

RELIGIE PRESCRISĂ - RELIGIE TRĂITĂ. BISERICĂ, TRADIȚIE, SUPERSTIȚIE ÎN COMUNITĂȚILE SÂRBEȘTI DIN BANAT ÎN SECOLUL AL XVII-LEA

Adrian Magina

Cuvinte cheie: *percepția religiei în comunitățile sârbești din Banat, sec. XVII*
Keywords: *Banat, serbian population, religion.*

Studiul de față atinge un subiect ce vizează deopotrivă aspecte istorice și de natură socio-antropologică. Mai exact, am încercat să surprind modul în care este percepută și trăită religia și impactul pe care îl are asupra vieții sociale din comunitățile sârbe din Banat în secolul al XVII-lea.

Există o diferență vizibilă între religia prescrisă, promovată într-un cadru bine delimitat de dogmă, și religia trăită la nivelul comunității. Banatul în secolul al XVII-lea se află la întrepătrunderea dintre medieval și modern, putându-se surprinde astfel trăiri religioase specifice ambelor epoci. La fel ca în întreaga Europă, putem vorbi de un cadru al religiei oficiale și de un altul, distinct, al religiei populare. Aceasta a fost definită ca un ansamblu de elemente mitice preluate și transpuse prin intermediul creștinismului. Mitul este cel care formează conștiința religioasă și care, pe parcursul timpului, se transformă în legende, basme, fabule și superstiții și propune un model existențial, un principiu de apărare și conservare pe care îl comunică prin rit.

Cunoaștem suficiente date despre biserica bănățeană dar mai puține despre modul în care este percepută și trăită religia în rândul populației din această zonă. Cercetările de acest tip au vizat în special secolul al XVIII-lea pentru care există material documentar mult mai abundent.

Pentru secolul al XVII-lea, deși nu există atâtea date, o analiză atentă a materialului, poate oferi o perspectivă antropologică asupra vieții religioase din comunitățile bănățene. Sursele provin aproape în exclusivitate din mediul catolic. Este vorba de rapoarte ale unor misionari iezuiți și franciscani care vin din arealul croat sau bosniac. Am folosit

rapoartele iezuitului croat Bartol Kasić (Bartolomeo Cassio, în italiană) din 1613¹ și ale unui alt iezuit, tot croat, Marino de Bonis, din anul 1617². Acești doi misionari au avut tot interesul să prezinte în mod real situația găsită, pentru că era vorba de a afla noi moduri de refacere a catolicismului în zonă. Lor li se adaugă mărturiile franciscanilor bosnieci, Simone Matković și Marko Bandulović (Marco Bandini), din 1631³. O altă sursă la care am apelat provine din mediul ortodox. Este vorba de celebrul catastif de mile al Patriarhiei sârbe de la Ipek (Pecs). În fapt, acesta este un registru emis în urma unei vizitații în Banat, în timpul căreia reprezentanții patriarhiei colectează taxe și donații pentru biserică. Cele două vizitații sunt făcute în 1660 respectiv în 1666. Prima dată au fost vizitate 168 de localități, iar a doua oară 93. Izvoarele eclesiastice ortodoxe deși surprind bine organizarea instituțională nu lasă să se întrevadă aproape nimic din ceea ce se întâmplă în comunitate⁴.

Am pornit de la premisa că în secolul al XVII-lea, în Banatul otoman, biserica ortodoxă se bucura de o serie de drepturi pe care celelalte confesiuni creștine nu le dețineau și că, în același timp, aceasta avea o structură instituțională bine conturată⁵.

Din punct de vedere al organizării ecclesiastice, întreaga Ungarie otomană și implicit spațiul dintre Dunăre, Tisa și Mureș intra în aria de jurisdicție a patriarhiei sârbe de la Ipek. Patriarhia, înființată în 1557, se bucura de un statut oficial în cadrul Imperiului otoman făcând parte din importantul millet grec condus de patriarhul de la Constantinopol. În subordinea ei, la nivelul Banatului, cunoaștem trei episcopii, de Lipova, Vârșeț și Timișoara, ultima având și rang de mitropolie pe la mijlocul secolului al XVII-lea. Din catastiful de mile al Patriarhiei se cunoaște existența a trei protopopiate: Becicherecul Mare, Timișoara și comuna Doloave. Primul dintre acestea a fost pentru o vreme și sediul unei episcopii, fiindu-ne cunoscute numele a doi ierarhi. Este posibil ca numărul protopopiatelor să fi fost mai mare deși nu le cunoaștem din documente decât pe acestea trei. Exista o rețea densă de parohii, fiecare deservită de către un preot, uneori de către mai mulți, mai ales în centrele urbane⁶.

În satele acestei realități oficiale surprindem o cu totul altă lume. Misionarii iezuiți și franciscani din prima jumătate a secolului XVII, întâlnesc în Banat, pe lângă români sau maghiari, și națiunea sârbă, rasciană sau serviană, cum apare în textele lor⁷. Sârbii au ajuns pe teritoriul Banatului încă din secolul al XIV-lea. În număr mai mare încep să pătrundă

pe teritoriul bănăţean doar în secolul al XV-lea în condiţiile ocupării Serbiei de către turci. Fiind excelenţi luptători contra otomanilor, regii maghiari, în special Matia Corvin, le-au permis să se aşeze în zona de sud a Ungariei din care făcea parte şi Banatul. În timpul regelui Matia mii de sârbi vor ajunge în părţile de sud ale regatului. Se vor aşeza mai ales pe valea râului Mureş şi în partea de sud vest a Banatului, respectiv pe teritoriul comitatului Torontal, zonă ce astăzi e încadrată politic şi instituţional Serbiei. Printre familiile nobiliare celebre de origine sârbească care se aşează acum în Ungaria se numără Branković, Jaksić, Olčarović, Petrović şi Baksić. Inclusiv familia principilor Zapolya ai Transilvaniei avea pare-se aceeaşi origine⁸.

Dacă marile familii s-au integrat rapid în viaţa regatului, comunităţile rurale sârbeşti au rămas în continuare ataşate valorilor spirituale tradiţionale. Mărturiile din secolele XVI - XVII remarcă ataşamentul sârbilor la ortodoxie (schismatici) dar în acelaşi timp şi ceea ce ar rezulta de aici: ignoranţa şi incultura (illiterati). Preoţii lor se aseamănă aproape în totalitate cu credincioşii, diferenţa vizibilă fiind faptul că ştiau să scrie, însă cu așa numitele „caractere rutene” (în fapt fiind vorba de alfabetul chirilic)⁹.

Cercetarea noastră îşi propune să vadă în ce măsură a existat, în epocă, un control al instituţiei ecleziastice asupra practicilor devoţionale din comunităţile sârbe bănăţene de confesiune ortodoxă.

Am optat pentru două nivele de investigare: în primul rând am dorit să surprindem aspectele religiei oficiale promovate de biserică; în al doilea rând aspecte legate de acele practici care nu au un fundament doctrinal, încadrabile în ceea ce numim astăzi superstiţie. Analizând această problemă vom putea surprinde impactul pe care l-au avut trăirile religioase, în viaţa socială a comunităţilor respective. Trebuie adăugat faptul că graniţa dintre eforturile oficiale de a transmite credinţa şi modalitatea de practicare şi de înţelegere a acesteia este foarte sinuoasă, adesea cele două tipuri de practici suprapunându-se.

În primul nivel de analiză poate fi încadrat tot ceea ce are un fundament dogmatic şi este promovat oficial. În această categorie sunt integrabile liturghia, slujbele de tot felul, rugăciunea, ceremoniile cu caracter religios, postul. Despre fiecare din acestea avem suficiente mărturii în documentaţia consultată. Încă din secolul al XVI-lea avem mărturii că populaţia sârbească din zona Becicherechului Mare este fidelă ortodoxiei, respectarea credinţei făcându-se prin posturi şi rugăciuni numeroase¹⁰.

În catastiful de mile al Patriarhiei de la Ipek, atât în prima vizitație din 1660 cât și șase ani mai târziu, apar de nenumărate ori menționate persoane care cer ca preoții să facă în numele lor liturghii, uneori chiar în număr exagerat de mare. În același catastif apare apelul la rugăciune pentru sau în numele unei persoane¹¹.

În privința postului dovezile sunt la fel de numeroase. Simone Matkovici remarca la 1631 că, deși sunt aplecați spre erorile sectei grecești, sârbii țin posturi îndelungate, chiar pentru păcatele mai puțin grave. Oficierea tainelor botezului și căsătoriei poate fi încadrată între aspectele care țin de religia oficială. Respectarea sărbătorilor religioase, cunoașterea semnului sfintei cruci și a rugăciunilor simple indică un anume atașament față de prescripțiile oficiale ale bisericii¹².

Palierul secund de analiză, acela al modului de transpunere a religiei în mentalul popular, este poate cel mai dificil de abordat. Misionarii iezuiți, Bartol Kasić și Marino de Bonis, remarcă că sârbii sunt mai atașați de rit și de respectarea lui decât de înțelegerea adevărului evanghelic¹³. Pentru niște oameni care veneau dintr-o lume catolică posttridentină, este dificil de înțeles atașamentul față de practici tradiționale, dintre care multe nu au un fundament dogmatic. Această raliere față de tradiție este bine surprinsă de iezuitul Bartol Kasić în relația sa din 31 ianuarie 1613: „cred atât de mult în falsitățile ce le susțin preoții lor” sau, mai mult „nu cred decât ce au auzit și au văzut de la părinți”. Orice încercare de a-i face să renunțe la practicile tradiționale este sortită eșecului, după cum se observă din ramarca aceluiași iezuit: „mai bine te lași păgubaș decât să încerci să-i convingi de falsitatea lucrurilor ce le susțin”¹⁴, iar arhiepiscopul Pietro Massarechi îi considera de-a dreptul „inconvertibili”¹⁵.

Câțiva ani mai târziu, în misiunea sa de mai multe luni din anul 1617, Marino de Bonis observa că „sârbii se încăpățânează și cu obstință țin la religia lor, așa cum le-au băgat popii lor în cap”¹⁶. Refuzul de a accepta o altă variantă religioasă decât cea în care erau ancorați arată solidul atașament al populației sârbești față de valorile tradiționale.

Misionarii catolici „acuză” populația sârbească de mii de superstiții. Cele care păreau mai interesante au și fost descrise de către reprezentanții Sf. Scaun. Mai întâi înclinația spre vrăjitorie și descântece, prezentată de către Marino de Bonis la 1617. Se pare că populația sârbească apela des la puterile magice ale vrăjitorilor¹⁷. Nu este însă un fenomen strict sârbesc pentru ca îl regăsim în aproape întreaga Europă, mai ales în zonele

rurale. Alte practici cu greu le-am putea cataloga, întrucât implică și preotul, reprezentant oficial al bisericii. Din informațiile lui de Bonis și Kasić aflăm că în cazul unui copil care moare nebotezat situația nu este deloc tragică. Se recurgea la o soluție ce urma să ofere cadrul sacru, pentru ca acel suflet să poată pătrunde în împărăția cerurilor. Nașul urma să-l ia în brațe și să-l îndrepte spre răsărit și să strige de trei ori: „Iată credința!”. Iar după aceea copilul urma să fie îngropat sub streșina bisericii, exact acolo unde cade apa de la ploaie iar preotul urma să facă în numele lui 40 de liturghii. În acest fel se considera că acest copil este botezat și sufletul său rămâne salvat¹⁸. Circula, de asemenea, în rândul populației o superstiție legată de modalitatea în care era făcut semnul crucii. După o predică în fața sârbilor, Marino de Bonis s-a ferit să-și facă semnul crucii după model catolic, pentru că în mentalul lor circula superstiția că în umărul stâng sălășluia diavolul care îndeamnă la rău¹⁹.

Probabil una dintre cele mai interesante superstiții este aceea a legendei prin care populația sârbească refuza primatul papal. Întrebați de către Kasić în 1613 sau de Bonis, în 1617, în legătură cu persoana Papei, sârbii au recunoscut că în trecut acesta avea autoritate și jurisdicție asupra întregii creștinătăți. Simbolul acestei autorități era dat de o barbă de aur pe care papa o avea în dar de la Dumnezeu. La un moment dat unul dintre papi s-a îndrăgostit de o fecioară sfântă și în numele acestei iubiri și-a ras barba. Dumnezeu l-a pedepsit retrăgându-i autoritatea pe care până atunci o avusese asupra tuturor²⁰. Deși nimic mai mult decât o legendă, ea explică foarte bine la nivel de discurs, respingerea autorității Sfântului Scaun precum și percepția sa mai generală în imaginarul colectiv al acestor comunități.

Din analiza celor două dimensiuni ale vieții religioase se observă că demarcația între oficial și superstiție este una foarte flexibilă. Pare normal, din perspectiva credinciosului simplu al acelei epoci, ca un preot să se implice în practici și ritualuri care n-au acoperire dogmatică, sacralizându-le prin simpla lui prezență, așa cum este cazul susținerii liturghiilor pentru copilul mort nebotezat.

Toate aceste trăiri se răsfrâng la nivelul vieții sociale. De exemplu, noțiunii de păcat i se atribuie cu totul alte valențe decât cele pe care le acordăm noi, astăzi, mai ales că oamenii Bisericii îi oferă cadrul legal.

Din mărturia aceluiași Bartol Kasić reiese că furtul, deși văzut ca un rău în cadrul comunității, nu este considerat păcat pentru că o parte din

suma furată este oferită preotului, hoțul fiind absolvit astfel de vină în fața Divinității și implicit a comunității. Se considera că preotul poate „dezlega” păcatul. De multe ori preoții nu pregetau să ceară bani rudelor păcătosului, în schimbul dezlegării, chiar dacă acesta era mort. Se credea că prin multă rugăciune și oboseală depusă de preot, până la urmă păcatul va fi șters²¹.

În reprezentările mentalului colectiv al sârbilor de care ne ocupăm, beția nu este văzută ca un păcat ci mai degrabă ca un sacrificiu pentru Dumnezeu. Marino de Bonis relatează la 1617 despre sărbătorile mari de peste an, pe care sârbii le țineau cu multă ceremonie. Întotdeauna ele începeau cu o slujbă în cinstea Sfintei Treimi, a Sfintei Cruci și a tuturor sfinților. După slujbă participanții la sărbătoare declanșau o beție generală care începea cu golirea a 7, 9 sau 15 pahare, fiecare închinând în cinstea celui alt. La sfârșit era băut paharul pentru Dumnezeu, „Boji pehar”, pentru care toți se descopereau și stăteau în picioare cu lumânări aprinse în mână²². Bând paharul pentru Dumnezeu sacralizau în acest fel un viciu care, în mod normal, nu ar fi avut parte decât de condamnare din partea bisericii.

Poate cele mai interesante date sunt în legătură cu problema matrimonială, uniune care, teoretic, era considerată veșnică. Cu toate acestea, dizolvarea căsătoriei era un fapt obișnuit. Soția putea fi foarte ușor repudiată și, în schimbul unei taxe plătită preotului, putea avea loc o a doua căsătorie. Bosniacul Simone Matković relatează că valoarea taxei către preot pentru un asemenea serviciu era de 12 scuzi, adică un preț destul de ridicat pentru un viciu relativ răspândit²³.

Se poate observa un fenomen de difuziune în ce privește aceste practici și în rândul comunităților catolice. Vorbind practic aceeași limbă ca și sârbii, catolicii slavi din Banat, etnic croați, dalmatini sau bosniaci, considerau că nu este o mare diferență între ei și aceia, atât în privința ritului cât și a moravurilor. La fel ca și cei de credință răsăriteană, acești catolici, fiind de rit vechi, antetridentin, abuzau de alcool, divorțau ușor și, mulți dintre ei, se confesau la preoți ortodocși²⁴. Este elocventă mărturia lui Marko Bandulović din 20 ianuarie 1631, privind situația din Carașova. Locuitorii de aici, „nație de țărani și barbari”, în postul sărbătorilor Crăciunului și Paștelui, fac serbări cu cântece, hore, muzică, unde se îmbată și consumă mâncăruri cu carne, nerespectând postul. Alții, nu cunosc nici un fel de sacrament, și, în consecință nu respectă vreunul, ba mai mult, unii dintre ei n-au participat niciodată la oficierea missei divine²⁵.

Necunoașterea dogmei, ci doar a ritului, este un fapt obișnuit în această epocă. Cel mai reprezentativ exemplu este cel relatat de franciscanul croat, Andrija Stpančić în 1650, în cazul satelor bănățene (nu neapărat sârbești) din zona Mureșului care într-o perioadă relativ scurtă de timp pendulează între catolicism, ortodoxie, calvinism și apoi din nou catolicism. Lipsa preoților catolici n-a făcut deci decât să promoveze o formă alterată de practicare a sacramentelor (în variantă ortodoxă)²⁶.

Așadar, în aceste comunități se poate constata faptul că indiferent de apartenența confesională, viața și trăirile religioase sunt prea puțin conforme cu dogma oficială promovată de Biserica ortodoxă sau de cea catolică. După cum se poate observa vorbim mai degrabă de o religie populară care îmbină dogma cu practici ancestrale (de fapt vechile credințe și idei religioase, de sorginte pre-creștină, reapărute într-o formă denaturată, sau care se manifestă într-o astfel de formă), perpetuate și transpuse în haină creștină.

Deși n-a existat un control sistematic asupra modului de respectare a dogmei, totuși Biserica își făcea remarcată prezența la nivel instituțional, pe verticală. Există, pe de o parte, o comunicare între preotul paroh și superiorul său, relevantă fiind situația de la Secășeni din 1641 prezentată de Ivan Desmanic, când un preot ortodox român se plânge episcopului său de prezența misionarilor catolici și acesta intervine imediat²⁷; pe de altă parte, după cum se observă în catastiful de mile al Patriarhiei, biserica ortodoxă pare să fi fost interesată doar de aspectele financiare. Nicăieri în această vizitație făcută în Banat nu se regăsește vreun apel la dogmă ci doar referiri la problemele materiale (bani, daruri în obiecte, animale etc.)²⁸.

Același control financiar se observă și din relația ortodoxiei cu celelalte confesiuni din Ungaria. Departate de a se implica în problemele dogmatice, ierahia ortodoxă a încercat să integreze pe ceilalți creștini în propria sferă de influență care urma să se resimtă aproape în totalitate la nivel financiar. În esență, dorința Bisericii ortodoxe era ca toți creștinii din spațiul ocupat de otomani să-i plătească taxe ecleziastice²⁹. În acest sens, concurența venită din partea catolică nu putea declanșa decât reacții negative. Este și cazul episcopilor ortodocși din zona Caransebeșului și Lipovei care, în jurul anului 1670, instigă pe turci împotriva misionarilor, pentru că odată convertite, localitățile respective nu le mai plătesc taxe și în același timp pierd atât ei cât și autoritățile otomane³⁰. Este un exemplu elocvent pentru faptul că ierarhia ortodoxă era interesată în mare măsură de aspectul pecuniar.

Biserica ortodoxă sârbă a ales varianta optimă de control într-o lume în care autoritatea sa spirituală nu era sprijinită de către autoritatea politică. Renunțând la a se implica prioritar în dispute dogmatice, biserica a urmărit pragmatic să obțină anumite beneficii în fața unei autorități otomane tot mai insașiabile. Va trebui să așteptăm secolul al - XVIII - lea, cu toate înnoirile sale, pentru ca și în biserica ortodoxă să apară acel curent care să încerce înlăturarea practicilor tradiționale.

Adrian Magina

Muzeul Banatului Montan Reșița

Bld. Republicii nr. 10

NOTE

1. Rapoartele misionarului croat au fost publicate în *Erdélyi és Hódoltsági Jezsuita missziók*, ed. Balász Mihály, Fricsy Ádám, Lukács László, Monok István, I/1, Szeged, 1990, p. 69-78; în continuare EHJM.
2. EHJM, I/2, p. 285-296.
3. *Litterae Missionariorum de Hungaria et Transilvania*, ed. Tóth István György, I, Budapesta – Roma, 2002, p. 354-355; 363-365; în continuare *Litterae*.
4. *Documente privind istoria Mitropoliei Banatului*, ed. Ioan Dimitrie Suciu, Radu Constantinescu, I, Timișoara, 1980, doc. nr. 72; în continuare DIMB. Analiza acestui important document de proveniență ortodoxă a fost făcută de I.D. Suciu în *Monografia Mitropoliei Banatului*, Timișoara, 1977, p. 88-92.
5. Preponderența ortodoxă între confesiunile creștine din Imperiul Otoman a fost surprinsă de către Ladislau Hádrovics – *Le peuple serbe et son eglise sur la domination ottomane*, Paris, 1947; Nikolaos I. Pantazopoulos, *Church and law in the Balkan Peninsula during the ottoman rule*, Salonic, 1967; Fodor Pál, *The ottomans and their christians in Hungary*, în *Frontiers of faith*, Budapesta, 2000.
6. I.D. Suciu, *op.cit*, p. 88-96.
7. Eötvös Loránd Tudományos Egyetem, Budapesta, Egyetemi Könyvtár Keziratár, secțiunea AB – Historia ecclesiastica, mss. nr. 50, IV, p. 170-178; EHJM, I/1, p. 71, I/2, p. 288-289: „Sarbghi che sono della nazione Serviana et rasciana...”.
8. Pentru istoria sârbilor din Ungaria cele mai bune studii rămân cele ale lui Alexa Ivić, *Istorija srba u Ugarskoj*, Zagreb, 1914 și *Istorija srba u Vojvodini*, Novi Sad, 1929.
9. EHJM, I/2, p. 289.
10. *Monumenta Hungariae Historica. Diplomataria*, ed. Hatvany Mihály, II, Budapesta, 1858, p. 261: „În privința religiei se aseamănă cu credința valahilor, care totuși ca formă e asemănătoare cu cea grecească sau paulină. De observat că țin și păstrează strâns și drept de religia lor prin posturi și rugăciuni numeroase” (textul original în limba germană).
11. DIMB, doc. nr. 72, *passim*.
12. *Litterae*, I, p. 354-355.

13. EHJM, I/2, p. 289.
14. *Ibidem*, I/1, p. 71-73.
15. Jovan Radonić, *Rimska Kurija i Jugoslovenske zemlje*, Belgrad, 1950, p. 32-33: „...siano tanto duri e difficili a convertirsi... sono inconvertibili”.
16. EHJM, I/2, p. 289.
17. *Ibidem*, I/2, p. 299: „sono infetti, d’infinite superstitioni, dediti alle stregerie e fattucherie”.
18. *Ibidem*, I/1, p. 72; I/2, p. 290.
19. *Ibidem*.
20. *Ibidem*.
21. Pentru toate aceste aspecte a se vedea relațiile amintite din EHJM.
22. *Ibidem*, I/2, p. 290.
23. *Litterae*, p. 354.
24. Archivio della Sacra Congregatione de Propaganda Fide, Roma, Scritture riferite nei Congressi, *Ungheria et Transilvania*, I, 1622-1675, f. 9. Relație din Belgrad datată 14 martie, 1619.
25. *Litterae*, p. 363-364.
26. *Relationes Missionarorum de Hungaria et Transilvania*, ed. Tóth István György, Budapesta, 1994, p. 112-113; în continuare *Relationes*.
27. *Ibidem*, p. 82-83.
28. DIMB, doc. nr. 72, *passim*.
29. Arhivum Romanum Societatis Jesu, Roma, *Austria* 20, f. 266; Miroslav Vanino, *Lexikograf Jacov Mikaglia S.I.*, în *Vrela i prinosi*, Sarajevo, 1933, p. 34; Traian Birăescu, *Banatul sub turci*, Timișoara, 1934, anexe, nr.28.
30. *Relationes*, p. 221-222.

RELIGION PRESCRITE-RELIGION VÉCUE. L'ÉGLISE, LA TRADITION ET LES SUPERSTITIONS DANS LES COMMUNAUTÉS SERBES DU BANAT AU XVII-E SIÈCLE

Resume

Cet étude-ci se propose de suivre du point de vue historique et socio-anthropologique le mode dont est perçu et vécue la religion dans les communautés serbes du Banat du XVII-e siècle. Il s'agit de deux niveaux d'analyse: l'un concernant l'église officielle avec tous les aspects qui tiennent de celle-la, le deuxième sur la soi-dite religion populaire, avec tous les rituels et les superstitions qui les supposent.. La délimitation des deux niveaux est difficile, beaucoup de ces pratiques s'entrepénétrant et se complétant d'une manière réciproque, étant donné le fait que le prêtre y soit impliqué, en qualité de représentant officiel du culte. L'église orthodoxe serbe n'avait pas intervenu dans la question des pratiques religieuses, en préférant un autre type de contrôle, celui financier, pour pouvoir se soutenir face aux pressions pécuniaires exercées par les Ottomans. Le XVIII-e siècle détermine la disparition graduelle des superstitions et l'encadrement dans les rigueurs du dogme officiel.