare. Materialele parcurse duc la concluzia că ritualurile săvârșite de preot și rugăciunile rostite de acesta la căpătâiul bolnavului au o triplă eficiență: fiziologică, psihologică și spirituală. Această ipostază de tămăduitor plasează preotul în inima vieții sociale și religioase a comunităților păstorite, integrându-l deplin în sistemul magico-religios care guvernează lumea țărănească.

Capitolul 5

Preotul și riturile de trecere

Are să-ți mai spună ceva, părinte. Nu s-a spovedit bine, s'a cuminecat cu nevrednicie, și de aceea nu poate muri. Mi-a spus mie: are el un păcat pe care nu l-a spovedit, credea că nu va muri. Dar acu moartea tot în jurul lui se învârte și simte răsufierea ei de gheață.
Ion Agârbiceanu, „Drum rodnic”, în *Din viața preoțească. Schițe*

Alături de sărbătorile care ritmău viața comunității pe parcursul anului, riturile de trecere reliefează din plin rolul central al preotului în viața comunității și ipostaza de intermediar al sacrului. Ca și în cazul sărbătorilor de peste an, bisericăști sau cele care țin de calendarul agricol (creștinate), în preajma riturilor de trecere credințele și practicile magice sunt prezente, unele dintre acestea putând fi încadrate în categoria „ritualurilor folclorizate” și a dimensiunii „populare” a vieții rituale⁴⁸⁶.

Încă de la naștere, omul societății țărănești era prins într-o țesătură densă de tradiții, gesturi și convenții care-i structurau existența. Acestea contribuiau la formarea sa și îi coordonau, adeseori până în mici detalii, viața. Mai mult, scrierile etnografice evidențiază faptul că „încă dinaintea nașterii tradițiile abundă: pe alocuri, femeile prezic sexul copilului fie după mișcările fătului în pânțele mamei, fie după ce alimente `poftește` aceasta. Îndată după naștere, cineva trebuie să taie cordonul ombilical și să se îngrijească de placentă. Sunt acte practice și simbolice prea importante ca să nu fie înconjurate de interdicții și prescripții”⁴⁸⁷. În această „țesătură”, preotul are o partitură de primă mână, în ipostaza sa de reprezentant oficial al sacrului, căruia i se atribuie atât

de către biserică, cât și de către comunitatea păstorită, puterea de a „sfinți”, de a „purifica” și de „a lega și dezlega”. Biserica a încurajat și a cultivat această încredere acordată la nivelul pietății populare puterii preotului, în calitate sa de delegat al lui Dumnezeu, fiind un important fundament al autorității bisericii. Această putere se afirmă și se reiterează la un prim nivel prin liturgiile duminicale și cele din zilele de sărbătoare, apoi, la un alt nivel, prin intervențiile rituale în contexte de criză (individuale sau colective), ultimul nivel fiind cel al riturilor de trecere. După cum sublinia istoricul francez Pierre Chaunu, în contextul dezvoltării vieții laice, sacramentele se refugiază la extremități, tind să se identifice cu riturile de trecere: ritul de intrare și cel de ieșire⁴⁸⁸.

În acest capitol mă voi concentra asupra a două rituri de trecere, fundamentale pentru existența unui individ și a unei comunități, încercând să degajez rolul preotului în economia ritualurilor și a vieții comunității. Este vorba despre botez și înmormântare, începutul și sfârșitul unei existențe, situații în care postura de intermediar a preotului se dezvăluie în deplinătatea sa și care permit o cartografiere profundă a universului magico-religios țărănesc.

Botezul

Din perspectivă teologică, în istoria creștinismului răsăritean, botezul este una dintre tainele majore, reprezentând „inițierea creștină fundamentală în «noua viață»”⁴⁸⁹. Rit fundamental atât din perspectiva tradiției creștine, cât și a culturii țărănești, botezul este precedat și urmat de o serie de ritualuri și practici cu caracter magic, după cum ilustrează cu generozitate un bogat material etnografic cules cu începere din secolul al XVIII-lea. În paginile următoare, bazându-mă pe câteva culegeri de folclor și studii etnografice, voi schița un tablou succint al nașterii în cultura țărănească, cu o atenție sporită acordată ritualurilor magice și religioase care însoțesc și marchează acest moment.

În cazul femeii care nu putea rămâne însărcinată – situație gravă, cu consecințe majore pentru viața ei

în familie și comunitate⁴⁹⁰ – studiile etnografice din secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea au identificat la nivelul lumii țărănești o serie de mijloace magico-religioase prin care aceasta putea să-și îmbunătățească situația pentru a „purcede grea”. Aflăm de la folcloriști că de regulă se începea cu rugăciunile, umblatul pe la biserici și mănăstiri „ca să i se cetească, a face lumini cât statul ei de lungi și a le aprinde, ca să ardă la icoana Maicii Domnului, apoi atât ea cât și bărbatul ei a plăti sărindare, acatiste și liturghii, a încunjura biserica și a îngenunchea sub daruri, și în fine a ține posturile, cu deosebire însă postul vinerii mari și lunile”⁴⁹¹. Dacă acestea nu dădeau rezultate, urma prepararea unor băuturi și alimente considerate eficiente, apoi o serie de îmbăieri. Aceste mijloace, din categoria practicilor săvârșite fără intermediari, erau completate de acțiunea preotului:

„După ce s-a scăldat, își cumpără o cordică roșie de mătăasă, așa lungă ca să se poată încinge cu dânsa, o duce la biserică, o dă pălimariului ca acesta s-o puie sub cămeșa mesei celei sfinte din altar, unde o lasă să steie până ce se împlinesc 12 liturghii, și la fiecare din aceste 12 liturghii plătește preotului câte o liturghie, adică 10-12 cr., după cum se plătește de obicei, anume ca să fie amintită totdeauna în decursul serviciului dumnezeiesc. După aceasta, își ia nevasta cordica acasă și, încingându-se cu dânsa pe sub cămeșă, o poartă un timp mai îndelungat.”⁴⁹².

Punerea cămășii în altar reliefează eficacitatea fizică atribuită puterii sacre ce sălășluiește în euharistie, precum și eficacitatea atribuită săvârșirii unui număr special de liturghii. Dacă aceste demersuri eșuau, nevestele infertile apelau „la descântători și descântătoare, vrăjitori și vrăjitoare care, după credința lor, știu toate tainele, până chiar și cele mai ascunse, și ca atari trebuie numaidecât să le ajute și lor, ca să facă și să aibă copii, cari să fie urmași, să aibă cui încredința averea, ca aceasta să nu se irosească și pustiască; iar după moarte să aibă cine-i comânda și pomeni”⁴⁹³.

Fragmentul evidențiază pragmatismul specific religiozității țărănești și lejeritatea cu care sunt transgresate prescripțiile și interdicțiile bisericesti când e vorba de o chestiune considerată importantă pentru viața unui individ sau a unei familii. Apelul la vrăjitoarele reliefează atitudinea ambivalentă față de sacru la nivelul religiei vernaculare. Deși discursul teologic este extrem de dur în privința vrăjitoarelor⁴⁹⁴ și a celor ce apelează la acestea⁴⁹⁵, deși la nivelul lumii țărănești și în mitologia populară este împământenită dihotomia între vrăjitoare și preot⁴⁹⁶, la nivelul pietății populare, urmărirea eficacității prin orice mijloace pare să primeze. O explicație posibilă ar putea fi faptul că, în învățătura răsăriteană, până târziu, la sfârșitul secolului al XVII-lea – cel puțin după cum reiese din iconografie⁴⁹⁷ – „nu există responsabilitate individuală pentru faptele comise în fața judecății divine. Dumnezeu este mare, bun și iertător, așa cum se înfățișează și mitropolitul lor. Vor fi de ajuns câteva danii la sfârșitul vieții și păcătosul poate cumpăra un loc în rai și iertarea păcatelor. Dacă păcatele sunt mai mari, păcătosul ridică un schit sau o biserică și eventual se retrage la sfârșitul zilelor la o mănăstire pentru a-și plânge păcatele. Apoi cei rămași pe pământ au misiunea de a oficia toate ritualurile specifice pentru a le salva sufletele”⁴⁹⁸.

Societatea românească din veacul al XIV-lea nu era încă frământată de ideea judecății individuale, după cum se poate observa din cele mai vechi reprezentări iconografice cunoscute ale Judecății de Apoi, cele din Transilvania, de la Sântămărie Orlea/Őraljaboldogfalva/Mariendorf (1311), Streisângeorgiu/Sztrigyszentgyörgy (1314), Leșnic, comuna Vețel/Vešel/Witzel (1400) și Crișcior/Kristyór (1411). Acestea nu arată nimic despre disputa dintre draci și îngeri pentru sufletul răposatului și nici despre înfricoșătoarele imagini ale Iadului, cu „muncile” care-i așteaptă pe păcătoși⁴⁹⁹. Începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea, se petrece și în lumea românească o mutație în planul mentalităților, similară celei din Occidentul medieval⁵⁰⁰, după

cum se poate observa din marile ansambluri picturale din Moldova și mai apoi din Țara Românească (secolele XVIII-XIX), teme ca „vămile văzduhului” și „Judecata de Apoi” căpătând o mare amploare și punând în relief ideea judecății individuale⁵⁰¹. Mai multe despre importanța legăturii dintre vii și morți și despre mijloacele de ușurare a sorții celor decedați, prin intermediul unor ritualuri și rânduielei performate de regulă de preot, voi prezenta pe larg în paginile alocate intermedierei rituale specifice înmormântării.

Revenind la schița etnografică dedicată nașterii și botezului, până să ajungă la naștere, femeia însărcinată trebuia să țină cont de numeroase prescripții, iar în vederea unei nașteri ușoare avea la îndemână o serie de instrumente și practici din registrul magico-religios al medicinei populare. Cele care știau puțină carte citeau zilnic *Visul Maicii Domnului*⁵⁰², iar altele mergeau „din vreme la preot ca să le citească *Acatistul Bunei Vestiri*”⁵⁰³. Cartea se impune ca instrument esențial, atribuindu-i-se puteri magice prin calitatea sa de purtătoare a cuvântului dumnezeiesc⁵⁰⁴, numeroase cercetări etnografice de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX evidențiind larga răspândire a credinței în virtuțile apotropaice ale *Visului Maicii Domnului* (carte apocrifă), investit cu puterea de a alunga influențele malefice ce ar putea face rău femeilor în timpul nașterii. Tipăriturile religioase, în special cânteculele de rugăciuni sau textele apocrife investite cu funcții magice, au devenit tot mai accesibile în secolul al XIX-lea și au pătruns în tot mai multe gospodării țărănești, purtarea lor ca amuletă magică contribuind decisiv la depășirea limitelor impuse de rata de alfabetizare scăzută. Puterea atribuită unor astfel de cărți reiese și din purtarea acestora la sân de către femeile însărcinate sau din punerea cărții pe pântecul celei care naște pentru a-i ușura procesul⁵⁰⁵.

Când durerile facerii erau simțite de către femeie și aceasta nu putea naște ușor, se tîmâia casa cu tîmâie sau smirnă luată din cădelnița preotului, de la sărbători

mari, despre care se credea că e mult mai folositoare⁵⁰⁶. Greutățile erau puse pe seama făcăturilor și farmecelor, de aceea nașterea era adesea însoțită de descântece de întors și de desfacere, iar femeii i se da să bea de trei ori apă sfințită de la Bobotează⁵⁰⁷. În unele părți ale Transilvaniei, pentru ușurarea nașterii și pentru protejarea fătului de mulțimea de duhuri rele ce stau la pândă, se credea că „e bine să se încingă cu un săcușor umplut cu țernă din ținterim, amestecată cu busuioc, și aprinzându-se lumini sfințite de preotul, să se puie la gura hornului ca să ardă, pentru că ființele cele rele vin de regulă pe hornul casei. [...] se aprinde și o candelă [...] dinaintea icoanei familiare [...] și atât odaia, cât și patul se stropesc cu apă sfințită. Iar după ce s-a născut copilul, e bine ca până la botez să ardă o lumină lângă leagănul său și să se păzească noaptea. [...] în Orlat, cât timp e nebotezat copilul, se aprinde în toată seara în casă o *zdreanță de lână neagră*, și atât copilul cât și muma se afumă cu dânsa în tot timpul acesta, ca să nu se apropie *lucru slab* de dânsii⁵⁰⁸. Tot pentru a proteja mama și fătul nebotezat, se pun la capul mamei „arme, o furcă de tors, o frigare, un cuțit, un topor, o măciucă”, ca și în cazul celui care trage să moară, ca „să înspăimânte duhurile”⁵⁰⁹.

Rugăciunile pentru ușurarea nașterii nu sunt specifice numai mediilor țărănești, în decembrie 1802 o poruncă a guvernului crăiesc impunând săvârșirea de slujbe pentru ușurarea nașterii împărătesei, preoții trebuind să oprească poporul în biserică, după liturghie, și să citească Acatistul Precestii, ritualul fiind săvârșit timp de 8 zile⁵¹⁰. Până și familiile despoților luminați de la începutul secolului al XIX-lea par a avea nevoie de intermedierea preoților în momentele de cumpănă, și cum un număr mai mare de preoți și de slujbe este considerat a fi mai eficient în economia sacrului, puterea politică pune în funcțiune întreaga funcționărimă sacerdotală, indiferent de confesiune.

Despre femeia care a pierdut copilul „cred românii din anumite părți ale Transilvaniei că trebuie să fie de cineva *legată*. [...] trebuie numaidecât dezlegată [...] de

cătră preotul. [...] se crede și se zice că o atare femeie a pierdut copilul pentru păcatele sale sau ale părinților săi”⁵¹¹. Puterea atribuită preotului, conform tradiției creștine, de a lega și dezlega păcatele semenilor, se traduce și în spațiul confruntării magice, preotul având puterea de dezlega și contracara cele săvârșite de către vrăjitoare și fermecătoare. Pe de altă parte, despre pruncii „ce-i perd muerile” se credea că, asemeni celor ce mor nebotezați, se transformă în vârcolaci⁵¹².

Nicolae Stoica de Hațeg descrie, într-o însemnare din 17 iunie 1830, cum decurgeau rânduielele specifice nașterii la începutul secolului al XIX-lea:

„La zioa sau ceasu nașterii ei, ea vorbită cu vro pretină încrezută sau vreo stearpă a-i fi moașă, care înștiințată, ziua, noaptea aleargă cu muma soacra, ce-i în chinuri ajută. Moașa buricu pruncului cu vrun cuțit lăpădat, custură, preu un răstău de la jug îi tae, îl înoadă, născutul spală, îl învăluie, locșoru născătoareii aci într-un unghiu îngroapă, apoi o oală sau cucurbătă plină cu apă curată și un fir de bosioc mirositori luund moașa, la popa aleargă. Molitvă! Popa pre creițari apa sfințește, de viață, sănătate ceteaște, unii și nume pruncului dau, alții nu dau. Moașa viind cu sfînta apă face pruncului scaldă caldă, cu molitvă o stropeăște, pruncul după scaldă îl stropeăște, într-o lînă noo, de berbeace sau de oae îl înfașe, în leagăn îl culcă. Și pre mumă cu bosiocu o stropește, o curățeăște, pre prunc a-l apleca și ceva a mânca să poată. Apa sfințită în oală, pentru scaldă pruncului, 40 de zile o țin.”⁵¹³

Însemnarea cronicarului continuă cu descrierea ospețelor și darurilor specifice acestui rit de trecere și subliniază rolul major al nașului. Rânduielele nașterii și botezului, cu variațiunile specifice diferitor arealuri geografice din cuprinsul Transilvaniei, sunt în linii mari aceleași și la sfârșitul secolului al XIX-lea, după cum se poate observa din bogatul material etnografic înregistrat de o pleiadă de harnici folcloriști.

Culegerile de folclor din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și din prima jumătate a secolului al XX-lea descriu în detaliu diferitele obiceiuri și etape specifice nașterii și botezului în lumea țărănească a românilor ardeleni. La nașterea pruncului era datină să i se facă scăldătoare, nefiind vorba de o simplă curățare trupească, ci de un ritual cu profunde conotații magice. În prima scăldătoare se punea „*molitfă*, adică agheasmă sau apă sfințită adusă cu puțin mai înainte de aceasta de la preotul; apoi puțin *lapte dulce*, ca să-i fie pielea albă ca laptele, un *ou*, ca să fie sănătos ca oul [...] un *ban de argint*, ca să fie curat și să nu se prindă de dânsul farmecele, vrăjile și aruncăturile, adică bubele rele, cum nu se prinde rugina de argint”⁵¹⁴. De la Gheorghe Pavelescu aflăm că prin Munții Apuseni, în prima jumătate a secolului al XX-lea, „în prima scaldă se pun flori ca să fie frumos, iar mai înainte de a suga întâiul lapte i se dă apă de pe un clopot să-i cânte gura precum clopotul. În prima scaldă se mai pune un ban de argint, ca viața lui să rămână nepătată ca argintul. În leagăn i se pun foarfeci, sfredel, cuțit sau alte obiecte de fier, pentru a depărta spiritele rele. Se mai pune o carte pentru a fi bun cititor, un fluier pentru păstor și broderii pentru destoinicia fetelor. Contra deochiului i se pune ceva roșu...ș.a.”⁵¹⁵. Obiceiul de a pune bani în apa în care se îmbăiază pruncul nu era specific doar românilor. Aflăm de la folcloristul maghiar, József Kádár, că în rândul armenilor din Gherla/Szamosújvár/Armenierstadt (în trecut Armenopolis), în perioada vizată de cercetarea de față, „se obișnuiește ca la nașterea copilului să se arunce un ban în apa în care copilul este îmbăiat. Cei mai mulți aruncă bani de aur, iar cei mai săraci de argint. Se face așa în credința că copilul trebuie să se obișnuiască cu câștigarea banilor. Pe de altă parte, produc prin aceasta bucurie și moașei”⁵¹⁶.

În cazul nașterii, preotul intra repede în scenă, gestionând o serie de momente și rânduieli din perioada dintre nașterea pruncului și botez, acțiunile sale fiind descrise/prescrise și în *Molitifelnic*, alături de rugăciuni:

„Preotul, înștiințat fiind de cătră un familiar al femeii bolnave, se duce la locuința acesteia și ajungând la starea locului face mai întâi sfințirea cea mică a apei după rânduiala bisericească. Apoi, aprinzând o lumină și cădind toată casa cu tămâie începe: Binecuvântat este Dumnezeu nostru;...Sfinte Dumnezeule;... Tatăl nostru;... Că a ta este împărăția, și troparul zilei sau al sfântului de rând. După aceasta, puind epitrahilul pe capul nepoatei, cetește rugăciunile prescrise din rugăciunari (molitvenic) pentru grabnica ei însănătoșare și rădicare din patul durerilor, precum și pentru curățirea de toată spurcăciunea și întinăciunea trupească; apoi pentru păzirea ei de toată tirania diavolului și de toată năvălirea duhurilor celor nevăzute; de neputință, slăbiciune, râvnă, invidie și deochi; iar pruncului nou-născut ca să fie păzit și ferit de toată fermecătura și răutatea, de tot viforul potrivnicului și de duhurile viclene din zi și cele din noapte, și ca să se poată învrednici a se închina bisericeii pământești, [...] Nemijlocit după ce s-au cetit rugăciunile acesteia nepoatei, luând moașa, care a rădicat pruncul, pre acesta în brațe și ingenunchind cu dânsul, preotul îi cetește și ei rugăciunea de curățire. Dacă, afară de moașă, au mai stat și alte femei întru ajutor nepoatei la naștere, atunci preotul le cetește și acelora rugăciunea de curățire. Sfârșind preotul de cetit toate rugăciunile [...] dă nepoatei din apa sfințită de trei ori de băut, stropește apoi în cruciș atât casa cât și pre nepoată, precum și pre toți cei ce se mai află în casă, dând în același timp fiecăruia s-ta cruce de sărutat.”⁵¹⁷

În alte locuri, preotul nu făcea această rânduială a casei în aceeași zi. După naștere, moașa se ducea la preot cu un vas cu apă și cu un struț de busuioc. Acesta făcea sfințirea mică a apei (Sfeștania), precum în casa celei care naște, îi citea moașei rugăciunea de curățire și îi dădea apă sfințită. În această variantă, moașa duce mai departe rânduiala, dând lehuzei să bea agheasmă, stro-pind-o și spălând-o pe mâini și pe față, ca ”să fie curată

[...], căci altfel lehuza este spurcată”. Apoi, precum preotul, stropea toată casa, dar oprea o parte din agheasmă pentru a pune în scaldătoarea copilului. Despre femeia care a născut și despre moașa care a rădicat sau a apucat pruncul, se credea că sunt *necurate*, întinate, *spurcate*. De aceea trebuia să li se citească rugăciunea de curățire și să se stropească cu agheasmă. Despre o moașă care ieșea din casa lehuzei și intra în altă casă, înainte de a i se fi citit rugăciunile de curățire, se credea că *spurcă tot satul*⁵¹⁸.

Ierarhii au căutat să îndepărteze „închinarea” făcută de către moașă, considerându-se „că multe fac numai eresuri cu închinatul și așa păcătuiesc ele și preoții”, după cum spune o poruncă bisericească dată în 23 Noiembrie 1807⁵¹⁹. Botezul a atras atenția ierarhilor pe întreaga durată a secolului al XIX-lea, preocupați să impună în rândul preoților respectarea tipicului bisericesc și să îndepărteze manifestările specifice religiozității țărănești, considerate dăunătoare și superstițioase. Porunca citată adineaori impunea preoților să nu mai facă botezurile în casele enoriașilor, ci la biserică. În martie 1863, o circulară a episcopului greco-catolic de Gherla, Ioan Alexi, „dispunea «sub pedeapsă» ca «sfânta» taină a botezului să se servească numai în biserică și nu în casa parohială sau a părinților copilului, cum se obișnuiseră preoții a proceda la un moment dat, întrucât acolo se făceau apoi ospete și petreceri, ocazii cu care se întâmplau «abuzuri din care apoi urmează certe, neplăceri»”⁵²⁰. Aceeași recomandare va fi comunicată prin hotărârea din 24 iunie 1865 a Consistoriului din Gherla/Szamosújvár/Armenierstadt (în trecut Armenopolis), prin care se „solicita preoților «evitarea abuzurilor», respectând câteva norme de maximă importanță. Cuminecătura pentru bolnavi trebuia să fie ținută numai în biserică și nu în casele parohiale, cum se întâmpla deseori. Se preciza faptul că, în cazul împărtășirii unui bolnav acasă, cuminecătura nu putea fi adusă de nici un mirean, nici chiar de făt, ci numai de preot în persoană. Botezul copiilor și molitva de 40 de zile, care se obișnuia a se face unei femei după naștere, în mod obligatoriu, trebuia să aibă loc în biserică”⁵²¹.

Pe de altă parte, începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, activitatea moașelor a devenit ținta unor eforturi de reglementare și profesionalizare coordonate de administrația imperială habsburgică în contextul mai larg al reformei sanitare care are la bază două legi fundamentale: *Planum regulatoris in re sanitatis* (1755) și *Generale normativum in re sanitatis* (1770), profesia de moașă fiind văzută ca esențială în rezolvarea problemelor populației. În acest context se încearcă preluarea de către instituțiile statului a educației, plății și controlului moașelor, profesia de moașă devenind prima profesie feminină cu educație publică în diferite grade, pentru care se tipăresc manuale și se emit legi care reglementează sarcinile, obligațiile și mai târziu drepturile acestora⁵²². În studiul său cu privire la evoluția acestei profesii în districtul Năsăud/Naszód/Nussdorf între anii 1865-1876, Claudia Septimia Sabău distinge două mari categorii de moașe active: (1) „diplomate”, adică având o pregătire formală într-un cadru instituțional asigurat de stat și (2) „pricепute” sau „empirice”, adică cu „experiență de viață” sau cu cunoștințe dobândite prin asistare și practică în mijlocul comunității în care trăiau⁵²³. Abordând contextul transilvănean în toată diversitatea sa etnică, Ágota Ábrán distinge trei categorii de moașe oficiale: (1) cele cu diplome, educate la instituții de învățământ superior (*diplomás bába*), (2) cele cu certificate, instruite la cursuri ținute de medicul comitatului sau de chirurgul obstetrician (*cédulás bába*) și (3) așa-zisele „moașe țărănești”, educate și investite de preoții locali (*parasztbába*.)” Acestea le adaugă o a patra categorie, cea mai numeroasă până în secolul al XX-lea, a moașelor neînregistrate și educate oficial și care nu au depus niciun fel de jurământ, explicând discrepanța majoră prin „diferența mare dintre accesul la sistemul sanitar oficial dintre mediul rural și cel urban”, în 1863, de exemplu, în toată Transilvania fiind înregistrate 561 de moașe autorizate⁵²⁴. Legislația a fost completată de înființarea în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea a două

instituții pentru instruirea moașelor, la Cluj/Kolozsvár/Klausenburg și Sibiu/Nagyszeben/Hermannstadt, acestea funcționând și pe întreaga durată a secolului al XIX-lea. Până în 1851, formarea dura cinci luni și cursurile erau doar teoretice, însă odată cu înființarea la Cluj//Kolozsvár/Klausenburg a unui institut de nașteri, pregătirea începe să implice și cursuri practice, desfășurându-se în limbile maghiară, germană și română⁵²⁵.

Cele două tipuri de reglementări, ecleziastice și laice, urmăresc controlarea reproducerii umane, stârnind mai multe tipuri de tensiuni, fie între moașe și preoți, fie între moașe și medici obstetricieni sau între diferitele categorii de moașe. Aceste tensiuni rezultau fie din motive economice, fie din cauza relațiilor de multe ori contradictorii dintre practici și cunoștințe tradiționale/vernaculare și cele științifice/moderne. În acest context, multe moașe aparținând unor confesiuni sau religii diferite, cum e cazul evreicelor, au fost nevoite „să negocieze și amalgameze diferite practici și cunoștințe, pe care le-au învățat în instituții oficiale, cu cele tradiționale, religioase sau comunitare”⁵²⁶. În cuvintele aceleiași cercetătoare, „profesia de moașă în această perioadă apare la intersecția dintre practicile și cunoștințele locale, tradiționale și instituțiile de stat cu scop modernizator. Este important să vedem această intersecție nu doar ca o tensiune, deși aceasta a dat naștere la multe controverse, ci și prin capacitatea profesiei de moașă de a negocia între diferite regimuri de practici și cunoștințe: locale, tradiționale, religioase, științifice, modernizatoare”⁵²⁷. În plus, condiția moașelor din rural, în contextul intersectării procesului de modernizare cu cel de întărire a controlului ecleziastic, este reprezentativă pentru evoluția culturii și a religiozității țărănești în această perioadă. În paginile următoare, prin prisma materialelor folclorice și etnografice folosite pentru a contura o schiță etnografică dedicată nașterii și botezului în comunitățile țărănești, se va profila figura moașei „pricepute”, fără vreo educație și recunoaștere oficială, având un rol major în sistemul magico-religios țărănesc.

Femeia care a născut era supusă pentru o perioadă de timp unor interdicții și prescripții, care erau ridicate tot prin intermediul unor rânduiești bisericești, săvârșite de către preot. Până la rugăciunea ce se citește la 40 de zile după naștere, lehuza n-avea voie să iasă din hotarele gospodăriei sale, fiind considerată în continuare impură și vulnerabilă în fața diferitelor duhuri necurate. Cea "care cutează a umbla fără de rugăciunea de 40 de zile prin sat sau numai prin vecini, e privită de către celelalte femei ca o călcătoare de lege, necredincioasă și mare păcătoasă. Drept aceea, rar cine își face de lucru sau vorbește cu dânsa"⁵²⁸. De remarcat că, pentru religiozitatea țărăneasă, păcatele sunt legate mai mult de încălcarea unor prescripții rituale sau interdicții, decât de o ordine morală. Acestea par a avea o greutate mai mare, pentru că păcatele de ordin moral țin mai mult de responsabilitatea individuală, pe când despre cele de ordin ritual se credea că pot atrage efecte nefaste asupra întregii comunități, drept pentru care acestea erau sancționate prompt de către lumea țărăneasă.

Până la botez, copilul trebuia protejat de diferitele pericole, drept pentru care se puneau în leagăn o serie de obiecte, în special din fier: un cuțit, un ac, foarfece. Dacă nu se puneau obiecte de fier, se puneau o mătură, iar la cap i se puneau *Visul Maicii Domnului*⁵²⁹. Totuși, astfel de rânduiești nu erau specifice numai românilor, fiind pasibile de interpretare ca semne ale înapoierii sau excepționalismului lor. Și în cazul sașilor din Transilvania, populație cu un rol major în urbanizarea și modernizarea principatului, sunt semnalate, chiar și în perioada interbelică, numeroase practici magice. De exemplu, nașterea era înlesnită prin fel de fel de mijloace simbolice ori spirituale și prin leacurile băbești verificate. Tot ce era legat se dezlega – noduri, funde, plete – numai ferestrele erau închise și acoperite. Sub pernă se vâra o carte cu cântări bisericești. Se considera că mama și pruncul sunt amenințați de diferite necazuri, ea trebuind ferită de cei ce i-ar putea fura laptele și somnul⁵³⁰. Sau, pentru a fi ferit copilul de vrăjitoare sau spiriduși, se foloseau diferite metode, precum:

„De rămâne copilul singur în cameră, negreșit trebuie așezate lângă leagăn o mătură sau un cuțit mare cu tăișul în sus, ori trebuie pusă o carte de rugăciuni în leagăn”.⁵³¹

Avem de-a face cu o mitologie și cu un sistem magico-religios care nu este specific strict societății românești, celelalte comunități transilvănene, în pofida diferențelor de ordin confesional și cultural, împărțându-le în cea mai mare parte.

În contextul nașterii, erau nelipsite practicile de ursire a viitorului noului-născut⁵³², preocuparea pentru soartă, în sensul descifrării ei și îmbunătățirii/influențării prin diferite mijloace rituale și simbolice, fiind o componentă majoră a religiozității și a mitologiei țărănești. De regulă, cea care se ocupa de ursire era tot moașa, despre care vedem că avea un rol fundamental în contextul ritualurilor ce țin de nașterea unui prunc, de includerea lui în comunitate și de reincluderea mamei, astfel că „putem contura o altă ipostază a moașei: aceea de ursitoare, de instituitoare a destinului copilului pe care l-a adus pe lume. După ce l-a «ancorat» în lumea aceasta, punând toate piedicile tradiționale în calea hoților de copii, ea putea chiar să-i menească explicit soarta prin intermediul băii rituale la care era supus copilul – scaldătoarea”⁵³³, sau prin alte gesturi magice săvârșite în contextul ritualurilor bisericesti:

„La biserică, pune tot moașa mâna dreaptă a nepoțelului său pe cartea preotului, rugând pe Dumnezeu ca și nepoțelul său să ajungă cărturar și om mare. În împrejurimea Șomcutei Mari, comitatul Sătmar, din Ungaria, când are să se boteze un prunc i se pune la cap o carte, anume ca să fie cărturar, ori o secure, ca să fie meșter, ori alte obiecte cari le plac mai bine părinților”.⁵³⁴

Moașa era mai mult decât executanta unei operațiuni cu caracter medical, funcția sa de intermediere magică fiind reliefată de câteva gesturi și practici pe care le executa, completând sau concurând ritualurile preoțești:

„În Transilvania, unde, fie iarnă, fie vară, se cufundă în cristelniță, și anume în biserică, aruncă moașa apa de la botez într-o bortă anume spre acest scop menită, care se află într-un ungher de biserică, rostind în același timp unele formule și zicale misterioase.”⁵³⁵

Moașa poate fi inclusă în categoria „femeilor/babelor știutoare”⁵³⁶, „ea este *bătrâna* (fem. de la *moș*), arhetipul femeii care știe, cunoaște”⁵³⁷, fiind posesoarea unei „cunoașteri” și a unui praxis cu profunde conotații magico-religioase, fapt ce o propulsează la statutul de personaj respectat și temut în cadrul comunității. Activitatea și cunoștințele sale o apropie foarte mult de profilul vrăjitoarei și o transformă într-o concurentă a preotului în materie de intermediere magico-religioasă. Totuși, după cum vedem din descrierile expuse mai sus, se poate vorbi mai degrabă de o colaborare/completare între preot și moașă și mai puțin de o confruntare.

Despre taina botezului, folcloristul Simion Florea Marian ne spune că ”se săvârșește întocmai cum prescrie s-ta noastră biserică și după cum arată rânduiala s-tului botez, cuprinsă în *Euhologhion* sau *Molitvenic*. [însă] Afară de cele strict religioase, se mai observă în decursul botezului încă și următoarele datine și credințe”⁵³⁸. Nu o să înșir aici toate credințele și datinile cuprinse în rânduiala botezului, menționez doar că din maniera de prezentare a folcloristului Simion Florea Marian, el însuși preot, se face o demarcație între partea bisericească a ritualului, considerată ca fiind „religioasă” și celelalte adaosuri, al căror caracter religios nu este recunoscut. În opinia mea, această demarcare nu se susține, adaosurile ținând tot de viața religioasă, de religiozitatea trăită, vernaculară, putându-se eventual vorbi de ritualuri bisericești și ne-bisericești.

După cele șase săptămâni în care lehuza era considerată necurată, aceasta mergea cu pruncul la biserică pentru a i se citi rugăciunea de 40 de zile, prin care i se ridică restricția de a nu părăsi ograda și prin care era „spălată” de „întinăciunea trupului și necurăția su-

fletului”, cum spune chiar textul rugăciunii cuprins în *Molitfelnic*⁵³⁹. Pe de altă parte, tot în această zi avea loc și ritualul de îmbisericare a copilului. Înainte de acest mare moment, lehuza trebuia să se scalde și să se curățească, pentru ca în ziua când trebuia să meargă la biserică să îmbrace cele mai curate și mai bune haine pe care le avea⁵⁴⁰. Încă o dată vedem că ideea de curățenie este percepută în termeni foarte materiali, acordându-i-se o importanță majoră. Avem de-a face cu o practică care este comună majorității religiilor, anume *spălările, abluțiunile sau purificările rituale*. De exemplu, în Levitic 11-15 sunt prezentate 11 tipuri de întinări ce pot fi îndepărtate prin *abluțiuni*⁵⁴¹. Acest accent pus asupra interdicțiilor este legat și de preocuparea pentru protejarea sfințeniei locului sfânt, a bisericii. Dacă nu este menținută, integritatea locului sfânt este stricată și haosul rezultă. Locul trebuie ferit de impuritate și pângărire⁵⁴², pentru a proteja comunitatea.

Importanța acordată sfințeniei locașului de cult și teama de a nu provoca haos este reflectată și de zelul cu care anumite comunități, în contextul răzmerițelor religioase de la mijlocul veacului al XVIII-lea, coordonate de călugării ortodocși Visarion Sarai și Sofronie de la Cioara, au „curățat” lăcașurile de cult „pângărite” prin slujirea unor preoți uniți. Datorită refuzului lui Visarion de a sluji în biserici în care au slujit preoți greco-catolici, spunând că i s-a arătat Fecioara Maria care i-a interzis să facă așa ceva, sătenii au spălat podelele bisericii, iar în unele cazuri au despodit biserica și au aruncat pământul aflat la câțiva centimetri adâncime, înlocuindu-l cu pământ nou⁵⁴³.

Datorită necurățeniei care îi era atribuită, lehuza nu avea voie să intre în biserică, ci aștepta în prag, să iasă preotul pentru a-i citi rugăciunea de 40 de zile⁵⁴⁴. Prin ritualurile săvârșite de preot, pe lângă încorporarea acestuia în „trupul” bisericii și implicit al comunității, se producea o schimbare în „starea” și statutul mamei. Pe de altă parte, prin ritualurile preoțești era vizată și „starea” societății, a comunității, unul dintre

scopurile majore ale acestor ritualuri fiind buna funcționare a societății⁵⁴⁵. Această ceremonie de purificare a mamei contribuie la reiterarea autorității preotului și la întărirea legăturilor ce îl leagă de parohie⁵⁴⁶. În lumea catolică occidentală, deși până în secolul al XVI-lea ritualurile concepeau încă ieșirea din lăuzie ca pe o purificare, începând cu secolul al XVII-lea, ritualurile diecezane nu mai vorbesc de „purificarea”, ci de „binecuvântarea femeii după naștere”⁵⁴⁷. Revenind în creștinătatea răsăriteană, necurăția atribuită lehuzei în cele 40 de zile de după naștere este considerată într-atât de puternică, încât faimosul părinte Ilarion Argatu spune la finalul secolului al XX-lea că „la carte scrie”⁵⁴⁸ următoarele:

„De va intra în biserică, femeie în cele 8 zile de necurăție sau 40 de zile de lehuzie să se spele biserica și să se cheme arhiereul și să se sfințească din nou”⁵⁴⁹

Ritualul botezului implică o serie de exorcisme și jurăminte, fiind mai mult decât un simplu ritual prin care un nou-născut devine mădular al Bisericii. Este o condiție absolut necesară pentru a putea dobândi mântuirea, prin taina botezului obținându-se „ertarea păcatului celui firescu”⁵⁵⁰, având o mare însemnătate socială. Performarea exorcismelor asupra copilului implică posedarea inițială de către diavol și, după cum spune P.S. Ioan Mihălțan, ca voce a tradiției bisericești, „în urma acestor rugăciuni, gesturi și ritualuri săvârșite de preot, cel pregătit pentru primirea Tainei Sfântului Botez este eliberat de sub stăpânirea diavolului. Acest adevăr se constată și din faptul că, dacă unii preoți, fie din neștiință, fie din grabă, nu citească această parte pregătitoare a Botezului, copiii nou botezați plâng, sunt neliniștiți, tulburați, fricoși. Din experiență s-a observat că acei copii mici, care plâng anormal, îndată se liniștesc când preotul le citește exorcismele. Deci, efectiv, diavolul părăsește pe cel pregătit pentru Sfântul Botez”⁵⁵¹.

La sfârșitul liturghiei săvârșite în contextul botezului, copilul era împărțit „cu sf. Taină a cuminecturii”, considerându-se că după aceasta „spiritele cele necurate nu au mai multă putere de a-l cerceta pe acasă și de a-i face vreun rău. Totuși, ele și după aceasta pot mult rău să-i facă, dacă nu se păzește cumsecade de locurile acelea unde spiritele cele necurate petrec mai cu plăcere”⁵⁵². Ca și în cazul altor taine bisericești, ierurgii și slujbe, și botezului îi sunt asociate la nivelul religiozității țărănești o serie de semnificații magice, adeseori străine de învățătura bisericească, probând vigoarea unei mitologii țărănești premoderne, nemo-dificată în profunzime de reformismul religios.

Rolul central atribuit preotului în cadrul acestui rit de trecere, în pofida numeroaselor credințe și practici magice asociate rânduinelilor bisericești și a unor concurenți/colaboratori precum moașa, reiese din puterea sa de a „curăța” atât lehuza, cât și nou-născutul; din puterea sa de a sfinți diferitele elemente utilizate în ritualurile magice sau bisericești și din puterea sa de a alunga demonii și duhurile necurate din preajma copilului și a mamei. Populația acorda o mare importanță botezului și avea o disponibilitate ridicată pentru sacramentele legate de acesta. Gesturile legate de botez trebuiau executate corect și în această privință doar puterea preotului putea liniști⁵⁵³. Privarea de această ceremonie era un mijloc de presiune eficace pentru preot. Se exercita mai ales asupra celor ce trăiau în concubinaj, pentru a se căsători⁵⁵⁴.

Importanța acordată tainei botezului în lumea țărănească reiese și din „practica rebotezului, care se petrece la incidența dintre un nivel ritualic eclezial și unul impus de religia populară”⁵⁵⁵. Prin comitatele Solnoc-Doboca/Szolnok-Doboka vármegeye/Komitat Szolnok-Doboka și Sătmar/Szatmár/Sathmar, „numele unui copil se schimbă mai cu seamă atunci când copilul respectiv capătă amețeală, îmbătăciune sau stropșeală de la cel necurat. [...] Schimbându-i numele de botez cu un altul nou, se crede că dracul îl pierde din vederi”⁵⁵⁶.

Tainei botezului îi sunt atribuite efecte magice, fiind utilizată ca mijloc de alungare a bolii, pervertindu-i-se semnificația eclezială.

Dar numele nu se schimba doar din cauza vreunei boli grele, ci și pentru că părinților nu le convine numele dat de preot sau pentru că nu-l pot pronunța⁵⁵⁷. Preotul avea un cuvânt greu de spus în alegerea numelui nou-născutului și, deși „presiunea sinaxarului” influența într-o măsură covârșitoare acest proces⁵⁵⁸, nu lipsesc nici cazurile când, din antipatie față de părinți sau pentru că pruncul era născut de o fată nemăritată, preotul alegea un nume întortocheat și urât⁵⁵⁹, putându-se vorbi de o stigmatizare onomastică a nou-născutului, operată de către preot. Din aceste motive, unii țărani, pentru a evita procopsirea cu un nume neplăcut, când li se naștea pruncul „înduplecă pe moașă ca să-i rostească mai întâi formula botezului și abia după aceea îl duc la preot ca să-i cetească rugăciunile uzitate la botez”⁵⁶⁰.

Presiunea sătenilor asupra preotului, în vederea schimbării numelui de botez, afecta de multe ori atribuțiile de funcționar al statului, specific preotului din această perioadă. Ținerea în ordine a registrelor parohiale este un laitmotiv în circularele bisericești din secolul al XIX-lea, numeroase nereguli fiind descoperite cu ocazia vizitațiilor. În primul deceniu al secolului al XX-lea, preotul Ioan Bucșa din Arini, protopopiatul Trei Scaune/Háromszék/Háromszék, a primit o amendă de 100 de coroane pentru că unele nume din Registrul botezaților erau greșite. Scuza lui a fost „că a cedat insistențelor unor credincioși de a schimba numele de botez ale copiilor lor, în credința că astfel fetele lor vor scăpa de epilepsie. Din partea Consistoriului, i se pune în vedere «că ar fi trebuit să combată credința deșartă a poporenilor și de a nu fi cedat vederilor greșite, oricât ar fi insistat»”⁵⁶¹. În acest tip de incidente poate fi descifrată ciocnirea dintre profilul sacerdotal dorit de către ierarhi și stat, un veritabil „funcționar” și agent modernizator, și preotul-țăran, integrat în diferite grade orizontului magico-religios țărănesc.

Botezul avea o semnificație majoră atât pentru familia în cauză cât și pentru comunitate, intermedierea operată de către preot, dublată de o serie de practici magice performate de moașă, mamă sau alți specialiști ai sacrului din lumea țărănească având menirea de a integra nou-născutul în comunitate și de a restabili prin ritual ordinea/starea comunității. Într-o lume guvernată de frici și de către un constant sentiment de insecuritate, tot arsenalul de practici grupate în preajma acestui rit de trecere au menirea de a-l proteja pe nou-născut și pe membrii comunității. Acest aspect pare să predominie în detrimentul semnificațiilor mistice și teologice atribuite de către un discurs teologic cu care lumea țărănească rezona prea puțin. Materialele folclorice parcurse descriu în amănunt astfel de practici și credințe, punând în lumină o lume țărănească, la sfârșit de secol XIX, în care mitologia își păstrează rolul specific și în noile condiții, prelungindu-se până târziu în secolul al XX-lea⁵⁶².

În literatura cultă, nuvela *Popa Man* de Ion Agârbiceanu descrie haosul care se revarsă asupra unei comunități din cauza absenței preotului și a nesăvârșirii ritualurilor necesare riturilor de trecere, „blăstămul celor morți nebotezați, al morților îngropați târziu, plutea tot mai greu asupra Teleguții”⁵⁶³. Comunitatea se descompune și toate relele sunt interpretate prin referire la dezordinea rituală. Biserica, nucleu al satului și spațiu în care se agregă constant comunitatea, în care se reafirmă ordinea societală și ierarhiile locale, își pierde funcționalitatea prin absența preotului. Satul cade pradă diavolului, iar vedeniile nu întârzie să apară, „oamenii vedeau limbi de pară arzând în puterea nopții, auzeau glasuri și sunete neobișnuite prin podul caselor, prin pivnițe. Unii văzură chiar umbre înalte, palide, albe cum se strecurau pe ulițele luminate de lună și se făceau nevăzute la vreo cotitură”⁵⁶⁴.

În contextul reformelor sanitare inițiate și coordonate de administrația imperială în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, o serie de măsuri și recomandări au vizat și viața religioasă, preoții fiind împulsionați să asume

rolul de agenți sanitari și educatori ai lumii rurale. Aceste norme și măsuri s-au impus lent în lumea satului, fără a implica dislocarea credințelor magice care acompaniau botezul și alte ritualuri. La nivelul clerului s-au intersectat astfel de măsuri specifice modernității și optimismului științific al epocii, cu funcțiile magico-religioase atribuite intervenției sale ritualice, după cum reflectă un articol publicat de un preot în *Gazeta de Transilvania*, care subliniază importanța igienei în serviciile rituale și responsabilitatea sanitară a preotului, care este în poziția de a contribui la îmbunătățirea igienei populației⁵⁶⁵. Însă până la dezvoltarea unui sistem medical public și a unui serviciu de moașe „diplomate” care să cuprindă masiv și lumea rurală, în special în comunitățile aflate în relativă izolare față de marile centre urbane, preotul, prin intervențiile sale ritualice, și moașa ca femeie știutoare, care îmbină cunoștințele empirice cu credințele și practicile magice, au continuat să fie figurile de căpătâi ale nașterii și intrării în societate.

Înmormântarea

În contextul morții și al înmormântării, prestigiul și puterea atribuite preotului și bisericilor au o pondere aparte, deși „mai mult decât oricare alte rituri legate de momente importante din viața omului, ritualurile asociate morții au păstrat în folclorul român credințe și practici mai vechi, pre-creștine”⁵⁶⁶. Ca și în cazul altor aspecte, și în privința riturilor funerare, peste tot în Europa, bisericile s-au acomodat atitudinilor precreștine, căutând să le dea un aspect creștin și să le asimileze⁵⁶⁷. Prin predici și ritualuri, bisericile au încercat să integreze practicile, credințele și imaginile mentale, căutând să facă din moarte un timp esențial de creștinare. Nu voi intra în analiza profundă a acestui rit de trecere și a numeroaselor practici, rânduile și credințe magico-religioase care acompaniază diferitele etape ale trecerii⁵⁶⁸, ci mă voi axa în principal asupra rolului jucat de preot în acest context. Aflăm din lucrarea Adinei Rădulescu despre riturile de protecție

în obiceiurile funerare, două coordonate majore: „*rituri de protecție a mortului față de spirite nefaste și rituri de protecție față de mort simțit ca agent malefic*”⁵⁶⁹.

Utilizând criteriul *liminalității* teoretizat de către Arnold Van Gennep, Adina Rădulescu distinge în cadrul riturilor de protecție funerară trei tipuri de rituri: *de protecție prefunerară, funerară și postfunerară*. Fiecare categorie oglindește o anumită atitudine a familiei și a celor apropiați față de muribund și mai apoi față de mort. În categoria riturilor de protecție prefunerară, ea distinge două etape majore: prima etapă este cea de neacceptare a morții celuilalt, dominată de *rituri de scoatere din moarte*. În a doua etapă, când iminența morții este acceptată, predomină *riturile de ușurare a morții*. Următoarea categorie, a riturilor de protecție funerară, este cea mai bogată și variată, fiind dominată de atitudinea de protejare a celor vii față de mort. Mortul este perceput ca potențial agent vătămător – „mortul strigoi” este ipostaza mortului malefic prin excelență – astfel că măsurile și riturile de prevenire a transformării mortului în strigoi contaminează întreaga categorie a riturilor funerare. „Maleficizarea mortului în ipostaza de *mort-strigoi* reprezintă o particularitate a ritului funerar românesc specifică secolelor XVIII, XIX și parțial XX”⁵⁷⁰. În categoria riturilor de protecție postfunerară, protecția defensivă se concretizează în *riturile de dregere a mormintelor*, iar protecția ofensivă în *riturile de exorcizare a morților-strigoi*, dezgropați și cel mai adesea incinerați, pentru ca, prin consumarea cenușii lor dizolvată în apă sau prin ungerea cu sângele inimii lor, cei *atinși* de strigoi să fie tămăduiți⁵⁷¹.

O descriere succintă a rânduielilor specifice acestui rit de trecere oferă protopopul-cronicar Nicolae Stoica de Hațeg într-o scriere din iunie 1830, ceea ce ne oferă posibilitatea de a observa prelungirea până târziu, în veacul următor, a multor practici și credințe populare, în pofida presiunilor „disciplinator-civilizatoare” venite dinspre autoritățile laice și ierarhii bisericilor, pe întreg parcursul secolului al XIX-lea:

„La moartea lor, după altele, popa să cuminece. Și pricepîndu-i slăbiciunea, neamurile să adună, pre pământ jos îl culcă, cămași spălate, cioareci, opinci, încins, peptenat, clăbăți în cap, măramă în mină de șters și bîț de alun alb, cu un ban la el, de argint, legat, vameșului a da. Cei ce fac lada, sicriiniu, fiind gata, îl închid. Aci, afară, le scot bucate, băutură, pre ladă. Ei din piceăre înbucă și beău. Puind mortu în sicriu, cu el și un creang de rug spinos lîngă el pun, că răul de el să nu să apropie, a nu fi moroni-strîgoni. Popa la groapă petrecând ceva cîntă, însă muerile cu cîntece, cu cerbi, cu leăgene de aur, în ehu nalt, de sună văile, îl petrec. După îngropare, fac spălarea minilor. Avînd o oală novă, cu apă curată, și un dărab de pînză albă, peșchir, cei ce-au săpat groapa spre ea toți tind mîinile, una le toarnă apa toată pre iale. Oala cu pînza celui ce au început groapa le dă tuturor 9 colaci și 9 bani înaparte. De aci, cei știuți, chiemați, cu popa merg acas la pomană și acolo capătă colaci, lumini și duc acasă. Mortul sau mormîntul 40 de zile prin mueri să tîmîiază dimineața, de noapte. O fetițe, pînă 10 ani bătrînă, tocmită, iar 40 de zile dimineața, de noapte, la câțiva vecini cu vasăle apă proaspătă de pomană aduce. La sfîrșitul zilelor, ceaăle cu tîmîierea și cîntecele și cea cu apa la mormîntul mortului fac slobozirea. Fata capătă plata, pînză albă de o cămașă”⁵⁷².

Sunt cuprinse în descriere etapele acestui rit de trecere și obiceiurile caracteristice, de la ușurarea morții prin așezarea pe pământul casei și alte practici, trecând prin rînduielele de destrigoire, cetaniile mediatoare ale preotului, pînă la ritualurile postfunerare, menite să-l ajute pe decedat în călătoria prin lumea de dincolo și să-i faciliteze instalarea în rai. Toate acestea vor fi analizate în amănunt în cele ce urmează, urmărind câteva direcții: în primul rînd, rolul de mediator al preotului în toate etapele acestui rit, caracteristicile religiozității țărănești în care se amalgamează organic rînduiele bisericești cu practici magice și vigoarea acestor obiceiuri și credințe pe întreg parcursul acestui secol, în

pofta transformărilor modernizatoare care modelează tot mai vizibil lumea satului, căutând să disloce cultura populară/țărănească și să impună o nouă viziune asupra lumii și existenței.

În faza de neacceptare a morții celui alt, ritualurile de scoatere din moarte a muribundului sunt de regulă performate de către cei apropiați sau de către vreo descântătoare a satului⁵⁷³. În special când este vorba de o îmbolnăvire bruscă sau de un accident, se consideră că este o „pedeapsă dumnezeiască, [fie] opera duhurilor necurate sau a uneltirilor dușmane”⁵⁷⁴. Dacă descântecele și diferitele practici magice operate de către membrii familiei sau de către vreo „babă știutoare” n-ajută și, mai ales, dacă bolnavul are o vârstă mai înaintată și nu se întrezăresc semne de însănătoșire, „atunci și numai atunci cheamă pe preotul local ca să-l mărturisească și împărtășească cu sfânta taină a euharistiei sau, cum se mai spune, cu cele sfinte, ca să nu meargă în cealaltă lume negrijit”⁵⁷⁵. Cei mai avuți „îndătimează de a-și face și sfânta taină a maslului sau ungerea din urmă, despre care se crede că ajută omului bolnav sau să moară mai degrabă sau să se scoale”⁵⁷⁶. Prin acestea se trece la ritualurile de ușurare a morții care, spre deosebire de etapa anterioară, sunt în mare parte luate în sarcină de către biserică. Parcurgerea diferitelor rânduieli așezate de către biserică asigură o „moarte bună”, o condiție fundamentală pentru salvarea sufletului la toate populațiile creștine⁵⁷⁷. În astfel de situații, serviciile religioase săvârșite de către preoți „includ «spovedania și cuminecătura», în anumite cazuri slujba sfântului maslu, citirea de rugăciuni și texte religioase, fie la căpătâiul bolnavului, fie în biserică, iar atunci când muribundul nu mai este în stare să-și ceară iertare de la cei rămași în urmă, preotul face acest lucru în locul lui. Mai există o serie întreagă de alte practici religioase, desfășurate de data aceasta de cei profani, tot pentru a-i ușura chinul muribundului. Dintre acestea, amintim aprinderea de lumânări, bătutul de mătâni, citirea și cântarea de rugăciuni, postitul

de către anumite persoane, multe dintre aceste practici suferind contaminări cu elemente ținând de fondul magic precreștin”⁵⁷⁸.

Totuși, nici în această etapă nu lipseau descântecele și alte ritualuri magice, după cum vedem în ținutul Năsăudului/Beszterce vidéke/Nösnerland spre sfârșitul secolului al XIX-lea, unde abluțiunile și descântecele operate de trei ori pe zi sunt menite să ușureze decesul. În alte părți ale Transilvaniei se obișnuia așezarea pe pământ a muribundului sau punerea de coji de păstăi sub capul acestuia⁵⁷⁹.

Înmormântările, cu tot complexul de practici, ritualuri și credințe, au suscitât, pe întreaga durată a secolului al XIX-lea, atenția ierarhiilor ecleziastice și a administrației laice, după cum vedem dintr-un document emis de magistratul Brașovului/Brassó/Kronstadt în 1805, care reamintește interdicția dată de administrația imperială de a duce mortul descoperit la biserică și groapă, precum și obiceiul sărutării mortului⁵⁸⁰. Interdicția de a săruta mortul, de a-l duce descoperit la groapă și de a-l dezgropa, precum și indicații în legătură cu adâncimea optimă îngropării apar în documente încă din ultimele decenii ale secolului precedent, după cum găsim într-o circulară a lui Gherasim Adamovici din 1790⁵⁸¹. Presați de autoritățile imperiale, ierarhiile au căutat să îndepărteze anumite practici considerate neconforme cu învățătura bisericească și să amplifice controlul ecleziastic asupra modului de desfășurare a înmormântărilor. Ca și în cazul altor aspecte ce țin de viața religioasă, accentul pus pe cunoașterea și săvârșirea corectă a ritualurilor de către preoți este o componentă majoră a demersurilor reformatoare și disciplinatoare derulate de către diverși ierarhi, ortodocși și greco-catolici, pe parcursul secolului al XIX-lea.

Însă, după cum demonstrează materialele folclorice culese în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și prima jumătate a veacului următor, mai buna cunoaștere și executare a ritualurilor bisericești nu a implicat automat eradicarea numeroaselor practici magico-re-

ligioase specifice acestui rit de trecere și altor rituri și ceremonii. În cuvintele Adinei Rădulescu, „trecerea de la ultimele îngrijiri acordate muribundului în secolele XVIII, XIX la cele specifice celei de-a doua jumătăți a secolului al XX-lea a fost marcată de renunțarea treptată (dar nu și de dispariția) la practicile și riturile magice de ușurare a morții, care au fost înlocuite cu serviciile religioase creștine. «Azi nu se mai cheamă babele descântătoare, se cheamă preotul» este o constatare și o conștientizare a modificărilor apărute în cursul tradiției. Revenirea la practici și rituri magice se mai produce însă atunci când serviciile religioase prestate sunt considerate ineficiente, mai precis atunci când muribundul tot nu-și găsește pacea”⁵⁸².

Venirea preotului și săvârșirea de către acesta a diferitelor rânduiești bisericesti specifice momentului nu înseamnă trecerea automată din registrul magiei și al religiozității țărănești înspre religiozitatea prescrisă și tipul de pietate cultivat de biserici. Cele săvârșite de către preot nu sunt deloc lipsite de valențe magice, un exemplu ar fi aspectele divinatorii asociate săvârșirii maslului și citirii de către preot a Evangheliei, citirea cu anticipație a *Stâlpilor*, care se face în mod normal la căpătâiul mortului sau la „dezlegarea pământului”, citirea la căpătâiul muribundului a *Rugăciunilor Sfântului Vasile cel Mare* sau a *Visului Maicii Domnului*. Uneori se mergea până la citirea cu anticipație a prohodului sau a unor rugăciuni de iertare, de dezlegare și de „ieșirea sufletului”⁵⁸³. Totuși, în pofida prezenței cohortelor de practici și credințe de sorginte precreștină, a unor jocuri și rânduiești care trădează un grad ridicat de familiaritate cu mortul, frizând adeseori ireverența față de acesta și față de sacru, moartea relevă urme incontestabile ale creștinării atitudinilor ultime⁵⁸⁴. Cel mai bun exemplu este importanța acordată spovedaniei, iertării și împăcării cu semenii înainte de moarte⁵⁸⁵, precum și rolul fundamental atribuit rugăciunilor și diferitelor rânduiești pentru morți, bazate pe credința puternică în puterea lor de a ușura și influența destinul

post-mortem al celui decedat. În rânduiala bisericească, morții sunt pomeniți în timpul liturghiei, mai ales în liturghiile pentru odihna sufletului, dar și în slujbe particulare⁵⁸⁶. Importanța acordată spovedaniei și împărtășirii muribundului înainte de moarte ține și de puterea majoră atribuită euharistiei⁵⁸⁷, precum și de semnificațiile magice atribuite multor ritualuri specifice pietății creștine.

Astfel de exemple pun în relief deopotrivă atașamentul lumii țărănești față de anumite credințe, rânduiele și practici arhaice, aflate în afara religiozității prescrise de către biserică, precum și maniera în care tipicul bisericesc și anumite ritualuri sunt absorbite înspre registrul magicului, la nivelul religiozității țărănești. Preotul, în calitatea sa de intermediar între enoriași și divinitate, are de-a face cu o presiune extrem de puternică venită dinspre enoriași, puterile atribuite lui în virtutea funcției sacerdotale fiind solicitate în contexte inadecvate prescripțiilor canonice. La funeralii, preotul era solicitat ca intermediar între Dumnezeu și oameni și ca specialist al anumitor gesturi și formule rostite care facilitează trecerea în cealaltă lume. Prezența sa are o valoare propitiatică ce corespunde funcției sale de intercesor, fiind indispensabil, alături de lumânare⁵⁸⁸, pentru asigurarea unei „morți bune”⁵⁸⁹. Despre aceasta aflăm și din însemările lui James Oscar Noyes, călător prin lumea valahă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Acesta spune că atunci „când un valah este pe cale să-și dea duhul, rudele înlăcrimate îi pun în mână o lumânare aprinsă, iar preotul spune rugăciuni cu voce mai mult sau mai puțin puternică și tânguioasă, în funcție de numărul de piaștrii pe care îi poate obține pentru serviciile sale”⁵⁹⁰.

Importanța atribuită acestor rânduiele reprezintă și un semn al luării în sarcină a ritualurilor funerare de către biserică, sau, cum ar formula alți istorici, un semn al creștinării. Studiind testamentele din zona Marsiliei, Jacques Chiffolleau observă înregistrarea rară a cererii unui număr de messe pentru sufletul mortului în testa-

mentele înregistrate în anul 1248, de exemplu, însă în cele din 1340 numărul cererilor crește, dezvoltându-se și răspândindu-se această practică⁵⁹¹. Dramatizarea morții, a sfârșitului a creat în timp o dependență față de preot. Jacques Toussaert atribuie multiplicarea lăcașelor de cult, a capelelor, dorinței enoriașilor, care credeau că îndepărtarea de preot ar putea împiedica administrarea sacramentelor legate de moarte sau executarea corectă a ritului de trecere. Prezența imediată a preotului este absolut necesară, de unde vine teama de interdicții, frica de excomunicare. Această frică de a muri în afara Bisericii a contribuit, mai mult decât orice altceva, la coeziunea eclezială, la superioritatea și puterea structurii ecleziastice, ultima împărtășanie fiind văzută de credincioși ca o formă de protecție în fața justiției de „dincolo”⁵⁹².

Despre cel care se „chinuiește mult la moartea sa [se crede că] a trebuit să facă foarte multe păcate grele, ori a fost de cineva afurisit, ori singur s-a blăstămat și afurisit pre sine sau a jurat pe strâmbătate, dându-și sufletul celui necurat”⁵⁹³. Ideea că ar fi fost blestemat de o față bisericească survine de asemenea în multe cazuri de agonie prelungită. Prezența preotului pentru a citi rugăciunile de dezlegare și cele pentru ieșirea sufletului este strâns legată de credința în blesteme și afurisenii. În Transilvania, se mai obișnuia să se citească Psaltirea și alte slujbe – slujba Sfântului Andrei, de exemplu - , pe lângă canonul la ieșirea sufletului și aprinderea unei lumânări, lungă cât bolnavul. Însă, dacă nici dezlegările preotului și ritualurile bisericești săvârșite de acesta nu au efect, de multe ori sunt reluate descântecurile și desfăcăturile⁵⁹⁴, fapt ce evidențiază coabitarea acestora cu rânduielile specifice religiei oficiale, la nivelul lumii țărănești.

Puterea atribuită preotului, de „a tranșa” situația unui muribund prin intermediul lecturii din „cartea sfântă”, reprezintă un loc comun al culturii țărănești, cartea fiind „o prezență indispensabilă și în momentul morții”⁵⁹⁵. În acest sens, aflăm din anchetele întreprinse în prima jumătate a secolului al XX-lea pe Valea

Sebeșului de către Gheorghe Pavelescu, printre poveștile din trecut spuse de diverși bătrâni, despre „popa Ion. El avea darul beției, dar și al rugăciunii, pe cîn cete sau să scula sau mure”⁵⁹⁶.

„Cetania” preotului și diferitele ritualuri săvârșite de către el în ipostaza sa de intermediar sunt poate mai importante la căpătâiul celui decedat decât în faza inițială, de muribund. Astfel că, în cadrul Priveghiului, printre numeroase practici și rituri de *dregere a mortului*⁵⁹⁷ performate de către cei ai casei sau de către „babele știutoare” pentru protejarea celor vii de către mortul maleficizat⁵⁹⁸, printre jocurile adesea violente ale tinerilor (trădând o latură dionisiacă a înmormântării) și printre ospețele nelipsite, unde se bea, se joacă cărți și se glumește⁵⁹⁹, preotul își exercită atribuțiile rituale - rugăciunile și acatele liturgice - care vizează, în primul rând, purificarea sufletului, iertarea păcatelor și încorporarea, cu ajutorul bisericii, a răposatului în lumea de dincolo⁶⁰⁰.

La nivelul lumii țărănești era extrem de răspândită credința că „strigoii se mai fac și din morții «care n-au fost bine citiți, - bine prohoditi, - de popi»”⁶⁰¹, evidențindu-se importanța și rosturile atribuite slujbelor bisericesti aferente înmormântării și citirii textelor sfinte, acestea fiind supuse riscului de a atrage maleficul, căci în loc să faciliteze integrarea sufletului celui răposat în lumea de apoi, slujbele de înmormântare, citite în grabă și incomplet, perturbă bunul mers al lucrurilor, așa cum era menit prin intermedierea rituală⁶⁰². Ratarea tragică a unui rit de trecere, cum e cazul celor care au murit de „moarte rea”⁶⁰³, a morților „necitiți” bine sau a copiilor morți nebotezați⁶⁰⁴ e considerată o cauză pentru transformarea în strigoi nu numai în lumea transilvăneană, ci într-o arie europeană mult mai largă, după cum probează amplul material documentar din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, analizat de etnologul polonez L. Stomma⁶⁰⁵. Credința că persoanele care au suferit o moarte violentă, copiii morți nebotezați, sinucigașii, cei fără morminte și cei care n-au avut parte de anumite rituri - sau au fost efectuate neglijent - îi bântuie pe cei

vii, le provoacă rele sub formă de fantome, vampiri, strigoi, are o vârstă venerabilă⁶⁰⁶. Încă din primele secole, biserica se alarmase în privința credinței conform căreia morții pot reveni pentru a vizita membrii familiei sau alte persoane, credință foarte răspândită în lumea greco-romană. Religiile greacă, romană și cultura germană acordă un loc important revenirii unor morți, cei uciși violent, fără mormânt, fără liniște. În primele secole, biserica n-a fost preocupată de riturile funerare, dar în lumea occidentală din epoca carolingiană e organizat un sistem de messe pentru odihna sufletului defunctului⁶⁰⁷.

„Cetania”⁶⁰⁸ preotului, ca intermediere rituală, se desfășoară prin lecturarea în cadrul priveghiului a evangheliilor numite Stâlpi⁶⁰⁹ - „cei reamasi platescu preotului, că in tota ser’a pana cându mortulu este in casa, se cetésca câtu-va tempu dein celea patru Evanghelii in audiulu tuturoru”⁶¹⁰ - și mai apoi în contextul deplasării procesiunii funerare înspre biserică și mormânt, prin citirea *stărilor* sau *prohoadelor*, despre acestea considerându-se că reprezintă vămile din cealaltă lume, cărora poporul le acordă o importanță extraordinară⁶¹¹, iar citirea lor se face cu scopul de a ușura trecerea prin vămi a celui răposat⁶¹².

Din acest parcurs istorico-etnografic se poate observa că intermedierea specifică preotului, prin diferite ritualuri și prin „citirea” textelor sfinte și a rugăciunilor speciale, alături de numeroasele ritualuri și practici magice săvârșite de alți actanți, mai mult sau mai puțin specializați, urmează două coordonate majore:

1. ușurarea traseului post-mortem al celui decedat și facilitarea instalării acestuia în lumea de dincolo;
2. protejarea celor vii de cel mort, care, din diferite motive (expuse mai sus), poate deveni strigoi și poate cauza neplăceri celor rămași în viață.

Aceste coordonate ale acțiunilor preoțești nu țin doar de ceremonialul înmormântării, în toată complexitatea sa (priveghi, prohod, îngropare, pomană etc.), ci continuă, printr-o serie de practici și rânduiești, multă vreme după înmormântarea propriu-zisă.

Preotul, Vămile Văzduhului și Judecata de apoi

În tratatul publicat de Vasile Popp la începutul secolului al XIX-lea (mai exact în 1817, la Viena) despre înmormântările la „daco-români”, se spune că „românii își consideră morții ca pe niște călători și că ei au multe de suportat pe acel drum, că viața viitoare va fi foarte asemănătoare acestuia și că sunt lipsiți de toate cele de care aveau nevoie în această viață”⁶¹³. Această credință despre sufletul celui decedat este descrisă și de către folcloriștii și etnografii de la finalul aceluiași secol⁶¹⁴, precum și de cei de la mijlocul veacului următor⁶¹⁵. Un complex de practici și rituri funerare și postfunerare este fundamentat pe această credință, de la pomenile generoase date în contextul înmormântărilor⁶¹⁶, ospetele copioase organizate cu ocazia funeraliilor sau diverselor pomeniri numite parastase⁶¹⁷, monedele puse pe ochii sau în palma răposatului⁶¹⁸ până la diferitele ritualuri bisericești și rugăciuni care implică prezența preotului. Pe de altă parte, alături de modelul biblic al lui Hristos – care a înviat după trei zile, s-a arătat apostolilor săi după nouă zile și a rătăcit în lume 40 de zile – aceste rânduieli bisericești alimentează credința oamenilor în rătăcirea sufletului prin lume timp de 40 de zile, după cum se poate observa din importanța majoră acordată slujbei săvârșite la 40 de zile de la deces⁶¹⁹.

Asemeni unor sărbători creștine importante pentru anul liturgic, cum e cazul Intrării în Templu a Mariei – ținută pe 8 septembrie și cunoscută în tradiția creștină sub denumirea de Intrarea în Biserică⁶²⁰ – lipsite de teme scripturale și izvorâte din scrieri apocrife⁶²¹ extrem de populare în creștinismul timpuriu și cu puternică răspândire în mediile populare până târziu, în epoca modernă, o serie de credințe populare despre soarta sufletului în lumea de apoi se întemeiază deopotrivă pe învățătura și practicile bisericii, cât și pe literatura apocrifă. Impactul profund al literaturii apocrife asupra religiozității românilor este surprins de către Nicolae Cartoian, cunoscător al literaturii populare autohtone, în următoarea formulare:

„Legende religioase apocrife și cărțile populare au pătruns așa de adânc în viața sufletească a poporului nostru, încât au lăsat urme care dăinuiesc până astăzi în pictura religioasă și în arta populară, în tradiții și superstiții, în colinde și descântece, în basme și proverbe, ba chiar și în toponimia și onomastica populară”.⁶²²

Dimensiunea pedagogico-catehetică a picturii bisericești a fost teoretizată de numeroși Părinți ai Bisericii⁶²³, evidențiindu-se ideea că „imaginea este un instrument mult mai convingător decât lectura textului biblic sau chiar decât ascultarea sa”⁶²⁴. Pe de altă parte, pictura bisericească a integrat numeroase imagini și teme venite dinspre literatura apocrifă, contribuind, alături de cărțile populare copiate și răspândite de regulă prin intermediul preoților și călugărilor letrizați⁶²⁵, la împământenirea în cultura țărănească a unor povestiri și credințe despre Rai și Iad sau la camuflarea în forme creștine a unor credințe arhaice, pre-creștine⁶²⁶. Este și cazul credinței în „vămile văzduhului”, pe care sufletul celui răposat trebuie să le străbată în drumul său spre odihna sau osânda veșnică⁶²⁷ și a Judecății de Apoi, după cum reiese din studiile despre reprezentările picturale ale acestor teme în bisericile maramureșene, ale Ralucăi Betea⁶²⁸. Credința în „vămile văzduhului” nu este inclusă în dogmele bisericii ortodoxe, fiind considerată drept „teologumenă”, adică o credință pe care biserica nu o respinge, dar nici nu o acceptă oficial⁶²⁹. În *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, scriere apocrifă apărută în Bizanț prin secolul al X-lea, neacceptată printre textele canonice ale răsăritului – Sfântul Vasile cel Nou nu este trecut în sinaxare –, sunt descrise „vămile văzduhului”⁶³⁰. Pe parcursul secolului al XIX-lea, *Viața Sf. Vasile cel nou și înfricoșătoarele Vămi ale Văzduhului* este tipărită și reeditată de numeroase ori, după cum putem observa din exemplul Casei de editură „Ciurcu” din Brașov/Brassó/Kronstadt, care a tipărit această scriere între anii 1890-1920 în tiraje impresionante⁶³¹.

Materialele folclorice adunate la finalul secolului al XIX-lea descriu în detaliu geografia lumii de dincolo, amplasarea și rostul fiecărei vămi, precum și mijloacele prin care răposatul le poate trece mai lesne, de regulă ajutat de cei din lumea de aici. Din aceste descrieri aflăm că există vămi organizate în funcție de tipul de păcat, precum „vama furtului sau furtușagului, alta a uciderii, alta a omorului, alta a beției, alta a desfrânării, alta a lăcomiei, alta a neîndreptățirii, alta a învrăjbirii, alta a sudalmei, alta a fermecătoriei, alta a vrăjitoriei, alta a tutunului sau fumatului și iarăși alta a minciunii”⁶³². Pe lângă materialele folclorice, iconografia bisericească zugrăvește în amănunt această constantă a imaginarului lumii de apoi, care este orientarea „birocrațică” a sufletului după moarte⁶³³, exprimată explicit în credința în „vămile văzduhului”. Imaginile prezentate și analizate de Raluca Beta⁶³⁴ arată atât răspândirea acestei teme pe parcursul secolelor XVII-XIX, cât și informații despre religiozitatea și imaginarul religios al comunităților românești din Maramureș/Máramaros/Marmarosch. Evidențiind distanțarea de sursa literară reprezentată de apocrifă despre viața Sfântului Vasile cel nou, în cazul unor biserici maramureșene pictate de către Alexandru Ponehalski, prin a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, autoarea surprinde în scena confruntării „listelor” cu păcate purtate de diavoli, respectiv cele cu „fapte bune” purtate de către îngeri, forme de pietate încurajate de către biserică pentru ușurarea traseului sufletelor, realități locale – cum e cazul unui conflict între parohieni legat de locurile din biserică – și comportamentele unor preoți.

I. Alexandru Ponehalski, *Vămile*, în biserica din Călinești-Căieni (Maramureș), 1754



Foto: Raluca Betea

II. Alexandru Ponehalski, *Vămile*, în biserica din Călinești-Căieni (Maramureș/Máramaros/Marmarosch), 1754



Foto: Raluca Betea

Așa cum afirmă istoricul francez Jean Delumeau cu referire la lumea occidentală premodernă, „iconografia urma cu o anume întârziere discursul scris sau oral.

Liturghiile destinate anume cutărui sau cutărui defunct au precedat cu mult reprezentările purgatoriului⁶³⁵ – în cazul nostru, „vămile văzduhului”. Studiul Ralucăi Betea prezintă modalități de ispășire și ameliorare a sorții unui decedat, încurajate de către biserică, putându-se observa faptul că atât prin acestea, cât și prin păcatele enumerate, bisericile încercau (și reușeau într-o bună măsură) să ia în stăpânire cât mai mult din imaginarul lumii de dincolo. Confruntarea dintre înger și diavol, redată și în imaginile de mai sus, are în centru prescripțiile bisericești și normele de pietate recomandate credincioșilor. Astfel că absența de la biserică apare ca un păcat grav, de înțeles într-o perioadă în care circularele bisericești și vizitațiile canonice insistau asupra prezenței la biserică, recomandând clericilor aplicarea unor pedepse corporale și în bani celor care absentează⁶³⁶. Importanța acordată sacramentelor/tainelor în practica religioasă este de asemenea subliniată de această confruntare, reliefând efectele directivelor tridentine care insistau asupra practicii sacramentale ca fundament al vieții religioase creștine⁶³⁷. Așa cum reiese din analiza iconografiei maramureșene⁶³⁸, nici preoții nu erau scutiți de dificultatea vănilor, în pofida ipostazei lor de intermediari, păcatele lor fiind de asemenea contabilizate și necesitând căință. În cazul de față este menționat un preot bigam, problema bigamiei unor clerici fiind o temă prezentă în multe documente bisericești⁶³⁹.

Înainte de a trece la prezentarea și analizarea mijloacelor rituale prin intermediul cărora preotul mediază instalarea sufletului răposatului în lumea de dincolo sau ușurarea sorții acestuia, consider necesare câteva considerații despre credința în „vămile văzduhului”, în special despre legătura dintre scris, carte și justiția divină. Așa cum a arătat Alexandru Ofrim, „imagarul popular a integrat scrisul și cartea în reprezentarea frontierei dintre cele două lumi. Tocmai marcarea caracterului definitiv al desprinderii este semnificația care îi revine scrisului și cărții în sistemul credințelor și practicilor funerare românești”⁶⁴⁰.

Numeroase „cântece ceremoniale de înmormântare”⁶⁴¹ exprimă *topos*-ul „scrierii” sufletului din „cartea viilor” în cea a morților, subliniind caracterul ireversibil al morții⁶⁴². În cultura tradițională românească întâlnim cartea în diferite ipostaze și cu semnificații variate, ocupând un loc central în activitățile magico-religioase. În acest sens, expresii precum „așa scrie la carte”, „a spune ca Evanghelia” relevă autoritatea cuvântului scris, pătrunsă în tradiția orală⁶⁴³. „Cartea Vieții” sau „Cartea Sorții”, în care ursitoarele scriu desfășurarea vieții noului-născut⁶⁴⁴, exemplifică rolul major jucat de carte în imaginarul lumii tradiționale, legat de ideea de destin, soartă sau fatalitate care guvernează într-o măsură covârșitoare viziunea tradițională asupra lumii⁶⁴⁵. Dumnezeu este adesea imaginat înconjurat de cărți în care sunt notate viețile pământenilor și data morții acestora⁶⁴⁶. Faptele bune și rele sunt înregistrate în scris, Dumnezeu, îngerii și demonii fiind cei care scriu, consemnează, aceasta fiind o convingere cu o largă răspândire în timp și spațiu, după cum putem observa și din numeroasele scrieri legate de înregistrarea și iertarea păcatelor umane, care circulau în Evul Mediu apusean⁶⁴⁷.

Așa ajungem și la „birocratiile” celestă și infernală⁶⁴⁸ cu care are de-a face sufletul răposatului. Motivul contabilizării divine a faptelor omului este extrem de vechi și de răspândit, după cum se vede în infernala contabilitate care se profilează treptat și pune stăpânire pe viața religioasă creștină a Occidentului medieval și care va face ca aritmetica indulgențelor să se îmbine cu calcularea perioadei de Purgatoriu⁶⁴⁹ și în puternica imagine a răbojului cu faptele omului din cultura populară tradițională. Alexandru Ofrim găsește o posibilă origine a acestui motiv în Psalmi⁶⁵⁰, iar Andrei Cornea analizează pe larg „principiul listei” specific iudaismului și imaginea cărții-registru în care sunt cuprinse faptele omenirii⁶⁵¹, confirmând originea iudeo-creștină a acestui motiv. Motivul contabilizării divine a faptelor omului îl întâlnim și în literatura religioasă română

premodernă, cum e cazul faimoasei *Cazanii* a mitropolitului Varlaam, din 1643, de unde redăm următorul fragment:

„Astăzi toate locurile să gătească de svîntul post și orașe, și sate, și toate casele creștinești. Deci și noi să nu ne arătăm denafară de tocmala creștinească, că îngerul lui Dumnedzău împlă de scrie în catastih pre ceia ce vor să postească. Deci să nevoim să nu him nice noi lepădați din catastihul lui Dumnedzău.”⁶⁵²

Ajungând la vămi, sufletul răposatului este întâmpinat de diferiți draci, care-i prezintă păcatele sale înregistrate într-o „carte neagră”. Tot acei draci sunt dotați și cu cântare pentru a evalua în amănunt greutatea faptelor bune și rele, trădând o rigoare birocratică exacerbată. Procesul confruntării faptelor este descris în felul următor de către folcloristul Simion Florea Marian, pornind de la materialele adunate de la diverși informatori:

„Cum sosește sufletul la vamă, îndată este oprit și întrebat de toate faptele sale cele bune și cele rele, și dacă nu se află cu nimica vinovat, atunci îl lasă să treacă mai departe; dacă e învinovățit cu ceva și nu-și poate aduce aminte sau anume nu voiește a spune adevărul, cugetând că în chipul acesta se va putea mai lesne și mai degrabă mântui, atunci dracii scot cartea cea neagră și prind a-i ceti dintr-însa toate păcatele, de la cel mai mare și până la cel mai mic și neînsemnat, și dacă în același timp n-ar scoate și îngerul său conducător o carte albă, care o duce cu sine și-n care se află introduse toate faptele omului cele bune, cu litere negre pe file albe, atunci sufletul, neaducându-și aminte cu de-amănuntul despre toate faptele sale, lesne ar putea cădea jertfă diavolilor răutăcioși și înșelători. Dacă se adeverește că are cu mult mai multe fapte rele decât bune, atunci nici îngerul conducător nu poate să-i ajute nimica: iar dacă are atât fapte bune cât și rele, dar nu se știe cu acuratețea care dintre dânsule plătesc mai mult, căci atât diavolii cât și îngerul ce conduce sufletul vrea să aibă cea mai mare dreptate, atunci se

pun în cumpănă și se cumpenesc, și anume: sufletul dimpreună cu faptele sale cele bune într-o cumpănă, iar faptele cele rele într-altă cumpănă, și dacă cum-pănesc faptele cele bune pe cele rele atunci sufletul e scăpat și merge în rai, iar dacă nu, atunci păcatele îl trag în iad; dacă are pe-atâte fapte bune pe câte și rele, asemenea se poate mântui, căci arhanghelul tot aruncă din faptele cele bune în cumpănă contra cele rele, anume ca acelea să tragă mai mult”.⁶⁵³

Se poate spune, pe urmele lui Alexandru Ofrim, că „scri-sul și cartea sunt cele care hotărăsc soarta sufletului imediat după moarte, în cadrul Judecării personale, dar și la Judecata universală, la Judecata de Apoi”⁶⁵⁴, ocupând o poziție centrală în economia judecării divine, cartea fi-înd instrumentul prin excelență care contabilizează fap-tele muritorilor. Cartea și scrisul sunt elemente majore în imaginarul lumii țărănești tradiționale, cu profunde conotații magico-religioase, și mânuite de specialiști ai sacrului – cum e cazul preotului – pot influența soarta defunctului, contracarând efectele contabilizării fap-te-lor. Descrierea trecerii prin „vămi”, expusă mai sus, pune în lumină și rolul de căpătâi jucat de către îngeri în bătă-lia pentru sufletele credincioșilor⁶⁵⁵.

Dar nu numai în înger poate afla credinciosul un sprijin în lupta sa pentru accesul în Rai. În primul rând, ritualurile funerare și mai ales pomenile săvârșite de către urmași îi pot fi extrem de folositoare în eludarea răbojului ce cuprinde păcate într-o măsură covârșitoa-re. În pofida rigorii și rigidității demonilor, sufletul poate scăpa foarte ușor din ghearele lor „dacă la fiecare vamă, unde este oprit și-nvinovățit [...] scoate câte un colac și câte un ban dintre colacii și banii ce s-au dat de pomană săracilor peste sălaș, când i s-a adus corpul la groapă, și le dă dracilor ca plată”⁶⁵⁶. În Banat/Bánság/Банат, pentru a ajuta sufletul celui răposat să eludeze judecata vămilor, se puneau nouă crețari, nouă colaci și nouă lumini pe care mortul să le poată da vameșilor, fiecăruia câte o bucată din fiecare, după cum aflăm dintr-un articol publicat în 1876 în revista *Familia*.

Mita are trecere și în lumea de dincolo, conform credințelor populare, iar inegalitățile sociale nu sunt anulate de către marea trecere, ci se prelungesc adânc în imaginarul lumii de dincolo. Cei înstăriți sunt privilegiati până și la judecata sufletului, putând să-și răscumpere prin plăți materiale diferitele păcate și astfel să-și cumpere un loc în Rai, la fel cum își „cumpără” prin donații și ctitorii un loc fruntaș în strana bisericii din sat și un loc la masa preotului la marile praznice și hramuri, pe când cel nevoiaș „dacă e păcătos și pe lângă aceea nici nu are cu ce plăti pre vameși, atunci e vai și amar de dânsul, căci atunci, cu toată întrepunerea arhanghelului sau a îngerului conducător, nu poate să scape, ci trebuie numaidecât să meargă în iad”⁶⁵⁷. Pomenile făcute în preajma morții de către credincioși sau, în contextul înmormântării, de către urmași, nu au un caracter dezinteresat, ci se încadrează într-o logică a „mituirii”, în vederea îmbunătățirii traiului din viața de apoi. Acest aspect reiese și din rugăciunea rostită de către preot, „ce se citește la hainele ce se împart de pomană, după pristăvirea unui om”, unde se spune „Binecuvintează Doamne și pre celelalte lucruri câte vor să se împartă pentru răposatul robul tău (N); ca să-i fie lui de pomenire și de răscumpărare. [...] dăruiește-i și răposatului răspuns bun la înfricoșatul județul Tău; ușurează-l Doamne de păcatele ce a făcut, cu lucrul, cu cuvântul sa gândul...”⁶⁵⁸.

Dar pe lângă îngerul care contabilizează faptele bune ale credinciosului, pentru a contrabalansa relele însemnate de către demoni, pe lângă pomenile și ritualurile săvârșite de cei ai casei, preotul este cel care, prin poziția sa de mediator și constant adversar al Necuratului, poate influența traseul post-mortem al enoriașului. După cum am spus și în paginile anterioare, citirea de către preot a „stărilor”/”stâlpilor”/”prohoadelor” are ca scop principal, în credința populară, trecerea mortului prin vămi, fapt ce explică „datina poporului de a se bate așa tare după dânsel”⁶⁵⁹. Starea materială și poziția socială a răposatului influențează într-o ma-

nieră covârșitoare desfășurarea ritualului bisericesc al înmormântării, „facerea lor atârnă totdeauna parte de la vaza și reputațiunea ce a avut-o cel repauzat în viața sa, și parte de la vaza și puterea materială [...] a familiei sale”⁶⁶⁰. Celui cu vază și putere financiară/materială i se pot citi toate cele douăsprezece stări (mai mult nu permite rânduiala bisericească), iar celui sărac i se citesc minimul de trei stări pe care preotul este obligat indiferent de plată sau neplată⁶⁶¹. La poduri și răspântii de drumuri, familia răposatului împarte daruri și bani, tot pentru a-i ușura traseul din lumea de apoi, asupra căreia credințele și mentalitatea țărănească tradițională proiectează numeroase caracteristici și obișnuințe ale lumii pământene. Astfel se crede că dacă se pun bani în sicriu și dacă se dau de pomană, aceștia îi vor fi de folos răposatului la trecerea vâmlor când va avea cu ce plăti/mitui demonii⁶⁶², după cum era obiceiul în districtul Năsăudului/Beszterce vidéke/Nösnerland unde, pe lângă citirea de către preot a Evangheliei, „se pune pe copârșeu un taler sau galbăn” care-i rămâne preotului⁶⁶³. Fastul înmormântărilor și complexitatea ritualurilor au vârste venerabile și o răspândire largă. Analizând perioada evului mediu occidental, istoricul francez Georges Duby pomenește de puternicele credințe legate de moarte cu care s-au confruntat preoții catolici, una dintre consecințele majore ale acestei confruntări fiind amploarea crescândă căpătată de liturghia morților. În consecință, „ceremonialul înmormântării celor bogăți a dobândit un lux ostentativ. Răposatul trebuia să-și facă intrarea în împărăția morților împodobit cu toate atribuțiile faimei sale”⁶⁶⁴.

Simion Florea Marian, în tradiția preoților cărturari preocupați de dimensiunea pedagogică a scrierilor lor, pomenește și de „preoți, demni de toată lauda”, care valorifică climatul favorabil moralizării și catehizării, specific înmormântărilor, făcând decedatului numărul de stări în funcție de purtarea morală – 12, dacă a avut o purtare bună, și maxim 6 dacă a avut o purtare rea, în pofida presiunii neamurilor – fără a ține cont de

poziția socială sau de situația materială a răposatului. De asemenea, menționează insistențele oamenilor, pe lângă preot, ca acesta „să facă” mai mult de 12 stări, unii crezând că ar trebui 24⁶⁶⁵, evidențiindu-se atât preocuparea pentru viața de apoi, cât și convingerea că prin anumite practici rituale și cheltuială se poate influența situația celui răposat.

Însă, alături de astfel de preoți pe care-i pomenește Simion Florea Marian, lumea satului găzduia numeroși clerici care abuzau de poziția lor de intermediari în contextul ritualurilor de înmormântare. Documentele bisericești relevă faptul că unii preoți percepeau taxe stolare mai mari decât cele fixate de către episcopie sau în înțelegere cu comunitatea parohială. În ședința consistorială din 2 mai 1866, a fost avertizat vicarul din Năsăud/Beszterce vidéke/Nösnerland, cum că preotul Grigore Mureșan, din Feldru/Földra/Felden, a refuzat ceremoniile religioase la înmormântarea unei „țigănci”, pentru că aceasta n-a plătit stola corespunzătoare, dar și pentru că preoțimea din vicariat practica stole exagerate, spre nemulțumirea poporului. Situația era comună multor vicariate, fiind numeroase plângeri împotriva preoților în privința stolelor prea mari și neuniforme⁶⁶⁶. Preotul ce refuză să îngroape mortul până nu e plătit în avans ori preotul ce refuză o mită mărunță pentru că își vinde sufletul diavolului doar pentru o șpagă mare, sunt concretizări ale motivului lăcomiei clericale, recurent și bine profilat în cultura populară la nivelul întregii Europe⁶⁶⁷. Aceasta este o temă recurentă și în circularele și dispozițiile bisericești pe întreg parcursul secolului, fiind și o preocupare a administrației imperiale, interesată să înlăture abuzurile, după cum vedem dintr-un decret „gubernalicesc” din 18 iulie 1800, la care face referire vicarul Ioan Popovici într-o scrisoare din septembrie același an, care poruncește înștiințarea tuturor preoților că cei care „n-ar voi sau la poporenii săi cei bolnavi a merge și după lege a-i grijii, sau altminterile slujbele cele căzute, pâna ale da mai naiinte plata, n-ar voi a le săvârși, unii ca aceia de totul să vor lipsi.”⁶⁶⁸.

Atât din perspectiva „investiției” pe care o făcea familia răposatului, cât și din perspectiva situației materiale a preotului român transilvănean, îndelung deplânsă de o mare parte a istoriografiei autohtone, nu numai *Stâlpii* presupuneau plăți față de preot⁶⁶⁹, ci și alte practici rituale, cum e cazul pomenilor date peste sicriu, constând în haine, alimente, obiecte și, în cazul celor mai de frunte, chiar vite⁶⁷⁰. În Bihorul/Bihar/Bihar primei jumătăți a secolului al XX-lea, „când slujește popa mai bine” se dau „de sufletul mortului”, preotului, celor care au făcut diferite servicii în cadrul înmormântării și unor săraci haine, găini, colaci și chiar mărhai (vite)⁶⁷¹. Și în cadrul ritualului de „comandare” care implica sacrificarea unor animale, oi sau vaci, se fac plăți⁶⁷² sau/și daruri către preot, mai precis i se dau pielea și capul animalelor, de unde a rămas proverbul „a dat pielea popii”⁶⁷³. Întrepătrunderea dintre sfera economică și cea religioasă în activitatea preotului este evidențiată de astfel de contexte, plățile pentru serviciile sale reflectând o trăsătură esențială a sistemului magico-religios țărănesc.

Legat de ultimul obicei menționat, cel al „comandării”, ipostaza sacrificială precreștină a sacerdotului iese din plin în evidență. Dacă în cadrul tradiției creștine, prin intermediul sacrificiului cristic, funcția sacrificială a preotului este sublimată în taina euharistiei, rolul jucat de preot în acest ritual sacrificial, parțial „creștinat” prin rostirea/citirea de rugăciuni de către preot, exprimă perpetuarea la nivelul lumii țărănești transilvănene, până târziu în secolul XX, a unor atribute precreștine ale preotului. În noaptea din ajunul înmormântării, preotul și câțiva de-ai casei aduceau lângă o groapă săpată în ogradă animalele alese spre sacrificiu (de regulă berbeci negri, oi sau viței), cărora li se lipeau lumânări de ceară între coarne, erau întoarse către apus și li se citea de către preot o rugăciune, iar apoi erau înjunghiate și sângele lor era lăsat să se scurgă în groapa săpată. Din carnea acestora se preparau bucatele pentru masa/pomana de după înmor-

mântare⁶⁷⁴. În mormântările, ca și alte rituri de trecere, implicau numeroase cheltuieli și sacrificii pentru cei ai casei, indiferent de condiția lor socială, după cum ilustrează folcloristul T.T. Burada cu referire la ținutul Făgărașului/Fogaras/Fogarasch, unde „fie omul cât de neavut, împarte mesenilor, după ospătare, câte un colăcel sau o bucată de pâine și o luminare de ceară, iar fețelor bisericești încă și câte o năframă”⁶⁷⁵.

Limitarea exceselor făcute cu ocazia înmormântărilor a fost o constantă a presiunilor venite dinspre statul modern și dinspre cele două biserici, pe întreaga durată a secolului al XIX-lea. Aceasta a fost dublată, cu precădere în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, de preocuparea crescândă pentru „combaterea beției”⁶⁷⁶, după cum vedem și din discuțiile despre rolul preotului purtate în protopopiatul ortodox al Dejului/Dés/Desch la începutul secolului al XX-lea. De aici aflăm că „în ceea ce privește folosirea vinarsului la pomeni, sfeștani și la maslu, s-a încercat reducerea lui, iar banii care s-ar fi economisit, ar fi fost mai de folos bisericii decât mâncarea și băutura”⁶⁷⁷. Articole din presa bisericească și laică a vremii critică excesele aferente priveghiurilor și înmormântărilor și fac apel pentru mai multă sobrietate și „moralitate”. Dintr-un astfel de articol aflăm că „prela priveghie ambla vinarsulu totu într’un’a, asia că grigea cea antâiu a celoru remasi indata ce mortulu a inchisu ochii, este, că se se ingrigésca de beutura preste noapte pentru priveghiu. [...] se se joce tota noptea in carti si se se impla cu vinarsu”⁶⁷⁸. Alături de folclor, literatura cultă înregistrează de asemenea motivul pomenilor ca și petrecere, după cum vedem, de exemplu în povestirea *Nevasta*, publicată de către Liviu Rebreanu în revista *Luceafărul* (numerele 12, 16 din 1911), unde, la o pomană, „se încinse un chef cumsecade. Mesenii ciocniră des pentru sufletul mortului, iar dascălul, șugubeț ca totdeauna, închină în sănătatea nevestei”⁶⁷⁹.

Pe lângă *stâlpii* și *stările* performate de către preot în cadrul priveghiului și drumului spre mormânt, săvârșirea și citirea prohodului, în biserică, în fața bisericii sau în

cazul unui decedat nevoiaș care nu-și permite o înmormântare cu pompă ce implică deplasarea la biserică, în curtea răposatului⁶⁸⁰, reprezintă un moment fundamental în cadrul funeraliilor datorită ritualurilor preotești implicate. Rânduiala înmormântării mirenilor este cuprinsă în *Molitfelnic* și în *Panihida*, având ca moment central, profund valorizat la nivelul religiozității țărănești, citirea *rugăciunii iertăciunii de tot blestemul și afurisenia*. Pentru fruntași, pe lângă că prohodul li se citea în biserică și întreaga procesiune funerară se făcea cu pompă, se ținea și o cuvântare prin care preotul amintea faptele cele mai însemnate și mai pilduitoare din viața răposatului⁶⁸¹. Citirea acestor rugăciuni de dezlegare este în perfectă consonanță cu puterea atribuită preotului în tradiția creștină, de „a lega și dezlega”⁶⁸². În acest context, această putere a preotului se manifestă prin dezlegarea de păcate, blesteme sau făcături a răposatului, operațiuni importante în economia acestui rit de trecere.

Slujbele și rugăciunile săvârșite de către preot erau însoțite de rostirea unor cuvântări, predici funerare, cu caracter moralizator și consolator, înmormântarea fiind unul din momentele esențiale pentru impunerea învățaturii creștine în rândul enoriașilor și pentru reiterarea autorității bisericești. Aceste cuvântări caută să învețe „pe credincioși despre lume, deșertăciunile ei, vocea lui Dumnezeu și moartea în creștinism”⁶⁸³, adică „moartea bună” și importanța intermedierei ritualice. Importanța acestui moment pentru catehizarea enoriașilor este pomenită de către Petru Maior, la începutul secolului al XIX-lea, într-unul din volumele sale de predici intitulat *Propovedanii*:

„De multe ori mai mulți se adună la îngropăciune decât în sărbători la beserică, ba sînt unii, mai ales între proști, pre carii arareori are norocire preotul a-i vedea în beserică, iară la îngropăciune sau pentru una sau pentru altă vremelnică pricină, adeseori, de nu totdeauna, se află. Prea bun dară și sfînt obicei este prin besericile din țara noastră a face propovedanie norodului la îngropăciunea morților”⁶⁸⁴.

În calitatea sa de intermediar între om și supranatural⁶⁸⁵, preotului îi sunt atribuite puterea de a influența destinul post-mortem al celui răposat și stăpânirea cunoștințelor și mijloacelor necesare în acest sens, inclusiv după înmormântare. Există un întreg complex de slujbe și rânduieli săvârșite de către preot, în special în timpul celor șase săptămâni de după înmormântare, când se crede că sufletul decedatului își caută calea spre viața veșnică. Aceste rânduieli aveau scopul de a ușura instalarea în lumea de dincolo și de a-i ameliora situația⁶⁸⁶, iar dacă „nu i se fac mortului praznicele cuvenite și toate rânduielile, atunci sufletul nemulțumit se arată celor vii în vise”⁶⁸⁷, „de aceea, trebuie să se tâlcuiască visurile și să se îndeplinească dezlegările”⁶⁸⁸. La trei zile după înmormântare se face rânduiala de sfințire a apei, *sfeștanie*, cum e numită în Transilvania, și se stropেște întreaga casă, urmată de o masă de unde nu lipsesc colacii, lumânările și alte obiecte date oaspeților pentru a ajuta mortul să treacă în cealaltă lume⁶⁸⁹. În acest obicei se îmbină ipostaza de mijlocitor a preotului cu cea de exorcist, de purificator, căci prin sfințirea agheasmei, urmată de stropirea casei, se purifică locuința de prezența duhurilor rele și de eventuala prezență a mortului maleficizat. Ritualul are menirea de a restabili ordinea tulburată de deces și consensul social.

Există rânduieli bisericеști prin care cel care n-a avut parte de o „moarte bună”, n-a apucat să-și pregătească decesul și să parcurgă etapele împământenite în lumea țărănească, poate fi ajutat de către cei vii. Astfel că, „dacă omul moare „neîngrijit” (necuminecat), atunci trebuie să duci pentru el 40 de liturghii cu prescuri (plătite)”⁶⁹⁰. Prin intermediul preotului și a plătirii unui număr de liturghii, soarta răposatului poate fi ameliorată, aspect ce reflectă întrepătrunderea organică dintre religios și economic, precum și importanța stării materiale în perspectiva accesării serviciilor rituale.

Astfel de rânduieli se săvârșesc în mai multe rânduri, la nouă zile după înmormântare, la șase săptămâni, la un an, „când se scoate și coliva la mormânt,

care se dă apoi preoților”⁶⁹¹, la trei și tot așa până la cel de-al doisprezecelea an. În unele părți (în special în Moldova), în al șaptelea an se obișnuia să se dezgroape mortul și după săvârșirea unei slujbe de către preot, la care se adaugă o serie de alte rânduieli săvârșite de către urmași, acesta este înmormântat la loc⁶⁹². Adina Rădulescu descrie acest obicei ca fiind „etapa finală care încheie ciclul funerar, constând în spălarea oaselor dezgolite de carne cu apă sau vin, reșezarea lor într-un sac sau lădiță și reîngroparea lor, însoțită de reluarea riturilor funerare adiacente – slujbă religioasă, pomeni, tămâierea mormântului, cărarea de apă etc.”⁶⁹³. Teodor T. Burada descrie acest obicei al dezgropării mortului după șapte ani și al spălării cu vin a oaselor defunctului, pe care apoi sătenii „le pun în biserică, și stau până a doua zi, când se săvârșește sfânta liturghie și după aceea prohodindu-i-se rămășițele, se îngroapă iarăși în mormânt, iar dacă mortul se găsește neputrezit, atunci se zice că-i jurat, adică afurisit, și se reazămă de zidul bisericii, și arhiereul sau preotul îi citește rugăciunile dezlegării, pentru cei afurisiți”⁶⁹⁴.

Alte rânduieli pentru morți se fac când se serbează patronul casei, sfințindu-se coliva de către preot și împărțindu-se celor prezenți, după cum reiese dintr-un calendar brașovean pentru anul 1882⁶⁹⁵ sau în alte zile tocmite pentru pomenirea morților, cum e cazul celor șapte sâmbete din postul mare când, în districtul Năsăudului/Beszterce vidéke/Nösnerland, se fac pomenirile, sau sărăcustele, cum sunt numite în alte părți. Dintre aceste slujbe și rânduieli menționate, erau considerate extrem de importante și, prin urmare, ținute cu scrupulozitate, slujbele, liturghiile plătite în primele șapte sâmbete ce urmează înmormântării. Acestea sunt numite în unele locuri *sărindar* și aveau ca scop eliberarea sufletului din cele șapte vămi. După caz, puteau fi ținute și în alte perioade, iar „la fiecare slujbă (liturghie), care se plătește în unele locuri câte cu 1 fl., se aduce câte cinci bulci sau trei colăcei, două lumini și ¼ litru de vin”⁶⁹⁶. Teodor T. Burada oferă o descriere

a acestei practici a sărindarelor în a doua jumătate a secolului al XIX-lea:

„patruzeci de zile de-a rândul după ce moare omul, se poartă parastasele, adică se duc la biserică în fiecare zi nouă covrigi, o lumânare, vin și tămâie, iar preotul citește rugăciunile cuvenite. [...] patruzeci de zile încă se mai tămâiază în casă, unde a fost mortul, și se toarnă pe locul unde s-a săvârșit din viață puțină apă, apoi se duce la mormânt vin și tămâie, crezându-se că până la patruzeci de zile când începe a putrezi trupul, până atunci sufletul mortului umblă zburând pe lângă casă și pe lângă mormânt, după aceea trece în cealaltă lume”⁶⁹⁷.

Sărindarele au generat adesea abuzuri din partea preoților și tensiuni între aceștia, din cauza obiceiului înrădăcinat „de a primi unii parohi del(a) poporul altora bani, pentru slujire sărindarilor și altor de aceste slujbe”⁶⁹⁸, după cum consemnează episcopul Gherasim Adamovici într-o scrisoare din 1795 către un protopop căruia-i recomandă să potolească astfel de practici.

Aceste ritualuri evidențiază importanța plătirii către preot a unui anumit număr de liturghii, aceasta fiind investită cu o valoare și eficiență specială, ceea ce reliefează o veritabilă contabilitate ritualică, extrem de importantă din punct de vedere social pentru starea familiei celui răposat și a întregii comunități, pe de o parte, și pentru asigurarea traiului slujitorului altarului, pe de altă parte. Într-o societate care întreține o legătură constantă cu cei răposați și în care frica de judecata de apoi și de chinurile Iadului a marcat profund imaginarul și comportamentul religios⁶⁹⁹, preotul ca om al lui Dumnezeu, perceput de către comunitate ca purtător al unei puteri sacre, beneficiază de un loc privilegiat în cadrul comunității⁷⁰⁰. Astfel de rânduieli și credințe, legate de puterea de intermediere a slujitorilor altarului, întrețin o viziune religioasă asupra lumii, în care elemente mitologice se amalgamează cu un creștinism folclorizat. Anumite practici și credințe,

care țin de pietatea țărănească și care sunt etichetate de către diferiți istorici ca fiind „superstiții” sau care sunt considerate de către unele fețe bisericești devianțe, se perpetuează cu girul clerului și nu pot fi reduse strict la un orizont cultural-religios țărănesc separat de cler. Preoții înșiși, ca slujitori ai diferitelor ritualuri sau ca sfetnici ai enoriașilor, împărtășesc și întrețin acest orizont magico-religios. Un exemplu care evidențiază prelungirea viguroasă a acestor convingeri și practici până în zilele noastre întâlnim în sfaturile „duhovnicești” ale faimosului părinte Ilarion Argatu. Întrebat de un credincios ce trebuie să facă pentru a afla unde este sufletul unui frate mort fără lumânare, fără spovedanie și fără împărtășanie, părintele îi recomandă:

„Dai Liturghie cu Parastas, pentru un an în 3 biserici de Mănăstire, unde se face zilnic Sf. Liturghie. Apoi, după un an, faci post negru Vinerea, până la ora 24, faci 40 de mătâni, Ac. Mântuitorului, rugăciuni de cerere: „Doamne, descoperă-mi unde se află fratele meu (N) care a murit”. Dacă nu îți descoperă prima oară, continui cu Vinerea următoare, și faci așa până îți descoperă. Dacă îl visezi în loc cu lumină și verdeață, este în Rai. Dacă îl visezi bolnav, sau în loc cu noroi, sau ape tulburi, sau în loc pustiu și întunecos, este în iad. Dacă îl visezi, gol, dezbrăcat, este în iad.”⁷⁰¹

Plătirea de liturghii și ținerea de post negru se îmbină cu divinația prin intermediul viselor, la recomandarea preotului care-i oferă și cheia hermeneutică prin care enoriașul poate să descifreze soarta răposatului. Numărul de liturghii, acatiste și metanii este de asemenea extrem de important, contabilitatea ritualică fiind un factor esențial în funcționarea actului divinatoriu. În concluzie, momentele majore din viața unui individ, alături de diferite necazuri reafirmă și consolidează viziunea religioasă asupra lumii specifică lumii țărănești, precum și poziția de intercesor și om al sacrului, atribuită preotului.

Protejarea celor vii de mort: strigoii și sinucigașii

După cum spuneam în cuprinsul acestui capitol, pe lângă ritualurile și practicile necesare instalării defunctului în Lumea de Apoi, o însemnătate majoră au și riturile legate de protejarea celor vii. Sunt rituri de protecție funerară și postfunerară, după cum analizează Adina Rădulescu în lucrarea menționată în câteva rânduri în cuprinsul textului de față. Unele țin de impuritatea atribuită mortului și teama de contagiune a celor vii, numită de Claude Lecouteux „molipsirea de moarte”⁷⁰², considerându-se că pot fi afectați și vecinii cu întregile lor gospodării, dacă nu respectă o serie de interdicții și prescripții. Raporturile firești de vecinătate erau suspendate în perioada desfășurării riturilor specifice înmormântării⁷⁰³. Dintre interdicții, menționez recomandarea pentru vecini de a nu lucra „nimic până după îngropăciune, altfel «le amorțesc mâsurile»”, după cum spune un informator din Racșa/Rákssa, Țara Oașului/Avasság⁷⁰⁴. Lucrurile reintrau în cursul firesc când, după îngropăciune, era chemat preotul pentru a săvârși o *sfeștanie* și astfel, prin rostirea rugăciunilor specifice și prin stropirea cu agheasmă, gospodăria defunctului și familia erau curățați de orice impuritate și prezență malefică.

Teama cea mai mare ținea de credința că mortul poate să se transforme în strigoi și să cauzeze neplăceri apropiatilor și întregii comunități, dacă nu erau respectate anumite prescripții rituale și dacă nu erau săvârșite anumite practici de protecție⁷⁰⁵. Până târziu în secolul al XVIII-lea, pentru lumea europeană, atât la nivelul claselor populare, cât și la cel al elitelor școlite, viața și moartea nu erau delimitate printr-o ruptură precisă. Cei decedați își aveau locul, cel puțin pentru o perioadă, „printre acele fapte străvezii, pe jumătate materiale, pe jumătate spirituale, cu care până și elita epocii popula, asemenea lui Paracelsus, cele patru elemente.”⁷⁰⁶. Defuncții nu reușesc întotdeauna să rupă legăturile care-i unesc cu viața anterioară, iar neamurile apropiate știau acest lucru, drept urmare, până

târziu în secolul al XIX-lea, mai peste tot în Europa, în anumite zile, se lăsa mâncare pe o masă și o lumânare pentru înaintașii care își vizitau din când în când vechea locuință⁷⁰⁷. Concepția bisericii despre separarea radicală a sufletului de trup, în momentul morții, a pătruns extrem de lent în imaginarul colectiv, adeseori suferind adaosuri și modificări.

În occidentul secolului al XVII-lea, numeroși juriști vorbeau încă despre cadavrele care sângerează în prezența asasinului, dovedit astfel și dat pe mâna justiției⁷⁰⁸. În învățătura bisericilor ortodoxă și catolică, precum și în practica și religiozitatea populare, relicvele/moaștele păstrează în această lume prezența generatoare de miracole a sfinților⁷⁰⁹. În acest context trebuie înțeleasă și credința în strigoi despre care Jean Delumeau, pornind de la un *Tratat despre aparițiile spiritelor* publicat de călugărul benedictin Auguste Calmet în 1746, vorbește de o „epidemie de frică de strigoi” și vampiri care s-a răspândit în secolele XVII-XVIII în Ungaria, Silezia, Boemia, Moravia, Polonia și Grecia. Pentru a scăpa de aceste spectre „oamenii dezgropau și ardeau cadavrele. În Boemia, cam tot pe atunci, descotorosirea de strigoi care bântuiau unele sate se făcea exhumându-i pe defuncții suspecți și străpungându-le trupul cu un țaruș care îi țintuia la pământ”⁷¹⁰. Același istoric ne spune că „teama de vampiri mai dăinuia în secolul al XIX-lea în România – țara lui Dracula. Un călător englez nota în 1828: «Când un om moare de moarte năpraznică, pe locul unde a pierit se înalță o cruce, ca nu cumva mortul să ajungă vampir»”⁷¹¹. Christine D. Worobec subliniază răspândirea acestei credințe și a diferitelor practici de destrigoire în Ucraina și Rusia secolului al XIX-lea⁷¹², astfel că putem adăuga o arie mult mai largă acestei credințe.

Etnologul Ion Taloș distinge două tipuri de strigoi în mitologia populară românească, morți și vii, ambele categorii având o legătură profundă cu moartea și cu viața comunităților țărănești. Strigoi sunt cadavre care nu putrezesc pentru că în timpul ritualurilor funerare

a trecut un animal pe sub el, pentru că a fost blestemat sau din alte motive. Aceștia își omoară neamurile, „îi chinuie, îi desfigurează, îi sugrumă sau îi sufocă. Strigoii mănâncă inimile oamenilor și ale animalelor, le sug sângele, cer mâncare, băutură și haine⁷¹³. Din această credință în nevoia de sânge a acestora și din cauza numeroaselor legende și povești pe această temă, intersectate cu literatura științifică și „privirea occidentală”, s-a construit în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea mitul modern al vampirilor⁷¹⁴.

Conform mitologiei populare, un individ se poate naște strigoii/moroi⁷¹⁵, putându-se recunoaște după *căița* ce o are pe cap sau pe corp⁷¹⁶. Acesta se naște dintr-o femeie care, fiind însărcinată, bea apă necurată, amestecată cu *bale diavolești*, sau când o femeie însărcinată iese noaptea afară cu capul descoperit, diavolul venind și acoperindu-i capul cu o *chitie* ce se transmite apoi fătului⁷¹⁷. Strigoii apar și din copiii rezultați ai unei relații incestuase, cei avortați sau uciși la naștere și cei nebotezați, sau din cei ce jură strâmb, din babele care au de-a face cu diavolul, cei excomunicați etc.⁷¹⁸. Încălcarea unui tabu sau ratarea unui rit de trecere pot determina o astfel de transformare⁷¹⁹. O altă categorie importantă de strigoii o reprezintă persoanele care în timpul vieții s-au ocupat cu vrăjitoria, furând manna vacilor, oilor sau stupilor altora, „pentru-ca să-și facă să prospereze ale lor. Acești strigoii se mai scólă chiar și din morți și vin ca să strice vacile, oile și stupii altora.”⁷²⁰.

Revenind la practicile de protecție funerare care vizează destrigoirea mortului, conform analizei Adinei Rădulescu, există ritualuri de destrigoire practicate la naștere, precum și o destrigoire practică în perioada de agonie a muribundului, implicând punerea de tămâie și cuișoare mici în gura muribundului sau tăierea la un deget spre a se da sânge acestuia⁷²¹. Am menționat acestea pentru a evidenția numărul mare și complexitatea ritualurilor și practicilor prezente în cuprinsul funeraliilor, fundal pe care se desfășoară și ritualurile preoțești. Orificiile cadavrului se înfundau cu mei, us-

turoi, pietricele, sticlă, nisip, cuie mici sau tămâie în cadrul ritualului care se cheamă împănarea mortului, cadavrul era străpuns cu obiecte ascuțite, în sicriu erau plasate ace și obiecte ascuțite, iar mortul considerat strigoii se îngropa invers⁷²². În cazuri extreme, aflăm de la Tudor Pamfile că în Bucovina/Bukowina se recomanda chiar tăierea capului celui considerat strigoii și punerea în sicriu, la picioare⁷²³. Scoaterea din casă a sicriului cu cel decedat implica o serie prescripții și de momente de separație – păzirea cadavrului de animale, ciocnirea de prag, spargerea de oale, trântirea ușii etc.⁷²⁴. În Bihor/Bihar/Bihar, în prima jumătate a secolului al XX-lea, scrie folcloristul Gheorghe Pavelescu că „dacă se tem că mortul se va face strigoii, ceea ce se cunoaște după fața lui – «îi vesel, rumen, roșcovan la față» –, i se taie păr din cap și o bucată de pânză, le pune bine. [...] atunci nu mai are putere să mai vie acasă. Nu rar se întâmplă ca strigoilor să li se bată și un cui de fier în piept”⁷²⁵.

Rolul de intermediar specific preotului și puterea aferentă se manifestă în special prin „cetaniile” executate de acesta în câteva momente esențiale și prin slujbele performate în cuprinsul înmormântării și după îngropare, la diferite intervale de timp, după cum am subliniat în subcapitolul anterior. Există o legătură strânsă între instalarea sufletului răposatului în lumea de apoi și teama de strigoii, investițiile majore în diferite ritualuri și importanța acordată respectării stricte a diferitelor prescripții fiind strâns conectate cu această teamă, nu doar cu credința în vămile văzduhului. Tot Pavelescu subliniază importanța slujbelor preoțești făcute pentru a împiedica întoarcerea celui mort. În primul rând, după înmormântare, preotul rămâne pentru a face o „sfeștanie”, iar apoi, pentru a feri familia de revenirile mortului, se aprinde în casă tămâie sau se aduce cădelnița de la biserică și se dă cu jar după mort, zicând: „Amin, Dumnezeu să te hodinească” (1945: 70-71)⁷²⁶. Credința că mortul ar vizita noaptea pe cei ai casei, în special dacă au datorii neplătite sau canoane

primite de la preoți și rămase neterminate, determină chemarea unor vecini ca să doarmă „cu căsenii, sub cuvânt că li-se arată nóptea mortul.”⁷²⁷

Credința în strigoi și în efectele nefaste provocate de aceștia era extrem de puternică în Transilvania secolelor XVIII-XIX, după cum se poate observa din materialele folclorice adunate precum și din cazurile consemnate în arhive. Prima informație scrisă despre astfel de practici apare într-o lucrare a medicului Samuel Köleseri, apărută în 1709. Acesta povestește că locuitorii satelor Bobâlna/Bábolna/Krautfeld, Cristei/Oláhcsesztve/ și Păuca/Pókafalva/Törnen, (din comitatul Alba/Fehér vármegye/Komitat Weissenburg), pentru a potoli epidemia de ciumă, au dezgropat mai mulți „foști strigoi”, printre care și un fost preot, după care le-au străpuns inima cu un țăruș, iar apoi epidemia se spune că ar fi încetat⁷²⁸. Cazul prezentat arată că, în pofida puterii și autorității cu care era investită funcția sacerdotală, inclusiv preoții erau pasibili de strigoire, iar în situații extreme, precum epidemiile, nu erau scutiți de deranjarea odihnei veșnice. *Raportul din 1756 despre credințele românilor asupra moroilor*, al lui Georg Tallar, publicat în 1784, descrie în amănunt o serie de cazuri și avansează o serie de explicații pentru răspândirea în popor a acestei practici, în spiritul combativ al iluminismului. Din acest raport reies atât atitudinea autorităților imperiale care amenință cu sancțiuni dure pe cei implicați în astfel de practici, cât și rolul major jucat de preot în comunitate și implicit în prezervarea unor astfel de credințe și practici. Preoții descriși ca fiind „foarte incuți” și cei mai mulți incapabili să scrie și să citească – confirmă descrierile istoricilor Nicolae Iorga și Dumitru Furtună – sunt parte a aceluiași orizont cultural/mental cu al celor păstoriți, în cuvintele chirurgului german, „sunt tot atât de superstițioși ca și ei”⁷²⁹. Conform credințelor populare, strigoi sunt cei care provoacă diferite boli sau dezordini naturale, cum sunt seceta sau inundațiile, astfel că perioadele în care diferite epidemii bântuie lumea satului transilvănean

sunt însoțite de numeroase ritualuri de dezgropare și destrigoire, exorcizare a morților⁷³⁰. Legătura dintre strigoi și epidemii este pusă în relief de Christine D. Worobec și în rândul țăranilor ucraineni și ruși din aceeași perioadă⁷³¹, fiind o credință răspândită în epocă în rândul populațiilor țărănești din toată Europa.

Cercetările desfășurate la finalul secolului al XIX-lea, în Comitatul Solnoc-Dăbâca//Szolnok-Doboka vármegye/Komitat Szolnok-Doboka, de istoricul și folcloristul maghiar Kádár József arată că, în cazul orașului Dej/Dés/Desch, „pe lângă vrăjitoare, pentru consiliul orașului, au dat multă bătaie de cap și morții care bântuiau între cei vii”⁷³². Dezgroparea unor morți considerați a fi strigoi și supunerea acestora la diferite ritualuri, care determină destrigoirea lor și aduc liniște comunității, nu țin doar de o lume țăărănească insuficient letrizată și cu o viață religioasă „încă puternic impregnată de superstiții și vechi obiceiuri”⁷³³, ci au de-a face cu falia culturală între clasele educate și clasele populare, în special din rural, care se produce în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Redau în rândurile ce urmează două cazuri culese de către József Kádár:

„În 1742, martori au afirmat în fața consiliului orașului că pe mormântul unei femei «se observă o gaură, care este întotdeauna astupată, dar în fiecare dimineață apare deschisă» și apoi, «în timpul nopții, în cimitir, se aud vaiete și doi-trei muribunzi din oraș strigă că sunt omorâți de femeia aceea».

Consiliul, nevrând să ia o hotărâre de unul singur, a cerut sfatul celor de la comitat în această chestiune. Împreună au hotărât dezgroparea mortului, mai precis a lui Pila Baba și Szabo Nicolae.

A fost trimisă o comisie, în acest scop, cu instrucțiunea să «investigheze, în ordine, dacă se găsesc criteriile în această suspiciune, adică:

- dacă fața mortului este roșie sau proaspătă;
- dacă, în urma înfigerii parului, iese sânge.

Dacă aceste criterii se pot constata, comisia are obligația de a raporta preaonoratului consiliu orășenesc».

Comisia, făcându-și datoria, a găsit aceste urme pe trupul Babei Pila și, ca urmare, consiliul a hotărât să fie scoasă din mormânt și să fie adusă în fața casei consiliului și de acolo să fie arsă de un călău.

[...] În 1793, din superstiție, s-a dezgropat un mort și pentru acest fapt satul a fost amendat cu 500 florini. Episcopul ortodox ordona ca această sumă să fie folosită la ridicarea bisericii⁷³⁴.

În primul rând, se poate observa schimbarea majoră care se petrece la nivelul autorităților laice și a celor ecleziastice între cele două evenimente. În primul caz, în plin secol iluminist, în plin reformism și atac la adresa „superstițiilor”, autoritățile laice locale se implică în soluționarea unei astfel de probleme, urmând o procedură riguroasă și cu o tradiție venerabilă. Evenimentul nu este privit ca o superstiție grosolană caracteristică mulțimii ignorante, ci stârnește atenția autorităților, care trimit o comisie să evalueze situația după criteriile „științifice” în vigoare. Constatarea îndeplinirii unor criterii considerate specifice fenomenului atrage luarea de măsuri judiciare, ritualului de destrigoire prin înfigerea unui țaruș urmându-i o judecată a atacatorului și supunerea la o pedeapsă ce constă în arderea de către călău. Obiceiul judecării și condamnării morților are o îndelungată tradiție în dreptul și practica judiciară europene, după cum dovedesc cazurile prezentate de istoricul Jean Delumeau⁷³⁵ și de alți istorici, ceea ce evidențiază complexitatea raportului dintre cultura/mitologia populară și ceea ce în termeni marxiști s-ar numi ideologie dominantă sau viziune hegemonică asupra lumii într-o anumită epocă.

În Imperiul Habsburgic, executarea cadavrelor a fost interzisă de către împărăteasa Maria Terezia în martie 1755⁷³⁶, în urma unui raport prezentat de către medicii curții Johannes Gasser și Christian Vabst despre cazul Rosinei Polakin. Cadavrul acesteia fusese deshumat la Hermerdorf, în 1755, fiind bănuită de vampirism/stri-goism. Familia acesteia a fost silită să scoată trupul din

mormânt cu ajutorul unui cârlig legat cu o frânghie și să-l transporte afară din cimitir, printr-o gaură făcută special în zid, după care a fost decapitat și incinerat. Totuși, promulgarea acestei legi n-a împiedicat oame-nii să recurgă la mijloacele probate de decapitare și mutilare a cadavrelor deshumate multă vreme după⁷³⁷. Aria largă de răspândire a acestor practici și credințe, precum și persistența acestora până târziu în secolul XX, în pofida presiunilor crescânde dinspre instituțiile statului și ierarhiile ecleziastice, reiese foarte clar din următorul exemplu petrecut în 1913 în cantonul Putzig din Prusia. Moartea unei femei bătrâne este urmată de alte șapte decese care lovesc familia acesteia, lumea spunând că defuncta nu-și găsește liniștea și își trage neamurile în mormânt. „Simțind că-și pierde puterile și i se apropie sfârșitul, unul din fiii decedatei urmează sfatul care i se dă: deshumează trupul, îl decapitează și pune capul între picioarele cadavrului; și, minune! El declară peste puțin timp că se simte mult mai bine”⁷³⁸. Același autor vorbește de peste o sută de astfel de cazuri în Europa secolelor XIX și XX⁷³⁹.

Revenind la lumea țărănească a românilor ardeleni, astfel de cazuri sunt documentate și în secolul al XIX-lea, unele fiind menționate și în presa vremii, de cele mai multe ori într-o notă critică, evidențiind hegemonia discursului anti superstiții inclusiv în presa bisericească. Femei care s-au îndeletnicit cu vrăjitoria, despre care se credea că au puterea să fure laptele caprelor sau vacilor, sunt considerate strigoaice după moarte. Un informator din Moldovenești, de lângă Cluj/Kolozsvár/Klausenburg, îi spune lui József Kádár despre un astfel de caz, când „femeia a fost scoasă din mormânt și i s-a înfipt un țăruș în inimă, fiind apoi din nou astupată. S-a făcut aceasta pentru a nu mai ieși din mormânt spre înspăimântarea oamenilor.”⁷⁴⁰. Un alt caz elocvent pentru persistența credinței în strigoi și a utilizării dezgropării defunctului ca metodă de destrigoire, a avut loc la Terbuța/Turbóca/Torf, Sălaj/Szilágy megye/Szilagysag, în iunie 1892. Redau *in extenso* fragmentul din lucrarea cercetătorului maghiar:

„Un bătrân, despre care se spune că ar fi fost strigoi, a murit. Cât trăia, obișnuia ca, în chip de câine, să ia laptele vacilor și oilor. Aici se crede că, atunci când un strigoi moare, acesta moare doar pe jumătate. Și dacă este înmormântat ca și alții, strigoiul revine și, rând pe rând, ia cu el neamurile, acestea murind înainte de vreme.

Pentru a preveni aceasta, se obișnuiește a bate un par în inima mortului, dar în așa fel încât parul să-l țin-tuiască de țărână. Numai în felul acesta va fi mortul cu adevărat mort. La puțin timp după moartea acestui bătrân, mai mulți din neamurile lui au murit pe neașteptate. Au ieșit, așadar, neamurile la cimitir, au dezgropat mortul și au bătut un par în inima acestuia. Fapta a ajuns la cunoștința autorităților din Jibou, care în prezent (anul 1892, n.n.) cercetează cazul”⁷⁴¹.

Un detaliu legat de aceste ritualuri, extrem de important pentru cercetarea de față, vizează rolul preotului în cadrul unor astfel de manifestări. Folcloristul Ion Mușlea spunea că „dacă ele se mai întâlnesc, uneori și astăzi, [anii 30 ai secolului al XX-lea, n.a.] în corespondențele de provincie ale marilor ziare, acum o sută de ani nu numai că erau foarte frecvente, dar se făceau în fața preoților. De aceea episcopii noștri se vedeau siliți să adreseze circulare protopopilor, spre a interzice subalternilor să mai asiste la asemenea acte. Adeseori episcopul trimitea astfel de dispoziții la îndemnul sau cererea guvernului ardelean”⁷⁴². Cu titlul „Unde duce lipsa de școale”, într-un număr din 1912 a publicației *Foiaia poporului* este menționat cazul țărânului Todor Siminaș din satul Baradbernye, căruia i-a murit slujnica, iar prin sat a început să se vorbească despre defunctă cum că ar fi strigoaie. Împreună cu Simion Popa, Todor Siminaș ar fi mers la primărie să ceară permisiunea să o dezgroape, dar s-au lovit de un refuz ferm. Așa că au dezgropat-o pe ascuns, noaptea, isprava lor fiind descoperită, iar ei dați pe mâna tribunalului și ulterior condamnați la 5 respectiv 2 zile de închisoare”⁷⁴³.

Politicile modernizatoare și disciplinatoare ale monarhiei austriece presează asupra lumii țărănești, încercând să îndepărteze astfel de practici violente, considerate periculoase și fundamentate pe credințe deșarte. În acest proces se realizează și cele două biserici românești, prin intermediul ierarhilor lor și al ziarelor la care contribuie mulți clerici cuprinși de zelul iluminării poporului⁷⁴⁴. Dincolo de presa la care avea acces o minoritate preponderent urbană, preoții joacă un rol fundamental, prin poziția lor de reprezentanți ai bisericii și lideri ai comunităților păstorite. Ei sunt într-o postură care le permite nu numai să propovăduiască noile învățături și să combată credințele și practicile catalogate drept rătăcirii, ci și să insiste asupra respectării directivelor. Însă, ca și în cazul altor măsuri și învățături propovăduite de slujitorii altarului prin citirea în fața enoriașilor a poruncilor împărătești și episcopale, preoții încă erau de cele mai multe ori – în special în prima jumătate a secolului al XIX-lea – integrați lumii țărănești și viziunii asupra lumii specifice acesteia, împărtaşind și contribuind la perpetuarea unei mitologii cu o vechime considerabilă. În ultimele decade ale monarhiei habsburgice, optimismul științific general, caracteristic epocii, dezvoltă în rândul clericilor o credință în necesitatea de a lumina poporul „pe calea progresului adevărat religios-moral”⁷⁴⁵, după cum reflectă seriile de conferințe preoțești organizate și intensificarea publicisticii care urmărește reformarea pietății populare, simultan cu popularizarea unor cunoștințe de igienă, agricole, tehnice etc. Această mobilizare, în special în cazul Bisericii Ortodoxe, are de-a face și cu evidențierea potențialului emancipator al bisericii și cu contracararea acuzelor venite dinspre alte cercuri ecleziastice, nu doar dinspre cercurile laice, cum că ar fi promotoare a superstițiilor și credulității. Relevant în acest sens este răspunsul dat de presbiterul Gavriil Hango într-o polemică pornită de la acuzația că preoții din zona Clujului „promovează superstiții în genere”⁷⁴⁶. Pe de altă parte, simptomatic pentru poziția ambiguă a bisericii, în raport cu campa-

nia de eradicare a superstițiilor țărănești, este faptul că, în cadrul aceleiași publicații fanion, pot fi întâlnite și texte care denunță această campanie „față de moștenirea spirituală rămasă de la bătrâni”, cum e cazul textului „În fața duhului vremii”, semnat de protopopul Vasile Gan în 1910⁷⁴⁷.

Circularele episcopale emise de către Vasile Moga, episcop al Sibiului/Nagyszeben/Hermannstadt, pun în lumină poziția și situația preotului în lumea țărăneasă, în legătură cu astfel de practici. Într-o circulară din 23 septembrie 1831 se vorbește de dezgroparea unei „mieri cu nume de strigoaie la satul Joseani din varmeghia Hunedoarii”, la care „au fost de față popa de la Joseani, [căruia i] să poruncește ca să să leapede din preoție și să să arate la tistia din afară ca să să canonească”. Protopopilor li se spune că au datoria „să iasă în protopopiat la fieștece biserică și să propovăduiască norodului ca să nu crează în strigoi și să nu dezgroape morții, că din dezgroparea aceea se sporește moartea colerii mai tare, precum s-au întâmplat și la satul Turdașu”⁷⁴⁸. Într-o altă circulară, emisă în 7 iulie 1840, se caută lămurirea preoților cum că „credița în strigoi este credință deșartă, că s-au întâmplat pă la varmeghia (comitatul) Zarandului în satul Luncoiul dese moarte întră pricini și oameni poporeni au dezgropat oarecâtiva morți de s-au căutat de stregoi și au fost de față și preoții locului”. Li se poruncește protopopilor să-i învețe pe subalternii lor „să nu crează în strigoi și preoții să învețe pă poporeni tot aceia că strigoi nu sânt”⁷⁴⁹.

Implicarea preoților în diferite ritualuri și practici magice, în special cele legate de strigoi, privite de către elita laică și bisericească a epocii drept superstiții, este menționată și de către unii străini care au cutreierat Transilvania în veacul al XIX-lea. Charles Loring Brace trece prin Transilvania în 1851 și face o serie de considerații despre români, spunând că „religia lor este, aproape în întregime, cea a bisericii ortodoxe, în forma sa cea mai coruptă. Preoții au o influență nelimitată asupra lor și par a le încuraja superstițiile lor violente.

De exemplu, această credință este foarte des întâlnită peste tot. Potrivit românilor, celor care sunt posedați de demoni li se permite, după moarte, să se întoarcă printre oameni, sub înfățișarea vampirilor și să le soarbă sângele în somn. Pentru a evita această nenorocire, cadavrele bănuite nu sunt înmormântate, ci li se înfige în inimă un țaruș, după care românul hărțuit poate să se odihnească în pace⁷⁵⁰.

Discursul istoric și cel ecleziastic au subliniat rolul de păstor, de lider al comunității, specific preotului, ipostază confirmată și de faptul că preoții nu au fost simpli observatori la practicile de destrigoire a morților considerați strigoii. Reprezentativ în acest sens este cazul preotului greco-catolic Ștefan Suciș din Peșteana/Nagypestény/, vicariatul Hațegului/Hátszegvidék/Wallenthal, care în 1852 i-a ajutat pe câțiva parohieni în ceremonialul lor de dezgropare și ardere a trupului unui răposat, urmărindu-se oprirea unei epidemii care lovise în vitele lor. Aceasta se petrece în pofida insistențelor ierarhilor, care prin circulare avertizau, în spiritul iluminist și romantic al epocii, asupra „datoriei clerului de a combate și eradica prejudecățile și blasfemia din sânul poporului care puteau avea drept rezultat nedorit scăderea prestigiului confesiunii greco-catolice în raport cu celelalte confesiuni”⁷⁵¹. Un alt exemplu, asemănător celui de la Peșteana, este descris într-un număr din Gazeta de Transilvania, din 1844: „Într-un sat din comitatul Solnocul de Mijloc, a murit o bătrână, urmată la scurt timp de alte câteva persoane. Oamenii au crezut că aceasta a fost strigoaie și că îi ducea astfel și pe ceilalți după ea, în lumea de apoi. S-au adunat oamenii cu preotul ortodox (apartenența confesională este irelevantă, credințe asemănătoare fiind prezente în ansamblul lumii rurale românești, indiferent de confesiune), s-au sfătuit, au dezgropat cadavrul femeii și i-au înfipt un țaruș în inimă și așa au îngropat-o înapoi pentru a muri de tot. Ceremonia s-a petrecut în fața unei mari mulțimi de oameni.” Cazuri asemănătoare sunt documentate în epocă și la ucraineni și ruși.

De exemplu, în 1892, episcopul ortodox de Podolia și Bratislava avertizează preoții să nu încurajeze țărani în astfel de acțiuni, cum a făcut un preot despre abuzul căruia vorbește⁷⁵².

Legătura dintre boală și mortul strigoi reprezintă un tip de explicație la îndemână enoriașilor în cele mai variate situații, iar dezgroparea și destrigoirea mortului este o urmare frecvent întâlnită în epocă în comunitățile rurale românești din vecinătatea graniței imperiale, după cum reiese din raportul unui protopop de plasă din Vâlcea, trimis vlădicăi în 10 septembrie 1837, din care aflăm că „unii din enoriașii acestei plăși, fiind rău nărașiți, dacă are numai unul *dor* în cap, sau la inimă, merg de se îmbată și iau unii sape, alții târnăcoape și merg la biserici și dezgroapă toți morții cu cuvânt că sunt moroi și omoară morții pe cei vii. Pe unii i-au ținut câte două săptămâni dezgropați, lucru împotriva pravilelor creștinești” (Pamfile II, 2008: 211)⁷⁵³.

În lucrarea sa despre istoria vampirilor în Europa, Claude Lecouteux sintetizează foarte bine procedurile de deshumare și mutilare a cadavrelor, evidențiind deopotrivă rolul major jucat de către preot, cât și puternica presiune venită dinspre comunitate. Redau *in extenso* fragmentul:

„Uciderea vampirilor este în întregime ritualizată: fiecare etapă a demersului se desfășura după o procedură bine ancorată în realitate: se cerea intervenția autorităților pentru ajutor și protecție; acestea autorizau exhumarea, desemnau executorii, îi însoțeau uneori sau numeau reprezentanți ai lor. Atunci când măsurile tradiționale păreau să eșueze, era convocat un preot, dar uneori preotul era chemat înainte, ceea ce dovedește o anumită rețineră față de mutilarea unui cadavru, act considerat mult timp drept o crimă de către legislatori. Uciderea unui vampir era o acțiune juridică, precedată uneori de un proces, în care mortul era acuzat de tulburări sau ucideri; tribunalul asculta martorii, dar în documentele pe care le-am cercetat, nu există nici o dovadă a existenței

unui avocat al apărării, și câteodată familia se opunea cu înverșunare exhumării sau chiar făcea recurs, așa cum s-a întâmplat în anul 1801. Bănuită a fi vrăjitoare, ceea ce se recunoscuse după foarfecele înfipite în spate, după cum se spunea, Marguna Warlin [...] a fost îngropată cu fața în jos, după ce i se umpluse nasul cu pământ și i se așezase în gură un Bilet al Sfântului Luca. Fiica ei a făcut plângere și parohul din Gross-Gorschütz a trebuit să dezgroape cadavrul; cum nu au găsit nici urmă de foarfece, i-au scos pământul din nas și biletul din gură, apoi i-au făcut funeraliile creștinești la 15 mai, în prezența tribunalului comunal. Odată cauza judecată și defunctul recunoscut ca vinovat – adesea la insistența locuitorilor, care amenințau că vor pleca sau își vor face singuri dreptate -, era chemat un călău și, dacă nu era vreunul în localitate, era trimis ori numit din oficiu un executor. În funcție de loc și de epocă, derularea execuției era mai mult sau mai puțin „barbară”, așa cum am văzut⁷⁵⁴.

Fragmentul citat, alături de exemplele prezentate în cuprinsul lucrării de față, probează faptul că, deși în secolul al XIX-lea deshumarea și destrigoirea prin mutilare a cadavrelor apar ca niște fenomene specifice lumii țărănești, adică unor medii populare prizoniere în continuare ale unei viziuni premoderne asupra lumii, secole de-a rândul acestea erau împărtășite și de către elitele diferitelor epoci, fiind fundamentate juridic și științific și integrate în ideologia dominantă a societății. Într-o măsură considerabilă, în această largă împărtășire la nivelul întregii societăți europene a acestei viziuni asupra lumii, vieții și corpului, se poate explica perpetuarea la nivelul claselor populare a unor astfel de credințe și practici, în ciuda interdicțiilor, măsurilor și criticilor venite dinspre instituțiile și elitele statului modern aflat în plin proces de construire și consolidare.

Discursul ierarhilor despre aceste „credințe deșarte” nu implică neapărat adeziunea la o viziune modernă asupra lumii, în care acestea sunt simple închipuiri datorate necunoașterii. Realitatea existenței strigoilor

este uneori cel puțin parțial recunoscută, fiind considerată o „lucrare a diavolului”, însă se dezaprobă metodele arhaice utilizate pentru a destrigoi cadavrul. Bisericile au propriile lor rânduieli pentru astfel de situații, după cum reiese din răspunsul unui episcop către un protopop. După Pravilă, potrivit „literei 348, capitolul 372, [...] atunci «când se află trup ca acela, care este lucrarea diavolului, să cheme preoții să cetească paraclisul Precestii și să facă și o sfeștanie mică», cum și alte rânduieli, în urma cărora „va fugi dracul de acolo”⁷⁵⁵. Presate de autoritățile imperiale și de mutațiile culturale produse în contextul modernizării societății, bisericile încearcă prin circulare să înlăture astfel de dezgropări abuzive ale morților, fără a nega întru totul realitatea unei legături între cel îngropat și diferitele boli sau necazuri. Acestea sunt mutate în registrul practicii religioase licite, prin accentul pus asupra performării de către preot a unor ritualuri bisericesti. Mortul maleficizat este demonizat, relele produse de acesta fiind lucrarea diavolului care posedă trupul decedatului⁷⁵⁶, fie că e vorba de fapte concrete, fie că e vorba doar de închipuiri datorate lipsei de „credință curată în Dumnezeu”, care permite diavolului să provoace închipuiri oamenilor, după cum aflăm din cartea Șapte taine a besericii, apărută la Iași în 1645⁷⁵⁷.

După cum reiese din prelungirea până în secolul al XX-lea a cazurilor de dezgropare abuzivă a unor morți, presiunea venită dinspre autoritățile laice și cele ecleziastice, în sensul eradicării acestor practici, s-a lovit de o rezistență puternică din partea unei lumi țărănești dominată în continuare de frici și insecurități ancestrale. Credințe și practici împărtășite de generații la rând și întărite de implicarea preotului ca specialist al sacrului, nu puteau fi abandonate brusc prin contactul cu niște învățături radicale, propagate de sus în jos, având în vedere statutul periferic alocat ruralității și decalajul în plan social, economic și cultural față de mediul urban. Cu precădere din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în siajul presiunilor disciplinatoare

și reformatoare ale administrației imperiale, completate de dezvoltarea sistemului educațional, bisericile și mai ales autoritățile laice au reușit să limiteze această categorie de abuzuri, chiar dacă încă se mai întâmpla ca, la suspiciunea de „strigoire” a vreunui decedat, să se oscileze între două modalități de a proceda: „Se chema preotul la mormânt și se făcea afurisenie și rămânea în mormânt” sau „se dezgropa, îi bătea un piron în inimă și îi întorcea crucea”⁷⁵⁸. Uneori se foloseau ambele, dacă întâia metodă nu dădea roade. Dispariția dezgropărilor, ca urmare a legislației punitive, nu a însemnat automat și dispariția credințelor în strigoi și a practicilor funerare de destrigoire a mortului, prelungite în unele comunități până târziu, în secolul al XX-lea.

Strigoi nu erau doar morții, ci, în cultura populară, unele boli cauzatoare de epidemii, precum holera, tifosul și dizenteria sunt aduse de strigoii numiți „Ciuma”. La fel ca și Moartea, Ciuma este descrisă ca „o babă urâtă, de-ți vine să-ți iei lumea în cap”, iar Holera este o „femeie bătrână și urâtă, având o secere în mână, cu care lovește drept în cap”⁷⁵⁹. *Strigoaică* este numită și vrăjitoarea, cea care fură laptele vacilor, mana grâului sau face alte necazuri oamenilor prin diferite mijloace vrăjitoarești⁷⁶⁰. Stereotipul femeii bătrâne, cu puteri supranaturale, pe care le folosește pentru a face rău oamenilor, este unul străvechi, coborând probabil mai jos de Evul Mediu, pe când stereotipul vrăjitoarei ca eretică sau blasfemică, în legătură cu Diavolul, este o credință savantă, la care oamenii de rând au fost convingeți doar treptat⁷⁶¹. Un articol publicat în 1913, în secțiunea Economie din periodicul *Foaia poporului*, face o legătură între ignoranță, sărăcie, proasta îngrijire a vitelor și credința în strigoaice care fură laptele vitelor, urmărind iluminarea și emanciparea populației rurale⁷⁶². Pe de altă parte, imaginea *strigoaicei* este identică cu imaginea molimelor nu numai în cultura țărăneas-că românească. În Serbia secolului al XIX-lea, plăgile erau văzute ca femei ce puteau fi ținute la distanță față de sat dacă ritualul corect/adevat era performat⁷⁶³.

Legat de această credință, în Transilvania era răspândit obiceiul „cămășii ciumei”, țesută și pusă într-un par, în hotarul satului, fiind o ofrandă oferită ciumei pentru a ocoli satul. „Dacă ciuma totuși a reușit să intre în sat, atunci douăsprezece fete și doisprezece băieți, nevinovați încă, dezbrăcați goi-goluți, sunt trași în jug, în fața unui plug cu care la douăsprezece noaptea se trage o brazdă în jurul satului. Așa au făcut locuitorii din Muncel [Muncelul Gârboului] și în prezent, în anul 1892, dar după cum mi-a povestit preotul din sat, în zilele următoare au murit mai mulți, pentru că unul dintre flăcăi sau fete era păcătos”⁷⁶⁴. Din cazul prezentat de folcloristul maghiar se observă cum această practică rituală arhaică se desfășura încă în Transilvania sfârșitului de secol al XIX-lea, nu doar ca o răbufnire exotică sau festivalieră a unei tradiții țărănești marginale, ci cu girul și adeviziunea preotului, clericii mergând de regulă în spatele plugului, spre a stropi cu agheasmă brazda⁷⁶⁵. Astfel de situații și practici pun în relief încercările constante ale bisericilor de a controla, prin puterea lor spirituală și prin rolul lor social, comunitățile țărănești în cultura lor tradițională⁷⁶⁶. Explicația avansată de preot pentru eșecul ritualului nu trădează nicio urmă de îndoială în privința eficienței acestuia. Faptul că una dintre persoanele implicate în ritual era păcătoasă, adică impură, este considerat cauza nereușitei. Acest exemplu evidențiază mecanismul de înțelegere și explicare a realității specifice lumii țărănești de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Realitatea fiind construită social și privită de către omul de rând, alături de „cunoașterea” lui, ca fiind date⁷⁶⁷, explicația preotului apare ca fiind cât se poate de coerentă și „logică” în interiorul sistemului de reprezentare a societății țărănești. Universul simbolic care furnizează ordinea pentru perceperea evenimentelor oferă matricea explicativă și legitimează ordinea instituțională împământănită⁷⁶⁸. O întregă tradiție și o „cunoaștere” împărtășită de cea mai mare parte a comunității validează acest tip de explicație și-l perpetuează, în absența altor alternative în plan medical.

Nu numai bolile apărute în preajma decesului vreunei persoane erau asociate cu credința în strigoirea vreunui sătean îngropat recent, ci, așa cum am spus și în paginile anterioare, și catastrofele meteorologice, după cum reiese dintr-un caz consemnat de folcloristul Teodor T. Burada în iulie 1880:

„Aflându-mă în Transilvania, în comuna Zărnești, mai multe femei din Poiana Mărului, un sat aproape de acea comună, crezând că ploaia, care ținea neîn-cetat de vreo câteva zile, provenea din cauza morții unei fete, îngropată de curând și presupusă de strigoaică, merseră la mormânt și dezgropară cadavrul, și-l străpunseră cu furci de fier în inimă, în ochi și în piept, și apoi întorcând-o în secriu cu fața în jos au îngropat-o iarăși”⁷⁶⁹.

Și despre sinucigași, altă categorie de „blestemați”, alături de vrăjitori, cei stigmatizați în diferite forme, se credea că au o legătură cu diferitele fenomene meteorologice, după cum se observă din interdicția de a se trage clopotele la înmormântarea acestora, de a fi îngropați în cimitir și din poziția vehementă a bisericii care nu permite oficierea slujbei de înmormântare în cazul acestora⁷⁷⁰. Asemeni presupușilor strigoi și unor răufăcători, sinucigașii sunt îngropați cu fața în jos, o îngropare dezonorantă și o formă de excludere din comunitate⁷⁷¹. Frica de sinucigași e evidențiată de Simion Florea Marian, cu referire la dificultatea îngropării acestora:

„Pre astfel de oameni nicicând nu-i îngropa preotul, ci numai cioclii sau oamenii cei mai curagioși din sat. Ba, adeseori, nici oamenii nu voiau să-i îngroape, și cu deosebire cei mai evlavioși, până ce nu erau constrânși la aceasta de autoritățile satești”⁷⁷².

Un caz din Rachiș/Oláhrákos, zona Arieșului/Aranyos, descris de József Kádár, implică înmormântarea cu cinste a unui tânăr care s-a sinucis și a cărui sinucidere a fost tănuțită de părinții săi. „A sosit, mai apoi, vara cu

ploi și grindină. S-au tras clopotele, ca să se oprească grindina, dar în zadar, norii nu s-au risipit. La aceasta, mulțimea din sat s-a ridicat, strigând că clopotele au fost batjocorite pentru că au fost trase la înmormântarea feciorului sinucigaș, și de aceea tragerea lor este fără de nici un folos⁷⁷³.

Vehemența cu care oamenii țin la anumite prescripții și interdicții legate de puterea morților asupra celor vii este subliniată și de dificultatea îngropării unui mort în alt sat. Vorbind despre locuitorii din Câmpia Transilvaniei/Mezőség din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, același folclorist maghiar scrie că mutarea unui mort dintr-un sat într-altul „se face cu ajutorul jandarmilor pentru că, se crede, că hotarul peste care a trecut un mort, fără a se trage clopotele, va fi lovit de grindină. Alaiul neînsoțit de jandarmi poate fi bătut de către cei din satele învecinate⁷⁷⁴. Reacțiile comunităților țărănești în astfel de situații puteau fi chiar mai violente, dând mult de furcă autorităților civile, „căci locuitorii comunelor respective au atacat adeseori pe cei ce transportau mortul, mai ales că în unele părți cred că numai așa vor scăpa să nu le bată grindina semănăturile, dacă vor omorâ pe cei ce duc mortul⁷⁷⁵. Menționarea necesității prezenței jandarmilor pentru o astfel de procesiune poate fi privită și ca o metaforă extrem de expresivă pentru modul în care procesul de modernizare și dislocare a unor practici și credințe a fost implementat. Propagarea prin diferite mijloace, în special prin intermediul circulelor citite satelor de către slujitorii altarului, prin sistemul educațional (cu precădere din a doua jumătate a secolului al XIX-lea) și prin intermediul presei a fost dublată în multe aspecte de exercitarea violenței statului, prin intermediul jandarmilor și armatei.

Revenind la sinucigași, în pofida condamnării irevocabile a acestora de către învățătura bisericii la chinurile veșnice, în cultura țărănească se credea că pot fi scoși la lumină de la muncile iadului, „dacă li se poartă slujbe, și anume dacă se dau pentru dânselle

într-o singură duminică 40 de liturghii, 40 de prescure, 40 de duce, 40 de lumini la 40 de biserici”⁷⁷⁶. Din nou preotul, în calitatea sa de reprezentant al bisericii și intermediar între cei vii și cei morți, are puterea de a mijloci, prin intermediul ritualurilor și al slujbelor bisericești plătite de familie, în vederea ușurării destinului post-mortem al celor decedați.

Înțelegerea acestor credințe și practici arhaice, de o violență înspăimântătoare pentru noi, cei de azi, necesită o cunoaștere a contextului socio-cultural, a fricilor generate de diferitele epidemii și catastrofe meteorologice⁷⁷⁷, care stau, cel puțin parțial, la baza acestora, contribuind la articularea viziunii asupra lumii și a ordinii sociale aferente. În calitatea sa de păstor al comunității, preotul era așteptat în mijlocul enoriașilor cu precădere în situațiile de tensiune și încercare, ceea ce explică și asocierea acestuia la o serie de practici aflate la liziera sau în afara religiei licite. Dată fiind legătura dintre ordinea instituțională pe care o reprezintă și o reafirmă constant prin activitatea sa și universul simbolic care o legitimează și care furnizează matricea interpretativă lumii țărănești, preotul se constituie într-un pilon al rezistenței în fața dislocărilor avansate de transformările specifice modernizării. Schimbul de generații și progresele educaționale impun treptat un cler care, prin practica sacerdotală specifică funcției și prin tipicul bisericesc, perpetuează și reiterează o ordine sacră a lumii, în timp ce, prin atributele sale de intermediar cultural și agent al modernizării în slujba statului, subminează eșafodajul acestui orizont cultural. Totuși, trebuie subliniat că agenda modernizatoare laică a fost în primul rând folosită de către ierarhi pentru a aduce cultura țărănească sub control bisericesc și pentru a reforma pietatea țărănească.

Riturile de trecere reprezintă momente extrem de importante pentru viața unui individ și a unei comunități tradiționale, în care intervenția unui specialist al sacrului este considerată esențială pentru prezervarea ordinii sociale. Preotul, în calitate de reprezentant al

sacralului licit și mânuitor recunoscut al forțelor sacralului, era prezent în aceste momente, de cele mai multe ori secundat și completat de alți specialiști ai sacralului care populau lumea țărănească. Performarea ritualurilor, dincolo de semnificația și funcționalitatea atribuite, reprezintă mijloace prin care puterea sacerdotală se construiește și se reiterează. Într-o lume aflată în plin proces de modernizare și reformare a culturii populare, în sensul impunerii unei noi viziuni asupra lumii, religiozitatea țărănească își păstrează vitalitatea și pentru că emanciparea socială, economică și culturală a populației țărănești, în special după desființarea iobăgiei și a privilegiilor feudale, se resimt lent și inegal în comunitățile țărănești. În plus, clerul, ca principal releu de transmisie a directivelor imperiale către populația rurală, joacă deopotrivă un rol de agent modernizator și pilon al conservatorismului țărănesc, nu atât prin discurs, ci prin locul central ocupat în sistemul magico-religios țărănesc. Cărțile de cult, instrumente esențiale în formarea și activitatea preoților, reafirmă această ordine a lucrurilor, făcând din funcția liturgică a preotului fundamentul activității sale.

Capitolul 6

Mitologie populară, viață liturgică și învățături bisericești în a doua jumătate a secolului al XIX-lea

Revoluția copernicană nu doar a făcut caducă o teorie astronomică, ci i-a distrus într-adevăr omului ordinea universului. (...) Întrucât ordinea exterioară a universului a devenit fără semnificație, singura dimensiune în care omul poate fi acasă este propriul sine. Timpul ca „simț intern” corespunde interiorității omului; prin urmare, istoria devine locuința sa, după ce i-a fost zguduit locul în cosmosul natural.
Jacob Taubes, *Teologia după revoluția copernicană*

În studiul său, „Puterea de rememorare a riturilor agricole antice acceptate și preluate de Biserică”, istoricul Barbu Ștefănescu evidențiază supraviețuirea, până spre sfârșitul secolului XX, a unor practici rituale agrare care au fost acceptate și apoi încorporate în cadrul ritualului religios al bisericii. Studiul său se referă în special la ritualul de consacrare a coroanelor de spice de grâu împletite, ceremonial care avea loc în Duminica Rusaliilor în bisericile din Bihor/Bihar/Bihar. Acest ritual exprimă nevoia de confirmare a țaranului și este compus dintr-un set de elemente magice și tehnici spirituale care susțineau mentalitatea țărănească tradițională și activitățile lor agricole. Dintre aceste practici rituale, unele au fost preluate de Biserică, fiind acceptate tacit de către preoți⁷⁷⁸, în special în contextul unui entuziasm folcloric manifestat de clerul românesc din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

În acest capitol îmi propun să evidențiez rolul major jucat de către bisericile românești din Transilvania în conservarea mitologiei populare și implicit a unei viziuni premoderne asupra lumii, prin intermediul riturilor și al slujbelor bisericești. Acest lucru va implica analiza unor aspecte descrise de istoricul Robert W. Scribner, denumite „o economie a sacrului» și „manifestări ale sacrului», care asigură, pentru mentalitatea religioasă, o formă de „ordine cosmică»⁷⁷⁹. Analiza va implica revenirea asupra unor aspecte de ordin liturgic și magico-religios discutate în alte capitole ale acestei lucrări, din dorința de a evidenția această dimensiune și funcție a vieții și activității bisericești.

De la bun început, consider că este necesar să fac câteva precizări de ordin contextual cu privire la aspectele abordate în prezenta analiză. Cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea este o perioadă de transformări complexe de ordin politic, economic și socio-cultural pentru societatea românească din Transilvania. Această perioadă se situează ca o etapă distinctă în evoluția mișcării naționale românești și a fost caracterizată de triumful intelectualilor laici și al unei clase de mijloc aflată în plină dezvoltare, care au contestat sau concurat clerul și ierarhia ecleziastică în privința influențării vieții publice și reprezentării intereselor comunității românești. Această perioadă este caracterizată și de un avans accelerat al modernizării societății și culturii românești, care se aflau într-un lung și continuu proces de sincronizare cu lumea occidentală⁷⁸⁰. Este o perioadă de mare progres pentru sistemul educațional în comparație cu secolele anterioare, epoca liberalismului și dualismului contribuind substanțial la extinderea sistemului public de învățământ și profilarea în conștiința publică a ideii că educația este principalul ascensor social.

În acord cu observațiile lui Andrew C. Janos, esențială în acest proces de modernizare și construire a statalității moderne în Ungaria habsburgică a fost reforma constituțională de după 1848, completată de angajarea

elitei liberale în transformarea instituțiilor economice, în sensul integrării țărilor lor în economia mondială aflată în expansiune. Un prim pas în acest sens l-a reprezentat abolirea instituțiilor feudale, urmată de o impunere a unui sistem modern de drepturi de proprietate și reorientare a economiei agrare către piața globală⁷⁸¹. Anterior acestor transformări specifice triumfului liberalismului, lumea rurală a fost obiectul unui alt proces gradual de transformare în sensul extinderii iobăgiei, creșterii robotei și ocupării de către aristocrația maghiară a pământurilor și a pădurilor devălmașe. O analiză detaliată a acestui proces de desființare treptată a proprietății devălmașe, care continuă și după 1848 în planul expropriării pădurilor, realizează istoricul Imreh István într-o serie de studii despre viața cotidiană a secuilor între 1750-1850⁷⁸². În plan cultural, după Revoluția de la 1848, în atmosfera romantică specifică epocii mișcărilor naționale, preocuparea pentru întemeierea unei culturi naționale a contribuit semnificativ la dezvoltarea studiilor de folclor și mitologie populară⁷⁸³ pentru popoarele din Imperiul Habsburgic. Printre cei atinși de pasiunea pentru folclor, preoții au jucat un rol major, așa cum o arată activitatea clericilor Timotei Cipariu, Simion Florea Marian și Ioan Micu Moldovan⁷⁸⁴. Această preocupare pentru culegerea de materiale folclorice și studierea mitologiei și a practicilor populare, profund influențată de revelația identității naționale, vine după o lungă perioadă de demersuri de „luminare” și „civilizare” a românilor, întreprinse de administrația habsburgică și de cele două biserici românești. Aceste demersuri urmăreau să înlăture credințele și practicile populare considerate, din perspectiva iluminismului, ca fiind „superstiții” și responsabile pentru „primitivismul” și „înapoierea” românilor⁷⁸⁵. Argumente canonice și teologice care au prevalat în opiniile exprimate de ierarhi au concurat cu atitudinile și argumentele raționaliste, începând din prima parte a secolului al XIX-lea⁷⁸⁶.

Dar, dincolo de schimbările sociale, economice, culturale și politice, procesul de modernizare a impli-

cat pentru societatea românească asumarea unei noi viziuni asupra lumii și a unui nou mod de înțelegere și explicare a funcționării acesteia, deoarece în secolul al XIX-lea știința a înlocuit teologia ca principală sursă de cunoaștere autorizată⁷⁸⁷. O serie de teorii explicative au impus interpretări ale schimbărilor cuprinse în procesul complex de modernizare și secularizare. Max Weber, unul dintre părinții fondatori ai sociologiei, a inventat celebra sintagmă „dezvrăjirea lumii” pentru a sintetiza rezultatele intersecției dintre Reforma protestantă și revoluția științifică⁷⁸⁸. Teologul Jacob Taubes a analizat, într-o serie de studii, impactul pe care l-a avut revoluția copernicană asupra teologiei⁷⁸⁹. Istoricul religiilor, Ioan Petru Culianu, a scris despre cenzura „imagnarului” care a avut loc la începuturile modernității⁷⁹⁰, în timp ce Lyndal Roper a studiat schimbarea în ceea ce privește înțelegerea teologică a relației dintre trup și suflet, care a avut loc în secolul al XVI-lea, sub influența reformei religioase⁷⁹¹. Așa cum a subliniat istoricul elvețian Kaspar von Greyerz în cartea sa despre religie și cultură în Europa Modernă, „legătura dintre cunoașterea naturii și cunoașterea lui Dumnezeu a început să se slăbească abia în secolul al XVIII-lea, sub influența Iluminismului”⁷⁹², dar această profundă transformare culturală ajunge doar la nivelul claselor educate și nu la nivelul întregii societăți⁷⁹³. Pentru această parte a societății, revoluția științifică, bazată pe empirism și pe ascensiunea raționalismului modern, determină în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea discreditarea miraculosului și a tuturor formelor sale: magia, astrologia, divinația etc.⁷⁹⁴. Așa cum a subliniat Rebekka Habermas, miraculosul dispare „doar de la un anumit nivel cultural”, de la cel pe care ne place să-l plasăm în centrul cercetării istorice ca fiind singurul nivel relevant, așa-numita cultură înaltă. „Cultura populară, în schimb, a continuat să vorbească în continuare despre miracole”⁷⁹⁵. Această transformare a avut loc lent, până la sfârșitul secolului al XIX-lea și după, dar chiar și atunci când a atins alte straturi sociale și culturale

ale societății, unele obiceiuri mentale practicate timp de secole erau încă vii, cel puțin la nivel popular. Așa cum a subliniat antropologul Marc Augé, pentru oamenii din secolul al XVIII-lea (și nu numai), religia nu avea nimic misterios, nimic incompatibil cu știința și filosofia. Noțiuni precum „mister” și „supranatural” au apărut mai târziu; populațiile catalogate într-o optică colonială drept „primitive” nu consideră că recurg la metode iraționale atunci când îndeplinesc ritualuri de fertilitate și fecunditate. Forțele implicate în ritualuri sunt pentru acești indivizi perfect naturale⁷⁹⁶.

Bisericile creștine s-au confruntat cu provocări complexe din cauza acestui amplu proces, nu doar în plan politic. Într-o lume modernă, care a presupus, cel puțin parțial, la nivelul elitelor și în discursul științific, asumarea cosmologiei copernicane și a consecințelor sale, pământul nu mai reflectă ordinea cerească. Fără o cosmologie adecvată, creștinismul este forțat să se retragă în „interioritatea” umană, o mișcare care stă la baza teologiei metafizicii moderne. Într-un univers copernican, în care principiul analogiei, care stă la baza ritualurilor și slujbelor bisericesti, devine lipsit de sens, termeni precum „dedesubt” și „deasupra” devin pur și simplu metafore sau simboluri, fiindcă nu mai sunt înrădăcinați în ordinea exterioară a cosmosului⁷⁹⁷.

Viziunea creștină asupra lumii se bazează pe cosmologia ptolemeică, cea care implică o serie de corespondențe între lumea pământeană și ordinea cerească, completată de o separare între ceea ce este jos și ceea ce este sus. Această separare a permis bisericii să ofere o reprezentare a ierarhiilor cerești pe pământ. În acest tip de ordine a lumii și a universului, liturgia implică o unire între cer și pământ în har, în timp ce „trupul” Bisericii este un organism în care se întrepătrund socialul și cosmicul⁷⁹⁸. Pentru o astfel de viziune asupra lumii, ordinea cultică bine structurată este un element central al ordinii cosmice, așa cum vedem în Exodul 29: 43-46⁷⁹⁹. Caracterul cosmic al slujbelor și ritualurilor Bisericii Ortodoxe a fost reafirmat în mod

constant de-a lungul timpului, inclusiv de către teologii din secolul al XX-lea. De exemplu, faimosul teolog rus Serghei Bulgakov afirma că liturghia vizează nu numai sufletul uman, ci și întreaga lume, întregul univers, pe care le sfințește. Această consacrare a elementelor naturale și a diferitelor obiecte exprimă ideea că acțiunea sfințitoare a Duhului Sfânt s-a răspândit, prin intermediul Bisericii, asupra întregii naturi⁸⁰⁰. Teologul John Meyendorff afirmă că cultul bizantin, prin accentul pe care-l pune pe unitatea dintre cer și pământ, cu realismul sacramental vizibil în riturile de binecuvântare a alimentelor, a naturii înconjurătoare și a vieții umane, reflectă rolul central al omului în cosmos⁸⁰¹. Iconografia bizantină, de asemenea afișează această viziune a cosmosului, așa cum se poate vedea în reprezentările vizuale ale Rusaliilor (vezi Fig. 1). În analiza sa dedicată acestei icoane, teologul rus Paul Evdokimov a subliniat că imaginea prezintă cosmosul ca un bătrân încoronat care își întinde mâinile către sfintele limbi de foc. Iisus Hristos a pășit pe acest pământ, i-a admirat florile și, în parabolele sale, a vorbit despre lucrurile din această lume ca simboluri ale acelor din ceruri⁸⁰².

Ajungând la miezul problemei, mitologia populară, atunci când este vie și nu doar un obiect de studiu pentru cercetători, este strâns legată de viziunea lumii sau *Weltanschauungen*. Aceasta este un element fundamental al sistemului socio-cultural, în strânsă legătură cu credințele și ritualurile religioase. O viziune asupra lumii este un mijloc prin care o societate încearcă să structureze lumea și existența umană în cadrul acestei lumi. Aceasta încearcă să aducă ordine în existență și în univers⁸⁰³. Viziunea despre lume, așa cum este folosită aici, este o noțiune dinamică și este alcătuită din elemente interconectate. În primul rând, există un corp de cunoștințe care servește la identificarea și clasificarea lumii „de dincolo” sau a lumii „reale”. În al doilea rând, există un set de semnificații legate de structura lumii, care servește la localizarea existenței umane în cosmos și la conferirea unui sens acestei existențe umane. În

cele din urmă, există un sistem de praxis care oferă o direcție în privința acțiunilor adecvate în cadrul unui univers de semnificații specifice. Acțiunea rituală este un element major al sistemului de praxis și servește ca un mijloc important prin care individul se localizează pe sine în lume și astfel participă la ea, realizează și pune în practică ordinea lumii⁸⁰⁴.



*Fig. 1 Pogorârea Duhului Sfânt (Rusaliile),
Mănăstirea Stavronikitsy, Athos, 1546*

Luând în considerare mitologia populară ca un element major al viziunii despre lume a societății țărănești românești, în paginile următoare ale acestui capitol voi examina legătura acesteia cu viața liturgică coordonată de cele două biserici românești din Transilvania. Analiza nu vizează și rolul „ritualurilor folclorizate” care s-au dezvoltat în penumbra liturghiei oficiale⁸⁰⁵ și care au avut o contribuție esențială în alimentarea și conservarea mitologiei populare. În schimb, mă voi concentra asupra acelei părți a religiei cunoscută sub numele de „religie prescrisă”⁸⁰⁶, anume ritualurile și serviciile care sunt incluse în *typiconul* bisericesc.

Molitfelnicul sau *Efhologhionul/Euhologiu*⁸⁰⁷, o carte liturgică fundamentală pentru activitatea oricărui preot, conține ritualuri și rugăciuni necesare pentru a îndeplini sacramentele stabilite de biserică, alături de ritualuri și rugăciuni menite să ordoneze ritmurile vieții biologice reproductivă, prin invocarea binecuvântării divine asupra fertilității umane, animală și agrară⁸⁰⁸. Acesta conține, de asemenea, numeroase ritualuri minore și binecuvântări numite *ierurgii*, un termen asemănător, dar nu identic cu termenul romano-catolic „sacramente”⁸⁰⁹. În plus, această carte cuprinde ritualuri și rugăciuni pentru diferite probleme și situații: invocări speciale împotriva farmecelor și vrăjilor, rugăciuni de exorcizare precum cea a Sfântului Ioan Gură de Aur și a Sfântului Vasile cel Mare, alte rugăciuni pentru a alunga demonii și spiritele necurate deopotrivă, invocații pentru diferite boli ale oamenilor sau animalelor și ritualuri pentru diferite crize, cum ar fi seceta sau ploile abundente etc.

Prin îndeplinirea diferitelor ritualuri, preotul contribuie la menținerea existenței sistemului socio-cultural existent sau la restabilirea unei ordini deteriorate⁸¹⁰. Christine D. Worobec afirmă că „din punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe, ca și în cazul Bisericii Romano-Catolice, ritualul religios adecvat și invocarea cuvintelor pioase sub formă de rugăciuni ar putea afecta supranaturalul și ar putea aduce mila divină

asupra oamenilor”⁸¹¹. Atunci când un ritual este pus în practică, acesta poate produce efecte în mai multe domenii interconectate. Ritualurile bisericești efectuate de preoți pot spune ceva despre condiția (fizică sau spirituală) sau statutul unui individ, ca în cazul botezului sau în ritualurile de exorcizare. Ele arată, de asemenea, o preocupare pentru starea cosmosului. Sistemul ritualurilor preoțești include în viziunea sa despre lume idei despre cosmos și ordinea creată. Această ordine creată merge dincolo de ordinea socială și include o preocupare și pentru lumea naturală. Ordinea cosmică cuprinde relațiile oamenilor cu sacrul, cu lumea naturală și cu alte persoane⁸¹². Relațiile cu sacrul sunt ordonate printr-o intervenție modelată a omului, orientată în spațiu și în timp, exprimată prin acte de cult și, în mod mai elaborat, prin cicluri de ritualuri. Relațiile cu lumea naturală sunt ordonate prin considerarea acesteia ca fiind dependentă, în contingența sa, de puterea de susținere a sacrului, care trebuie să fie invocată pentru a îndrepta orice dezordine care poate apărea în lume⁸¹³.

Prin intermediul ritualurilor preoțești, se consideră că oamenii pot participa la menținerea ordinii create de divinitate⁸¹⁴. De exemplu, în timpul celebrării Epifaniei sau a botezului lui Hristos, care include ritualul numit „Marea Binecuvântare a apelor”, când preotul pune crucea în apă, conform credințelor populare, toți demonii sunt alungați, iar după purificare, acea apă devine o sursă de putere miraculoasă folosită în diferite ritualuri magice⁸¹⁵. Din perspectiva teologiei bizantine, aflăm de la John Meyendorff că „Marea Binecuvântare a apelor” este exorcizarea cosmosului, al cărui element de bază, apa, este considerat un refugiu pentru dragoni și demoni. Menționarea frecventă a forțelor demonice ale universului în textele patristice și liturgice trebuie să fie înțeleasă în context teologic, deoarece aceste texte nu pot fi reduse la poveștile biblice și medievale, chiar dacă ele reflectă adesea credințele mitologice. Caracterul „demonic” provine din faptul că creația a decăzut de la sensul și orientarea sa inițială⁸¹⁶. În

rugăciunea pe care preoții o rostesc în cadrul „Marii Bindecuvântări a apelor”, ei cer lui Dumnezeu să facă din apă „izvor de nestrucăciune, dar de sfințire, dezlegare de păcate, vindecare de boli, demonilor pierdere, neapropiată puterilor celor potrivnice, plină de puterea Îngerească”⁸¹⁷. Reprezentarea materialistă a funcționării sacralului poate fi văzută la modul său cel mai izbitor în taina euharistiei și în miracolele asociate cu aceasta⁸¹⁸. Lumea țăranilor din secolul al XIX-lea era locuită de o mulțime de spirite și demoni care, alături de vrăjitoare, solomonari și strigoaice, erau considerați responsabili pentru calamități recurente precum seceța, furtunile ciudate, boala și, în unele cazuri, moartea.

În aceeași categorie de ritualuri prin care preoții acționează asupra cosmosului și asupra ordinii naturale, ar trebui să includem ritualurile și slujbele bisericesti efectuate în contexte de criză sau cele legate de calendarul agricol al țăranilor. Analizând conținutul *Molitfelnicului*, putem observa că de-a lungul timpului biserica a rânduit rugăciuni și ritualuri religioase care acoperă în detaliu viața și activitatea credincioșilor și a comunităților. În ceea ce privește agricultura, ocupație de bază pentru populația țărănească, pe lângă slujbele și rugăciunile pentru diferite crize și urgențe⁸¹⁹, există invocații și ritualuri precum: *Rugăciunea la semănat*; *Rugăciune la aducerea pârgii roadelor*; *Rugăciune la gustarea strugurilor în 6 August*; *Rugăciune la binecuvântarea vinului*. În aceeași categorie a ritualurilor agrare, trebuie menționată și *Rugăciunea de exorcizare a Sfântului Mare Mucenic Trifon care citește la grădini, vii și țarine*, atunci când sunt atacate de insecte sau animale, care de obicei este citită de preot în cadrul procesiunilor populare sau în timpul altor sărbători religioase și populare⁸²⁰. Istoricul francez Jean Delumeau prezintă o serie de rituri de binecuvântare a grădinilor sau a copacilor, precum și blestemarea insectelor sau a altor dăunători, care erau cuprinse în cărți de tipic bisericesc din secolele XV-XVIII. Preotul, în postura de exorcist, alungă insectele, într-un ritual care exprimă o viziune asupra

lumii împărțită deopotrivă de către straturile populare ale societății și de elita ecleziastică⁸²¹. Preotul, în calitate de operator legitim al sacralului, este prezent în toate aceste manifestări. Prin acest tip de ritualuri și slujbe, puterea sa de a binecuvânta și blestema și rolul de mediator între Dumnezeu și oameni sunt în mod constant reafirmate și reiterate⁸²². Acestea reflectă convingerea că oamenii pot aplica instrumental puterea sacră la propriile situații, ceea ce plasează aceste conjurații la intersecția cu tărâmul magiei, diferențierea fundamentală între licit (religios) și ilicit (magic) făcându-se în primul rând în funcție de calitatea celui care încearcă să mânuiască puterea sacră, preot sau mirean. Legăturile sunt cosmologice, implicând credința că funcționarea lumii materiale depinde de puterea sacră care intervine pentru a asigura înflorirea creației sub forma reproducerii umane, animale sau agricole. Prin *ierurgii* și invocații/rugăciuni, această cosmologie permite agenților umani să acționeze ca niște canale ale puterii sacre. Viziunea Bisericii asupra lumii este una esențialmente sacramentală, implicând o înțelegere pragmatică a eficacității sacralului și o concepție materialistă a funcționării sale⁸²³. În consecință, nu e de mirare că la nivelul culturii și mitologiei populare chiar și preotul este reprezentat ca un personaj important. Numeroase povești populare descriu performanțele miraculoase ale vindecătorilor și preoților exorciști.

Aceste ritualuri evidențiază preocuparea pentru purificare și exorcizare și arată că, în secolul al XIX-lea, atât clerul, cât și societatea țărănească pe care o păstorea, subscriau la un mit comun al posedării. Viziunea lor asupra a lumii include spirite, demoni și maleficii care trebuiau alungate din persoane, locuri sau obiecte. Doctrinile ortodoxe despre diavol și miraculos se întrepătrund, deoarece ambele se bazează pe ideea unei lumi păcătoase, inaugurată de supunerea lui Adam și a Evei față de diavol⁸²⁴. Poveștile populare despre acțiunile diavolului în această lume și perspectiva țărănească asupra posesiunii demonice demonstrează

modul în care țărani și-au însușit concepțiile ortodoxe despre diavol și slujitorii săi, precum și interacțiunea acestora cu clerul într-o dramă cosmică în care binele a triumfat asupra răului. De asemenea, aceste aspecte evidențiază legătura pe care sătenii o făceau între posedare și vrăjitorie⁸²⁵, într-un univers socio-cultural în care tărâmul religiei și cel al magiei se întrepătrund și operează pe aceleași coordonate cosmologice.

Clerul românesc din secolele al XIX-lea și al XX-lea continuă să performeze ritualuri care pot fi catalogate drept contra-magie, fiind în continuare angrenat într-o luptă împotriva demonilor și a spiritelor necurate, într-o lume în care Dumnezeu continua să fie prezent și activ, așa cum putem vedea într-un incident care a avut loc în 1839 și care a fost descris în presa română și maghiară. Într-un sat din comitatul Dăbâca, o ladă de gheață a căzut din cer. Mai mulți preoți s-au adunat și s-au rugat în jurul ei, pentru că altfel nu s-ar fi putut deschide. Ei au reușit să o deschidă prin rugăciuni și au găsit o scrisoare de la Dumnezeu, în care se spunea că, dacă lumea continuă să ducă o viață păcătoasă, „păsări cu cioc de fier vor coborî din cer și vor mânca întreaga lume”. Povestea s-a răspândit prin biserici și oamenii au crezut cu tărie în ea⁸²⁶. Acest incident reflectă un motiv comun în literatura religioasă apocrifă și în poveștile populare: Dumnezeu trimite un mesaj scris pentru a-i avertiza pe oameni cu privire la consecințele pe care le implică scufundarea lumii în păcat⁸²⁷. Acest lucru reflectă faptul că, în pofida nuanțelor și a transformărilor socio-culturale provocate de avansul raționalismului modern, țărani și clerul împărțeau aceeași viziune premodernă asupra lumii.

Această viziune asupra lumii și cosmosului, care intersectează mitologia țărănească și doctrina creștină într-un melanj puternic folclorizat, este cel mai puternic reflectată de ritualurile funerare, despre care am discutat într-un capitol anterior. Acestea sunt strâns legate de credințele populare despre moarte și viața de apoi, exprimând o concepție despre lume caracteriza-

tă de o legătură puternică între lumea celor vii și cea a celor morți, legătură prezentă în concepția creștină despre nemurirea sufletului. Cei decedați nu erau total separați de cei vii, ci continuau să joace un rol activ în societate. Pentru a le facilita bunăvoința, familia și comunitatea respectau numeroase obiceiuri și rituri pentru a ușura trecerea morților din această lume în cealaltă. În cadrul funeraliilor și a serviciilor comemorative ulterioare, principalele ritualuri și practici sunt cele desfășurate în interiorul instituției bisericii, în special cele efectuate de către preot⁸²⁸.

Prin învățăturile sale, prin rânduielile și practicile rituale, bisericile reafirmă și reiterează o ordine sacră a lumii și a unui univers simbolic, care este în dezacord profund cu viziunea modernă asupra lumii. Potrivit viziunii laice, ritualurile religioase sunt limitate la o funcție simbolică. Spre deosebire de această concepție, maniera creștină de a înțelege universul și viziunea lumii care este specifică societății țărănești românești afirmă că ritualul are un rol cosmic, spiritual și social. Prin urmare, putem concluziona că ritualurile religioase au contribuit în mod semnificativ la conservarea mitologiei populare de-a lungul epocii moderne, până târziu, în secolul al XX-lea. Acest lucru s-a întâmplat în pofida faptului că bisericile românești erau raliatate în diferite forme efortului de modernizare și disciplinare a lumii țărănești, desfășurat de administrația imperială habsburgică, secondată mai târziu de burghezia românească. Subordonarea celor două biserici demersurilor modernizatoare ale administrației imperiale nu a implicat o adeziune integrală la o viziune tot mai laică asupra statalității, ci, în multe aspecte, o oportunitate pentru avansarea propriilor agende de reformare a pietății populare și impunerea unui control bisericesc asupra culturii populare. După cum afirmă Christine D. Worobec cu referire la Biserica Ortodoxă Rusă, „la sfârșitul secolului al XIX-lea, existau tensiuni în mediul ecleziastic cu privire la semnificația miraculosului și posibilitatea ca miracolele să se producă într-o

lume dominată de știință. [...] Preoții parohi, călugării și laicii primeau mesaje contradictorii de la o biserică care nu era atât de monolitică și rigidă precum criticii săi o considerau a fi”⁸²⁹. În ciuda transformărilor care au avut loc în cadrul bisericilor, ca parte a procesului de modernizare, viața liturgică a continuat și continuă să aibă legături puternice cu mitologia populară și a asigurat fundamentul necesar perpetuării unei viziuni premoderne asupra lumii în mediile țărănești.

Partea a II-a
Studii de caz

Capitolul 1

„Minunatul meșteșug” al Păscăliei. Bibliomanția și Sistemul de Calcul al Cronologiei Răsăritene în Transilvania (secolele XVIII-XIX)

*Părințele Constandine,
Caută-mi în carte bine,
Ce s-a alege de mine?
Sămn bun dacă s-o ivi,
Patru husoși ți-oi plăti!
Iar de-a fi să mă cununi,
Ai în palme cinci zloți buni.*

*Popa Pleșa Constandin
Nu se uita la creștini,
Cetește la buni și răi
Și adună husoșai,
Umple curtea de vițăi
Ion Agârbiceanu, „Păscălierul”,
în Nuvele. Povestiri, vol 1*

Divinația practică cu ajutorul cărților bisericești, menționată de către cei care s-au ocupat cu studierea folclorului și a culturii populare încă din secolul al XIX-lea, nu a beneficiat de prea multă atenție din partea cercetătorilor români pînă în ultimele două decenii. Alexandru Ofrim⁸³⁰, Cristina Gavriluță⁸³¹, Mircea Păduraru⁸³², Alexandra Tătăran⁸³³ sau Ștefana și Ioan Pop Curșeu⁸³⁴ au produs o serie de lucrări remarcabile cu privire la această practică, evidențiind fervoarea religioasă creată în jurul preoților bibliomanți și continuitatea acesteia la toate nivelurile societății, în pofda avansului modernizării și secularizării. Aceleași studii au subliniat rolul bibliomanției în diagnosticarea farmecului sau „făcutu-

lui” care a dus la îmbolnăvirea cuiva sau la alte tipuri de necaz care pot lovi un individ, o familie sau o comunitate, precum și legătura acestei practici cu ideea de justiție divină⁸³⁵. De asemenea, plasarea bibliomanției în categoria practicilor tolerate de către ierarhia bisericească, în pofida unor condamnări sporadice care invocă canoane bisericești privitoare la vrăjitorie, astrologie și divinație în general, a fost reliefată de către contribuțiile indicate⁸³⁶. Ipostaza de taumaturg atribuită preotului în cultura populară a fost abordată într-o serie de cercetări etnografice, atingându-se și chestiunea preoților bibliomanți, care diagnosticau cauzele diferitelor boli sau necazuri, însă fără analize de profunzime a acestui tip de practici și a credințelor aferente⁸³⁷.

O altă categorie de contribuții substanțiale vine dinspre cercetătorii maghiari, din România și Ungaria, care au studiat îndeosebi recursul maghiarilor și secuilor la serviciile preoților români din Transilvania și locul ritualurilor săvârșite de aceștia în sistemul magico-religios popular. O serie de practici precum divinația, exorcismele, maleficiile și vindecările miraculoase performate de preoții români au fost analizate și discutate, pornind de la un amplu material folcloric, în lucrări publicate de Vilmos Keszeg⁸³⁸, Pócs Éva⁸³⁹, Komáromi Tünde⁸⁴⁰ și Czégényi Dóra⁸⁴¹. Acestea au pus în lumină trăsăturile principale atribuite preotului român în mitologia populară maghiară⁸⁴² sau recursul la serviciile sale ca vindecător⁸⁴³ și arată că istoria bibliomanției în epocile modernă și contemporană nu este neapărat una a declinului, ci mai degrabă a continuității și adaptării. Această continuitate și adaptare a bibliomanției este vizibilă și prin popularitatea de care se bucură în prezent astfel de preoți și efervescența religioasă creată în jurul lor, precum și prin explozia de materiale în mediul online despre bibliomanție și vindecări miraculoase.

Dacă în prezent expresii precum „a deschide cartea” sau „a deschide Pravila” sunt folosite cu referire la bibliomanție pe întreg teritoriul României, primele atestări documentare ale acestei practici în comunită-

țile românești din Transilvania secolului al XVIII-lea și colecțiile de folclor din secolul al XIX-lea indică o terminologie diferită. Trecerea în revistă a acestei terminologii și îndeosebi aprofundarea cunoștințelor despre *Păscălie*, scriere din care este derivată o mare parte din terminologia care circumscrie această practică, pot contribui la înțelegerea bibliomanției și a raportului acesteia cu sfera religiei instituționalizate. În acest sens, în paginile care urmează îmi propun să prezint succint această terminologie, după care o să mă concentrez asupra *Păscăliei*, explorând legătura acesteia cu divinația și sfera religiei instituționalizate, așa cum reiese din discursul bisericesc cuprins în câteva documente și scrieri bisericești din Transilvania secolului al XVIII-lea. Mă voi concentra în special asupra unui document din ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea, aparținând lui Ioan Halmaghi, vicar greco-catolic de Făgăraș. Prin punerea în lumină a atitudinii sale față de *Păscălie*, îmi propun să ilustrez modul în care o întregă tradiție a cunoașterii, specifică lumii răsăritene, a fost repudiată de către o generație formată sub spiritul Luminilor, prin asocierea cu categoria magiei și superstițiilor. Pe de altă parte, tot prin referire la acest caz, îmi propun să evidențiez fascinația exercitată de acest tip de scrieri și practici în rândul multor clerici uniți, în pofida formării lor în spiritul combatant al reformismului catolic post-tridentin.

Păscălie, Păscălier, Păscălit. Despre terminologie

Prima atestare documentară a acestei practici vorbește de „a căuta în *Păscălie*”, după cum reiese dintr-o patentă⁸⁴⁴ emisă în 9 octombrie 1787 de contele Kristofor Nicky, președinte al Consiliului de locotenență maghiar:

„Pentru cei carie caută în *păscălie* sau cu cărțile umblări în țară fac [...] A Sa Chezaro Crăiască Mărire au luat siamă cum că mulți greco-neuniți preoți și dascăli, dieci prin țară umblă și de la norod, prin ferlute chipuri cum că ei niște lucruri sfinte ar vinde

și cărți, bani storc [...] pentru ca faptele acestie rele aspru să să pedepsească, Prea Sfinției Tale cu Prie Înalt Nume se poruncește ca vîrtos și cu sîrguință să dai aprieveghere ca acelora prieoți una ca aciasta umblaria banilor, a banilor stoarcere, nici într-un chip să nu se îngăduiască”⁸⁴⁵.

Referirea la *Păscălie* și formule derivate din denumirea acestei scrieri sunt întâlnite și în alte surse documentare, precum documentele și scrierile bisericești, povești populare⁸⁴⁶, materialele folclorice din presă sau din colecțiile de folclor⁸⁴⁷, și literatura cultă⁸⁴⁸. De exemplu, într-un volum de predici din 1811, clericul greco-catolic Petru Maior înfierează o serie de obiceiuri, practici și credințe populare, în nota specifică discursului reformismului catolic cu accente iluministe:

„Toți câți cred în păscălii, la descântături, la vrăjiri, toți perd sufletul; dar cum poți tu crede, o babă betrână, învechită în dile rele, sbircită, slabă, nepuțincoasă, slăbănoagă, gîrbovă, ponivoasă, un stîrv, cu două-trei șopote, cu trei patru căscări se-ți poată lungi anii vieții? Singur Dumneudeu curmă și adaugă anii vieții, [...] și cum poți tu crede unui cărturar și fariseu viclean, care cetește minciuni în păscălie și-ți spune ghicituri ca țiganele [...]?”⁸⁴⁹.

Fragmentul încadrează *păscăliile* în categoria practicilor și literaturii magice ilicite, ducând la pierderea sufletului, iar cei care practică acest tip de divinație sunt descriși ca mincinoși și farisei. Din discursul clericului reiese că *Păscălia* ar fi o carte mincinoasă sau pretabilă la citiri/interpretări mincinoase.

Mai multe despre terminologia folosită de românii ardeleni cu referire la divinația prin intermediul cărților bisericești, aflăm din dicționarele, lexicoanele și enciclopediile publicate începînd din secolul al XIX-lea, unde se indexează termeni precum „a păscăli”, „păscălit”, „păscălire” sau „păscălitură”. De exemplu, în *Lesicon românescu-latinescu-ungurescu-nemțescu*, publicat la Buda

în 1825, aflăm *Păscălire* ca „subst. praedictio, divinatio; jövendölés, jövendö mondás; Weissagung, Wahrsagung”, iar *Păscălitură* ca „subst. vaticinium, oraculum, divinatio; jövendölés; die Weissagung, Wahrsagung”. *Dictionariulu Limbei Romane*, publicat la București de August Treboniu Laurian și J.C. Massimu în 1876, conține aceleași intrări, descriind *Pascalire* ca „divinări, vaticinari; a spune pascalia cuiva, a divina, a predice”, iar *Pascalitura* ca „vaticinium, divinatio, oraculum; actione si effectu de pascalire”. Mai târziu, în *Dicționarul Enciclopedic Ilustrat „Cartea Românească”*, publicat de folcloristul I.A. Candrea în 1931, găsim verbul *a păscăli*, care înseamnă „a prezice norocul cu păscălia.”

Cei care se ocupă cu astfel de practici poartă numele de *păscălier*, *păscălitör*, *păscălău* sau *păscălar*⁸⁵⁰. De exemplu, *Lexiconul* din 1825 înregistrează termenul *Păscălitörü*, „subst. Vates, divinus, fatidicus, vaticinator, vaticinus; jövendölö, jövendö, mondó; der Waissager,” iar *Dicționarul Ilustrat* editat de I.A. Candrea glosează termenul *Păscălitör*, „cel ce păscăleşte, cel ce știe să caute în zodiac, ghicitor”.

Aceleași dicționare și alte lucrări publicate în acele timpuri ne dau informații și despre *Păscălie* sau *Paschalia*, „liber vaticinus: jövendölö könyv; ein weissagerisches Buch”⁸⁵¹ sau „1. calendariu perpetuu, calendariu in care se indica epoca pasceloru si celloru alte serbatori pre mai multi ani; 2. Carte de divinatione, de predictione; in genere, veri-ce mediu de divination; a *cauta in pascalia*, a spune cuiva sortea dupo pascalia;- prov. [erbul] a si perde pascalia=a i se incurca liciile, a face erori de calculu, a se insella”⁸⁵². Definiții asemănătoare găsim și în *Dicționarul Universal al Limbei Române*, publicat de Lazăr Șăineanu în 1896: „1. Calendar perpetuu cu indicațiuni astrologice (după cari se poate hotărî data sărbătorii Paștilor pentru orice an); 2. Carte de ghicit norocul fiecărui; 3. *fig.* A-și pierde pascaliile, a face erori de calcul (cf. *a-și pierde călindarul*). [Gr. mod. Pashalia, Paștil]” sau în *Enciclopedia Română* publicată de C. Diaconovich în 1904: „carte ce cuprinde indicațiuni

astrologice, după cari se poate hotări data serbătorilor Pascilor pentru ori ce an. Se mai numesce P.[ăscălie] cartea din care se poate predice viitorul”.

Din aceste definiții reiese că *Păscălia* are două accepțiuni. Pe de o parte, cea principală, de text divinatoriu, pe de altă parte, cea de calendar. În lucrarea sa despre imaginarul cărții în cultura tradițională românească, Alexandru Ofrim spune despre *Păscălie* că la origine era un tabel utilizat pentru calcularea zilelor în care cad Paștele și un instrument de măsurare a timpului, fiind parte a calendarelor⁸⁵³ sau a altor cărți religioase și liturgice⁸⁵⁴ - în special a Psaltirilor și Ceasloavelor⁸⁵⁵ - tipărite de către biserică de-a lungul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea.

În cele ce urmează, îmi propun să aprofundez chestiunea *Păscăliei*, utilizările și funcțiile ei, prin analiza unor materiale documentare de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, aparținând unui vicar greco-catolic transilvănean. După cum s-a putut observa din anterioarele trimiteri la surse documentare din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, și după cum se va putea sesiza și din conținutul documentelor, discuția despre *Păscălie* și multiplele uzanțe și semnificații ale acesteia trebuie să țină cont de două aspecte fundamentale:

1. Pe de o parte, trebuie avută în vedere misiunea de reformare a pietății populare și iluminare a credințioșilor, asumată de către ierarhii bisericii unite⁸⁵⁶ în special din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea⁸⁵⁷, în contextul tranziției graduale dinspre registrul demonologiei înspre un registru Iluminist al superstiției, care implică și decriminalizarea treptată a vrăjitoriei și practicilor magice de către autoritățile laice imperiale⁸⁵⁸. Înscrierea pe traiectoria reformismului religios, a confesionalizării⁸⁵⁹ și disciplinării sociale⁸⁶⁰ a bisericii greco-catolice marchează profund atitudinea nu numai față de credințele și practicile magico-religioase ale populației răsăritene recent integrată în sfera catolicismului, ci și față de știință/cunoaștere, în accepțiunea premodernă.

2. Pe de altă parte, trebuie avută în vedere categoria calendarelor și diferitelor scrieri divinatorii și astrologice, care cuprindeau *Păscălia* și circulau sub forma unor corpusuri cuprinzând un melanj de informații despre zodii, metode de predicție meteorologică, rugăciuni, psalmi, descântece și tehnici de interpretare a unor semne. Această categorie de tipărituri a cunoscut o continuă expansiune în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, fiind publicate de regulă sub patronajul bisericilor și răspândite cu precădere în rândul slujitorilor bisericești⁸⁶¹, care au reprezentat până târziu, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, categoria principală a persoanelor alfabetizate⁸⁶². Însă, trebuie ținut cont de acest aspect și din cauza rolului lor în influențarea și perpetuarea unei viziuni premoderne despre lume și funcționarea cosmosului⁸⁶³, într-o strânsă legătură cu literatura teologică⁸⁶⁴.

Vicarul Ioan Halmaghi și *Păscălia*

Ioan Halmaghi face parte din primele generații de ierarhi și clerici greco-catolici din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, cu studii teologice la Blaj/Balázsfalva/Blasendorf și Viena. În capitala imperiului a urmat cursurile Colegiului Santa Barbara, alături de Samuil Vulcan, viitor episcop de Oradea, Ioan Para, viitor vicar al Nășăudului/Beszterce vidéke/Nösnerland și, pentru o perioadă, al Făgărașului, Iosif Meheși, funcționar la Cancelaria aulică a Transilvaniei și Ioan Cornelli, viitor vicar al episcopiei Oradiei⁸⁶⁵. În 1783 a fost profesor de limba germană la gimnaziul din Blaj/Balázsfalva/Blasendorf, apoi paroh și protopop, iar din 1786, vicar foraneu al Făgărașului. Între 1796 și 1803 a fost și vicar foraneu al Rodnei, fiind înlăturat sub acuzația că ar fi „stricat la minte”. A petrecut câțiva ani la mănăstirea din Blaj/Balázsfalva/Blasendorf, iar după ce s-a dovedit netemeinicia acuzației, a fost reinstalat ca vicar al Făgărașului în 1807, pînă în 1815⁸⁶⁶. Istoricul Nicolae Iorga îl menționează ca autor al unei lucrări intitulate *Învățătura pentru proști*⁸⁶⁷.

Implicarea sa în campania de iluminare a poporului păstorit și de combatere a superstițiilor, derulată de Biserica Greco-Catolică în tandem cu autoritățile imperiale, reiese și dintr-o scrisoare din februarie 1789, adresată unui comisar imperial, redactată în limba latină și recent publicată în limba maghiară în volumul *Felvilágosodás és babonaság. Erdélyi néphiedelem-gyűjtés 1789-90-ben* editat de Miskolczy Ambrus. Scrisoarea cuprinde un raport întocmit în baza unui ordin de „a observa și relata despre superstițiile și concepțiile dominante în sânul poporului, care lezează puritatea doctrinelor și a practicilor religioase”⁸⁶⁸. După ce constată „cu tristețe că majoritatea acestor superstiții încă înfloresc, cu toate că unele au pălit, iar altele încep să se răspândească”, vicarul consemnează toate formele de manifestare a superstițiilor care i-au ajuns la cunoștință, grupându-le în trei categorii de bază:

1. divinația/ghicitul – *quidem Classem ea omnia quae sub generali Nomine divinationis venire possunt, in;*
2. descântatul – *quae quoquo modo artificiosam incantationem exprimere videntur, in;*
3. vrăjitoria, magie, satanism – *demum, quae spectant ad magicas, sive satanicas artes, ut in specie etiam maleficium referenda censui*⁸⁶⁹.

Printre cele mai răspândite este divinația pe baza unui manuscris românesc numit Păscălie, sic dicta Paskalia, care „conține o ilustrație, un cerc împărțit în 99 de segmente numerotate în mod continuu (1-99), fiecare segment corespunde unui eveniment de viață descris printr-un cântec în text.” Despre tehnica divinatorie spune că „se lasă să cadă un grăunte de grâu pe mijlocul cercului și se consemnează numărul feliei pe care s-a oprit, iar cântecul cu numărul respectiv din text indică evenimentele viitoare din viața respectivului”⁸⁷⁰. Din cuprinsul textului semnat de vicar reiese că *Păscălia* ar face parte din categoria textelor divinatorii, așa cum reiese și din fragmentul de predică publicat mai târziu de colegul său, Petru Maior, prezentat în paginile anterioare.

După ce subliniază faptul că această practică necesită capacitatea de a citi, aspect ce indică faptul că acești ghicitori erau oameni cu carte, menționează faptul că „de multe ori însuși preotul satului practică această meserie păcătoasă”, iar ca o concluzie cu privire la situația bisericii din zonă, spune că nu a întâlnit „nici măcar un preot care să nu fi practicat asemenea îndeletniciri, drept urmare curățarea parohiilor va fi foarte dificilă, acest fenomen putând fi contracarat numai prin crearea unui sistem de învățământ de stat în zonă, care să împiedice transmiterea acestor superstiții și practici oculte noilor generații”⁸⁷¹.

Raportul descrie și alte tipuri de divinație, precum ghicitul în bobi de fasole sau mazăre, practicat și de către unele femei dornice de câștig sau ghicitul cu păsări. Menționează utilizarea unor obiecte bisericesti sau sfințite în diferite practici magice și alte detalii legate de formele de magie răspândite în lumea țărănească. În cazul bibliomanției, pe lângă divinația practică prin mijlocirea *Păscăliei*, Halmaghi vorbește și despre o variantă care presupune utilizarea Bibliiei. Despre acest tip de divinație spune că este practicat de preoți mai ales cu ocazia ultimei împărțșanii date bolnavilor și presupune deschiderea la întâmplare a cărții și ghicirea sortii bolnavului pe baza capitoului la care s-a deschis Biblia⁸⁷². Tot în această categorie pomenește divinația bazată pe un manuscris similar *Păscăliei*, în care predicția se fundamentează pe observarea atentă a schimbărilor de pe anumite zone ale corpului respectivului sau respectivei⁸⁷³, referindu-se foarte probabil la *Trepetnic*. Despre *Trepetnic* (de la cuvântul slavon tremur), a cărui răspîndire în spațiul transilvănean este larg atestată, începând din secolul al XVII-lea, de către cercetătorii care au studiat literatura populară și circulația cărții, Nicolae Cartoian spune că este o carte „care prezice viitorul omului după diferitele mișcări ale trupului precum: bătaia ochilor, clipirea genelor, bătaia palmei, clătirea buzelor etc.”⁸⁷⁴.

Mâna lui Damaschin și calculul calendarului în cronologia răsăriteană

În volumele care compun *Catalogul Manuscriselor Românești*, Gabriel Ștrempel inventariază o serie de miscelane care cuprind și *Păscălia*, alături de texte liturgice și scrieri cu caracter astrologic sau divinătoriu, cele mai multe fiind tipărite de către biserică⁸⁷⁵. Din studierea acestor fragmente sesizăm că *Păscălia* este un tabel care fixează pentru o perioadă mai lungă data Paștilor și a altor sărbători a căror dată este stabilită în raport cu sărbătoarea pascală. Această listă reprezintă fundamentul calendarului bisericesc răsăritean și are la bază metode de calcul specifice. Una dintre cele mai uzitate metode de calcul care stau la baza diferitelor *Păscălii* este descrisă într-o scriere intitulată *Mâna lui Damaskin*. O ediție a acesteia a fost tipărită la Sibiu/Nagyszeben/Hermannstadt în 1793, de către același vicar Ioan Halmaghi, la patru ani după raportul prezentat anterior⁸⁷⁶. Faptul că vicarul a fost foarte interesat de problema *Păscăliei* și că a aprofundat-o reiese din cuvântul înainte al acestei ediții, semnat chiar de el.

„Înțelegând despre mâna lui Damaschin cât folos în sine cuprinde în rândul trebilor Bisericii noastre a Răsăritului, doriam în ce chip cerbul de izvoarele apelor, ca învățătura și înțelesul ei să-l apuc. Deci cu vreme, după ce cu dedinsul despre dânsa am cercat, îmi căzu la mână niscari scrisori, care foarte pre scurt nici pré chiar descoperiia acest meșteșug; pusei dar strădanie, mă slobozii cu ajutoriul lui Dumnezeu spre înțelesul ei, ispitii și cărțile sfintei Besérici, după oare ce ostenelă, ajunsei meșteșugul mâinii lui Damaschin cu învățătura și cu înțelesul ei, și așa mai vârtos mă încredințai despre folosul ei cel neprețuitu. Cu învățătura acestui meșteșug, ori acasă, ori pe drum, sau ori unde ai fi, de rost și fără carte, mai curând doară și fără greșală de cât altul pre carte, despre rânduialele Beséricii noastre te poți îndrepta și încredința de unde vei ști; „că toată pashaliia, ce să află prin cîsloave, prin psaltiri sau și prin alte cărți besericești, iaste alcătuită

după mâna lui Damaschin, pentru care îndreptătorii pashalii și tipografii, de nu vor fi deprinși întru acest meșteșug, să pot sminti, și s-au și smintit unii întru așezare rânduiălelor celor besericești de preste ani, fiind și ei întocma ca ceia lalți oameni cu slăbiciune firii omenestii încungiuerați...

Să chiiamă acest meșteșug iscusit mâna lui Damaschin, căci că tot meșteșugul ei pe mână să arată, și tot cluciul pashalii pe mână să socotește de rost, și iaste, precum am luat, izvodită cu mare meșteșug de prę osfințitul chy Damaschin Episcopul Râmnicului, iară înțelęgerę ei iaste lesne celor nevoitori”⁸⁷⁷.

Cuvântul înainte semnat de vicar argumentează că acel manuscris, numit *Păscălie* și utilizat de către preoți în anumite practici divinatorii, are la origine o altă funcție decât cea de instrument divinator, fiind fundamental pentru viața liturgică și calendarul bisericesc răsăritene. Comparând maniera expeditivă în care defnise *Păscălia* ca manuscris divinator în raportul prezentat anterior, cu rândurile prin care justifică interesul său pentru meșteșugul cuprins în această scriere, reiese că clericul format în instituțiile de învățământ romano-catolice nu avea la preluarea vicariatului o cunoaștere profundă a acestor chestiuni fundamentale pentru tradiția bisericii răsăritene. Acest aspect ilustrează atât falia dintre cele două tradiții bisericești, cât și falia dintre generația sa de ierarhi și clerul din subordinea lor și comunitățile păstorite. În plus, reliefează fascinația pe care acest tip de scrieri, asociate unor practici magice, precum și cunoașterea pe care se considera că o adăposteau, o exercitau inclusiv în rândul ierarhilor educați, însărcinați și angajați în eforturile de combatere a „credințelor deșarte” și a „superstițiilor”.

Pe lângă paternitatea acestui sistem de calcul, atribuită episcopului Damaschin al Râmnicului, Buzăului și Noului Severin (1703-1726)⁸⁷⁸, Ioan Halmaghi subliniază folosul acestui meșteșug și spune despre ediția prefațată că conține „pentru întâia dată într-o lucrare de sine stătătoare, regulele sistemului de com-

put cunoscut îndeobște sub denumirea de «Mâna lui Damaschin».” După care explică succint rolul mâinii în metoda de calcul și efectul de mirare generat asupra oamenilor de practicarea sa. „Potrivit acestui sistem, elementele cronologice, adică crugul soarelui și al lunii, mâna anului, temelia și celelalte precum și litera Pascaliei etc. se socotesc pe încheieturile degetelor, și bătrânii nu se puteau mira îndestul de minunatul meșteșug care iscodise o relațiune între calendar și încheieturile degetelor, și îngăduia socotirea sărbătorilor de peste an pe mâna fiecărui muritor”⁸⁷⁹.

Ierarhul unit explorează tradiția răsăriteană, descoperind sub stratul de practici divinatorii răspândite în rândul clerului pe care-l păstorea un alt tip și corpus de cunoaștere, pe care se străduiește să le înțeleagă și să le scoată la suprafață, într-o epocă a decriminalizării magiei și de regres a demonologiei care dominase secolele anterioare⁸⁸⁰. Este vorba de un demers de organizare a cunoașterii prin publicarea într-o scriere distinctă, fără alăturarea altor tipuri de texte, a regulii numită Mâna lui Damaschin, care stă la baza întocmirii pascăliilor. De obicei, după cum probează Nicolae Docan, diferitele sisteme de calcul și regulile lor erau cuprinse în scrieri ce însoțeau *Păscăliile* incluse în cărțile bisericești. Un astfel de exemplu este *Rojdialnița ce afli naștirea lunii în toate lunile pre 19 ani* sau *Selinodromion*, scrisă de Mitrofan ieromonahul de la mănăstirea Bisericani și cuprinsă în Psaltirea slavo-română tipărită de mitropolitul Dosoftei în 1680, la Iași. Psaltirea tipărită la Sibiu/Nagyszeben/Hermannstadt în 1805 cuprinde, de asemenea, ca anexă la catalogul de ani, reguli de calculare a diferitelor elemente specifice cronologiei răsăritene și un tabel cu fazele lunii⁸⁸¹. Despre importanța acestui meșteșug pentru lumea ortodoxă, laică și ecleziastică, aflăm mai multe informații din studiul deja citat al istoricului Nicolae Docan, care cuprinde o amplă discuție în legătură cu sistemele de calcul specifice cronologiei răsăritene și utilizate de către grămăticii cancelariilor domnești din principatele române cel pu-

țin pînă la mijlocul secolului al XVI-lea⁸⁸². Din același studiu reiese că în lumea ortodoxă românească au fost constant tipărite scrieri care cuprindeau expuneri ale acestor metode de calcul și îndrumări de utilizare a lor.

O altă ediție de sine stătătoare apare sub forma unei broșuri la Iași, în 1842, și poartă titlul *Pascalion prințipal, cu titlul Mâna lui Damaschin, composit de Vasile Gavrielovici Lupea, Transilvano-Chiciudian*. Aceasta „e alcătuită pe întrebări și răspunsuri și scrisă în stil popular [și e însoțită de] „o planșetă reprezentând mâna lui Damaschin și relațiunea dintre diferitele cicluri”⁸⁸³. Faptul că această ediție este scrisă în stil popular și pe modelul catehismelor relevă și deschiderea către o categorie de cititori tot mai largă. După cum se poate observa din figura 1, planșeta în cauză cuprinde un cerc asemănător cu cel descris de Halmaghi în prezentarea tehnicii divinatorii din documentul menționat mai sus. Ca și în alte tipuri de bibliomanție⁸⁸⁴, care presupun utilizarea cărților bisericești într-un alt registru decît cel prescriș de literatura liturgică și canoanele bisericești, ghicitul în *Păscălie*, descris sumar de vicarul Halmaghi, pare să presupună utilizarea ilustrației folosite în cadrul sistemului de calcul, ca suport pentru tragerea/aruncarea sorților.

Revenind la tehnica de calcul numită *Mâna lui Damaschin*, prefața unui exemplar⁸⁸⁵ tipărit la Iași, în 1830, atribuie paternitatea acesteia Sfântului Damaschin, căruia Dumnezeu, prin darul Duhului Sfânt, i-a descoperit calculul și așezarea Pascaliei pe mână și de aceea se numește *Calendarul pe Mâna Sf. Ioan Damaschin*. Exemplarul începe cu regulile despre *Mâna lui Damaschin* și continuă cu calculele și explicațiile acestora pe degetele fiecărei mâini. Pentru a descoperi în ce dată urmează să cadă Paștele într-un an, trebuie știut temelionul și mâna anului respectiv. Temelionul merge pe fața mînii stîngi, pe vîrfurile și încheieturile degetului, iar Mâna anului merge pe fața și pe dosul celor patru degete de la mîna stîngă, cu începere de la degetul mic pe față. Sunt explicate și calculele ce se fac

pentru descoperirea temelionului și a mâinii anului, exemplarul încheindu-se cu un tabel ajutător pentru calcularea în viitor a datei Paștilor. Toate aceste procedee se așează și se socotesc numai pe mâna stângă și de aceea se cheamă calcularea calendarului după Mâna Sfântului Damaschin⁸⁸⁶.

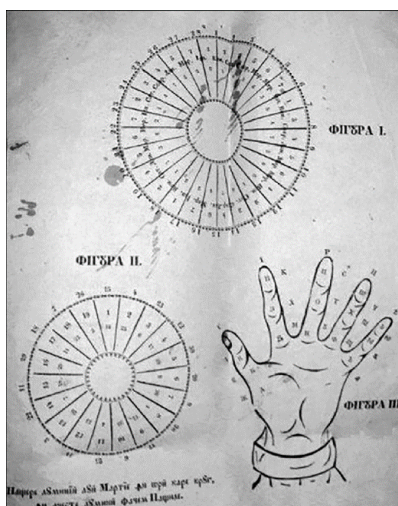


Fig. 1. Pascalion prințipal, cu titlul Mâna lui Damaschin, compozit de Vasile Gavrielovici Lupea, Transilvano-Chiciudian, Iași, 1842.

Smintelile pomenite de vicar și mirarea bătrânilor în fața „minunatului meșteșug”, care făcea o legătură între mâini și calendar, reflectă modul în care această știință de calcul era percepută în afara cercului restrâns al celor deprinși cu meșteșugul și ne sugerează și o explicație pentru integrarea *Păscăliei* în larga categorie a literaturii divinatorii și astrologice care circula în lumea satelor, în special prin intermediul preoților, încă de la ieșirea de sub teascul tipografiilor ardeleni a primelor tipărituri, pe la mijlocul veacului al XVII-lea⁸⁸⁷. În primul rând, actul în sine al utilizării metodei, prin legăturile dintre aștri, calendar și membrele executantului,

poate fi privit ca făcând parte din aceeași categorie cu acțiunile magice sau divinatorii, care cu câteva decenii în urmă erau nu doar condamnate de către canoanele bisericești, dar și pasibile de judecare de către tribunalele civile⁸⁸⁸. Cu doar câteva decenii în urmă, în 1744, un călugăr a fost acuzat de practici de ghicire a viitorului (divinație), fiind expulzat din Banat în Transilvania⁸⁸⁹, iar în alte părți ale Transilvaniei, procesele pentru acuze de practicare a magiei și vrăjitoriei implicau încă utilizarea torturii și se puteau solda cu condamnări la moarte prin decapitare și ardere pe rug⁸⁹⁰.

Discursul bisericesc răsăritean despre *Păscălie* o plasează în categoria unei științe sacre, inspirată de Dumnezeu și face referire explicită la viitor – prin calcularea sărbătorilor și a fazelor lunii pe o perioadă lungă de timp – fiind fundamentul calendarului bisericesc care ritma și structura viața comunităților țărănești. Având în vedere că *Păscălia* avea ca rost principal structurarea calendarului pe o perioadă mai lungă de timp, într-o strânsă legătură cu ordinea cosmică și spre utilitatea rânduiei bisericești, dar și a diferitelor forme quasi ilicite de prospectare a viitorului, este lesne de înțeles geneza expresiilor „a păscăli”, „păscălitură” ca sinonime ale „ghicitului”, precum și utilizarea termenului „păscălier” (și a derivaților săi) ca titulatură generică pentru bibliomanți. Pentru lumea țărănească premodernă, așa cum a arătat Faith Wigzell în lucrarea sa despre divinație în Rusia aceleiași perioade, „divinația, în diferitele sale forme și funcții, a jucat un rol atotcuprinzător în viața de zi cu zi, ca mijloc de a înțelege semnificația evenimentelor și fenomenelor și de a oferi o privire de ansamblu asupra viitorului. În același timp, ea îndeplinea funcții sociale importante”⁸⁹¹.

Fragmentele prezentate, corelate cu informațiile despre nivelul precar de instruire al clericilor români din secolul al XVIII-lea, reliefat în numeroase studii istorice menționate deja, avansează ideea că, pentru cea mai mare parte a preoților, nu se poate vorbi de o delimitare foarte clară între funcția științifică – teh-

nică de calcul – și funcția de instrument divinotoriu a acestei scrieri, în pofida numeroaselor condamnări ale divinației, considerată ca formă de magie diavolească, cuprinse în canoanele bisericești⁸⁹² și pasibilă de un proces de vrăjitorie în tribunalele civile ale vremii, până la decriminalizarea acesteia în ultimele decade ale secolului al XVIII-lea⁸⁹³. Probabil și pentru că nu există o referire textuală precisă la bibliomanție în aceste canoane bisericești⁸⁹⁴, iar în cultura răsăriteană, tradiția profetismului veterotestamentar, îmbogățită de figurile patristice ale unor clarvăzători din mediul monahal, s-a conservat extrem de bine, într-o strânsă legătură cu ipostazele de tămăduitor și mediator al justiției divine asociate preoților.

Am menționat în câteva rânduri, în cuprinsul acestui capitol, legătura dintre *Păscălie* și literatura astrologică și divinatoare cuprinsă în calendarele populare sau în alte tipuri de scrieri. Studiarea conținutului primei cărți tipărite în tipografia bisericească de la Alba Iulia/Gyulafehérvár/Weißenburg în 1639 expune modul în care tradiția răsăriteană a integrat și perpetuat literatura divinatorie și astrologică până târziu în secolul al XIX-lea. Cunoscută sub numele de *Paraclisul Precistei*, de la Govora (1639), datorită faptului că primul text care o compune este acest paraclis, această carte mai cuprinde următoarele texte:

„Molithe cându te scoli denu somnu diminéța;
Molithe cându vrei să te culci spre noapte; Zece porunci a legeri vechi; Doao porunci a legeri ce întru iale toată legé și prorocii razămă; Trei lucrure-s bune a bogosloviei cu carele se cinstéște Dumnezeu între oameni; Patru lucrure bune de bunâ vestire; Șapte taine sântu a legeri noao; Șapte darure-s a duhului sfânt; Noao rodure a duhului omului de bună daré a duhului sfânt' întru elu să nascu; Șapte păcate sântu mai gréle; Șapte lucrure-s a milostei; Trei lucrure-s bune de a faceré bine; Trei svéture-s a Domnului; Direptate firei; Direptate legeri; Cinci firi sânt'a trupului; Patru lucrure-s céle mai de apoi;

Gromovnic; Acicé se știi preste anu câte săptămăni sântu denutr-o zi mare, până într-aluta zi mare; Vedem acestu lucrur că mari ispite și năpăști au căzut' pre sfânt' proroc' și împărat' Davidu; Fragment de sinaxar; Fragment dintr-o Păscălie; Trepetnicu de semne omenești”⁸⁹⁵.

Alături de molitve (rugăciuni), psalmi, texte cu caracter catehetic și canonic, cartea mai cuprinde *Păscălia*, *Gromovnicul* și *Trepetnicul*, într-o alăturare care pare să sugereze că, în contextul repetatelor condamnări ale divinației, astrologiei și magiei, aceste scrieri pot fi mai degrabă încadrabile în categoria științei, în sens premodern, acceptată/tolerată de către biserica ortodoxă și perpetuată în special prin intermediul călugărilor și al preoților învățați. Acest aspect a fost discutat, într-un articol despre prezența zodiacelor și a semnelor zodiacale în cultura tradițională românească, de Laura Jiga-Iliescu. Aceasta a subliniat faptul că „biserica nu respingea zodiacul ca atare, ci (doar) instrumentalizarea lui în scopuri divinatorii și mantice. Integrarea zodiacului în discursul ecleziastic oficial asculta de alte rațiuni decât cele de prevestire și ghicire a viitorului. [...] Așa se explică prezența semnelor zodiacale, a lunii și a soarelui în structura Mineelor zugrăvite pe pereții interiori ai bisericilor și mănăstirilor, semne învățate de către ascultătorii hagiografiilor, totodată privitori ai ilustrărilor acestora”⁸⁹⁶. Această cunoaștere mixează referințe creștine fundamentale cu variante vulgare ale cunoștințelor antice despre cosmos și funcționarea sa. Cel puțin în cazul clericilor familiarizați cu acest tip de literatură și deprinși cu mânuirea *Păscăliei*, atât în scop divinator, cât și în vederea elaborării calendarului, pare îndreptățită încadrarea lor în prelungirea tradiției bizantine a unor cărturari precum Mihail Psellos (1018-1070), care au integrat în orizontul lor cultural atât cunoștințe teologice și doctrine fundamentale, cât și elemente de cunoaștere precreștină. Din perspectiva unor învățați precum Psellos, acest tip de cunoaștere,

cu rădăcini în filosofia și științele oculte antice, „era în mod fundamental diferit de cunoștințele de magie populară colportate de bătrâne smintite și șarlatani vicleni [...] Științele oculte reprezentau un corp de cunoaștere erudit și exclusivist care păstrau autoritatea unei tradiții textuale antice moștenită din lumile Greco-Romană și ale Orientului Apropiat”⁸⁹⁷.

Dacă tiparul face ca în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, din cauza răspândirii literaturii bisericești și astrologice, bibliomanția să devină o practică tot mai populară și mai accesibilă pentru românii transilvăneni, documentele bisericești discutate în acest capitol pun în lumină noua atitudine marcată de ideile reformismului catolic post-tridentin și mai ales a Iluminismului catolic⁸⁹⁸ care începe să se răspândească în rândul noilor generații de ierarhi și cărturari uniți, educați în instituțiile de învățământ romano-catolice în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. În sialul mutațiilor petrecute în plan european la nivelul înțelegerii funcționării cosmosului de către straturile foarte educate ale societății și al regresului influenței demonologiei, cu consecințe profunde în redefinirea rațiunii, superstițiilor și a ideii de știință, cruciada iluministă împotriva superstițiilor⁸⁹⁹, – chiar și în forma sa mai blândă, specifică luminilor central-europene – pătrunde și în mediile clericale românești. Tipuri de cunoaștere și corpusuri de informație sedimentate și perpetuate în timp, care aveau statutul de știință în înțelesul premodern al acestui concept, sunt discreditate și ajung să fie plasate în categoria iraționalului și a superstițiilor, în acord cu noua ordine a cunoașterii⁹⁰⁰. În această categorie intră și *Păscălia*, prin alăturarea ei corpusului de informații și tehnici cuprinse în scrieri divinatorii și astrologice, precum *Rojdanicul*, *Gromovnicul* sau *Trepeticul*, deși rămân în continuare populare și relevante preponderent în mediile populare. Prefața semnată de Ioan Halmaghi încearcă să scoată din această categorie *Păscălia* și tehnica de calcul care stă la baza sa, reliefându-i originea ecleziastică

și funcția lipsită de orice legătură cu divinația, precum și rolul fundamental pe care-l joacă în „rânduielile Bisericii Răsăritului”. De asemenea, având în vedere că lucrarea era destinată în primul rând mediului clerical, prefața caută și să atragă atenția asupra utilizării greșite a *Păscăliei*, ca instrument divinotoriu.

Însă, după cum arată diversele surse menționate în cuprinsul acestui capitol, pe parcursul secolului al XIX-lea *Păscălia* nu doar că este asociată în continuare în primul rând cu divinația, dar se impune în cultura populară ca termen generic⁹⁰¹ pentru orice carte folosită în astfel de practici, fie că vorbim de Biblie, Molitfelnic, Psaltire sau literatură astrologică. De exemplu, despre *Negrea Păscăliorului* din scrierea cu caracter memorialistic a lui Grigore Sima a lui Ion, publicată în revista *Familia*, aflăm că:

„în dece biserici nu se făcea atâta slujbă câtă la el în casă. Dimineața la amédi, séra și la medul nopții, tocmai când cântă cocoșii, rugăciuni peste rugăciuni. Cu sânetoși, cu bolnavi, stau cu luminele de ceră aprinsă «n mână, mai în picióre și mai în genunchi, în giurul mesei, până când e le citiá plin de evlavie: Stâlpîi, Psalmii cei aleși, și mai Paraclisul Sfântului Haralambie. Ba une ori s'acătă și de Evangheliile din postul mare. De cele mai multe ori însă se mărginia la Păscălie, în care pe lângă planete și zodii mai erau și rugăciuni întocmite anume de dascălul Samoilă, care și el le aduise dela un altul, ce trăise mai mult pentru cei îndrăcîți”⁹⁰².

Dincolo de tonul ironic al narațiunii, specific articolelor de presă și unor producții literare din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, menite să ridiculizeze credințele și practicile populare considerate superstiții și bobonoșaguri de către intelectualitatea laică, fragmentul redat mai sus descrie *Păscălia* folosită de *Negrea Păscălierul* ca o carte de zodii ce conține și rugăciuni. Cuprinsul acesteia reflectă melanjul descris în cazul *Paraclisului Precistii* de la Govora, caracteristic și calendarelor populare sau altor tipărituri. În nuvela

„Păscălierul”, inspirată dintr-un cântec popular și publicată în 1920 de Ion Agârbiceanu, preotul divinator folosește un *Molitifelnic* vechi. Povestirile și versurile menite să sancționeze derapajele clericilor români, publicate în revista de satiră și umor *Calicul*, menționează de asemeni *Păscălia* când e vorba de a satiriza preoți care se ocupă cu bibliomanția. În acest sens, în numărul 5 din Mai 1886, în rubrica *Sus Marcule!*, unde sunt ironizați, prin imitarea unei strigături ursărești, preoți deveniți faimoși pentru o conduită inadecvată sau alte isprăvi, este menționat preotul Popescu din Feisa, care „cu cărțile sci” și „ți-a da în păscălie.”⁹⁰³ În numărul 2 din februarie 1890 al aceleiași publicații, în povestirea satirică „Cocóna Gurădulce”, este pomenită o „păscălie nouă” dată de „un șolomonar venit de la Roma.”⁹⁰⁴

Faptul că *Păscălia* devine, pe parcursul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, una din referințele majore utilizate cu referire la practica bibliomanției, atât în discursul bisericesc, cât și în cel popular sau al intelectualității laice, reflectă câteva aspecte legate de bibliomanție și evoluția ei. În primul rând, putem spune că avem de-a face cu utilizarea unei cărți bisericești în scop divinatory, aspect subliniat îndelung de cercetătorii care s-au ocupat de acest fenomen. În al doilea rând, pe lângă că generează o întreagă terminologie utilizată pentru circumscrierea bibliomanției, *Păscălia* în sine, cu funcția originală de fundament al calendarului răsăritean, este cuprinsă și în scrierile divinatorii, nu numai în cele bisericești. *Păscălia* și metoda de calcul de la baza ei sunt printre elementele majore care fac legătura între tradiția răsăriteană și o întreagă panoplie de scrieri astrologice și divinatorii. Evoluția *Păscăliei*, cel puțin așa cum reiese din textele aparținând vicarului Ioan Halmaghi, reflectă expulzarea în categoria magiei, divinației și a superstiției a unor scrieri și forme de cunoaștere specifice tradiției răsăritene, de către o elită ecleziastică cuplată la tradiția creștină apuseană și la o viziune asupra lumii profund amprentată de ideile iluminismului și reformismului catolic. Desigur, cazul vicarului ne evidențiază și fasci-

nația pe care acest tip de scrieri și formele de cunoaștere din spatele lor o poate exercita asupra unor cărturari de formație iluministă. Cazul său ar merita aprofundat, mai ales că nu beneficiază de vreun studiu monografic, spre deosebire de alți ierarhi și cărturari din generația sa și mai ales că din puținele informații biografice la care am avut acces, mi-a atras atenția acuza de smin-teală adusă lui în momentul îndepărtării din funcția de vicar foraneu (1803), la câțiva ani după publicarea ediției din *Mâna lui Damaskin* prefațată de el (1793). Să fie vreo legătură între sancționarea sa și interesul arătat de el față de această scriere și față de *Păscălii*? Poate că o cercetare mai amănunțită a arhivelor ne-ar putea oferi ceva lămuriri în această privință.

Capitolul 2

Preotul ca folclorist. De la combaterea superstițiilor la culegerea folclorului

Ultimul an „calm” din ajunul războiului și l-a consacrat în întregime cercetărilor de muzică populară, de parcă ar fi simțit că trebuie să se grăbească. Și s-a și grăbit, în adevăr. În pauza din martie a cursurilor Academiei de muzică, se duse în Maramureș, conform înțelegerii avute cu prietenii săi bucureșteni, înarmat cu scrisorile lor de recomandare. Cu ajutorul preotului Birlea, culese în trei săptămâni material pentru un volum întreg. Szegő Júlia, Cantata profana. Romanul vieții lui Bartók

Pentru românii ardeleni, secolul al XIX-lea este perioada „descoperirii” țaranului și a culturii țărănești în procesul de construire a identității naționale⁹⁰⁵, proces în care clerul joacă un rol fundamental, pe multiple paliere. În calitatea lor de lideri ai comunităților rurale și reprezentanți ai singurelor instituții românești din cadrul monarhiei habsburgice, preoții au avut o partitură esențială în cadrul mișcării naționale și al luptelor politice din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, aspect evidențiat de-a lungul timpului de o bogată bibliografie. Pe de altă parte, mulți clerici au avut o contribuție importantă în dezvoltarea științelor folclorului, alături de învățători, fiind printre cei mai sărguincioși culegători de folclor, din proprie inițiativă sau pentru folcloriști și etnologi care aveau să devină părinți fondatori și/sau figuri reprezentative pentru aceste discipline moderne. În siajul ideilor herderiene despre folclor și identitate, care articulau ideologia dominantă a epocii, folcloriștii

români sunt animați, în munca lor de culegere, arhivare și interpretare a folclorului țărănesc, de două mari urgențe. Prima are de-a face cu credința că folclorul exprimă și este însăși substanța „sufletului național”, ceea ce face din efortul de cartografiere a culturii țărănești deopotrivă un proces de autocunoaștere și construire a unei culturi naționale moderne. A doua urgență ține de spaima dispariției „tradițiilor” și a folclorului „autentic”, în contextul secularizării, industrializării și al transformărilor sociale și culturale provocate de procesul modernizării și de încorporarea lumii țărănești în societatea de piață. Această urgență, devenită temă recurentă în folcloristica și etnologia autohtone, adăuga o dimensiune misionară culegerii folclorului. Folclorul, în toată complexitatea și diversitatea sa, trebuia salvat fie de la dispariție, fie de la „degradarea” provocată de diverse influențe de ordin cultural sau material. În acest context, numeroase obiceiuri și practici populare de sorginte magico-religioasă, considerate secole la rând de către elita clericală, drept abateri de la normele religioase sau chiar lucrări diavolești din categoria vrăjitoriei și maleficiilor, au început să fie privite drept expresii ale „sufletului național” și odată cu acestea și persoanele care obișnuiau să execute astfel de practici și ritualuri prohibite și multă vreme pedepsite au început să fie privite cu indulgență și curiozitate⁹⁰⁶.

Ipoteza de la care pornesc în explicarea ușurinței cu care unii clerici s-au angrenat în procesul de culegere a folclorului țărănesc, deși, în acord cu învățăturile și canoanele bisericesti, aceștia erau plasați într-un antagonism categoric față de practicile magice și cei/cele care le săvârșeau, este că la nivelul comunităților țărănești avem de-a face cu o coabitare nu lipsită de tensiuni între preoți și moașe, „babele știutoare” sau alte categorii de actanți ai magicului. În plus, după cum reiese din capitolele anterioare, până târziu în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cea mai mare parte a clerului împărțășea același orizont social și cultural cu țărani pe care-i păstoreau. Religiozitatea țărănească

implica un melanj magico-religios la nivel de credințe și practici, reflectat inclusiv de viața liturgică, unde preotul joacă rolul principal. În pofida a aproximativ trei secole de prigonire a vrăjitoriei și a celor care o practicau sau erau acuzați că o practică, nu se poate vorbi de un rol major al celor două biserici românești în cadrul acestei persecuții, procesele și anchetele aferente fiind apanajul autorităților civile. Un alt detaliu extrem de relevant, reliefat de studiile care au examinat procesele de vrăjitorie desfășurate în Transilvania în secolele XVI-XVIII, este raritatea extremă a cazurilor în care clericii au dus în instanțele civile acuzația de vrăjitorie. Mai precis, Ioan și Ștefana Pop-Curșeu identifică un singur caz, al preotului Ioan Popa, care în 1743 o acuză pe Bugye Priscilla în fața tribunalului din Gherla, de practicarea vrăjitoriei⁹⁰⁷. Confruntarea dintre preot și vrăjitoare pare să se fi limitat mai degrabă la nivelul armelor magico-religioase și eventual al tensiunilor interne comunităților, la scaunele de judecată civile ajungând cazurile care aveau denunțatori laici.

În acest capitol îmi propun să prezint evoluția atitudinii preoților ardeleni față de o serie de practici și credințe magice – descântece, farmece, desfaceri și vrăji – extrem de răspândite și de populare pentru lumea satului ardelean, pe parcursul secolului al XIX-lea și după. Mai exact, încerc să descriu succint modul în care construirea identității naționale și preocuparea elitelor intelectuale pentru crearea unei culturi naționale au contribuit la demararea de către unii preoți a unor campanii de culegere, înregistrare și studiere a culturii țărănești ca parte din procesul de dezvoltare a științelor folclorului.

Pentru a ilustra această dimensiune a procesului de construire a identității naționale și reevaluare a practicilor și credințelor magice, mă voi concentra asupra cazului preotului ortodox Simion Florea Marian, bucovinean educat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea la Gimnaziul Superior Franz Joseph din Năsăud/Beszterce vidéke/Nösnerland, actualul Colegiu Național „George

Coşbuc”, la liceul din Beiuş/Belényes/Binsch și absolvent al Facultății de Teologie din Cernăuți/Czernowitz/Чернівці, văzut de mulți cărturari drept unul dintre părinții fondatori ai etnografiei românești⁹⁰⁸.

Românii și procesele de vrăjitorie din Transilvania (secolele XVI-XVIII)

Deși nu se poate vorbi de coordonarea de către bisericile de rit răsăritean a unei campanii sistematice de reprimare a practicilor vrăjitorești și a celor care le săvârșeau, populația românească din Transilvania a fost prinsă în vârtoarea vânătorii de vrăjitoare și a proceselor care au cuprins comunitățile rurale și urbane ale principatului, în special în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea⁹⁰⁹. Dincolo de perspectiva canonică și învățătura bisericii care condamnă magia și practicile vrăjitorești, plasând clerul în opoziție categorică față de vrăjitoare și vrăjitori, un impact puternic asupra comunităților țărănești românești l-a avut prigoana împotriva vrăjitoarelor desfășurată începând cu secolul al XVI-lea de către administrația principatului și ulterior de către administrația imperială habsburgică, până spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, procesele acestora având loc în instanțele de judecată ale orașelor și comitatelor⁹¹⁰. Fundamentându-se pe principiile și stereotipurile demonologiei occidentale răspândită în Transilvania prin scrieri și predici⁹¹¹, această prigoană a lovit în special moașele și tămăduitorii/vracii⁹¹² și a influențat imaginarul magico-religios țărănesc.

Implicarea românilor în procesele de vrăjitorie, deopotrivă în calitate de acuzați și martori, a fost evidențiată și examinată într-o serie de lucrări publicate în ultimii ani⁹¹³, aspect facilitat și de digitalizarea proceselor de vrăjitorie într-un amplu proiect coordonat de istoricul maghiar Tóth G. Pèter⁹¹⁴. Analizând aceste procese, Ioan Pop-Curșeu și Ștefana Pop-Curșeu au constatat că în Transilvania și Banat cele mai multe persecuții au avut loc între 1650 și 1750, cele mai spec-

taculoase procese desfășurându-se în prima jumătate a secolului al XVIII-lea⁹¹⁵, acestea suprapunându-se peste perioada de încorporare și consolidare a dominației habsburgice în aceste teritorii. Din perspectiva populației românești, este și perioada în care este înființată și începe procesul de consolidare instituțională a Bisericii Greco-Catolice. Un aspect esențial privitor la aceste procese îl reprezintă denunțurile care duceau la anchete ce implicau torturarea persoanelor acuzate. Așa cum reiese din studiile care au examinat aceste procese, precum și din alte cercetări asupra prigoanei vrăjitoarelor în Europa Centrală și Occidentală, cele mai multe acuzații și denunțuri proveneau din sânul comunităților rurale⁹¹⁶, ceea ce arată că acest fenomen nu poate fi redus la o confruntare între stat și biserici, ca structuri de putere și poli ai unei culturi a elitelor. Pornind de la aceste procese, Ioan și Ștefana Pop-Curșeu descifrează o „logică piramidală și elitistă” a acestora, punctul de plecare fiind mediile urbane educate și mai expuse ideilor demonologice care dominau peisajul cultural occidental, ulterior extinzându-se și în ruralul transilvănean. Aceiași autori subliniază rolul major jucat de credințele și practicile populare de ordin magic în profilarea tipologiei vrăjitoare și vrăjitorului, deopotrivă integrând sau respingând modul de diseminare piramidal-elitist⁹¹⁷. Torturarea publică a suspectelor de vrăjitorie, prin ordaliile apei, erau evenimente care suscitau curiozitatea comunității, oamenii participând în număr mare la „spectacolul înotului vrăjitoarelor”⁹¹⁸. Tortura ca metodă de smulgere a confesiunii sau probare a vinovăției, în cazul probei apei, era reglementată de *Tripartitum* și *Approbatae Constitutiones*⁹¹⁹, fiind întâlnită până târziu în secolul al XVIII-lea, ultimul proces de vrăjitorie care a implicat tortura și proba apei fiind consemnat în 1765, la Tribunalul din Turda/Torda/Thorenburg, împotriva Mariei Toma, despre care anchetatorul avea să declare că este vrednică de rug, dar care într-un final avea să fie cruțată de pedeapsa capitală⁹²⁰.

Ioan și Ștefana Pop-Curșeu identifică drept cauze pentru acuze și denunțuri de vrăjitorie fracturile sociale cauzate de evoluția generală a societății transilvănene în secolele XVI-XVIII. Crize politice și religioase, probleme de natură economică, sărăcia, instabilitatea și o serie de dezastre naturale, precum inundațiile, seceta, epidemiile și invaziile de lăcuste sunt cauze majore care au generat/alimentat un climat de suspiciune și care au stat la baza acuzelor de vrăjitorie în sânul multor comunități⁹²¹. Dincolo de mărturiile care reies din procesele de vrăjitorie, materialele folclorice culese începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea evidențiază, la nivelul culturii și al mitologiei populare, asocierea vrăjitoarelor și a practicilor magice cu dezastrele naturale și problemele de ordin economic, furtul laptelui sau al untului de la vaci și oi fiind printre cele mai întâlnite.

Un aspect esențial evidențiat de studiile care au examinat aceste procese de vrăjitorie este predominanța femeilor în rândul persoanelor anchetate. Sz. Kristóf Ildikó avansează un procent de 86% din totalul anchetelor desfășurate la nivelul Ungariei istorice, procentul fiind aproximativ similar și în cazul Transilvaniei⁹²². Pentru perioada 1740-1848, în care vrăjitoria a fost gradual decriminalizată în urma unor decrete aulice, Tóth G. Pèter identifică un număr total de 220 de persoane acuzate de activități magice, din care 174 femei⁹²³. În Transilvania, spre deosebire de Ungaria, împărăteasa Maria Tereza a inițiat prin decret încetarea vânătorii de vrăjitoare în 1768. *Constitutio Criminalis Theresiana*, care a codificat aceste legi, a fost emisă în 1768, intrând în uz la începutul anului următor⁹²⁴. Aceste reglementări, emise de la cel mai înalt nivel al statului austriac, au însemnat o schimbare semnificativă în abordarea acuzelor de vrăjitorie, chiar dacă la prima vedere categoriile activităților magice păreau să fie aceleași. Principala schimbare a fost încurajarea curților să aplice un tratament mai uman acuzaților. În plus, au pus în discuție chestiunea „criminalității” acestor acțiuni, vrăjitoria fiind abordată ca un caz medical,

ca nebulie sau fraudă, necesitând internarea în spital și evaluare psihiatrică, eventual pedepse corporale și amenzi în cazul acțiunilor magice catalogate drept înșelăciune. Înainte de 1768, atât în Transilvania, cât și în Ungaria, pedeapsa pentru cele mai severe forme de activități magice era de regulă uciderea. Ultima ardere pe rug în masă a rezultat în urma unui proces amplu, început în iulie 1755 și încheiat în februarie 1756, în Ineu/ Borosjenő, Arad, 13 femei fiind acuzate de către Kata Pásztori, după ce au îndurat torturi de gradul 5, fiind probabil cazul care a influențat-o pe împărăteasa Maria Tereza și cercurile aulice în sensul interzicerii torturii și stopării vânătoarei de vrăjitoare⁹²⁵.

Table 1. Numărul de persoane acuzate de activități magice (220 de persoane) pe baza procedurilor penale înregistrate de către autoritățile judiciare din Principatul Transilvaniei (1740-1848)⁹²⁶

Principatul Transilvaniei	Tribunal orășenesc	Tribunal districtual	Instanță de judecată privilegiată	Tribunal ecleziastic
1740-1755	21 persoane (19 femei)	108 persoane (72 femei)	35 persoane (33 femei)	3 persoane (3 femei)
1756-1768	4 persoane (3 femei)	28 persoane (27 femei)	2 persoane (2 femei)	
1769-1780	5 persoane (5 femei)	2 persoane (2 femei)	1 persoană (1 femeie)	
1781-1790	2 persoane (2 femei)	1 persoană (1 femeie)	1 persoană (1 femeie)	
1791-1848	2 persoane (2 femei)			5 persoane (1 femeie)

Însă pentru o lungă perioadă, în practica judiciară a continuat să prevaleze dreptul cutumiar chiar și după 1768, în pofida noii legislații care restricționa perse-

cuția, autoritățile locale continuând să aplice o serie de pedepse pentru activitățile magice. Acest fapt se explică parțial și prin definiția vagă a activităților magice în termenii dreptului penal. Chiar și după 1784, unele activități magice au continuat să fie catalogate drept acțiuni criminale. Pe de altă parte, o explicație pentru continuarea anchetelor în astfel de acuze ține și de faptul că noua legislație imperială punea capăt vânătorii de vrăjitoare, dar nu a anula legislația care permitea inițierea de proceduri judiciare, astfel încât, chiar și după intrarea în vigoare a reglementărilor, instanțele penale puteau continua să organizeze procese de vrăjitoare. În timpul împăratului Iosif al II-lea, autoritățile maghiare au fost obligate să înregistreze toate persoanele care se ocupau de tămăduiri dar nu se încadrau în sistemul public de sănătate, iar în 1784 a fost emis un decret care cerea stăvilirea și pedepsirea escrocilor, a vânzătorilor itineranți de leacuri, a babelor știutoare, a magicienilor rătăcitori și a medicilor șarlatani care puneau în pericol sănătatea altora. Cei mai mulți dintre ei au fost fie amendați, fie li s-a interzis să mai practice⁹²⁷.

Chiar dacă după 1756 și mai ales 1768, tortura nu mai era permisă pentru obținerea mărturiilor, iar prigoana a fost stopată, procesele pentru acuzații de vrăjitorie au continuat până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, cu prelungire prin câteva cazuri izolate spre mijlocul secolului al XIX-lea, după cum se poate observa din tabelul de mai sus. Pe lângă inerția comunităților și curțiilor locale sau încadrarea în categoria înșelătoriilor, o serie de practici magice, precum cele care implicau profanarea mormintelor și utilizarea unor părți ale corpurilor decedaților, erau în continuare pedepsite⁹²⁸. Trecerea procesului de reformare a culturii populare și de combatere a credințelor și practicilor magice din registrul demonologiei într-un registru iluminist catolic⁹²⁹ sau protestant, care a implicat și decriminalizarea vrăjitoriei, s-a produs gradual, dinspre cercurile aulice înspre comunitățile urbane și rurale din periferia imperiului.

Această perioadă de tranziție este una de conflicte religioase puternice pentru comunitățile românești din Transilvania, în contextul procesului de consolidare a Bisericii Greco-Catolice și de reacție dinspre comunitățile ortodoxe în fața acestui demers, finalizate cu recunoașterea oficială a Bisericii Ortodoxe și numirea unui episcop pentru ortodocșii ardeleni, în persoana lui Dionisie Novacovici (1759), primul de după înființarea Bisericii Unite în 1697, prin unirea cu Biserica Romei a Mitropoliei Ortodoxe a românilor din Transilvania, condusă de mitropolitul Atanasie Anghel. Mișcările anti-uniție ale călugărilor Visarion Sarai (1744) și Sofronie de la Cioara (1757-1761), reprimarea violentă de către administrația imperială, prin trupele conduse de generalul Adolf von Buccow, a mișcării lui Sofronie de la Cioara și a revoltei țăranilor năsăudeni conduși de Tănase Todoran (1763), în contextul înființării regimentului de graniță năsăudean, sunt evenimente care au tulburat puternic comunitățile românești și care au amprentat memoria colectivă locală.

Intrarea românilor ardeleni pe orbita reformismului catolic și a politicilor centralizatoare și modernizatoare ale administrației habsburgice a implicat acordarea unei atenții speciale vieții religioase și „superstițiilor”, deși demersuri de reformare a vieții religioase au existat și anterior, în contextul Reformei protestante care a cuprins comunitățile maghiare, săsești și secuiești. Primul ierarh ardelean ce amintește de un număr mare de obiceiuri și superstiții e mitropolitul Sava Brancovici. În 1675, la presiunile administrației Principatului, el se ridică împotriva „popilor” care „se fac vornici la nunți [...] vrăjitori și măscărici”, împotriva credincioșilor care „țin bobonoșaguri”, „fac molitve pe dobitoace [...] Țin vrăji, sărbătorile drăcești, marța și miercurea”⁹³⁰.

La începutul secolului al XIX-lea, întâlnim în scrierile și demersurile clericilor cărturari iluminiști, etichetați ulterior drept Școala Ardeleană, numeroase texte ce combat practicile „băbești”, fundamentale pentru cultura țărănească premodernă și implicit pen-

tru viața românilor ardeleni. Cel mai elocvent exemplu îl constituie lucrarea Învățătură firească spre surparea superstițiilor norodului de Gheorghe Șincai. De asemenea, în cadrul circularilor și pastoralelor emise de ierarhii celor două biserici românești – Ortodoxă și Greco-Catolică – găsim numeroase critici și lămuriri în legătură cu practicile ilicite considerate drept credințe deșarte, superstiții sau obiceiuri barbare. Dacă până în timpurile moderne ale Iluminismului, în scrierile ierarhilor îndreptate împotriva practicilor magice, păgâne, predomina o perspectivă și argumente de ordin canonic și teologic, în scrierile de la începutul secolului al XIX-lea se inserează treptat atitudini și argumente specifice epocii,acompaniate de argumente biblice și teologice⁹³¹. Astfel că, în pofida canoanelor bisericesti⁹³² conform cărora cei care vrăjeau trebuiau sancționați de către preot, a unor circulare emise de diferiți ierarhi în acest sens, se poate vorbi de un anumit grad de coabitare – coabitare ce implica concurența și adeseori confruntarea între „soluțiile” oferite oamenilor de către preot și cele ale diferitelor personaje pricepute într-ale descântatului și ale vrăjitelui – între clerul sătesc și operatorii civili ai sacralului, plasați în afara religiei prescrise. Această coabitare sau chiar colaborare reiese și din unele procese de vrăjitorie care au vizat acuzarea inclusiv a unor preoți sau a soțiilor acestora⁹³³ sau situații în care preoți au recurs la serviciile unor vrăjitoare, cum a fost cazul unui preot din comitatul Bihor/Bihar/Bihar, anchetat în 1731 pentru că a cerut ajutor Rusandei Duka pentru a descoperi prin mijloace magice cine furase cărțile liturgice ale bisericii ortodoxe din satul Dobricionești⁹³⁴.

Măsurile venite dinspre ierarhi și autoritățile laice, popularizate prin intermediul clerului și menite să îndepărteze obiceiurile considerate păgâne și superstițioase, au avut o influență redusă. Deși dădeau citire unui mesaj trimis de superiorii ierarhici, deși primeau ordine precise menite să disloce anumite practici considerate ilicite și să îndrepte conduita clerului și

a enoriașilor, în conformitate cu o viziune încadrabilă în iluminismul catolic, cea mai mare parte a clerului nu a consimțit la acestea⁹³⁵. Pe de altă parte, la o scurtă privire asupra *Molitifelnicului*, carte de căpătâi în care sunt cuprinse rânduielele și rugăciunile necesare preotului în activitatea sa, putem observa că, până în versiunile cele mai recente, se păstrează o serie de rugăciuni și practici care vizează contracararea efectelor provocate prin vrăji și farmece. Atât la nivelul doctrinei și practicii liturgice prescrise, cât și la nivelul unui creștinism popular este vie și astăzi ipostaza preotului ca specialist capabil să depisteze atât relele provocate oamenilor prin farmece și vrăjitorii, cât și persoanele care le săvârșesc⁹³⁶. Această ipostază a preotului, care concurează și se confruntă cu lucrările vrăjitoarești, se concretizează într-o dimensiune majoră a activității preotești în cadrul lumii țărănești, multă vreme după încetarea proceselor de vrăjitorie și diminuarea influenței demonologiei în sfera judiciară. Însă această confruntare ține de domeniul vieții liturgice, a armelor magico-religioase, nu de domeniul instanțelor de judecată civile sau a scaunelor de judecată bisericească. Conform credințelor populare, „vrăjitoarele și cei răi fug de Popa. Se întâmplă de multe ori că diferite femei, care știu anumite farmece, fug să nu le boteze Popa, căci atunci nu mai au putere”⁹³⁷.

Cultura țărănească tradițională descrie faptele vrăjitoarelor ca fiind sub semnul păcatului grav și de neiertat, credință conformă cu învățătura bisericii. Drept urmare, motivul uciderii prin canon a vrăjitoarelor, datorită persuasiunii discursului bisericesc, persistă în repertoriul unor povestiri și legende din spațiul transilvănean al secolului XX. „Convinsă de gravitate păcatelor săvârșite, o vrăjitoare se spovedește unui preot, care îi dă drept canon să se ducă la un copac, pe care să-l ungă cu groștior, cât va ajunge, apoi să se ungă și pe ea, apoi să se reîntoarcă la preot spre a-i spune ce a văzut. Pe copac, ies șerpi mari care o devoră”⁹³⁸.

Începuturile folcloristicii românești în Transilvania.

Conceptul de folclor a apărut în Europa în secolul al XIX-lea. La origine presupunea tradiții, obiceiuri arhaice, festivaluri care au supraviețuit, cântece și povestiri străbune, imposibil de datat, mituri arhaice, legende, fabule, proverbe etc. Folclorul implica, de asemenea, și „iraționalul”: credințe în fantome, spirite și demoni, utilizarea de amulete și talismane. Din perspectiva literaților urbani, cei care au elaborat ideea de folclor, aceste două atribute majore – tradiția și iraraționalitatea – se potrivesc numai societăților țărănești sau „primitive”, astfel că apare o a treia calitate majoră: ruralitatea. Această triadă a dominat conceptul de folclor multă vreme, uneori chiar și azi. În timp, o altă calitate majoră s-a alăturat triadei, comunalitatea/ colectivismul devenind un atribut central (creații colective)⁹³⁹.

Primii etnografi profesioniști, adică folcloriști, erau mânați de zelul patriotic. Nu trebuie uitat că emergența acestei discipline a fost generată de politica națională – ideea națională – într-o epocă în care tradiția folclorică părea singura evidență a unității popoului în lupta pentru autodeterminare și eliberarea de sub dominația altor națiuni și imperii. De la sfârșitul secolului al XVIII-lea, studiul folclorului, definirea sa, utilizarea și manipularea au variat în funcție de specificul scopurilor politice și al nevoilor de schimbare socială, devenind tot mai academic înspre finalul secolului al XIX-lea⁹⁴⁰.

În contextul Romantismului european, în linia lui Herder și a fraților Grimm, care cuprinde Europa la începutul secolului al XIX-lea și care pătrunde în lumea românească pe la mijlocul secolului, obiceiurile „străbune”, specifice lumii țărănești, încep să fie privite cu un alt ochi. Dincolo de exotismul și vechimea lor, acestea apar ca semne, ca depozitare ale unei înțelepciuni ancestrale, cu puternice valențe identitare. E momentul în care identitatea națională e descoperită și cultivată, astfel că o mare parte dintre practicile și obi-

ceiurile ce guvernau lumea țărănească sunt privite și recuperate ca parte a unei culturi populare, naționale, adevărate păstrătoare ale „ființei naționale”, exprimând particularitățile și specificul acesteia. Dacă un Herder sau un Goethe căutau în folclor, sub diversitatea ipostazelor, unitatea lui *genus humanum*, Romantismul, cu precădere Romantismul micilor națiuni din Răsăritul și Sud-Estul Europei, accentuează în el tocmai latura particulară, ceea ce e specific și ireductibil. Literatura orală și anonimă, ignorată sau disprețuită de opinia savantă, capătă o funcție exponențială: misiunea ei e să releve identitatea sufletească a popoarelor, să le confere legitimitate și să justifice pretenția la autodeterminare; aceasta servește drept reconfortare și argument; ajunge obiect de studiu, dar și un mijloc de prozelitism extrem de eficace⁹⁴¹.

Primele semne ale unei astfel de percepții și recuperări, păstrând totuși o distanță „științifică”, apar încă din scrierile unor cărturari ce aparțin (conform catalogărilor retrospective) Școlii Ardelene sau unor continuatori ai acesteia. Menționez ca exemple *Anticele românilor* (1832-1833), de Damaschin Bojincă, *Despre obiceiurile populare de înmormântare la români*, (Viena, 1817) de Vasile Popp, iar mai târziu lucrările unor cărturari precum Timotei Cipariu, Augustin Bunea sau George Bariț⁹⁴² care arată, de asemeni, interes pentru culegerea și cunoașterea folclorului „național”. Cărturarii de sorginte iluministă, în pofida preocupării pentru emanciparea românilor și obținerea de drepturi, „subestimează creația folclorică, aspect firesc pentru niște aderenți ai luminilor învățați să judece în termeni de adevăr și eroare”⁹⁴³. Materialele adunate de către cărturarii acestei epoci erau considerate valoroase, pentru că, în opinia lor, demonstau latinitatea și implicit noblețea românilor⁹⁴⁴, însă nu implicau includerea țăranilor în națiunea politică, aceștia fiind considerați superstițioși și ignoranți, având nevoie de o lungă perioadă de tutelaj înainte de a putea participa deplin în afacerile politice⁹⁴⁵.

A doua jumătate a secolului al XIX-lea aduce un amplu proces de culegere a cântecelor populare, a poezilor, a descântecelor, a farmecelor, de studiere a obiceiurilor din vechime și a anumitor practici magice. Însă, după cum spunea istoricul literar Paul Cornea, „primii care pun problema folclorului românesc sunt străinii: în vol. II din *Geschichte des transalpinischen Daziens* (Viena, 1781-1782), Sulzer publică 10 cântece populare din Transilvania și Muntenia; în *Allgemeine musikalische Zeitung* din Leipzig, din 1814, apar câteva cântece din Transilvania ș.a.”⁹⁴⁶. Acest fapt va fi privit în timp cu suspiciune, dat fiind că demersul „științific” de culegere a folclorului era intim legat de chestiunea identității naționale.

În contextul interpretării a numeroase sărbători și obiceiuri populare într-o cheie identitar-națională, și unele rânduiele ce țin de viața magico-religioasă sunt utilizate cu scopul cultivării solidarității și spiritului național. Gazetele românilor transilvăneni deschid rubrici de folclor și tradiții, de prezentare a diferitelor materiale culese din lumea satului. Se fac chiar apeluri pentru conservarea acestora, pentru păstrarea lor nealterată. Numeroase societăți literare înființate lansează câte o revistă manuscris precum revista *Filomela* – organ publicistic al Societății de lectură a elevilor din clasele superioare de la Blaj/Balázsfalva/Blasendorf, în care sunt și secțiuni largi dedicate folclorului⁹⁴⁷. Publicații periodice precum *Telegraful Român*, editat de Mitropolia Ortodoxă de la Sibiu/Nagyszeben/Hermannstadt, *Gazeta de Transilvania* și alte reviste pledează pentru necesitatea culegerii folclorului. Cei mai mulți culegători de folclor sunt preoții și învățătorii⁹⁴⁸. Din cel de care se temeau descântătoarele și vrăjitoarele, cel care le afurisea și avea puterea să dezlege relele făcute de acestea sau să le întoarcă asupra lor, preotul (o anumită parte a clerului) își dezvoltă competențe și aptitudini de etnograf, de culegător de folclor, de om de știință ce-și slujește națiunea și caută să-i dezvolte cultura. Acesta începe să caute bătrânele „cunoscătoa-

re”, până mai ieri considerate uneltele diavolului⁹⁴⁹ și le convinge să-și prezinte descântecele și practicile, aspect care relevă faptul că la baza cercetărilor cu caracter etnologic din cultura română stă preocuparea pentru identitatea națională, etnologia românească fiind strâns legată de procesul de construire a identității naționale, istoria acestei discipline suprapunându-se peste acest proces⁹⁵⁰.

Simion Florea Marian: folclorul și identitatea națională

În acest context își desfășoară activitatea preotul Simion Florea Marian, autor a numeroase studii și culegător al unui material bogat și complex. Simion Florea Marian scrie din perspectiva unui preot care, asemeni majorității clerului, crede în puterea farmecelor, vrăjilor și descântecelor, dar care în același timp este marcat într-o bună măsură de un raționalism specific timpurilor moderne în care a trăit (1847 – 1907). Comparativ cu discursul iluminist al lui Gheorghe Șincai și al altor predecesori, Simion Florea Marian nu consideră registrul magicului doar basm și impostură. Forțele diavolești lucrează, astfel că se poate spune că el scrie dintr-o perspectivă mai apropiată sistemului de credințe și valori populare. Activitatea lui Simion Florea Marian se întinde între anii 1866-1907, însă etapa care constituie contribuția sa științifică în domeniul folclorului este cuprinsă de anii 1880-1900⁹⁵¹. Acesta întruchipează tipul „preotului intelectual”, care se profilează în ambianța euforic-naționalistă a celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea. El se preocupă de poezie, cercetare istorică, folcloristică, fapt ce denotă o personalitate complexă, un preot ce-și depășește statutul de simplu lider religios al enoriașilor⁹⁵². Culege folclor în special prin corespondență⁹⁵³, angrenând un număr de colaboratori, în special preoți, cum e cazul părintelui Vasile Turtureanu, preot în Pătrăuț, aproape de Suceava, sau Samuil Petrescu, paroh în Crasna/Kraszna/Krassmarkt, după cum vedem din materialele publicate⁹⁵⁴. Totuși, în privința speciei descântecelor

și a materialelor conexe, majoritatea materialelor sunt culese personal. În primul volum, cam două treimi din descântecelile inventariate le-a cules chiar el, iar în al doilea, o treime. În total, mai bine de jumătate din materiale sunt culese direct⁹⁵⁵. Influențat în prima fază de Vasile Alecsandri, corectează cântecele/ poeziile populare culese, pentru ca apoi, intrând sub influența lui Hasdeu, începe să publice materialul brut⁹⁵⁶. A început să culegă și să publice descântece și vrăji mai ales după ce a sesizat importanța pe care le-a acordat-o Hasdeu în studiile sale. Așa începe și el să le acorde atenția pe care nu le-o dăduse până la 1870⁹⁵⁷. În prefața la *Descântece poporane române* – partea a II-a a volumului *Vrăji, farmece și desfaceri. Descântece poporane române adunate de S. Fl. Marian*, publicată în 1893, Simion Florea Marian face o pledoarie pentru culegerea descântecelor, considerându-le parte a literaturii populare, depozitară a înțelepciunii și a spiritului național. Criticând discursul iluminist care le cataloga drept superstiții dăunătoare, responsabile în mare parte pentru înapoierea culturală a poporului, autorul aduce o serie de argumente în favoarea lor. De asemenea, laudă o serie de înaintași care au avut preocupări folcloristice și au publicat material, printre care îl menționează și pe episcopul Melchisedec, care a publicat descântece. Pe noi ne interesează argumentele de ordin religios și național. El consideră că:

„În afară de vrăji, nu sunt nicidecum contrare religiei, ca să merite autorii lor a fi condamnați (cum făcea în trecut Biserica), ci din contră că unele dintre dănosele, prin influența creștinismului, din păgâne, cum au fost la început, cu timpul s-au prefăcut într-un fel de exorcisme creștine. [...] o mulțime din cele ce numim noi astăzi descântece și care sunt acum răspândite în popor, au fost la început un fel de amulette compuse nu de păgâni și nu cu tendințe păgâne, ci din contră, de preoți sau monahi creștini și cu tendințe creștine”⁹⁵⁸.

După cum se poate observa din fragmentul prezentat mai sus, autorul face distincție între vrăjile grele, pe care nici în acest context nu le tolerează biserica, și vrăjile mai ușoare, desfacerile, descântecele care, pentru că au integrat în formulele lor referințe creștine (de exemplu înlocuirea vechilor zeități cu mijlocitori din panteonul creștin), nu sunt considerate necreștine. Nu voi discuta în acest capitol chestiunile legate de validitatea catalogărilor operate de autor. Pentru cei interesați, recomand studiul *Ipostaze ale maleficului în medicina magică* al Antoanetei Olteanu, în care este cuprinsă și o analiză a modului în care Simion Florea Marian a catalogat diferite tipuri de practici magico-religioase. Pe de altă parte, prin faptul că autorul subliniază că multe descântece și formule incantatorii folosite în diferite ritualuri au fost compuse și puse în circulație de către clerici, confirmă împărtășirea de către cea mai mare parte a clerului a sistemului de credințe și practici religioase populare. Privind din perspectiva importanței culegerii acestui tip de material pentru propășirea și îmbogățirea culturii naționale, Simion Florea Marian spune următoarele:

„Se naște acum întrebarea oare ce să fie cauza că din acest ram s-a publicat până acum așa de puțin, pe când din celelalte ramuri de poezie și proză poporană s-au publicat mai multe colecții [...] Sunt mai cu seamă două cauze: Nepăsarea față de literatura poporană în genere, iar în special totala necunoștință a însemnătății acestui ram de poezie poporană, urgisirea și combaterea lui din răspuțeri nu numai de către niște ignoranți a tot ce e național, ci chiar până și de către unii din cei mai luminați și distinși bărbați ai noștri. Temerea descântătoarelor și vrăjitoarelor de-a descoperi orîșicui și orșicînd acest ram de poezie, ca nu cumva, descoperindu-l, să li se ia darul de-a putea și mai departe descînta și vrăji, sau să nu li se-ntâmples în urma descoperirii vreo neplăcere din partea autorităților publice și mai ales a celor bisericesti”⁹⁵⁹.

După ce le impută predecesorilor ignorarea acestui tip de material folcloric, menționând legătura cu spiritul național, autorul aduce în discuție un aspect important. Deși există o deschidere și o aplecare de ordin intelectual spre acest domeniu al culturii populare, dinspre clerul școlit și dinspre mulți ierarhi pătrunși de idealurile naționale, vrăjitoarele au o reținere în a-și dezvălui cunoștințele. Această reținere, teamă, cum e numită în text, se datorează atât convingerii că prin dezvăluire își pierde „darul”, cât mai ales fricii de neplăcerile pe care le puteau avea din partea autorităților, în special cele ecleziastice. Dacă în privința temerii față de neplăcerile pe care le-ar putea provoca autoritățile laice, trimiterea la procesele de vrăjitorie este cât se poate de clară, în cazul autorităților ecleziastice e vorba de tradiționala opoziție a bisericii, dar și de o atitudine ambivalentă față de multe obiceiuri și practici aflate la liziera vieții religioase. Pe de o parte, sunt culese ca material folcloric, pe de altă parte, biserica încearcă să le disloce și să-și extindă autoritatea asupra vieții religioase a credincioșilor. Accentuând importanța culturală a acestui tip de material folcloric, Simion Florea Marian încearcă să potolească aversiunea tradițională față de practicile proscrie de biserică și față de persoanele care le practicau (în general femei). Aceste persoane sunt temute și respectate totodată. Privirea etnografică a lui Simion Florea Marian, puternic marcată de preocupările pentru chestiunea identitară, le recuperează cu indulgență și curiozitate. Un exemplu: „țigancă” Ilinca a Mielului Capra din Stupca⁹⁶⁰, cea care-i furnizează lui Marian o serie de „desfaceri” și „farmece” „pe dragoste”. Ea întruchipează o viziune foarte răspândită asupra vrăjitoarei: „țigancă”, văduvă sau/și bătrână, oricum o persoană din categoria marginalilor, cu atât mai mult cu cât persecuțiile pentru vrăjitorie au continuat în cazul romilor transilvăneni și după decriminalizarea vrăjitoriei și interzicerea torturii, în contextul politicilor dure de sedentarizare și integrare a acestora derulate de autoritățile imperiale în timpul

Mariei Tereza și a lui Iosif al II-lea⁹⁶¹. Prin apropierea de această „știutoare”, ca intelectual angajat în slujba națiunii, marginalitatea ei este îmblânzită.

După ce a arătat că temerile sunt nefondate în legătură cu multe astfel de practici „îmblânzite” de privirea etnografică, după ce a subliniat rolul important pentru cunoașterea națiunii, a culturii tradiționale a acesteia, autorul trage un semnal de alarmă: exista pericolul ca străinii să își însușească din bogățiile noastre folclorice. Teama față de străini e o chestiune recurentă, o adevărată obsesie, mai ales în contextul edificării unei culturi naționale, iar faptul că aceștia se preocupă de folclorul populațiilor cu care conviețuiesc în Transilvania este interpretat într-o cheie conspirativă.

„Oare n-ar fi rușine pentru noi când, precum în multe alte privințe, așa și-ntr-aceasta, să vină mai întâi străinii și, fără știrea și voia noastră, să ne descopere comorile, să le facă cunoscute lumii, însă nu după cum cere dreptatea și adevărul, ci după le vine lor mai bine la socoteală, precum au și început acum a face unii? [n.a. și dă cazul etnologului W. Schmid]. Și ce este încă mai dăunător nu numai pentru literatura noastră în genere, ci chiar pentru istoria limbii și originii noastre în special, oare e bine când unii dintre străini, văzându-ne stând cu mâinile în șolduri, se folosesc de nepăsarea și indolența noastră și adunând multe de toate din literatura poporană, precum diferite arii de cântece și jocuri, diferite poezii și sentințe, diferite povești și alte lucruri prețioase, și traducându-le se fălesc cu dânsele, spunând lumii că sunt ale lor din moși-strămoși? [n.a. menționează cazul sasului Josef Haltrich: *Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen. Dritte vermehrte Auflage*, Wien, 1882]”⁹⁶².

Chestiunea culegerii folclorului e descrisă ca fiind intim legată de problema identității naționale, a unor repere fundamentale precum originea și limba. Nu doar că a culege diferite creații ale culturii poporane, fie ea chiar dinspre liziera vieții magico-religioase,

ajută în cunoașterea istoriei, a limbii, a mitologiei și a religiei poporului etc., dar pasivitatea și nepăsarea pot submina cultura națională, străinul ivindu-se din nou ca o amenințare, ca un factor de concurență și pericol pentru identitatea națională.

Relația dintre preot (în acest capitol am avut în vedere cazul preoților care au derulat activități cu caracter etnografic/folclorist, culegând materiale din rândul celor păstoriți) și „vrăjitoarele” satului (babele care descântau, făceau farmece, legau și dezlegau căsnicii și alte cele) este condiționată în această perioadă (a doua jumătate a secolului al XIX-lea) de două aspecte importante. Pe de o parte, îndatoririle specifice funcției sacerdotale îl obligau pe preot să aibă o poziție critică vis-a-vis de astfel de practici și față de persoanele care le executau. Mai precis, trebuia să combată astfel de practici, să lămurească enoriașii în privința lucrărilor diabolice săvârșite de diferite personaje și de faptul că sunt contrare învățăturilor Bisericii și sunt nocive pentru viața oricărui bun creștin al cărui scop suprem trebuie să fie mântuirea sufletului. Astfel de personaje trebuiau depistate și pedepsite pentru ca să fie „îndreptate” sau măcar determinate să renunțe la asemenea activități. În acest sens, una dintre măsuri era neîmpărtășirea cu Sfintele Taine. Tot în acest registru mai intră un aspect. Preotul avea datoria de a contracara efectele practicilor diavolești făcute de către vrăjitoare, *Molitfelnicul*, punându-i la îndemână o serie de rugăciuni și rânduieli adecvate diferitelor trebuințe. Și preoții erau solicitați constant de către enoriași pentru astfel de lucrări.

Pe de altă parte, din postura sa de intelectual, de om învățat, a cărui muncă avea și pronunțate conotații patriotice (în sensul că trebuia să lucreze pentru emanciparea poporului și pentru propășirea culturii naționale), preotul apare în postura de persoană care are acces la zestrea culturală și spirituală a națiunii. În efervescenta Romantismului și în prelungirea tezelor herderiene și ale exemplilor date de frații Grimm și

alții ca ei, preotul avea datoria patriotică, pe de o parte, și responsabilitatea științifică, pe de altă parte, de a nu lăsa astfel de „comori” să piară. Aceste aspecte îi influențează atât viziunea sa de folclorist, cât și activitatea sa de preot, mai precis, legătura sa (în calitate de preot) cu „vrăjitoarele”. Ajunge la o soluție de compromis, valorificând multe materiale și practici magice printr-o optică „științifică”, privindu-le cu indulgența folcloristului. Totodată, ca preot nu poate ignora întru totul contextul și semnificațiile religioase ale unor astfel de practici. Așa că purcede la o clarificare a acestora, într-o manieră care îi permite să privească o parte din rânduielele „băbești” drept nediavolești, ca fiind o expresie a pietății populare, a unui creștinism țărănesc.

Capitolul 3

Folosirea rugăciunilor Sfântului Vasile cel Mare în Transilvania, la sfârșitul secolului al XIX-lea, începutul secolului al XX-lea

*În unele locuri, acestea sunt cunoscute din practica vie a specialiștilor de zi cu zi în magie: vindecători, practicanți laici și chiar preoți.
Pócs Éva, „Preface” in *Charms and Charming Studies on Magic in Everyday Life**

În 23 August 1892, Ana Tartiu din Turdașiu se plânge preotului-călugăr Elie Domșa din Blaj/Balázsfalva/Blasendorf că nu poate dormi și cere acestuia să-i facă „ale Marelui Vasile”, să-i citească rugăciunea pentru cel care nu poate dormi și să o pomenească la 5 Liturghii. În 31 Ianuarie 1893, Maria Darbatu, „femeie de 60 de ani din Sâncelu are ore ceva în launtru și medicii nu o potu vindeca. Ale Marelui Vasile. O datu forte mulți bani”. În 18 Mai, același an, „copilei de 2 ani Saveta din Ohaba, să i se facă ale marelui Vasile. Nu crește și e slăbuță”. 10 Iunie 1895, Toldi Bardan Zingara din Orăștie, „ale Marelui Vasile, că e nebun dacă se îmbată și bate muierea și copiii”. În 12 Octombrie 1897, Ana lui Stoica Petru din Maierii, Alba Iulia/Gyulafehérvár/Weißenburg, „la monastire cere rogatiunile Marelui Vasile ca să scape Petru de Anutia lui Lica Ioanu din Panca, copilă de 13 ani”. 18 Noiembrie 1897, Ana, femeie de 46 de ani, „cere ale Marelui Vasile că i frică de moarte”. 18 Iunie 1898, se solicită „ale Marelui Vasile” pentru „Petru Tinca de 21 de ani din Cergăul mare [care] e cu ură către oameni și părinți, nu lucră nimicu, nu merge la bere la jocu, ci șiede acasă și totu cetesce la foi și la scrisulu”.

Aceste citate sunt selectate din cele trei caiete ale părintelui Elie Domșa, care se păstrează la Arhivele Naționale ale României din Cluj/Kolozsvár/Klausenburg⁹⁶³. Două dintre aceste caiete acoperă două decenii, între 1887 și 1908, și conțin consemnări despre rugăciuni și slujbe cerute de credincioși sau recomandate acestora, de către preot. Însemnările se referă la o gamă largă de probleme de sănătate și probleme domestice sau sociale cu care se confrunta populația rurală și urbană din Blaj/Balázsfalva/Blasendorf și din împrejurimi, evidențiind rolul preotului ca vindecător și mediator al puterii divine⁹⁶⁴. Acest caz ilustrează rezistența și vitalitatea culturii medicale țărănești într-o epocă în care medicalizarea societății, ca parte a procesului complex de modernizare realizat în mare parte prin intervenția statului, face progrese semnificative, căutând să se răspândească în tot corpul social. Clerul și o serie de rugăciuni și ritualuri bisericesti făceau parte din galeria de vindecători și medicamente specifice societăților țărănești europene preindustriale, care până spre sfârșitul secolului al XIX-lea nu cunoșteau medicul sau medicina modernă⁹⁶⁵.

Analiza acestor documente permite descifrarea atât a dinamicii interne a culturii medicale țărănești, adică a relației cu alți tămăduitori populari, cât și relațiile cu medicina instituționalizată. Mulți enoriași s-au adresat preotului în paralel cu recurgerea la intervenții ale medicilor sau au apelat anterior la serviciile acestora, fiind vorba de o perioadă în care sistemul medical public și medicina modernă deveneau tot mai prezente și mai accesibile, inclusiv în comunitățile rurale ale Transilvaniei. Potrivit istoricului Constantin Bărbulescu, „medicalizarea nu poate fi înțeleasă decât prin grila de opoziție dintre cultura dominantă și cultura subordonată, iar odată cu nașterea modernității, cultura țărănească devine și rămâne până în prezent subordonată”. Deși sunt opuse în contextul procesului de medicalizare a societăților, cele două culturi medicale comunică în grade diferite, societatea țărănească

nefiind izolată de ansamblul socio-cultural din care făcea parte. În cuvintele aceluiași istoric, „peste tot, practicile de vindecare țărănești sunt mai mult sau mai puțin contaminate de cele culte”⁹⁶⁶.

Pe de altă parte, prin examinarea acestor notații putem reconstitui fragmente concrete de viață religioasă, contribuind astfel la extinderea înțelegerii dinamicii religiei vernaculare și a relației sale cu domeniul vrăjitoriei și a magiei populare, precum și cu medicina modernă și reprezentanții săi. Aceste însemnări reflectă locul și rolul rugăciunilor și al slujbelor bisericești în cultura medicală țărănească și, în multe cazuri, poziția de luptător împotriva influențelor malefice și demonice, cu care preotul este investit, ca reprezentant al sacralului instituționalizat. Importanța acordată farmecelor și influențelor demonice în provocarea problemelor de sănătate sau domestice reiese în primul rând din numărul mare de solicitări și recomandări de citire de către preot a rugăciunilor/moliftelor/ Sfântului Vasile cel Mare și/sau a altor rugăciuni sau slujbe care încearcă să exorcizeze demonii și să contracareze efectele acțiunilor acestora sau ale practicilor vrăjitorești.

Faptul că aceste rugăciuni⁹⁶⁷, investite cu o putere și o eficacitate deosebite, sunt cerute sau recomandate în multe cazuri care nu par să aibă în mod explicit legătură cu vreo influență demonică, le propulsează în poziția de adevărat panaceu potrivit pentru rezolvarea unei mari varietăți de probleme, condiții și situații.

Pornind de la aceste notații, în acest capitol intenționez să discut despre utilizările rugăciunilor Sfântului Vasile cel Mare și ipostaza lor de „medicament”, puternic și eficient în combaterea oricăror boli, suferințe sau necazuri care pot dăuna oamenilor. Voi începe prin a-l prezenta pe părintele Damian Elia Domșa și notațiile sale, iar apoi voi continua cu o analiză cantitativă a solicitărilor enoriașilor și a rugăciunilor sau slujbelor săvârșite sau recomandate de preot, evidențiiind ponderea acestora pe categorii, din dorința de a oferi o imagine de ansamblu a activității sale rituale reflectată de no-

tații. În ultima parte, mă voi concentra pe rugăciunile Sfântului Vasile cel Mare și pe varietatea de situații pentru care au fost solicitate, argumentând că frecvența lor are de-a face, în primul rând, cu puterea și eficiența magico-religioasă atribuită acestora de către credincioși și de către clerici, precum și cu perceperea bolii și necazurilor ca posesiune sau consecință a unui „făcut”.

Preotul

Părintele Damian Elie Domșa a fost un călugăr din Ordinul Sfântului Vasile (Ordinul Bazilitan), fondat la începutul secolului al XVIII-lea, ca parte a înființării Bisericii Greco-Catolice (Biserica Unită) în Transilvania. Avându-l ca patron spiritual pe Sfântul Vasile cel Mare, care a fost unul dintre fondatorii monahismului oriental, acest ordin a fost imaginat ca un corp de elită al bisericii nou înființate, combinând tradiția monahală orientală cu reformismul și misionarismul catolic post-tridentin. „Trebuiau să fie oameni foarte învățați, atât în domeniul teologic, cât și în științele profane, (...). Eliberați de grijile materiale, fiind finanțați de administrația seculară, ei trebuiau să fie propagatori ai culturii religioase și naționale, în scris și oral, în rândul poporului român; misiunea lor era de a forma în spirit religios și național noi generații de preoți. În plus, ei trebuiau să îl ajute pe episcop în conducerea și administrarea eparhiei”⁹⁶⁸. În cele aproximativ două secole de activitate, viitori ierarhi și figuri intelectuale precum Gerontie Cotorea, Samuil Clain sau Timotei Cipariu au făcut parte din ordin, având un rol fundamental în dezvoltarea sistemului educațional și a culturii românești.

O biografie foarte succintă a părintelui călugăr Elie Damian Domșa este prezentată în *Dascălii Blajului*, o carte publicată în 1940 de către Nicolae Comșa. Născut în 1843, a făcut studiile la Blaj/Balázsfalva/Blasendorf și Beiuș/Belényes/Binsch, devenind preot în 1878, după cum reiese și din câteva însemnări lapidare din documentele discutate în această lucrare. În 1898 a publicat

la Sibiu/Nagyszeben/Hermannstadt o traducere a lucrării *Filotea* de Sfântul Francisc de Sales. Notațiile din primii ani cuprind scurte mențiuni referitoare la activitatea sa didactică sau la activitatea sa de duhovnic al elevilor de la seminarul teologic, unde a predat pentru o scurtă perioadă în 1879-1880 și mai târziu doar ocazional⁹⁶⁹. Unele dintre însemnările sale arată că a fost în relații de familiaritate cu ierarhia bisericească, inclusiv cu mitropolitul Ioan Vancea și, din 1892, cu mitropolitul Victor Mihaly de Apșa, care a locuit la Blaj/Balázsfalva/Blasendorf.

Din primele însemnări aflăm că mama sa a murit pe 14 aprilie 1875, iar pe 16 februarie 1879, la o jumătate de an după ce a devenit călugăr, tatăl său a murit și el, fiind înmormântat în cimitirul „nou” din Petelca, actualmente parte a orașului Teiuș/Tövis/Dornstadt. De Sf. Ilie, în 1879, a devenit ieromonah în cadrul unei ceremonii prezidate de mitropolitul Ioan Vancea⁹⁷⁰. Până în 1887, când au apărut însemnări care reflectă interacțiunea cu credincioșii, notațiile erau rare, marcând diverse evenimente, cum ar fi nașterea unui nepot sau moartea unui cumnat, ascultarea studenților sau punerea pietrei de temelie pentru construirea noului seminar clerical în 1883. Primul caiet, căruia îi lipsesc câteva pagini, cuprinde și transcrierea unor poezii, precum *Dan, căpitan de plai* de Vasile Alecsandri, o poezie despre o rândunică și *Visul lui Galileo* de I. I. Engel. O serie de notații arată înregistrarea unor cheltuieli făcute în cadrul unor călătorii la Băile Darozék și Reghin/Szászrégen/Sächsisch-Regen. O notație din 10 martie 1878 menționează o deplasare la medicul Dr. Gras din Sebeș/Szászsebes/Mühlbach, unde „a petrecut multe necazuri până în Duminica Floriilor”, când s-a întors la Blaj/Balázsfalva/Blasendorf prin Alba Iulia/Gyulafehérvár/Weißenburg. La 2 mai, în același an, descrie o călătorie la Petelca și se plânge că nu poate lucra la cabinet din cauza unor dureri de spate și de ochi⁹⁷¹.

Părintele Elie Damian Domșa a murit în 1932. Unul dintre necrologurile publicate atunci în ziarul *Unirea*

Poporului evidențiază activitatea și renumele său ca tămăduitor într-o zonă mai largă a Transilvaniei:

Cine nu l-a cunoscut pe Moș Călugăr? L-au cunoscut toate rândurile de școlari, câți s-au perândat prin școalele Blajului de peste cincizeci de ani încoace. L-au cunoscut toți necăjiții, toți bolnavii și neputincioșii din satele Târnavelor, până la Mureș și până în munții din zare; l-au cunoscut și satele de pe Secaș și de mai departe, până spre Mărginime, cărora patrafirul Părintelui Dămian dela Blaj le-a fost mângâiere la desnădejdi, scut în dureri ascunse și doftorie nemincionoasă la ne-nunăratele neputințe ale trupurilor de țărână⁹⁷².

Prin urmare, în ciuda popularității în rândul istoricilor români a teoriei care explică continuitatea și reziliența practicilor și credințelor magico-religioase populare etichetate drept „superstiții” prin prisma contribuției clerului rural cu nivel de educație scăzut și a presiunii exercitate de credincioși, acest caz de cleric tămăduitor ne arată că a urma necritic ideea opoziției dintre un cler bine educat și un cler slab educat (preponderent rural) ne-ar putea amăgi în efortul de înțelegere a modului în care funcționează religia vernaculară și cât de strâns este legată de religia oficială.

Însemnările

Însemnările privind slujbele și rugăciunile solicitate de credincioși sau recomandate credincioșilor în diverse situații sunt în mare parte scurte și succinte. În cele mai multe cazuri, ele menționează doar numele persoanelor care solicită preotului servicii, vârsta, satul/orașul din care provin, rugăciunea/ritualul solicitat și motivul solicitării. Unele cazuri, în special cele care implică boli și suferințe fizice, violență domestică și relații amoroase, furturi și fărmece sunt ceva mai detaliate, după cum se poate vedea din exemplele pe care intenționez să le prezint. În același timp, un număr mare de note sunt chiar mai scurte, cum ar fi: „21 iulie 1893, Iulica din Asimpu. De două ori rugăciunile lui M.V.⁹⁷³ (Sf. Vasile cel Mare)”⁹⁷⁴.

Adesea, se menționează doar o singură rugăciune sau un singur ritual, dar există și cazuri în care sunt menționate combinații de rugăciuni și ritualuri cerute de credincioși, cum ar fi „12 aprilie 1900, Molnar Maria, femeie de 56-57 ani, din Petreni, nu pote dormi nici câtu, căci [n.a. indescifrabil] și e tot spăimântată. Ale M.V., de la care nu pote dormi⁹⁷⁵ și Numărul Maicii Domnului⁹⁷⁶.”

De asemenea, el menționează când a primit bani sau alte produse pentru serviciile sale sau menționează în mod explicit dacă o persoană nu plătește. În alte cazuri, el menționează îndeplinirea doar a unei părți a rugăciunii sau a serviciului solicitat. De exemplu, „jumătate din Acatistul Sfântului Nicolae pentru familie” sau trei rugăciuni care fac parte din Sfânta Ungere (Maslu). Cu toate acestea, cel mai frecvent astfel de cereri se referă la jumătate din rugăciunile Sfântului Vasile cel Mare, fiind înregistrate ca $\frac{1}{2}$ M.V. O serie de notații care menționează sumele plătite sugerează existența unor tarife în funcție de care se citesc toate rugăciunile sau doar jumătate din ele: „14 oct. 1892. Ana din Deva, născută în Ciufudu $\frac{1}{2}$ la MV 50.” Sau „23 mai 1891, Anica Cigana din Dârlosu, cere M.V.. 50 rest 50⁹⁷⁷.”

Notațiile care menționează plăți reflectă situații în care enoriașul nu cere o rugăciune sau o slujbă anume, ci în funcție de cât poate plăti: „5 iunie 1901 lui Adam Ciurea, de 21 ani, cere o s. rugăciune de o coroană. Paraclisul Maicii Domnului.” sau „23 iunie 1901 Susana, copilă de un an, nu umblă, ci e ca schimonosită. Să i se facă o rugăciune de 50⁹⁷⁸.”

Există însă și situații în care solicitantul nu poate plăti, deși preotul îi îndeplinește cererea, sau cazuri în care acesta cere rugăciunile integrale, dar plătește parțial sau promite să aducă plata altă dată: „Ioan Nemeș, 21 ani din Roșia are durere la stânga, să i se facă $\frac{1}{2}$ a M.V. fără plată⁹⁷⁹ sau „Marinei Almasiu 3x M.V. că le va plăti când va pute⁹⁸⁰.”

Cererile pot fi clasificate în trei categorii:

1. persoana care solicită rugăciunea/serviciile/ritualul pentru ea însăși;

2. persoana care solicită rugăciunea/serviciile/ritualul pentru o altă persoană, de obicei pentru un membru al familiei;
3. persoana care solicită rugăciunea/serviciile/ritualul pentru un dușman sau pentru a descoperi persoana care se face vinovată de ceva.

Cele mai multe dintre rugăciunile și serviciile solicitate și efectuate au fost incluse în cărțile liturgice, cum ar fi *Molitfelnicul/Eulogiul*, făcând parte din rugăciunile oficiale și ritualurile stabilite de biserică. Cu toate acestea, înregistrările sale menționează, de asemenea, trei tipuri de rugăciuni care aparțin moștenirii apocrife a creștinismului răsăritean: Numărul Maicii Domnului (38), Brâul Maicii Domnului (18) și, Rugăciunea Sfintei Maria Mică, din *Visul Maicii Domnului*, o scriere apocrifă foarte populară în rândul românilor (1). Valeriu Bălțeanu scrie despre *Numeruș* (Numărul Maicii Domnului), ca fiind un fel de amuletă, o cânticică scrisă pentru copii pentru a fi protejați de deochi⁹⁸¹. Faptul că astfel de rugăciuni au fost săvârșite de acest preot ne permite să înțelegem relația dintre ritualurile și rugăciunile canonice și cele apocrife, în rândul clericilor și enoriașilor. În cele mai multe cazuri, astfel de rugăciuni au fost solicitate împreună cu rugăciuni și servicii cum ar fi Rugăciunile/Blestemele Sfântului Vasile, Liturghia sau Paraclisul, așa cum se poate vedea în acest exemplu: „11 februarie 1904. Sofiei din Blaj să i se facă a M.V. în 12 feb. și Paraclis și Numărul M.D.⁹⁸² și iarăși în 13 Cetania de 2 ori”⁹⁸³.

Dincolo de retorica negativă și interdicțiile bisericii, există o constantă interacțiune între slujbele bisericesti, rugăciunile, magia populară și scrierile apocrife. Într-o carte publicată în 1938, Nicolae Cartojan afirmă că textele conținute în manuscrisele de folclor medical au fost profund creștinate pentru a fi tolerate de către biserică⁹⁸⁴. Așa cum am discutat anterior, acest proces de creștinare a farmecelor și descântecelor a fost întreprins în principal de către preoți și călugări, pentru o lungă perioadă de timp aproape singura minoritate

alfabetizată a societății românești. Ca și în cazul fermelelor și descântecelor, scrierile apocrife au fost copiate, transmise și popularizate de către clerici, iar mai târziu au fost incluse în cărțile religioase publicate de biserică (vezi capitolul despre Ioan Halmaghi și Păscălie).

O ultimă observație se referă la locurile de origine ale credincioșilor și diversitatea lor etnică și confesională. Sate cum ar fi Veza/Vétzze, Bucerdea/Bocsard/Botschard, Thiuriu, Bălcaci/Bolkács/Bulkesch, Ohaba/Székásszabadja/Neudorf, Cergău/Cserged/Schergied, Crăciunel/Alsókarácsonyfalva/Kratschendorf, Iclod/Nagyiklód/și Panade/Panád/Panagen, care se aflau mai aproape de Blaj/Balázsfalva/Blasendorf, au fost cele mai menționate. Au existat însă și cazuri în care au sosit oameni din orașe și sate îndepărtate, cum ar fi Deva/Déva/Diemrich, Alba Iulia/Gyulafehérvár/Weissenburg, Făgăraș/Fogaras/Fogarasch, Bergin/Berve/Blatrit/Blutroth Aiud/Nagyenyed/Straßburg am Mieresch, Tătârlău/Felsőtárlaka/Taterloch, Turdașiu/Oláhtordas/Thorendorf, Bia/Magyarbénye/Bendendorf, Micăsasa/Mikeszásza/Feigendorf, Gârbova/Szászorbó/Urwegen, Hopârța/Háporton/, Ciumbrud/Csombord, Orăștie/Szászváros/Broos, Mediaș/Medgyes/Mediasch, Șeica Mare/Nagyselyk/Marktschelken, Sân Martin/Diciosânmartin/Dicsőszentmárton Roșia/Veresmart/Rothberg, Glogovețiu/Kisgalgóc/Tutendorf, Șomfalău/Sófalva/Salz, Ocna Sibiului/Vízakna/Salzburg și chiar Oradea Mare/Nagyvárad/Großwardein. Carnetele conțin numeroase notații referitoare la slujbe și rugăciuni solicitate de către maghiari, secui, romi și sași. De exemplu, la 22 august 1897, Németh András, angajat al companiei de căi ferate, a cerut o liturghie a Sf. Anton pentru a descoperi cine i-a furat ceasul și geaca⁹⁸⁵ și pe 10 noiembrie, 1901, Halmen Catarina, căsătorită cu Seiler Martin din Slimnic, a cerut ca Rugăciunile Sfântului Vasile cel Mare să fie citite pentru a-și determina soțul să renunțe la relația amoroasă adulterină cu Linerț Catarina⁹⁸⁶. Astfel de exemple ilustrează puterea atribuită preoților români și efectele magice atribuite

slujbelor religioase prestate de aceștia, dincolo granițele etnice, confesionale și sociale. După cum subliniază mulți etnologi și antropologi maghiari, preoții români au un rol proeminent în domeniul magiei populare în mitologia populară maghiară și secuiască, în special ca vindecător, bibliomant și exorcist⁹⁸⁷.

Rugăciunile Sfântului Vasile cel Mare și alte slujbe bisericești

Având în vedere că creștinismul este o religie a vindecării⁹⁸⁸, unul dintre rolurile majore ale unui preot, încă din primele secole ale creștinismului, este acela de vindecător⁹⁸⁹. Pentru îndeplinirea acestor sarcini, putem găsi o serie de ritualuri, rugăciuni și rânduieli efectuate de preoți, menite să aducă vindecarea sufletului și a trupului, bine stabilite în literatura liturgică. *Molitfelnicul* sau *Eulogiul/ Efhologhionul* este cartea fundamentală în tradiția bisericească românească, ca și în alte biserici răsăritene, care cuprinde ritualuri, binecuvântări și rugăciuni pe care preotul poate/trebuie să le săvârșească la diferite ocazii. Aceste ritualuri, rânduieli și rugăciuni se numesc *ierurgii* sau *evloghii* și sunt foarte asemănătoare cu „sacramentalele” în tradiția Bisericii Catolice⁹⁹⁰. În plus, această carte conține ritualuri și rugăciuni pentru diferite probleme și situații: invocări speciale împotriva vrăjilor, rugăciuni de exorcizare, cum ar fi cea a Sfântului Ioan Hrisostom și a Sfântului Vasile cel Mare, alte rugăciuni pentru alungarea demonilor și a spiritelor necurate, invocări în cazul diferitelor boli pentru oameni sau animale și ritualuri pentru diferite crize, precum seceta sau ploile abundente⁹⁹¹. Potrivit tradiției creștine, păcatele sunt la originea tuturor bolilor și a necazurilor care îi afectează pe oameni⁹⁹². Acestea sunt, de asemenea, considerate pedepse divine sau efecte ale atacurilor demonice, vrăji sau maleficii, un concept care se suprapune cu modul în care bolile și nenorocirile erau explicate în cultura populară⁹⁹³. Așa cum scrie Christine D. Worobec despre țărani ruși și ucraineni din Rusia imperială, o privire mai atentă la credințele

țăranilor cu privire la vrăjitorie și posesiune demonică relevă faptul că aceștia urmau învățăturile ortodoxe cu privire la demoni și la lupta constantă dintre bine și rău, la puterea sfintei cruci, proprietățile magice ale apei sfințite, autoritatea sfinților, precum și vindecarea prin credință, exorcizări și rugăciuni⁹⁹⁴.

După cum se poate observa din Tabelul 1, rugăciunile Sfântului Vasile cel Mare au fost cele mai solicitate rugăciuni în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea și în primul deceniu al secolului al XX-lea. În total, au existat 828 de cereri de rugăciuni ale Sfântului Vasile cel Mare în această perioadă, dintr-un total de 1611 cereri. Acestea reprezintă mai mult de 50% din rugăciunile și slujbele solicitate. Pe următoarele poziții, ca număr de cereri, se plasează categoria Acatistelor (193), apoi Paraclisul (125), Rugăciunea de dezlegare de blestem și farmece (66), Liturghia (57), Psaltirea (54), Numărul Maicii Domnului, (38) și Rugăciunile pentru cel care nu poate dormi (34). Din categoria acatistelor, mai ales în primii ani din primul deceniu al secolului XX, acatistul Sfântului Nicolae a fost cel mai solicitat, urmat de acatistul Sfântului Gheorghe. O altă observație importantă în ceea ce privește acatistele, după cum se poate observa din tabel, este că numărul de cereri a crescut considerabil începând cu anul 1900.

Tabel 1

Total	1909	1908	1907	1906	1905	1904	1903	1902	1901	1900	1899	1898	1897	1896	1895	1894	1893	1892	1891	1887	1886	Year
828	52	55	50	53	60	71	14	18	36	43	49	42	37	53	49	50	45	33	13	5		MV
57	1	2	4	5		1			3	5	2	2	6	6	1	3	8	7	3			Liturghii*
54		1	1	2		5	2	3	3	3	1	1	4	7	7	6	8	0	3			Psaltirea
125	4	4	5	3	6	13	4	6	8	9	5	6	6	7	9	6	7	9	7	1		Paraclisul
66	4	12	7	3	2	8	3	2	1	2	2	3	2	5	1	1	4	3	1			Rugăciunea de dezlegare de blestem și farmece
29	2	7	3			1	2	1	1	2	5	0	2	0	2	0	0	0	0	1		Rugăciunea pentru împăcarea dușmăniei
34	3	3	3	2	2	3			1	1	1	3	4	1	3	0	0	2	2			Rugăciunile pentru cel care nu poate dormi
17	2	2	2	1		1		1			0	0	3	0	2	2	0	0	1			Rugăciune pentru orice fel de neputință
23			1			2			2	3	3	0	4	3	0	3	0	2	3	0		Rugăciunea pentru cel ce nu poate să moară
38	2	2	1	6	1	4			6	5	1	2	3	1	0	1	1	1	0	1		Numărul MD
18	1	2	2	2	1	1	2	3			0	0	0	1	0	1	1	1				Braul MD
193	26	29	28	30	7	25	7	9	14	11	1	0	2	1	0	0	0	1	2			Acatiste**
22	2	2					1		1	2	0	2	5	3	2	1	1	0	0			Rugăciune și slujbă pentru a blestema un dușman sau pentru a descoperi un hoț/făptaș
28	1	2	2	1	1	2	1	4	4		4	1	0	2	2	0	0	1	0			Maslu
81	3	2	4	2	2	1	2	3	6	1	8	7	6	10	10	6	5	2	1			Altele
1611	103	125	113	110	82	138	33	50	78	84	85	72	80	101	93	77	82	64	33	7	1	Total

*Include două categorii de cereri referitoare la Liturghie: 1. efectuarea unei Liturghii pentru cei care o solicită. 2. Pomenirea în cadrul Liturghiei.

** Cele mai solicitate acatiste, în funcție de numărul de cereri, au fost Acatistul Sf. Nicolae, Acatistul Sfântului Ioan Botezătorul, Acatistul Sfântului Gheorghe, Acatistul Sfintei Barbara, Acatistul Adormirii Maicii Domnului și Acatistul Sfinților Arhangheli.

O categorie specială de cereri este cea a rugăciunilor și ritualurilor pentru a blestema un dușman și/sau pentru a descoperi un hoț. Există 22 de cereri pentru astfel de servicii, dar în multe cazuri credincioșii au cerut rugăciunile Sfântului Vasile cel Mare sau ale Acatistului Sfântului Nicolae pentru a descoperi hoți sau persoane vinovate de omucidere sau alte infracțiuni, după cum putem vedea din următoarele exemple:

„La 15 decembrie 1904, Teodor Bunea Căpâlna nu a trăit bine cu soția sa Ona Bunea A. S. Nicolae și o rugăciune să se descopere cel care i-a făcut rău. Nu se înțelege cu soția”⁹⁹⁵.

„Pe 19 septembrie 1904, Anica Burnete, servitoare la cofetariu, a pierdut un inel de aur de 5 fl. și o pereche de foarfece. Să se descopere furul. A MV”⁹⁹⁶.

„30 iunie 1904, Rosdasiu Danca și Rosdasiu Petre din Ciugudul de Sus a Sf. Nicolae pt. să se descopere ucigașii fiului său, 3 orfani minoreni cu o văduvă țigane șea ca și el”⁹⁹⁷.

„16 feb. 1902, Simeon Câmpeanu a lui Niculae din Zlatna tata a 5 copii, îi trăiesc părinții Niculae și Sofia, omu de 36 ani cere o Psaltire pre Ioanu Muscanu lui Petru și pre George feceorul lui Ioanu pt. o datorie de 142 fl. la banca ung. din Zlatna. 16 febr. Totu Psaltire pre George și pre tatasu Ioan Muscanu din partea Petru Presecan și Mugutiu Dumitru, totu din Zlatna”⁹⁹⁸.

Din cel de-al doilea tabel se poate observa care sunt cele mai frecvente probleme menționate de credincioși

atunci când solicită rugăciunile Sfântului Vasile cel Mare sau alte rugăciuni și slujbe. Dincolo de cele 645 de notații, care nu menționează o cauză a solicitării, categoria problemelor de sănătate și a dizabilităților fizice adună cel mai mare număr de cereri (180), urmată de categoria viață domestică, alcool și violență, conflicte sociale (108), apoi o categorie care cuprinde insomniile, coșmaruri, halucinații și tremurături (60) și categoria cazurilor de posedare demonică/vrăji și farmece (33). Adunate împreună, categoria problemelor de sănătate și a dizabilităților fizice, cu tulburările psihice (29) și insomniile, coșmarurile, halucinațiile și tremurăturile, însumează 269 de cereri care se referă la probleme medicale. Acest fapt evidențiază importanța funcției taumaturgice atribuită preotului, precum și a serviciilor și rugăciunilor efectuate de acesta, chiar dacă la începutul secolului al XX-lea medicina modernă și sistemul medical public au făcut progrese semnificative în comparație cu epocile anterioare, devenind mai accesibile populației. Medicul și moașele devin din ce în ce mai familiare, mai ales în zonele urbane, oferind populației accesul la asistență medicală specializată⁹⁹⁹. Recurgerea la preot pentru îngrijiri medicale are legătură atât cu accesul limitat la medici specialiști pentru o mare parte a populației rurale, cât și cu reziliența unei viziuni asupra lumii care înțelegea vindecarea și bolile ca parte a unui sistem bazat pe amalgamarea „multor sisteme diferite de gândire”, amestecând religia și vrăjitoria, păgânismul și creștinismul, precum și erudiția și noțiunile populare¹⁰⁰⁰. Pe de altă parte, notațiile arată și cazurile în care solicitanții utilizează ambele tipuri de servicii medicale, după cum se poate observa din aceste două exemple:

„2 nov. 1903, lui Niculiția din Cricău, că are mare durere de cap și a spesatu cu medicii din A. Iulia și Teiuș, să i se facă a M.V. și dezlegare”¹⁰⁰¹.

„16 nov. 1903 Sinefta Rusu măritată cu Simu din

Monor, de 52 de ani, mamă fără copii, are îmfătură la capul pieptului și o agâmbă, pe care n-o poate vindeca doftorul. A M.V. și Brâul M. D.¹⁰⁰²¹⁰⁰³.

Orizontul cultural al părintelui Domșa intersectează cele două culturi medicale, atât în calitate de pacient, mergând la medici pentru diverse probleme de sănătate, cât și ca vindecător, după cum reiese din diagnosticele pe care le pune unora dintre „pacienții” săi. În notațiile sale, el alternează sau combină limbajul medical modern cu limbajul medical magico-religios țărănesc, termeni precum *călcătură*¹⁰⁰⁴, *lovit de vânt*, *agâmbă* sau *smintit* împărțind aceleași pagini cu termeni precum epilepsie sau menstruație.

În aproximativ douăzeci de ani, au existat doar patru cazuri care implică rânduiala rugăciunilor Sfântului Vasile cel Mare pentru posedare demonică menționate în mod explicit, alături de alte patru cazuri în care se solicitau *Rugăciunile pentru bolnavi turburați și asupriți de spirite necurate* și un caz în care s-a cerut o Psaltire „pt. Mihăilă, să-l scape D-zeu de duhurile rele”. Rugăciunile Sfântului Vasile cel Mare sunt cerute de două ori și împotriva farmecelor, „pentru Gligore Oniga a MV de două ori, din Sâncelu, de 60 de ani. I-a făcutu fata farmece”¹⁰⁰⁵ și „junelui Ioan Irimie de 20 ani din Panade, să i se facă a MV căci iar are făcătură ca la 1 făuraru”¹⁰⁰⁶.

Tabel 2

An	1886	1887	1891	1892	1893	1894	1895	1896	1897	1898	1899	1900	1901	1902	1903	1904	1905	1906	1907	1908	1909	Total
Fără specificații	5	7	1	27	37	43	36	34	18	18	20	25	32	3	19	57	24	70	73	50	47	645
Viață domestică, alcool și violență, conflicte sociale	1	1	1	2			4	4	5	3	1	5	9	3	5	18	5	5	8	16	16	108
Insomnii, coșmaruri, halucinații și tremurături		2	2	2	2	1	3	3	3	4	8	3	6	1	1	7	2	2	4	3	3	60
Tulburări psihice	2		1	1			3			2	2	1	2	2	2	5		3	2	1		29
Probleme de sănătate și dizabilități fizice	2	3	1	4	5	8	11	11	10	12	17	8	24	3	5	27	3	12	7	12	6	180
Supărări, necazuri, pierderi			1									1	4		1	6	1	9	1	4	2	32
Posedare demonică/Vraji și farmece							1	1	1	1			1	1	3	8		3	5	5	1	33

Pe lângă solicitările de rezolvare a problemelor domestice, cum ar fi soții violenți și tensiunile între generații, există unele cazuri în care rugăciunile Sfântului Vasile cel Mare sunt solicitate pentru a rezolva probleme cauzate de relații amoroase:

„10 Sept. 1898 Marisi din Asimpu se i se facă ale MV pre barbatu so János cu țitoarea Zsuzsa din Aiudu cu care trăiesce în Hopârța”¹⁰⁰⁷.

„19 Maiu – Michaila Vintilă de 30 ani s-a împreunatu cu o fem Măria Rotariu carea are copii 3 și e despărțită ea de barbatu că elu încă s-a împreunatu cu alta totu fără lege ca și ea. Rog. MV ca să se desfacă unulu de altulu că tatalu lui Michaila e bolnavu de 3 ani pre patu de nu pote lucra și curtea e zălogită la muierea Maria țitoarea lui ptru 200 f.”¹⁰⁰⁸.

Dacă astfel de cazuri ar putea fi legate de ideea că problemele au fost provocate de diavol sau de farmece, ceea ce justifică solicitarea unor astfel de rugăciuni, au existat cazuri în care preotul a descris ritualuri care ar putea fi catalogate drept „magie neagră” sau magie dăunătoare, așa cum putem vedea în acest exemplu: „24 Aprilu 1898. Flore Moldovanu din Fagarasiu aduce 4 luminari cu negru legate la mijliocu că a lăsat-o grea mare Sándor George și acuma se cununa la A. Iulia cu alta țigana”¹⁰⁰⁹.

Au fost și câteva situații în care slujbele bisericești au fost pervertite în magie dăunătoare, în scopuri răzbunătoare sau punitiv-justițiere, ca în aceste două cazuri: „Iohann Fleps din Balcaci să fie afurisitu ptru multele pecate strigătorie la ceru. O liturghie” și în „29 Sept. 1896 Măria lui Danciu Vasile din Veza de e de vina densa ca ar fi fostu unu tempu cu Mihaiu Rozovea slujba ce se va face sa cadă pe densa ear de nu se cadă pe Lina lui Mihaiu Rozovea că ea facu vorbele si o bagat o în vină”¹⁰¹⁰.

Astfel de practici, așa cum am discutat pe larg în articolul „Curses, Incantations and the Undoing of Spells: The Romanian Priest as Enchanter (Transylvania, 19th Century)” subliniază ambiguitatea sacrului și ilustrează

puterea atribuită preotului, de a binecuvânta și a blestema, de a vindeca sau de a aduce boli și nenorociri¹⁰¹¹. Preotul participă în mod activ în sistemul de magie și vrăjitorie populară¹⁰¹². Plătirea preotului pentru a citi Psaltirea sau a săvârși vreo liturghie putea fi și un mijloc de pedepsire a rivalilor sau dușmanilor, așa cum vedem în fragmentele prezentate sau în cazul lui Sava Oniga din Geoagiu de Sus/Felgyógy, care, la 3 noiembrie 1896, a cerut o Psaltire pe Antoniu și Nicolae, pentru că aceștia au adus-o în judecată¹⁰¹³. În aceste cazuri, preoții acțiunează asemeni vrăjitorilor, iar ritualurile și rugăciunile efectuate de aceștia sunt mai aproape de categoria vrăjitoriei decât de cea a religiei, așa cum este descrisă de către doctrina și discursul normativ al bisericii.

Temute datorită reputației lor ca fiind cea mai puternică armă în lupta cu demonii și a spiritelor necurate, rugăciunile Sfântului Vasile cel Mare au fost solicitate de către credincioși sau recomandate de preot pentru o gamă largă de situații, cum ar fi probleme de sănătate, insomnie, boli psihice, farmece sau violență domestică, deoarece erau percepute ca un „medicament” puternic, un panaceu pentru probleme fizice, psihice, spirituale și sociale. Aceeași boală sau problemă putea fi tratată și cu rugăciuni sau slujbe diferite și nu doar pentru că oamenii cereau rugăciuni diferite, ci și pentru că, în multe situații, atunci când credinciosul cerea preotului să citească o rugăciune sau să facă o slujbă pe care preotul o considera adecvată pentru problema respectivă, acesta nu recomanda aceeași rugăciune. De obicei, el recomanda Rugăciunile Sfântului Vasile cel Mare, ca și cum ar fi fost specialitatea lui, ca membru al ordinului Sfântului Vasile cel Mare. Chiar dacă, potrivit tradiției răsăritene, toți preoții aveau căderea de a face exorcisme, călugării și preoții bătrâni erau de obicei cei care acceptau să se angajeze în acest ritual pentru a alunga demonii, datorită credinței că o astfel de acțiune necesita experiență și implica riscul de a deveni ținta demonilor expulzați de la cei care au fost anterior posedați de aceștia. Însă, așa cum am observat din însemnările sale, Rugăciunile

Sfântului Vasile cel Mare nu erau citite doar în cazurile de posedare demonică. Părintele Domșa nu a scris nimic despre aspectele magice/ilicite/malefice ale unor cereri, iar în însemnările sale există un singur caz în care menționează un refuz de a îndeplini rugăciunile, fără să se adauge vreo explicație. Faptul că oameni din orașe și sate îndepărtate (Oradea Mare/Nagyvárad/Großwardein, Deva/Déva/Diemrich, Alba Iulia/Gyulafehérvár/Weißenburg, Făgăraș/Fogaras/Fogarasch, Bergin/Berve/Blatrit/Blutroth etc.), de diferite confesiuni și naționalități, au călătorit la Blaj/Balázsfalva/Blasendorf pentru a solicita serviciile părintelui Domșa, sugerează că acesta era foarte cunoscut pentru activitatea sa. Activitatea și popularitatea sa reflectă caracterul central al activității liturgice preoțești în câmpul magiei și al vrăjitoriei, ca parte a culturii medicale țărănești.

Concluzii

Dincolo de sondajele periodice care arată creșterea sau descreșterea încrederii în Biserica Ortodoxă Română sau în alte biserici care activează în România, preotul, ca reprezentant al acesteia în comunitățile rurale și urbane, continuă să exercite o influență semnificativă asupra credincioșilor și să joace un rol important în viața acestora, atât în viața de zi cu zi, cât mai ales în situații care reprezintă rupturi în fluxul cotidianului. Mai mult, mass-media prezintă frecvent cazurile unor clerici faimoși care atrag pentru servicii rituale credincioși din cele mai îndepărtate colțuri ale țării. Mulți clerici sunt activi în mediul online și în mass-media laică și bisericească, mulți dintre ei devenind figuri foarte cunoscute publicului larg și foarte populare în multe medii religioase. Capacitatea de adaptare la vremurile actuale merge mână în mână cu un efort constant și explicit de preservare a unei viziuni religioase asupra lumii și a unei influențe considerabile în viața publică și privată. Înțelegerea acestei „reușite”, dincolo de capcanele unor interpretări și explicații facile emise de pe poziții apologetice sau anticlericale, necesită un efort de sondare a trecutului dincolo de istoria bisericească. Mai exact, este necesară explorarea interdisciplinară a vieții religioase și a rolului pe care preotul l-a jucat și îl joacă în special în comunitățile țărănești.

Prin această lucrare, care sintetizează mai mult de un deceniu de cercetare istorică și antropologică a religiozității țărănești și a rolului preotului în sistemul magico-religios țărănesc, am încercat să contribuim la o mai bună cunoaștere și înțelegere a lumii țărănești și a legăturii acesteia cu cele două biserici istorice românești.

Imaginea preotului român din Transilvania secolului al XIX-lea, care devine un „agent al modernizării” și apoi un „bun român”, profilată pe baza a numeroase

scrieri istorice, începând cu cele ale lui Nicolae Iorga, se cere reevaluată critic și completată de cea a preotului în continuare integrat lumii satului, care are o contribuție substanțială la prezervarea ordinii magico-religioase a lumii, a universului simbolic caracteristic lumii țărănești tradiționale. Procesul de disciplinare socială, parte esențială a modernizării, care debutează în perioada Reformei și se continuă în timpul administrației habsburgice, a influențat religiozitatea lumii țărănești, fără a o transforma în profunzime, în multe aspecte esențiale. Dacă în cadrul acestui proces, conform artizanilor acestuia (ierarhi, principii, guvernatori sau intelectuali laici), preoții reprezintă instrumentul cel mai eficace de impunere a măsurilor și a unei noi viziuni asupra lumii, tot preoții reprezintă, alături de alți specialiști ai sacralului, ordinea tradițională a lumii. Așa cum am arătat în cuprinsul acestei lucrări, discursul normativ al ierarhilor, pe care s-au fundamentat multe reconstituiri istorice, a avut nevoie de o perioadă extrem de lungă pentru a produce schimbări la nivelul conduitei, al pregătirii și al mentalității clerului. Cea mai mare parte a preoților, în pofida unui plus de educație și a îmbunătățirii condiției materiale, au rămas și în secolul al XIX-lea parte a aceluiași orizont cultural și mental ca și cei păstoriți.

Sunt mai multe explicații pentru această situație. În primul rând, viziunea asupra lumii specifică bisericilor creștine este mult mai apropiată de viziunea țărănească premodernă asupra lumii, decât cea care s-a impus la nivelul elitelor, lent, după revoluția copernicană. Prin învățăturile sale, prin rânduielile bisericești și prin practicile rituale, biserica reafirmă și reiterează consecvent o ordine sacră a lumii și un univers simbolic, în pofida delimitărilor impuse de către viziunea modernă, laicistă. În conformitate cu noua înțelegere a lumii, ritualurile bisericești sunt limitate la o funcționalitate simbolică, pe când în viziunea creștină și în cea magico-religioasă, specifică lumii țărănești, ritualul are implicații cosmice, spirituale și sociale în același timp.

Cărțile liturgice, dintre care cea mai importantă este *Molitfelnicul*, cuprind în mare aceleași rânduieli și rugăciuni ca și în secolele anterioare, făcând din intervenția ritualică a preotului o necesitate pentru buna funcționare a lumii și pentru traiul individual și social al credincioșilor. Deși funcția de intermediar cultural a preotului cunoaște o dezvoltare puternică pe parcursul secolului al XIX-lea, revelația identității naționale impunând noi priorități și noi referințe spre venerare, funcția sa liturgică rămâne esențială pentru activitatea preoțească, fiind puternic integrată în sistemul magico-religios țărănesc.

Chiar dacă în textul multor circulare și în cadrul vizitațiilor canonice preoții sunt responsabilizați cu combaterea „superstițiilor” și cu „luminarea poporului” în acord cu cerințele administrației imperiale, tipicul bisericesc păstrează în continuare rânduieli și rugăciuni pentru desfacerea și combaterea efectelor cauzate de astfel de practici „superstițioase”, ceea ce implică recunoașterea realității acestor practici și integrarea lor într-un sistem magico-religios comun. Pe de altă parte, atașamentul puternic al enoriașilor față de multe practici populare aflate fie la liziera religiozității prescrise, fie în afară, a cântărit considerabil în perpetuarea acestora și în tolerarea lor de către cele două biserici. O motivație în acest sens este și teama de a nu îndepărta lumea de biserică, mai ales că spre sfârșitul secolului al XIX-lea indiferentismul religios devine o problemă constant dezbătută în conferințele preoțești și în presa bisericească.

O altă explicație pentru prelungirea viguroasă a multor practici și credințe populare ține de ambianța ideologică a epocii. Descoperirea „culturii populare” și revelația identității naționale transformă preotul, din inamic al vrăjitoarelor și combatant al „superstițiilor”, în culegător de folclor, în virtutea demersurilor de cultivare a identității naționale. Privită într-o cheie identitară, cu un ochi etnografic tributar unui naționalism metodologic, toleranța față de multe obiceiuri și cre-

dințe populare crește, ajungându-se până la implicarea clericilor în păstrarea și cultivarea lor. Multe practici legate de riturile de trecere sau de anumite sărbători, combătute vehement secole de-a rândul, au sfârșit prin a fi integrate în tradiția religioasă „națională”, fiind privite ca o zestre a spiritualității românești.

Analiza diferitelor ritualuri, practici și credințe religioase a evidențiat capacitatea de amalgamare și adaptare specifică religiozității țărănești, precum și poziția centrală ocupată de către preot în comunitate. Preotul este parte activă a sistemului magiei populare, fiind implicat constant în confruntarea cu diavolul și agenții săi, prin intermediul ritualurilor pe care le săvârșește. În același timp, preotul este un colaborator al diferiților specialiști ai sacralului, puterea sa de a sfinți și purifica fiind folosită în cadrul ritualurilor magice. Ritualurile preoțești, săvârșite în cadrul unor sărbători, rituri de trecere sau situații speciale, sunt precedate și/sau completate de către o serie de alte ritualuri, săvârșite de către alți specialiști ai sacralului.

Serviciile rituale ale preotului sunt solicitate constant de către credincioși, fie că e vorba de sfeștanie, exorcism sau maslu. La nivelul lumii țărănești, spre deosebire de imaginile desprinse din multe lucrări de istorie bisericească, ipostaza de taumaturg este cea mai comună, nu cea de lider sau învățător, luminător. Puterea de a vindeca prin ritualuri și taine/sacramente cuprinse în tipicul bisericesc i-a atras faimă și în afara comunității etnice sau confesionale, serviciile sale fiind solicitate de către maghiari și sași. De asemenea, faima de vindecători sau exorciști, atribuită multor preoți români, a depășit și bariere de ordin social, oameni aparținând tuturor claselor sociale apelând în situații disperate la intervenția unor astfel de preoți.

O altă ipostază, aducătoare de faimă și extrem de răspândită în lumea transilvăneană, este cea de „pascălier”, de clarvăzător, practicile divinatorii fiind frecvent întâlnite în rândul preoților până în zilele noastre. Cunoașterea și puterea atribuite preotului

erau de ordin magic, cărțile jucând un rol esențial în activitatea sa liturgică, datorită modului în care erau percepute la nivelul lumii țărănești, făcând din preot un personaj mai apropiat de șamanii sau vracii altor culturi tradiționale, decât de duhovnicii descriși în literatura teologică. Datorită puterii care-i este atribuită, de a binecuvânta și de a blestema/afurisi, preotul este temut și respectat în același timp și, precum în cazul vrăjitoarelor, la el se apelează și pentru scopuri malefice. Ritualurile bisericesti, la fel ca și rugăciunile sau gesturile devoționale, pot fi preschimbate în maleficii care pot cauza îmbolnăvirea sau moartea unui vrăjmaș. De regulă, astfel de „servicii” erau solicitate în situații în care se dorea descoperirea unui răufăcător sau se urmărea o răzbunare. Prin prisma puterilor și activităților sale, imaginea preotului se aseamănă tot mai mult cu cea a vrăjitorilor cu care concurează.

Aceste puteri și funcții atribuite preotului s-au perpetuat și datorită presiunii venite dinspre comunitate, clericii cu o altă formație, care priveau cu rezervă astfel de practici, considerându-le magie diavolească, fiind siliți de către credincioși să le ofere asistența magică cu care ei erau deprinși de generații. O altă explicație vizează beneficiile materiale pe care performarea unor ritualuri, citirea unor rugăciuni sau slujbe le aduceau preoților, contribuind alături de alte transformări de ordin social și economic care au modelat societatea transilvăneană în special în doua jumătăți a secolului al XIX-lea la transformarea unei bune părți a clerului într-o veritabilă burghezie în sutană. Preoții faimoși pentru isprăvile lor în materie de divinație, exorcisme sau tămăduiri, se remarcă și prin venituri și starea lor materială.

Rolul preotului în lumea țărănească, conform materialelor inventariate în această lucrare, ține mai mult de ușurarea vieții celor păstoriți, de protejarea prin ritualuri și rugăciuni în fața diferitelor necazuri sau de soluționarea unor probleme ce țin de viața cotidiană și mult mai puțin de ideea desăvârșirii în vederea mântuirii. Religiozitatea țărănească este caracterizată

de pragmatism. Oamenii utilizează toate mijloacele pe care le au la îndemână pentru a-și rezolva problemele, trecând de multe ori conștient granița înspre practici ilicite, cum e cazul postirii pentru dușmani sau a plătirii de liturghii pentru aceștia. Puterea atribuită preotului, în virtutea succesiunii apostolice, de a lega și dezlega, este valorificată din plin la nivelul lumii țărănești, fie că e vorba de solicitarea unor rugăciuni pentru desfacerea vrăjilor, dezlegarea de blesteme sau alungarea dracilor, fie că e vorba de dezlegarea și ușurarea căii spre rai a celui decedat. Toate acestea se pot obține contra cost, mila și pomana având o funcționalitate profund magică.

În concluzie, preotul este o piesă fundamentală în mecanismul religiozității țărănești în care granița dintre magie și religie este extrem de laxă, ritualurile săvârșite de acesta având un rost major în funcționarea societății și contribuind, în același timp, la reafirmarea puterii sacerdotale. Multe dintre ipostazele preotului, apropiate mai mult de imaginea unor șamani sau vrăjitori, decât de profilul preoțesc conturat de literatura patristică și discursul normativ al bisericii, se datorează și rânduielilor prevăzute în tipicul bisericesc, care făceau din magie o realitate și din preot un actor major al acestui sistem. Portretul desprins din literatura etnografică, literatura populară și unele creații ale literaturii culte, este mult diferit de cel avansat de către lucrările de istorie bisericească, precum și față de profilul preoțesc conturat în scrierile teologice. Imaginea de *Aufklärer* propusă în nuvela *Popa Tanda* de către Ioan Slavici, menită să mobilizeze clerul românesc din acele timpuri, trebuie completată de portretele preoților lacomi, șarlatani, cheflii sau cunoscători și mânuitori ai unor rânduieli arhaice, din scrierile prozatorului preot, Ion Agârbiceanu. Prin parcurgerea unui bogat material folcloric și a unei bune părți din literatura sfârșitului de secol XIX și începutului de secol XX, noi nuanțe ale tabloului vieții religioase a românilor ardeleni și ale activității preoțești ies la iveală.

Note

1. Câteva fragmente din această introducere au fost publicate în 2023 într-un material de popularizare cu titlul „Despre preoți și țărani sau cum am intersectat istoria cu antropologia pentru a înțelege religia țărănească” pe platforma Sfertul Academic (Valer Simion Cosma - Despre preoți și țărani sau cum am intersectat istoria cu antropologia pentru a înțelege religia țărănească - Antropedia).
2. Vintilă Mihăilescu și Otilia Hedeșan. „The Making of the Peasant in Romanian Ethnology.” *MARTOR. The Museum of the Romanian Peasant Anthropology Review*. vol. 11. (2006), 187-201; Vintilă Mihăilescu, „Autochthonism and National Ethnology in Romania.” *Sofia Academic Nexus. How to Think about the Balkans: Culture, Region, Identity* (CAS Working Papers Series, Issue 1). Sofia, (2007), 1-26 (<http://www.cas.bg/uploads/files/Sofia-Academic-Nexus-WP/Vintila%20Mihailescu.pdf>, accesat în 25 Mai, 2015); Valer Simion Cosma, „Inventing the Romanian Peasant in Transylvania during the Nineteenth Century”. În *Ruralism and Literature in Romania*. editat de Ștefan Baghiu, Vlad Pojoga, Maria Sass. (Berlin: Peter Lang, 2019)
3. Andreas Wimmer & Nina Glick Schiller, „Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences” in *Global Networks. A Journal of Transnational Affairs*, 2:4 (2002).
4. „Muzeul istoric-etnografic român”, în *Telegraful român*, nr. 115, anul LII, Sibiu (1904), 466.
5. Keith Hitchins, *A Nation Affirmed: The Romanian National Movement in Transylvania 1860/1914*. (București: The Encyclopaedic Publishing House, 1999), 16.
6. Sorin Mitu, *Geneza identității naționale la românii ardeleni*. (București: Editura Humanitas, 1997); Pieter Judson, *The Habsburg Empire: A New History*. (Cambridge MA: Harvard University Press, 2016); Valer Simion Cosma, „Virtus Romana Rediviva: Latinitatea naționalismului ardelean între identitate națională, strategie politică și loialitate dinastică” în *Transilvania*, 10/2022.
7. Sorin Radu, „Statul național și integrarea politică a țăranilor. O temă de cercetare deschisă”, în *România interbelică. Modernizare politico-instituțională și discurs național*, Sorin Radu & Oliver Jens Schmitt eds. (Iași: Polirom, 2023), 104-133.
8. Orvar Löfgren, „Historical perspectives on Scandinavian peasantries” in *Annual Review of Anthropology*, vol 9, (1980), 189.

9. Ellen Meiksins Wood, *Originea capitalismului*, (Cluj-Napoca: Editura Tact, 2015).
10. Anca Parvulescu, Manuela Boatcă, *Creolizing the Modern: Transylvania across Empires*, (Ithaca & London: Cornell University Press, 2022), 3.
11. Cornel Ban, „Organizing Economic Growth: Romania and Transylvania on the Eve of the Great War.” în *Acta Musei Porolissensis* 42.1 (2020): 16-30.
12. Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. (Baltimore: John Hopkins University Press, 1993); S.N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness..' Asia, the West and the Dynamic of Religion*. (Leiden, New York and Köln: Brill, 1994); William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. (Oxford: Oxford University Press, 2009).
13. Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*. (New York: Temple Smith, 1978); Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècle)*. (Paris: Flammarion, 1978); R.W.Scribner, *Popular Culture and popular movements in Reformation Germany* (London and Ronceverte: The Hambledon Press, 1987); John Fiske, *Understanding Popular Culture*. (Londra și New York: Routledge, 1989); John Fiske, *Reading the popular*. (Londra și New York: Routledge, 2005); Brian Rigby, *Popular Culture in Modern France. A study of cultural discourse*. (London și New York: Routledge, 1991); Gordon Lynch, *Understanding Theology and Popular Culture*. (Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 2005).
14. Natalie Zemon Davis, „Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion”. În *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*. editat de Charles Trinkaus, Heiko A. Oberman. (Leiden: E.J. Brill, 1974), 307-308.
15. Scribner, *Popular Culture*, 17-18.
16. Scribner, *Popular Culture*, 44.
17. Mediivistul Patrick J. Geary face o altă examinare critică a acestui model interpretativ bazat pe două nivele, cu referire la țărănimea medievală și creștinismul anterior Reformei protestante. Pe urmele istoricului francez Jean-Claude Schmitt, acesta înțelege viața religioasă și în special *religia țărănească* ca parte a unei culturi medievale multi-polare, nu dualiste, interacțională și nu subordonată unor curente univocale și receptivă la mai multe tipuri de mediere și mediator, în „Peasant Religion in Medieval Europe”. În *Cahiers d' Extrême-Asie*. vol. XII, nr. 12, (2001).
18. Leonid Heretz, *Russia on the Eve of Modernity. Popular religion and traditional culture under the last tsars*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 22.

19. Marin Marian-Bălașa, „Conceptul de religie populară - oportunitate, aplicabilitate, adecvări”. În *Eshatologia Populară*. editat de Avram Cristea și Jan Nicolae. (Alba Iulia: Editura Reîntregirea, 2010), 211.
20. *Dictionnaire des faits religieux*, sous la direction de Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger, (Paris: Presses Universitaires de France, 2010), 1044.
21. Leonard Norman Primiano, „Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife”. În *Western Folklore*. vol. 54, no 1, (1995), 39.
22. Robert W. Scribner. „The Reformation, Popular Magic, and the «Disenchantment of the World»”. În *The Journal of Interdisciplinary History*. vol. 23, no.3, Religion and History. The MIT Press, (1993), 494.
23. Kaspar von Greyerz, *Religion and Culture in Early Modern Europe, 1500-1800*, translated by Thomas Dunlap (Oxford: Oxford University Press, 2008), 4.
24. Primiano, „Vernacular Religion”, 42.
25. Așa cum este folosit de folcloriști și arhitecți, termenul vernacular înseamnă „ceva ce este comun sau nativ într-un anumit areal” sau „indigen, folosit de oameni”, vezi Primiano, „Vernacular Religion”, 42-43.
26. Primiano, „Vernacular Religion”, 44.
27. *Vernacular religion on the boundary of Eastern and Western Christianity: continuity, changes and interactions*
ERC project No 324214 / ERC project No 324214 led by PI Éva Pócs (Project | Project (mta.hu))
28. UEFISCDI PN -II-P1.1-TE-2016-0067, contract no. 135/2018, under the title *Iconography of Witchcraft, an Anthropological Approach: Cinema, Theatre, Visual Arts*, project manager Ioan Pop-Curșeu.
29. Max Weber, *Sociologia religiei*. traducere de Claudiu Baciuc. (București: Editura Teora, 1998), 92.
30. Cosma, „Inventing the Romanian Peasant”, 165-190; Radu, „Statul național și integrarea politică a țăranilor”, 104-133; Mihăilescu și Hedeșan. „The Making of the Peasant in Romanian Ethnology.”, 187-201; Mihăilescu, „Autochthonism and National Ethnology”, 1-26
31. Weber, *Sociologia religiei*, 92-93; Patrick Geary, „Peasant Religion in Medieval Europe”. În *Cahiers d'Extrême-Asie*. vol. XII, nr. 12, (2001), 185-209.
32. Alexandru Ofrim, *Cheia și psaltirea. Imaginarul cărții în cultura tradițională românească*. (Pitești: Editura Paralela 45, 2001), 77.
33. Cărturarii timpurilor trecute, cunoscători de carte slavonească,

călugări și preoți, încep să transpună în limba românească, pentru educația religioasă și spre desfătarea sufletească a păturilor largi ale poporului, legendele religioase apocrife și poveștile distractive, izvoarele lor le găseau în bibliotecile de manuscrise slavone ale mănăstirilor sau în copiile care circulau în lumea preoților. Vezi Nicolae Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I. (București: Editura Enciclopedică română, 1974) 9; Florian Dudaș, *Vechi cărți românești călătore* (București: Editura Sport-Turism, 1987) 21.

34. Această chestiune a beneficiat și beneficiază de interesul multor istorici, rezultând numeroase studii și lucrări despre rolul clericilor uniți în dezvoltarea culturii române moderne: Keith Hitchins, *România 1774-1866*, ediția a III-a, traducere de George G. Potra și Delia Răzdolescu, (București: Editura Humanitas, 2013), 256-262; Alexandru Dușu, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*. (București, Editura pentru Literatură, 1968), 297-300; Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*. (București: Editura Științifică, 1966), 128-133; Victor Neumann, *Tentația lui homo europaeus. Geneza ideilor moderne în Europa Centrală și de Sud-Est. ediția a III-a*, (Iași: Editura Polirom, 2006), 143-150.

35. Henri H. Stahl, *Eseuri critice despre cultura populară românească*. (București: Editura Minerva, 1983); Mihăilescu și Hedeșan. „The Making of the Peasant”, 187-201; Mihăilescu, “Autochthonism and National Ethnology”.

36. Greta-Monica Miron, *Biserica greco-catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*. (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2004), 28.

37. Trimitere la faimoasa nuvelă Popa Tanda a scriitorului Ioan Slavici, care descrie într-o manieră idealizantă și mobilizatoare modul în care un cleric ardelean schimbă o comunitate prin forța propriului exemplu.

38. Mitu, *Geneza identității*, 359-361.

39. Keith Hitchins, *România. 1774-1866*. ediția a III-a, traduce-re de George G. Potra și Delia Răzdolescu. (București: Editura Humanitas, 2013), 247.

40. Dumitru Furtună, *Preoțimea românească în secolul al XVIII-lea. Starea ei culturală și materială*. (Vălenii de Munte: Editura Neamul Românesc, 1915), 127.

41. Acest fenomen al disciplinării sociale, în cuvintele istoricului clujean Toader Nicoară „a însemnat punerea în operă a unui dispozitiv complex de reorganizare, disciplinare și educare a emoțiilor, moravurilor, valorilor și comportamentelor oamenilor trăitori în

secolele zise (considerate) moderne, și a avut un rol esențial în dezvoltarea civilizației moderne europene.” În „Disciplinarea socială și modernitatea. Lecturi posibile”. În *Disciplinarea socială și modernitatea în societatea modernă și contemporană (sec. XVI-XXI)*. Supliment al *Caiete de Antropologie Istorice*. editat de Toader Nicoară. an X, (Cluj-Napoca: Editura Accent, 2011), 9.

42. Dimensiunea disciplinatoare a reformei religioase și rolul esențial al reformei în dezvoltarea statului modern au fost descrise și evidențiate în numeroase lucrări, dintre care menționăm: Pierre Chaunu, *Le Temps des Réformes: La crise de la chrétienté, l'éclatement (1250-1550)* (Paris: Fayard, 1975); *The Reformation in national context*, Bob Scribner, Roy Porter, Mikuláš eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Diarmaid MacCulloch, *The Reformation: A History*, (Penguin Books, 2005); *The Formation of National States in Western Europe*, Charles Tilly ed., (Princeton; Princeton University Press, 1975).

43. Nicolae Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*. (București: Editura Saeculum I.O., 2007), 68-69.

44. Ana Dumitran, *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipostaze ale identității profesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*. Cluj-Napoca: Editura Nereamia Napocae-Cristian Matos, 2004) 92; Augustin Bunea, *Ierarhia Românilor din Ardeal și Ungaria*. (Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2010), 229, 237; Nagy Levente, *Reforma la români. Un fenomen de transfer cultural în secolele XVI-XVII*. (Oradea: Editura Ratio et Revelatio, 2021).

45. Dumitran, *Religie ortodoxă* , 50.

46. Iorga, *Sate și preoți*, 68,

47. Iorga, *Sate și preoți*, 59.

48. Ovidiu Ghitta, „Formarea clerului greco-catolic din comitatul Satu Mare în prima jumătatea a secolului al XVIII-lea”. În *Acta Blasiensis I – Coordonatele preoției greco-catolice, istorie și actualitate*. editat de Pr. Călin-Daniel Pașulea, Anton Rus, Andreea Mârza. (Blaj: Editura Buna Vestire, 2002), 156-158; Furtună, *Preoțimea românească*, 107.

49. Mirela Andrei, „Formația intelectuală și teologică a clerului născădean în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”. În *Țara Bârsei*, nr. 8, (2009), 207-208.

50. Mirela Andrei, *În granița Imperiului. Vicariatul Greco-Catolic al Rodnei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*. (Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2006), 142.

51. Andrei, *În granița Imperiului*, 142.

52. Nicolae Popea, *Arhiepiscopul și Metropolitul Andreiu Baron de Șaguna*. (Sibiu, 1879), 12.

53. Hans-Georg Beck, *Istoria Bisericii Ortodoxe din Imperiul Bizantin*. traducere de Vasile Adrian Carabă. (București: Editura Nemira, 2012), 109.
54. Iorga, *Sate și preoți*, 68.
55. Augustin Bunea, *Petru Paul Aron și Dionisiu Novacovici sau Istoria Românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*. (Blaj, 1902), 387-388; Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*. vol. I, (București: Editura Saeculum I.O., 2009), 260.
56. Iorga, *Sate și preoți*, 68.
57. Furtună, *Preoțimea românească*, 109.
58. Iorga, *Istoria românilor din Ardeal*, vol. 2, 24.
59. Iorga, *Istoria românilor din Ardeal*, vol. 2, 26.
60. Impus în secolul al XIX-lea, de către intelectualul polonez Bronislaw Trentowski, cu referire la burghezia poloneză patriotică, cu studii universitare, conceptul de intelligentsia e definit de Thomas Sowell ca fiind compusă de cei care utilizează și diseminează ideile produse de intelectuali, fiind un fel de penumbră a acestui nucleu producător. În rândul acestora sunt incluși profesori, jurnaliști, activiști social, consilieri politici, avocați și alții care-și fundamentează convingerile și acțiunile pe ideile unor intelectuali, vezi Thomas Sowell, *Intellectuals and Society*. (New York: Basic Books, 2011), 7.
61. Augustin Bunea, *Discursuri, Autonomia bisericească, Diverse*. (Blaj: 1903), 408.
62. Iorga, *Sate și preoți*, 216-217.
63. Pentru o discuție amplă despre „inventarea” țaranului în cultura română transilvăneană și rolul țărănimii de depozitară a identității naționale, vezi Cosma, „Inventing the Romanian Peasant”.
64. Simion Reteganu, „Un tată între fiii săi”: Locul preotului în satul românesc din Transilvania de la mijlocul secolului”. În *Istoria ca lectură a lumii*. editat de Leonid Boicu, Gabriel Bădărău, Lucian Năstasă. (Iași: Editura Fundația Academică „A. D. Xenopol”, 1994), 388.
65. Ioan Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*. (Sibiu: 1918), 71.
66. Iorga, *Sate și preoți*, 214-216.
67. Furtună, *Preoțimea românească*, 130; Iorga, *Sate și preoți*, 214-216.
68. Iorga, *Istoria românilor din Ardeal*, vol. 2, 18.
69. Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York: Temple Smith, 1978), 17; Neumann, *Tentația lui homo europaeus*, 65; Karnoouh, *Inventarea „poporului-națiune”*. *Cronici din România și Europa Orientală 1973-2007*. traducere de Theodora Dumitru. (Cluj-Napoca: Editura Idea Design & Print, 2011).
70. Bunea, *Discursuri*, 407-409; Mitu, *Geneza identității*, 359,370-375;

Valer Simion Cosma, „Clerul român din Transilvania și proiectul identitar național”. În *Caiete de Antropologie Istorică*. anul X, nr. 1 (18), Cluj- Napoca: Editura Accent, (2011), 46.

71. Tradiția patristică și numeroase lucrări de istorie bisericească cartografiază amănunțit această ipostază fundamentală a preoției, vezi Jaroslav Pelikan, *Iisus de-a lungul secolelor. Locul lui în istoria culturii*, (București: Editura Humanitas, 2000), 20; *Eerdmans Dictionary of the Bible*. editat de David Noel Freedman and Allen C. Myers, Astrid B. Beck, (Michigan/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2000), 1083; *Despre preoție*, traducere de Dumitru Fecioru. București: Editura Sophia, 2004), 148.

72. Luminița Wallner Bărbulescu, *Zorile Modernității. Episcopia greco-catolică de Lugoj în perioada ierarhului Victor Mihályi de Apșa*. (Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană, 2007), 195.

73. Folosim acest termen cu sensul de „luminător” al poporului, pentru o trimitere cât se poate de explicită la Iluminismul german (*Aufklärung*), în care se încadrează Școala Ardeleană și corifeii săi, pentru a sublinia diferențierea de Iluminismul francez, profund anticlerical și faptul că această versiune a Luminilor integrează ideile herderiene, „fundamentând originile mișcărilor naționale în spațiul central sud-est european” vezi Nicolae Boșan, *Contribuții la istoria Iluminismului românesc*. (Timișoara: Editura Facla, 1986), 14; După cum scrie Victor Neumann, „climatul Luminilor favorizează o nemaiîntâlnită mișcare a ideilor pe fondul căreia sporește considerabil încrederea în progres”, însă în cazul românilor, ca și al altor societăți marcate de Iluminismul german, clerul reprezintă principalul vehicul de circulație a acestor idei (vezi Neumann, *Tentația lui homo europaeus*, 145).

74. Andrei, *În granița Imperiului*, 144.

75. Ioan Ciocian, *Biserica și societatea românească din Transilvania: Vicariatul Silvaniei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*. (Arad: Editura Vasile Goldiș University Press, 2000), 171.

76. Ioana Mihaela Bonda, *Mitropolia română unită în timpul păstoririi lui Alexandru Șterca Șuluțiu (1853-1867)*. (Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană, 2008), 171.

77. Andrei, *În granița Imperiului*, 143.

78. Exemple reprezentative pentru acest tip de analiză se pot vedea în următoarele două lucrări publicate în ultimul deceniu: Constanța Vintilă-Ghițulescu, *Evgheeniți, ciocoi, mojiți. Despre obrazyele primei modernități românești (1750-1860)*. (București: Editura Humanitas, 2013); Alex Drace-Francis, *Geneza culturii române moderne. Instituțiile scrisului și dezvoltarea identității naționale 1700-1900*. (Iași:

Editura Polirom, 2016); ; Călin Cotoi, *Holera și „Duhul comunismului”. Inventarea socialului în România, 1831-1914* (Cluj-Napoca: Idea Design & Print, 2022).

79. Andrei, *În granița Imperiului*, 144.

80. Amintesc doar câteva titluri reprezentative pentru această paradigmă: Mirela Beatrice Dobozi, *Biserica și școala românească pe Valea Mureșului Superior (secolul al XIX-lea)*. (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2012), 104-136; Ioana Mihaela Bonda, *Mitropolia română unită în timpul păstoririi lui Alexandru Șterca Șuluțiu (1853-1867)*. (Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană, 2008), 103-153; Valeria Soroștineanu, *Manifestări ale sentimentului religios la români ortodocși din Transilvania 1899-1916*. (Sibiu: Editura Universității Lucian Blaga, 2005), 115-127, 172-178.

81. Remus Câmpeanu, *Elitele românești din Transilvania veacului al XVIII-lea*. (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2008), 286.

82. Andrei, *În granița Imperiului*, 142.

83. Astfel de tensiuni sunt amplu documentate în numeroase studii care vizează ultimele decenii ale secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Vezi Diana Maria Covaci, „Modalități de instituire a preoților în protopopiatele Greco-catolic și ortodox ale Reghinului în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”. În *Identitate și Alteritate. Studii de istorie politică și culturală*. IV, (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2007), 80-89; Ciprian Ghișa, *Episcopia Greco-Catolică de Făgăraș în timpul păstoririi lui Ioan Lemeni 1832-1850*. vol I. (Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2008). 147; Andrei, „Formația intelectuală”, 81; Mirela Andrei, „Între voința comunității și decizia episcopală. Instituirea preoților născuți în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”. În *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu”*, nr. XLVI, Cluj-Napoca, (2007).

84. Camelia Elena Vulea, *Biserica Greco-Catolică din Vicariatul Hațegului (1850-1918)*. (Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană, 2009), 260, 266.

85. Andrei, *În granița Imperiului*, 169-170.

86. Andrei, *În granița Imperiului*, 153,

87. Andrei, *În granița Imperiului*, 153.

88. Vulea, *Biserica Greco-Catolică*, 279.

89. Ghișa, *Episcopia Greco-Catolică*, vol. 1, 229-230.

90. Ciocian, *Biserica și societatea*, 92.

91. Diarmaid Mac Culloch, *A History of Christianity. The First Three Thousand Years*. (London: Penguin Books, 2009), 103-104; Jacob Taubes, *Escatologia Occidentală*. traducere de Maria Magdalena Anghelescu. (Cluj-Napoca: Editura Tact, 2008), 82-94.

92. Karl Löwith, *Istorie și mântuire. Implicațiile teologice ale filosofiei istoriei*. traducere de Alex Moldovan și George State. Cluj-Napoca: Editura Tact, 2010), 111.
93. Heretz, *Russia on the Eve of Modernity*, 15-16. De menționat că aceasta este o perspectivă specifică protestantismului britanic. În varianta luterană, tot ceea ce nu este interzis de Biblie, este permis. (observație adăugată de doamna profesoară Edit Szegedi la corectarea acestui text). O contribuție esențială în analiza Reformei și o critică a paradigmei care impune Reforma ca etapă în secularizarea și „dezvrăjirea lumii” aduce istoricul Robert W. Scribner în studiul „The Reformation, Popular Magic, and the «Disenchantment of the World»” in *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 23, no.3, Religion and History, The MIT Press, (1993), 475-494.
94. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*. (London: Weidenfeld and Nicolson, 1971), 76; O analiză amplă a „conceptului de religie” și a evoluției acestuia, cu accent asupra diferenței dintre versiunea modernă și cele premoderne, găsim în lucrarea istoricului american William T. Cavanaugh, *The myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, (Oxford: Oxford University Press, 2009).
95. Heretz, *Russia on the Eve*, 8.
96. Heretz, *Russia on the Eve*, 16-17.
97. von Greyerz, *Religion and Culture*, 190.
98. von Greyerz, *Religion and Culture*, 6.
99. Geary, „Peasant Religion”, 188.
100. Davis, „Some Tasks and Themes”, 9.
101. Pornind de la analiza conceptului de *cultură populară* operată de istoricul Robert W. Scribner, Kaspar von Greyerz afirmă că există o strânsă conexiune între cultura populară și formele populare ale religiozității, religia oferind cheia care permite înțelegerea lumii țărănești premoderne, însă nu religia înțeală cu criteriile protestantismului, lumea țărănească știind prea puține despre teologia formală, fiind devotată ritualului și adesea comportându-se într-o manieră îndepărtată de idealurile sfințeniei. Totuși, după cum subliniază Leonid Heretz, această lume se considera creștină. Așa cum am menționat în paginile anterioare, conceptul contemporan de *religie* este recent. În linii mari el datează din epoca luminilor, din momentul în care creștinismul rămas fără statutul de ideologie dominantă devine obiect al reflecțiilor critice și demistificatoare. *Religia* e privită ca o sferă autonomă și un rezultat al liberei alegeri a conștiinței individuale. Această mutație culturală de primă

importanță nu poate fi separată de ansamblul de schimbări sociale și politice care au marcat prăbușirea Vechiului Regim. Această mutație a inspirat apariția în secolul al XIX-lea a „științei religiei” (2008). În societățile industriale „decreștinate” și în statul laic, religia se repliează în sfera privată și își pierde poziția instituțională tradițională și caracterul de obligație socială. Vorbind despre ce înseamnă „religia” în Europa premodernă, istoricul francez Jean-Claude Schmitt sublinia că spre deosebire de înțelesul modern, aceasta nu consta în convingerea privată a unui credincios, ci este mai degrabă un imaginar social ce contribuia la reprezentarea mentală, rituală și imagistică a divinului, la ordonarea și legitimarea relațiilor oamenilor. E un vast sistem de reprezentări și de practici simbolice grație cărora oamenii acestei epoci au dat un sens și o ordine lumii, adică naturii, societății și persoanei umane simultan, (2001: 32).

102. Werner Rösener, *Țăranii în istoria Europei*. traducere de Maria-Magdalena Anghelescu. (Iași: Editura Polirom, 2003), 13.

103. James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* (New Heaven & London: Yale University Press, 1976), 6.

104. Heretz, *Russia on the Eve*, 3.

105. Judit Devlin, *The Superstitious Mind. French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century*. (New Haven și London: Yale University Press, 1987), 1.

106. Sorin Gog și Anca Simionca (coord.), *Noile subiectivități ale capitalismului global. Spiritualitate, dezvoltare personală și transformări neoliberele în România* (Cluj-Napoca: Editura Tact, 2020).

107. Ion Carja, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869-1892)*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2007); Valeria Soroștineanu, *Viața religioasă și sentimentul religios la românii ortodocși din Transilvania. 1899-1916*. (Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2005).

108. Andrei, *În granița Imperiului*.

109. Vulea, *Biserica Greco-Catolică*.

110. Bonda, *Mitropolia română unită*.

111. Dobozi, *Biserica și școala*.

112. Davis, „Some Tasks and Themes”, 308.

113. Carja, *Biserică și societate*.

114. Pentru trimiteri către Vechiul Testament s-a folosit *Septuaginta*, 8 volume, coord. Cristian Bădiliță, (Iași: Editura Polirom – Colegiul Noua Europă, 2004 – 2008); Pentru trimiteri către Noul Testament s-a folosit *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, ediția 2019. Excepții la acestea constituie

- trimiterile care urmează lucrările de specialitate citate în această carte și care au folosit diverse ediții și versiuni în limba engleză ale Bibliei.
115. *Dictionnaire des faits religieux*, 951; *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, edited by F. L. Cross and E. A. Livingstone, 3rd Edition, (Oxford: Oxford University Press, 2005), 1325.
116. Berger, Luckmann, *Construirea socială a realității*, 82.
117. *Dictionnaire des faits religieux*, 951.
118. Robert Sherman, *King, Priest and Prophet. A Trinitarian Theology of Atonement*, (New York – London: T&T Clark International, 2004), 170.
119. Cristiano Grottanelli, „Religia Israelului înainte de exil”, în *Istoria religiilor, II, Iudaismul și creștinismul*, coord. Giovanni Filoramo, traducere de Cornelia Dumitru, (Iași: Editura Polirom, 2008), 21-22.
120. Noe, Geneza 8:20; Avram, Geneza 22:13.
121. Iothor, Exodul 2:16-17.
122. Exodul 19:22.
123. Exodul 24:4-8.
124. Exodul 28:1.
125. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 1325; *The Routledge Dictionary of Judaism*, edited by Jacob Neusner and Alan J. Avery-Peck, (New York and London: Routledge, 2004), 117.
126. Hans Küng, *Iudaismul. Situația religioasă a timpului*, traducere de Edmond Nawrotzky Török, (București: Editura Hasefer, 2005), 125-126; Frederick J. Murphy, „Second Temple Judaism”, in *The Blackwell Companion to Judaism* edited by Jacob Neusner and Alan J. Avery-Peck, (Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing, 2004), 58; Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, volumul II, *De la Gautama Buddha până la triumful creștinismului*, traducere de Cezar Baltag, (București: Editura Științifică, 1992), 229.
127. Küng, *Iudaismul*, 127; Jacob Taubes, *Escatologia Occidentală*, traducere de Maria Magdalena Anghelescu, (Cluj-Napoca: Editura Tact, 2008), 25.
128. Küng, *Iudaismul*, 127.
129. Eliade, *Istoria credințelor*, II, 234.
130. Küng, *Iudaismul*, 129-130.
131. Küng, *Iudaismul*, 131-133; Eliade, *Istoria credințelor*, II, 235.
132. Küng, *Iudaismul*, 134-135.
133. Numerii 18:5.
134. Frank H. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology*, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 91, (Sheffield Academic Press, 1990), 59.
135. Levitic 19:2.

136. *Eerdmans Dictionary of the Bible*, edited by David Noel Freedman and Allen C. Myers, Astrid B. Beck, (Grand Rapids, Michigan/Cambridge: 2000, p. 1082.
137. Psalmi 68:24-27.
138. Psalmi 134:2.
139. Psalmi 95:6.
140. Psalmi 149:3.
141. Psalmi 149:1.
142. Numerii 10:10.
143. Exodul 30:7-9.
144. Exodul 27:21.
145. Exodul 25:30; 1 Samuel 21:4-6.
146. Iezechiel 43:24.
147. *Eerdmans Dictionary*, 1082.
148. Numerii 27:21.
149. *Eerdmans Dictionary*, 1082-1083.
150. Grottanelli, „Religia Israelului”, 23.
151. Deuteronom 17:8-9.
152. *Eerdmans Dictionary*, 1083.
153. Howard Clark Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 17.
154. *Eerdmans Dictionary*, 1083.
155. Levitic 10:10.
156. *Eerdmans Dictionary*, 1083.
157. *Dictionnaire des faits religieux*, 951.
158. 1 Regii 1:39.
159. 2 Samuel 6:17; Ezekiel 46:4.
160. 1 Regii 8:22.
161. 1 Regii 13:1.
162. Levitic 10:11.
163. Isaia 28:9, Micah 3:11.
164. *Eerdmans Dictionary*, 1083; *The Routledge Dictionary of Judaism*, 117.
165. Paolo Sacchi, „Iudaismul celui de-al doilea templu”, în *Istoria religiilor, II, Iudaismul și creștinismul*, coord. Giovanni Filoramo, traducere de Cornelia Dumitru, (Iași: Editura Polirom, 2008), 59.
166. James Tunstead Burtchaell, *From Synagogue to Church. Public services and offices in the earliest Christian communities*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 254.
167. *The Routledge Dictionary of Judaism*, 117.
168. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 1325.
169. Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 138; Gorman, Jr.,

- The Ideology of Ritual*,14.
170. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*,15.
171. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*,16.
172. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*,16-17.
173. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*,18.
174. Victor Turner, „The Anthropology of Performance” în *Process, Performance, and Pilgrimage: A Study in Comparative Simbology*. RAS 1. (New Delhi: Concept, 1979), 77.
175. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*,16-17.
176. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*,39.
177. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*, 41.
178. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*,42.
179. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*, 42; „Pe cel de-al doilea miel să-l aduci seara, ca și la jertfa de dimineață, cu aceeași libație. Să fie prinos cu bună mireasmă pentru Domnul, jertfă neincetată, pentru voi și urmașii voștri, la ușile cortului mărturiei înaintea Domnului, acolo unde Mă voi face cunoscut ție ca să-ți grăiesc. Și acolo voi da rânduielei fiilor lui Israel și Mă voi sfinți întru slava Mea. Și voi sfinți cortul mărturiei, și altarul, și pe Aaron, și pe fiii lui îi voi sfinți, spre a-Mi sluji ca preoți. Și voi fi chemat de fiii lui Israel și le voi fi lor Dumnezeu. Și vor cunoaște că Eu sunt Domnul Dumnezeu lor, Cel care i-a scos din țara Egiptului, ca să fiu chemat de către ei și să le fiu Dumnezeu.” (Exodul: 29:41-46)
180. Geneza 1.1-2.4.
181. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*,43.
182. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*,44.
183. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*,45; *Dictionnaire des faits religieux*, 1114.
184. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*, 45; Eliade, *Istoria credințelor*, II, 234.
185. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Editura Gallimard, Paris, 1965, pp. 25, 54.
186. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*, 59; Roger Caillois, *Omul și Sacrul*, ediția a II-a, traducere de Dan Petrescu, (București: Editura Nemira, 2006), 40-47.
187. 1 Corinteni 12-14.
188. 1 Tesaloniceni 4:13 – 5:11.
189. Bart D. Ehrman, *After The New Testament. A Reader in Early Christianity*, (New York-Oxford: Oxford University Press, 1999) 317; Bart D. Ehrman, *Răstălmăcindu-L pe Iisus. Povestea din spatele celor care au modificat Biblia și de ce anume*, traducere de Ion Vlădoiu, (București: Editura Antet, 2007), 39; Jacob Taubes, *Escatologia*

Occidentală. traducere de Maria Magdalena Anghelescu. (Cluj-Napoca: Editura Tact, 2008), 80-85.

190. Ehrman, *After The New Testament.*, 317; Karen Jo Torjesen, *When women were Priests. Women's leadership in the Early Church and the scandal of their subordination in the rise of Christianity*, (New York: Harper One, 1993), 127.

191. Ehrman, *After The New Testament*, 318.

192. Jean Daniélou, *Biserica primară. De la origini până la sfârșitul secolului al treilea*, traducere de George Scrima, (București: Editura Herald, 2008), 195.

193. Taubes, *Escatologia Occidentală*, .89.

194. Ehrman, *After The New Testament.*, 318; Torjesen, *When women were Priests*, 5.

195. 1 și 2 Timotei și Titus.

196. Ehrman, *After The New Testament.*, 318; Burtchaell, *From Synagogue to Church*, 347.

197. Torjesen, *When women were Priests*, 5; Burtchaell, *From Synagogue to Church*, 263.

198. Burtchaell, *From Synagogue to Church*, 353.

199. Burtchaell, *From Synagogue to Church*, 347.

200. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 1325-1326; *The Encyclopedia of Christian Civilization*, vol III: M-R, edited by George Thomas Kurian, (Malden: Wiley-Blackwell, 2011), 1885-1886; Jaroslav Pelikan, *Iisus de-a lungul secolelor. Locul lui în istoria culturii*, (București: Editura Humanitas, 2000), 38.

201. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 1322.

202. Steven Runciman, *Teocrația Bizantină*, traducere de Vasile Adrian Carabă, (București: Editura Nemira, 2012), 31.

203. *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert, S.J. continué par André Rayez et Charles Baumgartner, S.J, tome XII, deuxième partie, Beauchesne, (Paris, 1961), 2076.

204. *Dictionnaire de Spiritualité*, XII, 2077.

205. *Dictionnaire de Spiritualité*, XII, 2078.

206. Torjesen, *When women were Priests*, 57, 76-78.

207. Torjesen, *When women were Priests*, 146.

208. Ehrman, *After The New Testament*, 333.

209. Daniélou, *Biserica primară*, 143.

210. *Dictionnaire de Spiritualité*, XII, 2079.

211. *Dictionnaire de Spiritualité*, XII, 2079.

212. *Dictionnaire de Spiritualité*, XII, 2079-2080.

213. *Dictionnaire de Spiritualité*, XII, 2082.

214. *Dictionnaire de Spiritualité*, XII, 2083.
215. Luca 1, 23; Evrei 2,21; 10, 11.
216. Evrei 8, 2 și 6.
217. *Dictionnaire de Spiritualité*, X, 1255.
218. *Dictionnaire de Spiritualité*, X, 1256.
219. Ehrman, *After The New Testament*, 323.
220. *Dictionnaire de Spiritualité*, X, 1257.
221. *Dictionnaire de Spiritualité*, X, 1258.
222. Ehrman, *After The New Testament*, 320.
223. *Dictionnaire de Spiritualité*, X, 1258.
224. Ehrman, *After The New Testament*, 325; Mike Aquilina, *The Mass of the Early Christians*, 2nd edition, (Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor Publishing Division, 2007), 23.
225. *Dictionnaire de Spiritualité*, X, 1258.
226. Ehrman, *After The New Testament*, 328; Torjesen, *When women were Priests*, 157.
227. Ehrman, *After The New Testament*, 333.
228. preluare din Ehrman, *After The New Testament*, 337.
229. Ehrman, *After The New Testament*, 318.
230. Ehrman, *After The New Testament*, 319.
231. Ehrman, *After The New Testament*, 1.
232. Daniélou, *Biserica primară*, 200.
233. Despre conceptul de charisma și aventurile sale sociologice pot fi consultate lucrările următoare: Weber, *Sociologia religiei*; *Dictionnaire des faits religieux* și Jack T. Sanders, *Charisma, Converts, Competitors. Societal and sociological factors in the success of Early Christianity*, (London: SCM Press, 2000).
234. Sanders, *Charisma, Converts, Competitors*, 16-18; Weber, *Sociologia religiei*, 56.
235. Marc Augé, *Religie și antropologie*, traducere de Ioan Pânzaru, (București: Editura Jurnalul Literar, 1995), 28.
236. M. Parmentier, „The Gifts of The Spirit in Early Christianity”, in *The Impact of Scripture in Early Christianity*, edited by J. Den Boeft and M.L. Van Poll – Van De Lisdonk, (Leiden – Boston – Köln: Brill, 1999), 58.
237. Parmentier, „The Gifts of The Spirit”, 59.
238. Parmentier, „The Gifts of The Spirit”, 60.
239. Parmentier, „The Gifts of The Spirit”, 61-62.
240. Parmentier, „The Gifts of The Spirit”, 62-64.
241. Andrew Daunton-Fear, *Healing in the Early Church. The Church's Ministry of Healing and Exorcism from the First to the Fifth Century*, (Milton Keynes - Colorado Spring - Hyderabad: Paternoster, 2009), 47, 52, 60, 76, 78.

242. Berger, Luckmann, *Construirea socială a realității*, 82.
243. Parmentier, „The Gifts of The Spirit”, 65.
244. Alain Ducellier, *Le drame de Byzance. Idéal et échec d'une société chrétienne*, (Paris: Hachette, 1976), 61-69.
245. Burtchaell, *From Synagogue to Church*, 355.
246. Burtchaell, *From Synagogue to Church*, 274.
247. Sanders, *Charisma, Converts, Competitors*, 17-18.
248. Weber, *Sociologia religiei*, 55.
249. Weber, *Sociologia religiei*, 66.
250. Weber, *Sociologia religiei*, 67-68.
251. Küng, *Iudaismul*, 135.]
252. Weber, *Sociologia religiei*, 77.
253. Weber, *Sociologia religiei*, 55-56.
254. Weber, *Sociologia religiei*, 37-39;
255. Parmentier, „The Gifts of The Spirit”, 69.
256. 1 Corinteni 12-14.
257. Parmentier, „The Gifts of The Spirit”, 68.
258. Amanda Porterfield, *Healing in the History of Christianity*, (Oxford: Oxford University Press, 2005), 21-22; Daunton-Fear, *Healing in the Early Church*, 15;
259. Parmentier, „The Gifts of The Spirit”, 73.
260. Parmentier, „The Gifts of The Spirit”, 74-76.
261. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 589.
262. Daunton-Fear, *Healing in the Early Church*, 151.
263. Daunton-Fear, *Healing in the Early Church*, 14.
264. Daunton-Fear, *Healing in the Early Church*, 67.
265. Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 23.
266. Eric Sorensen, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, (Tübingen, Mohr Siebeck, 2002), 212.
267. Parmentier, „The Gifts of The Spirit”, 77-78.
268. Parmentier, „The Gifts of The Spirit”, 78.
269. Ehrman, *After The New Testament*, 343; Ehrman, *Răstălmăcindu-L pe Iisus*, 47; Aquilina, *The Mass*, 25; Burtchaell, *From Synagogue to Church*, 339; Margaret Barker, *The Great High Priest. The Temple Roots of Christian Liturgy*, (London-New York: T&T Clark International, 2003).
270. Matei 28:19-20 și 26:26-30.
271. Ehrman, *After The New Testament*, 343.
272. Familia în sens largit, incluzând sclavii și, probabil, în cazul celor înstăriți, clienții lor sau alți dependenți, după cum este descris în 1 Corinteni 1:16 și în Fapte 16:15.
273. Romani 6:1-6.
274. Ehrman, *After The New Testament*, 344; Daniélou, *Biserica primară*, 88.

275. Francois Sagnard, ed., *Extraits de Théodote*, 2d ed., SC 23, (Paris: Cerf, 1970), apud. Sorensen, *Possession and Exorcism*, 10.
276. Karl Thraede, „Exorzismus” în RAC, vol. 7, 79-84, apud. Sorensen, *Possession and Exorcism* 213
277. Sorensen, *Possession and Exorcism*, 14-15.
278. Eric Sorensen prezintă interpretarea acesteia într-o notă de subsol de la pagina 15.
279. Sorensen, *Possession and Exorcism*, 210-212.
280. Elizabeth Ann Leeper, *Exorcism in Early Christianity*, Ph.D. diss., Duke University, 1991, apud. Sorensen, *Possession and Exorcism*, 212.
281. Sorensen, *Possession and Exorcism*, 213.
282. Thraede, „Exorzismus”. 113.
283. Sorensen, *Possession and Exorcism*, 212.
284. 1 Corinteni 11:23-25.
285. 1 Corinteni 11:17-34.
286. Ehrman, *After The New Testament*, 344.
287. Luca 4:16-30; Fapte 13:15-43.
288. Ehrman, *After The New Testament*, 361.
289. Pr. Lector Dr. Vasile Gordon, *Introducere în omiletică*, (București: Editura Universității București, 2011), 8.
290. Runciman, *Teocrația Bizantină*, 31.
291. Sanders, *Charisma, Converts, Competitors*, 116-119.
292. Henri-Irénée Marrou, *L'Église de l'Antiquité tardive 303-604*, (Paris: Éditions du Seuil, 1985), 12.
293. Torjesen, *When women were Priests*,. 37.
294. Michel Kaplan, *Bizanț*, traducere de Ion Doru Brana, (București: Editura Nemira, 2010), 221-222.
295. Ramsay MacMullen, *Christianisme et paganisme du IVe au VIIIe siècle*, (Paris: Edition Perrin, 2011), 25.
296. Jaroslav Pelikan, *Credo. Ghid istoric și teologic al crezurilor și mărturisirilor de credință în tradiția creștină*, traducere de Mihai-Silviu Chirilă, (Iași: Editura Polirom, 2010), 207.
297. Pelikan, *Credo*, 207-208.
298. Hans-Georg Beck, *Istoria Bisericii Ortodoxe din Imperiul Bizantin*, traducere din limba germană de Vasile Adrian Carabă, (București: Editura Nemira, 2012), 96-97.
299. Beck, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, 98.
300. Sabine R. Huebner, „Currencies of Power: The Venality of Offices in the Later Roman Empire”, in *The Power of Religion in Late Antiquity* edited by Andrew Cain and Noel Lenski, (Ashgate, 2009), 168.
301. Huebner, „Currencies of Power”, 169-170.
302. Beck, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, 200.

303. Huebner, „Currencies of Power”, 174.
304. Huebner, „Currencies of Power”, 175.
305. Huebner, „Currencies of Power”, 176.
306. Beck, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, 98-99.
307. Beck, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, 99.
308. Beck, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, 100.
309. Pentru chestiunea prezenței păgânismului în Imperiul creștinat al antichității târzii și a Evului mediu timpuriu recomandăm celor interesați lucrarea Ramsay MacMullen, *Christianisme et paganisme du IVe au VIIIe siècle*, (Paris: Edition Perrin, 2011).
310. Beck, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, 115.
311. Beck, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, 90-91.
312. Pelikan, *Credo*, 299.
313. Beck, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, 145.
314. Maria Papathanassiou, „Stephanos of Alexandria: A Famous Byzantine Scholar, Alchemist and Astrologer”, in *The Occult Sciences in Byzantium* edited by Paul Magdalino and Maria Mavroudi, (Geneva: La Pomme d’or, 2006), 167.
315. Papathanassiou, „Stephanos of Alexandria”, 168
316. Joseph – Claude Poulin, „Entre magie et religion. Recherches sur les utilisations marginales de l’écrit dans la culture populaire de haut moyen âge”, in *La Culture Populaire au Moyen Âge* coord. Pierre Boglioni, (Montreal – Québec: Ed. L’Aurore, 1979), 136.
317. Emilianos Timiadis, *Preot, parohie, înnoire*, (București: Editura Sophia, 2001), 24.
318. Torjesen, *When Women Were Priests*, 156-157.
319. Michel Foucault, *Securitate, teritoriu, populație*, traducere de Nicolae Ionel, (Cluj-Napoca: Editura Ideea Design & Print, 2009).
320. Michel Senellart, *Artele guvernării. De la conceptul de regim medieval la cel de guvernare*, traducere de Sanda Opreșcu, (București: Editura Meridiane, 1998), 19.
321. Expresia am auzit-o de la Norbert Coman într-o discuție privată despre Cetate și inamicii ei dinăuntru și din afară.
322. Sfântul Grigorie de Nazianz, „Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont sau despre preoție”; Sfântul Ioan Gură de Aur, „Tratatul despre preoție și Omilia rostită când a fost hirotonit preot”; Sfântul Efreem Sirul, „Cuvânt despre preoție” în *Despre preoție*, traducere de Dumitru Fecioru, (București: Editura Sophia, 2004).
323. Jack Goody, „Introduction”, în *Literacy in Traditional Society*, edited by Jack Goody, Ian Watt, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 16.
324. Goody, „Introduction” 13.

325. Georges Duby, *Arta și societatea 980-1420*, vol. I, traducere de Marina Rădulescu, (București: Editura Meridiane, 1987), 198
326. Sfântul Dionisie Areopagitul, „Despre ierarhia bisericească”, în *Opere complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere de Pr. Dumitru Stăniloae, (București Editura Paideia, 1996).
327. Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1993), 22.
328. Porterfield, *Healing in the History*, 21.
329. Daunton-Fear, *Healing in the Early Church*, 34.
330. *The Encyclopedia of Christian Civilization*, 905.
331. Sorensen, *Possession and Exorcism*, 128
332. Sorensen, *Possession and Exorcism*, 28 -129; Daunton-Fear, *Healing in the Early Church*, 34.
333. Sorensen, *Possession and Exorcism*, 133; *Dictionnaire Historique de la Magie et des Sciences Occultes*, sous la direction de Jean.Michel Sallman, (Paris: La Pochothèque, 2006), 272.
334. Sorensen, *Possession and Exorcism*, 184.
335. *Dictionnaire de Spiritualité*. XII, 1999; Daunton-Fear, *Healing in the Early Church*, 103.
336. *Efhologhion sau Molitfelnic*, ediția a II-a, București, Tipografia „Cărților Bisericesci”, 1896, p. 118.
337. Stanley j. Grenz, David Guretzki & Cherith Fee Nordling, *Dicționar de termeni teologici*, traducere de Emanuel Coțac, (Cluj-Napoca: Editura Logos, 2005), 104.
338. *Dictionnaire des faits religieux*, 992.
339. *Dictionnaire des faits religieux*, 683 ; Antoaneta Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, (București: Editura Paideia, 1997), 6.
340. Marcel Launay, *Le bon prêtre. Le clerge rural au XIX-e siècle*, (Paris: Edition Aubier, 1986), 168.
341. Weber, *Sociologia religiei*, 37.
342. Foucault, *Securitate, teritoriu*, 161.
343. Petru Maior, *Istoria besericei românilor* (Buda: 1813), 78.
344. Dositei Obradovici, *Sfaturile înțelegerii cei sănătoase*. (Buda: 1802), 37-38.
345. Nicolae Iorga, *Istoria românilor, II, Oamenii pământului (până la anul 1000)*. (București: 1992), 85.
346. Scribner, *Popular Culture*, 22-23.
347. O analiză detaliată a conceptelor de «păgân» și «superstiție», a evoluției acestora și a modului în care au pătruns în discursul ecleziastic din dorința de a eticheta ceea ce nu se încadrează în pietatea oficială, găsiți în lucrarea istoricului Stella Rock, *Popular religion in Russia. „Double belief” and the making of an academic myth*. (New York: Routledge, 2007), 12-15.

348. Greta-Monica Miron, ... *poruncește, scoală-te, du-te, propoveduește... Biserica Greco Catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697–1782)* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2004), 212.
349. Miron, *Biserica Greco-Catolică*, 232–235.
350. Ovidiu Ghitta, „Formarea clerului greco-catolic din comitatul Satu Mare în prima jumătate a secolului al XVIII-lea”, în *Acta Blasiensia I – Coordonatele preoției greco-catolice, istorie și actualitate*, coord. Pr. Călin-Daniel Pașulea, Anton Rus, Andreea Mârza (Blaj: Editura Buna Vestire, 2002), 156–158.
351. Ovidiu Ghitta „Pânea pruncilor – context istoric, discurs și mize”, în *Pânea pruncilor sau Învățăturăa credinții creștinești. Strînsă în mică sumă*, ediție îngrijită de Florina Ilis (Cluj Napoca: Editura Argonaut, 2008), LVII-LVIII.
352. Toader Nicoară, *Transilvania la începutul timpurilor moderne (1680–1800)*. Societate rurală și mentalități colective (Cluj-Napoca: Editura Dacia, 2001), 106–107.
353. Nicolae Bocșan, Mirela Andrei, „Viață ecleziastică în Dieceza Gherla în timpul păstoririi Episcopului Ioan Vancea –studiu introductiv”, în *Episcopul Ioan Vancea. Pastorale și Circulare 1865–1869* (Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană, 2003), 47.
354. „sărbătorile uniților vor fi drastic reduse de-a lungul unui secol la 16, din nevoia de a le egaliza cu cele ale catolicilor, dar și din rațiuni economice, în timp ce cele ale ortodocșilor vor rămâne într-un număr mai ridicat (27 plus duminicile), dar oricum mult reduse față de sărbătorile tradiționale ale ortodoxiei. Cel puțin formal, la nivelul hotărârilor sinodale și a măsurilor administrative, rezultatul măsurilor de raționalizare a fost o reușită” Nicoară, *Transilvania*, 66).
355. Daniel Dumitran, *Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782–1830)* (Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2007), 92.
356. Nicoară, *Transilvania*, 66.
357. Nicoară, *Transilvania*, 159-165; Cosma, „Virtus Romana Rediviva”, 29-34.
358. Vulea, *Biserica Greco-Catolică*, 153.
359. Keith Hitchins, *Mit și realitate în istoriografia românească* (București: Editura Enciclopedică, 1991), 12.
360. Barbu Ștefănescu, „Puterea de remanență a unor vechi rituri agrare acceptate și preluate de Biserică”, *Caiete de Antropologie Istorică*, anul X, nr. 1 (18), (2011), 64.
361. Ioan Lupaș, *Mitropolitul Andrei Șaguna. Monografie* (București: Editura România Press, 1999), 146.

362. Ghitta, „Formarea clerului greco-catolic”, 150-151.
363. E. P. Thompson, „Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism” în *Past & Present*, No. 38 (Oxford University Press: 1967), 56-97.
364. Ștefan Buzilă, „Documente bisericești”, *Arhiva Someșană*, nr. 15, Năsăud, (1931), 31-32.
365. Dumitran, *Un timp al reformelor*, 92.
366. Ovidiu Ghitta, „Pânea pruncilor”, LIX.
367. Au fost denumite așa de către biserică, însă această catalogare s-a împământenit și în rândul cărturarilor.
368. Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români. 1. Cârnișile* (București: Editura Saeculum I.O., 2011), 29.
369. Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 130.
370. Rappaport, *Ritual and Religion*, 137.
371. Scribner, *Popular culture*, 3.
372. Serghei Bulgakov, *Dogma euharistică*, traducere de Pr. Paraschiv Anghelescu (București: Editura Paideia, 2000), 67, 84.
373. „Ceremonia a dobândit astfel în mentalul popular o eficacitate mecanică în care factorul operativ nu era participarea congregației, care devenise virtual spectator, ci puterea specială a preotului. Dacă erau prea ignoranți pentru a urma o carte de slujbă particulară, erau încurajați să recite orice rugăciuni pe care le știau; astfel încât, în timpul slujbei, preotul și poporul urmăreau, de fapt, moduri diferite de devoțiune. Se spunea că ritualul, după o expresie notorie, „funcționează ca un farmec asupra unei vipere”. În miracolul real al transsubstanțierii, cauza „instrumentală” a fost formula de consacrare. Teologii au rafinat considerabil această doctrină, dar subtilitățile lor erau prea complicate pentru a fi înțelese de oamenii obișnuiți. Ceea ce a ieșit în evidență a fost noțiunea magică potrivit căreia simpla pronunțare a unor cuvinte în mod ritual ar putea produce o schimbare în caracterul obiectelor materiale.” Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1971), 33.
374. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 34.
375. Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român. Adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I (București: Editura Saeculum Vizual, 2008), 258-259.
376. Gazetă editată de Biserica Ortodoxă din Transilvania.
377. *Telegraful român*, Sibiu (1872), nr. 26
378. Dr. Sterie Stinghe, *Documente privitoare la trecutul românilor din Șchei (1784-1810)*, vol. II (Brașov: Tipografia Ciurcu & comp., 1902), 176.

379. Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*. 2. Păresimile (București: Editura Saeculum I.O., 2011), 282.
380. Jean Verdon, *Les Superstitions au Moyen Âge* (Paris: Perrin, 2008), 110.
381. Scribner, *Popular culture*, 11.
382. Alexandru Ofrim, *Cheia și psaltirea. Imaginarul cărții în cultura tradițională românească* (Pitești: Editura Paralela 45, 2001), 194.
383. Pr. Argatu V. Ioan, *Răspunsuri duhovnicești la întrebările credincioșilor, ale Părintelui Arhimandrit Ilarion Argatu*, ediția a II-a (Fălticeni: Editura „Mila Creștină”, 2007), 182–183.
384. Marcel Olinescu, *Mitologie românească* (București: Editura Saeculum Vizual, 2008), 229.
385. Ion Pop-Reteganul, „Dreptatea și Strâmbătatea”, în *Basmele românilor*, vol. III, (București: Editura Curtea Veche, 2010), 24–25.
386. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 34.
387. Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, vol. I, 240.
388. *Carnete de însemnări dintre 1875-1930 despre slujbele cerute de credincioși; poezii copiate, cheltuieli zilnice*, Nr. 102 - Fond Biblioteca Centrală Blaj, VIII Acte Culturale, Manuscrise, Arhivele Naționale ale României, filiala Cluj/Kolozsvár/Klausenburg.
389. Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, vol. I, 240.
390. Ion Mușlea, „Practici magice și denumirea lor în circularele episcopoești și protopopești”, în „Cercetări etnografice și de folclor”, vol. II (București: Ed. Minerva, 1972), 403.
391. Caillois, *Omul și sacralul*, 38–39, 42.
392. R. Beck, „Der Pfarrer und das Dorf: Konformismus und Eigensinn im katholischen Bayern des 17./18. Jahrhunderts”, în *Armut, Liebe, Ehre: Studien zur historischen Kulturforschung*, ed. R. v. Dulmen (Frankfurt a. M., 1988), 107–43, apud. von Greyerz, *Religion and Culture*, 56.
393. Toader Nicoară, „Aspecte ale religiei populare în societatea românească din Transilvania în secolul al XVIII-lea”, în *300 de ani de la Unirea Bisericii Românești din Transilvania cu Biserica Romei* (Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2000), 194.
394. Jean Delumeau, *Liniștiți și ocrotiți. Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată*, vol. I, traducere de Laurențiu Zoicaș (Iași: Editura Polirom, 2004), 32.
395. *Ierurgii* = oficii/ritualuri sacre; *evloghii* = rugăciuni sau slujbe/ritualuri cu rugăciune, conform Ene Braniște, *Liturgica Specială pentru facultățile de teologie*, a 4-a ediție, (București: Lumea Credinței, 2005), 355 și Eugen Jurca, *Ritualul Sfântului Botez. Des-tăinuiri catehetice* (Târgu-Lăpuș: Editura Galaxia Gutenberg, 2009), 27.

396. *Pânea pruncilor* sau *Învățătură a credinții creștinești*. *Strînsă în mică șumă*, ediție îngrijită de Florina Ilis, (Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2008), 121.
397. Ghitta, „Pânea pruncilor”, LXXIII-LXXIV.
398. Ernest Bernea, *Spațiu timp și cauzalitate la poporul român* (București: Editura Humanitas, 2005), 147.
399. Badea Cireșeanu, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici creștine ortodoxe a răsăritului*, III, Tipografia „Gutenberg” (București: Joseph Göbl, 1912), 336.
400. Soroștineanu, *Manifestări ale sentimentului religios*, 39–40.
401. Ofrim, *Cheia și psaltirea*, 238.
402. I. Opreșan, *Basmе fantastice românești*, IV. *Basmе Superstițios-Religioase*, tom I (București: Editura Vestala, 2009), 50.
403. Moses Gaster, *Literatura populară română* (București: I.G. Haimann, Librar-Editor, 1883), 446.
404. Gaster, *Literatura populară*, 448.
405. Candid C. Mușlea, *Biserica Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului*, vol. II (1743–1837) (Brașov: Institutul de Arte Grafice „ASTRA”, 1946), 287.
406. Mușlea, *Biserica Sf. Nicolae*, 286.
407. Mușlea, *Biserica Sf. Nicolae*, 268–280.
408. Marin Marian-Bălașa, „Conceptul de religie populară – oportunitate, aplicabilitate, adecvări”, în *Eshatologia Populară*, editori: Avram Cristea și Jan Nicolae (Alba Iulia: Editura Reîntregirea, 2010), 224.
409. Sfeștania, „rânduiala ce se face când se va întâmpla să cadă ceva spurcat în fântâna cu apă”, „Rânduiala ce se face când se va întâmpla să cadă de curând ceva spurcat sau necurat în vasul cu vin, cu untdelemn, cu miere”, „Rugăciune când se spurcă grâul, făina sau altceva dintre nutrimente”, „Rânduiala binecuvântării casei celei noi, întru care voiește a locui cineva întâia oară” etc., în *Efhologhion* sau *Molitfelnic*, ediția a II-a (București: Tipografia „Cărților Bisericesci”, 1896), 620.
410. Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe* (London: Routledge, 1994), 174.
411. *Efhologhion* sau *Molitfelnic*, 126.
412. *Efhologhion* sau *Molitfelnic*, 127.
413. Scribner, *Popular Culture*, 39.
414. Scribner, *Popular Culture*, 40.
415. Marian, *Sărbătorile la români*. 2. *Păresimile*, 326.
416. Mircea Popa, *Cărți, manuscrise, biblioteci*. (Cluj-Napoca: Editura Eikon, 210), 192-193
417. Cristian Nicolae Matei, *Ideea de sănătate în Transilvania iluministă în cărți și documente*, (Cluj-Napoca: Editura Mega/Editura Muzeului Național al Unirii Alba Iulia, 2021).

418. Mirela Andrei, „Școală, educație, modernizare în Transilvania. Studiu de caz: Școala Greco-Catolică de Meserii și Negustorie de la Blaj (1898-1923)”, în *Anuarul Institutului de Istorie «George Barițiu» din Cluj-Napoca*, tom LXI, 2022, 261.
419. Alina Ioana Bogătean, „Incursiuni privind sistemul sanitar al lumii rurale românești din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”. În *Valorile lumii rurale. Perspective istorice și istoriografice*. editat de Barbu Ștefănescu și Toader Nicoară. (Cluj-Napoca: Editura Accent, 2013).
420. Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 1; Porterfield, *Healing in the History*, 21-22; Daunton-Fear, *Healing in the Early Church*, 15).
421. Porterfield, *Healing in the History*, 19; Sorensen, *Possession and Exorcism*, 127-128; Daunton-Fear, *Healing in the Early Church*, 15, 67, 151; Valer Simion Cosma, „Exorcismul în primele secole ale creștinismului”. În *Caiete de Antropologie Istorică*. Supliment XI, Cluj-Napoca: Editura Argonaut, (2013), 17-29.
422. Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*. (Paris: Edition Gallimard, 2001), 324; Artur Gorovei, *Folclor și folcloristică*, (Chișinău: Editura Hyperion, 1990), 155.
423. Porterfield, *Healing in the History*, 22.
424. Porterfield, *Healing in the History*, 5; Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 9; *Dictionnaire des faits religieux*, 448-449).
425. Daunton-Fear, *Healing in the Early Church*, 14.
426. Porterfield, *Healing in the History*, 5.
427. Porterfield, *Healing in the History*, 5.
428. Gorovei, *Folclor*, 166-180; André Siniavski, Ivan le Simple. *Paganisme, magie et religion du peuple russe*. (Paris: Editions Albin Michel, 1990), 195.
429. Siniavski, *Ivan le Simple*, 54.
430. Gorovei, *Folclor*, 78, 155; Tudor Pamfile, *Mitologie românească I. Dușmani și prieteni ai omului*. (București: 1916), 317-332).
431. Nicolae Stoica de Hațeg, *Scrieri. Cronica Mehadiiei și a Băilor Herculane. Povești moșăști. Varia*. (Timișoara: Editura Facla, 1984), 160.
432. Antoaneta Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*. (București: Editura Paideia, 1997), 62.
433. Siniavski, *Ivan le Simple*, 171; Gheorghe Pavelescu, *Magia la români. Studii și cercetări despre magie, descântece și mană*. București: Editura Minerva, 1998), 37.
434. Siniavski, *Ivan le Simple*, 182-183.
435. Augé, *Religie și antropologie*, 28.
436. Bronislaw Malinowski, *Magie, Știință și Religie*. traducere de Nora Vasilescu. Iași: Editura Moldova, 1993), 30.

437. David Gentilcore, *From bishop to witch. The system of the sacred in early modern Terra d'Otranto*. (Manchester și New York: Manchester University Press), 100-101; Scribner, *Popular culture*, 32-34; Pierre Pierrard, *La vie quotidienne du prêtre français au XIXe siècle 1801-1905*. (Paris: Hachette, 1986), 335-336; Marian, *Sărbătorile la români. 1. Câmălegile*, 225-226; Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, II, 266-267.
438. Ghitta, „Pânea pruncilor”, LXXIII-LXXIV; Scribner, *Popular culture*, 7.
439. Gheorghe Pavelescu, *Valea Sebeșului. Folclor*. vol. II. (Sibiu: Editura Astra Museum, 2004), 69.
440. Pamfile, *Mitologie românească*, 175.
441. Stahl, *Eseuri critice*, 207.
442. Stahl, *Eseuri critice*, 207-208.
443. Porterfield, *Healing in the History*, 22.
444. Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps*, 326; Éva Pócs, „Curse, maleficium, divination: witchcraft on the borderline of religion and magic”. În *Witchcraft continued: popular magic in modern Europe*. editat de Willem de Blécourt. (Manchester: Manchester University Press, 2004), 175; Stahl, *Eseuri critice*, 207; Mozes Gaster, *Studii de folclor comparat*. (București: Editura Saeculum I.O., 2003), 335; Olteanu, *Ipostaze ale maleficului*, 6; George Coșbuc, *Superstițiunile păgubitoare ale poporului nostru. Descântecul și leacurile băbești, duhurile necurate, vrăji și farmece, sărbători fără de rost*. (București: 1909), 12.
445. Lazăr Șăineanu, *Ielele sau Zânele rele. Studii folclorice*. (București: Editura Saeculum I.O., București, 2012), 68-70; Artur Gorovei, *Credințe și superstiții ale poporului român*. (Fălticeni: 1915), 149; Gorovei, *Folclor*, 156; Pamfile, *Mitologie românească*, 260-263.
446. Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*. (București: Editura Saeculum I.O., 2008), 15.
447. Irina Nemeti, „Regimul spațial al ierburilor magice în credințele populare românești”. În *Revista Bistriței*. XIV, (2000), 198.
448. Gorovei, *Folclor*, 153; Marian, *Înmormântarea*, 63; Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*. traducere de J. Pecher. (București: Editura Politică, 1978), 197.
449. Olteanu, *Ipostaze ale maleficului*, 7.
450. Pavelescu, *Magia la români*, 49.
451. *Efhologhion sau Molitfelnic*, 77; Badea Cireșeanu, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici creștine ortodoxe a răsăritului*, vol. III. București: Joseph Göbl, 1912), 331.
452. Practică divinatorie foarte răspândită în Transilvania și în restul României, căreia îi voi aloca un capitol special în cuprinsul acestei lucrări.

453. *Sfinți și mari duhovnici despre exorcizare și tămăduire*. ed. Benedict Stancu, (București: Editura Sophia, 2012), 8.
454. Cireșeanu, *Tezaurul liturgic*, III, 330-331.
455. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*, 34-35.
456. Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*. (Paris: Éditions Gallimard, 1977), 26.
457. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, 204-205.
458. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, 238.
459. Nicolae Flueraș, *Tratat Moral-Pastoral despre Uzul sacramentelor*. (Oradea: Chiriașii Tipografiei Românești, 1932), 395.
460. Flueraș, *Tratat Moral-Pastoral*, 396.
461. Flueraș, *Tratat Moral-Pastoral*, 398.
462. Cireșeanu, *Tezaurul liturgic*, III, 330.
463. Victoru Szmigelski, „Despre prevederea morbosilor cu ss. Sacraminte”. În *Foi'a besericésca si scolastica. Organu alu provinciei metropolitane greco-catolice de Alb'a-Julia si Fagarasiu*. anul I, nr. 2. Blaj, (octombrie 1887), 19.
464. Pierrard, *La vie quotidienne du prêtre*, 354-355; Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, vol. I. (Paris: Editions du Seuil, 1977), 19; Doru Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII-XX)*. (Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1997), 119.
465. Marian, *Înmormântarea la români*, 20; Teodor Burada, *Datinile poporului român la înmormântări*. București: Editura Saeculum, 2006), 14; Adina Rădulescu, *Rituri de protecție în obiceiurile funerare românești*. (București: Editura Saeculum I.O., 2008), 123.
466. *Efhologhion sau Molitfelnic*, 369.
467. *Efhologhion sau Molitfelnic*, 369.
468. Stinghe, *Documente*, II, 2.
469. Tünde Komáromi, „Crossing boundaries in times of personal crisis: seeking help from Orthodox clergy in Transylvania”. În *Religion and Boundaries. Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey*. editat de Galia Valtchinova. (Istanbul: The Isis Press., 2010), 158-159.
470. Dóra Czégényi, „A román pap hiedelemköre a magyar népi kultúrában”. În *A mágikus erejű pap. Szerepek és helyzetek. Emberek és kontextusok*, 11, editor: Czégényi Dóra. (Cluj-Napoca: Societatea Muzeului Ardelean, 2014), 331-414.
471. Stinghe, *Documente*, II, 207.
472. Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Cărțile poporane ale românilor în secolul XVI*, (București: Noua Tipografie Națională, 1879), 172.
473. Hasdeu, *Cărțile poporane*, 173-174.
474. Hasdeu, *Cărțile poporane*, 172.

475. John Paget, *Hungary and Transylvania; with remarks on their condition, Social, Political and Economical*, vol. II, (London: 1850), 126.
476. Gentilcore, *From bishop to witch*, 94.
477. Gentilcore, *From bishop to witch*, 95.
478. Gentilcore, *From bishop to witch*, 101.
479. Cireșeanu, *Tezaurul liturgic*, III, 319.
480. Sfinți și mari duhovnici despre exorcizare, 62-63.
481. Sorensen, *Possession and Exorcism*, 128.
482. În sensul în care au fost descrise de către Howard Clark Kee (1987: 3).
483. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 22.
484. Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii*. (Sibiu: Editura Oastea Domnului, 1997), 97-104.
485. Hasdeu, *Cărțile poporane*, 173.
486. Scribner, *Popular culture*, 23-27.
487. Jean Cuisenier, *Tradiția populară*. Cluj-Napoca: Editura Casa Cărții de Știință, 2005, 62.
488. Pierre Chaunu, *Les Temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation*. (Paris: Fayard, 1975), 191.
489. John Meyendorff, *Teologia Bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*. traducere de A. I. Stan. (București: Editura Nemira, 2011), 282.
490. „din cauza aceasta apoi să fie nu numai certată și asuprită de bărbatul său, ci chiar și bătută, pentru că nu e în stare să nască copii”; „femeia care nu are copii, se zice că nu e bună la Dumnezeu, și din această cauză nu poate avea” vezi Simion Florea Marian, *Nașterea la români. Studiu etnografic*. (București: Editura Saeculum I.O., 2008), 15, 17.
491. Marian, *Nașterea la români*, 14.
492. Marian, *Nașterea la români*, 14-15.
493. Marian, *Nașterea la români*, 15.
494. „pentru a-i feri de influențele rele, de-a lungul anilor de călătorie prin pustiu spre pământul făgăduinței, Dumnezeu a poruncit evreilor să-i stârpească din mijlocul lor pe cei care s-au „molipsit” cu astfel de „daruri”: „Pe vrăjitori să nu-i lăsați să trăiască!” (Ieșirea. 22, 18). Mai mult decât atât, Dumnezeu interzice, sub amenințarea pedepsei cu moartea, atât practicarea vrăjitoriei, cât și intrarea în legătură cu cei care o practică: „Eu sunt Domnul Dumnezeuul vostru. Să nu mâncați cu sânge; să nu vrăjiți, nici să ghiciți. Să nu alergați la cei ce cheamă morții, pe la vrăjitori să nu umblați și să nu vă întinați cu ei.” (Lev. 19, 25-31); „Dacă vreun suflet va alerga la cei ce cheamă morții și vrăjitorii, Eu voi întoarce fața Mea împotriva sufletului aceluia și-l voi pierde din poporul lui.” (Lev. 20, 6); „Bărbatul sau femeia, de vor chema morții sau de vor vrăji, să moară neapărat: cu pietre să fie ucși,

că sângele lor este asupra lor.” (Lev. 20, 27) după cum reiterează un preot ortodox mai aproape de zilele noastre, Mihail Daniel Lungu, *Ce spune Biblia despre Vrăjitorie*. (București: Editura România Creștină, 1999), 8-9.

495. „Practica vrăjitoriei este condamnată de către Biserică, refuzându-se împărtășirea cu Sfintele Taine a vrăjitorilor și a vrăjitoarelor, conform – între altele – canonului 61 adoptat la Sinodul al VI-lea ecumenic: „Cei care se dau pe mâna ghicitorilor sau a altora de acest fel, ca de la aceia să afle ceea ce ei ar voi să descopere, să cadă sub canonul de 6 ani, după cele ce s-au hotărât mai înainte de către Părinți despre aceștia. Cei care stăruie în acestea și nu se schimbă și nu se feresc de astfel de meșteșuguri, pierzătoare și păgânești, orânduim să fie lepădați cu totul de Biserică, precum rânduiesc și sfintele canoane. Căci ce împărtășire are lumina cu întunericul? – precum zice Apostolul. Sau ce împreună petrecere are Biserica lui Dumnezeu cu idolii? Sau ce parte are credinciosul cu necredinciosul? Sau ce potrivire este între Hristos și Veliar? (II Cor. 6, 14-16), într-o lucrare fundamentală a Bisericii Ortodoxe Române: Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe – note și comentarii*. (Sibiu:1992), 140-141.

496. „Vrăjitoarele și cei răi fug de Popa. Se întâmplă de multe ori că diferite femei, care știu anumite farmece, fug să nu le boteze Popa, căci atunci nu mai au putere” vezi Pavelescu, „Valea Sebeșului”, 69.

497. Raluca Betea, „The Death of Sinners is Evil”. The Personifications of Death in the Iconography of the Last Judgement in Maramureș (17th-19th Centuries)”. În *Transylvanian Review*, vol XX, Supplement No. 2:1, (2011), 317.

498. Daniel Barbu, Scisoare pe nisip. *Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*. (București: Editura Antet, 1996), 18-24.

499. Accentuarea caracterului tragic al păcatelor individuale în iconografia de la sfârșitul secolului al XVII-lea poate fi legată și de răspândirea la începutul aceluiași secol a scrierii apocrife despre *Viața Sfântului Vasile cel Nou* în care sunt cuprinse descrieri ale „vămilel văzduhului”, cunoscând ulterior o mare răspândire în formă manuscrisă și mai ales tipărită, după cum aflăm din scrierile despre literatură și cărțile populare ale lui Mozes Gaster și Nicolae Cartoian, vezi Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, 61.

500. Din secolele XI-XII, Biserica occidentală, suficient consolidată, renunță la asigurarea necondiționată a mântuirii, datorată simplei apartenențe la creștinism. Are loc o ierarhizare treptată a credincioșilor, fiind situați în perspectiva eshatologică în conformitate cu conduita morală individuală, judecata de după moarte

- căpătând un caracter individual tot mai pronunțat. Imaginea judecării individuale și a chinurilor infernului a servit ca instrument de coerciție, exploatat din plin de Biserica occidentală în timpurile premoderne. Vezi Philippe Ariès, *Essais sur l'Histoire de la Mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*. (Paris: Seuil, 1975), 38.
501. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, 74.
502. Marian, *Nașterea la români*, 26.
503. Ioan Răuțescu, *Dragoslavele*. (Câmpulung-Muscel: 1937), 238.
504. Radosav, *Sentimentul religios*, 68; Goody, *The Logic of Writing*, 6.
505. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, 175-176.
506. Marian, *Nașterea la români*, 45.
507. Marian, *Nașterea la români*, 48.
508. Marian, *Nașterea la români*, 59-60.
509. George Coșbuc, „Puterea mistică a fierului I”, în *Albina*, nr. 21, 20.02. 1905, 553.
510. Stinghe, *Documente*, II, 233.
511. Marian, *Nașterea la români*, 66.
512. Aram Igna, „Credințe populare despre strigoi. Din Ineu în Bihor”, în *Familia*, nr. 11, an XXXV, (1899), 128.
513. Stoica de Hațeg, *Scrieri*, 160.
514. Marian, *Nașterea la români*, 73.
515. Pavelescu, *Mașia la români*, 36.
516. József Kádár, *Folclor românesc din nordul Transilvaniei*, București: Editura Saeculum I.O., (2005), 105.
517. Marian, *Nașterea la români*, 99.
518. Marian, *Nașterea la români*, 100.
519. Iulian Marțian, „Documente bisericești”. În *Arhiva Someșană*. nr. 9, Năsăud, (1928), 127.
520. Andrei, *În granița imperiului*, 169.
521. Andrei, *În granița imperiului*, 169-170.
522. Claudia Septimia Sabău, „Moașă `diplomată` sau moașă `pricepută`? Despre moașe și moșit între legislație și tradiție în Districtul Năsăud (1865-1876)”. În *Revista istorică*. tom XXVIII, nr. 5-6, (2017), 521; Ágota Ábrán, „Moașele în Transilvania din secolul al XVIII-lea până la începutul secolului al XX-lea”. În *Serviciul medical între cunoștințe tradiționale și profesionalizare*, (Zalău: Muzeul Județean de Istorie și Artă-Zalău, 2020).
523. Sabău, „Moașă `diplomată`”.
524. Ábrán, „Moașele în Transilvania”.
525. Sabău, „Moașă `diplomată`”, 522.
526. Ábrán, „Moașele în Transilvania”.
527. Ábrán, „Moașele în Transilvania”.

528. Marian, *Nașterea la români*, 101.
529. Marian, *Nașterea la români*, 102; Coșbuc, "Puterea mistică", 554; Gheorghe F. Ciușanu, *Superstițiile poporului român. În asemănare cu ale altor popoare vechi și noi*. (București: Editura Saeculum I.O., 2005), 277.
530. Adolf Schullerus, *Scurt tratat de etnografie a sașilor din Transilvania*. traducere de Bianca Bican. (București: Editura Meronia, 2003), 125.
531. Schullerus, „Scurt tratat de etnografie a sașilor”, 127.
532. Marian, *Nașterea la români*, 122; Simion Florea Marian, „Ursitórele”, în *Familia*, nr. 9, an XXIX, (1893), 98-102.
533. Olteanu, *Ipostaze ale maleficului*, 69.
534. Marian, *Nașterea la români*, 136.
535. Marian, *Nașterea la români*, 139.
536. Marian, *Nașterea la români*, 298.
537. Olteanu, *Ipostaze ale maleficului*, 67.
538. Marian, *Nașterea la români*, 137.
539. *Euhologhion sau Molitfelnic*, 37.
540. *Euhologhion sau Molitfelnic*, 35; Marian, *Nașterea la români*, 213.
541. Jurca, *Ritualul Sfântului Botez*, 66-67.
542. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*, 59.
543. Greta Monica Miron, *Biserica Greco-Catolică din comitatul Cluj în secolul al XVIII-lea*. (Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană, 2007), 60.
544. Marian, *Nașterea la români*, 213.
545. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*, 37.
546. Chaunu, *Les Temps des Réformes*, 179.
547. Delumeau, *Liniștiți și ocrotiți*, I, 47.
548. De remarcat sintagma „scrie la carte” folosită pentru a conferi autoritate spuselor, datorită sfințeniei atribuite cărților religioase. În cazul de față, părintele face referire la Pravilă, nu la textul Scripturii.
549. Argatu, *Răspunsuri duhovnicești*, 52.
550. *Pânea pruncilor*, 87.
551. *Sfinți și mari duhovnici despre exorcizare*, 76.
552. Marian, *Nașterea la români*, 215.
553. Chaunu, *Les Temps des Réformes*, 176-177.
554. Chaunu, *Les Temps des Réformes*, 180.
555. Radosav, *Sentimentul religios*, 119.
556. Marian, *Nașterea la români*, 171.
557. Marian, *Nașterea la români*, 171.
558. Radosav, *Sentimentul religios*, 116.
559. Marian, *Nașterea la români*, 153.

560. Marian, *Nașterea la români*, 154.
561. Soroștineanu, *Viața religioasă*, 183.
562. Dóra Andrea Czégényi, *Conservarea și reproducerea sistemului mitologic popular. Mitologia populară maghiară din Sălaj și reprezentările verbale epice la sfârșitul secolului XX. Teză de doctorat. Rezumat.* (Cluj-Napoca: 2012), 5).
563. Ion Agârbiceanu, „Popa Man”, în *Nuvele. Povestiri*, vol. I. (București: Editura Minerva, 1982), 152.
564. Agârbiceanu, „Popa Man”, 150.
565. Pr. Alex. Miculescu, „Preotul și igiena” în *Gazeta de Transilvania*, nr. 148, (1903), 6.
566. Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești.* (București: Institutul de cercetări etnologice și dialectologice, 1976), 157.
567. Verdon, *Les Superstitions*, 82.
568. În acest sens vezi Adina Rădulescu, *Rituri de protecție în obiceiurile funerare românești.* (București: Editura Saeculum I.O. 2008).
569. Rădulescu, *Rituri de protecție*, 50.
570. Rădulescu, *Rituri de protecție*, 50-51.
571. Rădulescu, *Rituri de protecție*, 51.
572. Stoica de Hațeg, *Scrieri*, 160-161.
573. Marian, *Înmormântarea la români*, 15-17.
574. I.-Aurel Candrea, *Folclorul medical român comparat*, (Iași, Editura Polirom, 1999), 331.
575. Marian, *Înmormântarea la români*, 19-20.
576. Marian, *Înmormântarea la români*, 20.
577. Pierrard, *La vie quotidienne du prêtre*, 354-355; Ariès, *L'homme devant la mort*, 19; Radosav, *Sentimentul religios*, 144.
578. Rădulescu, *Rituri de protecție*, 120.
579. Marian, *Înmormântarea la români*, 30.
580. Stinghe, *Documente*, II, 278.
581. Stinghe, *Documente*, II, 39.
582. Rădulescu, *Rituri de protecție*, 120.
583. Marian, *Înmormântarea la români*, 20; Rădulescu, *Rituri de protecție*, 123; Burada, *Datinile poporului român*, 14.
584. În capitolul «Priveghiul păgân-trăirea dionisiacă a morții» din lucrarea citată a Adinei Rădulescu, sunt prezentate o serie de practici și ritualuri arhaice specifice înmormântării care implică jocuri, măști, parodierea textelor sfinte și a ritualurilor bisericești, simularea unor acte sexuale etc. din dorința de a evidenția profunzimea și puternica remanență a păgânismului în folclorul românesc. De multe ori la astfel de priveghiuri tradiționale participau chiar preoții și alți oameni ai bisericii (p. 225) Autoarea îi impută etnografului

Simion Florea Marian următoarele: «A adoptat o atitudine total neștiințifică, de cenzurare a informației etnografice considerate indezirabile, fiind pe bună dreptate criticat de către Romulus Vulcănescu, pentru că a omis deliberat din capitolul destinat priveghiului jocurile cu tentă erotică și cele cu caracter denigrator» (2008: 247); Despre priveghiul tradițional și transformările suferite de acesta sub presiunea bisericii, Mihael Pop spune: „Priveghiul a intrat în transformare între cele două războaie din cauza luptei duse împotriva lui de biserică. Lupta împotriva priveghiului tradițional, adică acțiunea pentru înlocuirea ritului străvechi cu citirea *Stâlpilor* a început-o biserică încă de prin anul 1928. [...] Ceea ce tinde mai mult să fie eliminat din ritualul priveghiului este tocmai elementul obscen”, (Pop, 1958: 121). în *Măștile de lemn din Bîrsești-Topești, Vrancea în Revista de Folclor*, nr. 1/1958, Anul III, București, p. 21, apud Rădulescu, *Rituri de protecție*, 225-226.

585. Marian, *Înmormântarea la români*, 20; Rădulescu, *Rituri de protecție*, 121.

586. Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*. traducere de N. Grosu. (București: Editura Paideia, 1994), 180-181.

587. Scribner, *Popular culture*, 11.

588. Prin Transilvania ca și prin celelalte provincii românești, se crede „că e tare rău când cineva ia ieșirea sufletului n-are parte de lumină” în Marian, *Înmormântarea la români*, 29.

589. Marian, *Înmormântarea la români*, 44.

590. James O. Noyes, *România țară de hotar între creștini și turci*. traducere de Eugen Popa. (București: Editura Humanitas, 2016), 146.

591. Jacques Chiffolleau, „Pratiques funéraires et images de la mort à Marseille, en Avignon et dans le comtat Venaissin (vers 1280-vers 1350)”. În *Cahiers de Fanjeaux 11 – La religion populaire en Languedoc du XIIIe siècle à la moitié du XIVe siècle*. (Toulouse: Editions Edouard Privat, 1976), 290.

592. Jacques Toussaert, 1963. *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age*. (Paris: Plon, 1963), 204.

593. Marian, *Înmormântarea la români*, 29.

594. Burada, *Datinile poporului român*, 14; Marian, *Înmormântarea la români*, 33.

595. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, 240.

596. Pavelescu, *Valea Sebeșului*, 202.

597. În lucrarea citată a Adinei Rădulescu sunt menționate și descrise numeroase practice și rituri de *destrigoire* a mortului, precum împănarea, împietrirea și străpungerea cu obiecte ascuțite a cadavrului, (2008: 178-198).

598. Rădulescu, *Rituri de protecție*, 145.
599. „Priveghiele la poporul nostru”. În *Foi'a besericésca. Organu pentru cultur'a religioasa a clerului și a poporului*, redigeată de dr. Alesandru V. Gram'a. anul II, (1884), 310; ”Datine la morți” în *Telegraful român*, nr. 48, anul XLIII, Sibiu, (1895), 190.
600. Gail Kligman, *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*. traducere de Mircea Boari, Runa Petringenaru, Georgiana Farnoaga, West Paul Barbu. (Iași: Editura Polirom, 2005), 109.
601. Tudor Pamfile, *Mitologia poporului român*. vol. II. (București: Editura Vestala, 2008), 171.
602. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, 261.
603. Ariès, *L'homme devant la mort*, 19; Radosav, *Sentimentul religios*, 146-149.
604. Olinescu, *Mitologie românească*, 359.
605. Acesta „a analizat 500 de cazuri de morți care, potrivit convingerii celor apropiați lor, deveniseră «demoni», adică «strigoi»” în Jean Delumeau, *Frica în occident. (secolele XIV-XVIII) O cetate asediată*. vol. II. traducere de Modest Morariu. (București: Editura Meridiane, 1986), 147.
606. Verdon, *Les Superstitions*, 88.
607. Verdon, *Les Superstitions*, 90-96.
608. Importanța cărții considerată sfântă reiese și din obiceiul unora „care citind *Evanghelia* în apropierea cadavrului, o pun pe pieptul acestuia și aduc rugăciuni timp de mai multe ore, stând sau șezând ; după ce acestea sunt spuse, ei închid *Evanghelia* și o arată celor ce stau pentru a o săruta, și fac acest lucru timp de trei zile, cât timp cadavrul este păstrat în casă” vezi Vasilie Popp, *Despre înmormântările comune la daco-români*. traducere de Andreea Mârza. (Alba Iulia: Editura Aeternitas, 2004), 169.
609. Popp, *Despre înmormântările comune*, 167; Burada, *Datinile poporului român*, 16; Marian, *Înmormântarea la români*, 169.
610. „Priveghiele la poporul nostru”, 310.
611. Marian, *Înmormântarea la români*, 215,
612. Marian, *Înmormântarea la români*, 170.
613. Popp, *Despre înmormântările comune*, 171.
614. „În Transilvania, districtul Năsăudului, cred românii, ca și frații lor din Bucovina, că sufletul celui repauzat petrece șase săptămâni sau 40 de zile pe pământ” Vezi Marian, *Înmormântarea la români*, 320.
615. „El [sufletul] nu poate părăsi lumea aceasta șase săptămâni, ca să se ducă acolo unde se adună sufletele tuturor, adică să plece pe lumea cealaltă, a sufletelor. Aceste șase săptămâni le petrece

cutreierând locurile prin care a umblat în viață și care i-au fost dragi, cât timp a fost în trup” vezi Olinescu, *Mitologie românească*, 358.

616. „Datine la morți”, în *Telegraful român*, nr. 49, an XLIII, Sibiu, 193; Popp, *Despre înmormântările comune*, 171; Olinescu, *Mitologie românească*, 359.

617. Kádár, *Folclor românesc*, 146-147.

618. Kádár, *Folclor românesc*, 108; Popp, *Despre înmormântările comune*, 157.

619. Christine Worobec, „Death Ritual among Russian and Ukrainian Peasants. Linkages between the Living and the Dead”. În *Letters from Heaven. Popular Religion in Russia and Ukraine*. editat de Andriy Zayarnyuk, John Paul Himka. (Toronto, Buffalo, Londra: University of Toronto Press, 2006), 20.

620. „Expresia «Intrarea în Biserică» este inadecvată, Maria fiind dusă de părinții ei, Ioachim și Ana, pentru a fi consacrată la Templul evreiesc din Ierusalim” ne spune Cristian Bădiliță într-o notă a studiului său *Ce pierdem ignorând literatura apocrifă* cuprins în volumul *Glafire. Nouă studii biblice și patristice*, Editura Polirom, Iași, 2008, 131.

621. Cristian Bădiliță, „Ce pierdem ignorând literatura apocrifă”. În *Glafire. Nouă studii biblice și patristice*. (Iași: Editura Polirom, 2008), 132.

622. Nicolae Cartoian, *Cărțile populare în literatură românească*. vol. II. (București: Editura Enciclopedică, 1974), 328.

623. Viktor Lazarev, *Istoria picturii bizantine*. vol. I. traducere de Florin Chirițescu. (București: Editura Meridiane, 1980), 52-66.

624. Georges Duby, *Arta și societatea 980-1420*. vol. II. traducere de Marina Rădulescu. (București: Editura Meridiane, 1987), 113.

625. „Cărturarii timpurilor trecute, cunoscători de carte slavonească, călugări și preoți, încep să transpună în limba românească, pentru educația religioasă și spre desfătarea sufletească a păturilor largi ale poporului, legendele religioase apocrife și poveștile distractive, izvoarele lor le găseau în bibliotecile de manuscrise slavone ale mănăstirilor sau în copiile care circulau în lumea preoților”, (Cartoian, *Cărțile populare*, I, 9).

626. Stahl, *Eseuri critice*, 244.

627. După Simion Florea Marian, apariția vămilor este legată de căderea îngerilor, iar numărul lor variază, unii informatori vorbind de 7, alții de 9, de 12, de 24 sau chiar de 99, Marian, *Înmormântarea la români*, 334.

628. Raluca Betea, „The Trial of the Soul. Post-Byzantine Visual Representations of the Tollbooths in the Romanian Churches of Maramureș”. În: *kunsttexte.de/ostblick*, Nr. 4, (15 Seiten), (2011) www.

- kunsttexte.de/ostblick; Raluca Betea, „Icoana Judecății de Apoi din biserica de lemn din Budești-Josani (județul Maramureș)”. În *Apulum (Series Historia & Patrimonium)*. (Alba Iulia: Editura Altip S.A., 2013), 71-112.
629. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, 61.
630. Mozes Gaster, *Literatura populară română*. (București: I.G. Haimann, Librar-Editor, 1883), 440.
631. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, 62.
632. Marian, *Înmormântarea la români*, 335.
633. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, 54.
634. Betea, „The Trial of the Soul”, 9-11.
635. Delumeau, *Liniștiți și ocrotiți*, 69.
636. „Fieștecare creștin pravoslavnic dator va fi mai cu deadins a păzi sfânta biserică în toate sărbătorile, adecă ascultând utrenia, sfânta liturghie, vecernia și învățătura preotului, iară carele fără cuvioasă împedecare ar rămânea acasă sau ar purcede în cale fără blagoslovenia preotului, sau ar zăcea la băuturi în crășme, în nunți, în ospețe pe vremea bisericii întâi câte cu 24 de bani, a doua cu 3 mărieși să se globească din care două părți bisericilor, una curatorilor să dea. A treia oară în calodă câte 24 de palțauă bărbații, iară muierile și cei mai mici cu atâtea corbace să se pedepsească și fiindcă numai cei tineri, ci și din cei bătrâni mulți mai toate sărbătorile de peste an cu jocuri și cu hore îmblătoare le petrec de dimineață până seara, din carile și alte păcate mai mari se întâmplă, așșderea și acestea se opresc mai vârtos pe vremea bisericii sub pedeapsa mai sus scrisă” Zenovie Pâclișanu, „Vechi vizitațiuni canonice în Ardealul veacului al XVIII-lea”. În *Cultura creștină*. XVI, nr. 2, (1936), 158.
637. Plonger, *La vie quotidienne du clergé*, 240-241.
638. Betea, „The Trial of the Soul”; Betea, „Icoana Judecății de Apoi”;
639. Miron, *Biserica greco-catolică*, 235.
640. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, 51.
641. Constantin Brăiloiu a făcut distincția între „bocete” și „cântecele ceremoniale de înmormântare” care sunt legate de anumite momente ale ritualului și care au funcția de a pregăti „marea trecere” (1936: 1).
642. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, 51.
643. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*.
644. Marian, *Nașterea la români*, 96.
645. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, 47; Heretz, *Russia on the Eve of Modernity*, 34-35.
646. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, 47.

647. Poulin, „Entre magie et religion”, 124.
648. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, 54.
649. Jacques Le Goff, „L’imaginaire médiéval et le temps”. În *Une autre Moyen Âge*. (Paris: Gallimard, 1999), 526-527.
650. Psalmul 138, 16.
651. Andrei Cornea, *Scriere și Oralitate în cultura antică*. (București: Editura Humanitas, 2006), 46-57.
652. Varlaam, „Cazania sau Carte românească de învățătură”. În *Opere*. (Chișinău: Editura Hyperion, 1991), 41.
653. Marian, *Înmormântarea la români*, 336-337; O altă descriere a trecerii sufletului prin „vămile văduhului” și a disputei dintre diavoli și înger pe marginea faptelor și repartizării acestuia, este prezentată în C. Bobulescu. „Credința în vămile văduhului”. În *Biserica Ortodoxă Română*. Nr. 8, 1922.
654. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, 64.
655. Delumeau, *Liniștiți și ocrotiți*, 28.
656. Marian, *Înmormântarea la români*, 337.
657. Marian, *Înmormântarea la români*, 337.
658. *Efhologhion* sau *Molitfelnic*, 350-351.
659. Marian, *Înmormântarea la români*, 215.
660. Marian, *Înmormântarea la români*, 215.
661. D. Stănescu, „Obiceiuri religioase”. În *Biserica ortodoxă română*. an IX, (1885), 324.
662. Marian, *Înmormântarea la români*, 220; Kligman, *Nunta mortului*, 116.
663. Ion, Nițu Macavei, „Datini populare românești la înmormântare”. În *Amicul familiei*. Gherla, an VI, (1882), 94.
664. Doby, *Arta și societatea*, 123.
665. Marian, *Înmormântarea la români*, 216.
666. Nicolae Bocșan, Mirela Andrei, „Viață ecleziastică în Dieceza Gherla în timpul păstoririi Episcopului Ioan Vancea – studiu introductiv”. În *Episcopul Ioan Vancea. Pastorale și Circulare 1865-1869*. (Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană, 2003), 71-72.
667. Burke, *Popular Culture*, 156.
668. Stinghe, *Documente*, II, 202.
669. Veniturile stolare au fost reglementate, în cazul greco-catolicilor, încă de pe vremea Mariei Terezia prin decretul din 9 septembrie 1743, prin care s-a stabilit un număr de 9 oficii pentru care se putea percepe taxă. O altă rânduială oficială a fost dată în 1826. Nemulțumirile clerului unit au fost generate și de faptul că aceste sume erau mai mici decât în cazul romano-catolicilor. Reglementarea aducea o reducere a acestor taxe, mai ales că, în unele zone, preoții ar fi câștigat mai mult urmând obiceiurile

- impământenite ale locului. În 10 noiembrie 1842, Șuluțiu oferă informații privind taxele stolare: prohodul cel mare- 2 fl.m.c; prohodul mic - 1 fl.m.c; un „stâlp” (prapor) la prohod, „cui îi place” - 24 cr/buc; sfeștania în casă - 20 cr.; cununia - 1 fl.m.c.; molitva de 40 de zile - 3 cr.; pentru botez, de la cei avuți - 12 cr., iar cei săraci vor plăti „cum pot”. Iar în 7 ianuarie 1843, completează: sfeștania - 24 cr.m.c.; Sf. Maslu - 24 cr.; pentru vestiri - nimic; pentru țâdula pentru cei ce se cunună în alt sat - 12 cr.; o liturghie - 20 cr. Stola era diferită, însă, de la un sat la altul. La instalare în parohie era obiceiul de a se stabili contracte între credincioși și preot în legătură cu valoarea acestor sume. Acestea nu erau, însă, oficiale și nu erau aprobate de forurile superioare. Adesea, cele două părți încearcă să obțină condiții cât mai bune. Preoții au urmărit să mărească cuantumul acestor taxe peste nivelul stabilit în 1826, vezi Ghișa, *Episcopia Greco-Catolică*, 200; Simion Retegan, *Parohii, biserici și preoți Greco-catolici din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea: (1849-1875): mărturii documentare*. (Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2006), 168.
670. Marian, *Înmormântarea la români*, 228.
671. Gheorghe Pavelescu, „Cercetări folklorice în jud. Bihor”. În *Anuarul Arhivei de Folklor*. VII, Sibiu, (1945), 70.
672. Pavelescu, „Cercetări folklorice”, 70.
673. Burada, *Datinile poporului român*, 29.
674. Burada, *Datinile poporului român*, 28-29; Marian, *Înmormântarea la români*, 269.
675. Burada, *Datinile poporului român*, 29.
676. Vulea, *Biserica Greco-Catolică*, 277; Soroștineanu, *Manifestarea sentimentului religios*, 41.
677. Soroștineanu, *Manifestarea sentimentului religios*, 41.
678. „Priveghiele la poporul nostru”, 311.
679. Liviu Rebreanu, „Nevasta”. În *Nuvele*. (București: Editura Minerva, 1978), 54.
680. Marian, *Înmormântarea la români*, 231.
681. Macavei, „Datini populare românești”, 94.
682. *Floarea Adevărului pentru pacea și dragostea de obște - Păstoriceasca Poslanise sau Dogmatica învățatură a Besearicii Răsăritului*. ediție de Meda-Diana Hotea. (Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2004), 182.
683. Cireșeanu, *Tezaurul liturgic*, III, 355.
684. Al. Piru, *Literatura română premodernă*. (București: Editura pentru literatură, 1964), 70.
685. Launay, *Le bon prêtre*, 166.
686. Pamfile, *Mitologia poporului*, II, 216; Nicoară, *Transilvania*, 207-208.

687. Olinescu, *Mitologie românească*, 359.
688. Pamfile, *Mitologia poporului*, II, 216.
689. Marian, *Înmormântarea la români*, 276.
690. Pavelescu, *Valea Sebeșului*, 118.
691. Burada, *Datinile poporului român*, 32.
692. Marian, *Înmormântarea la români*, 274, 278.
693. Rădulescu, *Rituri de protecție*, 274.
694. Burada, *Datinile poporului român*, 32.
695. Marian, *Înmormântarea la români*, 281.
696. Marian, *Înmormântarea la români*, 279.
697. Burada, *Datinile poporului român*, 30.
698. Stinghe, *Documente*, 121.
699. Jacques Le Goff, *Nașterea Purgatoriului*. vol. II. traducere de Maria Carpov. (București: Editura Meridiane, 1995), 63; Delumeau, *Frica în Occident*; Nicoară, *Transilvania*, 216.
700. Launay, *Le bon prêtre*, 168.
701. Argatu, *Răspunsuri duhovnicești*, 164.
702. Claude Lecouteux, *Vampiri și Vampirism. Autopsia unui mit*. traducere de Mihai Popescu. (București: Editura Saeculum I.O., 2002), 84.
703. Rădulescu, *Rituri de protecție*, 145.
704. Ion Mușlea, „Cercetări folklorice din Țara Oașului”. În *Anuarul Arhivei de Folklor*. vol. I. (Cluj: Editura Cartea Românească, 1932), 159.
705. Lecouteux, *Vampiri și Vampirism*, 46-47.
706. Delumeau, *Frica în Occident*, II, 127.
707. Lecouteux, *Vampiri și Vampirism*, 40.
708. Delumeau, *Frica în Occident*, II, 128.
709. Delumeau, *Frica în Occident*, II, 129; Peter Brown, *Cultul sfinților. Apariția și rolul său în creștinismul latin*. traducere de Doina Lică. (Timișoara: Editura Amarcord & CEU Press, 1995), 103).
710. Delumeau, *Frica în Occident*, II, 137.
711. Delumeau, *Frica în Occident*, II, 138-139.
712. Worobec, „Death Ritual among Russian and Ukrainian Peasants”, 27-30.
713. Ion Taloș, *Gândirea magico-religioasă la români. Dicționar*. (București: Editura Enciclopedică, 2001), 165.
714. Lecouteux, *Vampiri și Vampirism*, 9-24; Valer Simion Cosma, „Dincolo de mitul modern al vampirilor: strigoii în lumea țărănească a românilor ardeleni din secolele XVIII-XIX”. În *Geografii identitare - Identități culturale*. editat de Pavel Pușcaș, Valentin Trifescu, Simion Molnar, Vali Ilyeș. (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2014), 99.
715. Denumirea de moroi se întâlnește mai ales în Ardeal, în părțile de vest ale Munteniei și prin Oltenia, după cum ne spune Tudor

Pamfile (II 2008: 166). Teodor T. Burada ne spune despre moroi că „sunt copiii cei născuți de curând, ce mor înainte de a fi botezați, ei vin de cer țâță de la mamele lor și acestea, spre a-i împăca, trebuie să care cu gura aghiasmă mare din ziua de Bobotează, în curs de șapte ani, și să stropească mormintele lor când atunci se privesc ca și botezați (2006: 32).

716. Igna, „Credințe populare despre strigoi”, 128; Burada, *Datinile poporului român*, 32.

717. Pamfile, *Mitologia poporului*, II, 167.

718. Igna, „Credințe populare despre strigoi”, 128; Pamfile, *Mitologia poporului*, II, 167; Lecouteux, *Vampiri și Vampirism*, 48; Agârbiceanu, „Popa Man”, 149.

719. Delumeau, *Frica în Occident*, II, 147-148.

720. „Datine la morți”, în *Telegraful român*, nr. 49, an XLIII, Sibiu, (1895), 193;

721. Rădulescu, *Rituri de protecție*, 175.

722. „Datine la morți”, II, 193; Igna, „Credințe populare despre strigoi”, 128; Rădulescu, *Rituri de protecție*, 175.

723. Acest obicei al tăierii capului defunctului suspectat de a fi strigoi este menționat și în Rusia în timpul unei epidemii de holeră din 1851, precum și în Ucraina, înainte de 1871 (Worobec, „Death Ritual among Russian and Ukrainian Peasants”, 27); Claude Lecouteux ne spune că această măsură era practică în toată Europa medievală și prezintă un astfel de caz din mahalalele orașului Danzing (astăzi Gdansk, Polonia) din 1820, când „o femeie a fost îngropată la o răscruce, a fost decapitată și i s-a așezat capul sub braț.” De la acești autor aflăm alte forme dure de mutilare a cadavrului, cu scop protector. „Mult mai la vest, aproape de Gandersheim, limba mortului era bătută în cuie chiar în gură. În alte locuri, se procedea la o adevărată crucificare: picioarele și mâinile sunt bătute în cuie în sicriu și trupul străpuns de un țaruș sau de un ac lung. În sfârșit, uneori defunctul este pironit în sicriu: un piron îl străpunge dintr-o parte în cealaltă” (Lecouteux, *Vampiri și Vampirism*, 89).

724. „Datine la morți”, II, 193; Rădulescu, *Rituri de protecție*, 178, 186, 195, 200, 206-210; Pamfile, *Mitologia poporului*, II, 172; Kádár, *Folclor românesc*, 146.

725. Pavelescu, „Cercetări folklorice în jud. Bihor”, 67.

726. Pavelescu, „Cercetări folklorice în jud. Bihor”, 70-71.

727. „Datine la morți”, II, 194.

728. Francisc Kiss, „Credințe populare din Sălaj, culese de József Kádár, până în anul 1892”. În *Acta Musei Porolissensis*. XIX, Zaláu, (1995), 527.

729. Vasile L. Bologa, „Raportul din 1756 al unui chirurg german despre credințele românilor asupra moroilor”. În *Anuarul Arhivei de Folklor*. III, București, (1935), 161.
730. Rădulescu, *Rituri de protecție*, 277;
731. Worobec, „Death Ritual among Russian and Ukrainian Peasants”, 26-27.
732. Kádár, *Folclor românesc*, 147.
733. Vulea, *Biserica Greco-Catolică*, 266.
734. Kádár, *Folclor românesc*, 147-148
735. Delumeau, *Frica în Occident*, II, 129.
736. „Înainte ca împărăteasa Maria Terezia să promulge interdicția de a fi executați morții, în anul 1755, era în vigoare o procedură foarte strictă. În 1667, patru morți au fost considerați răspunzători de moartea altor douăzeci de persoane dintr-un târg din nordul regiunii Neisse din Silezia. La 9 mai, medicul municipal Christoph Geller a examinat cadavrele dezgropate, împreună cu bărbierul numit Caspar Lübecken, și le-a găsit suspecte «datorită prezenței sângelui proaspăt». Pentru a ști ce să facă, s-au adresat episcopului din Breslau, care a ordonat consiliului municipal să facă și alte expertize în mai puțin de opt zile și, cum acestea nu s-au dovedit convingătoare, trupurile au fost reînhumate” în Lecouteux, *Vampiri și Vampirism*, 107-108.
737. Gábor Klaniczay, „Decline of witches and rise of vampires in 18th Century Habsburg Monarchy”. În *Ethnologia Europaea*. 17, Issue 2, (1987), 167.
738. Lecouteux, *Vampiri și Vampirism*, 34.
739. Lecouteux, *Vampiri și Vampirism*, 109.
740. Kádár, *Folclor românesc*, 44.
741. Kádár, *Folclor românesc*, 45.
742. Mușlea, „Cercetări folklorice din Țara Oașului”, 401.
743. „Unde duce lipsa de școale”, în *Foaia poporului*, nr. 27, (1912), 8.
744. Ilie Hociotă, „Din credințele poporului”, în *Telegraful român*, nr. 49, anul XLVI, Sibiu (1898), 193-194; Gavriil Hango, „Iarăși despre Cultura Creștină”, în *Telegraful român*, nr. 124, an LIX, Sibiu, (1911), 527.
745. Hango, „Iarăși despre Cultura Creștină”, 527.
746. Hango, „Iarăși despre Cultura Creștină”, 527.
747. Vasile Gan, „În fața duhului vremii” în *Telegraful român*, nr. 141, anul LVIII, Sibiu (1911), 589.
748. Mușlea, „Cercetări folklorice din Țara Oașului”, 402.
749. Mușlea, „Cercetări folklorice din Țara Oașului”, 402.
750. Charles Loring Brace, „Ungaria în 1851 cu o experiență a

- poliției austriece” (fragmente). În *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*. serie nouă, vol. V, editat de Daniela Bușă. (București: Editura Academiei Române, 2009), 586.
751. Vulea, *Biserica Greco-Catolică*, 279.
752. Worobec, „Death Ritual among Russian and Ukrainian Peasants”, 29.
753. Pamfile, *Mitologia poporului*, II, 211.
754. Lecouteux, *Vampiri și Vampirism*, 107.
755. Soroștineanu, *Manifestări ale sentimentului religios*, 211.
756. „Posedarea este probabil cea mai veche teorie avansată de Biserică pentru explicarea fenomenului și, încă din secolul al XII-lea, întâlnim exprimări de felul: «Diavolul [...] își anima propriul receptacul», de unde utilizarea crucii, a azimei sau a apei sfințite pentru a-l pune pe fugă pe Satan” (Lecouteux, 2002: 116).
757. Mozes Gaster, *Crestomație română*. vol. I. (Leipzig și București: F.A. Brockhaus & Socecu., 1891), 117.
758. Rădulescu, *Rituri de protecție*, 283.
759. Pamfile, *Mitologia poporului*, II, 308.
760. Timotei Cipariu, *Jurnal*. (Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1972), 59; „Îngrijirea vitelor”, în *Foaia poporului*, nr. 46, (1913), 9; Pamfile, *Mitologia poporului*, II, 202;
761. Burke, *Popular culture*, 168.
762. „Îngrijirea vitelor”, 9.
763. Burke, *Popular culture*, 173.
764. Kádár, *Folclor românesc*, 57.
765. Cornelia Belcin Pleșca, „Civilizația grâului în evul mediu românesc – tehnici și simboluri”. În *Revista de Etnografie și Folclor*, 38, nr. 5, (1993), 287.
766. Ștefănescu, „Puterea de remanență a unor vechi rituri agrare”, 74.
767. Berger & Luckmann, *Construirea socială a realității*, 10-11.
768. Berger & Luckmann, *Construirea socială a realității*, 132-135.
769. Burada, *Datinile poporului român*, 3.
770. Worobec, „Death Ritual among Russian and Ukrainian Peasants”, 28.
771. Lecouteux, *Vampiri și Vampirism*, 87.
772. Marian, *Înmormântarea la români*, 258.
773. Kádár, *Folclor românesc*, 109.
774. Kádár, *Folclor românesc*, 110.
775. Traian Gherman, *Meteorologia populară. Observări, credințe și obiceiuri*. (București: Editura Paideia, 2002), 134.
776. Marian, *Înmormântarea la români*, 260.
777. Un inventar cronologic amănunțit al bolilor și epidemiilor care au decimat Țările Române între anii 1600 – 1830 a fost făcut de către istoricul clujean Toader Nicoară. De asemenea, lucrarea

- pune în lumină și modul în care acestea au amprentat sensibilitatea și mentalitatea colective, influențând profund comportamentele și credințele câtorva generații, vezi Toader Nicoară, *Sentimentul de insecuritate în societatea românească la începuturile timpurilor moderne (1600-1830)*. (Cluj-Napoca: Editura Accent, 2006), 77-88.
778. Ștefănescu, „Puterea de remanență a unor vechi rituri agrare”, 68.
779. Scribner, *Popular culture*, 1.
780. Hitchins, *A Nation Affirmed*, 9-10; Ioan-Aurel Pop., Thomas Năgler, András Magyari, *Istoria Transilvaniei*, vol. III (De la 1711 până la 1919). (Cluj-Napoca: Academia Română - Centrul de Studii Transilvane, 2008) 474-544; 553-567.
781. Andrew C. Janos, *East Central Europe in the Modern World. The Politics of the Borderlands from Pre- to Postcommunism*, (Stanford: Stanford University Press, 2000), 81.
782. Imreh István, *Viața cotidiană la secui 1750-1850. Studii*. (București: Editura Kriterion, 1982).
783. Linda Dégh, „Bartók as folklorist. His place in the history of research”. În *Folklore*. vol. II *The Founders of Folklore*. editat de Alan Dundes. (Londra și New York: Routledge, 2005), 209; Paul Cornea, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mișcarea ideilor și literatura între 1780-1840*. (București: Editura Minerva, 1972), 499; Cosma, „Inventing the Romanian Peasant”.
784. Iordan Datcu, și S.C. Stroescu, *Dicționarul folcloriștilor. Folclorul literar românesc*. (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1979), 137-138, 271-275, 285.
785. Dumitran, *Un timp al reformelor*; Nicoară, Transilvania; Zenovie Păclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*. (Târgu-Lăpuș: Editura Galaxia Gutenberg, 2006).
786. *Școala Ardeleană*. vol. 1-3, ediție îngrijită de Florea Fugariu. (București: Editura Albatros, 1970); Dimitrie Popovici, *Romantismul românesc*. (București: Editura Albatros, 1972), 327-340; Mușlea, „Practici magice și denumirea lor”, 403.
787. Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe 1848-1914*. (London: MacMillan Press LTD, 2000), 3.
788. Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*. traducere de I. Lemnij. (București: Editura Humanitas, 2007), 135.
789. Jacob Taubes, *Teologia după revoluția copernicană*. traducere de A. State și G. State. (Cluj-Napoca: Editura Tact, 2009).
790. Ioan Petru Culianu, *Eros și Magie în Renaștere 1484*. traducere D. Petrescu. (București: Editura Nemira, 1994), 265-268.
791. Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe*. (London: Routledge, 1994), 173.

792. von Greyerz, *Religion and Culture*, 20.
793. von Greyerz, *Religion and Culture*, 15.
794. Avem de-a face doar cu o discreditare și dispariție parțială, pentru că secolul al XIX-lea aduce în anumite zone ale cercurilor educate un nou val de interes față de magie și spiritualitate, cel mai clar exemplu în acest sens fiind interesul pentru spiritism, ajungându-se în anumite situații la „contaminarea” mediilor populare dinspre mediile „culte” cu practici magice moderne.
795. Rebecca Habermas, „Wunder, Wunderliches, Wunderbares: Zur Profanisierung eines Deutungsmusters in der Frühen Neuzeit.” În *Armut, Liebe, Ehre: Studien zur historischen Kulturforschung*. editat de R. v. Dulmen. Frankfurt a. M., 1988.
796. Augé, *Religie și antropologie*, 28.
797. Taubes, *Teologia*, 25-27.
798. Taubes, *Teologia*, 24-25; Areopagitul, „Despre Ierarhia Bisericească”, 78-84.
799. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*, 40.
800. Bulgakov, *Ortodoxia*, 181.
801. Meyendorff, *Teologia Bizantină*, 211.
802. Meyendorff, *Teologia Bizantină*, 168.
803. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*, 16; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. (New York: Basic Books Inc. Publishers, 1973), 110-113; Berger și Luckmann, *Construirea socială a realității*, 134-135.
804. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*, 16-17; Rappaport, *Ritual and Religion*, 93-97.
805. Scribner, *Popular culture*, 23.
806. Mary, R. O'Neill, „From 'Popular' to 'Local' Religion: Issues in Early Modern European Religious History.” În *Religious Studies Review*. No. 12, 3-4. July-October, (1986), 222-223.
807. Pentru această analiză am folosit două versiuni ale *Molitfelnicului/Efhologhionului/Euhologiului*. O versiune ortodoxă, tipărită în 1896 la București (ediția a 2-a), accesibilă grație Bibliotecii Digitale a Bucureștilor și alta (*Euhologiu*, ediția a treia, revăzută după originalul grecesc) tipărită în 1913 la Blaj/Balázsfalva/Blasendorf, cu binecuvântarea mitropolitului greco-catolic Victor Mihályi de Apșa, care a fost folosită de două generații de preoți din familia Henciu, din comuna Telciu (jud. Bistrița-Năsăud) și care mi-a fost făcută cadou de către Valeriu George Henciu, descendent al acestora.
808. Scribner, *Popular culture*, 5.
809. Scribner, *Popular culture*, 5.

810. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*, 28.
811. Christine Worobec, *Possessed. Women, Witches, and Demons in Imperial Russia*. (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2001), 26.
812. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*, 37-38.
813. Scribner, *Popular culture*, 1.
814. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*, 38.
815. Marian, *Sărbătorile la români. 1. Cârniligile*. 258-259; Artur Gorovei și Gh. F. Ciaușanu, *Credințe și superstiții românești*. (București: Editura Humanitas, 2012), 19, 230.
816. Meyendorff, *Teologia Bizantină*, 199.
817. *Efhologhion sau Molitfelnic*, 140.
818. Scribner, *Popular culture*, 14; Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, I, 258-259.
819. Rânduiala, ce se face la ori ce dobitoace bolnave, oi sau altele; Rugăciune la primejdie de trăznet și fulger; Rânduiala de rugăciune în timp de secetă; Rânduiala de Rugăciune în vreme de epidemie pierzătoare.
820. Marian, *Sărbătorile la români. 1. Cârniligile*. 301-302.
821. Delumeau, *Liniștiți și ocrotiți*, I, 60-62.
822. Launay, *Le bon prêtre*, 166; Gentilcore, *From bishop to witch*, 103.
823. Scribner, *Popular culture*, 12-13.
824. Worobec, *Possessed*, 41.
825. Worobec, *Possessed*, 64.
826. Ghișa, *Episcopia Greco-Catolică*, vol. 1, 232.
827. Astfel de evenimente și credințe nu sunt specifice în epocă doar pietății populare românești, după cum ilustrează istoricul ucrainean Andriy Zayarnyuk într-un studiu dedicat „scrisorilor cerești”, care examinează religiozitatea populară în contextul dezvoltării mișcării naționale ucrainiene (2006).
828. Worobec, „Death Ritual among Russian and Ukrainian Peasants”, 17; Burada, *Datinile poporului român*; Marian, *Înmormântarea la români*; Rădulescu, *Rituri de protecție*.
829. Worobec, *Possessed*, 55.
830. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*.
831. Cristina Gavriluță, *Socioantropologia fenomenelor divinatorii*. (Iași: Editura Institutul European, 2008).
832. Mircea Păduraru, „The Book Opening Practice in the Context of Romanian Vernacular Religion. An Ethnological Reading of Some Theological Landmarks”. În *Literature, Discourse and Multicultural Dialogue*. vol. II., (2014), 247-254.
833. Alexandra Tătăran, *Contemporary Life and Witchcraft. Magic, Divination and Religious Ritual in Europe*, (Stuttgart: Ibidem Press, 2016).

834. Ioan Pop-Curșeu și Ștefana Pop-Curșeu, *Witchcraft in Romania*. New York: Palgrave MacMillan, 2022).
835. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, 285; Gavriluță, *Socioantropologia*, 217-218.
836. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, 299-303; Păduraru, „The Book Opening Practice”, 249-250.
837. Elena Bărbulescu, „At the Edge of Modernity: Physicians, Priests and Healers (1940-1990)”. În *Philobiblon*. Vol. XVI, Nr. 2, (2011), 549-561; Elena Bărbulescu, „«You are So Chaaaarmed!»: Charms and Illnesses in Rural Transylvania at the End of 20th century”, În *Revista de Etnografie și Folklor*, Nr. 1-2, (2018), 263-276.
838. Keszeg Vilmos, „A roman pap és hiedelemközre a mezőrségi folklórban”. În *Ethnographia* 107, (1997), 335-369; Keszeg Vilmos, „Interpreting a Case of Vitiatio”. În *Cosmologies of Suffering: Postcommunist Transformation, Sacral Communication, and Healing*. editat de Agita Lüse, Imre Lázár. (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2007), 68-88.
839. Pócs, „Curse, maleficium, divination”.
840. Komáromi, „Crossing boundaries”.
841. Dóra Czégényi, „A román pap hiedelemkőre a magyar népi kultúrában”. În *A mágikus erejű pap. Szerepek és helyzetek*. Emberek és kontextusok, 11, editor: Czégényi Dóra. (Cluj-Napoca: Societatea Muzeului Ardelean, 2014), 331-414; Dóra Czégényi, „Boszorkányképzetek a 18. századi szilágysági periratokban”. În *Demonológia és boszorkányság Közép-Kelet-Európában*. editat de Gábor Klaniczay și Éva Pócs. (Budapesta: Balassi Kiadó, 2014), 171-237.
842. Czégényi, „A román pap”.
843. Komáromi, „Crossing boundaries”; Tünde Komáromi, „Rontásformák Aranyosszéken. A gyógyító román pap”. În *Néprajzi Látóhatár* V, 1-2, (1996), 87-98.
844. Autoritățile imperiale au emis pe parcursul secolului al XVIII-lea o serie de patente imperiale, urmărind restricționarea colportajului de cărți religioase și liturgice tipărite în Moldova și Valahia, pentru a proteja nou înființata Biserică Unită. Seria este deschisă de ordinele imperial emise de împărăteasa Maria Tereza în noiembrie 1746 și iunie 1747, în „Bunea, *Petru Paul Aron și Dionisiu Novacovici*, 357.
845. Florian Dudaș, „Un catalog de documente din secolul al XVIII-lea identificat în părțile Zărandului. În *Sargetia*. XI-XII, (1974-1975), 156.
846. *Pascălierul*, ca exemplu al șarlataniei sau norocului, este un personaj întâlnit în basme precum „Țiganul pascălier” sau „Blândocul”, cuprinse în volumul *Povești din popor*, publicat de Ioan

Pop Reteganul la Sibiu, în 1895. Preotul ca „Păscălier” îl întâlnim în povestirea populară „Popa cu Păscălia” publicată la rubrica Anecdote, în trei numere succesive (2-4) din anul 1894 ale revistei *Rândunica*.

847. În numărul 6 al revistei *Familia*, editată la Oradea în 1883, găsim o scriere memorialistică numită „Negrea Păscălitorul”, de Grigore Sima a lui Ion, pp.61-64; „C-am cătat în păscălie/ Și mi-o dă maică-sa mie!” este versul unei strigături cuprinsă în volumul *Doine și strigături din Ardeal*, publicat la Brașov în 1895 de către Ion Urban Jarnik și Andreiu Bârseanu, p.79; Frecventarea zodierilor și păscălitorilor este menționată într-o scriere intitulată *Superstițiuni păgubitoare ale poporului nostru. Descântecul și leacurile băbești, durerile necurate, vrăji și farmece, sărbători fără de rost și menită să combată superstițiile*, publicată de scriitorul George Coșbuc în 1909 la București, p. 89; În volumul *Comorile*, din lucrarea *Mitologie Românească*, publicat la București în 1915, folcloristul Tudor Pamfile menționează practica căutatului în Păscălie de către cei care caută comori ascunse, în Pamfile 1915, p. 53.

848. Păscălierul ca șarlatan apare în poemul parodic „Pipăruș-Viteză”, de inspirație populară, publicat de poetul George Coșbuc în revista *Tribuna*, în 1889; În numărul 18 al revistei *Luceafărul* din 1909, Ion Agârbiceanu, protopop greco-catolic și prozator important al literaturii române din primele decenii ale secolului al XX-lea, publică povestirea „Părintele Vartolomei Bogdan”, despre un preot care avea reputația de ghicitor în Păscălie, pp. 409-413. Același subiect este tratat într-o nuvelă mult mai amplă, intitulată „Păscălierul” și publicată într-o primă versiune în volumul *Povestiri*, apărut la Sibiu în 1920.

849. George Bogdan-Duică, Petru Maior. *Un studiu biographic*. (Cernăuți: Editura Remuald Schally, 1893), 23.

850. Valeriu Bălțeanu, *Dicționar de divinație populară românească*. (București: Editura Paideia, 2001), 116-117.

851. *Lesicon românesc-latinescu-ungurescu-nemțesc* II, (Buda, 1825), 486.

852. August Treboniu Laurian & J.C. Massimu, *Dictionariulu Limbei Romane*, II, (București, 1876), 595.

853. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, 283.

854. Volumele intitulate *Bibliografia Românească Veche*, editate de Ioan Bianu și Nerva Hodoș la începutul secolului al XX-lea, inventariază numeroase titluri de carte religioasă și liturgică care cuprind și *Păscălia*. Menționez ediții ale *Catavasierului*, București 1724, Râmnic 1747, Blaj 1793; *Psaltire*, București 1756; *Orologhion*, Blaj 1766; *Acathist*, Sibiu 1801; *Polustav*, Buda 1807, *Octoih mic*, Sibiu 1808, *Psaltire*, Sibiu 1912, *Calendar*, Sibiu 1816 etc., în Ioan

Bianu, Nerva Hodoș *Bibliografia Românească Veche*, III, (București: Atelierele Grafice „Socec & Co., 1912-1936), 22, 97, 136, 429, 503; Ioan Bianu, Dan Simionescu, *Bibliografia Românească Veche*, IV, (București: Atelierele Grafice „Socec & Co., 1944), 135, 146, 267, 283. 855. N. Docan, „Despre elementele cronologice în documentele românești”. În *Analele Academiei Române*. seria 2, vol. XXXII, București, (1910), 356.

856. Această misiune de reformare a pietății populare și disciplinare socială a clericilor și credincioșilor avea să devină centrală și în activitatea ierarhilor ortodocși, în special pe parcursul secolului al XIX-lea. Acest fapt este evidențiat de numeroase lucrări de istorie bisericească, dintre care menționăm în special scrierile cu caracter monografic dedicate activității unor ierarhi precum episcopul Vasile Moga (Stanca 1938) mitropolitului Andrei Șaguna (Popea 1879; Lupaș 1921), dar și lucrări generale de istorie bisericească, precum clasică *Istorie a bisericii românești și a vieții religioase a Românilor*, 2 vol, publicată în 1908 de Nicolae Iorga sau *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, publicată în 1918 de Ioan Lupaș.

857. Miron, Biserica greco-catolică; Dumitran, Un timp al reformelor.

858. Pêter G. Tóth, „The Decriminalization of Magic and the Fight Against Superstition in Hungary and Transylvania, 1740-1848”. În *Witchcraft and Demonology in Hungary and Transylvania*. editat de Gábor Klaniczay și Éva Pócs. (New York: Palgrave MacMillan, 2017).

859. Conceptul de confesionalizare a fost teoretizat de Heinz Schilling în „Die Konfessionalisierung im Reich: Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620”, în *Historische Zeitschrift* 246 (1988), pp. 1-45, și de Wolfgang Reinhardt, în „Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalterst”, în *Zeitschrift für historische Forschung* 13, (1983), pp. 257-277. Pentru o discuție mai detaliată pe această temă, incluzând și remarci critice asupra acestui concept, consultați *Central European History*, Volume 33, No. 1 (2000): „Priests and Pastors in Central Europe 1500-1700”.

860. Despre conceptul de disciplinare socială a scris Gerhard Oestreich, „The Structure of the Absolutist State” în *Neostoicism and the Early Modern State*, publicat în 1982 și Amy Nelson Burnett, „Basel's Rural Pastors as Mediators of Confessional and Social Discipline” în *Central European History*, Volume 33, No. 1 (2000), 67-85.

861. Gaster, *Literatura populară*; Nicolae Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*. (București: Editura Minerva, 1980).

862. George Em. Marica, *Studii de istoria și sociologia culturii române ardelenice din secolul al XIX-lea*. vol. I. (Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1977), 90.

863. Ofrim, *Cheia și Psaltirea*.
864. Laura Jiga-Iliescu, „Prezența și sensul semnelor zodiacale în cultura tradițională românească, între oficial și popular, scriere și oralitate”. În *Studii și comunicări de etnologie*. Tomul XVII, (București: Editura Imago, 2005).
865. Serafim Duicu, *Pe urmele lui Samuil Micu-Clain*. (București: 1986), 112-123.
866. Dumitran, *Un timp al reformelor*, 302; Ștefan Meteș „Viața bisericească a Românilor din Țara Oltului. Note istorice”. În *Transilvania*. 60, Nr. 6, (1929), 458.
867. Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii Românești și a Vieții Religioase a Românilor*. vol. II. (București: Editura Saeculum I.O., 2012), 215.
868. Ioan Halmaghi, „...non sine dolore observare debui...”. În *Felvilágosodás és babonaság*. Erdélyi néphiedelem-gyűjtés 1789-90-ben, editat de Miskolczy Ambrus, (Budapesta: L'Harmattan, Könyvpont, 2016), 188.
869. Halmaghi, „...non sine dolore”, 188.
870. Halmaghi, „...non sine dolore”, 188.
871. Halmaghi, „...non sine dolore”, 188-197.
872. Obiceiul utilizării Bibliei în practici divinatorii săvârșite la căpătâiul muribundului este menționat și în lucrarea *Înmormântarea la români*. *Studiu etnografic*, publicată de preotul-folclorist Simion Florea Marian, publicată întâia oară în 1892. Acesta o descrie ca avînd loc după savarsirea Maslului, când preotul deschide Biblia pentru citirea Evangheliei, iar dacă „se va întîmpla ca începutul Evangheliei, ce i s-a citit la sfârșit, să fie tipărit numai cu litere negre. Din contră, cel ce va fi treaz în tot decursul maslului, iară după sfîrșitul acestuia nu i se va face deodată bine ci pe-ncetișorul, precum și acela la care începutul Evangheliei ce i s-a cetit pe urmă va fi tipărit cu litere roșii, se va însănătoși și scula cît mai repede de pe patul durerilor” în Marian, *Înmormântarea*, 20.
873. Halmaghi, „...non sine dolore”, 189-200.
874. Cartoian, *Cărțile populare*, 227.
875. Gabriel Ștrempel, *Catalogul Manuscriselor Românești*. (București: Editura Științifică și Pedagogică, 1978-1992).
876. Biblioteca Academiei din București păstrează un exemplar al acestei ediții, după cum aflăm din lucrarea despre bibliografia românească veche semnată de Bianu și Hodoș (1910), care redă un fragment din cuvântul înainte semnat de vicarul Ioan Halmaghi.
877. Ioan Bianu și Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche 1508-1830*, vol. II. (București: Editura Academiei Române, 1910), 355.
878. În studiul citat, N. Docan arată că prefața semnată de vicarul

Ioan Halmaghi atribuie greșit paternitatea metodei de calcul cunoscută sub denumirea Mâna lui Damaschin, episcopului Râmnicului, Buzăului și Noului Severin (1703-1726), Kir Damaskin. În opinia autorului, faptul că Psaltirea lui Dosoftei tipărită la Iași în 1680 cuprinde o Pașcalie bazată pe aceleași reguli de calcul, constituie un argument pentru a avansa ipoteza unei origini rusești, venită în Ortodoxia românească pe filieră moldovenească, în Docan, „Despre elementele cronologice”, 358.

879. Docan, „Despre elementele cronologice”, 358.

880. Tóth, „The Decriminalization of Magic”; Pop-Curșeu și Pop-Curșeu, *Witchcraft in Romania*.

881. Docan, „Despre elementele cronologice”, 359.

882. În cronologia răsăriteană, anul de pornire este cel de la facearea lumii și nu cel de la nașterea lui Hristos, cum este în cazul celei apusene. Diferențe semnificative sunt și la nivel de metodă de calcul sau puncte de plecare pentru calcule. De exemplu, „crugul soarelui și crugul lunii sunt și în cronologia apuseană două cicluri de câte 28 și 19 ani, dar avînd alte puncte de plecare, adică începînd dintr-alt an [...] după unii compuși apuseni ciclul lunii și numărul de aur erau două noțiuni identice, pe cînd în cronologia muntenească ele sunt două elemente deosebite.” Diferențele subliniate au în vedere regulile de calcul utilizate în cronologia apuseană înainte de introducerea ‘stilului nou’ în 1582. Aceste calcule au o funcție esențialmente religioasă fiind necesare determinării Paștelui și a altor sărbători fără dată fixă, în Docan, „Despre elementele cronologice”, 355.

883. Docan, „Despre elementele cronologice”, 359-360.

884. Menționez în acest sens practica divinației cu caracter juridic prin utilizarea unei chei și a Psaltirii, descrisă în *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, tipărită la Buda între anii 1804-1808: „Afară de aruncarea cu ciurul mai este și altă gâcitură care [...] cearcă adevărul prin o cheie iarăș moștenită de la părinți. [...] gâcitorul cel nebun înfige cheia cea moștenită în Biblie, la acelaș loc unde începe Evanghelia Sfîntului Ioan și întru acelaș tip, ca mănunchiul cheiei să rămână afară de Biblie. Apoi ia o brăcină sau baieră, care după întipzuirea lui iarăș moștenită trebuie să fie și cu brăcina aceasta așa leagă Biblia ca să nu cadă dintr-însa cheia. Deci doauă persoane ca și la aruncarea cu ciurul își pun degetele cele de mișloc ale mâinilor supt mănunchiul cheiei și rădică Biblia în aer. După acestea magistrul zice niște cuvinte nelovite și ne-nțelese și numește pe mai multe persoane. La numirea personelor celor nevinovate cheia nu trebuie să se miște, iară la numirea celor vinovate cheia trebuie să se învîrtă cât mai tare. Superstițiozii, când

lucră așa, zic că prin modrul acesta de a găci cu atâta mai lezne se pot nimerii făcătorii de rău, cu cât mai adevărat e că cuvântul lui Dumnezeu este ne-nșălătoriu”, în Gheorghe Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*. (București: Editura Științifică și Pedagogică, 1964), 89. Aceeași practică este descrisă mai târziu în scrierea cu caracter memorialistic „Negrea Păscălitorul” (*Familia*, 1883) de Grigore Sima a lui Ion și în articolul „Credinți populare în cărți bisericești” publicat în 1904 în revista *Șezătoarea*, de către folcloristul Grigore Teodorescu-Kirileanu. După cum se poate observa din fragmentul prezentat, este vorba de o metodă similară cu cea descrisă de Keith Thomas, cu referire la Anglia pre-modernă, în Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 255.

885. Exemplarul este păstrat la Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga” din Cluj/Kolozsvár/Klausenburg.

886. Antonie Monahul, *Mâna lui Damaschin*, (Iași: Tipografia Sfintei Mitropolii, 1830).

887. În primul volum al lucrării sale despre literatura populară răspândită în rândul românilor, Nicolae Cartoian afirmă că „cea dintâi carte ieșită din tipografia instalată la Alba Iulia în 1639 [de către principele calvin al Ardealului, Gh. Rákóczi] cuprinde, alături de alte texte, și un *Gromovnic*”, despre care ne spune că „este o carte de astrologie care dezvăluie prefacerile ce se vor săvârși pe pământ și în soarta omenirii, după zodiac în care cade tunetul [...] *Gromovnicul* (de la slavonescul tunet)” (Cartoian, *Cărțile populare*, 224-225).

888. Sarolta Solcan, *Vrăjitoria în Transilvania în secolele XIII-XVIII*. (București: Editura Universității din București, 2019), 64; Pop-Curșeu și Pop-Curșeu, *Witchcraft in Romania*, 72.

889. Péter Tóth G., *Boszorkánypanik és babonatéboly*. (Budapesta: Balassi Kiadó, 2020), 512-514.

890. Pop-Curșeu și Pop-Curșeu, *Witchcraft in Romania*, 72-90; Sarolta Solcan, „Vrăjitoria printre români (pe baza actelor proceselor de vrăjitorie din Transilvania secolelor XVI-XVIII)”. În *Tyragetia*. vol. XIV (XXVIX), Nr. 2, (2020).

891. Faith Wigzell, *Reading Russian Fortunes: Print Culture, Gender and Divination in Russia from 1765*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 46.

892. Ioan Pop-Curșeu, 2013. *Magie și vrăjitorie în cultura română*. Iași: Editura Polirom/Editura Cartea Românească, 43-63.

893. Tóth, „The Decriminalization of Magic”.

894. Păduraru, „The Book Opening Practice”, 250.

895. Ioan Bianu și Dan Simionescu, *Bibliografia românească veche 1508-1830*, vol. IV. (București: Editura Academiei Române, 1944), 20-21.

896. Jiga-Iliescu, „Prezența și sensul semnelor zodiacale”, 25-26.
897. Alicia Walker, „Magic in Medieval Byzantium”. În *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West from Antiquity to the Present*. editat de David J. Collins. (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 223.
898. O discuție despre cronologia aproximativă a Iluminismului Catolic în Ungaria istorică și a coexistenței acestuia cu un Contra-Iluminism Catolic în secolul al XVIII-lea, găsiți într-un studiu publicat de istoricul maghiar Dániel Bárth, „Demonology and Catholic Enlightenment in Eighteenth-Century Hungary”. În *Witchcraft and Demonology in Hungary and Transylvania*, editat de. Gábor Klaniczay și Éva Pócs. (New York: Palgrave MacMillan, 2017).
899. Roy Porter, „Witchcraft and Magic in Enlightenment, Romantic and Liberal Thought”. În *Witchcraft and Magic in Europe. The Eighteenth and Nineteenth Centuries*. editat de Bengt Ankarloo și Stuart Clark. (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1999); Euan Cameron, *Enchanted Europe. Superstition, Reason, and Religion, 1250-1750*. (Oxford: Oxford University Press, 2010).
900. Robert Darnton, *Marele masacru al pisicii și alte episoade din istoria culturală a Franței*. (Editura Polirom: Iași, 2000), 191-195.
901. O soartă asemănătoare împărtășește Pravila, un alt termen care ajunge să acopere în narativele populare despre bibliomanție orice carte bisericească utilizată în cadrul ritualului. La origine, Pravila era codul de legi dezvoltate în timp de biserică și folosite alături de cărțile de blestem eliberate tot de biserică pentru soluționarea diferitelor probleme judiciare, cf. Dan Horia Mazilu, *Lege și fărădelege în lumea românească veche*. (Iași: Editura Polirom, 2006), 96. Probabil datorită atribuțiilor pe care le aveau clericii în domeniul justiției, prezervate cel puțin în chestiunile legate de căsătorie și divorț pînă în primele decenii ale secolului al XIX-lea, vezi Blaga Mihoc, *Judecata cea dreaptă*. (Oradea, Editura Logos 94, 2012), 10. Pravila, care însuma legile lăsate de Dumnezeu și la care se făcea referire constantă, a ajuns să fie utilizată pentru denumirea cărților folosite în special în cazul divinației cu caracter justițiar.
902. Grigore Sima a lui Ion, „Negrea Pascălitorul”. În *Familia*. XIX, Nr. 6. Oradea, (1883), 63-66.
903. „Sus Marcule!” în *Calicul. Humor și satiră*, nr. 5, An VI, (1/13 Mai, 1886), 104.
904. „Cocóna Gurădulce” în *Calicul. Humor și satiră*, Nr. 2, An X, (1/13 februarie 1890), 43.
905. Cosma, „Inventing the Romanian Peasant”.
906. Reevaluarea credințelor și practicilor magice într-un registru identitar este un fenomen răspândit în întreaga Europă a secolului

al XIX-lea în contextul dezvoltării științelor folclorului ca parte a procesului de construire a identității naționale. Vezi Christa Tuczay, „The Nineteenth Century: Medievalism and Witchcraft”. În *Witchcraft Historiography*. editat de Jonathan Berry și Owen Davies. (New York: Palgrave MacMillan, 2007).

907. Pop-Curșeu și Pop-Curșeu, *Witchcraft in Romania*, 81-82.

908. Iordan Datcu și S.C. Stroescu, *Dicționarul folcloriștilor. Folclorul literar românesc*. (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1979), 271-275.

909. Tóth, Boszorkánypánik; Solcan, *Vrăjitoria în Transilvania*; Solcan, „Vrăjitoria printre români”; Pop-Curșeu și Pop-Curșeu, *Witchcraft in Romania*.

910. Solcan, „Vrăjitoria printre români”, 64; Pop-Curșeu și Pop-Curșeu, *Witchcraft in Romania*, 72.

911. Pop-Curșeu și Pop-Curșeu, *Witchcraft in Romania*, 67.

912. Solcan, „Vrăjitoria printre români”.

913. Czégényi, „Boszorkányképzetek a 18”; Tóth, Boszorkánypánik; Solcan, *Vrăjitoria în Transilvania*; Solcan, „Vrăjitoria printre români”; Pop-Curșeu și Pop-Curșeu, *Witchcraft in Romania*.

914. <https://boszorkanykorok.hu/> accesată în 19 august 2023.

915. Pop-Curșeu și Pop-Curșeu, *Witchcraft in Romania*, 67.

916. Brian P. Levack, „Crime and the law”. În *Witchcraft Historiography*. editat de Jonathan Berry și Owen Davies. (New York: Palgrave MacMillan, 2007), 148.

917. Pop-Curșeu și Pop-Curșeu, *Witchcraft in Romania*, 69.

918. Pop-Curșeu și Pop-Curșeu, *Witchcraft in Romania*, 73.

919. Tóth, *Boszorkánypánik*, 302.

920. Tóth, *Boszorkánypánik*, 303-304.

921. Pop-Curșeu și Pop-Curșeu, *Witchcraft in Romania*, 68.

922. Ildikó Sz. Kristóf, „The Social Background of Witchcraft Accusations in Early Modern Debrecen and Bihar County”, În *Witchcraft and Demonology in Hungary and Transylvania*. editat de Gábor Klaniczay și Éva Pócs. New York: Palgrave MacMillan, 2017), 346.

923. Tóth, *Boszorkánypánik*, 297.

924. Tóth, *Boszorkánypánik*, 300.

925. Tóth, *Boszorkánypánik*, 303; 304; 308.

926. Tabel întocmit de istoricul maghiar Tóth G. Péter în *Boszorkánypánik*, 2017: 297.

927. Tóth, *Boszorkánypánik*, 300-301, 309.

928. Tóth, *Boszorkánypánik*, 311.

929. Bárth, „Demonology and Catholic Enlightenment”, 322-328.

930. Mușlea, „Practici magice și denumirea lor”, 11.

931. Popovici, *Romantismul românesc*, 327-340; Mușlea, „Practici magice și denumirea lor”; *Școala Ardeleană*. Vol. I-III.
932. „În cartea Șapte taine a bisericii (din anul 1645), conform *Pravilei lui Vasile cel Mare* se spune referitor la vrăjitori: „vrăjitorul și cela ce sleiește ceara, sau aruncă cu plumbi, așijderea și cela ce va lega nunta, ce se zice, pre mire să nu se împreune cu nevasta-și, sau și alte meșteșuguri, ce vor face cu vrăji, 20 de ai să nu se cumenece. Să știți și care se cheamă vrăjitori: vrăjitori se cheamă carii cheamă și scot pe diavoli de vrăjesc, să cunoască niscare lucrure neștiute, sau alte răutăți ce fac să-și izbândească inimii, după voia și pohta cea rea, cu carele vor să facă răutate și vătămare a niscare oamenii direpți” în Gorovei, *Folclor*, 110.
933. Pop-Curșeu și Pop-Curșeu, *Witchcraft in Romania*, 82-85; Solcan, *Vrăjitoria în Transilvania*, 65.
934. Solcan, *Vrăjitoria în Transilvania*, 70.
935. Dumitran, *Un timp al reformelor*, 90-92; Lupaș, *Istoria bisericească*, 119.
936. Argatu, *Răspunsuri duhovnicești*, 253-271.
937. Pavelescu, *Valea Sebeșului*, 69.
938. Elena Florian, „Șarpele în credințele și practicile magice din Chioar”. În *Buletin științific al Societății studenților în etnografie și folclor*. vol. III. Baia Mare (1982), 35-36.
939. Dan Ben-Amos, „The Idea of Folklore, an essay”, în *Folklore*, vol. 1, From definition to discipline. editat de Alan Dundes. (London și New York: Routledge, 2005), 10.
940. Dégh, „Bartók as folklorist”, 209.
941. Cornea, *Originile romantismului românesc*, 499.
942. În Foaia literară din 7 mai 1838 Barițiu lansează un apel pentru culegerea de material din „gura” poporului, și anume: „feliurimi de obiceiuri vechi, povestiri, care ar avea ceva înșămnare istorică și arheologică și care ar vădi trăsuri de caracter pentru noi, precum și cântece populare, de care la noi sunt foarte multe și interesante, și iarăși unele frasuri, proverbur, ziceri originale românești, care ar fi mai puțin cunoscute sau numai într-un dialect obicnuite”. De asemenea comentează în 29 ianuarie 1839; „Dorul inimii noastre, mai de multe ori descoperit, este că doar pe încetul se vor scula bărbați care nu-și vor pregeta a culege odată cântecele osianilor și a barzilor românești, originale, neschimbate, neatinse, cum se află în gura poporului, în munți, în văi, la șesuri și oriunde. Să vedem care nație se va întrece cu aceste. Cine nu știe cum că în cântecele, în povestirile, în jocurile, obiceiurile, ceremoniile unei nații se află mai cu deosebire trăsăturile adevăratului caracter?” în Cornea, *Originile romantismului românesc*, 508.
943. Cornea, *Originile romantismului românesc*, 502.

944. Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii românești*. (București: Editura Enciclopedică română, 1974), 34.
945. Hitchins, *A Nation Affirmed*, 58; Cosma, „Virtus Romana Rediviva”.
946. Cornea, *Originile romantismului românesc*, 504.
947. Virgiliu Florea, *Folcloriști ardeleni. Colecții inedite de folclor*. (Cluj-Napoca: Transilvania Press, 1994), 66-72.
948. Grigore Constantinescu, *Preoți și învățători folcloriști și contribuția lor la dezvoltarea folcloristicii românești* (rezumat teză de doctorat). (București, 1998).
949. Simion Florea Marian, *Vrăji, farmece și desfaceri. Descânțece poporane române adunate de S. Fl. Marian*. (București: Editura Coresi, 1996), 8.
950. Mihăilescu, „Autochthonism and National Ethnology”.
951. I. C. Chițimia, „S. Fl. Marian, folclorist și etnograf”. În *Studii și cercetări de istorie literară și folclor*. anul XII, nr. 1-2, (1963), 34.
952. Chițimia, „S. Fl. Marian, folclorist și etnograf”, 35-40.
953. Chițimia, „S. Fl. Marian, folclorist și etnograf”, 40.
954. În cazul de față e vorba de lucrarea *Vrăji, farmece și desfaceri. Descânțece poporane române adunate de S. Fl. Marian*, unde sunt notați cei care au trimis materialele.
955. Bîrlea, *Istoria folcloristicii*, 236.
956. Chițimia, „S. Fl. Marian, folclorist și etnograf”, 42.
957. Chițimia, „S. Fl. Marian, folclorist și etnograf”, 49.
958. Marian, *Vrăji, farmece și desfaceri*, 99.
959. Marian, *Vrăji, farmece și desfaceri*, 96-97.
960. Marian, *Vrăji, farmece și desfaceri*, 69.
961. Tóth, *Boszorkánypanik*, 310.
962. Marian, *Vrăji, farmece și desfaceri*, 100-101.
963. *Carnete de însemnări dintre 1875-1930 despre slujbele cerute de credincioși; poezii copiate, cheltuieli zilnice* Nr. 102 - Fond Biblioteca Centrală Blaj, VIII Acte Culturale, Manuscrise. De aici încolo menționate în text cu prescurtarea, Ms VIII/102.
964. „Religia și medicina au avut inițial o orientare comună - atât sfințenia, cât și vindecarea sunt cuvinte cu origine latină comună, care înseamnă ceea ce trebuie păstrat intact. Astfel de concepte asigurau unitatea dintre medicină și credință - medic-preot-filosof - vindecătorul de trupuri și vindecătorul de suflete. Delimitările dintre corp, minte și suflet erau inexistente pentru strămoșii noștri. (...) Majoritatea medicilor din antichitate erau preoți ai templelor care cunoșteau motivele pentru care se întâmplau lucrurile în natură, în special în cazul oamenilor” (Kurapati, 2018: 41-42).
965. Constantin Bărbulescu, *România medicilor. Medici, țărani și igienă rurală în România de la 1860 la 1910* (Bucharest: Humanitas, 2015), 302.

966. Bărbulescu, *România medicilor*, 302.
967. Acestea mai sunt numite și Blestemele Marelui Vasile, după cum se poate vedea din *Molitifelnic*, reprezentând prototipul urmat de blestemele emise de diverși ierarhi și tipărite în cărțile de blestem.
968. Augustin A. Pop, „Călugării dela Blaj și rolul lor în viața culturală a neamului”, în *Cultura Creștină*, XVII, Nr. 4-5, (1937), 309.
969. Comșa, Nicolae. *Dascălii Blajului*, (Blaj: Tipografia Seminarului, 1940), 109.
970. Ms VIII/102, I, 68.
971. Ms VIII/102, I, 60-73.
972. Melin, A., „A murit Moș-Călugăr”, în *Unirea Poporului*, Blaj, 15 Mai, Nr. 20, (1932).
973. În continuare voi păstra doar inițialele M.V. în conformitate cu textul original.
974. Ms VIII/102, I, 90.
975. „Rugăciunea celor șapte tineri pentru bolnavul, ce nu poate dormi” (Euhologiu, 1913).
976. Ms VIII/102, I: 142.
977. Ms VIII/102, I, 85, 83.
978. Ms VIII/102, I, 144, 145
979. Ms VIII/102, I, 147.
980. Ms VIII/102, II, 50.
981. Valeriu Bălțeanu, *Dicționar de magie populară românească*. (București: Editura Paideia, 2003), 200.
982. Numărul Maicii Domnului sau Numerușul.
983. Ms VIII/102, II, 7.
984. Nicolae Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*. (București: Editura pentru literatură și artă, 1938), 234.
985. Ms VIII/102, I, 115.
986. Ms VIII/102, I, 146.
987. Kádár, *Folclor românesc*, 4; Keszeg, „A roman pap”, 335-369; Keszeg, „Interpreting a Case of Vitiation”, 68-88; Pócs, „Curse, malficium, divination”, 174-190; Komáromi, „Crossing boundaries”; Komáromi, „Rontásformák Aranyosszéken”, 87-98; Czégényi, „A román pap”, 331-414.
988. Porterfield, *Healing in the History*, 22.
989. François Lebrun, *Se soigner autrefois. Médecins, saints et sorciers aux XVIIe et XVIIIe siècles*, (Paris: Éditions du Seuil, 1995), 17; Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 9; Daunton-Fear, *Healing in the Early Church*, 14; 151.
990. Ilie Teodorescu, *Îndrumări liturgice pentru preoți și popor*. (București: Socec, 1923), 66.
991. „Pentru a sublinia importanța acestei cărți liturgice în

activitatea sacerdotală, este necesar să se menționeze că nicio altă carte religioasă nu a avut mai multe ediții decât aceasta, după cum afirmă Dimitrie Bejan, în „Edițiile românești ale Molitvenicului”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LIV, no. 11–12, (1936), 687. Analiza edițiilor publicate din secolul al XVI-lea până la începutul secolului al XIX-lea, păstrate la Biblioteca Academiei Române, arată că acestea nu conțin întotdeauna aceleași texte, dar, de obicei, ele conțin textele slujbelor și ritualurilor bisericești importante în viața fiecărui creștin ca rânduiala nașterii, botezul, căsătoria, spovedania, intrarea într-o mănăstire, ungerea și moartea; texte ale slujbelor referitoare la anumite sărbători comunitare precum slujba la fondarea unei noi biserici, și „Marea binecuvântare a apelor” în timpul sărbătorii Epifaniei sau a Botezului lui Hristos. Alături de acestea, existau o serie de „rugăciuni utile pentru diferite lucruri”, precum rugăciunea pentru femeia postpartum, pentru moașă, pentru femeia care a pierdut un copil, rugăciunea de binecuvântare a unei călătorii sau a unei noi case, rugăciunea pentru purificarea fântânilor, a bolurilor de sare, a bolurilor de ulei etc., sau rugăciuni cvasi-vindecătoare și apotropaice, pentru cei care nu pot dormi, împotriva farmecelor sau pentru casa bântuită. Au existat și manuscrise versiuni manuscrise ale Molitfelnicului și, de obicei, acestea erau diferite, pentru că erau scoase din cadrul ecleziastic control bisericesc, erau compuse în funcție de nevoile copistului sau ale utilizatorului său, iar uneori erau conțineau rugăciuni care nu sunt incluse în edițiile publicate mai târziu” în Emanuela Timotin, *Descântecelile manuscrise în contextul limbii și literaturii române vechi*. (București: Editura Academiei Române, 2011) 10.

992. *Sfinți și mari duhovnici despre exorcizare*, 9; Porterfield, *Healing in the History*, 22.

993. Coșbuc, *Superstițiunile păgubitoare*, 12; Stahl, *Eseuri*, 207; Olteanu, *Ipostaze ale maleficului*, 6; Lebrun, *Se soigner autrefois*, 12; Pócs, „Curse, maleficium, divination”, 175; Worobec, *Possessed*, 64; Tătăran, *Contemporary Life and Witchcraft*, 122.

994. Worobec, *Possessed*, 70.

995. Ms VIII/102, II, 19.

996. Ms VIII/102, II, 17.

997. Ms VIII/102, II, 14.

998. Ms VIII/102, II, 148.

999. „Incursiuni privind sistemul sanitar”.

1000. Edward Bever, *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe. Culture, Cognition, and Everyday Life*. (New York: Palgrave MacMillan, 2008), 274.

1001. Ms VIII/102, II, 2.
 1002. Brâul Maicii Domnului.
 1003. Ms VIII/102, II, 2.
 1004. Epilepsie, conform Bob, 1821: 121.
 1005. Ms VIII/102, II, 107.
 1006. Ms VIII/102, II, 143.
 1007. Ms VIII/102, I, 12.
 1008. Ms VIII/102, I, 135.
 1009. Ms VIII/102, I, 121.
 1010. Ms VIII/102, I, 110.
 1011. Valer Simion Cosma, „Curses, Incantations and the Undoing of Spells: The Romanian Priest as Enchanter (Transylvania, 19th Century)”, în *Charms and Charming. Studies on Magic in Everyday Life, Studia Mythologica Slavica Supplementa* 15 ed. Éva Pócs, (Ljubljana: Založba ZRC, 2019), 45-68.
 1012. Pócs, „Curse, maleficium, divination”, 174.
 1013. Ms. VIII/102, I 111.

Bibliografie

Fonduri și colecții de documente:

Buzilă, Ștefan. 1931. „Documente bisericești”. În *Arhiva Someșană*, nr. 15, Năsăud.

Carnete de însemnări dintre 1875-1930 despre slujbele cerute de credincioși; poezii copiate, cheltuieli zilnice, Nr. 102 - Fond Biblioteca Centrală Blaj, VIII Acte Culturale, Manuscrise - Arhivele Naționale ale României, filiala Cluj.

Halmaghi, Ioan 2016. „...non sine dolore observare debui...”. În *Felvilágosodás és babonaság. Erdélyi néphiedelem-gyűjtés 1789-90-ben*, editat de Miskolczy Ambrus, Budapesta: L'Harmattan, Könyvpon, 187-209 pp.

Marțian, Iulian. 1928. „Documente bisericești”. În *Arhiva Someșană*. nr. 9, Năsăud.

Mușlea, Candid C. 1946. *Biserica Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului, vol. II (1743-1837)*. Brașov: Institutul de Arte Grafice „ASTRA”.

Retegan, Simion. 2006. *Parohii, biserici și preoți Greco-catolici din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea: (1849-1875): mărturii documentare*. Cluj-Napoca: Editura Argonaut.

Stinghe, Sterie. 1902. *Documente privitoare la trecutul românilor din Șchei (1784-1810)*, vol. II. Brașov: Tipografia Ciurcu & comp.

Șaguna, Andrei. 2009. *Corespondența III*. editat de Nicolae , Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană.

Literatură veche:

Maior, Petru. 1813. *Istoria besericei românilor*, Buda.

Obradovici, Dositei. 1802. *Sfaturile înțelegerii cei sănătoase*. Buda.

- Popp, Vasilie. 2004. *Despre înmormântările comune la daco-români*. traducere de Andreea Mârza. Alba Iulia: Editura Aeternitas, (prima dată publicată la Viena în 1817).
- Stoica de Hațeg, Nicolae. 1984. *Scrieri. Cronica Mehadiiei și a Băilor Herculane. Povești moșăști. Varia*. Timișoara: Editura Facla.
- Școala Ardeleană. 1970. vol. 1-3, ediție îngrijită de Florea Fugariu. București: Editura, Albatros.
- Șincai, Gheorghe. 1964. *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*. București: Editura Științifică și Pedagogică, (publicată prima dată în 1804-1808).

Culegeri de folclor și literatură etnografică:

- Belcin Pleșca, Cornelia. 1993. „Civilizația grâului în evul mediu românesc – tehnici și simboluri”. În *Revista de Etnografie și Folclor*, 38, nr. 5.
- Bernea, Ernest. 2005. *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*. București: Editura Humanitas.
- Brăiloiu, Constantin. 1936. „Ale mortului” din Gorj. București: Societatea Compozitorilor Români.
- Burada, Teodor T. 2006. *Datinile poporului român la înmormântări*. București: Editura Saeculum I.O., (prima ediție publicată în 1882).
- Candrea, I.-Aurel. *Folclorul medical român comparat*, Iași, Editura Polirom, 1999.
- Coșbuc, George. 1909. *Superstițiunile păgubitoare ale poporului nostru. Descântecul și leacurile băbești, duhurile necurate, vrăji și farmece, sărbători fără de rost*. București.
- Coșbuc, George 1988. „Pipăruș-Viteaz”. În *Fire de tort*. București: Editura Minerva, (prima dată publicată în revista Tribuna, în 1889).
- Coșbuc, George. 1905. „Puterea mistică a fierului I”, în *Albina*, nr. 21, 20.02, pp. 553-555.
- Ciaușanu, Gheorghe, F. 2005. *Superstițiile poporului român. În asemănare cu ale altor popoare vechi și noi*. București: Editura Saeculum I.O., (prima ediție publicată în 1914).

- Florea, Virgiliu. 1994. *Folcloriști ardeleni. Colecții inedite de folclor*. Cluj-Napoca: Transilvania Press.
- Florian, Elena. 1982. „Șarpele în credințele și practicile magice din Chioar”. În *Buletin științific al Societății studenților în etnografie și folclor*. vol. III. Baia Mare.
- Gaster, Mozes. 2003. *Studii de folclor comparat*. București: Editura Saeculum I.O..
- Gaster, Mozes. 1891. *Crestomație română*. vol. I. Leipzig și București: F.A. Brockhaus & Socecu.
- Gherman, Traian. 2002. *Meteorologia populară. Observări, credințe și obiceiuri*. București: Editura Paideia.
- Gorovei, Artur. 1915. *Credințe și superstiții ale poporului român*. Fălticeni.
- Gorovei, Artur. 1990. *Folclor și folcloristică*, Editura Hyperion, Chișinău, 1990.
- Gorovei, Artur și Căușanu, Gh. F. 2012. *Credințe și superstiții românești*. București: Editura Humanitas.
- Kádár, József. 2008. *Folclor românesc din nordul Transilvaniei*. București: Editura Saeculum I.O., (selecții din Monografia comitatului Solnoc-Dăbâca publicat în limba maghiară în 1900-1905).
- Kiss, Francisc. 1995. „Credințe populare din Sălaj, culese de József Kádár, până în anul 1892”. În *Acta Musei Porolissensis*. XIX, Zalău.
- Jarnik, Ion Urban și Bârseanu, Andreiu 1895. *Doine și strigături din Ardeal*, Brașov.
- Marian, Simion, Florea. 1892. *Nașcerea la români. Studiu etnografic*. București.
- Marian, Simion, Florea. 1996. *Vrăji, farmece și desfaceri. Descânțecă poporane române adunate de S. Fl. Marian*. București: Editura Coresi, (prima ediție publicată în 1893).
- Marian, Simion, Florea. 2008a. *Nașterea la români. Studiu etnografic*. București: Editura Saeculum I.O., (prima ediție publicată în 1892).
- Marian, Simion, Florea. 2008b. *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*. București: Editura Saeculum I.O. (prima ediție publicată în 1892).

- Marian, Simion, Florea. 2008c. *Nunta la români, Studiu istorico-comparativ etnografic*. vol. 1, București: Editura Saeculum I. O. (prima ediție publicată în 1890).
- Marian, Simion Florea. 2011a. *Sărbătorile la români. 1. Cârniligile*. București: Editura Saeculum I.O., (prima ediție publicată în 1898).
- Marian, Simion Florea. 2011b. *Sărbătorile la români. 2. Păresimile*. București: Editura Saeculum I.O., (prima ediție publicată în 1899).
- Mușlea, Ion. 1972. „Practici magice și denumirea lor în circularele episcopești și protopopești”. În *Cercetări etnografice și de folclor*. vol. II. București: Editura Minerva.
- Mușlea, Ion. 1932. „Cercetări folklorice din Țara Oașului”. În *Anuarul Arhivei de Folklor*. vol. I. Cluj: Editura Cartea Românească.
- Niculică-Voronca, Elena. 2008a. *Datinele și credințele poporului român. Adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I. București: Editura Saeculum Vizual, (prima ediție publicată în 1903).
- Niculică-Voronca, Elena. 2008b. *Datinele și credințele poporului român. Adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. II. Editura Saeculum Vizual, București, 2008b, (prima ediție publicată în 1903).
- Olinescu, Marcel. 2008. *Mitologie românească*. București: Editura Saeculum Vizual, (prima ediție publicată în 1944).
- Pamfile, Tudor 1915. *Mitologie Românească II. Comorile*. București.
- Pamfile, Tudor. 1916. *Mitologie românească I. Dușmani și prieteni ai omului*. București.
- Pamfile, Tudor. 2008. *Mitologia poporului român*. vol. II. București: Editura Vestala.
- Pavelescu, Gheorghe. 1945. „Cercetări folklorice în jud. Bihor”. În *Anuarul Arhivei de Folklor*. VII, Sibiu, 35-122 pp.
- Pavelescu, Gheorghe. 1998. *Magia la români. Studii și cercetări despre magie, descântece și mană*. București: Editura Minerva.

- Pavelescu, Gheorghe. 2004. *Valea Sebeșului. Folclor*. vol. II. Sibiu: Editura Astra Museum.
- Pop, Mihai. 1958. „Măștile de lemn din Bîrsești-Topești, Vrancea”. În *Revista de Folclor*. nr. 1/1958, Anul III, București.
- Pop, Mihai. 1976. *Obiceiuri tradiționale românești*. București: Institutul de cercetări etnologice și dialectologice.
- Răuțescu, Ioan. 1937. *Dragoslavele*. Câmpulung-Muscel.
- Schullerus, Adolf. 2003. *Scurt tratat de etnografie a sașilor din Transilvania*. traducere de Bianca Bican. București: Editura Meronia, (publicat prima dată în limba germană în 1925).
- Șăineanu, Lazăr. 2012. *Ielele sau Zânele rele. Studii folclorice*. București: Editura Saeculum I.O., București.

Dicționare, bibliografii și enciclopedii:

- Bălțeanu, Valeriu. 2003. *Dicționar de magie populară românească*. București: Editura Paideia.
- Bălțeanu, Valeriu. 2001. *Dicționar de divinație populară românească*. București: Editura Paideia.
- Bianu, Ioan și Hodoș, Nerva. 1903. *Bibliografia românească veche 1508-1830*, vol. I. București: Editura Academiei Române.
- Bianu, Ioan și Hodoș, Nerva. 1910. *Bibliografia românească veche 1508-1830*, vol. II. București: Editura Academiei Române.
- Bianu, Ioan și Hodoș, Nerva. 1912-1936. *Bibliografia Românească Veche*, vol. III, București: Atelierele Grafice „Socec & Co., 1912-1936.
- Bianu, Ioan și Simionescu, Dan. 1944. *Bibliografia românească veche 1508-1830*, vol. IV. București: Editura Academiei Române.
- Bob, Joann. 1821. *Dicționarulu Romanesc, Latinesc și Unguresc*. Budapesta.
- Candrea, I.-Aurel. 1931. *Dicționarul Enciclopedic Ilustrat „Cartea Românească”*. București: Editura Cartea Românească.
- Diaconovich, C. 1904. *Enciclopedia Română*. Sibiu: Editura W. Kraft.

- Dictionnaire des faits religieux*. 2010. editat de Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger, Paris: Presses Universitaires de France.
- Datcu, Iordan și Stroescu, S.C. 1979. *Dicționarul folcloriștilor. Folclorul literar românesc*. București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- Eerdmans Dictionary of the Bible*. 2000. editat de David Noel Freedman and Allen C. Myers, Astrid B. Beck, Michigan/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Laurian, August, Treboniu & Massimu, J.C. 1876. *Dictionariulu Limbei Romane*, II, București.
- Lesicon românescu-latinescu-ungurescu-nemțescu*, 1-2. 1825. Buda.
- Șăineanu, Lazăr. 1896. *Dicționar Universal al Limbei Române*. București.
- Ștrempel, Gabriel. 1978-1992. *Catalogul Manuscriselor Românești*. București: Editura Științifică și Pedagogică.
- Taloș, Ion. 2001. *Gândirea magico-religioasă la români. Dicționar*. București: Editura Enciclopedică.

Literatură liturgică, teologică și duhovnicească:

- Areopagitul, Dionisie. 1996. „Despre Ierarhia Bisericească”. În *Opere complete*, traducere de D. Stăniloaie. București: Editura Paideia.
- Argatu, V. Ioan. 2007. Răspunsuri duhovnicești la întrebările credincioșilor, ale Părintelui Arhimandrit Ilarion Argatu. ediția a II-a, Fălticeni: Editura „Mila Creștină”.
- Bobulescu, C. 1922. „Credința în vămile văzduhului”. În *Biserica Ortodoxă Română*. Nr. 8.
- Braniște, Ene. 2005. *Liturgica Specială pentru facultățile de teologie*, a 4-a ediție, București: Lumea Credinței.
- Bulgakov, Serghei. 1994. *Ortodoxia*. traducere de N. Grosu. București: Editura Paideia.
- Bulgakov, Serghei. 2000. *Dogma euharistică*. traducere de Pr. Paraschiv Anghelescu. București: Editura Paideia.

- Cireșeanu, Badea. 1912. *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici creștine ortodoxe a răsăritului*, vol. III. București: Joseph Göbl.
- Euhologiu*. 1913. ediția a treia revizuită după originalul grecesc, Blaj.
- Efhologhion* sau *Molitfelnic*. 1896. ediția a II-a, București: Tipografia „Cărților Bisericesci”.
- Despre preoție*. 2004. traducere de Dumitru Fecioru. București: Editura Sophia.
- Monahul, Antonie. 1830. *Mâna lui Damaschin*. Iași : Tipografia Sfintei Mitropolii.
- Flueraș, Nicolae. 1932. *Tratat Moral-Pastoral despre Uzul sacramentelor*. Oradea: Chiriașii Tipografiei Românești.
- Floarea Adevărului pentru pacea și dragostea de obște – Păstoriceasca Poslanise sau Dogmatica învățatură a Besearicii Răsăritului*. 2004. ediție de Meda-Diana Hotea. Cluj-Napoca: Editura Argonaut.
- Floca, Ioan N. 1992. *Canoanele Bisericii Ortodoxe – note și comentarii*. Sibiu.
- Jurca, Eugen. 2009. *Ritualul Sfântului Botez. Des-tăinuiri catehetice*. Târgu-Lăpuș: Editura Galaxia Gutenberg.
- Larchet, Jean-Claude. 1997. *Teologia bolii*. Sibiu: Editura Oastea Domnului.
- Lungu, Mihail, Daniel. 1999. *Ce spune Biblia despre Vrăjitorie*. București: Editura România Creștină.
- Pânea pruncilor sau Învățatură a credinții creștinești. Strînsă în mică șumă*. 2008. ediție îngrijită de Florina Ilis. Cluj-Napoca: Editura Argonaut.
- Stancu, Benedict (ed.). 2012. *Sfinți și mari duhovnici despre exorcizare și tămăduire*. București: Editura Sophia.
- Szmigelski, Victoru. 1887. „Despre provederea morbosilor cu ss. Sacraminte”. În *Foi'a besericésca si scolastica. Organu alu provinciei metropolitane gre-co-catolice de Alb'a-Julia si Fagarasiu*. anul I, nr. 2. Blaj, octombrie 1887.
- Teodorescu, Ilie. 1923. *Îndrumări liturgice pentru preoți și popor*. București: Socec.

Varlaam. 1991. „Cazania sau Carte românească de învățătură”. În *Opere*. Chișinău: Editura Hyperion.

Literatură, memorialistică, jurnale:

- Braniște, Valeriu. 1972. *Amintiri din închisoare*. București: Editura Minerva.
- Agârbiceanu, Ion. 1982. „Popa Man”, în *Nuvele. Povestiri*, vol. I. București: Editura Minerva.
- Agârbiceanu, Ion. 1916. „Drum rodnic”. În *Din viața preoțească. Schițe*. Arad: Editura Librăriei diecezană Arad, 1916.
- Agârbiceanu, Ion. 1982. „Păscălierul”. În *Nuvele. Povestiri*, vol. I. București: Editura Minerva.
- Agârbiceanu, Ion. 1909. „Părintele Vartolomei Bogdan”. În *Luceafărul*. VIII, Nr. 18, Sibiu.
- Cipariu, Timotei. 1972, *Jurnal*. Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- Loring Brace, Charles. 2009. „Ungaria în 1851 cu o experiență a poliției austriece” (fragamente). În *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*. serie nouă, vol. V, editat de Daniela Bușă. București: Editura Academiei Române.
- Noyes, O. James. 2016. *România țară de hotar între creștini și turci*. traducere de Eugen Popa. București: Editura Humanitas.
- Oprișan, I. 2009. *Basmе fantastice românești*, vol. IV. *Basmе Superstițios-Religioase*, tom I. București: Editura Vestala.
- Paget, John. 1850. *Hungary and Transylvania; with remarks on their condition, Social, Political and Economical*, vol. II, London.
- Pop-Reteganul, Ion. 1982. *Povești Ardelenеști*. București: Editura Minerva.
- Pop-Reteganul, Ion. 2010. „Dreptatea și Strâmbătatea”. În *Basmеle românilor*, vol. III. București: Editura Curtea Veche.
- Rebreanu, Liviu. 1978. „Nevasta”. În *Nuvele*. București: Editura Minerva.

Presă:

- Bejan, Dimitrie. 1936. „Edițiile românești ale Molitvenicului”, în *Biserica Ortodoxă Română* LIV, no. 11-12.
- „Cocóna Gurădulce” în *Calicul. Humor și satiră*, Nr. 2, An X, (1/13 februarie 1890), 41-44.
- „Datine la morți” în *Telegraful român*, nr. 48, anul XLIII, Sibiu, (1895), 189-190.
- „Datine la morți”, în *Telegraful român*, nr. 49, an XLIII, Sibiu, (1895), 192-193.
- Gan, Vasile. „În fața duhului vremii” în *Telegraful român*, nr. 141, anul LVIII, Sibiu (1911), 589.
- Gazeta de Transilvania*. 1844. an VII, nr. 34, Brașov.
- „Îngrijirea vitelor”, în *Foaia poporului*, nr. 46, (1913), 9.
- Ignă, Aram. „Credințe populare despre strigoi. Din Ineu în Bihor”, în *Familia*, nr. 11, an XXXV, (1899), 128.
- Hociotă, Ilie. „Din credințele poporului”, în *Telegraful român*, nr. 49, anul XLVI, Sibiu (1898), 193-194.
- Hango, Gavriil. „Iarăși despre Cultura Creștină”, în *Telegraful român*, nr. 124, an LIX, Sibiu, (1911), 527.
- „Muzeul istoric-etnografic român”, în *Telegraful român*, nr. 115, anul LII, Sibiu (1904), 466.
- Macavei, Ion, Nițu. 1882. „Datini populare românești la înmormântare”. În *Amicul familiei*. Gherla, an VI.
- Marian, Simion, Florea. 1893. „Ursitórele”, în *Familia*, nr. 9, an XXIX, 98-102 pp.
- Melin, A. 1932. „A murit Moș-Călugăr”, în *Unirea Poporului*, Blaj, 15 Mai, Nr. 20.
- Miculescu, Pr. Alex. „Preotul și higiena” în *Gazeta de Transilvania*, nr. 148, (1903).
- Pop, Augustin A. „Călugării dela Blaj și rolul lor în viața culturală a neamului”, în *Cultura Creștină*, XVII, Nr. 4-5, (1937).
- „Priveghiele la poporul nostru”. 1884. În *Foi'a bese-ricésca. Organu pentru cultur'a religioasă a clerului și a poporului*, redigată de dr. Alesandru V. Gram'a. anul II, 1884.
- Rândunica*, 1894. I, Nr. 1-3, Sibiu.

- Sima, Grigore. 1883. „Negrea Păscălitorul”. În *Familia*. XIX, Nr. 6. Oradea.
- Stănescu, D. 1885. „Obiceiuri religioase”. În *Biserica ortodoxă română*. an IX.
- „Sus Marcule!” în *Calicul. Humor și satiră*, nr. 5, An VI, (1/13 Mai, 1886), 99-106.
- Teodorescu-Kirileanu, G. 1904. „Credinți populare în cărți bisericești”. În *Șezătoarea*. nr. 6-7, 81-87 pp.
- „Zorile, datine poporale”. 1875. În *Familia*. Budapesta, an XI, nr. 23, 8/20 iunie 1875.

Lucrări generale:

- Andrei, Mirela. 2006. În granița Imperiului. Vicariatul Greco-Catolic al Rodnei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Cluj-Napoca: Editura Argonaut.
- Ariès, Philippe. 1977. *L'homme devant la mort*, vol. I. Paris: Editions du Seuil.
- Ariès, Philippe. 1975. *Essais sur l'Histoire de la Mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Seuil.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Augé, Marc. 1996. *Religie și antropologie*. traducere de I. Pânzaru. București: Editura Jurnalul Literar.
- Bădiliță, Cristian. 2008. *Glafire. Nouă studii biblice și patristice*. Iași: Editura Polirom.
- Bărbulescu, Constantin. 2015. *România medicilor. Medici, țărani și igienă rurală în România de la 1860 la 1910*, Bucharest: Humanitas, 2015.
- Balagangadhara, S.N.. 1994. *The 'Heathen in His Blindness..' Asia, the West and the Dynamic of Religion*. Leiden, New York and Köln: Brill.
- Barbu, Daniel. 1996. *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*. București: Editura Antet.
- Beck, Hans-Georg. 2012. *Istoria Bisericii Ortodoxe din Imperiul Bizantin*. traducere de Vasile Adrian Carabă. București: Editura Nemira.

- Berger, Peter. L. și Luckmann, Thomas. 2008. *Construirea socială a realității. Tratat de sociologia cunoașterii*, traducere de A. Butucelea. București: Editura Art.
- Bever, Edward. 2008. *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe. Culture, Cognition, and Everyday Life*. New York: Palgrave MacMillan.
- Bîrlea, Ovidiu. 1974. *Istoria folcloristicii românești*. București: Editura Enciclopedică română.
- Bocșan, Nicolae. 1986. *Contribuții la istoria Iluminismului românesc*. Timișoara: Editura Facla.
- Bogdan-Duică, George 1893. *Petru Maior. Un studiu biographic*. Cernăuți: Editura Remuald Schally.
- Bonda, Ioana, Mihaela. 2008. *Mitropolia română unită în timpul păstoririi lui Alexandru Șterca Șuluțiu (1853-1867)*. Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană.
- Brown, Peter. 1995. *Cultul sfinților. Apariția și rolul său în creștinismul latin*. traducere de Doina Lică. Timișoara: Editura Amarcord & CEU Press.
- Bunea, Augustin. 1902. *Petru Paul Aron și Dionisiu Novacovici sau Istoria Românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*. Blaj.
- Bunea, Augustin. 1903. *Discursuri, Autonomia bisericească, Diverse*. Blaj.
- Bunea, Augustin. 2010. *Ierarhia Românilor din Ardeal și Ungaria*. Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg.
- Burke, Peter. 1978. *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York: Temple Smith.
- Burke, Peter. 2008. *What is Cultural History?*. Cambridge/Malden: Polity.
- Burton Russel, Jeffrey 1972. *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca & Londra: Cornell University Press.
- Câmpeanu, Remus. 2008. *Elitele românești din Transilvania veacului al XVIII-lea*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- Cârja, Ion. 2007. *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869-1892)*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.

- Caillois, Roger. 2006. *Omul și sacrul*. traducere de Dan Petrescu. București: Editura Nemira.
- Cameron, Euan. 2010. *Enchanted Europe. Superstition, Reason, and Religion, 1250-1750*. Oxford: Oxford University Press.
- Cartoian, Nicolae. 1938. *Cărțile populare în literatura românească*. București: Editura pentru literatură și artă.
- Cartoian, Nicolae. 1974. *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I. București: Editura Enciclopedică română.
- Cartoian, Nicolae. 1974. *Cărțile populare în literatură românească*. vol. II. București: Editura Enciclopedică.
- Cartoian, Nicolae. 1980. *Istoria literaturii române vechi*. București: Editura Minerva.
- Cavanaugh, William T. 2009. *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: Oxford University Press.
- Chaunu, Pierre. 1975. *Les Temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation*. Paris: Fayard.
- Ciocian, Ioan. 2000. *Biserica și societatea românească din Transilvania: Vicariatul Silvaniei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*. Arad: Editura Vasile Goldiș University Press.
- Constantinescu, Grigore. 1998. *Preoți și învățători folcloriști și contribuția lor la dezvoltarea folcloricii românești* (rezumat teză de doctorat). București.
- Cornea, Andrei. 2006. *Scriere și Oralitate în cultura antică*. București: Editura Humanitas.
- Cornea, Paul. 1972. *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mișcarea ideilor și literatura între 1780-1840*. București: Editura Minerva.
- Nicolae Comșa. 1940. *Dascălii Blajului*, Blaj: Tipografia Seminarului, 1940.
- Cotoi, Călin. 2022. *Holera și „Duhul comunismului”. Inventarea socialului în România, 1831-1914*. Cluj-Napoca: Idea Design & Print.
- Cuisenier, Jean. 2005. *Tradiția populară*. Cluj-Napoca: Editura Casa Cărții de Știință.

- Culianu, Ioan, Petru. 1994. *Eros și Magie în Renaștere 1484*. traducere D. Petrescu. București: Editura Nemira.
- Czégényi, Dóra, Andrea. 2012. *Conservarea și reproducerea sistemului mitologic popular. Mitologia populară maghiară din Sălaj și reprezentările verbale epice la sfârșitul secolului XX. Teză de doctorat. Rezumat*. Cluj-Napoca.
- Darnton, Robert. 2000. *Marele masacru al pisicii și alte episoade din istoria culturală a Franței*. Editura Polirom: Iași.
- Daunton-Fear, Andrew. 2009. *Healing in the Early Church. The Church's Ministry of Healing and Exorcism from the First to the Fifth Century*. Milton Keynes – Colorado Spring – Hyderabad: Paternoster.
- Delumeau, Jean. 1986. *Frica în occident. (secolele XIV-XVIII) O cetate asediată*. vol. II. traducere de Modest Morariu. București: Editura Meridiane.
- Delumeau, Jean. 2004. *Liniștiți și ocrotiți. Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată*. vol. I. traducere de L. Zoicaș. Iași: Editura Polirom.
- Devlin, Judith. 1987. *The Superstitious Mind. French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century*. New Haven și London: Yale University Press.
- Dobozi, Mirela, Beatrice. 2012. *Biserica și școala românească pe Valea Mureșului Superior (secolul al XIX-lea)*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- Drace-Francis, Alex. 2016. *Geneza culturii române moderne. Instituțiile scrisului și dezvoltarea identității naționale 1700-1900*. Iași: Editura Polirom.
- Duby, Georges. 1987. *Arta și societatea 980-1420*. vol. II. traducere de Marina Rădulescu. București: Editura Meridiane.
- Dudaș, Florian. 1987. *Vechi cărți românești călătore*, București, Editura Sport-Turism.
- Duicu, Serafim 1986. *Pe urmele lui Samuil Micu-Clain*. București.
- Dumitran, Ana. 2004. *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipostaze ale identității profesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*. Cluj-Napoca: Editura Nereamia Napocae-Cristian Matos.

- Dumitran, Daniel. 2007. *Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782-1830)*. Cluj-Napoca: Editura Argonaut.
- Favret-Saada, Jeanne. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Éditions Gallimard.
- Fiske, John. 1989. *Understanding Popular Culture*. Londra și New York: Routledge.
- Fiske, John. 2005. *Reading the popular*. Londra și New York: Routledge.
- Furtună, Dumitru. 1915. *Preoțimea românească în secolul al XVIII-lea. Starea ei culturală și materială*. Vălenii de Munte: Editura Neamul Românesc.
- Gaster, Mozes. 1883. *Literatura populară română*. București: I.G. Haimann, Librar-Editor.
- Gavriliuță, Cristina. 2008. *Socioantropologia fenomenelor divinatorii*. Iași: Editura Institutul European.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books Inc. Publishers.
- Gentilcore, David. 1992. *From bishop to witch. The system of the sacred in early modern Terra d'Otranto*. Manchester și New York: Manchester University Press.
- Ghișa, Ciprian. 2008. *Episcopia Greco-Catolică de Făgăraș în timpul păstoririi lui Ioan Lemeni 1832-1850*. vol I. Cluj-Napoca: Editura Argonaut.
- Gog, Sorin și Simionca, Anca (coord.). 2020. *Noile subiectivități ale capitalismului global. Spiritualitate, dezvoltare personală și transformări neolibérale în România*. Cluj-Napoca: Editura Tact.
- Goody, Jack. 1986. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gorman, Jr., Frank H. 1990. *The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 91. Sheffield Academic Press.
- von Greyerz, Kaspar. 2008. *Religion and Culture in Early Modern Europe. 1500-1800*. Oxford: Oxford University Press.

- Hasdeu, Bogdan Petriceicu. 1879. *Cărțile poporane ale românilor în secolul XVI*. București: Noua Tipografie Națională.
- Heretz, Leonid. 2008. *Russia on the Eve of Modernity. Popular religion and traditional culture under the last tsars*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hitchins, Keith. 1991. *Mit și realitate în istoriografia românească*. București: Editura Enciclopedică.
- Hitchins, Keith. 1999. *A Nation Affirmed: The Romanian National Movement in Transylvania 1860/1914*. București: The Encyclopaedic Publishing House.
- Hitchins, Keith. 2013. *Români. 1774-1866*. ediția a III-a, traducere de George G. Potra și Delia Răzdolescu. București: Editura Humanitas.
- Iorga, Nicolae. 2007. *Sate și preoți din Ardeal*. București: Editura Saeculum I.O., (prima dată publicată în 1902).
- Iorga, Nicolae. 2009. *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*. vol. I și II. București: Editura Saeculum I.O., (prima dată publicată în 1905).
- Iorga, Nicolae. 2012. *Istoria Bisericii Românești și a Vieții Religioase a Românilor*. vol. II. București: Editura Saeculum I.O., (prima dată publicată în 1908-1909).
- Iorga, Nicolae. 1992. *Istoria românilor, II, Oamenii pământului (până la anul 1000)*. București, (prima dată publicată în 1936).
- István, Imreh. 1982. *Viața cotidiană la secui 1750-1850. Studii*. București: Editura Kriterion.
- Janos, Andrew C. 2000. *East Central Europe in the Modern World. The Politics of the Borderlands from Pre- to Postcommunism*, Stanford: Stanford University Press.
- Judson, Pieter. 2016. *The Habsburg Empire: A New History*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Karnoouh, Claude. 2011. *Inventarea „poporului-națiune”. Cronici din România și Europa Orientală 1973-2007*. traducere de Theodora Dumitru. Cluj-Napoca: Editura Idea Design & Print.
- Kee, Howard Clark. 1987. *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kligman, Gail. 2005. *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*. traducere de Mircea Boari, Runa Petringenaru, Georgiana Farnoaga, West Paul Barbu. Iași: Editura Polirom.
- Kligman, Gail și Verdery, Katherine. 2015. *Țăranii sub asediu. Colectivizarea agriculturii în România (1949-1962)*. Iași: Editura Polirom.
- Launay, Marcel. 1986. *Le bon prêtre. Le clerge rural au XIX-e siècle*. Paris: Editions Aubier.
- Lazarev, Viktor. 1980. *Istoria picturii bizantine*. vol. I. traducere de Florin Chirițescu. București: Editura Meridiane.
- Lebrun, François. 1995. *Se soigner autrefois. Médecins, saints et sorciers aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris: Éditions du Seuil.
- Lecouteaux, Claude. 2002. *Vampiri și Vampirism. Autopsia unui mit*. traducere de Mihai Popescu. București: Editura Saeculum I.O..
- Le Goff, Jacques. 1999. „L’imaginaire médiéval et le temps”. În *Une autre Moyen Âge*. Paris: Gallimard.
- Le Goff, Jacques. 1995. *Nașterea Purgatorului*. vol. II. traducere de Maria Carpov. București: Editura Meridiane.
- Lévi-Strauss, Claude. 1978. *Antropologia structurală*. traducere de J. Pecher. București: Editura Politică.
- Lynch, Gordon. 2005. *Understanding Theology and Popular Culture*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing.
- Löwith, Karl. 2010. *Istorie și mântuire. Implicațiile teologice ale filosofiei istoriei*. traducere de Alex Moldovan și George State. Cluj-Napoca: Editura Tact.
- Lupaș, Ioan 1918. *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Sibiu.
- Lupaș, Ioan 1921. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, Sibiu.
- Lupaș, Ioan. 1999. *Mitropolitul Andrei Șaguna. Monografie*. București: Editura România Press.
- Mac Culloch, Diarmaid. 2009. *A History of Christianity. The First Three Thousand Years*. London: Penguin Books.
- Malinowski, Bronislaw. 1993. *Magie, Știință și Religie*. traducere de Nora Vasilescu. Iași: Editura Moldova.

- Marica, George, Em.. 1977. *Studii de istoria și sociologia culturii române ardeleni din secolul al XIX-lea*. vol. I. Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- Matei, Cristian, Nicolae. 2021. *Ideea de sănătate în Transilvania iluministă în cărți și documente*, Cluj-Napoca: Editura Mega/Editura Muzeului Național al Unirii Alba Iulia.
- Mazilu, Dan Horia. 2006. *Lege și fărădelege în lumea românească veche*. Iași: Editura Polirom.
- McLeod, Hugh. 2000. *Secularisation in Western Europe 1848-1914*. London: MacMillan Press LTD.
- Meiksins Wood, Ellen. 2015. *Originea capitalismului*, Cluj-Napoca: Editura Tact.
- Meyendorff, John. 2011. *Teologia Bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*. traducere de A. I. Stan. București: Editura Nemira.
- Mihoc, Blaga. 2012. *Judecata cea dreaptă*. Oradea, Editura Logos 94.
- Miron, Greta, Monica. 2004. *Biserica greco-catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- Miron, Greta, Monica. 2007. *Biserica Greco-Catolică din comitatul Cluj în secolul al XVIII-lea*. Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană.
- Mitu, Sorin. 1997. *Geneza identității naționale la românii ardeleni*. București: Editura Humanitas.
- Muchembled, Robert. 1978. *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècle)*. Paris: Flammarion.
- Nagy, Levente. 2021. *Reforma la români. Un fenomen de transfer cultural în secolele XVI-XVII*. Oradea: Editura Ration et Revelatio.
- Neumann, Victor. 2005. *Neam, popor sau națiune? Despre identitățile politice europene*. ediția a 2-a. București: Curtea Veche.
- Neumann, Victor. 2006. *Tentația lui homo europaeus. Geneza ideilor moderne în Europa Centrală și de Sud-Est*. Iași: Editura Polirom.
- Nicoară, Toader. 2001. *Transilvania la începutul timpuri-*

- lor moderne (1680-1800). Societate rurală și mentalități colective.* Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- Nicoară, Toader. 2006. *Sentimentul de insecuritate în societatea românească la începuturile timpurilor moderne (1600-1830).* Cluj-Napoca: Editura Accent.
- Ofrim, Alexandru. 2001. *Cheia și psaltirea. Imaginarul cărții în cultura tradițională românească.* Pitești: Editura Paralela 45.
- Olteanu, Antoaneta. 1997. *Ipostaze ale maleficului în medicina magică.* București: Editura Paideia.
- Pâclișanu, Zenovie. 2006. *Istoria Bisericii Române Unite. Târgu-Lăpuș: Editura Galaxia Gutenberg.*
- Parvulescu, Anca, Boatcă. 2022. *Manuela. Creolizing the Modern: Transylvania across Empires,* Ithaca & London: Cornell University Press.
- Pelikán, Jaroslav. 2000. *Iisus de-a lungul secolelor. Locul lui în istoria culturii.* București: Editura Humanitas.
- Pierrard, Pierre. 1986. *La vie quotidienne du prêtre français au XIXe siècle 1801-1905.* Paris: Hachette.
- Piru, Al. 1964. *Literatura română premodernă.* București: Editura pentru literatură.
- Plongeron, Bernard. 1974. *La vie quotidienne du clerge français au XVIII-e siècle.* Paris: Edition Hachette.
- Popa, Mircea. 2010. *Cărți, manuscrise, biblioteci.* Cluj-Napoca: Editura Eikon.
- Pop, Ioan-Aurel, Năgler, Thomas, Magyari, András. 2008. *Istoria Transilvaniei, vol. III (De la 1711 până la 1919).* Cluj-Napoca: Academia Română - Centrul de Studii Transilvane.
- Pop-Curșeu, Ioan. 2013. *Magie și vrăjitorie în cultura română.* Iași: Editura Polirom/Editura Cartea Românească.
- Pop-Curșeu, Ioan și Pop-Curșeu Ștefania. 2022. *Witchcraft in Romania.* New York: Palgrave MacMillan.
- Popovici, Dimitrie. 1972. *Romantismul românesc.* București: Editura Albatros.
- Popea, Nicolae. 1879. *Arhiepiscopul și Metropolitul Andreiu Baron de Șaguna.* Sibiu.

- Porterfield, Amanda. 2005. *Healing in the History of Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Propp, V.I. 1973. *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*. traducere de Radu Nicolau. București: Editura Univers.
- Rădulescu, Adina. 2008. *Rituri de protecție în obiceiurile funerare românești*. București: Editura Saeculum I.O..
- Radosav, Doru. 1997. *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII-XX)*. Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- Rappaport, Roy, A. 1979. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books.
- Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Regman, Cornel. 2001. *Agârbiceanu și demonii*. Pitești: Editura Paralela 45.
- Rigby, Brian. 1991. *Popular Culture in Modern France. A study of cultural discourse*. London și New York: Routledge.
- Rock, Stella. 2007. *Popular religion in Russia. "Double belief" and the making of an academic myth*. New York: Routledge.
- Roper, Lyndal. 1994. *Oedipus and the Devil. Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe*. London: Routledge.
- Rösener, Werner. 2003. *Țăranii în istoria Europei*. traducere de Maria-Magdalena Anghelescu. Iași: Editura Polirom.
- Schmitt, Jean-Claude. 2001. *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*. Paris: Edition Gallimard.
- Scribner, Robert W. 1987. *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. London, Ronceverte: Hambledon Press.
- Scott, James C. 1976. *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Heaven & London: Yale University Press.

- Siniavski, André. 1990. *Ivan le Simple. Paganisme, magie et religion du peuple russe*. Paris: Editions Albin Michel.
- Sorensen, Eric. 2002. *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Solcan, Sarolta. 2019. *Vrăjitoria în Transilvania în secolele XIII-XVIII*. București: Editura Universității din București.
- Soroștineanu, Valeria. 2005. *Manifestări ale sentimentului religios la români ortocși din Transilvania 1899-1916*. Sibiu: Editura Universității Lucian Blaga.
- Soroștineanu, Valeria. 2005. *Viața religioasă și sentimentul religios la românii ortocși din Transilvania. 1899-1916*. Cluj-Napoca. Editura Argonaut.
- Sowell, Thomas. 2011. *Intellectuals and Society*. New York: Basic Books.
- Stanca, Sebastian. 1938. *Viața și activitatea episcopului Vasile Moga (1774-1845)*. Cluj.
- Stahl, Henri.H. 1983.. *Eseuri critice despre cultura populară românească*. București: Editura Minerva.
- Taubes, Jacob. 2008. *Escatologia Occidentală*. traducere de Maria Magdalena Anghelescu. Cluj-Napoca: Editura Tact.
- Taubes, Jacob. 2009. *Teologia după revoluția copernicană*. traducere de A. State și G. State. Cluj-Napoca: Editura Tact.
- Thomas, Keith. 1971. *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Timotin, Emanuela. 2011. *Descântecelile manuscrise în contextul limbii și literaturii române vechi*. București: Editura Academiei Române.
- Tóth G., Péter. 2020. *Boszorkánypánik és babonatéboly*. Budapest: Balassi Kiadó.
- Toussaert, Jacques. 1963. *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age*. Paris: Plon.
- Twelftree, Graham H. 1993. *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

- Verdon, Jean. 2008. *Les Superstitions au Moyen Âge*. Paris: Perrin.
- Vintilă-Ghițulescu, Constanța. 2013. *Evgheniți, ciocoi, mojici. Despre obrazy primii modernități românești (1750-1860)*. București: Editura Humanitas.
- Vulea, Camelia, Elena. 2009. *Biserica Greco-Catolică din Vicariatul Hațegului (1850-1918)*. Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană
- Wallner Bărbulescu, Luminița. 2007. *Zorile Modernității. Episcopia greco-catolică de Lugoj în perioada ierarhului Victor Mihályi de Apșa*. Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană.
- Weber, Max. 1998. *Sociologia religiei*. traducere de Claudiu Baci. București: Editura Teora.
- Weber, Max. 2007. *Etica protestantă și spiritul capitalismului*. traducere de I. Lemnij. București: Editura Humanitas.
- Wigzell, Faith. 1998. *Reading Russian Fortunes: Print Culture, Gender and Divination in Russia from 1765*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Worobec, Christine. 2001. *Possessed. Women, Witches, and Demons in Imperial Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press.

Articole științifice și capitole în volume:

- Ábrán, Ágota. 2020. „Moașele în Transilvania din secolul al XVIII-lea până la începutul secolului al XX-lea”. În *Serviciul medical între cunoștințe tradiționale și profesionalizare*, Zalău: Muzeul Județean de Istorie și Artă-Zalău.
- Andrei, Mirela. 2007. „Între voința comunității și decizia episcopală. Instituirea preoților nășăudeni în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”. În *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu”*, nr. XLVI, Cluj-Napoca.
- Andrei, Mirela. 2009. „Formația intelectuală și teologică a clerului nășăudean în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”. În *Țara Bârsei*, nr. 8.
- Andrei, Mirela. 2022. „Școală, educație, modernizare în Transilvania. Studiu de caz: Școala Greco-Catolică

- de Meserii și Negustorie de la Blaj (1898-1923)", în *Anuarul Institutului de Istorie «George Barițiu» din Cluj-Napoca*, tom LXI, 259-275 pp.
- Bărbulescu, Elena 2011. „At the Edge of Modernity: Physicians, Priests and Healers (1940-1990)". În *Philobiblon*. Vol. XVI, Nr. 2, pp. 549-561.
- Bărbulescu, Elena 2018. „«You are So Chaaaarmed!»: Charms and Illnesses in Rural Transylvania at the End of 20th century", În *Revista de Etnografie și Folklor*, Nr. 1-2, 263-276 pp.
- Ban, Cornel. 2020. „Organizing Economic Growth: Romania and Transylvania on the Eve of the Great War." în *Acta Musei Porolissensis* 42.1: 16-30 pp.
- Bárth, Dániel. 2017. „Demonology and Catholic Enlightenment in Eighteenth-Century Hungary". În *Witchcraft and Demonology in Hungary and Transylvania*, editat de. Gábor Klaniczay și Éva Pócs. New York: Palgrave MacMillan.
- Beck, Rainer. 1988. „Der Pfarrer und das Dorf: Konformismus und Eigensinn im katholischen Bayern des 17./18. Jahrhunderts". În *Armut, Liebe, Ehre: Studien zur historischen Kulturforschung*, editat de R. v. Dülmen, Frankfurt a. M. 107-143 pp.
- Ben-Amos, Dan. 2005. „The Idea of Folklore, an essay", în *Folklore*, vol. 1, *From definition to discipline*. editat de Alan Dundes. London și New York: Routledge.
- Betea, Raluca. 2011. „The Death of Sinners is Evil". The Personifications of Death in the Iconography of the Last Judgement in Maramureș (17th-19th Centuries)". În *Transylvanian Review*, vol XX, Supplement No. 2:1, 307-321 pp.
- Betea, Raluca. 2011. „The Trial of the Soul. Post-Byzantine Visual Representations of the Tollbooths in the Romanian Churches of Maramureș". În: *kunsttexte.de/ostblick*, Nr. 4, (15 Seiten), www.kunsttexte.de/ostblick.
- Betea, Raluca. 2013. „Icoana Judecății de Apoi din biserică de lemn din Budești-Josani (județul Maramureș)". În *Apulum (Series Historia&Patrimonium)*. Alba Iulia: Editura Altip S.A., 71-112 pp.

- Bocșan, Nicolae și Andrei, Mirela. 2003. „Viață ecleziastică în Dieceza Gherla în timpul păstoririi Episcopului Ioan Vancea – studiu introductiv”. În *Episcopul Ioan Vancea. Pastorale și Circulare 1865-1869*. Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană.
- Bogățean, Alina, Ioana. 2013. “Incursiuni privind sistemul sanitar al lumii rurale românești din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”. În *Valorile lumii rurale. Perspective istorice și istoriografice*. editat de Barbu Ștefănescu și Toader Nicoară. Cluj-Napoca: Editura Accent, 416-427 pp.
- Bologa, Vasile L. 1935. „Raportul din 1756 al unui chirurg german despre credințele românilor asupra moroilor”. În *Anuarul Arhivei de Folklor*. III, București.
- Chiffolleau, Jacques. 1976. „Pratiques funéraires et images de la mort à Marseille, en Avignon et dans le comtat Venaissin (vers 1280-vers 1350)”. În *Cahiers de Fanjeaux 11 – La religion populaire en Languedoc du XIIIe siècle à la moitié du XIVe siècle*. Toulouse: Editions Edouard Privat.
- Chițimia, I. C.. 1963. „S. Fl. Marian, folclorist și etnograf”. În *Studii și cercetări de istorie literară și folclor*. anul XII, nr. 1-2.
- Cosma, Valer, Simion. 2011. „Clerul român din Transilvania și proiectul identitar național”. În *Caiete de Antropologie Istorică*. anul X, nr. 1 (18), Cluj- Napoca: Editura Accent, 42-50 pp.
- Cosma, Valer, Simion. 2013. „Exorcismul în primele secole ale creștinismului”. În *Caiete de Antropologie Istorică*. Supliment XI, Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 17-29 pp.
- Cosma, Valer, Simion. 2014. „Dincolo de mitul modern al vampirilor: strigoii în lumea țărănească a românilor ardeleni din secolele XVIII-XIX”. În *Geografii identitare - Identități culturale*. editat de Pavel Pușcaș, Valentin Trifescu, Simion Molnar, Vali Ilyeș. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 99-116 pp.

- Cosma, Valer, Simion. 2019. „Inventing the Romanian Peasant in Transylvania during the Nineteenth Century”. În *Ruralism and Literature in Romania*. editat de Ștefan Baghiu, Vlad Pojoga, Maria Sass. Berlin: Peter Lang, 165-190, pp.
- Cosma, Valer, Simion. 2019. „Curses, Incantations and the Undoing of Spells: The Romanian Priest as Enchanter (Transylvania, 19th Century)”, în *Charms and Charming. Studies on Magic in Everyday Life, Studia Mythologica Slavica Supplementa* 15 ed. Éva Pócs, Ljubljana: Založba ZRC, 45-68 pp.
- Cosma, Valer, Simion. 2022. „Virtus Romana Rediviva: Latinitatea naționalismului ardelean între identitate națională, strategie politică și loialitate dinastică” în *Transilvania*, 10/2022, 26-39 pp.
- Covaci, Diana, Maria. 2007. „Modalități de instituire a preoților în protopopiatele Greco-catolic și ortodox ale Reghinului în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”. În *Identitate și Alteritate. Studii de istorie politică și culturală*. IV, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- Czégényi, Dóra. *Preotul român*. <http://enciclopediavirtuala.ro/articoletematice/articol.php?id=145>, accesat în data de 20 iulie 2012.
- Czégényi, Dóra 2014. A román pap hiedelemköre a magyar népi kultúrában. În *A mágikus erejű pap. Szerepek és helyzetek*. Emberek és kontextusok, 11, editor: Czégényi Dóra. Cluj-Napoca: Societatea Muzeului Ardelean, 331-414 pp.
- Czégényi, Dóra. 2014. „Boszorkányképzetek a 18. századi szilágysági periratokban”. În *Demonológia és boszorkányság Közép-Kelet-Európában*. editat de Gábor Klaniczay și Éva Pócs. Budapest: Balassi Kiadó, 171-237 pp.
- Davis, Zemon, Natalie. 1974. „Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion”. În *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*. editat de Charles Trinkaus, Heiko A. Oberman. Leiden: E.J. Brill.

- Dégh, Linda. 2005. „Bartók as folklorist. His place in the history of research”. În *Folklore*. vol. II *The Founders of Folklore*. editat de Alan Dundes. Londra și New York: Routledge.
- Docan, N. 1910. „Despre elementele cronologice în documentele românești”. În *Analele Academiei Române*. seria 2, vol. XXXII, București.
- Dudaș, Florian, 1974-1975. „Un catalog de documente din secolul al XVIII-lea identificat în părțile Zărandului. În *Sargetia*. XI-XII.
- Geary, Patrick J. 2001. „Peasant Religion in Medieval Europe”. În *Cahiers d'Extrême-Asie*. vol. XII, nr. 12, 185-209 pp.
- Ghitta, Ovidiu. 2002. „Formarea clerului greco-catolic din comitatul Satu Mare în prima jumătate a secolului al XVIII-lea”. În *Acta Blasiensia I – Coordonatele proției greco-catolice, istorie și actualitate*. editat de Pr. Călin-Daniel Pațulea, Anton Rus, Andreea Mârza. Blaj: Editura Buna Vestire.
- Ghitta, Ovidiu. 2008. „Pânea pruncilor”- context istoric, discurs și mize”. în *Pânea pruncilor sau Învățătură a credinții creștinești*. Strînsă în mică sumă. ediție îngrijită de Florina Ilis. Cluj-Napoca: Editura Argonaut.
- Habermas, Rebecca. 1988. „Wunder, Wunderliches, Wunderbares: Zur Profanisierung eines Deutungsmusters in der Frühen Neuzeit.” În *Armut, Liebe, Ehre: Studien zur historischen Kulturforschung*. editat de R. v. Dulmen. Frankfurt a. M..
- Jiga-Iliescu, Laura. 2005. „Prezența și sensul semnelor zodiacale în cultura tradițională românească, între oficial și popular, scriere și oralitate”. În *Studii și comunicări de etnologie*. Tomul XVII, București: Editura Imago, 23-3.
- Klaniczay, Gábor. 1987. „Decline of witches and rise of vampires in 18th Century Habsburg Monarchy”. În *Ethnologia Europaea*. 17, Issue 2, 165-180 pp.
- Komáromi, Tünde 1996. „Rontásformák Aranyosszéken. A gyógyító román pap”. În *Néprajzi Látóhatár* V, 1-2, 87-98 pp.

- Komáromi, Tünde 2010. „Crossing boundaries in times of personal crisis: seeking help from Orthodox clergy in Transylvania”. În *Religion and Boundaries. Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey*. editat de Galia Valtchinova. Istanbul: The Isis Press.
- Kristóf Ildikó Sz. 2017. „The Social Background of Witchcraft Accusations in Early Modern Debrecen and Bihar County”, In *Witchcraft and Demonology in Hungary and Transylvania*. editat de Gábor Klaniczay și Éva Pócs. New York: Palgrave MacMillan, 13-89.
- Levack, Brian, P. 2007. „Crime and the law”. În *Witchcraft Historiography*. editat de Jonathan Berry și Owen Davies. New York: Palgrave MacMillan.
- Löfgren, Orvar. 1980. „Historical perspectives on Scandinavian peasantries” in *Annual Review of Anthropology*, vol 9, 187-215.
- Marian-Bălașa, Marin. 2010. „Conceptul de religie populară - oportunitate, aplicabilitate, adecvări”. În *Eshatologia Populară*. editat de Avram Cristea și Jan Nicolae. Alba Iulia: Editura Reîntregirea.
- Meteș, Ștefan 1929. „Viața bisericească a Românilor din Țara Oltului. Note istorice”. În *Transilvania*. 60, Nr. 6, 449-464 pp.
- Mihăilescu, Vintilă și Hedeșan, Otilia. 2006. „The Making of the Peasant in Romanian Ethnology.” *MARTOR. The Museum of the Romanian Peasant Anthropology Review*. vol. 11. 187-201 pp.
- Mihăilescu, Vintilă. 2007. „Autochthonism and National Ethnology in Romania.” *Sofia Academic Nexus. How to Think about the Balkans: Culture, Region, Identity* (CAS Working Papers Series, Issue 1). Sofia, 1-26 pp., <http://www.cas.bg/uploads/files/Sofia-Academic-Nexus-WP/Vintila%20Mihailescu.pdf>, accesat în 25 Mai, 2015.
- Nelson, Burnett, Amy. 2000. „Basel’s Rural Pastors as Mediators of Confessional and Social Discipline”. În *Central European History*. Vol. 33, No. 1, 67-85 pp.
- Nemeti, Irina. 2000. „Regimul spațial al ierburilor magice în credințele populare românești”. În *Revista Bistriței*. XIV.

- Nicoară, Toader. 2000. „Aspecte ale religiei populare în societatea românească din Transilvania în secolul al XVIII-lea”. În *300 de ani de la Unirea Bisericii Românești din Transilvania cu Biserica Romei*. Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană.
- Nicoară, Toader. 2011. „Disciplinarea socială și modernitatea. Lecturi posibile”. În *Disciplinarea socială și modernitatea în societatea modernă și contemporană (sec. XVI-XXI)*. Supliment al *Caiete de Antropologie Istorică*. editat de Toader Nicoară. an X, Cluj-Napoca: Editura Accent.
- Nicoară, Simona. 2005. „Metamorfozele sărbătorii sub impactul sensibilităților moderne (secolele XVI-XIX)”. În *Caiete de Antropologie Istorică*. anul IV, nr. 1 (7), Cluj-Napoca: Editura Accent.
- Oestreich, Gerhard, 1982. „The Structure of the Absolutist State”. În *Neostoicism and the Early Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Neill, Mary, R. 1986. „From ‘Popular’ to ‘Local’ Religion: Issues in Early Modern European Religious History.” În *Religious Studies Review*. No. 12, 3-4. July-October, 1986, 222-223 pp.
- Pâclișanu, Zenovie. 1936. „Vechi vizitațiuni canonice în Ardealul veacului al XVIII-lea”. În *Cultura creștină*. XVI, nr. 2.
- Păduraru, Mircea 2014. „The Book Opening Practice in the Context of Romanian Vernacular Religion. An Ethnological Reading of Some Theological Landmarks”. În *Literature, Discourse and Multicultural Dialogue*. vol. II., 247-254 pp.
- Pócs Éva. 2004. „Curse, maleficium, divination: witchcraft on the borderline of religion and magic”. În *Witchcraft continued: popular magic in modern Europe*. editat de Willem de Blécourt. Manchester: Manchester University Press, 174-190 pp.
- Porter, Roy, 1999. „Witchcraft and Magic in Enlightenment, Romantic and Liberal Thought”. În *Witchcraft and Magic in Europe. The Eighteenth*

- and *Nineteenth Centuries*. editat de Bengt Ankarloo și Stuart Clark. Philadelphia: University of Pennsylvania, 191-283 pp.
- Poulin, Joseph - Claude. 1979. „Entre magie et religion. Recherches sur les utilisations marginales de l'écrit dans la culture populaire de haut moyen âge”. În *La Culture Populaire au Moyen Âge*, editat de Pierre Boglioni. Montreal - Québec: Edition L'Aurore.
- Primiano, Leonard, Norman. 1995. „Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife”. În *Western Folklore*. vol. 54, no 1, 37-56 pp.
- Radu, Sorin. 2023. „Statul național și integrarea politică a țăranilor. O temă de cercetare deschisă”. În *România Interbelică. Modernizare politico-instituțională și discurs național*. editat de Sorin Radu și Oliver Jens Schmitt. Iași: Editura Polirom.
- Reinhardt, Wolfgang. 1983. „Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalterst”. În *Zeitschrift für historische Forschung*. 13, 257-277 pp.
- Retegan, Simion. 1994. „`Un tată între fiii săi`: Locul preotului în satul românesc din Transilvania de la mijlocul secolului”. În *Istoria ca lectură a lumii*. editat de Leonid Boicu, Gabriel Bădărău, Lucian Năstasă. Iași: Editura Fundația Academică „A. D. Xenopol”.
- Sabău, Claudia, Septimia. 2017. „Moașă `diplomată` sau moașă `pricepută`? Despre moașe și moșit între legislație și tradiție în Districtul Năsăud (1865-1876)”. În *Revista istorică*. tom XXVIII, nr. 5-6, 519-534 pp..
- Schilling, Heinz. 1988. „Die Konfessionalisierung im Reich: Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620”. În *Historische Zeitschrift*. 246, 1-45 pp..
- Scribner Robert W. 1993. „The Reformation, Popular Magic, and the «Disenchantment of the World»”. În *The Journal of Interdisciplinary History*. vol. 23, no.3, Religion and History. The MIT Press, 475-494 pp..

- Sigmirean, Cornel. 2011. „Puterea modelului. Preotul în viața satului ardelean al istoricului”. În *Caiete de Antropologie Istorică*. nr. 1 (18), X, Cluj-Napoca, 51-61 pp.
- Solcan, Sarolta. 2020. „Vrăjitoria printre români (pe baza actelor proceselor de vrăjitorie din Transilvania secolelor XVI-XVIII”. În *Tyragetia*. vol. XIV (XXVIX), Nr. 2, 63-75 pp..
- Ștefănescu, Barbu. 2011. „Puterea de remanență a unor vechi rituri agrare acceptate și preluate de Biserică”. În *Caiete de Antropologie Istorică*. no. 18, (Ianuarie-Iunie 2011), Cluj-Napoca: Editura Accent, 62-85 pp.
- Thompson, E. P. 1967. „Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism”. În *Past & Present*. No. 38. Oxford University Press, 56-97 pp..
- Tóth, G., Péter. 2017. „The Decriminalization of Magic and the Fight Against Superstition in Hungary and Transylvania, 1740-1848”. În *Witchcraft and Demonology in Hungary and Transylvania*. editat de Gábor Klaniczay și Éva Pócs. New York: Palgrave MacMillan.
- Tuczay, Christa. 2007. „The Nineteenth Century: Medievalism and Witchcraft”. În *Witchcraft Historiography*. editat de Jonathan Berry și Owen Davies. New York: Palgrave MacMillan.
- Vilmos, Keszeg. 1997. „A roman pap és hiedelemközre a mezőszégyi folklórban”. În *Ethnographia* 107, 335-369 pp.
- Vilmos, Keszeg 2007.. „Interpreting a Case of Vitiation”. În *Cosmologies of Suffering: Postcommunist Transformation, Sacral Communication, and Healing*. editat de Agita Lüse, Imre Lázár. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 68-88 pp..
- Walker, Alicia. 2015. „Magic in Medieval Byzantium”. În *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West from Antiquity to the Present*. editat de David J. Collins. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wimmer, Andreas și Glick Schiller, Nina. 2003. „Methodological Nationalism, the Social Sciences,

- and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology”. În *The International Migration Review*. Vol. 37, No. 3, Transnational Migration: International Perspectives (Fall, 2003), 576-610 pp.
- Worobec, Christine. 2006. „Death Ritual among Russian and Ukrainian Peasants. Linkages between the Living and the Dead”. În *Letters from Heaven. Popular Religion in Russia and Ukraine*. editat de Andriy Zayarnyuk, John Paul Himka. Toronto, Buffalo, Londra: University of Toronto Press, 13-45 pp.
- Zayarnyuk, Andriy. 2006. „Letters from Heaven: An Encounter between the ‘National Movement’ and ‘Popular Culture’” În *Letters from Heaven. Popular Religion in Russia and Ukraine*. editat de Andriy Zayarnyuk, John Paul Himka. Toronto, Buffalo, Londra: University of Toronto Press, 165-200 pp.

Mulțumiri

Nu știu care mi-ar fi fost parcursul academic dacă nu aș fi avut norocul întâlnirii, în anii de facultate, cu profesori care mi-au stârnit și cultivat interesul pentru abordările interdisciplinare și explorările încadrabile în antropologia istorică și istoria socială: Ion Cârja, care mi-a fost îndrumător în realizarea lucrării de licență; Simona și Toader Nicoară, coordonatori în perioada studiilor masterale și doctorale, cărora le mulțumesc pentru încrederea acordată și răbdarea avută cu mine; Doru Radosav, Sorin Mitu, și Ionuț Costea, ale căror cursuri și recomandări bibliografice au contribuit substanțial la lărgirea orizonturilor mele istoriografice; Ovidiu Ghitta și Alexandru Ofrim, pentru observațiile critice pe marginea tezei de doctorat, în contextul susținerii acesteia în toamna anului 2013.

De asemenea, în afara cursurilor Facultății de Istorie și Filosofie din Cluj, am avut norocul să întâlnesc persoane care au jucat un rol esențial în formarea și evoluția mea ca istoric: Edit Szegedi și Czégényi Dóra, care mi-au pus la dispoziție resurse bibliografice esențiale și care m-au ajutat cu sfaturi și recomandări necesare pentru un istoric aflat la început de drum; Ioan Pop-Curșeu, Bogdan Vătavu, Cornel Ban și Theodor Constantiniu, alături de care am purtat nesfârșite discuții pe marginea unor texte și idei. Totodată, îi mulțumesc istoricului și colegului Sorin Radu, a cărui lectură critică și ale cărei observații m-au determinat să refac părți bune din manuscris.

După anii de doctorat, am avut ocazia de a-mi continua cercetările asupra religiozității țărănești în două proiecte, în Budapesta și în Cluj, coordonate de Éva Pócs și Ioan Pop-Curșeu. Le mulțumesc pentru încredere și colaborare, lor și colegilor din echipele de proiect.

Pentru că această carte nu reprezintă doar încheierea unei etape în parcursul meu profesional, ci însumează o perioadă importantă din viața mea, țin să

mulțumesc și prietenilor care mi-au fost alături și m-au sprijinit în diferite forme pe parcursul anilor de studii și în anii de după: Jan Manta, Dan Gaftone, Ovidiu Mircean, Bogdan Butiulcă, David Petruț, Manuela Boatcă, Ștefan Baghiu, Irina Velicu și Corina Bejinariu.

Nu în ultimul rând, țin să mulțumesc părinților mei pentru că m-au susținut, chiar dacă de multe ori nu au înțeles ce fac cu viața mea, și pentru că prin poveștile lor m-au ajutat să cunosc și să înțeleg mai bine lumea țărănească și universul magico-religios rural. În final, o mulțumire specială merge către Oana Marin, pentru că mi-a fost alături și m-a suportat în perioada de redactare a manuscrisului.

