

Practici magice de protecție și sincretism religios în Țara Loviștei (I)

Într-unul din articolele sale – *Practici magice și denumirea lor în circularele episcopicești și protopopești de la începutul veacului trecut* –, neobositul I. Mușlea amintea de „cărțile de porunci”, în care preoții satelor românești au adunat circularele prin care episcopii și protopopii denunțau și interziceau totodată practicile magice în cadrul comunităților sătești, făcând un apel disperat la preoții zonali, care nu numai că asistau la astfel de manifestări, dar și practicau, contra cost, diverse „servicii magice”. Datarea acestor circulare se plasează între anii 1820-1840, iar pentru a pătrunde în coloratura mesajului, redăm un astfel de exemplu, din circulara episcopului Moga (no.585 din 22 dec. 1824): « Prin milostiv decret gubernialicesc din 10 dechemvrie cu no. 4898 se poruncește să facă (cunoscut) tuturor preoților neuniți ca să nu amăgească norodul a crede întru descânțece, precum au făcut popa Iosif de la Cîrțișoara că au făcut leturghie pe cămașa arîndatorului Gheorghe Ciortolan din țara Românească fiind că să prăpădească că și-au bătut muierea adecă pe arîndășița și au fost plătit popii 20 [florini] nemțești și o cupă de vin. Așa vei avea datoria Frăția Ta a înștiința pre toți preoții subordinați ca pe numitul popa Iosif ca a face rugăciune cu credință deșartă e supt înconjurarea canonului greu.»¹ Și dacă în exemplul citat este vorba de oficierea unei liturghii pentru „prăpădirea” celui care s-a făcut vinovat de violență conjugală, în restul circularilor, practica cea mai des anatemitată era cea a dezgropării morților în vederea „destrigoirii” acestora, numită în mod repetat „credință deșartă” sau „credință superstițioasă”.

Aceste „cărți de porunci”, precum și alte tipuri de documente bisericești din perioada respectivă pot reprezenta un punct important de interes pentru cercetările folclorice românești, întrucât pe de-o parte ne oferă un bogat material de studiu privit din perspectiva bisericii ortodoxe creștine, iar, pe de altă parte, ne certifică existența și gradul de răspândire a unor practici magice într-o perioadă istorică dată.

Tot pe aceeași linie de blamare a credințelor și practicilor superstițioase ale populației creștin ortodoxe se plasează și mesajul următorului text, extras dintr-un subcapitol cu titlu sugestiv – *Practicarea religiei catolice, rit, greșeli și rătăcirii* – făcând parte din Raportul lui Giovanni Maria Ausilia (1745), un sicilian însărcinat cu conducerea comunității catolicilor din Moldova.² Revolta acestui prelat catolic nu este îndreptățită doar de împrumutarea unor practici superstițioase de la ortodocși la catolici, cum se va vedea în continuare, ci și de faptul că în cadrul praznicelor destinate morților moldovenilor, „după terminarea ospățului ei se roagă pentru moldovenii răposați săltând și jucând, iar

catolicele noastre fug cu moldovenii și de cele mai multe ori consimt să treacă la ritul ortodox al moldovenilor pentru a se căsători cu ei.”³

Dacă ritualul schimbării inelelor de logodnă în cadrul praznicelor moldovenilor rămâne o necunoscută pentru autorul raportului, și practicile și rătăcirile preluate de catolici și enumerate de autor sunt puse sub același semn al ignoranței pline de nedumerire a străinului, aflat în postura ingrată de a explica modul în care niște practici primitive pot avea un efect atât de puternic asupra oamenilor, mergând până la schimbarea ritului religios. Extragem din raport o lungă enumerare a „rătăcirilor” de care se fac vinovați ortodocșii moldoveni: „căci unii se folosesc de anumite semne și rugăciuni rânduite de biserică, amestecându-le spre primejdia sufletelor cu vrăji, descântece de desfacere a vrăjilor, farmece și faceri de petrecanie și le mai folosesc și altfel făcând cu excrementele unor animale spurcate semnul crucii repetat de nenumărate ori pe la ferestre și la uși ca să gonească, cum zic ei, pe zburător; sunt foarte mult dedați la credință în visuri; atât de mult le tălmăcesc ca fiind adevărate încât unii ajung chiar proști la minte și nătărăi; unii din ei țin obicei să nu dea nimic afară din casa lor în zilele de luni, miercuri și vineri, de frică să nu iasă vreo pagubă și prejudiciu”.⁴

O altă influență majoră pe care biserica a exercitat-o prin intermediul reprezentanților săi s-a axat de data aceasta pe interzicerea practicării priveghiului „păgân”, cu mascări rituale, jocuri și distracții, cântece și dansuri în jurul focului, cu mimarea unor gesturi și acte cu caracter sexual și proferarea unui limbaj licențios, care amintesc de ospețele funerare ale Antichității. Nu de puține ori preoții satelor erau prezenți la aceste priveghiuri tradiționale. Măsurile drastice pe care biserica le-a luat, printr-o serie de edicte ecleziastice (a se vedea Sinopsisul Mitropolitului Iacob al Moldovei, 1751), începând din sec. al XVIII-lea, prin care se interziceau mascarea la mort și petrecerea cu joc la priveghi, sunt indicii clare că aceste forme ritualice nu erau practicate sporadic, pe arii restrânse, care ar fi putut astfel fi trecute cu vederea, ci cunoșteau o răspândire generală. „Priveghiul – afirma Mihai Pop – 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 Sfîlpilor>> a început-o biserica încă prin anul 1928. ... Ceea ce tinde mai mult să fie eliminat din ritualul priveghiului este tocmai elementul obscen.”⁵

Am recurs la această digresiune introductivă pentru a lansa unul dintre subiectele de interes ale acestui material pe o linie a unei tradiții de mult încetățenită: sincretismul religios – coordonată constantă a folclorului românesc, cu rădăcini mult mai vechi decât cele amintite anterior. Definit drept „o variantă a sincretismului de gândire, sincretismul religios, specific, în anumite etape, culturii populare românești (dar și altor popoare) este rezultat din suprapuneri <<păgâne>> și creștine, în contextul unor fapte determinante (obiceiuri, sărbători, obiecte rituale etc.)”⁶

Vom încerca să urmărim pe parcursul valorificării materialelor etnografice culese din Țara Loviștei, într-o cercetare de teren întreprinsă în iunie 2003, dacă sincretismul religios mai este sau nu un fapt de actualitate în cultura populară românească la început de mileniu trei, precum și dacă diferite practici magice de protecție își mai găsesc locul în

contextul vieții culturale asumate acum la sate sau au fost deja fixate ca reprezentări pur imaginare ale unor vremi trecute.

Metoda de cercetare folosită este interviul, care permite multă lejeritate de exprimare informatorului, intervenindu-se în comunicare doar atunci când sunt necesare anumite lămuriri din punctul de vedere al cercetătorului sau când se încearcă o mutare a macazului discuției spre punctele de interes alese de cercetător. Înainte de a se trece pur și simplu la prezentarea și respectiv analiza discursurilor etnografice înregistrate, ținem să precizăm că ne plasăm ca orientare științifică pe linia pe care Gh. Pavelescu o exprima cu atâta simplitate în introducerea la unul dintre studiile sale fundamentale. Enumerând „condițiile ideale” ale unui studiu științific, care trebuia să conțină adunarea materialului de teren, coordonarea lui în părți organice și interpretarea, și oprindu-se la acest al treilea aspect, Gh. Pavelescu considera că: „trebuie să se încerce o interpretare a materialului prin sine, adică nerecurgând la nici o teorie străină sau personală, ci mulțumindu-te cu ceea ce-ți oferă informațiile culese din teren. Să se încerce o teorie a faptelor, ținând seama de semnificația pe care o au în lumea satului și fiind mereu atent de a nu atribui faptelor semnificații pe care nu le au. Deci să se stabilească «cum» se comportă faptele «în sine», din punct de vedere fenomenal în mentalitatea țăranului, făcând abstracție de mentalitatea noastră.”⁷

Prima informatoare cu care am stabilit contactul a fost Ioana Vegea, din Voineasa, în vârstă de 64 ani (la data culegerii), născută în Ciunget, Mălaia. Este o foarte bună cunoscătoare a ritului și practicilor funerare din sat, fiind foarte des implicată în organizarea înmormântărilor. Are o foarte bună relație cu preotul local, este o femeie religioasă și, foarte interesant, compune diferite forme versificate, valorificând într-un mod personal folclorul zonal. Mi-a putut astfel transmite și multe cântece funerare, pe care nu a fost foarte clară dacă le-a reprodus din memorie sau le-a recompus. A fost foarte deschisă în a-mi oferi informațiile cerute, având permanent conștiința faptului că era înregistrată. Voi reproduce în continuare, așa cum a fost el înregistrat, textul unei povestiri despre bunica soțului ei, care a fost „bântuită de zmeu”, atunci când în noaptea priveghiului soțului ei ieșit la 12 noaptea din casă și s-a uitat spre pădure. Vom constata cine anume a pus acest „diagnostic” bătrânei și cum i-a fost ușurat chinul.

Ioana Vegea : „Eu am avut pe bunica lu` soțu' meu, care am trăit cu ei înainte de a muri bunicu`... .. am lăsat-o în bucătărie să doarmă, noi toți la priveghi la mort și a venit o cumnată de-a ei și zice către mine: <<Ioană cumnata e în curte zice ... cu un stâlp în brațe, dă ocol pă după iel>>, ce zicea numai ea știa și zic: <<Ce faci mamă aicea, ce e cu mata, ce faci ?>> <<Ce e cu lumea asta aicea la noi, ce e cu atâta lume aicea la noi?>>(zice bătrâna). Am luat-o, ne-am alarmat toți, am dus-o în casă. De-atunci de la doișpe noaptea până dimineața am stat numai cu ea. A dormit trei zile și trei nopți de-atunci din noaptea aia. Deci bunicu' a murit vineri noaptea spre sâmbătă, iar sâmbătă noaptea spre duminică ea a căzut în agonia asta și nu s-a mai trezit până marți. Ea a dormit, nu știe de înmormântare nu știe de nimica. Când s-a trezit, țân-te și apucă-te că nu știai ce să faci cu ea. Și să știți că a făcut o cădere de memorie și așa a mai dus-o cinci

ani de zile”.

Cercetător: “Dar ea știe ce s-a întâmplat cu ea în acele trei zile?”

Ioana Vegea : “Nu știe nimic, nimic. Absolut nimic. ... Și eu o aveam aici în cameră, că nu puteam să dorm cu ea, că făcea pe ea. E... în timpu’ lu’ unu, doișpe noaptea, era calvar, bătea cu bâta în pereți și în uși ca în bombardament și urla cât o ținea gura că se-neacă, că o mușcă câinii, că nu știu ce mai face...Mă duceam, o puneam în pat, culcă-te mamă că mă duc la serviciu și nu mai pot. Niște femei bătrâne m-a învățat ce să fac: mă Ioană, e o biserică la Scăuieni unde slujește preotul în fiecare vineri. Și ce mi-a spus preotul așa vă spun și eu: e bântuită de zmeu, da’ cu multă credință și cu slujbe se tămăduiește. Trei masluri i-am făcut, în șase săptămâni a fost moartă.(femeia în cauză înjura, deși nu-i stătea în obicei, nu lăsa o bâta din mână și nu lăsa pe nimeni să intre în curte)”

Cercetător: “Și l-ați crezut atunci pe preot când v-a spus ce are?”

Ioana Vegea :”Am crezut pentru că vedeam că trebuie să fie un lucru necurat ceea ce făcea ea, era groaznic, domnule... nu puteai să stai noaptea, nu puteam să mai dorm. Ea a ieșit atunci la doișpe noaptea afar’ din casă, că zice că nu e bine dacă ieși noaptea să te uiți spre pădure, așa să-ți arunci privirea...”

Dacă ne plasăm pe linia faptică descrisă de informatoare, avem următoarele elemente: la o înmormântare în familie, soția decedatului, care se retrăsese temporar de la priveghiul soțului pentru a dormi puțin în bucătărie, este găsită ulterior în curtea casei, dând ocol după un stâlp și bolborosind lucruri neînțelese; este luată și adusă înapoi în casă, nu recunoaște nimic din ceea ce se întâmplă în jurul ei, iar apoi cade într-o „agonie” și doarme trei zile și trei nopți la rând; după trezire se instalează o „cădere de memorie” și crize de nebunie, declanșate mai ales în timpul nopții, în jurul orelor douăsprezece - unu, cu manifestările amintite. Informatoarea, pe atunci femeie tânără și lipsită de experiență, simțind că era „lucru necurat” la mijloc, este sfătuită de „niște femei bătrâne” din sat cum să rezolve problema, cu ajutorul unui preot. Preotul este cel care fixează „diagnosticul” femeii, care era „bântuită de zmeu” și în urma celor trei masluri, femeii i se ușurează chinul dus timp de cinci ani și își dă sufletul, spre marea ușurare a familiei.

Confruntarea cu starea de boală și cu moartea a avut întotdeauna ca efect instalarea unei perioade de criză trăită diferit de membrii familiei în cauză. Comportamentul aparent inexplicabil al bătrânei văduve, catalogat imediat ca „lucru necurat”, se înscrie pe linia unei normalități psihice specifice instalării perioadei de criză declanșate de moartea soțului. Redăm în continuare, așa cum sunt ele prezentate într-un studiu clinic, semnele distinctive ale instalării stării de criză: „bulversare, vid temporar al gândirii și al acțiunii, extragere din cadrul spațio-temporal determinat, confruntarea cu non-sensul situației de boală/moarte și o paralizie a imaginarului”.⁸ Pe fondul unei vârste înaintate, criza își mai asociază și o amnezie, precum și crize violente psihotice, cu delir paranoid. În absența posibilității consultării unui medic psihiatru la acea vreme, preotul din Scăuieni își atribuie funcția de „exorcist de zmeu”, îndeplinind slujbe religioase – masluri – pentru înlăturarea unei stări patologice aparent induse accidental și denumite în termenii limbajului popular – „bântuirea de zmeu”. Diagnosticul nu este deloc pus la

îndoială de informatoare, atâta timp cât el venea din partea unei poziții supreme de autoritate – preotul. Interesant este modul în care de-a lungul timpului, această categorie de *preoți - magi*, reprezentată în cazul nostru de preotul din Scăuieni, a învățat să mânuiască cu precizie două categorii de limbaje: limba păgână a „rătăcirilor” populare în care erau exprimate „jalbele” sătenilor și limba religiosului prin care se exercita autoritatea de necontestat a leacului oferit. Semnul clar al interiorizării acestui prim limbaj este în cazul nostru fixarea diagnosticului în termenii unei tradiții locale destul de credibile la acea vreme. Fie se recurge la un fond de credințe local pentru a se obține încrederea solicitantului în „prestatorul de servicii” – tehnică folosită de altfel și în cadrul practicii descântecului, fie repertoriul religios era mult prea sărac pentru a acoperi realitățile complexe cu care se confruntau sătenii.

Diferite studii de istorie a mentalităților au reliefat modul cum, în diferite momente din istoria civilizațiilor, s-au căutat diferite soluții de ieșire din astfel de situații de criză și de depășire a oricărui impas de semnificare apărut, recurgându-se permanent fie la o formă irațională de reprezentare a inexplicabilului prin magie, mituri, demonologie, medicină populară, fie la o alta, rațională, științifică, căutând să explice tot și să înlăture hazardul. În cazul nostru ne aflăm în prima categorie, iar starea de fapt la început de mileniu trei este reprezentată de creșterea considerabilă a nevoii de astfel de preoți-magi, care nu se mai limitează doar la spațiul rural. În mediul urban, acești preoți se află totuși la concurență cu vrăjitoarele profesioniste care nu mai „lucrează” nici ele cu forțele răului, ci cu „cele sfinte”. Să nu mai fie oare diavolul la modă?

Și pentru a ne păstra în același registru al mitologicului, vom mai reda în continuare o scurtă povestire despre pocitura de zmeu, culeasă de astă dată de la Sima Gh. Ioana, din satul Racovița, în vârstă de 78 ani (la data culegerii), născută în Căinenii de Vâlcea și mamă a 10 copii.

Sima Ioana: „Aveam pă Măria numai’ așa de mică și-am plecat cu mâncare la bărbatu-meu, la fân. Asta a fost cam prin ’52, ’53. Și când am venit acasă cu ea, că era toamnă, pân-n Sfântu’ Nicolae, am sosit acia, la grajd, la nea Ion Popescu unde stă Leana lu’ Iliescu. Grajdu’ cum e așa de piatră cu spatele, am văzut lăsându-se pe gură la vale de la nea Ion Popescu o flacăra mare, mare, lungă și lăsa scântei din coadă. Am pus coșu’ jos și m-am închinat. A traversat, a venit la vale pân’ la colțu’ casii lu’ Tia lu’ Mărăcine și a luat-o încolo”.

Cercetător: “Și ce formă are zmeul?”

Sima Ioana: “Are capu’ așa ca de șarpe.”

Cercetător: “Și corpu’?”

Sima Ioana: “N-are corp, e flacăra. Păi la mama lu’ Grigore Șerbănechi, nu și-a dat foc la păr? A ars femeia.”

Cercetător: “De ce, ce s-a întâmplat?”

Sima Ioana: “Și-a dat foc singură. Că era zmeu acolo și o pocise. Zicea femeile mai demult, că are di la zmeu”.

Cercetător: “Și unde a luat foc?”

Sima Ioana: “Era un păr, un copac acolo, scorbuos. Zice că acolo ar fi fost zmeul”.

Fără a mai insista asupra analizei textului care vorbește de la sine, reținem totuși unul dintre efectele distructive pe care pocitura de zmeu îl poate avea asupra celor atinși – autoincendierea.

O caracteristică aparte a acestei informatoare, de altfel cea mai în vârstă dintre toate informatoarele intervievate, era stilul sfătos, liniștit, plin de bucuria evocării, parcă desprins din alte timpuri, în care informatoarea povestea fapte și întâmplări din tinerețea sa ca și cum ar fi fost decupate dintr-o care românească de mitologie. O considerăm, fără îndoială, tipul exemplar de povestitor din Țara Loviștei. Nu am putea prin urmare trece mai departe fără a insera în realitatea noastră puțină savoare mitologică prinsă în povestirea despre cum, copil fiind, Sima Ioana a fost pocită de „ăle sfinte” (ălea de umblă pă sus).

Sima Ioana: „Păi eram mică și m-am dus cu oile primăvara și-n pârau Gruului... mi-a fost sete. Și m-am aplecat în pârau și-am luat cu pumnii apă și-am băut. Seara când m-am dus acasă se făcuse pe-aici așa (informatoarea arată cu mâna în dreptul gurii) ca scoarța de stejar și pe mâini pe-aici (arată spre mâini) cât a ajuns apa aia. Să nu fi dat cu ochii de mine că țâpam ca din gura șarpelui. Și mama, ca ăle bătrâne, că nu era cum e acum, hai la doctor...”

Cercetător: “Și ce v-a făcut?”

Sima Ioana: “A zis femeile că să meargă cu mine acolo o săptămână, să meargă cu mine acolo de unde am băut apă. M-a întrebat ce-am făcut, am dormit undeva, am stat undeva, că sunt locuri de-stea rele și m-a dus mama acolo cu o bucată de cocă că zice să le plătească la ăle sfinte că am băut apă din urma lor. Și-a dus o bucată de cocă, cum era, că nu era pâine și a dus un ban găurit de 25, cum era înainte banii și-a pus acolo mama jos în loc de lumânare. M-am spălat din nou și sara când m-am dus acasă, nu m-a mai ars pe față, a pieit toate helea, nu m-a mai ars pe mâini, mi-a trecut, fără nici un medicament.”

Ne reține aici atenția modalitatea de plată a celor sfinte – o bucată de cocă, echivalentul tradițional al pâinii, pe care s-a pus un ban găurit de 25, care ni se precizează că era pus în loc de lumânare. Fără îndoială, în momentul povestirii, informatoarea asocia acest ritual de „plată a ielelor” cu ritul creștin de ducere la biserică a unei pâini în care se înfîge o lumânare, pentru ca în timpul slujbei religioase destinate morților, să se pomenească sufletul unei persoane moarte. Foarte importantă este și identificarea cu precizie a „locului rău” în care au călcat „ăle sfinte” și din urma cărora povestitoarea ar fi băut apă. Perspectiva magică asupra lumii delimitează așa numitele „locuri rele” sau „oprite” de „locurile sfinte”. La fel cum în gândirea magică există credința că dacă șezi pe urma unui bolnav, poți să îi iei boala, tot astfel, călcarea în locuri impregnate de diferite entități mitologice atrage după sine încărcarea cu energia respectivă, dar nu printr-o contaminare, ci prin simpla contiguitate spațială.

Încălcarea din neatenție a unui spațiu interzis, motiv prezent și în basmele populare, își asociază în povestirea noastră un alt element: băutul de apă din urma lăsată de „ăle sfinte”. Nu ni se precizează dacă este vorba de o urmă fizic observabilă sau de o urmă lăsată în plan invizibil. Înclinăm spre ultima variantă, ținând seama că „ăle sfinte” mai sunt numite și „ălea de umblă pă sus”. Apa – elementul care realizează cel mai ușor transferul calităților magice – funcționează drept mediu de transfer între planul invizibilului și cel al vizibilului. Revenirea în spațiul sensibil cu atitudinea de îmbunare a ființei mitologice al cărei spațiu fusese încălcat printr-o ofrandă, avea să atragă implicit după sine vindecarea. Practicarea ritualului final de purificare prin spălare cu apă din același loc, apă a cărei calitate a fost sensibil schimbată tocmai prin performarea ritualului ofrandei amintit anterior, ne amintește de un principiu bine cunoscut în epidemiologie, imunologie și homeopatie, și anume, folosirea în tratarea afecțiunilor a unor vaccinuri sau antidoturi produse prin extragerea și prelucrarea unei mici părți din chiar agentul patogen care a determinat-o inițial.

Rezumat

Sincretismul religios, așa cum este el prezentat într-o cercetare de teren din Țara Loviștei, la începutul mileniului al 3-lea, reprezintă o dimensiune esențială a identității noastre naționale. Rezultat al suprapunerii unor credințe și tradiții păgâne și creștine, sincretismul religios este un fenomen actual, fiind practicat nu numai de către sătenii români, dar și de către preoții locali sau de către vrăjitoarele profesioniste.

Fie că este vorba despre practicile magice de protecție la naștere sau înmormântare, sau despre povestirile miraculoase despre întâlnirea unor ființe mitologice ostile, Țara Loviștei rămâne o sursă inepuizabilă de material etnografic autentic, înfruntând timpul și generând mereu poveste.

Abstract

The religious syncretism, as it is presented in a field research in Loviștea Country, at the beginning of the 3rd millenium, represents an essential dimension of our national identity. The result of overlapping pagan and Christian beliefs and traditions, the religious syncretism is a present-day phenomenon, being practised not only by the Romanian villagers, but also by local priests or professional witches.

Be it about magic practices of protection at birth or at funerals, or about miraculous stories about meeting harmful mythological entities, Loviștea Country remains an inexhaustible source of authentic ethnographic material, defying time and always generating stories.

Note

1 Ion Mușlea - *Practice magice și denumirea lor în circularele episcopoești și protopopești de la începutul veacului trecut* în: *Cercetări etnografice și de folclor*, vol II, București, Ed. Minerva, 1972, p.403.

2 Raport publicat pentru prima dată de Gh. Călinescu în *Diplomați Italiani*, vol. I, Roma, 1925, p. 183-198 și reunit mai târziu în seria colecțiilor *Călători străini despre Țările Române*, vol. IX, Academia Română, Institutul de Istorie N. Iorga, volum îngrijit de Ț Maria Holban, M.M.Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernavodeanu, București, Ed. Academiei Române, 1997.

3 Ibidem, p. 315.

4 Ibidem, p. 315.

5 Mihai Pop – *Măștile de lemn din Bîrsești-Topcești, Vrancea*, în *Revista de Folclor*, nr.1/1958, Buc., Anul III., p.21.

6 Pavel Ruxăndoiu – *Folclorul literar în contextul culturii populare românești*, București, Ed. Grai și Suflet – Cultura Națională, 2001, p.137.

7 Gh. Pavelescu – *Magia la români. Studii și cercetări despre magie, descântece și mană*, București, Ed. Minerva, 1998, p. 8-9.

8 J. Barus-Michel, F.Giust-Desprairies, L.Ridel, *Crize. Abordare psihosocială clinică*, Iași, Polirom, 1998, p. 41.