

SACRED SPACE

in Central and Eastern Europe from Middle Age to the Late Modernity:
Birth, Function, and Changes

Edited by

Daniel Dumitran
Ileana Burnichioiu



ANNALES
UNIVERSITATIS
APULENSIS

SERIES HISTORICA

18/I

*Sacred Space in Central and Eastern Europe from Middle Ages
to the Late Modernity: Birth, Function, and Changes*

Edited by
Daniel Dumitran
Ileana Burnichioiu

Editura Mega

2014

EDITORIAL BOARD

| | |
|--|--|
| Radu Ardevan (“Babeş-Bolyai” University Cluj-Napoca) | Keith Hitchins (University of Illinois at Urbana-Champaign) |
| Barbara Deppert-Lippitz (Deutsches Archäologisches Institut Frankfurt am Main) | Eva Mârza (“1 Decembrie 1918” University of Alba Iulia) |
| Alex Rubel (Institute of Archaeology Iaşi) | Bogdan Murgescu (University of Bucharest) |
| Michael Vickers (Jesus College Oxford) | Ernst Christoph Suttner (Universität Wien) |
| | Acad. Alexandru Zub (“A.D. Xenopol” Institute of History Iaşi) |

EDITORIAL COMMITTEE

Daniel Dumitran (Chief-editor)
Sorin Arhire (Secretary)
Ileana Burnichioiu, Mihai Gligor, Valer Moga
Cosmin Popa-Gorjanu, Marius Rotar

Linguistic revision by
Cosmin Popa-Gorjanu

Cover I: Ileana Burnichioiu
Cross consecration from Drăuşeni (Braşov County)

Copyright © 2014, “1 Decembrie 1918” University
ALBA IULIA
Unirii Street, no. 15-17
Tel.: +40-258-811412; Fax: +40-258-806260
E-mail: aua_historia@uab.ro
Web: <http://diam.uab.ro/index.php?s=2&p=4>
ISSN 1453-9306

www.edituramega.ro

CONTENTS

| | |
|---|---|
| Why Sacred Space in Central and Eastern Europe? | 7 |
|---|---|

STUDIES AND ARTICLES

SACRALISATION OF SPACE

KAREN STARK

| | |
|---|----|
| From the Martyr's Mountain to the Hermit's Cave: Hagiography and the Sacralisation of the East-Central European Landscape, 11 th -15 th Centuries | 23 |
|---|----|

ILEANA BURNICHIOIU

| | |
|---|----|
| Cruci de consacrare medievale din Transilvania și din vestul României | 41 |
|---|----|

SZILVESZTER TERDIK

| | |
|--|----|
| Coexisting Traditions: The Conversion of the Jesuit Church of Uzhgorod into a Greek Catholic Cathedral | 95 |
|--|----|

INSIDE AND OUTSIDE OF THE HOLY PLACES: IMAGES AND PILGRIMAGE PATHS

ANA DUMITRAN

| | |
|---|-----|
| Între <i>logos</i> și <i>eikon</i> . Un eseu despre icoană, români și protestantism în Transilvania secolului al XVII-lea | 115 |
|---|-----|

ANNA TÜSKÉS

| | |
|---|-----|
| Representations of the Mary-Icon of Máriapócs in Engravings | 153 |
|---|-----|

MÁRTA NAGY

| | |
|---|-----|
| Depiction of a Church in the St. Naum's Engraving Made by Hristofor Zefar | 183 |
|---|-----|

VLADIMIR SIMIĆ

| | |
|---|-----|
| Image - Body - Space: Serbian Orthodox Monasteries and the Creation of Patriotic Memory in the 18 th Century | 195 |
|---|-----|

MIHAI-CRISTIAN AMĂRIUȚEI, LIDIA COTOVANU, OVIDIU-VICTOR OLAR

| | |
|---|-----|
| Phanariot Donations to the <i>Mega Spileon</i> Monastery (18 th Century) | 219 |
|---|-----|

THE RENEWAL OF SACRED TOPOGRAPHY

LEHEL MOLNÁR

| | |
|---|-----|
| Unitarians in Háromszék Seat (Trei Scaune) in the 17 th Century. Between Conventional Rhetoric and Reality | 251 |
|---|-----|

CONTENTS

| | |
|--|-----|
| RADU NEDICI | |
| Rebuilding a Sacred Landscape: Churches and Founders in the Greek Catholic Diocese of Oradea (c. 1775-1785) | 267 |
| KÁLMÁN ÁRPÁD KOVÁCS | |
| Die historischen Wurzeln des Systemgedankens in der siebenbürgischen rumänischen Religionssache. Teil I. Siebenbürgen und die Biharer (Bihorer) Union | 285 |
| <i>TO A NEW TYPE OF SACRALITY? THE ISSUE OF HERITAGE</i> | |
| CRISTINA BOGDAN | |
| How Sacred Is the Sacred Space? Interventions, Icon Damages, Fresco Destructions in Churches of Wallachia | 305 |
| LILIANA CONDRATICOVA | |
| Piese metalice de inventar bisericesc din Basarabia (secolul XIX - începutul secolului XX) | 323 |
| MISCELLANEA | |
| SORIN ARHIRE | |
| Bapțiștii din România în decursul anului 1937. Decizia nr. 4781 din 21 aprilie reflectată în documente britanice | 343 |
| JÓZSEF MARTON | |
| Áron Márton und das Zweite Vatikanische Konzil | 353 |
| REVIEWS | |
| Silvia Marin-Barutcieff, <i>Hristofor: chipurile unui sfânt fără chip. Reprezentările din cultura românească veche și sursele lor</i> . Cluj-Napoca: Editura Mega, 2014 (ANA DUMITRAN) | 369 |
| Szilveszter Terdik, <i>Görögkatolikus püspöki központok Magyarországon a 18. században. Művészet és reprezentáció</i> [Collectanea Athanasiana VI. Ars Sacra Byzantino-Carpathiensis, vol. 1]. Nyíregyháza: Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2014 (ANA DUMITRAN) | 371 |
| Luiza Zamora, <i>Zid. Ctitorii mărunte din nordul Olteniei / Walls. Small Churches of Northern Oltenia</i> . București, 2013 (ANA DUMITRAN) | 374 |
| Radu Nedici, <i>Formarea identității confesionale greco-catolice în Transilvania veacului al XVIII-lea. Biserică și comunitate</i> . București: Editura Universității din București, 2013 (DANIEL DUMITRAN) | 376 |
| <i>Ortodocși și greco-catolici în Transilvania (1867-1916). Contribuții</i> | |

CONTENTS

| | |
|---|-----|
| <i>documentare</i> . Vol. I/1-I/4. Ediție, studiu introductiv și note de Macarie Drăgoi. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2013 (DANIEL DUMITRAN) | 384 |
| Sergiu Soica, <i>Clerici ai Eparhiei Greco-Catolice de Oradea în detenție sub regimul comunist</i> . Cluj-Napoca: Editura Mega, 2014 (SILVIU-IULIAN SANA) | 387 |
| Abstracts | 393 |
| List of abbreviations | 405 |
| List of authors | 409 |

WHY SACRED SPACE IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE?*

Hides, bacon, meat, lard, tallow, but also wine, and especially wheat, and even a disassembled wagon...¹ The ‘inventory’ of the Lutheran church from Micăsasa (Germ. Feigendorf, Hung. Mikeszásza), from the former Transylvanian county Târnava, justified its characterization by the Principality’s Government as a granary or a storehouse, rather than as a cultic edifice.² The Lutheran pastor compensated the dramatic drop in the number of churchgoers by drawing profits from the laymen or from the Calvinist priest, who wanted to use the church as a storage for various produce. This situation, however, did not stop the Catholics, whose numbers were increasing, from claiming it. Their request was solved in a rather unusual way: the church was parted by a wall and one half was attributed to the Catholics, while the other to the Lutherans.³ Later, as the Lutheran community died out, their half was given over to the Calvinists. Thus, the edifice belongs to two confessions until today.⁴ It can be said that this is an extreme case, yet one for which some European parallels do exist.⁵ Nevertheless, the use of a single church by different confessional communities, although not at the same time, but in alternatively, is not singular in pre-modern Transylvania. The reasons lie in the modest financial means of many communities.⁶ The practice could have its roots in the medieval period, set against the bi-confessional background of the province (Greek Orthodox and Catholics). Although there are some clues for this inference, further systematic

* This work was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CNCS – UEFISCDI, project number PN-II-RU-TE-2012-3-0477.

¹ Report on the situation of the church from Micăsasa, forwarded to the Roman Catholic bishop of Transylvania, Ignác Batthyány, on November 7th, 1781, fund “Arhiva Episcopiei” (hereafter cited as AE), no. 992/1781, f. 1v, Arhiva Arhidiecezei Romano-Catolice de Alba Iulia (hereafter cited as AARCAI).

² Letter of the Transylvanian Government addressed to the bishop Batthyány on June 21st, 1781, fund AE, no. 1254/1781, f. 3r, AARCAI.

³ Letter of the Transylvanian Government addressed to the bishop Batthyány on November 6th, 1781, *ibid.*, f. 1r.

⁴ Hermann Fabini, *Atlas der siebenbürgisch-sächsischen Kirchenburgen und Dorfkirchen*, vol. I (Hermannstadt-Heidelberg: Monumenta Verlag, 1998), 180.

⁵ E.g. “St. Willibrord” church from Hulst (Zeeland, NL) that functioned as a “simultaneous church” for the Roman Catholic and Calvinist communities between 1806-1929. Thomas Coomans, “Reuse of Sacred Places. Perspectives for a Long Tradition,” in *Loci Sacri. Understanding Sacred Places*, ed. Thomas Coomans et al. (Leuven: Leuven University Press, 2012), 224; “St. Willibrordusbasiliek in Hulst, Zeeland, NL,” accessed on March 18th 2015, <http://memodatabase.hum.uu.nl/memo-is/detail/index?detailId=739&detailType=ParishInstitution>.

⁶ For the discussion of further examples, see Adrian Andrei Rusu, *Ctitori și biserici din Țara Hațegului până la 1700* [Founders and Churches from Hațeg Land up to the Year 1700] (Satu Mare: Editura Muzeului Sătmărean, 1997), 141-332.

investigations and more solid arguments are still needed. A few studies drew attention to probable sharing of churches as well as attempts to adapt the cultic interior, or edifice transfers from one rite to the other, but only from the middle and the second half of the 15th century, as a consequence of the Florentine union on the territory of medieval Hungary.⁷

There cannot be simple answers for the questions raised by cases like these, which concern the mode of consecration, the confessional identity, the functioning and adaptation of the liturgical space. Moreover, such issues can constitute the subject of a more general inquiry into the significance, as sacred spaces, of the cultic edifices set in the current Romanian environment. However, the dearth of information provided by the available sources, together with the lack of thorough investigations into the inception and evolution of the parochial and monastic networks represent major hindrances.⁸ The diversity of medieval jurisdictions (the bishoprics of Transylvania, Oradea and Cenad depended on the archbishopric of Kalocsa, while 'St. Ladislav' prepositure of the Transylvanian Saxons, and starting from the 15th century, the Sibiu and Burzenland chapters depended on the Archbishopric of Esztergom),⁹ the rather late and incomplete attestation of the Catholic parochial network (14th century)¹⁰ and the lack of written sources about the Orthodox network (which forces one to rely more on ecclesiastic monuments) were succeeded after only two centuries by a renewed diversification following the spread of the religious Reformation. The confessional landscape of Transylvania and of its neighbouring territories to the west is further complicated by the creation of

⁷ Rusu, *Ctitori și biserici*, 32-43; Idem, "Bisericile românești din Transilvania și Ungaria în secolul al XV-lea" [Romanian Churches from Transylvania and Hungary in the 15th Century] *MTI*, 1-2 (1997): 17-19. See also the general treatment of the problem in Marius Diaconescu, "Les implications confessionnelles du Concile de Florence en Hongrie," *MTI*, 1-2 (1997): 29-62. For the Banat region, see Viorel Achim, "La féodalité roumaine entre orthodoxie et catholicisme," *Colloquia* I, no. 2 (1994): 17-29.

⁸ A research carried out from the perspective of regional and local history is a requisite preliminary stage for constructing an overview. For instance, the issue is pertinently raised for the medieval period by Rusu, "Bisericile," 11-28, and more recently by Ileana Burnichioiu, "Așezări, domenii și biserici în Transilvania medievală (II). Nord-estul comitatului Alba" [Settlements, Domains and Churches from Medieval Transylvania (II). The North-Eastern Part of Alba County], *AUA hist.* 16, I (2012): 47-140.

⁹ Joachim Bahlcke, *Ungarischer Episkopat und österreichische Monarchie. Von einer Partnerschaft zur Konfrontation (1686-1790)* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005), 44-63; Paul Philippi, "800 de ani din istoria sașilor din Transilvania" [800 Years of the History of the Transylvanian Saxons], in *Scurtă istorie a bisericilor și comunităților religioase din Transilvania* [A Short History of Churches and of Religious Communities from Transylvania], ed. Dieter Brandes et al. (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2008), 75-101.

¹⁰ Erdély egyházigazgatási beosztása és egyházas helységei (1301-1350)" [The Ecclesiastical Administrative Map of Transylvania and Localities with Churches (1301-1350)]; Géza Hegyi, "Egyházigazgatási határok a középkori Erdélyben (I. közlemény) [The Ecclesiastical Administrative Boundaries in Medieval Transylvania (Part I)], *EMLXXII*, nr. 3-4 (2010): 1-32.

the Evangelical, Reformed and Unitarian bishoprics of Transylvania, respectively of the Reformed bishopric of Debrecen,¹¹ as well as by the reorganization of a similar Orthodox structure after the attempt to create a Romanian Reformed bishopric.¹² However, the overlap between various administrative units pertaining to the former voivodate of Transylvania, now transformed into a principality, continued (noble counties, Saxon seats and districts, Székelys' seats, free royal towns). At the end of the 17th century, the inclusion of the Principality into the Habsburg Empire enabled the Roman Catholics to reconstitute their territorial structures. Starting from the middle of the next century, the registration of administrative structures and of holders of ecclesiastical titles in the Principality's directory, and later in the dioceses' distinct directories, offered to historians a valuable source, which facilitated the observation of the jurisdictional evolution.¹³ The confessional conscriptions,¹⁴ the protocols of canonical visitations,¹⁵ and the reports on the state of the

¹¹ Ludwig Binder, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts* [Siebenbürgisches Archiv, 11] (Köln, Wien: Böhlau Verlag, 1976), 45-98; Ana Dumitran et al., *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI - primele decenii ale secolului XVIII) / Román-magyar felekezeti közti kapcsolatok Erdélyben (a XVI. század közepe - a XVIII. Század első évtizedei között)* [Romanian-Hungarian Interconfessional Relations in Transylvania (Middle of the 16th - First Decades of the 18th Centuries)] (Alba Iulia, 2000), 37; Nicolae Bocșan et al., *Evoluția instituțiilor episcopale în Bisericile din Transilvania*, Partea I. *De la începuturi până la 1740* [The Evolution of Episcopal Institutions in Transylvanian Churches. Part I. From the Beginnings to the year 1740] (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2010), 81-119, 153-164.

¹² Ana Dumitran, *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipostaze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII* [Orthodox Religion – Reformed Religion. Instances of the Confessional Identity of Romanians from Transylvania in the 16th-17th Centuries] (Cluj-Napoca: Editura Nereamia Napocae, 2004), 91-126.

¹³ The first published directory were, in fact, calendars: *Titulare Dacicum quo omnes omnium dicasteriorum et officiorum [...] ac formam Titularis Calendarii Inclyti Apostolici Regni Hungariae imitans [...] pro anno MDCCLXVII* (Cibinii) for the Transylvanian Principality, as well as *Calendarium dioecesanum venerabilis cleri Magni Principatus Transilvaniae pro anno MDCCXXXII* (Cibinii); *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos Fogarasiensis in Transylvania, pro anno a Christo Nato MDCCCXXXV* [...] (Blasii). From among the few studies focusing on the this matter, one can recall the work of Ioan Chindriș, "Cel mai vechi șematism românesc cunoscut: Oradea, 1813" [The Oldest Known Romanian Directory: Oradea, 1813], *AHCN* XLI (2002): 235-260, and of Ciprian Ghișa, "Structura administrativ-teritorială a Bisericii Greco-Catolice din Transilvania – aspecte instituționale și terminologice" [The Administrative-Territorial Structure of the Greek Catholic Church from Transylvania – Institutional and Terminological Issues], *Studia hist.* 51, 2 (2006), 36-74.

¹⁴ For a more recent edition, with references also to the previous editions, see Daniel Dumitran et al., eds., „... virtuti decreti tollerantiae beneficia clero Graeci restituenda ...”. *Biserica românească din Transilvania în izvoarele statistice ale anului 1767* [The Romanian Church from Transylvania in the Statistical Sources for the Year 1767] (Alba Iulia: Altip, 2009).

¹⁵ For example, see the extremely useful registry of Roman Catholic visitations in Rita Bernád, *A Gyulafehérvári Érseki Levéltári és az Erdélyi Katolikus Státus Levéltára II. Oklevél és iratjegyzék. Canonica Vizitatiook mutatója / Inventarul diplomelor și documentelor /1224/1429-1992. Indicele*

dioceses owed by the Catholic bishops to the Holy See¹⁶ are also added to the list of sources. Although, overall, this documentation is rich, it suffers from shortcomings derived from its unequal value, particularly noticeable in the case of the visitation protocols and of the bishops' reports. Consequently, it cannot always offer answers to the questions outlined above, neither in what concerns the moment when cultic edifices came into being, their existence and functioning through the ages, nor in the religious ceremonies that took place within.

In the last quarter of century, Romanian research achieved remarkable progress in investigating the field of sacred spaces. During the communist regime, the subject had been pushed into the background, so the subsequent methodological delay had to be made up for. Starting from the 1990s, the issue of sacrality and of sacred spaces was one of the themes discussed at symposia and workshops, many concluded with volumes of studies;¹⁷ gradually, it grew into a central subject. Published monographs, some resulting from doctoral projects, made essential contributions to the knowledge of ecclesiastic institutions and structures, of building and furnishing cult edifices, or of religious architecture and art.¹⁸ Subjects such as the patronage of communities

vizitațiilor canonice 1711-1908 [The Inventory of Diplomas and Documents /1224/1429-1992. The Index of the Canonical Visitations 1711-1908] (Gyulafehérvár, Budapest: ELTE Egyetemi Levéltár és a Gyulafehérvári Római Katolikus Érsekség, 2006), 219-281.

¹⁶ See Daniel Dumitran, *Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782-1830)* [The Time of Reforms. The Greek Catholic Church from Transylvania during the Leadership of the Bishop Ioan Bob (1782-1830)], 2nd edition (Cluj-Napoca: Argonaut, 2007), 219-221.

¹⁷ *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, ed. Maria Crăciun and Ovidiu Ghitta (Cluj-Napoca: Cluj University Press, 1995); *Church and Society in Central and Eastern Europe*, ed. Maria Crăciun and Ovidiu Ghitta (Cluj-Napoca: European Studies Foundation Publishing House, 1998); *Arhitectura religioasă din Transilvania. Közepkori egyházi építészet Edelybén. Medieval Ecclesiastical Architecture of Transylvania*, vol. I-V (Satu Mare: Editura Muzeului Sătmărean, 1999, 2002, 2004, 2007, 2012); *Confessional Identity in East-Central Europe*, ed. Maria Crăciun et al. (Aldershot: Ashgate, 2002); *Actes du XIV^{ème} Congrès international d'études sur les danses macabres et l'art macabre en général*, ed. Cristina Bogdan and Silvia Marin-Barutcieff (București: Editura Universității din București, 2010); *Communities of Devotion. Religious Orders and Society in East Central Europe, 1450-1800*, ed. Maria Crăciun and Elaine Fulton (Farnham: Ashgate, 2011); *Identitate confesională și toleranță religioasă în secolele XVIII-XXI* [Confessional Identity and Religious Tolerance between the 18th and 21st Centuries], ed. Daniel Dumitran and Botond Gudor (Cluj-Napoca: Editura Mega, 2011); *Studia hist.* 58 (Special Issue *On Earth and in Heaven: Devotion and Daily Life (Fourteenth to Nineteenth Century)*), December 2013) etc.

¹⁸ Ovidiu Ghitta, *Nașterea unei Biserici. Biserica greco-catolică din Sătmăr în primul ei secol de existență (1667-1761)* [The Birth of a Church. The Greek Catholic Church from Sătmăr during Its First Century of Existence (1667-1761)] (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2001); Mihaela Sanda Salontai, *Mănăstiri dominicane din Transilvania* [Dominican Monasteries from Transylvania] (Cluj-Napoca: Editura Nereamia Napocae, 2002); Cristina Bogdan, *'Imago mortis' în cultura română veche (secolele XVII-XIX)* [Imago mortis' in the Old Romanian Culture (17th - 19th Centuries)] (București: Editura Universității din București, 2002); Lidia Gross, *Confrețiile*

or of individual benefactors, the circulation of artists and of iconographic themes, the saints' cult, the impact of images on lived religion, donation acts, the presence and role of the monastic orders in Transylvania, the build up of a confessional identity, were all addressed in national or international projects,¹⁹ and many of them were further explored in articles and studies.²⁰ In the last two

medievale în Transilvania (secolele XIV-XVI) [Medieval Confraternities in Transylvania (14th - 16th Centuries)] (Cluj-Napoca: Editura Grinta, Editura Presa Universitară Clujeană, 2004); Dumitran, *Religie ortodoxă – religie reformată*; Greta-Monica Miron, "... poruncește, scoale-te, du-te, propoveduește..." *Biserica greco-catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)* ["... Command, Rise Up, Go, Preach..." the Greek Catholic Church from Transylvania. Clerics and Parishioners (1697-1782)] (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2004); Dumitran, *Un timp al reformelor*; Mirela Andrei, *La granița Imperiului. Vicariatul Greco-Catolic al Rodnei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea* [At the Borders of the Empire. The Greek Catholic Vicariate of Rodna in the Second Half of the 19th Century] (Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2006); Ion Cârja, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869-1892)* [Church and Society in Transylvania during the Pastorate of the Metropolitan Ioan Vancea (1869-1892)] (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2007); Ciprian Ghișa, *Episcopia Greco-Catolică de Făgăraș în timpul păstoririi lui Ioan Lemeni 1832-1850* [The Greek Catholic Bishopric of Făgăraș during the Pastorate of Ioan Lemeni 1832-1850], vol. I-II (Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2008); Ioana Mihaela Bonda, *Mitropolia Română Unită în timpul păstoririi lui Alexandru Șterca Șuluțiu (1853-1867)* [The Uniate Romanian Metropolitanate during the Pastorate of Alexandru Șterca Șuluțiu (1853-1867)] (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2008); Camelia Elena Vulea, *Biserica Greco-Catolică din Vicariatul Hațegului (1850-1918)* [The Greek Catholic Church from the Vicariate of Hațeg (1850-1918)] (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2009); Emese Sarkadi Nagy, *Local Workshops – Foreign Connections. Late Medieval Altarpieces from Transylvania* (Leipzig: Thorbecke Verlag, 2012); Radu Nedici, *Formarea identității confesionale greco-catolice în Transilvania veacului al XVIII-lea. Biserică și comunitate* [The Creation of the Greek Catholic Confessional Identity in 18th Century Transylvania. Church and Community] (București: Editura Universității din București, 2013); Silvia Marin-Barutcieff, *Hristofor: chipurile unui sfânt fără chip. Reprezentările din cultura românească veche și sursele lor* [Cristopher: The Faces of a Faceless Saint. Representations from the Old Romanian Culture and Their Sources] (Cluj-Napoca: Editura Mega, 2014) etc.

¹⁹ E.g. "Trans National Database and Atlas of Saints" (1999-2001), accessed on 20.12.2014, <http://www.le.ac.uk/users/grj1/tascintro.html>; "Ecclesia ornata: imaginile sacre și funcțiunile lor în bisericile săsești din sudul Transilvaniei (cca. 1400-1550). Studiu despre artă, liturghie și patronaj în Evul Mediu și Renaștere" [*Ecclesia ornata: Sacred Images and Their Functions in Saxon Churches from Southern Transylvania (ca. 1400-1550). A Study on Art, Liturgy and Patronage during the Middle Ages and the Renaissance*], accessed on 20.11.2013, <https://sites.google.com/site/fireaciprian/proiect-post-doc>; "Beyond the Norms: Religious Practice in Late Medieval and Early Modern Transylvania" (2011-2014) accessed on 12.12.2014, http://hiphi.ubbcluj.ro/religious_practice_in_transylvania/; *Marginalité, économie et christianisme. La vie matérielle des couvents mendiants en Europe du Centre-Est (XIII^e - XVI^e s.)*, accessed on 12.11.2014, <http://www.agence-nationale-recherche.fr/?Projet=ANR-12-BSH3-0002>; „Text și imagine în pictura românească din secolul al XVI-lea” [Text and Image in Romanian Painting of the 16th Century] (2011-2014), accessed on 12.12.2014, <http://www.medieval.istoria-artei.ro/>

²⁰ Included especially in journals such as *Studia hist.* and *Ars Transsilvaniae* from Cluj-Napoca (some results of the above mentioned projects), and *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art. Série Beaux-Arts* from Bucharest.

or three decades, some of these themes (particularly those relating to the Middle Ages, although the modern and pre-modern periods are not excluded either) started being massively supported by archaeological and visual documents, especially by those resulting from the increasingly frequent wall surfaces' investigations.²¹ Another issue of special interest was the redefinition of sacred spaces in the context of the diffusion of the Protestant Reformation.²² There are topics that still require in-depth analyses: the appearance of cultic spaces, their (re)consecration, defining sacred spaces, the dissemination of religious images in connection to the pilgrimage phenomenon, private piety, or the alteration of sacred topography from the Middle Ages through to the modern era. At the same time, a coherent approach to the present fate of cultic edifices is requisite, as many of them are now invaluable constituents of the cultural heritage. In what follows, we will attempt to justify the importance of a continued research along these lines.

In order to define a church as an essential component of the *res sacra*, a thorough investigation into the canonical regulations set out for this space in the medieval and pre-modern periods is essential; the measure by which these regulations were actually put into practice should also be taken into consideration. Concerning the Catholic sphere, it can be assumed that the Pontificals and the provisions of the ecumenical councils in effect in the

²¹ Some of these were published, in more extended or condensed versions, in *Arhitectura religioasă din Transilvania* [The Religious Architecture of Transylvania]; József Lángi and Ferenc Mihály, *Erdélyi falképek és festett faberendezések* [Mural Paintings and Painted Wooden Furniture from Transylvania], vols. I-III (Budapest: Állami Műemlék-helyreállítási és Restaurálási Központ, 2003, 2004, 2006); Dana Jenei, *Pictura murală gotică din Transilvania* [The Gothic Mural Painting from Transylvania] (București: NOI Media Print, 2007); Zsombor Jékely and Loránd Kiss, *Középkori falképek Erdélyben* [Medieval Frescoes from Transylvania] (Budapest: Teleki László Alapítvány, 2008); Kollár Tibor, ed., *A szórvány emlékei* [Sparse Memories] (Budapest: Teleki László Alapítvány, 2013).

²² See, for example: Maria Crăciun, "Rural Altarpieces and Religious Experiences in Transylvania's Saxon Communities," in *Religion and Cultural Exchange in Europe 1400-1700*, ed. Heinz Schilling and István György Tóth (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 191-217; Eadem, "The Construction of Sacred Space and the Confessional Identity of the Transylvanian Lutheran Community," in *Formierungen des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa*, ed. Evelin Wetter (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008), 97-124; Eadem, "Marian Imagery and Its Function in the Lutheran Churches of Early Modern Transylvania," in *Lutheran Churches in Early Modern Europe*, ed. Andrew Spicer (Farnham: Ashgate, 2012), 133-164; Graeme Murdock, "'Pure and White.' Reformed Space for Worship in Early 17th C. Hungary," in *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, ed. Andrew Spicer and Sarah Hamilton (Aldershot: Ashgate, 2005), 231-250; Christine Peters, "Mural Paintings, Ethnicity and Religious Identity in Transylvania: The Context for Reformation," in Crăciun and Ghitta, *Ethnicity and Religion*, 44-63; Edit Szegedi, "Was bedeutete Adiaphoron/Adiaphora im siebenbürgischen Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts," in Wetter, *Formierungen des konfessionellen Raumes*, 57-74.

Hungarian Kingdom were observed,²³ and later also the Tridentine regulations. Just because of the more sparse documentary evidence, it would be seriously wrong to believe that exceptions from the rules were characteristic only for the Orthodox environment. The practice of sharing a church, discussed above, endured in Hațeg even after the spread of the Reformation, right up to the beginning of the 18th century, when the new confessional formula of Greek Catholicism took shape.²⁴ It is rather unlikely that hierarchs intervened in situations like these in order to adapt or re-sanctify the cultic space. When an intervention is noted in the sources, it refers solely to solving matters of jurisdiction.²⁵ For other areas, we know, at best, the names of those who consecrated the churches, with or without the bishop's dispensation.²⁶ The difficulty (again, not just in the case of the Orthodox) resides in finding out more precisely the various local situations from the time before the ecclesiastic and state control over the territory of the Principality intensified (the second half of the 18th century).

Given the circumstances, it is not by chance that, in what concerns the Romanians, a more detailed definition of the church was formulated only in the last quarter of the 19th century. This is to be found in a treatise of canonical law which organized systematically the disciplinary regulations of the Greek Catholic Metropolitanate of Alba Iulia and Făgăraș.²⁷ It reflects the Tridentine

²³ E.g. Șerban Turcuș, *Sinodul general de la Buda (1279)* [The General Synod of Buda (1279)] (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2001), 207, ch. 109.

²⁴ Rusu, *Ctitori și biserici*, 43-54; Sipos Gábor, "Calvinismul la românii din Țara Hațegului la începutul secolului al XVIII-lea" [The Calvinism of the Romanians from Hațeg Land at the Beginning of the 18th Century], in *Nobilimea românească din Transilvania / Az erdélyi román nemesség* [The Romanian Nobility from Transylvania], ed. Marius Diaconescu (Satu Mare: Editura Muzeului Sătmărean, 1997), 211-212. The problem of the Romanian Reformed communities which were claimed by the hierarch Atanasie Anghel after the union with Rome is discussed in Sipos, "Calvinismul," 207-218; Maria Crăciun, "Building a Romanian Reformed Community in Seventeenth-Century Transylvania," in *Confessional Identity in East-Central Europe*, 99-120; Dumitran, *Religie ortodoxă – religie reformată*, 278-321.

²⁵ Daniel Dumitran, "Forme ale definirii identitare în Transilvania veacului al XVIII-lea. Introducere la critica imaginii istoriografice a românilor neuniți (II)" [Modes of Identity Definition in 18th Century Transylvania. Introduction to the Critique of the Historiographical Image of Non-Uniate Romanians (II)] *Apulum hist. et patr.* L (2013): 156-158, with the previous bibliography.

²⁶ For a review, see Miron, *Biserica greco-catolică din Transilvania*, 321-368.

²⁷ Ioan Rațiu, *Instituțiunile dreptului bisericescu (eclesiasticu) cu respectu la disciplina vigente in provincia Metropolitana greco-catolica de Alba Julia-Făgărașiu* [The Institutions of Church (Ecclesiastic) Law regarding the discipline in Effect in the Metropolitan Greek Catholic Province of Alba Iulia - Făgăraș] (Blaj: Cu tiparul Seminarului archidieceșan, 1877), 641-658. A similar, but more brief treatment of the subject from an Orthodox point of view can be found in Nicodem Milaș, *Dreptul bisericesc oriental* [The Eastern Church Law] (București, 1915), 464-468. For a more general report on the matter, see Andrew Spicer, "Defining the Holy: the Delineation of Sacred Space," in Spicer and Hamilton, *Defining the Holy*, 1-23.

view on the church,²⁸ complete with some elements specific to eastern churches, especially regarding the organization of the cultic space. Included in the treatise, we find the mode and conditions of consecration (carried out by the bishop), the status of graveyards and the regulations for burials, and the circumstances in which the church's reconciliation was required. The problem of reconsecration only occurred in cases where the church had to be rebuilt or its interior had to be completely restored. The adaptation of strict canonical laws did not leave room for exceptions, in fact so frequent in daily practice, such as the transfer of an edifice to another confession as grounds for reconciliation, or the absence of the bishop from the consecration ceremony. Actually, especially in the 18th century, there was a tremendous transfer of cultic places between the Greek Catholic and the Orthodox confessions, and in a vast number of instances the presence of the hierarch at the moment of sanctification cannot be documented.²⁹ Moreover, the regulations that were adopted mainly focused on the believers' (re)integration. The problem of the churches rather arises from the sources that deal with the iconoclastic actions of non-uniate believers, events which happened during the time of the confessional confrontations.³⁰

However, the transfer of churches did not take place only between the two Romanian confessions, but also between Roman Catholics or Protestants and Greek Catholics, although in much fewer instances. A transfer of similar magnitude occurred between the Roman Catholic and Protestant confessions in the years following the publication of the Tolerance Edict by the emperor Joseph II (8th of November 1781). In addition, in the first half of that century the Roman Catholics undertook an ample action of recovering cultic edifices.

²⁸ For a more extensive account, see Andrew Spicer, "Consecration and Violation: Preserving the Sacred Landscape in the (Arch)Diocese of Cambrai, c. 1550-1570," in *Foundation, Dedication, and Consecration in Early Modern Europe*, ed. Maarten Delbeke and Minou Schraven (Leiden, Boston: Brill, 2012), 253-274.

²⁹ The existence of a personal *Arhieratikon* is attested only for the bishop Inochentie Micu-Klein, that is before the one printed in 1777 by Grigore Maior. However, according to his editor, even the latter was written after the Romanian bishop departed for Rome. Of course, the use of a different *Arhieratikon* by Grigore Maior's predecessors is not to be excluded. See Inochentie Micu-Klein, *Arhieratikon* [Arhieratikon], ed. Ioan Chindriș (București: România Press, 2000), 9-20 (for the authorship and dating), 99-117 (for the norms for building and sanctifying the church). In the library register of the "Sfânta Treime" monastery from Blaj is recorded a copy of the Parisian edition of the Greek *Arhieratikon* dating from 1676. *Catalogus Bibliothecae Monasterii Balasfalvensis ad Sanctissimam Trinitatem*, "Manuscrite latine" fund, 435, f. 63r, Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj-Napoca.

³⁰ See, for instance, the report addressed to the Catholic section of the Transylvanian Government by the fiscal director Petru Dobra about the state of the religious union in Laura Stanciu, Keith Hitchins and Daniel Dumitran, eds., *Despre Biserica românilor din Transilvania. Documente externe (1744-1754)* [Regarding the Church of the Romanians from Transylvania. External Documents (1744-1754)] (Cluj-Napoca: Editura Mega, 2009), 195, no. 251.

Elucidating the scale of the liturgical (re)adaptation frequently demanded, as well as that of the cases in which reconciliations and reconsecrations were made, should be dealt with in a systematic investigation.³¹

Another worthwhile direction of research is into the numerical growth of cultic places towards the end of the early modern period and also into the interference between the sacred and profane spaces.³² Especially at the beginning of the 19th century, numerous sources testify to a significant diversity in this respect. On the one hand, there were churches, chapels, oratories, sometimes even graveyards for which the Roman Catholic bishop granted the right of blessing, on the other there were private oratories and dwellings for which the permission to celebrate the liturgy was solicited. Alongside clerics, many laymen were also counted among the petitioners. In fact, the latter were involved in the trend that led to the expansion of the confessional space to the exterior of the existing churches, by observing religious ceremonies outside the walls of the cultic building.³³ This is exactly what happened at Gialacuta (Mureș county), property of the count Ioan Lázár, who had recently converted to Catholicism and organized a Catholic procession on the occasion of the *Corpus Christi* feast. Instigated by the count Paul Tholdalagi, the Calvinists interpreted this event as an attempt by the Catholics to take over their church; a violent outbreak was barely avoided.³⁴ Whereas this situation illustrates the competition for prestige, investigating the dissemination of sacred images through engravings, *ex voto* plaques etc. draws attention to the new means employed by the laymen to express their piety in private.³⁵

³¹ A pertinent discussion, using western examples, can be found in Coomans, "Reuse of Sacred Places," 222-225.

³² A telling example regarding the research possibilities offered by such a theme in what concerns pilgrimage is Marc R. Forster, *Catholic Revival in the Age of the Baroque. Religious Identity in Southwest Germany, 1550-1750* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 61-105.

³³ For this direction on a European level, see Andrew Spicer, "Confessional Space and Identity in Central and Eastern Europe," in Wetter, *Formierungen des konfessionellen Raumes*, 342.

³⁴ Investigation regarding the turmoil from Gialacuta village occasioned by the Catholic procession on the Sunday before the *Corpus Christi* celebration, from 1st to 10th of June 1780, "Erdélyi kancelláriai levéltár – B szekció" fund (hereafter cited as B 2), no. 85/1781 (micr. 35047), f. 11r-27v, Magyar Országos Levéltár (hereafter cited as MOL); a second investigation was executed between 29th - 31st of March 1781, B 2 fund, no. 758/1781 (micr. 35056), f. 20r-40v, MOL.

³⁵ Some interesting suggestions for the study of paper icons in Olga Katsiardi-Hering, "Southeastern European Migrant Groups between the Ottoman and the Habsburg Empires. Multilateral Social and Cultural Transfers from the Eighteenth to the Early Nineteenth Centuries," in *Encounters in Europe's Southeast. The Habsburg Empire and the Orthodox World in the Eighteenth and Nineteenth Centuries* [The Eighteenth Century and the Habsburg Monarchy, International Series, Vol. 5], ed. Harald Heppner and Eva Posch (Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 2012), 149-150; for the Romanian historiography, see Ana Dumitran et al., *Fecioarele înlăcrimate ale Transilvaniei. Preliminarii la o istorie ilustrată a toleranței religioase*

The change in sacred topography, illustrated especially by the building of Protestant and Orthodox churches in urban settings, after the Tolerance Edict, was also connected to the Josephine reforms. As a consequence of the decree for the abolition of monasteries, some monastic churches were transformed into parochial churches. The project intent on reducing the number of parochial churches aimed at systematizing the parochial network.³⁶ So far, none of these endeavours has benefited from detailed studies.

Today, we are witnessing a continuous recreation of the socio-human universe, outside and against its initial religious reason.³⁷ Churches, as primary places for the sacred, need to find a way to adapt to this secularization process. Instances of destruction and ruining are frequent, but they are only partially caused by the same factors as those observed in the West.³⁸ The depopulation of villages and of industrial middle towns is also encountered in Romania (many examples can be recalled here, among which the aforementioned Micăsasa is representative). Instead, in most cases the grounds for replacing old edifices with larger and better located do not reside in the communities' superior financial means, nor in their actual necessities, but represent a new race for prestige, which is conceived differently from the pre-modern era. This does not always incorporate respect for constructive traditions or for the urbanism regulations governing the placement of buildings, thus leading to a much diminished patrimonial value for the new edifices. In addition, the uneducated interventions on existing churches and cemeteries cause irreparable damage that cannot be stopped even by their listing as historical monuments.

Undoubtedly, the problems discussed are not specific only to the Romanian space. They reflect rather general phenomena that can be detected in lands with multi-ethnic and multi-confessional composition and where the traditional social structures came under the scope of modernizing political projects. Therefore, it became necessary to view the issues regarding the sacred spaces within Romania's current territory in relationship to the larger context of central-eastern Europe. As a result of an inevitably random selection in some respects, the present volume illustrates just one of the possible approaches. We

[The Weeping Virgins of Transylvania. Preliminaries for an Illustrated History of Religious Tolerance] (Alba Iulia: Altip, 2011), 25-150.

³⁶ Dumitran, *Un timp al reformelor*, 75-82, 171-176. An extensive documentation regarding the project of the systematization of parishes is kept in the funds AE, from AARCAI, and B 2, from MOL.

³⁷ Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei* [Disenchanting the World. A Political History of Religion] (Bucharest: Nemira, 2006), 5. For a synthetic view on the location of churches in urban architecture and on the assertion of confessions in city life through extra-ecclesiastical religious ceremonies up to the end of the 17th century, see Heinz Schilling, "Urban Architecture and Ritual in Confessional Europe," in Schilling and Tóth, *Religion and Cultural Exchange*, 116-137.

³⁸ Coomans, "Reuse of Sacred Places," 225-229.

could not deal exhaustively with the multitude of confessional cases (and the more so when it comes to the religious cases) required by such a theme, and the same holds true for the variety of interpretative dimensions. However, the contents of this volume aim at answering some of the questions formulated above, capitalizing on the experience of researchers who are dedicated to the study of the confessional, social and cultural history pertaining to this European milieu.

In the first section, centred on the birth of sacred spaces, Karen Stark discusses the relationship between hagiography and the sacralization of space, drawing examples from the Hungarian Kingdom and from medieval Poland. The ritual consecration enacted upon Catholic churches from Transylvania and western Romania from the perspective of consecration crosses constitutes the subject addressed by Ileana Burnichioiu. Her vast catalogue, which takes into consideration nearly 70 churches with medieval origins, registers a significant number of reconsecrations. This material brings to light both the visual evidence indicative of the normative instructions followed in the consecration practice (for which there are no written sources), as well as elements of collective memory regarding the sanctification of spaces. Next, Szilvester Terdik presents the case of a confessional transfer, namely that of a former Jesuit church which was turned into the cathedral of the Greek Catholic bishopric of Munkács, together with the necessary transformations of the cultic edifice.

The role of sacred images inside the cultic space and their spread in connection with pilgrimage centres and routes in regard to Hungary, Transylvania and the Balkans during the pre-modern period make up the topic of the second section of the volume.³⁹ By examining the icons kept in Romanian churches from Transylvania at the time of the autonomous Principality, Ana Dumitran is able to identify the true reasons behind the destruction of many older cultic representations. Contrary to what it had been previously maintained, this was not a consequence of the Protestant iconoclasm, but resulted from the lack of interest manifested by descendants in caring for these sacred objects. Anna Tüskés looks at the dissemination of just such a sacred item in pre-modern Hungary (i.e. the Virgin Mary from Pócs) through engraved copies. In her study, Márta Nagy discusses the diffusion of a print depicting the most sacred place of the Macedo-Vlachs, the St. Naum church from Ohrid, which takes the shape of a miraculous icon. This is accompanied by a realistic perspective on the country. The emerging general picture is revealing for the imagined motherland of the 'Greeks' from Hungary. In a similar approach, Vladimir Simić presents the renewed sacralization of the territory inhabited by

³⁹ A recent debate regarding the role of images and objects in the religious ritual can be followed in *Images and Objects in Ritual Practices in Medieval and Early Modern Northern and Early Central Europe*, ed. Krista Kodres and Anu Mänd (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013), 13-102.

Serbians in Hungary, accomplished by distributing to therein monasteries relics of medieval saints. By propagating their image, the cult of these saints became an important component of Serbian collective memory. Mihai-Cristian Amăriuței, Lidia Cotovanu and Ovidiu-Victor Olar analyse the meanings of donations given by several Romanian rulers from the Ghica family to another sacred place from the Balkans, the Monastery of the Great Cave (*Mega Spileon*) from Moreea.

The third section, reserved for the renewal of Transylvanian sacred topography at the end of the pre-modern age, comprises three studies. Lehel Molnár critically examines the thesis of the forced conversion to Calvinism of an important number of Unitarian parishes from the Three Seats. Radu Nedici investigates the process of Greek Catholic church building on the territory of the bishopric of Oradea during the time of the bishop Moise Dragoș. The paper of Kálmán Árpád Kovács proposes an interpretation of the religious politics directed by the Imperial Court from Vienna towards the Romanians living in Transylvania from the point of view of a 'system' grounded in the decade and a half subsequent to the eruption of the confessional turmoil (1745-1758). This was the framework in which a significant transfer of cult edifices from the property of Greek Catholics to that of the Orthodox occurred.

The articles collected in the last part of the volume focus on a sore problem: the current attitude in Romania towards heritage. The question asked in its title can hardly receive any other answer but a negative one, although positive examples are not entirely absent. However, an overall discouraging view on the matter prevails. This is the vein of two studies, one by Cristina Bogdan and the other by Liliana Condricova, dedicated to the fate of the religious heritage from pre-modern Wallachia, respectively from modern Bessarabia. The first paper shows how misunderstanding the meaning of a sacred space ultimately prevents its cultural reuse, its reinvestment with a new sacrality in accordance with the concept proposed by the recent European historiography.⁴⁰ Notwithstanding the irreplaceable loss of patrimonial items it draws attention to, the second study also proves the importance of a more thorough research into cultic objects.

The few books reviewed at the end of the volume, all recently published (between the years 2013-2014) come to show just how broad the spectrum of research centered on sacred spaces and their servants is today. The first book develops on the representations of St. Christopher and their circulation in the old Romanian tradition. The next work presents the results of a comprehensive inquiry into the ecclesiastic art and architecture specific to Greek Catholics from Hungary and Transylvania, while the third addresses a similar subject, this time focusing on churches from northern Oltenia. The rest of the reviewed

⁴⁰ See Coomans, "Reuse of Sacred Places," 231-240.

Why Sacred Space in Central and Eastern Europe?

works deal with subjects such as the phenomenon of the institutionalization of Greek Catholic confessional identity in 18th century Transylvania, the relationships between the Orthodox and the Greek Catholics inhabiting the area towards the end of the modern period from the perspective of archival sources, and the destiny of the clerical elite of the Greek Catholic eparchy of Oradea, taken into detention during the communist regime.

Just as other publications (books, articles, studies), the present volume is but a modest impulse (and not a closure) for a course of research in which the birth, the functioning and the changes experienced by sacred spaces would benefit from new, more methodologically diverse approaches that encompass any possible type of source: archival (published and novel), archaeological, and visual. Such an extended frame of discussion would facilitate inquiries, comparisons and answers.

DANIEL DUMITRAN, ILEANA BURNICHIOIU

SACRALISATION OF SPACE

FROM THE MARTYR'S MOUNTAIN TO THE HERMIT'S CAVE:
HAGIOGRAPHY AND THE SACRALIZATION OF THE EAST-CENTRAL
EUROPEAN LANDSCAPE, 11TH-15TH CENTURY

KAREN STARK*

Introduction

The dichotomy of the sacred and the profane is an issue that has intrigued scholars of the medieval world since Émile Durkheim famously defined the juxtaposition of these two spheres at the turn of the twentieth century.¹ This dichotomy is especially relevant in the context of sacred landscape considering that the original meanings of the Latin words *sacer* and *profanus* were spatial in nature: *sacer* referring to objects and places that could be considered sacred (in our present understanding of the term), and *profanus* indicating any area outside the temple, or *sacrum*, and which eventually began to denote the opposite of *sacer*.² Therefore, even from its earliest usage in Europe, the “sacred” was believed to manifest itself on a spatial level.

The landscape of medieval East-Central Europe is rife with sacred sites – constructed holy places such as churches and shrines, yes, but also sacred “natural” sites such as holy wells, mountains, and caves. These places may have been the site of a saint’s birthplace or martyrdom, the site of a divine vision, or the dwelling place of a sacred relic. Sacred landscapes present a multi-layered image of medieval thought, culture, and religiosity. Unfortunately, scholarship on the topic is limited, especially when compared to that on the same topic in western Europe, though the subject is slowly garnering more attention.³

* Karen Stark, Central European University.

¹ For the Durkheimian division of the sacred and profane, see: Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph W. Swain (London: Macmillan, 1915), 36-42.

² Sarah Hamilton and Andrew Spicer, “Defining the Holy: the Delineation of Sacred Space,” in *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, ed. Sarah Hamilton and Andrew Spicer (Aldershot: Ashgate, 2005), 3.

³ Sacred space and landscape in East-Central Europe has garnered much attention especially in Hungarian academic literature. See, for example: Gábor Klaniczay, “Il monte di San Gherardo e l’isola di Santa Margherita: gli spazi della santità a Buda nel Medioevo,” in *Luoghi sacri e spazi della santità*, ed. Sofia Boesch Gajano and Lucetta Scaraffia (Turin: Rosenberg & Sellier, 1990), 267-284; Gábor Klaniczay, “Miracoli di punizione e *malefizia*,” in *Miracoli. Dai segni alla storia*, ed. Sofia Boesch Gajano and Marilena Modica (Rome: Viella, 2000), 109-137; *People and Nature in Historical Perspective*, ed. József Laszlovszky and Péter Szabó (Budapest: CEU & Archaeolingua, 2003); József Laszlovszky, “Középkori kolostorok a tájban, középkori kolostortájak” [Medieval Monasteries in the Landscape, Medieval Monastic Landscapes], in *Quasi liber et picture. Tanulmányok Kubinyi András hetvenedik születésnapjára* [Studies in Honour of András Kubinyi’s Seventieth Birthday], ed. Gyöngyi Kovács (Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem, 2004), 337-349; Péter Szabó, *Woodland and Forests in Medieval Hungary*

Annales Universitatis Apulensis. Series Historica, 18, I (2014): 23-39

Hagiography offers us the chance to understand how sacred landscapes were perceived and promoted. In this study I analyse five “natural” cult sites, that is, sites for which a geographical or natural feature, such as height or water, constitutes a major or even defining aspect of the sacred site including hills, mountains, caves, and wells. These five sites (in no particular order) include: Skalka nad Váhom (Slovakia), Jasna Góra (Poland), Margaret Island (Hungary), the Pool of St. Stanislaus (Poland), and Gellért Hill (Hungary). These sites constitute a representative, though not exhaustive, sample of those cult sites for which there is the most relevant contemporary source material, ranging from the eleventh to fifteenth centuries. The hagiographic literature related to these sites illustrates the role and function of the landscape at each site with varying degrees of emphasis on place. While place is clearly important in the hagiography and miracle accounts associated with each site, its role is notably different in each case, dependent on, among other characteristics, the type of saint or relic treated in the text as well as the natural feature(s) of the site.

The following analysis looks at each site individually and considers both the miracle accounts and foundation legends, referring to the description of the saint’s interaction with the site that marked a pivotal transition in the spiritual character of the location or the translation of a sacred object to the site.⁴ The foundation stories establish how the place in question began to be revered, how it became “holy,” and how the place and the saint are connected. The miracles related to each site, as will be shown, are particularly revealing, reflecting how pilgrims interacted with and valued sacred space as well as how the writers of such accounts wanted to portray the site. The breadth of time and space considered here may seem broad, however, considered together, the hagiography related to these times and places offers us a comprehensive understanding of how sacred landscape was conceived of and developed in East-Central Europe during the Middle Ages, and if a distinct form of East-Central European religiosity regarding sacred landscape can be defined.

Skalka nad Váhom

Two of the sites considered here – Skalka nad Váhom and Gellért Hill – are associated with earlier eleventh-century hagiography related to the saints Andrew and Benedict, and St. Gerard respectively. Both relate to hermit saints and the typical hermetic topoi (known for their emphasis on nature and the landscape) are present in both, though St. Gerard was a more complex figure and his vitae reflect this as well. All three saints, significantly, were amongst the first saints to be canonized in medieval Hungary, in 1083. Thus their vitae record some of the first (Christian) religious interactions with the landscape in

(Oxford: Archaeopress, 2005); Gábor Klaniczay, “Domenicani, eremiti paolini e francescani osservanti ungheresi e i loro santuari alla periferia,” in *Ordini religiosi e santuari in età moderna*, ed. Lucia M. M. Olivieri (Bari: Edipuglia, 2013), 19-34.

⁴ Please note that the sites are not listed in any particular order.

medieval Hungary.

The sacred natural element at Skalka nad Váhom is a cave located on steep rock face overlooking the Vah River in modern-day Slovakia (medieval Hungary), believed to be the site of the hermitage of saints Andrew and Benedict. Andrew, who likely came to Hungary from Poland (though the issue is contested amongst Polish and Slovakian scholars) and his disciple Benedict were both hermits who consecutively inhabited this same cave.⁵ The saints' many commonalities and connections, and, I would argue, especially their connection to the same sacred place, caused them to be treated in a single hagiographic work by Maurus, the bishop of Pécs, around the year 1064.⁶ Scattered throughout the text are references to the environment and nature motifs one would expect to see in the vita of a hermit. When Andrew enters his hermitage he is described as having "entered the solitude of the desert" and needing to "go into a solitary part of the forest in order to work," that is, in order to do pious physical labour.⁷ Following the death of Andrew, Benedict began to live in the same cave, as was common in the case of hermitic masters and disciples. The vita relates that three years had passed when thieves, thinking the cave contained some great treasure, murdered the hermit and threw his body into the Vah River, which flowed just below the cave.

⁵ For more on the debate of Andrew's place of origin see: Marina Miladinov, "Lives of the Holy Hermits Zoerard the Confessor and Benedict the Martyr," in *Vitae Sanctorum Aetatis Conversionis Europae Centralis (Saec. X-XI) / Saints of the Christianization Age of Central Europe (Tenth-Eleventh Centuries)*, ed. Gábor Klaniczay et al., trans. Marina Miladinov (Budapest: CEU Press, 2013), 318. The Polish side of the debate was led by Henryk Kapiszewski, who wrote several articles on the matter including: "Tysiąclecie eremity polskiego: Świrad nad Dunajcem" [Millenary of a Polish Hermit: Zoerard Above the Dunajec River], *Nasza Przeszłość* 8 (1958): 45-81; "Eremita Świrad w Panonii. Ze stosunków polsko-pannonskich na przelomie X-XI wieku" [Hermit Zoerard in Pannonia. On Polish Pannonian Relations at the Turn of the Tenth to Eleventh Centuries], *Nasza Przeszłość* 10 (1959): 17-68; "Cztery źródła do żywota św. Świrada" [Four Sources on the Life of St. Zoerard], *Nasza Przeszłość* 15 (1964): 5-31; "Eremita Świrad na ziemi rodzinnej" [Hermit Zoerard in our Lands], *Nasza Przeszłość* 23 (1966): 65-103. For additional supporters of the Polish argument, see: Jerzy Kłoczowski, "L'Érémisme dans la territoires slaves occidentaux," in *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda settimana internazionale di studio: Mendola, 30 agosto-6 settembre 1962* (Milan: Università Cattolica di Sacro Cuore, 1965), 330-54; and Józef Tadeusz Milik, *Święty Świerad, Saint Andrew Zoerardus* [Holy Świerad, Saint Andrew Zoerardus] (Rome: Edizione Hosianum, 1966). For the Slovak side, see: Jozef Kútňik, "*O pôvode pustovníka Svorada (K. počiatkom kultúrnych dejín Liptova)*" [On the Origins of Hermit Zoerard (About the Beginnings of the Cultural History of Liptovo)], *Nové obzory* XI (1968): 5-122; Rudolf Holinka, "Sv. Svorad a Benedikt, svätci Slovenska" [Saint Zoerard and Benedict, Saints of Slovakia], *Bratislava* 8 (1934): 304-52. Imre Boba has argued that the saints actually originated from Pola in Istria, see: "Saint Andreas-Zoerard: A Pole or an Istrian?," *Ungarn Jahrbuch* 7 (1976): 65-71.

⁶ However, despite their common history, they also had distinct cults. See: Marina Miladinov, *Margins of Solitude: Eremitism in Central Europe between East and West* (Zagreb: Leykam, 2008), 187.

⁷ Miladinov, "Lives of the Holy Hermits Zoerard the Confessor and Benedict the Martyr," 329.

Benedict's body could not be recovered until "an eagle was observed sitting for an entire year on the banks of the river Vah, as if it were intending to watch over something."⁸ This motif, the watchful animal guarding the remains of the deceased saint, as if commanded by God or drawn to the sacred body out of an innate respect, was a common one. The same tale is told in the life of the Polish bishop St. Adalbert, in which an eagle also stood watch over his decapitated head for several days, and we shall see it again in the life of another Polish Bishop, St. Stanislaus.⁹ Adalbert's *vita* explicitly states the importance of the eagle's presence: "Yet, in order that almighty God might reveal the merits of such a great martyr and bishop, for thirty days his most holy body was guarded by an eagle following divine orders. No wild beast, no bird of prey could approach that place, as they saw the divine sign, an eagle guarding it."¹⁰ It would be reasonable to extend this reasoning to the parallel episode in Benedict's life.

The presence and role of animals in *vitae* should not be ignored in our search for the place of landscape in hagiographic narratives. The medieval person's perception of landscape "was not a two-dimensional representation from a very particular viewpoint. It was a 'mosaic'-type representation with many different viewpoints and with many different 'fix points' for orientation."¹¹ This representation was composed of multiple elements: natural ones – vegetation, topography, animals – and constructed elements. Thus animals too form part of the landscape.

The importance of the cave itself is emphasized in a later miracle. A band of thieves are gathered together in the forest and described as "mostly inhabit[ing] solitary places," either just a passing observation or perhaps intended to draw a paradoxical parallel between the thieves and the hermits.¹² A fight breaks out among them and one man is severely injured in the process; however, instead of leaving the man in the forest, they decide:

"[...] to take him to the cell of the aforementioned man Andrew, whose fame had reached all persons thereabout. But the robber died on the way when that place was still at a fair distance. Nevertheless, they brought his body to the cell

⁸ *Ibid.*, 333.

⁹ Anna Rutkowska-Płachcińska, "Pasje świętych Wojciecha i Brunona z tzw. kodeksu z Tegernsee" [The Martyrdoms of SS. Adalbert and Bruno in the So-called Codex of Tegernsee], *Studia Źródłoznawcze* 40 (2002): 39-40; The critical edition of the original Latin text can be found in: *S. Adalberti, Pragensis episcopi et martyris, vita prior*, in Jadwiga Karwasińska, ed., *Św. Wojciecha biskupa i męczennika żywot pierwszy* [The First Life of the Bishop and Martyr St. Adalbert], MPH N.S., 4.1 (Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1962), 83-84. English translation by Cristian-Nicolae Gașpar, 2013.

¹⁰ *S. Adalberti, Pragensis episcopi et martyris*, 83-84.

¹¹ József Laszlovszky, "Space and Place: Text and Object, Human-Nature Interaction and Topographical Studies," in *People and Nature in Historical Perspective*, 86.

¹² Miladinov, *Margins of Solitude*, 335.

and laid it inside. It was now the middle of the night and they wanted to commend his remains to the earth, when suddenly his spirit returned to his body and the dead man began to come back to life."¹³

The other thieves, shocked, begin to flee when the resurrected man tells them not to fear and that St. Andrew had brought him back to life. The man then vows that "he would never leave the cell" and that he will stay there and serve God and St. Andrew at that place until his death.¹⁴ The fact that the thieves bring their wounded companion to the cave of Andrew and Benedict suggests that the site was already considered a sacred place, because of its associations with the holy men, presumably in an unofficial, popular capacity. The thieves felt comfortable bringing a man they themselves had injured there, and moreover, no one else appears to be present, least of all anyone connected to the Church, overseeing the site.¹⁵ Furthermore, it is not enough for the thieves to pray to Andrew for their companion; being physically present at the cave is vital. Finally, by the thief's promise to stay at the cell, the place becomes central to his expression of religiosity.

Gellért Hill

In Hungary, on the banks of the Danube in Buda, one can find Gellért Hill, associated with the above-mentioned St. Gerard (Gellért, HUN), bishop of Csanád, and his eleventh-century vita. There are two main sources for Gerard's life: the *Vita minor* thought by many to be the older and more reliable source completed in the late eleventh century,¹⁶ and the *Vita maior*, dating to the fourteenth century.¹⁷ According to both sources, Gerard was born to a high-ranking Venetian family and entered religious life at a young age. He piously attempted to make a pilgrimage to the Holy Land ca. 1020, but was detained in Hungary due to a stormy weather. There he met the Christian King Stephen, who was so taken with Gerard that the saint was "persuaded" to serve as a spiritual tutor to the king's son, Prince Imre, and to aid the king in his efforts to secure the Christianization of the Hungarian people.

Despite holding these prestigious positions (or perhaps because of them) Gerard was drawn to the comfort of solitude.¹⁸ He lived for several years at

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., 335-6.

¹⁵ This assumption is supported by, for example, Miladinov, *Margins of Solitude*, 186.

¹⁶ The initial *Vita minor* was probably completed sometime before 1083 and took its final form by the first half of the twelfth century; see: Klaniczay, "Il monte di San Gherardo e l'isola di Santa Margherita," 268.

¹⁷ For contributions to this debate see: Miladinov, *Margins of Solitude*, 135-6; Lajos Csóka, "Szent Gellért kisebb és nagyobb legendájának keletkezéstörténete" [The History of the Formation of the Greater and Lesser Legends of Saint Gerard], in *Középkori kútfőink kritikus kérdései* [A Wellspring of Critical Medieval Issues], ed. János Horváth and György Székely (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1974), 137-45.

¹⁸ Miladinov, *Margins of Solitude*, 138.

Bakonybél as a hermit in complete isolation save for one companion, a monk named Maurus – the same Maurus who would later write the lives of the hermit saints Andrew and Benedict. As one would expect in the life of a hermit, his *vita* contains episodes that emphasize Gerard's relationship and connection with nature. The *Vita maior* includes two stories of wild animals being drawn to and tamed by Gerard. In the first, a doe and her fawn come to Gerard and lie down at his feet. The doe is scared off by a rushing stag, but the fawn remains with Gerard. The second tells of a wounded wolf who comes to Gerard and also lies at his feet until he has fully recovered. Both the fawn and wolf remain under Gerard's care in complete harmony.¹⁹

But Gerard was not solely a hermit. His situation was more complex as he was also a very public figure, with important missionary, ecclesiastical, and political activity. He was made bishop of Csanád in 1030 and continued to oppose pagans and the corruption of church officials in Hungary. Following the death of St. Stephen in 1038, Gerard refused to give his blessing to the next Hungarian king, Samuel Aba. When Samuel Aba's successor, Peter, died in 1046, Gerard went out to greet two potential successors, the sons of Vazul, at Pest.²⁰

It was at this time, when Gerard, travelling from Fehérvár (Székesfehérvár) reached the banks of the Danube in Buda, near the hill that would later be named for him (at this time called Kelenföld), that Gerard met a group of hostile pagans and his martyrdom.²¹ The sources contain two variants of his death. The earlier *Vita minor* relates that,

“[...] a great crowd of people surrounded him and were throwing stones at the father sitting in the carriage, which do not touch him due to the Lord's protection. And against the pagans the father was saying a blessing and making the sign of the cross. Eventually the pagans, grabbing the heads of the horses, overturned the carriage, threw the father to the ground, and with a furious passion were continuing to stone him. So, in the manner of the first martyr, the first martyr of Pannonia fell upon his knees and cried aloud: “Jesus Christ, my Lord, do not judge them for this sin, for they know not what they do.” And when he said this they threw a lance into his chest and he fell asleep in the Lord.”²²

The version included in the *Vita maior* is more detailed. After the initial stoning as told in the previous version, the pagans,

¹⁹ More detailed comments on this episode with further references can be read in: Miladinov, *Margins of Solitude*, 138-9; 139, fn. 504.

²⁰ Vazul was of the house of Árpád. It is uncertain if Gerard actually supported Vazul's sons, especially since the eldest was a pagan. Miladinov, 141.

²¹ While Gerard is the Anglicized version of the saint's name, the hill which is named for him is called by his Hungarian name, Gellért, in English as well as Hungarian, and will thus be referred to as “Gellért Hill” hereafter.

²² Emericus Madzsar, ed., *Legenda S. Gerhardi Episcopi*, SRH II, 478.

"[...] dragged him down from the chariot, threw him on a cart and pushed him down the Kelenföld. But since he was still breathing, they pierced his chest with a lance; after that, they laid him on a rock and smashed his skull [...] even though the Danube frequently flowed over it for seven years, it could not wash the blood away from the rock on which they had smashed the head of Gerard and eventually the priests carried the rock away."²³

After Gerard's murder, he was buried at Holy Mary Church in Pest (the site of today's Belvárosi *plébániatemplom*, the Church of the Holy Virgin, which is the parish church of Pest) and seven years later his body was relocated to Csanád.²⁴ The episode at the end of this account refers to a large stone that was brought to Csanád and used as an altar.²⁵ Because of the presence of Gerard's body and this important stone, as well as to Gerard's connections to the place during his life, Csanád, unsurprisingly, became the centre of his cult. Prior to the growth of Gerard's cult at Csanád, however, the place of his martyrdom became an important sanctuary. A church dedicated to Gerard was built at the base of the hill possibly as early as the eleventh century, although the first evidence for the site does not come until the thirteenth century, when we encounter privileges that were granted to the Church of St. Gerard the Martyr in 1236.²⁶ The saint's continued connection to the site is exemplified by the fact that in 1273, it first began to be called Gellért Hill.²⁷

Marina Miladinov, remarking on the appearance of the bloodied rock in the later vita, says that the addition occurred, "apparently for the purpose of giving legitimization of antiquity to the rock as a relic."²⁸ Gábor Klaniczay, in his analysis of Gerard's life and associated holy places, comments on the additions in the *Vita maior* from the standpoint of the church at Buda saying,

"Azzarderei l'ipotesi che l'esigenza di compensare la mancanza di reliquie provocasse forse nei curatori del santuario, l'idea di attribuire al monte roccioso che si innalzava dietro la chiesa, un ruolo nel supposto martirio e, di conseguenza, nel culto del santo."²⁹

The chronology certainly seems to support this.

²³ Ibid., 502. English translation from Miladinov, *Margins of Solitude*, 141.

²⁴ György Györffy, *Pest-Buda kialakulása: Budapest története a honfoglalástól az Árpád-kor végi székvárosá alakulásig* [The Formation of Budapest: The History of Budapest, from the Original Settlement in the Arpadian Age to the Development of a Chief City] (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1997), 91.

²⁵ Sándor Bálint, *Ünnepi Kalendarium I. and II. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából* [Marian and Other Important Feasts from the Hungarian and Central European Traditions] (Budapest: Szent István Társulat, 1977), 431.

²⁶ Klaniczay, "Il monte di San Gherardo e l'isola di Santa Margherita," 269; Bálint, *Ünnepi Kalendarium*, 432.

²⁷ Klaniczay, "Il monte di San Gherardo e l'isola di Santa Margherita," 268.

²⁸ Miladinov, *Margins of Solitude*, 142.

²⁹ Klaniczay, "Il monte di San Gherardo e l'isola di Santa Margherita," 269.

However, while I agree that the emphasis on the hill and bloodied rock in the later *vita* certainly might have been motivated by an act of promotion on the part of the curators of Gerard's sanctuary in Buda, I would venture that there was already a strong local cult for Gerard at Kelenföld before this addition. This is evidenced by the fact that there was already a church built there and more importantly, that it was the place of the saint's martyrdom and thus, literally, stained by his sacred presence. But certainly, the elaboration on Gerard's death in the *Vita maior* compounded the importance of this place significantly.

The spilling of martyr's blood on the land and especially its staining of this land was profound for the medieval Christian. One need only look at the centrality of the Eucharist, Christ's actual body and blood, in medieval religiosity to witness its importance. It was the shedding of Christ's blood that led to the atonement for the sins of all of mankind. Thus, at the core of Christian belief is the conception of blood's atoning properties, a concept that broadened in the Middle Ages to that of martyr's blood, asceticism, and then the suffering of religious persons in general.³⁰ It makes sense, then, that the emphasis on the blood shed by a martyr and its permanent presence at a specific place would draw pious Christians to it, satisfying both the human need for a spirituality and physicality; in other words, the desire for "holy matter."³¹

Margaret Island

Moving from the eleventh century to the thirteenth, and about five kilometres north of Gellért Hill, we encounter Saint Margaret and the island named for her in the Danube River. St. Margaret is one of the most important saints in Hungary (though she was not actually officially canonized until 1943) and one of the best examples of female religious expression of the thirteenth and fourteenth centuries. The miracle stories related to Margaret Island offer an explicit concept of sacralised landscape, similar to that detailed in the hagiography of Andrew and Benedict. At these types of cult sites, those where a saint lived, died or otherwise granted sanctity by interacting with the site, the land and the saint's presence are more fused. Margaret Island already had a long history of religious connotations before it became associated with Margaret; it was the site of a series of chapels and convents before a Dominican convent was constructed there to house the daughter of King Béla IV, which she inhabited from 1252 until her death in 1270.

Throughout Margaret's *vitae* and miracle accounts, as well as in her canonization records, the island and the Danube play prominent roles. A punishment miracle involving a layman named Ponsa, found both in her *vita*

³⁰ Bettina Bildhauer, *Medieval Blood* (Cardiff: University of Wales Press, 2006), 141.

³¹ Caroline Bynum Walker, *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe* (New York: Zone Books, 2011), 129.

and canonization records, vividly shows the role that the landscape surrounding Margaret's shrine played in her cult.³² In the story, Ponsa suggests to his companions that they make a pilgrimage to the shrine of St. Margaret, but they convince him to abandon the venture. When he later suggests they make a trip to the island of Our Lady the Virgin Mary and his companions agree, the text states that:

“When they took the boat, his right hand was seized by a violent pain, which spread to his shoulder before they had crossed the Danube. His right hand became totally numb and stiff, so that he did not have the strength to lift it up or move it down even a little way below his chest. He at once realized that he had been punished for letting himself be led astray. Fearful and trembling he approached the tomb of the aforesaid virgin Margaret, but he received no mercy or blessing from the creator because his mind had not yet been purified as it ought to have been from the fault of hesitation [...]. Meanwhile the pain grew much worse, and the repentant man shed his tears all the more profusely at the base of the tomb, and kept begging for the blessing of a cure all the more insistently. When his petitions had increased in fervour, a cure was not long in coming.”³³

Integral to this miracle's agency and effectiveness is what Dominique Iogna-Prat has referred to as “la spatialisation du sacré,” a theme evident from antiquity.³⁴ Ponsa begins to feel pain in his hand immediately upon stepping onto the boat that is meant to take him across the Danube. Even before crossing the Danube the pain spreads to his shoulder, and intensifies once at Margaret's tomb. Not only through prayer and a contrite heart, but also by physically being at her tomb, Ponsa is at last cured.

Compared to other sanctuaries, the sacrality of Margaret Island is more profound because the saint spent most of her life on the island as well as died

³² Gábor Klaniczay has written extensively on the miracles of Margaret; for his analysis of this miracle in particular see: “Domenicani, eremiti paolini e francescani,” 19-34; Klaniczay, “*Miraculum* and *maleficium*: Reflections Concerning Late Medieval Female Sainthood,” in *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*, ed. R. Po-Chia Hsia and Robert W. Scribner (Wiesbaden: Harrassowitz, 1997). For literature on the miracles of Margaret in general see: Viktória Hedvig Deák, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie et l'hagiographie dominicaine* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2013); Tibor Klaniczay and Gábor Klaniczay, *Szent Margit legendái és stigmái* [The Legends and Stigmata of Saint Margaret] (Budapest: Argumentum, 1994). See also the introduction by Gábor Klaniczay and bibliography in: *Árpád-házi Szent Margit legrégebb legendája és szentté avatási pere. Boldog Margit élettörténete. Vizsgálat Margit szűznek életéről, magatartásáról és csodatetteiről* [The Oldest Legend and Canonization Trials of Saint Margaret of the House of Árpád. The Life of Blessed Margaret. Examination of the Life of the Virgin Margaret, Actions, and Miracles], trans. Ibolya Bellus and Zsuzsanna Szabó; notes Ibolya Bellus (Budapest: Balassi Kiadó, 1999), 5-26.

³³ Translation from the unpublished manuscript of Ildikó Csepregi: “Life of Blessed Margaret of Hungary” (2014).

³⁴ Dominique Iogna-Prat, “La spatialisation du sacré dans l'Occident latin (IV^e-XIII^e siècles),” Centre d'Études Médiévales d'Auxerre, *Études et travaux* 1 (1988-1989): 44-57.

there. Margaret's connection to the landscape was evident even in the miracles that occurred during her lifetime. In one such case, the Danube had risen to such a level that it entered the main floor of one of the island's convent buildings. About a week later, Margaret related the event to her confessor, Marcellus, but he refused to believe her. Margaret prayed to the Virgin to show her confessor that she was not lying and instantly the river water rose to such an extent that it flooded the monastery and Marcellus had to climb a tree to escape the rising waters.³⁵ This miracle illustrates the connection of Margaret's spiritual power with the elements, and specifically with the Danube itself.

The island itself could, in a way, "enclose" Margaret's sacrality. Because it is a landscape physically separated from the mundane world and with a history of religious use, Margaret's sacred aura could be considered to exist there more intensely than, say, if her shrine were located in the main urban area of Buda. Islands also have a propensity for hosting spiritual power because they are liminal places, a meeting point between two elements, water and earth. There is a long tradition of holy islands in Europe. They were central to Celtic mythology, medieval legends such as Avalon Island of the tales of King Arthur, and pagan cults.³⁶ Thus in the case of Ponsa, as he comes nearer to Margaret's relics and her island, her holiness and spiritual power can be felt more intensely and Ponsa's pain increases.

Gábor Klaniczay addresses this "concentric sacrality" in his work on peripheral shrines.³⁷ He states that the island had long been a sacred place, but it was the foundation of the Dominican convent there at the point where Old Buda, Pest, and the former Roman colony of Aquincum – and of course Margaret's integral connection to the convent – that made the island the symbolic "heavenly centre" of King Béla's new capital of Buda. Despite being a "heavenly centre," as Klaniczay states, Margaret Island existed on the edge of the city, the northern "spiritual edge" to complement the southern "spiritual

³⁵ Vilmos Fraknói, ed., *Inquisitio super vita, conversatione et miraculis beatae Margarethae virginis, Belae IV. Hungarorum regis filiae, sanctimonialis monasterii virginis gloriosae de insula Danubii, Ordinis Praedicatorum, Vesprimiensis diocesis*, in *Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis I* (Budapest: Collegio Historicorum Hungarorum Romano, 1896), 280-281; and the same story told by other witnesses: *Ibid.*, 183, 186, 191-192, 223, 242-243. Natural causes may have attributed to this miracle story, for interpretations of this event in the context of the flooding of the Danube see: Andrea Kiss, "Floods and Long-Term Water-Level Changes in Medieval Hungary," (PhD diss., CEU, Budapest, 2011), 228-232, and András Vadas, *Weather Anomalies and Climatic Change in Late Medieval Hungary: Weather events in the 1310s in the Hungarian Kingdom* (Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2010).

³⁶ Klaniczay, "Il monte di San Gherardo e l'isola di Santa Margherita," 268. Valerie Flint gives the example of a pagan holy island, complete with sacred spring and cattle, from the life of St. Willibrord, see: Valerie I. J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* (Oxford: Clarendon Press, 1991), 212.

³⁷ See, for example: Klaniczay, "Domenicani, eremiti paolini e francescani"; Klaniczay, "Il monte di San Gherardo e l'isola di Santa Margherita," 267-284.

edge" at Gellért Hill.³⁸ Therefore there is a symbolic conception of the island as both a spiritual centre and an embodiment of the sacred periphery. This paradoxical combination magnified the holy character of Margaret's tomb and its attraction as a pilgrimage site during the Middle Ages.

This was not a lasting sanctity, however. Margaret Island's sacrality was dependent on the presence of her relics there. In 1540, the nuns of the island escaped from the Turkish invasion, carrying Margaret's relics with them. In 1541 the Turks burned down the Dominican convent, and in the absence of the convent and Margaret's relics, the island lost its sacred role.³⁹

Pool of St. Stanislaus

We now move north to Cracow, Poland where water as a sacred conduit again appears at a natural cult site. This was the case at the Pool of St. Stanislaus at Skałka, located just outside St. Michael's Church at the edge of Cracow. The origins of this purportedly miraculous pool can be found in the principal source for the life of St. Stanislaus, the *Vita S. Stanislai* written by Jan Długosz (1415-1480) between 1461 and 1465. The Bishop Stanislaus had long been an opponent of the current Polish king, Boleslaus II, particularly, according to Długosz, for his pride and sexual immorality.⁴⁰ Boleslaus, after failing to coerce others into murdering the bishop, killed him himself while Stanislaus was celebrating mass at St. Michael's Church at Skałka, outside the city walls.

The episode that led to the creation of the sacred pool is found in Długosz's vita; however, it can also be found in an earlier source from the turn of the fifteenth century, which itself likely reflected an even earlier oral tradition.⁴¹ Długosz records that Stanislaus had been brutally murdered and

³⁸ Klaniczay discusses this idea of a dual spiritual periphery, marked by Gellért Hill and Margaret Island, in: "Domenicani, eremiti paolini e francescani," 20.

³⁹ Klaniczay, "Il monte di San Gherardo e l'isola di Santa Margherita," 274.

⁴⁰ Stanislava Kuzmova, "Preaching Saint Stanislaus: Medieval Sermons on Saint Stanislaus of Cracow and Their Role in the Construction of His Image and Cult" (PhD diss., CEU, Budapest, 2010), 45; Joannes Dlugossius, *Vita sanctissimi Stanislai episcopi Cracoviensis*, in *Joannis Dlugossii Opera omnia* 1, ed. Ignatius Polkowski and Żegota Pauli (Cracow: Typographia Ephemeridum "Czas" F. Kluczycki, 1887), 26-32.

⁴¹ Kuzmova, "Preaching Saint Stanislaus," 46-7; Also from Kuzmova, 47, fn. 181: The early account of this miracle was noticed by Agnieszka Ronowska-Sadraei (*Pater Patriae: The Cult of Saint Stanislaus and the Patronage of Polish Kings 1200-1455* (Cracow: Unum, 2008), 365 ff.) in Dominic of Prussia's *Corona gemmaria Beatae Mariae Virginis* of 1433-39. For more about the author, see: Karl J. Klinkhammer, "Des Kartausers Dominikus von Preussen (†1461) Lied über die Schönheit der Gottes (um 1435)," in *Das Münster am Hellweg. Mitteilungsblatt des Vereins für die Erhaltung des Essener Münsters* 17 (1964): 159-162; and Zenon Hubert Nowak, "Kraków i jego uniwersytet w wietle wspomie kartuza Dominika z Prus (1384-1460)" [Cracow and Its University in the Light of the Memories of Carthusian Dominic of Prussia (1384-1460)], in *Cracovia - Polonia - Europa. Studia z dziejów redniowiecza ofiarowane Jerzemu Wyrozumskiemu w szedziesi piat rocznice urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej* [Studies from Medieval

dismembered into many pieces. Most of the body was collected together by pious onlookers, and was watched over by, notably, *aquilarum custodia*. Not all of the body could be collected however, and a portion of his finger fell into a nearby lake and was eaten by a fish. The fish began to glow with a spiritual white light and was caught by fishermen, who cut out the finger from the belly of the fish and reunited it with the rest of the bishop's body. Thereafter the pool was endowed with miraculous properties *ex contactu sacri corporis*.⁴² Nearly the same miracle is recorded in the life of St. Adalbert from the turn of the thirteenth century, although no sacred pool was "created" in Adalbert's case.⁴³ This begs the question, however, whether Długosz directly appropriated the story from Adalbert's vita. Stanislava Kuzmova, in her analysis of the medieval sermons on St. Stanislaus, argues that he did not, but that the story is evidence of an earlier tradition and that he "only repeated what had been incorporated to the tradition about St. Stanislaus earlier, as he actually had done with other motifs as well."⁴⁴

This episode with the pool explicitly illustrates how a natural place could become holy by virtue of physical contact with a saint, or at least a part of a saint. Water is an excellent conduit for such a transfer of sanctity because it is all-consuming – sacred power can dissolve exponentially into water just as, if we allow the metaphor, salt dissolves equally and completely in water. At the same time, water, although fluid, can be enclosed and controlled in vessels and structures, making it portable and manageable.

This miracle was particularly important for the cult of St. Stanislaus at Skalka. While the site was important because Stanislaus was martyred and initially buried there, his body was transferred to the nearby Wawel Cathedral in 1088, less than ten years after his martyrdom. The pool miracle allowed the

History Offered to Jerzy Wyrozumski on the Sixty-fifth Birthday and the Fortieth Anniversary of Work], ed. Krzysztof Baczkowski et al. (Cracow: Secesja, 1995), 61-67. Kuzmova also discovered that the episode with the lost finger is mentioned in the 1430s, before Długosz, in the sermon by Nicholas of Kozłow (Sermon VIII), MS. Biblioteka Jagiellońska Cracow [Jagiellonian Library] 1614, f. 79v-80r.

⁴² "Ex tot corporis beati frustis unus notabatur manus dextrae defuisse ex indice articulus, in proximum lacum proiectus: sed et hunc quoque requirendum atque reperiendum divina monstravit miseratio. Piscem enim, qui illum glutiverat, quocumque se nando verteret, superni luminis candor quidam et supereminens prodebat: itaque facile a nautis captus, adhibito in viscera scrutinio, articulus quoque qui desiderabatur repertus, et cetero corpori appositus, magnitudinem auxit apud singulos miraculi. Sed et lacus praedicti undis, ex contactu sacri corporis, singularis divina ab eo tempore attributa est potestas, ut aegritudinum variarum sanent passiones, et si quando ad usus adhibeantur humanos, inficiunt illos potius; quam explent, declarantes se illis aptas de cetero non esse, et quodammodo naturam suam mutavisse: quod, dante Domino, in sequentibus latius nos credimus explicatur," Długosz, *Vita sanctissimi Stanislai*, 73-4.

⁴³ Wojciech Kętrzyński, ed., *Miracula Sancti Adalberti*, in MPH, 4 (Lwow, 1884; repr. Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1961), 221-38, with variant readings, 904-7.

⁴⁴ Kuzmova, "Preaching Saint Stanislaus," 47.

community at Skałka to make some sort of physical claim to the saint's sanctity.⁴⁵ This claim was further intensified by the recording of multiple miracles occurring at Skałka or the pool itself beyond the initial creation miracle and the brief mention of the pool's miraculous qualities. The miraculous power of the water of the pool is, interestingly, only attested to a handful of times. One curious miracle recounts how an unknowing servant-woman who meant to draw water for washing from the Vistula River instead collected water from *lacum Sancti Stanislai*.⁴⁶ After returning to the bucket of water she had collected she was frightened to find that it was filled with grasshoppers. She was instructed by the cathedral scribe to return the vessel of grasshoppers to the lake, and, after doing so, all the grasshoppers disappeared much to everyone's astonishment and relief.⁴⁷ A similar incident follows. In this instance a man attempts to draw water from the lake for the purpose of brewing beer, but his team of horses refuses to leave the place until all the water is poured back into the pool.⁴⁸ In both cases the message is clear – this is *sacred* water designated for *sacred* purposes.

Most of the miracles recorded in Stanislaus' vita are noted to have occurred at his tomb or *Cracoviensis ecclesia* – that is, Wawel Cathedral, where Stanislaus was buried in 1088. However, a not insignificant number of miracles are recorded as happening at Skałka, or more precisely, *ecclesia Sancti Michaelis de Rupella*, or following a vow to go there. Most of these miracles actually do not mention the pool at all, indicating that while there may have been folk traditions regarding the pool, its role as a miraculous place was largely a fifteenth century invention. Most miracles simply involved the afflicted person vowing to go to the church at Skałka if Stanislaus would heal them, or else the

⁴⁵ Maria Starnawska, *Świętych życie po życiu Relikwie w kulturze religijnej na ziemiach polskich w średniowieczu* [The Life of Saints After Life. The Relics in Religious Culture in Polish Lands in the Middle Ages] (Warsaw: DiG, 2008), 126-7.

⁴⁶ Here it should be noted that the use of "lacum" and the servant-woman's blunder would indicate that this was a natural pool or small lake surrounded by willow trees ("quae habet salices ad littoral"), not the pool lined with stone fenced off by pillars seen today in front of the Church of St. Michael.

⁴⁷ "Sine mora mulier, olla simul cum cicadia accepta, ad lacum Sancti Stanislai cum tota familia sua pergit, et ollam cum cicadis in aquam lacus vertit, Mira res! Quam cito enim illae cicadae aquae lacus admixtae sunt, amplius nulla cicada apparuit. Quod cum, vidissent astantes, Deum et Sanctum Stanislaum glorificaverunt, postulantes sibi ignosci, quod non ex industria, sed per ignorantiam in eius sanctitatem deliquissent." Długosz, *Vita sanctissimi Stanislai*, 168.

⁴⁸ "Allud quoque in aqua eiusdem lacus accidit miraculum. Vir grandaevus, Iohannes nomine, cognomento Glathky, civis Kazimiriensis, braxat cervisiam in domo sua: et cum aqua ad consummandum opus defecisset, familiari suo praecepit, ut iuncto curru equis, vas aquae de lacu Sancti Stanislai, pro consummando labore praedicto, tantocius adduceret. Et servus, iussa domini complens, ingressus cum curru in lacum, aqua vas replens, equis ascensis, minabat eos; sed nulla ratione equi progredi de loco poterant, nec currum trahere, donec aqua de vase totaliter emissa est." Ibid.

afflicted are healed once having stepped through the entryway of St. Michael's Church. Consider, for example, the miraculous healing of Marcus of Cracow:

“Marcus, citizen of Cracow, trembling with a fever, and having disregarded the opinion of science, turned to the protection of the most holy Father Stanislaus: and that was not useless. As soon as he had faithfully made his vow of visiting Stanislaus's dwelling [*limina*] in Rupella, the fever immediately cooled down and he began feeling freed from within; hence immediately satisfied, he went to the church of Rupella, and honoured the Saint of God with offerings and sacrifices.”⁴⁹

Other miracles are said to have occurred *ad tumbam beatissimi Martyris Sancti Stanislai in Rupellam* or at Stanislaus *sepulcrum in Rupellam*.⁵⁰ This might seem odd since these miracles apparently occurred between 1441 and 1460, when Stanislaus's body had already been moved to its permanent and prominent place at Wawel Cathedral three and a half centuries earlier. This could be further evidence for a strong cult of Stanislaus at Skałka from the time of his martyrdom – so strong, in fact, that long after his body has been translated to Wawel Cathedral, the faithful still saw Skałka as the symbolic burial place of Stanislaus.

Jasna Góra

A slightly different case of sacralisation is presented in the contemporary literature related to Jasna Góra, a mountain located north of Cracow, Poland, near the village of Częstochowa. Here the sacred status of the natural place, the mountain itself, is more ambiguous. One may be tempted to attach some spiritual significance to the choice of the Polish name “Jasna Góra,” since this translates as “Bright” or “Luminous Mountain.” This is the title used in medieval Latin texts as well, that is, *Clarus Mons*. The landscape of Jasna Góra is striking and beautiful; it would make sense that the site would be considered sacred or special in some capacity. However, it has been suggested that the title refers not to any sacred character of the place, but instead, to something much more mundane – the bright white limestone that the mountain is composed of.⁵¹ In fact there is little evidence to suggest that Jasna Góra was known as a sacred place before the foundation of the Pauline monastery in the late fourteenth century, which was constructed to house its most holy relic – the painting of the Black Madonna.

The translation story, which survives in versions dating from the 15th-

⁴⁹ “Marcus civis Cracoviensis, febribus quatitur, et physicorum praetermissis suffragiis, ad sanctissimi Patris Stanislai se patrocina convertit: et non incassum. Quamprimum enim votum visitandi limina eius in Rupella fideliter emisit, illico febribus refrigeratum et penitus absolutum se persensit; atque illico voto suo satisfaciens, ecelesiam de Rupella adiiit, et Sanctum Dei victimia et oblationibus honoravit.” Ibid., 165.

⁵⁰ Ibid., 162, 165.

⁵¹ Jerzy Groch, “The Town-formative Function of the Jasna Góra Shrine,” *Peregrinus Cracoviensis* 3 (1996): 203.

16th centuries, contains elements reminiscent of a common topos found in relic legends – divine intervention in the selection of a shrine site – a feature found most often in the stories of remote shrines.⁵² In these legends, a relic, sacred image, or statue made it known that it wanted to be worshipped in a particular place. This was demonstrated, typically, by the relic miraculously reappearing at a certain location after being moved or by the inability of the cart or animal helping to carry the relic to move from a specific spot.⁵³ The latter was the case for the Black Madonna of Częstochowa. Duke Ladislaus of Opole discovered the painting at the castle of Belz, and following a siege of the castle, decided to take the picture back to his homeland with him. He loaded the image on a cart along with other goods, but the cart would not move even after adding more horses. Ladislaus prayed to the Virgin Mary, promising to place the venerable painting in a monastery, and soon after, the cart was finally able to move. This episode is conspicuously reminiscent of a story from the twelfth-century vita of St. Ladislaus. After the saint's death, he was meant to be buried at Székesfehérvár, but the cart, divinely inspired, "set out for Oradea/Várad on its own, unassisted by any draft animal."⁵⁴ It is possible that the author of the Częstochowa legend wanted to draw a parallel to this episode, especially considering the shared name of the Duke of Opole and the saintly king. However, this was a common topos in saints' lives with the purpose of designating a "chosen" place for a relic or holy image, so it may be problematic to carry the parallel too far.⁵⁵

Later, the text states that Ladislaus chose the mountain, *qui dicebatur Clarus*, as the resting place of the sacred image.⁵⁶ However, in his prayer, Ladislaus promises to place the painting in a monastery, founded for the Pauline order, not specifying Jasna Góra in particular in his prayer until after the cart is finally able to move, seeming to indicate that the Virgin was content with the promise of a proper resting place, but not the Bright Mountain in particular.⁵⁷ Thus, here the specificity of place in the *translatio* topos is noticeably absent.

⁵² Mary Lee Nolan, "Shrine Locations: Ideals and Realities in Continental Europe," in *Luoghi sacri e spazi della santità*, 79.

⁵³ William A. Christian Jr., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 75.

⁵⁴ *Legenda Ladislai*, 523, quoted from: Gábor Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 175.

⁵⁵ This topos reached as far as sixteenth-century Spain, see: Christian Jr., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, 75.

⁵⁶ Robert Maniura, *Pilgrimage to Images in the Fifteenth Century: The Origins of the Cult of Our Lady of Częstochowa* (Woodbridge: Boydell, 2004), 196.

⁵⁷ We may want to attribute the choice of the Pauline Order, a Hungarian hermetic order founded in honor of St. Paul the First Hermit, here, to the eremitic elements of the order, which would make them attracted to isolated places like Jasna Góra, ideal for quiet spiritual contemplation. However, the presence of the Paulines at Jasna Góra had more to do with politics than the attraction of a certain kind of geography. Duke Ladislaus of Opole, the founder of the Pauline monastery, was a relative of King Louis the Great of Hungary and spent some time in his

The monastery at Jasna Góra was essentially a “monumental votive offering” presented by Ladislaus to house the image of the Virgin.⁵⁸ In the text, the site does not seem to have been regarded as a sacred place prior to the establishment of the monastery and the translation of the image. However, looking at the extant miracle records of the monastery, place and space are emphasized more than the miraculous image itself.

Five texts dating from the late fifteenth to the sixteenth century survive from the monastery, although at least some of the texts are likely copies of earlier records.⁵⁹ Of the more than 300 miracle stories, only nine of them contain explicit references to the painting of the Virgin and only ten occur at or near the shrine itself.⁶⁰ The majority of the miracles actually occur after an individual makes a vow to go to the shrine. Many of these vows state explicitly that the pilgrim will go to *Clarum Montem*. Other vows are made to go to Częstochowa or simply to the Virgin or to the shrine of the Virgin, but the emphasis throughout the miracle accounts on the Bright Mountain is significant. In his analysis of the cult of Our Lady of Częstochowa, Robert Maniura emphasizes that in these miracle accounts “the vow is not *to* the image but *to go to* the image.”⁶¹ It was the movement from the mundane sphere to a specific sacred sphere that made the pilgrimage meaningful, and in the case of Jasna Góra the significance of place was likely magnified simply by being a striking singular feature in the landscape; thus, pilgrims were more inclined to consider Jasna Góra a sacred place.

What can be deduced from both the *translatio* and the miracle stories is that the choice of Jasna Góra as the host of the Black Madonna was a strategic one by Duke Ladislaus, influenced by political factors and a “wider pattern of patronage,”⁶² rather than by the mountain’s inherent sacrality. But, as is often the case at holy places, the presence of the sacred painting extended to the mountain; pilgrims were quite receptive to this and, in fact, pilgrims probably contributed to the formation of this association.

court where he likely became acquainted with the order. The order was growing in popularity and prominence at exactly this time, especially because the year before the foundation at Jasna Góra, the Paulines had achieved a major victory for their order when they received the body of St. Paul the First Hermit. For more on the Pauline order see, for example: Máté Urbán, “Pálos zarándokhelyek a késő középkori Magyarországon” [Pauline Pilgrimage Sites in Late Medieval Hungary], *Vallástudományi szemle* 5, no. 1 (2009): 63-85; Beatrix F. Romhányi, *A lelkiek a földiek nélkül nem tart hatóak fenn – Pálos gazdálkodás a középkorban* [Estate Management of the Pauline Monks in the Middle Ages] (Budapest: Gondolat Kiadó, 2010); Beatrix F. Romhányi, “Life in the Pauline Monasteries of Late Medieval Hungary,” *Periodica Polytechnica* 43 (2012): 53-56.

⁵⁸ Maniura, *Pilgrimage to Images in the Fifteenth Century*, 116.

⁵⁹ Robert Maniura analyses these miracles in detail, looking in particular at the role of the image in the miracle accounts, in the chapter “Miracle,” *ibid.*, 95-115.

⁶⁰ *Ibid.*, 104, 113.

⁶¹ *Ibid.*, 114.

⁶² For more details on Ladislaus’ patronage efforts and the political landscape see: *Ibid.*, 116-121.

At Jasna Góra we again see “*la spatialisation du sacré*.”⁶³ The Black Madonna is the focus of sacred power at Jasna Góra, but that sacrality radiates outward, permeating the chapel in which it is enclosed, the monastic complex, and finally the mountain itself, with the natural physical border of the Virgin's spiritual presence and effect. Thus the mountain does not need to be sacred in itself, but becomes so through this process, which was typical for the cult of Christian saints and relics in the Middle Ages.

Concluding Comments

These five sites exhibit some similar features by way of their associated origin legends and miracles. As stated above, the eleventh-century hagiography of the saints Andrew, Benedict, and Gerard depict some of the earliest saints and Christianized spaces and landscapes of East-Central Europe. This is in contrast to the thirteenth to sixteenth-century hagiography related Margaret Island, Jasna Góra, and the Pool of St. Stanislaus, which presents later expressions of medieval religiosity in East-Central Europe. The Pool of St. Stanislaus and Jasna Góra were both intimately tied with the Pauline Order, which had grown in prominence by the end of the fourteenth century. In fact one third of the Pauline monasteries in medieval Hungary were pilgrimage sites and ten percent of pilgrimages made in medieval Hungary were to Pauline pilgrimage sites.⁶⁴ The rising importance of the dynastic cult of saints, as well as the unique expression of female religiosity in this period are exhibited in the hagiography related to Margaret Island.⁶⁵

At all five of these sites, the hagiography and miracle stories emphasized the importance of place and space. Emphasis on water and blood as conduits of spiritual power further tied a saint's figure to the landscape. In the hagiographic literature the sacred place often becomes the symbolic and actual representation of the saint on earth, by virtue of the saint's interaction with the site, and especially if the saint had died there. Collectively these sites show that, indeed, the sacralisation of landscape in medieval Central Europe was a multifaceted and complex process. In this process a co-dependent relationship between landscape and religion emerges: with individuals “choosing” and transforming the landscape according to their needs and desires, and the landscape also “speaking” to individuals, suggesting into what it could best transform. Most holy sites were not born from one event; the accumulation of spiritual and religious connections garnered the attention of individuals, both lay folk and the ecclesiastical elite, and through patronage, promotion, and pilgrimage sites acquired sacred connotations.

⁶³ Iogna-Prat, “La spatialisation du sacré,” 44-57; Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge* (v. 800-v. 1200) (Paris: Seuil, 2006), 168-203.

⁶⁴ Urbán, “Pálos zárandokhelyek a késő középkori Magyarországon,” 64.

⁶⁵ For an in-depth analysis of the dynastic cult of saints and its importance in medieval Hungary see: Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*.

CRUCI DE CONSACRARE MEDIEVALE DIN TRANSILVANIA ȘI DIN VESTUL ROMÂNIEI*

ILEANA BURNICHIOIU**

În pofida multor distrugerii definitive și a dezvelirii incomplete de sub tencuieli și zugrăveli succesive care le țin ascunse, fostele biserici medievale catolice din cuprinsul Transilvaniei și al vecinătăților sale vestice au la vedere un număr apreciabil de cruci de consacrare¹. Prezența acestui tip de imagine parietală pe care îl regăsim în literatură drept *Crux signata*, *Konsekrationskreuz*, *Weihekreuz*, *croix de consécration*, *croix de dédicace*, *consecration cross* etc.², nu este câtuși de puțin specifică doar ariei delimitate aici, formele sale pictate, sculptate în piatră, incizate în tencuială sau executate din stuc, metal etc.³ putându-se întâlni oriunde în Europa, pe zidurile bisericilor aflate în folosința catolicilor. Dar, deși li s-a recunoscut de relativ devreme importanța istorică (începând chiar din secolul al XIX-lea în Anglia)⁴, inventarierea lor este la început, în puține țări sau regiuni cunoscându-se încercări de consemnare sistematică, separat sau împreună cu alte decorații murale (fresce, îndeosebi), cu

* This work was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CNCS – UEFISCDI, proiect number PN-II-RU-TE-2012-3-0477.

** Lector univ. dr., Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, Facultatea de Istorie și Filologie.

¹ Lucrarea privește și crucile realizate cu prilejul reconsacrarilor medievale. În Transilvania există și altele mai târzii, postmedievale și moderne (cum este cazul celor de la capela castelului din Hunedoara sau a celor din biserica franciscană de la Călugăreni), dar care nu fac obiectul studiului de față. Cea mai mare parte a crucilor înregistrate aici a fost recuperată în ultimele două-trei decenii, odată cu înmulțirea investigațiilor de teren. Descoperiri noi pot să intervină oricând datorită cercetărilor solicitate de alte reparații curente sau șantiere de restaurare.

² Leonie Reygers, „Apostelkreuz, Apostelleuchter”, în *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, vol. I (München: Zentralinstitut für Kunstgeschichte, 1937), 830-832; Rudolf Huber, Renate Rieth, ed., *Liturgische Geräte, Kreuze und Reliquiare der christlichen Kirchen / Objets liturgiques, croix et reliquaires des églises chrétiennes* [Glossarium artis, Bd. 2] (Tübingen: K. G. Saur Verlag, 1972), 57 și urm. Despre termenul de „consacrare” utilizat aici, dar și despre *benedictio*, *sanctificatio*, *dedicatio*, termeni care l-au înlocuit sau cu care a fost asociat în textele medievale: André Vauchez, dir., *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Tome I (A-K) (Paris: Cerf, 1997), 446; Didier Méhu, „*Historiae et imagines de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*”, în *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, ed. Didier Méhu (Turnhout: Brepols, 2007), 15.

³ Crucile de consacrare ar fi putut fi realizate și din lemn (așa cum sunt unele mai noi) însă din acest material – cel mai perisabil dintre toate – nu se cunosc piese medievale.

⁴ Spre exemplu, Edward G. Dewich, „Consecration crosses and the ritual connected with them”, *Archaeological Journal* 65 (1908): 1-34; ulterior, Richard Krautheimer, „Introduction to an Iconography of medieval Architecture”, *Journal of the the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942): 11; Emile Mâle, *The Gothic Image* (London: Fontana, 1961), 21.

mobilierul liturgic și funerar⁵.

Crucile de consacrare au reintrat în atenția cercetării ultimelor decenii ca urmare a înmulțirii preocupărilor legate de nașterea și funcționarea spațiului sacru medieval (implicit și de liturghie). În consecință, a început să fie mai bine argumentată calitatea lor de documente vizuale pentru devoțiunea medievală, arta religioasă, identitatea confesională și aplicarea în practică a conținutului complex al ritualului consacrării (cuprinzând depuneri de relicve, purificări cu apă sfințită, tămâieri și mirungeri, formule și gesturi de binecuvântare, alegerea hramului etc.), comparabil cu botezul, prin care s-a conferit sacralitate unui edificiu de cult catolic⁶.

Fiind prima abordare a crucilor de consacrare medievale din acest teritoriu⁷, prezentul studiu încearcă să ofere repere generale care să sprijine recuperările viitoare într-o formulă adecvată, care să țină seama atât de importanța lor ca surse vizuale pentru ritualul care a definit spațiul de cult, cât și de contextul original în care au apărut și funcționat; de asemenea, să furnizeze o primă imagine de ansamblu despre nivelul lor de supraviețuire la scară provincială și despre durata de întreținere în legătură cu menirea lor de a aminti despre momentele sacralizării spațiilor. Materialul include și un catalog merit să

⁵ În Anglia: John H. Middleton, „On Consecration Crosses, with some English Examples”, *Archaeologia* 48 (1885): 456-464; Dewich, „Consecration crosses”, 1-34; John H. Middleton, „Notes on Consecrated Crosses”, *Transactions of the St. Paul's Ecclesiological Society* 7 (1911-1915): 177-193; Ernst W. Tristram, *English Medieval Wall Painting*, vol. I-II (London: Oxford University Press, 1944-1950); în Franța: „Inventaire général du patrimoine culturel. Mobilier”, accesat în 12.02.2013, <http://www.culture.gouv.fr>; în Polonia: „ZACHEUSZKI - znaki dedykacyjne” [Însemne de consacrare], în *Architektura Sakralna Pomorza Zachodniego* [Arhitectura sacră din Pomerania Occidentală], accesat în 7.04.2014, http://www.architektura.pomorze.pl/?art_id=647; în Ungaria: Pál Lővei, „*Posuít hoc monumentum pro aeterna memoria*: Bevezető fejezetek a középkori Magyarországon síremlékeinek katalógusához” [*Posuít hoc monumentum pro aeterna memoria*. Considerații preliminare la catalogul pietrelor funerare din Ungaria medievală] (Teză de doctorat, Magyar Tudományos Akadémia, Budapesta, 2009), vol. I, 247-248; vol. III, fig. 949-954 (în acest caz, unele cruci ale consacrării, pictate, au servit ca analogii). În alte cazuri, doar s-a reclamat nevoia repertoriilor și studiilor lor: Martin Čechura, „Církevní hmotná kultura v archeologických pramenech” [Cultura materială religioasă în surse arheologice], *Archaeologia historica* 34 (2009): 543 și urm. Multe informații despre aceste cruci (scurte descrieri sau semnalări) sunt răspândite în rapoarte ale cercetărilor de parament, în monografiile ale monumentelor sau în repertoriile și studiile despre învelișurile de frescă mai ample.

⁶ Spre exemplu, Didier Méhu, ed., *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval* (Turnhout: Brepols, 2007); Éric Palazzo, „Art et liturgie au Moyen Age. Nouvelles approches anthropologique et épistémologique”, *Anales de Historia del Arte*, Vol. Extraordinario, nr. 1 (2010): 31-74; „*Images and Objects in Ritual Practices in Medieval and Early Modern in Northern and Central Europe*”, ed. Krista Kodres, Anu Mänd (London: Cambridge Scholars Publishing, 2013) (în special Andrew Spicer, „To Show that the Place is Divine. Consecration cross revisited”, 34-52 – cea mai recentă abordare a crucilor de consacrare).

⁷ Până acum, unele dintre ele au beneficiat de semnalări din partea pictorilor restauratori (îndeosebi Lóránd Kiss și József Lángi) sau a unor istorici ai arhitecturii și artei medievale (Dana Jenei, Attila Weisz, Tekla Szabó, Tamás Emődi, Zsombor Jékely etc., vezi Catalog).

furnizeze un prim fundament pentru răspunsuri și întrebări utile cercetărilor care țin spre abordarea artei, arhitecturii și obiectelor în context liturgic sau spre descifrarea unor atitudini față imaginile din context religios.

În secolele XIII-XVI, punerea în scenă a întregului ritual, îndeplinit de un episcop sau de un delegat al său, prin care un spațiu profan devenea oficial loc de închinare, a fost ghidată de o serie de norme care au avut la bază sacramentariile lui Gelasius, tradiția gregoriană și un *Pontificale Romano-Germanicum* (950-961/3). Aceste norme cu diverse versiuni și tradiții au fost compilate în a doua jumătate a secolului al XIII-lea, în *Rationale divinorum officiorum*, de către Guillaume Durand (1230-1296), liturgist, administrator papal și episcop de Mende. Tratatul său, cu largă circulație, ajuns principala autoritate a liturghiei romane (se cunosc peste 200 de manuscrise latine și destule traduceri vernaculare), se referă la binecuvântarea, hirotonirea și consacrarea persoanelor, a locurilor de cult, a instrumentarului liturgic (*vasa sacra*, veșminte ale clericilor) și a însemnelor religioase, dar și la alte diverse misiuni rezervate episcopilor. Odată cu apariția tiparului, o versiune reînnoită a acestui text a fost publicată în 1485 (*Pontificalis Ordinis Liber*), pentru ca ulterior să cunoască și alte noi ediții. O variantă revizuită a apărut în 1520, imprimată de Alberto Castellano, dar având la bază tot sinteza lui Durand. Cea din urmă a servit și ca model în procesul de revizuire și standardizare de după Conciliul de la Trento (1545-1563). Apoi, fără prea mari schimbări, a fost asimilată în *Pontificale Romanorum* (1595-1596) al lui Clement al VIII-lea, scriere menită a fi singura sursă pentru ceremoniile îndeplinite de episcopi⁸.

Pe de altă parte, ritualul medieval al consacrării a fost abandonat de reformatorii continentali, care l-au catalogat drept superstiție și mai ales au respins definierea anterioară a sacralului. În cazul lor, din a doua parte a veacului al XVI-lea s-a adoptat o structură nouă a ritualului, motivată diferit și cu multe dintre elementele anterioare suprimate; între cele negate s-au aflat și purificarea

⁸ Brian V. Repsher, *Locus Est Terribilis. The Rite of Church Dedication in the Early Medieval Era* (Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press, 1998), 17-20; Bénédicte Palazzo-Bertholon, Éric Palazzo, „Archéologie et liturgie. L'exemple de la dédicace de l'église et de la consécration de l'autel”, în *Bulletin Monumental* 159, nr. 4 (2001): 305-316; Ann R. Meyer, *Medieval Allegory and the Building of the New Jerusalem* (Cambridge: D. S. Brewer, 2003), 79-80; Paul F. Bradshaw, ed., *Dictionary of Liturgy and Worship* (London: SCM Press, 2005), 131-133; Peter Wünsche, „Quomodo ecclesia debeat dedicari. Zur Feiargestalt der westlichen Kirchweihliturgie vom Frühmittelalter bis zum nachtridentinischen Pontifikale von 1596”, în *Das Haus Gottes, das seid ihr selbst. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe*, ed. Ralf M. W. Stammberger et al. (Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2006), 113-141; Méhu, „Historiae et imagines”, 17-18; Almut Pollmer-Schmidt, Bernward Schmidt, „Ritual and its negation. 'Dedicatio Ecclesiae' and the Reformed First Sermon”, în *Foundation, Dedication and Consecration in Early Modern Europe*, ed. Maarten Delbeke, Minou Schrave (Leiden: Brill, 2012), 319-320. Bibliografia ritualului este acum foarte vastă; cea de până în 2007 a fost cuprinsă într-un capitol special: „Bibliographie indicative relative à la consécration de l'église dans l'Occident médiéval”, în Méhu, *Mises en scène*, 365-380.

cu apă sfințită, mirungerea sau realizarea de cruci și iluminarea lor⁹.

Se presupune că ritualul consacării bisericilor romane (*dedicatio ecclesiae*) ar avea o vechime considerabilă. Modelul primar de la care unii teologi îl revendică, la care face trimitere și începutul ritualului, ar fi consacrarea templului din Ierusalim. Se știe însă că dedicațiile își au sorginea în lumea greco-romană, iar în Vechiul Testament se menționează și consacări (cuprinzând lustrații, sacrificii, dedicații) de stele, altare, case etc.¹⁰. În Europa secolelor XII-XVI, găsim acest ritual în forme mature, ajuns la un conținut amplu și fastuos, dar nestandardizat cu totul (în ciuda uniformizării pe care a încercat s-o impună reforma gregoriană), datorită variantelor de texte normative puse în circulație, a tradițiilor regionale și a condițiilor locale (de ordin material, social, dar și a celor legate de modul particular, local, în care se putea structura ritualul)¹¹. În pofida diversității textelor liturgice și a descrierilor greu de conciliat din literatura secundară, schițarea etapelor ritualului se impune pentru a aproxima când au intrat crucile parietale în structura sa.

Potrivit pontificalelor medievale, consacrarea ar fi trebuit să fie precedată de binecuvântarea spațiului rezervat noii biserici, de înălțarea unei cruci pe acel loc și de așezarea pietrei fundamentale (*lapis primarius*)¹². La terminarea construcției, reprezentanții comunității solicitau implicarea episcopului pentru îndeplinirea ritualului. Ierarhul avea mai întâi sarcina de a pregăti relicvele, de a le așeza într-o cutie împreună cu trei boabe de tămâie (inițial și cu trei ostii) și cu o bucată de pergament (*authentica*) pe care să scrie cui aparțin, data consacării, numele oficiantului și în onoarea cui era ridicat

⁹ Andrew Spicer, „'God Will Have a House': Defining Sacred Space and Rites of Consecration in early Seventeenth Century England”, în *Defining the Holy, Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, ed. Andrew Spicer, Sarah Hamilton (Aldershot: Ashgate, 2005), 209-210; Pollmer-Schmidt, Schmidt, „Ritual and its negation”, 329 și urm.; Graeme Murdock, „'Pure and White': Reformed Space for Worship in Early Seventeenth-Century Hungary”, în *Defining the Holy*, 207-250; Vera Isaiasz, „Early Modern Lutheran Churches: Redefining the Boundaries of the Holy and the Profane”, în *Lutheran Churches in Early Modern Europe*, ed. Andrew Spicer (Farnham: Ashgate, 2012), 17-37; Andrew Spicer, „Sites of the Eucharist”, în *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, ed. Lee Palmer Wandel (Leiden: Brill, 2013), 331.

¹⁰ Vauchez, *Dictionnaire encyclopédique*, 446; Éric Palazzo, *Liturgie et société au Moyen Age* (Paris: Aubier, 2000), 71 și urm.; Meyer, *Medieval Allegory*, 79 și urm.

¹¹ Méhu, „*Historiae et imagines*”, 17; Louis I. Hamilton, „Les dangers du rituel dans l'Italie du XI^e siècle: entre textes liturgiques et témoignages historiques”, în Méhu, *Mises en scène*, 59 și urm. Despre caracterul liturghiei romane medievale, vezi și Ciprian Firea, „Biserica Sf. Maria din Sibiu – Liturghie medievală și arhitectură gotică (cca. 1350-1550)”, în *ATXVIII* (2008): 50 și urm.

¹² Acest aspect are o bibliografie specială, care curpinde pe Matthias Untermann, „*Primus lapis in fundamentum deponitur*. Kunsthistorische Überlegungen zur Funktion der Grundsteinlegung im Mittelalter”, în *Cistercienser. Brandenburgische Zeitschrift rund um das cisterciensische Erbe* 6, nr. 23 (2003): 5-18 și Dominique Iogna-Prat, „*A fundamentis construere*. Naissance et développements du rituel de pose de la première pierre dans l'Occident latin (v. 960-v.1300)”, în *Das Haus Gottes*, 94 și urm.

lăcașul (*titulus*)¹³. Consacrarea propriu-zisă putea avea loc într-o duminică sau o altă zi de sărbătoare, în prezența unei adunări formate din clerici (ai diecezei) și laici (membri obișnuiți ai comunității, fondatori și donatori etc.) și debuta cu intrarea solemnă în viitoarea biserică, cuprinzând în unele cazuri și aducerea moaștelor. Adunarea se împărțea în două: în timp ce laicii rămâneau afară, celebranții lumineau interiorul cu sfeșnice aprinse în fața a 12 cruci pictate (în variantele lui G. Durand și în variantele mai târzii; candelile în cele mai vechi). După sfințirea apei (petrecută în fața ușilor bisericii), episcopul trebuia să pornească într-o procesiune circulară, împreună cu toți participanții (*cum omni clero et populo*), în jurul lăcașului, în timpul căreia stropea de trei ori zidurile cu apă sfințită. În final, ierarhul bătea cu cârja episcopală în lintelul porții, intonând din Psalmul 24: „Deschideți porțile, ușile veșnice, și Împăratul slavei va veni”. Un diacon rămas la interior trebuia să replice: „Cine este Împăratul slavei?” După repetarea de trei ori a acestui dialog, semnificând luarea în posesie a spațiului de către episcop, reprezentatul lui Christos, ușile se deschideau și în timp ce intra, făcea semnul crucii și pronunța: „Pace pentru această casă”. Laicii rămâneau afară, iar celebranții intonau litania tuturor sfinților; la momentul potrivit invocau patronul bisericii și, după caz, sfântul sau sfinții ale căror relicve se depuneau în altar. Pe podeaua bisericii era împrăștiată cenușă în forma unei cruci cu brațele dispuse în diagonală (*crux decussata*), iar episcopul marca pe una din laturi, cu cârja sa, alfabetul grecesc, iar pe cealaltă alfabetul latin. Cu cenușa amestecată cu vin și apă sfințită făcea câteva cruci, pentru ca, la sfârșit, să sfințească altarul (era vizat cel principal dacă existau și altele secundare). În timpul ceremoniei, altarul era înconjurat de șapte ori, tămâiat și miruit, iar într-o nișă specială din zidărie se depunea cutia cu relicvele. Se intonau rugăciuni pentru poporul intrat în procesiune în biserică și avea loc binecuvântarea corporalului, a ornamentelor și veșmintelor. Apoi, se aprindeau luminile, se ungeau pereții bisericii cu crismă în punctele marcate prin semnul crucii și avea loc prima slujbă¹⁴.

¹³ Relicvele puteau fi ale altui sfânt decât ale patronului spiritual al bisericii. Cu acea ocazie, se putea acorda un an întreg de indulgențe și, ulterior, 40 de zile pe an (Pollmer-Schmidt, Schmidt, „Ritual and its negation”, 316). Despre cele trei ostii la care s-a renunțat în timp: Catherine Gauthier, „L'odeur et la lumière des dédicaces. L'encens et le luminaire dans le rituel de la dédicace d'église au haut Moyen Âge”, în Méhu, *Mises en scène*, 85-86.

¹⁴ Steven J. Schloeder, *Architecture in Communion: Implementing the Second Vatican Council through Liturgy and Architecture* (San Francisco: Ignatius Press, 1998), 170-172; Palazzo-Bertholon, Palazzo, „Archéologie et liturgie”, 306 și urm.; Wünsche, „*Quomodo ecclesia debeat dedicari*”, 113-141; *The Rationale Divinorum Officiorum of William Durand de Mende: A New Translation of the Prologue and Book One*, trans. Timothy M. Thibodeau (New York: Columbia University Press, 2007); Pollmer-Schmidt, Schmidt, „Ritual and its negation”, 316-322; Méhu, „*Historiae et imagines*”, 17-18; Éric Palazzo, *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge* (Turnhout: Brepols, 2008), 91.

Ritualul s-a dezvoltat treptat și inegal, trecându-se de la o simplă euharistie din secolul al IV-lea la depunerea solemnă a relicvelor (în același secol, însă atunci doar sporadic, fără caracter obligatoriu) și purificarea bisericii cu apă sfințită (în secolul VI), pentru ca să se adauge în timp și alte acțiuni cu valoare practică și simbolică. Cele mai multe secvențe, precum așezarea pietrei fundamentale, procesiunea intrării episcopului în biserică, marea litanie, realizarea crucii cu brațele în diagonală, amestecarea apei cu sare, cenușă și vin, însemnele crucii cu apă sfințită, consacrarea altarului, a obiectelor liturgice și veșmintelor, euharistia etc., au fost adăugate de-a lungul secolelor VIII-XI¹⁵.

Crucile parietale au apărut cândva până la mijlocul secolului al XII-lea, evoluând din mai vechea tradiție a mirungerii fețelor interioare ale bisericii în 12 puncte și a iluminării spațiului, acțiuni anterioare pontificalului romano-germanic (secolul X), pe care acesta le asimilează în două dintre capitole: *Ordo Romanus ad dedicandam ecclesiam* (XXXIII) și *Quid significant duodecim candelae* (XXXV)¹⁶ și le transmite mai departe pontificalelor din secolul al XIII-lea. Cele din urmă pomenesc de candelae sau lumânări cu suporturi de fier agățate la distanțe egale pe pereții bisericii¹⁷. Despre faptul că sfințirea altarului era urmată de mirungerea crucilor de consacrare și că acestea erau pictate, la distanțe egale pe pereții bisericii, la interior, la nu mai mult de 10 palme de la sol¹⁸, precizează și pontificalul lui Durand, care le explicitează rostul prin alungarea demonilor, prin necesitatea de a arăta că locul este în stăpânirea lui Christos și prin nevoia de a aminti perpetuu de sacrificiul cristic¹⁹. Prezența lor fizică însoțită de lumini, la fel ca și numărul, fac trimitere însă la cei 12 apostoli, într-o simbolistică mai veche și mai complexă²⁰. Considerate dovezi ale consacrării, simboluri ale sacralității spațiului de cult, pontificalele au prescris ca ele să fie păstrate – și poziția pe înălțimea pereților le proteja de distrugeri –, iar la sărbătorile anuale dedicate acestui eveniment să se aprindă luminile din dreptul lor²¹. Exersarea practică și o relativă cunoaștere a simbolisticii și rolului îndeplinit au făcut ca tipul de sfeșnic care a însoțit crucile de consacrare să primească și el denumiri speciale în unele regiuni: *Apostelleuchter*, *Weiheleuchter*, *chandelier de consécration*, *consecration-candlestick*, așa cum și tipul de cruce mai este numit și *Apostelkreuz* etc.

¹⁵ Bradshaw, *Dictionary of Liturgy*, 131-132; Iogna-Prat, „*A fundamentis construere*”, 102; Méhu, „*Historiae et imagines*”, 18 și urm.

¹⁶ Méhu, „*Historiae et imagines*”, 22. Despre ritualul celor 12 *candelae*. Gauthier, „L'odeur”, 75-90.

¹⁷ Didier Méhu, „Images, signes et figures de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval. Les fonts baptismaux de l'église Saint-Boniface de Freckenhorst (XII^e siècle)”, în Méhu, *Mises en scène*, 294.

¹⁸ Méhu, „Images, signes et figures”, 291.

¹⁹ *Rationale Divinorum Officiorum*, 69; Spicer, „*To Show that the Place is Divine*”, 40.

²⁰ În acest sens, pe larg: Gauthier, „L'odeur”, 75-85; de asemenea, Méhu, „Images, signes et figures”, 294.

²¹ Spicer, „*To Show that the Place is Divine*”, 39-40.

Pontificalele ulterioare lui Durand au preluat și precizările privind crucile pictate, privind modul de amplasare și de execuție. În ediția din 1520, relativ bogat ilustrată, una dintre gravurile care însoțesc textul arată chiar un episcop, urcat pe o scară, în timpul mirungerii unei cruci parietale cu brațe egale. Capetele brațelor sunt ușor lățite, iar crucea este înscrisă într-un cerc sub care se află un sfeșnic cu lumânarea aprinsă (fig. 1)²². Ediția ulterioară a pontificalului, din anii 1595-1596, merge pe același clișeu mai vechi, repetând scena cu episcopul în fața crucii de deasupra sfeșnicelor cu lumânări²³. Într-o prezentare mai elaborată, dar cuprinzând tot cruci înscrise în cercuri, aflăm scena și într-un manuscris al „Legendei de Aur” a lui Jacobus de Voragine, din 1470²⁴. Așadar, sursele scrise de pe continent²⁵ au promovat ca însemne ale consacrărilor un număr de 12 cruci parietale pictate, cu brațele egale, înscrise în cercuri – simboluri ale divinității și eternității²⁶, asociate cu suporturi de lumină.

Menirea ideală a ceremoniilor de consacrare a fost cea de a transforma *in perpetuum* structura mundană a unui lăcaș într-un spațiu sacru și de a stabili o zonă liberă de orice fel de violență, scoasă de sub influențele maligne ale lui Satan, devenită exclusiv „Casa lui Dumnezeu”, imaginea Ierusalimului ceresc, locul rugăciunii și al administrării sacramentelor²⁷. Cu toate acestea, violențe care au implicat bisericile, cimitirele lor, sanctuarele și altarele au existat (înainte de pătrunderea Reformei), de aceea prescripțiile au vizat și profanarea prin vărsarea de sânge și alte fluide corporale²⁸, mutarea sau distrugerea altarului (până în 1234)²⁹, distrugerea unei bune părți a bisericii sau modificarea amplă a ei, impunând în final criterii destul de detaliate, dificil de sintetizat aici, pentru situațiile în care se cerea una din cele două măsuri, reconcilierea sau reconsacrarea spațiului. Prima a fost în uz după anul 500³⁰ și a intrat în

²² *Pontificale secundum ritum sacrosanctae Romanae ecclesiae*, ed. Alberto Castellano (Veneția: Lucantonio Giunta, 1520), accesat în 12.03. 2014, <https://books.google.ro/books?id=raQCcj42EzkC&printsec=frontcover&hl=ro#v=onepage&q&f=false>; Spicer, „*To Show that the Place is Divine*”, 37-38. Seria bogată de imagini ale episcopilor din pontificale a fost abordată de Éric Palazzo, în *L'évêque et son image: L'illustration du pontifical au moyen âge* (Turnhout: Brepols, 1999).

²³ Bradshaw, *Dictionary of Liturgy*, 132.

²⁴ Ajunsă pe coperta volumului de studii editat de Méhu, *Mises en scène*.

²⁵ Această precizare se impune întrucât în Anglia, numărul maxim al crucilor de consacrare a fost dublu, cu 12 dispuse la interior și alte 12 la exterior. În acest sens, Dewich, „*Consecration crosses*”, 5-11; Spicer, „*To Show that the Place is Divine*”, 37-38.

²⁶ Despre semnificațiile crucilor intervenite în actele ritualului consacrării și despre simbolismul cercului, vezi Méhu, „*Images, signes et figures*”, 290 și urm.

²⁷ Hayes, *Body and Sacred*, 67; Daniel E. Thiery, *Polluting the Sacred: Violence, Faith and the 'Civilizing' of Parishioners* (Leiden: Brill, 2009), 43-48.

²⁸ Thiery, *Polluting the Sacred*, 43-48; Spicer, „*Sites of the Eucharist*”, 326.

²⁹ Andrew Spicer, „*Consecration and Violation: Preserving the Sacred Landscape in the (Arch)diocese of Cambrai, c. 1550-1570*”, în *Foundation, Dedication and Consecration*, 267.

³⁰ Thiery, *Polluting the Sacred*, 51.

pontificalul romano-germanic³¹. Conținutul său era mai simplu față de cel al consacării și presupunea îndeplinirea mai multor acte ritualice de ispășire, curățare și eradicare a efectelor violenței, în care aveau loc purificări cu apă, sare, vin și cenușă, urmate de o slujbă specială³². Mai gravă era deteriorarea bisericii, văzută adesea ca semnul mâniei divine îndreptate spre ea și spre enoriașii ei, impunând reconsacrarea. S-a stipulat astfel că o biserică își pierde consacarea dacă pereții ei sunt în mare parte și în același timp distruși sau demolați ori dacă pereții interiori au fost total sau în mare parte distruși de foc; la fel și dacă se aduceau modificări ample lăcașului, în timpul cărora se adăuga în lățime, lungime sau înălțime mai mult decât avea inițial³³.

În teorie cel puțin, cât timp biserica nu era resfințită, sacramentele și înmormântările nu se puteau desfășura, fiind suspendate total, fapt ce perturba serios viața comunității³⁴. Cu toate acestea, au existat și cazuri (care probabil nu au fost singulare), în care normele au fost eludate, bisericile funcționând și în afara lor. În 1237, se nota că mai multe biserici și chiar catedrale din Anglia ar fi fost găsite de cardinalul legat Otho neconsacrate cu crismă; deși a ordonat ca ele să fie sfințite în doi ani, se pare că situația nu s-a ameliorat, întrucât peste alți 30 de ani a fost nevoie să se repete instrucțiunile³⁵.

Crucile de consacrare medievale din Transilvania și din vestul României

Trecerii în revistă a prevederilor scrise i-ar urma o primă întrebare despre crucile de consacrare locale: cum s-au pus ele în practică în regiunea delimitată aici? Răspunsul are nevoie de o bază de informații mai largă, de aceea am creat un catalog, cu date din teren, pe care îl considerăm însă un punct de plecare. Pentru că, asemeni altor regiuni europene, ansamblurile pe care le-au format crucile de consacrare ale acestui teritoriu sunt în curs de recuperare³⁶.

Din cele inventariate deja, anume crucile de consacrare și reconsacrare de la 68 de edificii de cult, putem observa că în toate cazurile a fost afectată integritatea inițială a ansamblurilor. Iar starea de preservare a formelor pe care le-au îmbrăcat, absența inventarului asociat inițial și contextele originale mult

³¹ Méhu, „*Historiae et imagines*”, 22.

³² Thiery, *Polluting the Sacred*, 50-51.

³³ *Rationale Divinorum Officiorum*, 70-71.

³⁴ Thiery, *Polluting the Sacred*, 48.

³⁵ Bradshaw, *Dictionary of Liturgy*, 132.

³⁶ Catalogul cuprinde câte o fișă pentru fiecare spațiu de cult (biserică, capelă) la care au supraviețuit cruci de consacrare medievale. Dacă s-au identificat serii diferite de cruci, din etape distincte, indicând reconsacrări, atunci s-au numerotat în funcție de vechime, cu 1, 2, iar referirile la ele vor fi astfel: Chimindia 1, Chimindia 2, Șmig 1 etc. Deși am pornit de la o fișă inițial mai complexă, tinzând spre completarea aceluiași date, la același nivel, această formă s-a dovedit în final imposibil de obținut din cauza amplitudinii catalogului, a stării de conservare și a dificultăților legate de culegerea datelor din teren la un număr atât de mare de biserici, pe care nu l-am preconizat de la început. La elaborarea catalogului m-am bucurat de sprijinul multor colegi, cărora le adresez mulțumiri și cu acest prilej. Numele lor se regăsesc în rubricile create pentru fotografii, bibliografie și informații.

schimbate le pot face mai greu recognoscibile acum. Cu atât mai mult cu cât interioarele de biserici vechi pot afișa multe alte elemente executate cu aceleași mijloace ca și crucile (implicând compas, riglă, instrumente de pictat) cu dimensiuni și scheme similare, cu care la prima vedere ar putea să fie confundate: nimburi sau atribute de sfinți, varii grafite din care multe sunt circulare (spre exemplu, în capela din Sânpetru, unele grafite parietale ulterioare picturii au chiar cruci înscrise în cercuri, ca și simbolurile consacrării), incizii ale unor ceasuri solare, alte însemne cruciforme pictate sau gravate cu diferite rosturi insuficient sau deloc descifrate. De aceea, se ridică întrebarea: cum le recunoaștem?

Reperele pentru identificări nu provin doar din prescripțiile prezentate mai sus, care ne furnizează una dintre cele mai simple modele, ci și din analogiile europene. Putem observa astfel că le caracterizează repetitivitatea, amplasarea la aproximativ aceeași înălțime³⁷ și la distanțe egale pe pereții interiori ai navei (sau pe coloanele ei) și sanctuarului, în perechi (fig. 2-4). Le este proprie, totodată, și o anumite stereotipie, crucile aceluiași ansamblu având dimensiuni similare și cercuri de diametre asemănătoare în care sunt înscrise. Am adăuga drept indiciu și pictura cu roșu, menționată de sursele scrise, însă practica dovedește că ea nu poate ajuta prea mult identificările, culoarea respectivă nefiind exclusiv uzitată pentru crucile de sfințire. Mai mult, deseori s-a depășit cu mult modelul monocromatic din pontificale, ajungându-se la implicarea unei game bogate de culori, în paralel cu adoptarea unor cruci executate cu alte materiale și tehnici (cioplite în piatră, turnate din metal), pentru aceleași scopuri. La fel, nici distanța de la sol specificată în pontificale, de aproximativ 230-240 cm, nu poate fi un reper, întrucât avem de luat în considerare modificarea în timp a nivelelor de călcare la interioarele edificiilor în care au funcționat. În cazurile investigate aici, înălțimea la care le găsim acum variază între 60 și 310 cm. Mai degrabă, urmele de cuie din metal sau dârele de fum și ceară de pe suprafețele vechi de tencuială pot constitui semne de recunoaștere a locurilor în care au fost plasate simbolurile consacrării.

Crucile din catalog au fost descoperite cu precădere la foste biserici parohiale și capele medievale³⁸ aflate în prezent în serviciul unor comunități catolice, evanghelice, calvine, unitariene și chiar ortodoxe; câteva dintre ele sunt acum în ruină (ex. Orman, Jelna, Vermeș). În toate cazurile – mai puțin Oradea –, urmele lor, cu diferite grade de conservare, s-au reperat pe fețele

³⁷ Pentru a nu încărca exagerat textul, facem aici precizarea că localitățile menționate în text sunt cele cu edificii având cruci de consacrare în Catalog. Din același motiv, bibliografia lor a fost repetată aici doar dacă a fost neapărat necesar.

³⁸ Din perimetrele catedralelor nu se cunosc date certe, cea de la Alba Iulia nemaivând vreo urmă conservată din vremea consacrării, iar în cazul celei de la Oradea, nu se poate ști sigur dacă fragmentele de cruci descoperite arheologic provin de la catedrala medievală dispărută sau de la una dintre capelele ei.

interioare ale pereților. Pe fețele exterioare ale zidurilor nu au fost sesizate. În același timp, nu s-a descoperit niciun ansamblu care să fi avut mai mult de 12 cruci³⁹. La prima vedere s-ar putea crede că cele din capela Lazói de la Alba Iulia îl depășesc, întrucât există, în total, 17 cercuri cu diametre similare în care au fost înscrise cruci cu brațe egale. Însă, ele se află pe două nivele diferite și cel mai înalt rând are, de fapt, doar cinci exemplare dispuse pe latura de vest a capelei, pe când cel inferior, situat la 288 cm înălțime, are șirul complet de cruci, 12, și pe alocuri urme de pigment roșu care-i trădează pictura dispărută între timp. Așadar, celelalte semne, chiar dacă au fost cioplite la fel, ar putea să fie exemplarele unui șir început și abandonat din rațiuni practice, la peste 3 m depășind cu mult înălțimea obișnuită pentru amplasare. În rest, cruci în număr mai mare s-au conservat la Biertan (10) (fig. 5), la Hunedoara, Bărbant și Sântămărie Orlea (9). La mai mult de jumătate din cele inventariate însă, se cunosc deocamdată până la trei cruci (fig. 6-11 și Catalog).

Exceptând exemplarele de la Alba Iulia, cioplite mai întâi în piatra ecarisată a pereților (și ulterior pictate, se pare, cel puțin în cazul capelei Lazói), toate celelalte au fost doar pictate, unele dintre ele după incizii prealabile în tencuială. Crucii din piatră sculptate în relief sau turnate în metal nu se cunosc. S-a pictat pe piatră ecarisată, în tehnica frescă sau/și în tehnică mixtă, combinându-se fresca pentru componentele de bază cu pictarea *a secco* a unor elemente decorative suprapuse. Deși există și tratări libere, cel mai des, elementele comune, obligatorii, precum brațele crucilor și cercurile lor au fost trasate cu rigla și compasul, apoi au fost pictate în variate moduri care au contribuit la o panoplie destul de variată morfologic, cromatic, dar și stilistic, sub influența romanicului târziu, goticului (în cele mai multe cazuri: Drăușeni, Mediaș, Șintereag, Șmig 1, 2 etc.) și Renașterii (Ruja 2, de pildă, fig. 17). Pentru unele, schemele simple, șablonate cu compasul într-o tencuială-suport aplicată special pentru ele pe zidăria brută sugerează posibilitatea de a fi fost executate chiar de meșteri zidari, la finalizarea construcțiilor (spre exemplu, la biserica reformată din Cluj-Napoca 1 și la Vermeș). Altele însă, cu o frescă de bună calitate și cu forme mai elaborate, incluzând și decorații geometrice sau florale la interioarele cercurilor sau la interioarele unor panouri în care se plasează cercurile, cum sunt numeroase exemple, singulare sau asociate cu învelișuri de frescă mai ample: Bărbant (în absidă), Biertan, Hărman, Homorod, Mediaș, Sânpetru, Sântămărie Orlea, Sighișoara, Șmig sau Vlahă, demonstrează implicarea pictorilor în realizarea lor. În câteva biserici, crucile au ajuns să ocupe suprafețe importante pe fețele interioare ale zidurilor, cum este cazul celor de la Bărbant – cele mai ample și mai bogat decorate din Transilvania, cu

³⁹ În Europa, pe lângă tradiția engleză cu număr dublu de cruci, 24, avem se pare, în practică, și o serie de excepții: spre exemplu, catedrala din Bruxelles deține acum 16 cruci de consacrare, toate pe coloanele din interior. Este dificil de demonstrat, dar nu este exclus, ca în unele cazuri să se fi adoptat mai puțin de 12 simboluri.

suprafețe rectangulare având laturi de 110-135 cm, și care în navă nu au mai fost concurate de vreo altă pictură medievală⁴⁰, Șmig 2 (cu diametrul exterior al cercului de 86 cm, plasat în panou rectangular – fig. 16), Sântămărie Orlea (în jur de 65 cm în diametru și cu panouri rectangulare de 75 x 77 cm), probabil și Oradea (la care ne lipsesc dimensiunile). Cele mai multe cruci însă au fost pictate în cercuri cu diametrele exterioare între 30 și 60 cm. Din acest tipic al crucilor înscrise ies numai crucile de la Oșorhei, la care terminațiile cu fleuroni ale crucii trec în exterioarele cercurilor.

Vechimea acestor cruci, mai ales a celor foarte simple, nu este ușor de apreciat. Nu există deocamdată decât cazul crucilor de resfințire de la Chimindia care beneficiază de o datare absolută, deoarece au pictat anul 1482 (fig. 7). În rest, aprecierile legate de vechime trebuie să țină seama de contextul arhitectural, de relații stratigrafice (cu picturi murale, inscripții, alte straturi) și de criterii stilistice, eventual corelate și cu analogii formale având datări asigurate. Așa rezultă că cele mai vechi ar putea să provină din secolul al XIII-lea și s-ar găsi la Chimindia 1, Cisnădioara, Copșa Mică, Cricău, Luncani, Homorod sau Sânpetru 1, iar cele mai târzii, din veacul al XVI-lea: Alba Iulia, Ighișu Nou, Ruja 2 sau Târpiu. Comparându-le între ele, reiese ușor că o tipologie a crucilor, pe criterii formale nu ar servi încadrărilor cronologice, întrucât unele dintre cele mai vechi (Cricău, Copșa Mică) prezintă similitudini cu cele adoptate în prima jumătate a secolului al XVI-lea la capela Lazói, care la rândul lor seamănă cu cele din capela vecină. Se poate însă remarca o schimbare în timp legată de aparența fizică a lor, de la simplitatea celor mai vechi, pictate doar cu roșu pe fondul albului de var sau numai cu var (cum aflăm la Sânpetru 1), trecându-se înspre secolul al XIV-lea și la cruci cu o tentă decorativă accentuată, introducându-se și multiplicându-se elemente noi, vegetale stilizate ori geometrice (Bărăbanț, Drăușeni, Sântămărie Orlea etc.). Unele cruci au terminațiile arcuite care trimit la o sorginte bizantină îndepărtată (intermediată de țesături și decorații pe alte suporturi, transmise pe filieră italiană); la altele, terminațiile îmbracă forme vegetale stilizate (Drăușeni, Netuș 2, Oșorhei, Ruja 2, Șintereag) ori devin raze multiple la interioarele cercurilor (Florești, Maiad). În același timp, altele sunt riguros schițate cu compas și riglă, dar compensează prin jocul arcelor intersectate (ajungând la o floare cu șase petale la Filitelnic 2: fig. 15) și al culorilor alternate, contrastante, de la brațele crucilor, care au fost pictate monocrom sau bicrom, la cercurile multiple, policrome, din jur.

Crucilor de consacrare li se asociază uneori și alte mesaje⁴¹. Pe cercurile exemplarelor decopertate recent – de la o reconsacrare a bisericii din Șmig –

⁴⁰ Lóránd Kiss, Pál Péter, *Studiu de parament la biserica romano-catolică Bărăbanț*, 2005, MS, 5 p.

⁴¹ Între crucile de consacrare europene se cunosc exemplare cu numele unor apostoli (Chartres, 1220) sau cu apostolii figurați în cadrul cercurilor, purtând cruci (vezi ex. la Liebfrauenkirche din Trier sau Regensburg: Reygers, „Apostelkreuz, Apostelleuchter”, I, 831; Schloeder, *Architecture in Communion*, 172). Astfel de reprezentări nu avem încă în spațiul studiat aici.

s-au pus în evidență și fragmente de inscripții. La una s-a descifrat un „amen” și mai multe litere, iar la a doua: „benedictum fructum fentr(is) tui”, care face parte din a doua strofă a imnului marial *Salve Regina*: „Et Iesum, benedictum fructum ventris tui” și din ultima rugăciune a Rozariului (*Ave Maria*), doar că „ventris” a fost transformat aici în „fentris”⁴². Conținutul inscripțiilor ar putea să fie legat de faptul că biserica medievală a fost închinată *Fecioarei*⁴³.

Revenind la cazul de la Chimindia, una din cele două cruci de resfințire care suprapun fresce mai vechi (din două etape diferite, una cu un Leviatan și o alta cu Sf. Regi ai Ungariei)⁴⁴, poartă, pe lângă anul 1482, în minuscule gotice, și litera „p” (în lobul superior al cercului); a doua are și ea o parte din același an (dar degradat) și litera „a” în dreapta sus. Semnificația literelor (la care se puteau adăuga și altele inițial) nu este foarte sigură. Dragoș Năstăsoiu a presupus că ele ar fi putut proveni de la „*pia annorum*”⁴⁵.

Un număr semnificativ de cruci inventariate (peste 20: Alțâna, Bărăbanț, Biertan, Corvinești, Cund, Drăușeni, Filitelnic, Maiad, Mediaș etc.) poartă, pe suprafețele lor, urme consistente de fum și ceară, dar și cuie de fier (cum este cazul la Mediaș 1 – fig. 14) sau numai găuri de la suporturi de iluminat desființate, care au ținut de perioada în care s-au aprins periodic luminile în dreptul lor, comemorându-se, așa cum o cereau și normele scrise, momentele consacării⁴⁶. Astfel de date deschid noi discuții despre durata de viață a simbolurilor care sunt recuperate acum cu diferite degradări ale tencuiei-suport, ale straturilor picturale și ale pieselor care le-au fost conexe (cu lacune dovedind lovituri intenționate, multe situate în punctele în care erau inițial montate suporturile de lumină). Unele au atins probabil pragul Reformei, dar altele au pierit deja pe parcursul Evului Mediu, din varii motive, a căror

⁴² Grafia „f” inițial în loc de „v” atestă un tratament local, sășesc, pentru „v”-ul corespunzător din limba germană. Tratamentul fonetic în cauză este amintit de filologi romaniști pentru unele împrumuturi vechi germanice din limba română. Dat fiind contextul, la prima cruce ar fi plauzibil să avem totodată: „o o [d]ulcis o pia o... maria amen”, din alt vers al aceluiași imn marial, în acest caz reformulat poate drept „o [clemens] o [d]ulcis o pia o [virgo] maria amen”. Pentru descifrarea inscripțiilor și pentru opinii datorez mulțumiri lui Vladimir Agrigoroaei.

⁴³ Gábor Gaylhoffer-Kovács, „Alexandriai Szent Katalin legendája három százszöldi freskón. Somogyom, Homoróddaróc, Darlac” [Legenda Sf. Ecaterina de Alexandria în trei fresce de pe pământ sășesc: Șmig, Drăușeni, Dârlos], în *A szórvány emlékei* [Amintiri risipite], ed. Tibor Kollár (Budapest: Teleki László Alapítvány, 2013), 295.

⁴⁴ Lóránd Kiss, *Kéménd. Református templom falkutatása* [Chimindia. Cercetare de parament], 2002, MS, 5 p.; Zsombor Jékely, Loránd Kiss, *Középkori falképek Erdélyben* [Fresce medievale din Ardeal] (Budapest: Teleki László Alapítvány, 2008), 141.

⁴⁵ Dragoș-Gheorghe Năstăsoiu, „«Sancti Reges Hungariae» in mural painting of late-medieval Hungary” (MA Thesis in Medieval Studies, CEU, Budapest, 2009), 53, n. 194. Poate ar trebui să luăm în considerare însă și varianta ca abrevierile să provină și de la o altă realitate, spre exemplu, de la numele unui preot în timpul căruia a avut loc resfințirea.

⁴⁶ Absența aceluiași urme de la alte biserici nu trebuie atribuită neapărat unei durate scurte de folosire a crucilor. Iar sursele de lumină puteau fi așezate și în lateral, fără să lase urme pe cruci.

investigare ar putea reflecta o serie de atitudini din partea celor care au beneficiat de spațiul liturgic și ar puncta evenimente necunoscute din istoria bisericilor. Explicația cea mai simplă pentru distrugerea sau acoperirea lor – dar la a cărei aplicare mecanică s-a renunțat treptat –, pe măsură ce studiile referitoare la Transilvania au avansat⁴⁷, ar fi că atitudinea iconoclastă a Reformei a condus la distrugerea definitivă sau măcar la acoperirea lor cu tencuieli și zugrăveli⁴⁸. Ipoteza nu poate fi exclusă cu totul, dar trebuie analizată alături de altele, inclusiv de cea legată de restaurări moderne⁴⁹, posibilă, spre exemplu, în capela Várdai, unde s-a înlocuit piatra degradată și odată cu ea unele cruci.

Printre motivele dispariției parțiale sau totale a unor imagini fixe se află și transformarea spațiilor de cult în care se găseau în Evul Mediu. Crucile de reconsacrare de la Chimindia, Filitelnic, Mediaș, Netuș, Ruja, Sânpetru sau Șmig constituie probe vizuale că bisericile au trecut prin evenimente majore care le-au distrus, profanat sau doar extins în așa măsură, încât s-a impus resfințirea lor, iar crucile anterioare, dacă mai existau, au fost scoase parțial sau total din uz. La Chimindia, resfințirea se poate justifica printr-un incendiu anterior anului 1482, care a afectat serios cel puțin zidurile de nord și de vest ale navei, lăsând urme ce au fost detectate ulterior la cercetarea de parament⁵⁰. Crucile de reconsacrare nu au negat imaginile anterioare, între care se aflau și Sf. Regi ai Ungariei cu inscripțiile explicative având caractere chirilice, ci le-au suprapus și au continuat să coabiteze un timp (fig. 7). În schimb, la Netuș, crucea de consacrare mai veche are brațele martelate încă din perioada medievală (fig. 17 a), înainte ca o nouă consacrare să intervină, ceea ce ridică o problemă aparte, care merită investigată mai în profunzime, sursele scrise nefiind ușor de corelat cu cele din teren (și ele incomplete la acest moment). Deocamdată, nu excludem ca biserica să fi fost o vreme scoasă cu totul din uz. La o serie de biserici, distrugerile au fost semnificative în părțile centrale, acolo unde fuseseră montate sfeșnice, iar pentru ele motivațiile au cel mai probabil legătură cu renunțarea, ca efect al Reformei, la celebrarea consacrărilor și la aprinderea luminilor. Nu ar trebui însă excluse nici furturile sau alte motivații. Tot lovituri intenționate, însă nu știm din ce perioadă, prezintă și stratul pictural al celor trei cruci recuperate în corul bisericii „din Deal” de la Sighișoara. Pe de altă parte, la Sântămărie Orlea s-a procedat la acoperirea doar parțială a ansamblului

⁴⁷ În acest sens, Maria Crăciun, „Iconoclasm și teologie. Întrupare și mântuire în iconografia polițicelor transilvănene. Cazul Biertan”, în *Sub zodia Vătășianu. Studii de istoria artei* (Cluj-Napoca: Editura Nereamia Napocae, 2002), 67-69.

⁴⁸ Despre iconoclasmul Reformei în Transilvania: Maria Crăciun, „Iconoclasm și teologie”, 67-80; Maria Crăciun, „Narativ și iconic. Rolul educativ și devoțional al iconografiei referitoare la sfinți în altarele polițice din sudul Transilvaniei”, în *Tentația istoriei. În memoria profesorului Pompiliu Teodor*, ed. Nicolae Bocșan et al. (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2003), 41.

⁴⁹ Distrugerii din timpul restaurărilor moderne sunt semnalate și în bibliografia occidentală (spre exemplu, Dewich, „Consecration crosses”, 557-458).

⁵⁰ Kiss, *Kéménd*, 3. Un studiu legat de această biserică și zestrea ei murală este acum în pregătire.

și la cuprinderea unora dintre cruci (de pe zidurile de nord și de sud ale navei, spre exemplu)⁵¹ în programul iconografic mai amplu al bisericii. Pictura bisericii din Bărbant (dedicată Sf. Cruci), alcătuită în navă doar din crucile de consacrare și dintr-o pictură decorativă subliniind elemente de arhitectură și un Cortegiu al Apostolilor, în absidă, era la vedere când a intervenit un incendiu⁵². La biserica reformată din Cluj-Napoca, crucile, sensibil diferite ca execuție și cromatică, pictate la înălțimi diferite pe zidurile corului și navei, confirmă ipotezele legate de etapele distincte ale înălțării celor două compartimente⁵³.

Fără a forța prea mult concluziile unei cercetări aflate în curs, putem spune că imaginile discutate aici conțin informații consistente care duc în direcția unei mai bune înțelegeri a nașterii, funcționării și schimbărilor prin care au trecut locurile de cult medievale din teritoriu. Între ele se află destule elemente care denotă respectarea (măcar parțială) a normelor scrise privind unele secvențe ale ritualului consacrării și care, în fond, implică definirea sacralității spațiilor specifică Bisericii romane. Este vorba despre adoptarea unor simboluri în forme durabile, afișate la vedere, cu o tipologie care a implicat mai peste tot formele de bază, indiferent de cum au evoluat sub aspect artistic: crucile cu brațe egale pictate la interioarele unor cercuri și amplasarea lor la înălțimi calculate cu scopul de a fi protejate, la interioarele construcțiilor. De asemenea, este vorba despre aderarea la tradiția celor 12 cruci simbolizând apostolii, despre menținerea crucilor la vedere o perioadă de timp (diferită de la caz la caz) și celebrarea anuală a consacrărilor. Cercetarea de teren a adus probe vizuale pentru consacrări la aproape 70 de biserici medievale, dar a evidențiat și o serie de reconsacrări, necunoscute până acum, care dovedesc și ele trecerea de la normă la practică. Fiecare fost ansamblu, mutilat sau incomplet dezvelit, s-a dovedit un caz aparte, care se cere analizat pornindu-se de la relații stratigrafice și de la cauze ale degradărilor – esențiale pentru utilizarea imaginilor parietale ca surse. Datele surprinse de această arheologie necesară trebuie corelate apoi cu cele ale altor învelișuri murale (dacă au existat), cu obiecte asociate și acțiuni petrecute în același context, dar și cu datele despre modificări ale spațiilor de cult (bazate pe studii de arhitectură și investigații arheologice extinse), despre hramuri, celebrări, acordări de indulgențe etc.

⁵¹ Tekla Szabó, „Az óraljaboldogfalvi református templom falképei” [Picturile bisericii reformate din Sântămărie Orlea] (PhD diss., Elte BTK Budapest, 2008), 125-126.

⁵² Kiss, Pál, *Bărbant*, 3; József Lángi, Ferenc Mihályi, *Erdélyi falképek festett faberendezések* [Picturi parietale și mobilier de lemn pictat din Ardeal], vol. III (Budapest: Állami Műemlék-helyreállítási és Restaurálási Központ, 2006), 24. Acest lucru se putea petrece de la mijlocul secolului al XVI-lea până la invazia turco-tătară din 1651; după această invazie, cu satul depopulat până la începutul secolului al XVIII-lea, biserica trebuie să fi stat în părăsire.

⁵³ Confirmarea vine din partea lui Attila Weisz, căruia îi mulțumesc și cu acest prilej.

IMAGINI



Fig. 1. *Pontificale secundum ritum sacrosanctae Romanae ecclesiae*, ed. Alberto Castellano (Venezia: Lucantonio Giunta, 1520), f. 130.



Fig. 2. Cruci de consacrare pe zidul vestic al capelei Lazói din Alba Iulia.

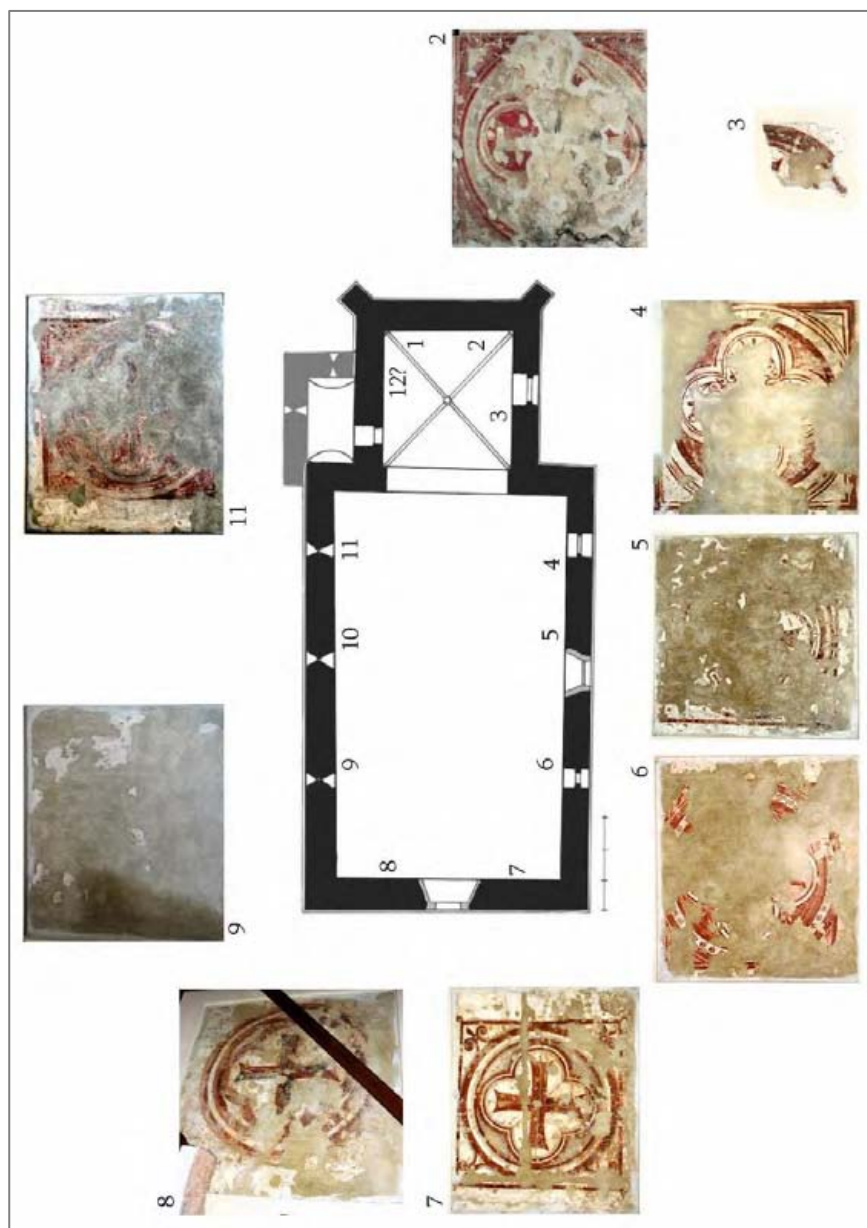


Fig. 3. Dispunerea crucilor de consacrare în biserica romano-catolică din Bărbănt.

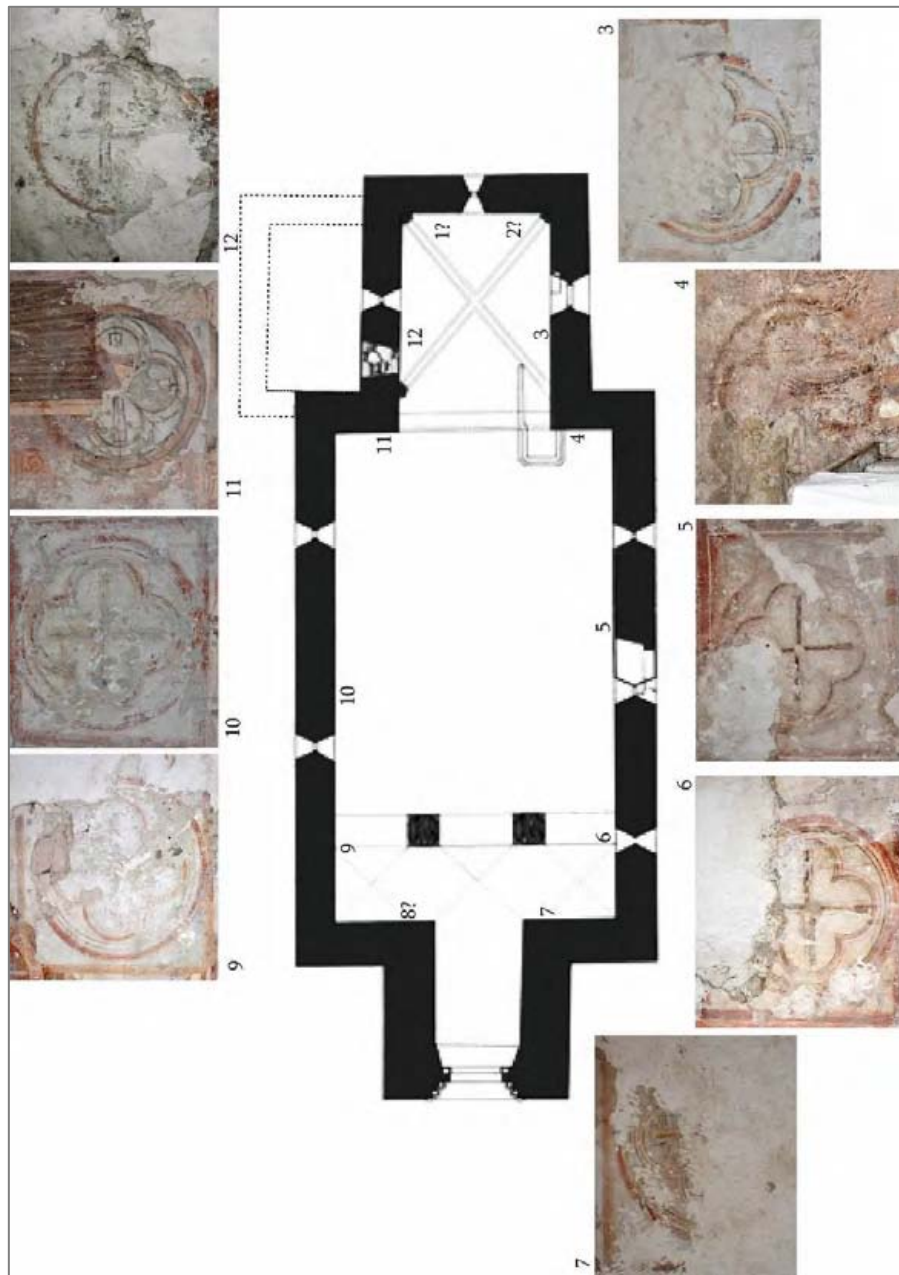


Fig. 4. Dispunerea crucilor de consacrare în biserica reformată din Sântămărie Orlea.

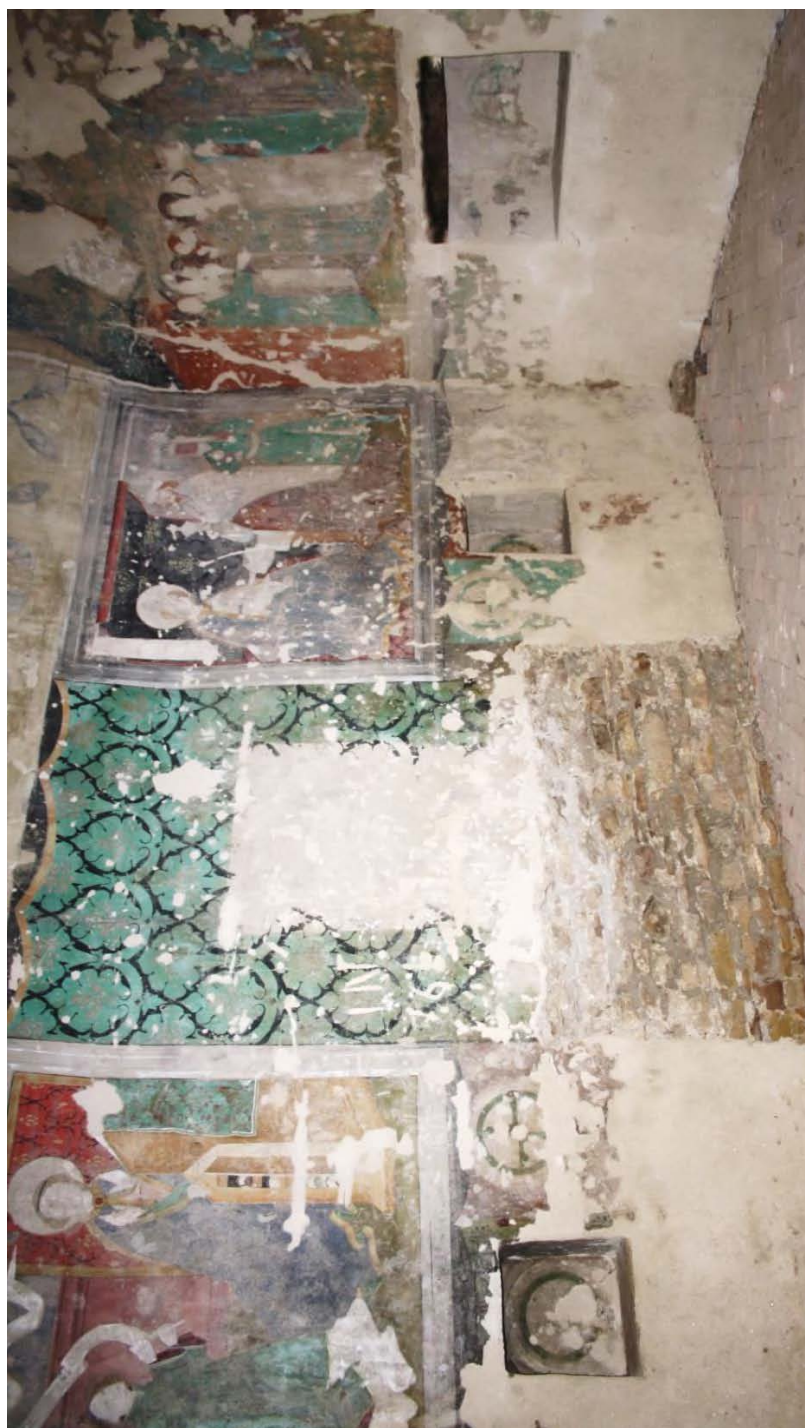


Fig. 5. Dispunerea crucilor de consacrare în capela din „Turnul Catolicilor”, Biertan.



Fig. 6. Cruce de consacrare în biserica evanghelică din Meșendorf.



Fig. 7. Cruci de reînscrisurare, la 1482, în biserica reformată din Chimindia.



Fig. 8. Șmig 2 – cruci de reînscrisurare cu inscripții gotice (foto: Adrian A. Rusu).



a



b

Fig. 9. a-b. Cruci de consacrare pe laturile de est și de sud ale bisericii „din Deal”, Sighișoara.



Fig. 10. Pictură murală suprapusă de o cruce de reconsacrare pe latura de nord a bisericii din Șmig (foto: Alexander Kloos).

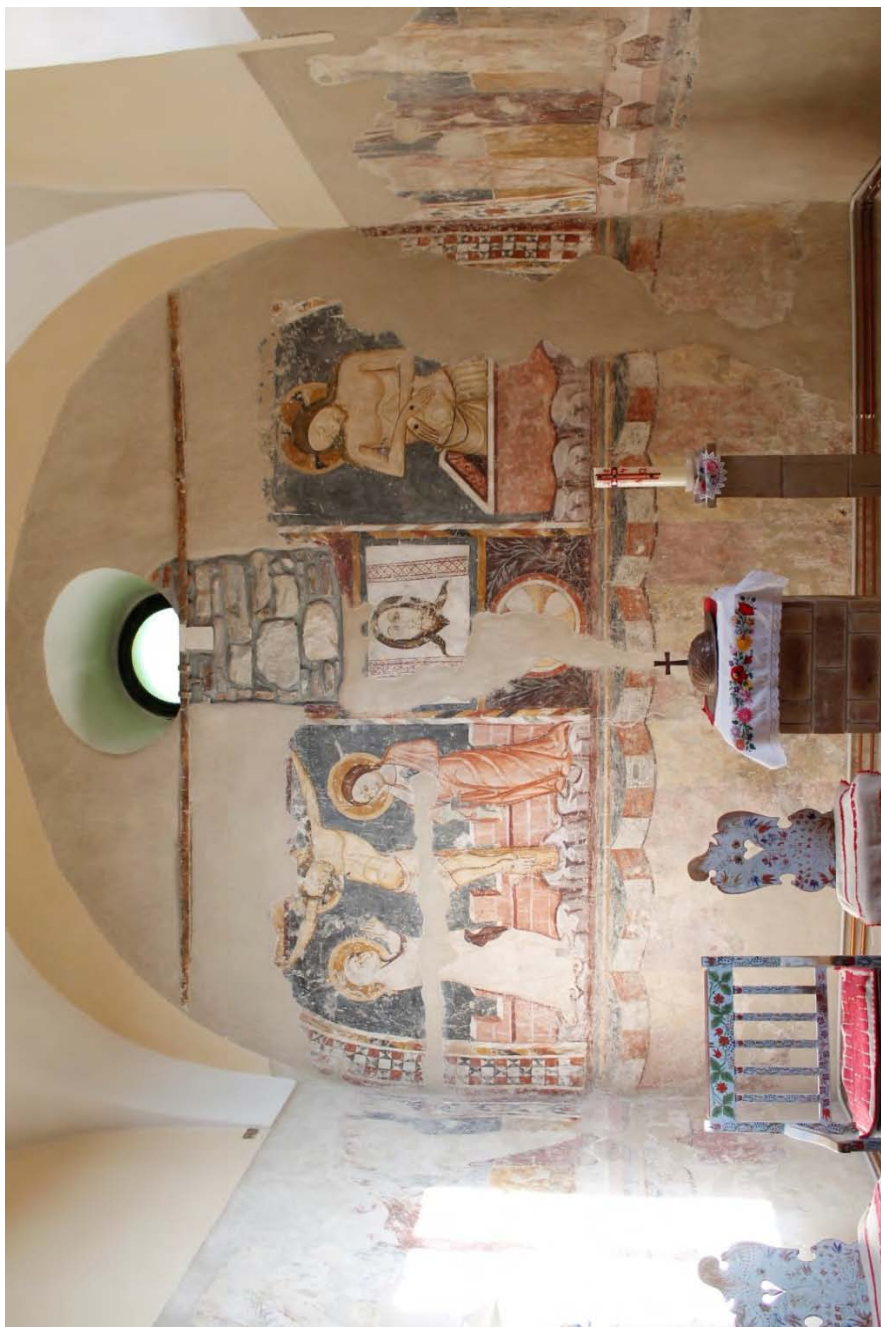


Fig. 11. Pictura laturii de est a bisericii catolice din Vlaha.

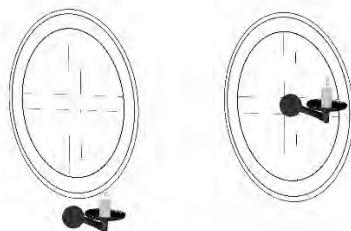


Fig. 12. Asocieri de sfeșnice și cruci de consacrare – reconstituiri grafice.

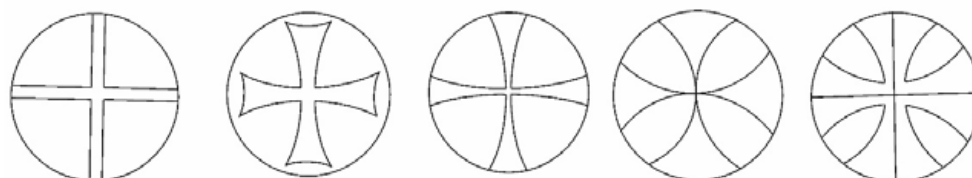


Fig. 13. Cruci de consacrare din Transilvania și vestul României – tipuri frecvente.



Fig. 14. Cruce de consacrare de la Mediaș – fotografie și reconstituire grafică.

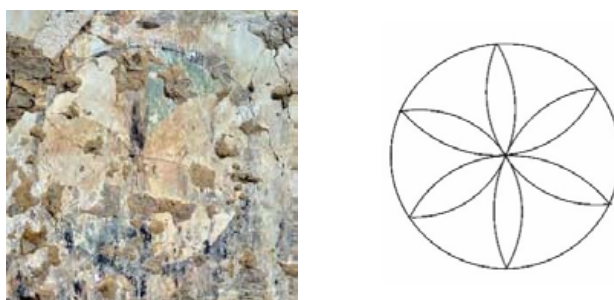


Fig. 15. Cruce de consacrare de la Filitelnic (foto: Georg Frisch) și reconstituire grafică.

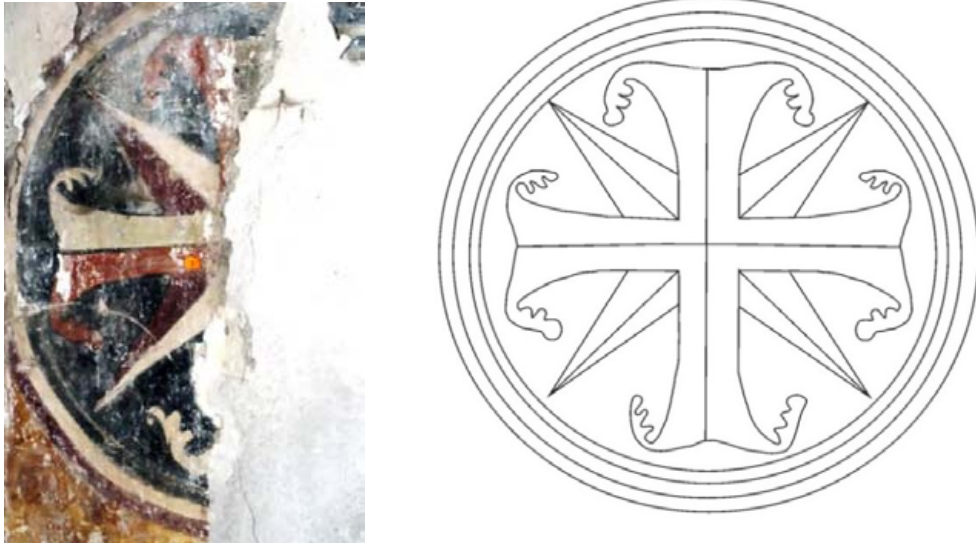


Fig. 16. Cruce de consacrare fragmentară de la Șmig (1): fotografie (Alexander Kloos) și reconstituire grafică.




Fig. 17. Cruci de consacrare și reconsacrare: a) Netuș; b) Ruja (foto: Lóránd Kiss).


CATALOG

Lista abrevierilor

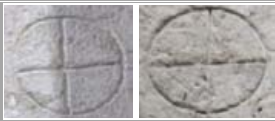
b. = biserică
 c. = circa
 Ø = diametru
 ev. = evanghelic
 ext. = exterior
 h = înălțimea
 id. = identificate


int. = interior
 jum. = jumătate
 lat. = latura
 mijl. = mijloc
 ref. = reformat
 sec. = secol
 sf. = sfârșit


| | |
|-------------------------|--|
| Localitate; edificiu | Abram (Érábrány, BH), fosta b. premonstratensă |
| Foto: Csongor Derzsi |  |
| Cruci id.; amplasare | Urmele a două cruci se pot observa pe zidul de N al absidei. |
| Descriere | Cruci pictate pe un fond alb, cu decor care includea triunghiuri roșii și linii. Starea de conservare foarte precară ne mai permite să constatăm doar că formele au fost executate cu negru, roșu și alb de var, în cadrul unor cercuri negre. |
| Datare | Sec. XIII-XIV |
| Bibliografie | - |

| | |
|----------------------|--|
| Localitate; edificiu | Alba Iulia (Gyulafehérvár, Karlsburg, AB), capela Lazói din catedrala catolică „Sf. Mihail” |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | La h=288 cm, în int. capelei, se desfășoară un șir de 12 cruci, cioplite în paramentul de piatră; cinci perechi sunt distribuite pe lat. de E și V, iar a șasea, pe lat. N, la stânga și la dreapta intrării. Un cerc simplu, fără cruce înscrisă, este incizat pe zidul de V (deasupra primei cruci din șirul menționat), iar mai sus, la nivelul nașterii bolții, se desfășoară un alt rând de cinci cruci cu aceleași dimensiuni și mod de execuție ca și cele 12, dar cu ritm diferit. |
| Descriere | Cele 12 cruci, dispuse în perechi pe fețele int. ale zidurilor, par să fie cu adevărat crucile de consacrare ale capelei. Au același număr ca și apostolii, au trăsături similare (brațe egale, ușor lățite la capete, înscrise în cercuri având Ø=25-27 cm) și sunt singurele care poartă încă urme de pigment roșu, arătând că au fost pictate. Celelalte cruci ar putea să fie doar tentative de a executa simbolurile consacrării la alte nivele de pe verticală. |

| | |
|--------------|---|
| Datare | 1512/1513 |
| Bibliografie | Balázs Halmos, „A gyulafehérvári székesegyház Lázói-kápolnája - építészettörténeti monográfia” [Capela Lázó a catedralei romano-catolice din Alba Iulia. Monografie de istoria arhitecturii] (PhD Értekezés, BME, Budapest, 2006), 50-52, pl. 52. |


| | |
|----------------------|--|
| Localitate; edificiu | Alba Iulia (Gyulafehérvár, Karlsburg, AB), capela Várdai din catedrala catolică „Sf. Mihail” |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | În fosta capelă, la h=260 cm, se găsesc opt cruci incizate în piatră: trei pe zidul de V, două pe cel de E și alte trei pe cel de N. |
| Descriere | Cruci simple, cu brațe egale, înscrise în cercuri având Ø=15 cm. Pe suprafețele lor nu s-au sesizat urme de pictură. |
| Datare | c. 1524 |


| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Alțâna (Alzen, Alcina, SB), b. ev. |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | Urmele a trei cruci pot fi remarcate deasupra stâlpilor de N ai bazilicii, în nava centrală, la h=290 cm. |
| Descriere | Brațele crucilor sunt acum indistincte, dar se pot observa cercurile în care au fost înscrise (cu Ø=32-33 cm). Cele din urmă au fost mai întâi zgâriate cu compasul în tencuiala umedă și apoi pictate cu negru. Toate par să fi fost decorate la exterior cu mici triunghiuri negre. Suprafețele pe care s-au aflat crucile prezintă distrugereri în părțile mediane și urme verticale de fum. |
| Datare | Sec. XIII-XIV |

| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Bahnea (Bachnen, Bonyha, Szászbonyha, MS), b. ref. |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce se află pe lat. de N a sanctuarului (spre V), la h=200 cm. |
| Descriere | Cruce foarte degradată. Se observă doar că avut brațele arcuite, obținute prin trasarea cu compasul a unor arce de cerc intersectate; pare să fi fost înscrisă într-un cerc simplu. |


Cruci de consacrare medievale din Transilvania și din vestul României

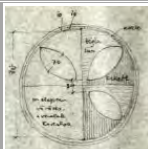
| | |
|--------------|---|
| Datate | Sec. XIV-XV |
| Bibliografie | Lóránd Kiss, „Biserica reformată. Bahnea”, accesat în 22.07.2013, http://www.monumenta.ro/ro/component/adsmanager/1-muemlekek/51-.html . |

| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Baia de Criș (Altenburg, Körösbánya, HD), fosta b. franciscană |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | O serie de incizii circulare de pe zidurile sanctuarului arată că aici au existat mai multe încercări de executare a unor cruci de consacrare. Cel puțin două dintre ele au fost finalizate. |
| Descriere | Cruci din categoria celor mai simple, cu brațele arcuite obținute prin intersectarea mai multor cercuri zgâriate cu compasul, înscrise apoi în câte un cerc (cu banda mai lată). La două dintre brațele uneia dintre cruci se vede culoarea roșie cu care au fost pictate. În apropierea lor s-au observat și urmele slab păstrate ale unei inscripții cu caractere gotice. |
| Datate | Sec. XV-XVI |
| Bibliografie | Lóránd Kiss, „Mănăstirea franciscană Baia de Criș”, accesat în 22.08.2014, http://www.monumenta.ro/ro/component/adsmanager/1-muemlekek/73-.html . |

| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Bărăbanț (Alba Iulia) (Borbánd, Weindorf, AB), b. catolică |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | În int. b., pe zidurile de E și S ale absidei și pe cele de N, S și V ale navei, există, cu diferite grade de conservare, zece cruci pictate. Deoarece este sigură dispunerea lor inițială în perechi, mai sunt de presupus alte două, una pe zidul de N al absidei și alta pe cel de E. Suprafețele lor încep să se desfășoare de la h=120 și 150 cm. |
| Descriere | Crucile au fost pictate în cadre aproximativ pătrate, cu lat. între 110-135 cm. La două dintre ele sunt sesizabile cu greu urmele de pigment, iar la alte șase se pot distinge cu oarecare dificultate desenele int. care au inclus și crucile. Mai bine păstrate sunt cele două de pe lat. de V a navei. Mai ales cu ajutorul lor putem deduce că au avut o structură de bază comună, care a inclus cruci cu brațe egale, arcuite la capete, plasate în cvadrulobi și în cercuri multiple. |


| | |
|--------------|--|
| | Unele au fost mai elaborate, cuprinzând și motive ornamentale vegetale (vrejuri) sau mici cercuri și perle pe fond sau pe margini, la care s-au alternat mai multe nuanțe de roșu, cu alb de var, negru și albastru-cobalt. Capetele arcuite ale crucilor au fost decorate cu perle uneori, cvadrulobii au fost legați cu linii subțiri de brațele crucilor sau de punctele de intersecție, iar colțurile pătratelor s-au umplut cu perechi de volute afrontate asociate cu perle sau cu motive vegetale stilizate. Suprafețele pe care au fost amplasate crucile prezintă degradări provocate de un incendiu. |
| Datare | Sec. XIV |
| Bibliografie | Kiss Lóránd, Pál Péter, <i>Studiu de parament la biserica romano-catolică Bărabanț (jud. Alba)</i> , 2005, MS, 5 p.; Lóránd Kiss, „Biserica romano-catolică Bărabanț”, accesat în 25.04.2013, http://www.monumenta.ro/ro/component/admanager/1-muemlekek/52-.html ; Tekla Szabó, „Őraljaboldogfalva középkori temploma [Biserica medievală din Sântămărie-Orlea], <i>Várak, kastélyok, templomok V</i> , nr. 4 (2009): 13; Eadem, „Őraljaboldogfalva középkori templomának 1400 körüli falképei” [Picturile murale din jurul anului 1400 de la biserica medievală din Sântămărie-Orlea], <i>Certamen II</i> (2014): 328. |

| | |
|----------------------|--|
| Localitate; edificiu | Băra (Berekeresztúr, Kreutzdorf, MS), b. ref. |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce a fost semnalată pe zidul de S al sanctuarului. |
| Descriere | Cruce cu brațele arcuite trasată cu compasul, înscrisă apoi într-un cerc pictat cu roșu. Deși mai șterse, urmele de pigment arată că și brațele crucii au fost pictate cu nuanțe de roșu, pe fondul simplu, zugrăvit cu var alb. Zona de la intersecția brațelor este înnegrită. |
| Datare | Sec. XV? |
| Informații | Lóránd Kiss |

| | |
|-----------------------------|---|
| Localitate; edificiu | Benic (Borosbenedek, Bendesdorf, AB), b. ref. (în ruină) |
| Desen: László Debreczeni |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce de pe arcul de triumf a fost desenată în 1937. |
| Descriere | Desenul denotă că brațele crucii au fost obținute prin intersectarea unor cercuri schițate cu compasul în int. a două cercuri |


Cruci de consacrare medievale din Transilvania și din vestul României


| | |
|--------------|---|
| | concentrice, dintre care cel exterior ajungea la $\varnothing=35,5$ cm. Brațele bipartite ale crucii și cercurile ar fi fost pictate cu două nuanțe de roșu, alternate cu negru și alb. Crucea este acum dispărută. |
| Datare | Sec. XIV? |
| Bibliografie | „Debreczeni László vázlatkönyvek 1928-1937” [Caietele de schițe ale lui Debreczeni László], 1937-131, Arhiva de colectare a Eparhiei Reformate din Ardeal, Cluj-Napoca. |

| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Biertan (Birthälm, Berethalom, SB), capela din „Turnul Catolicilor” |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | Zece cruci, cu diferite grade de conservare, sunt încă vizibile pe zidurile de N (una, lângă intrare), de S (patru) și V (cinci), la nivelul registrului de draperii din partea inferioară a învelișului pictural al capelei. Cinci dintre ele s-au plasat în nișele de mărimi diferite aflate pe zidurile de S și de V, iar celelalte au fost executate pe pereții drepecți. Probabil datorită spațiului redus și utilizării nișelor preexistente, crucile au fost distribuite la distanțe inegale între ele și la înălțimi diferite, cuprinse între 83 și 102-105 cm. |
| Descriere | Crucile au fost pictate <i>a secco</i> sub registrul programului iconografic. Au brațele bicrome, cu verde și alb, și capetele treflate (<i>Kleeblattkreuz</i>) sau drepte, înscrise în cercuri simple, având benzi umplute tot cu verde, alb și negru. Cercurile ajung la \varnothing exterior de 36-42 cm. Majoritatea prezintă distrugereri în punctele de intersecție ale brațelor crucii, dar și urme de fum. |
| Datare | Sf. sec. XV |
| Bibliografie | Dana Jenei, „Biertan. Picturile capelei din Turnul Catolicilor”, în <i>Arhitectura religioasă din Transilvania. Közepkori egyházi építészet Edelybén. Medieval Ecclesiastical Architecture of Transylvania</i> , vol. III, ed. Daniela Marcu-Istrate, Adrian Andrei Rusu, Péter Levente Szócs (Satu Mare: Editura Muzeului Sătmărean, 2004), 272. |







| | |
|----------------------|--|
| Localitate; edificiu | Brateiu (Pretai, Bretai, Breitau, Baráthely, SB), b. ev. |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | Două cruci pictate, una cu grad de păstrare sub 20%, iar alta cu urma abia perceptibilă, se găsesc la h=170 cm, pe lat. de N-E, S-E și |


| | |
|--------------|---|
| | S ale sanctuarului. |
| Descriere | Din fragmentele care au supraviețuit se poate deduce că aici au existat cruci bipartite, bicrome (roșu-brun și ocru galben?), cu capetele brațelor arcuite, înscrise într-o serie de șapte cercuri concentrice (Ø ext.=55-60 cm), pictate într-o alternanță de roșu-brun, alb, negru, ocru galben. Părțile centrale au urme de fum. |
| Datare | Sec. XIV? |
| Bibliografie | Hermann Fabini, <i>Atlas der siebenbürgisch-sächsischen Kirchenburgen und Dorfkirchen</i> , vol. II (Hermannstadt-Heidelberg: Monumenta Verlag, 1998), 567. |

| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Bunești (Bodendorf, Szászbuda, BV), b. ev. |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce este la vedere pe unul din stâlpii navei (de la fosta bazilică), în stânga intrării S, la h=145 cm. |
| Descriere | Cruce pictată pe prima tencuială de pe zidăria de piatră a stâlpului. Brațele arcuite ale crucii se unesc cu banda de aceeași culoare a cercului în care se înscriu. Int. cercului, pictat cu roșu, a primit o decorație florală stilizată (abia sesizabilă acum), executată cu alb. Partea centrală păstrează o urmă de fum. |
| Datare | Sf. sec. XIII - prima jum. a sec. XIV |

| | |
|----------------------|--|
| Localitate; edificiu | Cața (Katzendorf, Kaca, BV), b. ev. |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce fragmentară, pictată, este vizibilă pe fața unuia din stâlpii romanici ai navei centrale, sub impostă. |
| Descriere | Cruce executată direct pe piatra ecarisată a stâlpului. A avut brațele arcuite, rezultate din trasarea cu compasul, pictate apoi cu alb de var și negru pe fond roșu-cărămiziu, în int. unei serii de patru cercuri concentrice (două cu benzi mai late, flancate de alte două cu linii mai subțiri), la care s-au alternat aceleași culori. |
| Datare | Sec. XIII-XIV |
| Bibliografie | Fabini, <i>Atlas</i> , I, 332. |
| Localitate; edificiu | Chimindia (Kéménd, HD), b. ref. |

Cruci de consacrare medievale din Transilvania și din vestul României


| | |
|----------------------|--|
| |  <p>1)   2)   </p> |
| Cruci id.; amplasare | 1) Două cruci realizate cu linii roșii subțiri, simple, cu brațe egale, au fost decapate pe zidul de S al navei, la h=185-190 cm. 2) Un șir de alte trei cruci pictate (dintre care două mai distruse și una aproape întreagă) se află tot pe peretele de S al navei, dar mai sus decât cele de la punctul 1, cu alt ritm și cu alte forme. Una dintre ele a fost așezată peste tabloul cu Sf. Regi (din prima jum. a sec. XV), alta imediat în stânga tabloului; fragmentele celei de-a treia suprapune un Leviatan dintr-o pictură și mai veche (sec. XIV). |
| Descriere | 1) Cruci simple, cu brațe egale, pictate cu ocră roșu pe prima zugrăveală (cu var alb) a b., înscrise în cercuri cu Ø=30 cm. Una dintre ele intră parțial sub stratul de pictură cu Sf. Regi ai Ungariei. 2) Cruci pictate cu ocră roșu, cu capetele lățite atingând cercurile în care au fost înscrise, pe fond alb. La două dintre ele au existat trei cercuri concentrice (roșii, alternând cu var alb). Spațiile dintre brațele crucilor au fost inscripționate. La cea suprapusă imaginii cu Sf. Regi s-a menținut în partea inferioară anul „1482” în minuscule gotice, și litera „p”, în lobul superior. La următoarea spre V a rămas doar parte din același an, pictat în aceeași poziție, iar la cea de-a treia, doar litera „a”, în dreapta sus. |
| Datare | Sec. XIII; 1482 |
| Bibliografie | 1-2) Lóránd Kiss, <i>Kéménd. Református templom falkutatása, sürgösségi beavatkozás. Munkabeszámoló</i> [Chimindia. Cercetare de parament, intervenții de urgență. Propuneri de lucru], 2002, MS, 5 p.; 2) Dragoș-Gheorghe Năstăsioiu, „«Sancti Reges Hungariae» in mural painting of late-medieval Hungary” (MA Thesis in Medieval Studies, CEU, Budapest, 2009), 52-53. |


| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Cisnădioara (Michelsberg, Michelsdorf, Kisdisznód, SB), b. ev. |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | Cinci cruci – cu diferite grade de conservare – se găsesc pe zidurile corului (N, S) și pe zidul de V al navei centrale, la h=255 cm (în cor) și respectiv 310 cm (în nava centrală). |
| Descriere | Cruci simple, pictate doar cu roșu-brun pe fond alb, cu brațele egale, drepte, atingând cercurile în care s-au înscris (Ø ext. între 64-68 cm). Cea de V are cercul tăiat ușor de lintelul intrării, iar una dintre cele ale corului este aproape de dispariție totală. |

| | |
|--------------------------|---|
| Datare | c. 1200 |
| Bibliografie | - |
| Localitate; edificiu | Cluj-Napoca (Kolozsvár, Klausenburg, CJ), b. catolică „Sf. Mihail” – Capela Schleyinig |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | Patru cruci se remarcă pe zidul de N al capelei amenajate la parterul turnului sudic al b. (câte două, de-o parte și de alta a tabernacolului), iar alte două, pe arcul de la trecerea în int. compartimentului; restul, până la 12, au fost dispuse probabil pe zidul de S (patru) și pe cel de V (două). Înălțimile la care se situează exemplarele conservate variază de la 177 la 190 cm, dar nu sunt indicii că ar proveni din etape diferite. |
| Descriere | Cruci cu brațele egale, pictate bicrom în int. desenelor executate cu negru, direct pe zidărie. Au fost înscrise într-o serie de cercuri concentrice, dintre care cele exterioare au $\varnothing=32-33$ cm. La elaborarea lor s-au alternat culorile aceleiași game de la brațele crucilor: roșu, verde, negru, alb (?). Crucile par să fie anterioare stratului de pictură figurativă din zona superioară a lat. de N. |
| Datare | Sec. XIV-prima jum. a sec. XV |
| Bibliografie | - |
| Localitate; edificiu | Cluj-Napoca (Kolozsvár, Klausenburg, CJ), b. ref. |
| Foto: Sidonia Neagoie |  |
| Cruci id.; amplasare | Cercetări recente (2014) au scos la vedere în int. b. (parțial sau integral) urmele destul de degradate a șase cruci pictate: trei în cor, pe zidurile de S (două) și S-E (una), la h=150-155 cm, alte două pe fețele arcului de triumf, la h=187 cm, și una pe zidul de S al navei, la h=210 cm (în stânga intrării). |
| Descriere | Cele trei cruci din cor au fost pictate cu roșu pe fonduri albe, după ce au fost tencuite special pentru ele suprafețe de zidărie. Au brațele obținute prin intersectarea unor arce și au fost înscrise în int. a trei cercuri concentrice pictate tot cu roșu și alb, cu linii la fel de subțiri precum cele ale crucii. Ultimul cerc are $\varnothing=57$ cm. La cele de pe arcul de triumf s-au degradat culorile, dar se observă inciziile ferme ale compasului și cercul mai lat decât al celor de pe lat. corului (deși cu \varnothing apropiat, de 54 cm). La ultima, din navă, crucea este redată cu alb, iar fondul cu două nuanțe de roșu; cu cea |


Cruci de consacrare medievale din Transilvania și din vestul României


| | |
|------------|--|
| | mai deschisă s-a pictat și cercul exterior, care are $\varnothing=55$ cm. Deși înrudite ca tipologie, înălțimea diferită la care se află (între navă și cor, chiar luând în considerare și o solee ori modificări ale nivelului de călcare), diametrele cercurilor și execuția sugerează că cele șase exemplare descoperite până acum provin din perioade diferite, fapt concordant și cu etapele construirii b. Mai întâi s-a ridicat corul împreună cu arcul de triumf, a fost consacrat drept spațiu de cult, și ulterior zidurile navei. Pe de altă parte, între crucile corului și ale arcului de triumf există deosebiri, ultimele fiind mai apropiate de exemplarul din navă. |
| Datare | Sec. XV-XVI |
| Informații | Attila Weisz, Sidonia Neagoie, Valentin Ștefan |

| | |
|-------------------------|---|
| Localitate; edificiu | Copșa Mică (Kleinkopisch, Kiskapus, SB), b. ev. |
| Foto: Csongor Derzsi |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce este vizibilă la parterul (dezafectat) al turnului N. |
| Descriere | Cruce pictată cu roșu, simplă, cu brațele egale atingând cercul în care a fost înscrisă. A fost așezată pe primul strat de tencuială care a urmat zidăriei cu cărămidă. |
| Datare | Sec. XIII |
| Bibliografie | - |

| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Corvinești (Neudorf, Kékesújfalu, BN), fosta b. ev. (acum ortodoxă) |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce fragmentară a fost semnalată pe lat. de N a sanctuarului. |
| Descriere | Cruce pictată cu roșu, după ce a fost zgâriată mai întâi cu compasul în tencuială. Brațele arcuite au fost înscrise într-un cerc cu bandă mai lată. Are o distrugere evidentă la intersecția brațelor, zonă în care este și înnegrită de fum. |
| Datare | A doua jum. a sec. XIV |
| Informații | Lóránd Kiss |


| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Cricău (Boroskrakkó, Krakkó, Krakau AB), b. ref. |
|----------------------|---|


| | |
|----------------------|--|
| |  |
| Cruci id.; amplasare | Două cruci pictate, una aproape întregă și alta cam pe sfert se află pe zidul de N al actualei nave (fosta navă centrală a bazilicii), sub nivelul consolelor. |
| Descriere | Ambele cruci au fost realizate cu roșu-cărămiziu în cercuri cu Ø ext.=50 cm, de aceeași culoare, trasate în prealabil cu compasul pe zugrăveala albă a peretelui. Crucile sunt anterioare primului înveliș de pictură din navă. Cea dinspre E aparține unui tip comun, cu brațele egale și ușor arcuite, lățite la capete, dar la cea de-a doua, fragmentul păstrat sugerează o cruce aparte, în forma unui romb cu lat. arcuite, ale cărui colțuri alungite ating cercul. |
| Datare | Sec. XIII |
| Bibliografie | Lóránd Kiss, „Picturile murale medievale ale bisericii reformate din Cricău (jud. Alba)”, <i>AUA hist.</i> 16, nr. 1 (2012): 294-295, 298; Tekla Szabó, „Boroskrakkó újonnan előkerült freskótöredékei” [Fragmente de frescă nou descoperite la Cricău], în <i>A szórvány emlékei</i> [Amintiri risipite], ed. Tibor Kollár (Budapest: Teleki László Alapítvány, 2013), 108. |


| | |
|----------------------|--|
| Localitate; edificiu | Cund (Reußdorf, Kund, MS), b. ev. |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce pictată, mai bine conservată, este vizibilă pe lat. de N a navei, iar alta, fragmentară, pe lat. de E a sanctuarului. |
| Descriere | Cruci rezultate din trasarea riguroasă cu compasul, cu brațele împărțite pe jum. și pictate apoi cu roșu și alb. De la intersecția brațelor, pe verticală, la prima dintre ele pornește o urmă verticală de fum. |
| Datare | Sec. XV? |
| Informații | Lóránd Kiss |




| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Curciu (Kirtsch, Küküllőkörös, Szászkörös, Körös, SB), b. ev. |
| Cruci id.; amplasare | Trei cruci se pot identifica doar prin vagi urme de ceară și pigmenti: una lângă nișa de ședere de pe lat. de S a sanctuarului, iar alte două pe fețele arcului de triumf, la h=175 cm. |
| Datare | Sec. XIV? |

Cruci de consacrare medievale din Transilvania și din vestul României

| | |
|----------------------|--|
| Localitate; edificiu | Dalnic (Dálnok, Dayla, CV), b. ref. |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce fragmentară se găsește pe zidul de N al navei, la h=60 cm. |
| Descriere | Urmele acestei cruci arată că făcea parte din tipul comun, obținut prin trasarea cu compasul a brațelor și a cercului în care acestea au fost înscrise. A fost pictată cu roșu, pe fond alb. |
| Datare | Sec. XV? |
| Bibliografie | Barabás Hajnalka, „A Dálnoki református templom” [Biserica reformată din Dalnic], <i>Acta Sículica</i> (2007): 322, pl. 4, fig. 3. |

| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Dârja (Magyarderzse, CJ), b. ref. |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | Urmele vagi ale inciziei unei cruci se găsesc pe lat. de N a navei. |
| Descriere | Se disting doar urmele trasării cu compasul a două cercuri concentrice și a unei cruci înscrise, având brațele obținute prin intersectarea unor arce. |
| Datare | Sec. XV? |
| Informații | Lóránd Kiss |

| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Drăușeni (Draas, Drausz, Homoróddaróc, Daróc, BV), b. ev. |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce fragmentară este parțial la vedere pe stâlpul de S al arcului de triumf, la h=167 cm. |
| Descriere | Cruce cu brațe bipartite, pictată cu ocră galben și roșu după trasarea prealabilă cu linii negre. A fost înscrisă într-un cerc dublu, umplut cu două nuanțe de roșu. Al doilea cerc are Ø ext.=44 cm. Pe fondul albastru din int., împletindu-se cu brațele crucii, s-a pictat cu o nuanță mai deschisă de roșu un inel pe sub care, de la intersecția brațelor, au fost dispuși radial patru fleuroni galbeni. În jum. inferioară, suprafața crucii poartă urme de fum și ceară. |
| Datare | Sec. XIII-XIV |

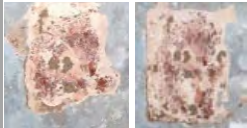
| | |
|-------------------------------------|--|
| Localitate; edificiu | Filitelnic (Felldorf, Fülldorf, Fületelke, MS), b. ev. |
| Foto: Lóránd Kiss, Georg Fritsch |  1)  2)  |
| Cruci id.; amplasare | Fragmentele a trei cruci pictate în două perioade diferite au fost scoase la vedere dintre tencuielile și zugrăvelile degradate ale sanctuarului (1) și ale navei (2). |
| Descriere | 1) Cruce simplă, pictată cu roșu-cărămiziu pe zugrăveala albă. A avut brațe egale, unite la capete cu cercul de aceeași culoare în care au fost înscrise. 2) Crucii pictate pe zidul de S al navei (dintre care una sub fereastra de lângă intrare). Ambele s-au incizat cu compasul pe varul alb; una este mai simplă – aparținând tipului comun cu brațele arcuite și înscrise într-un cerc pictat cu roșu, iar cea de-a doua are șase petale trasate riguros în int. unui cerc pictat cu negru. Spațiile dintre petalele pictate cu o nuanță mai deschisă de verde au fost umplute cu roșu și verde. În părțile centrale, ambele au urme verticale de fum. Crucile sunt anterioare fragmentelor de pictură medievală de pe lat. de N a navei. |
| Datare | Sec. XIV-XV |
| Bibliografie | Lóránd Kiss, „Salvarea bisericii evanghelice din Filitelnic”, accesat în 05.12.2013, http://www.monumenta.ro/ro/proiecte/5-salvarea-bisericii-evanghelice-din-filitelnic.html . |


| | |
|--|---|
| Localitate; edificiu | Florești (Cluj-Napoca) (Szászfenes, Fenes, CJ), b. catolică |
| Foto: Attila Weisz, Csongor Derzsi |  |
| Cruci id.; amplasare | Patru cruci pictate (una întreagă și alte trei fragmentare) se pot vedea pe zidurile de V (sub tribună), N și S ale navei. |
| Descriere | Crucea aproape întreagă și fragmentele celorlalte trei ne arată că au fost pictate liber cu simple linii de roșu-cărămiziu în int. unor cercuri pictate cu roșu-brun, totul pe fond din var alb (care s-a îngălbenit în timp). Brațele sunt bipartite (dar nu este clar dacă au fost pictate cu două culori), arcuite spre capete, iar colțurile terminate cu mici volute. Crucea întreagă are și un rest de cui din fier în punctul central. 2) Deasupra portalului gotic s-ar găsi urmele greu descifrabile ale unei cruci pictate cu roșu. |
| Datare | Sec. XIV; sec. XV |
| Bibliografie | József Lángi, Ferenc Mihály, <i>Erdélyi falképek és festett faberendezések</i> [Picturi parietale și mobilier de lemn pictat din |

Cruci de consacrare medievale din Transilvania și din vestul României


| | |
|--|---|
| | Ardeal], vol. I (Budapest: Állami Műemlék-helyreállítási és Restaurálási Központ, 2003), 98-99. |
|--|---|


| | |
|----------------------|--|
| Localitate; edificiu | Florești (Cluj-Napoca) (Szászfenes, Fenes, CJ), probabil capelă la sud de b. catolică |
| Cruci id.; amplasare | O cruce de consacrare a existat în ext. S al navei, acolo unde, între contraforturi, există la nivelul solului urme de zidărie care ar putea proveni de la o fostă capelă. |
| Descriere | Deasupra portalului gotic s-ar găsi urmele greu descifrabile ale unei cruci pictate cu roșu. |
| Datare | Sec. XIV; sec. XV |
| Bibliografie | Attila Weisz, „Szászfenes középkori temploma” [Biserica medievală din Florești], în Kollár, <i>A szórvány emlékei</i> , 238, fig. 10. |


| | |
|----------------------|--|
| Localitate; edificiu | Gogan (Gógánváralja, Gogeschburg, MS), b. ref. |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | Două cruci foarte degradate au fost descoperite pe lat. de S a navei, la h=110 cm, iar o a treia pe lat. de N a absidei, sub tribuna de lemn. |
| Descriere | Brațele crucilor au fost pictate cu roșu pe o zugrăveală albă, în int. unor cercuri cu Ø=34 cm, după ce, în prealabil, au fost schițate cu ajutorul compasului. |
| Datare | Sec. XIII-XIV |
| Bibliografie | Lóránd Kiss, „Biserica reformată Gogan”, accesat în 20.08.2014, http://www.monumenta.ro/ro/component/adsmanager/1-muemlek/ek/12-.html ; József Lángi, Ferenc Mihály, „Gógánváralja, református templom” [Biserica reformată Gogan], în <i>Festett famennyezetek, templomi faberendezések állami és egyházi fenntartású közgyűjteményekben. Országos gyűjteményi katalógus</i> [Tavane din lemn pictate, mobilier de lemn din biserici și colecții publice. Catalog național de evidență], accesat în 11.12.2014, http://nmimm-katalogus.hu/?p=605 . |

| | |
|----------------------|--|
| Localitate; edificiu | Hărman (Honigberg, Szászhermány, BV), capela b. ev. |
| Foto: Dana Jenei |  |
| Cruci id.; amplasare | Două cruci se află în partea inferioară a lat. de N a capelei, una în nișa traveii de V, alta pe peretele traveii E. |
| Descriere | Cruci simple, pictate integral cu alb, în aceeași perioadă cu |

| | |
|--------------|---|
| | învelișul de pictură al capelei; brațele egale ating cercul în care au fost înscrise. |
| Datare | Sf. sec. XV |
| Bibliografie | Dana Jenei, „Pictura murală a capelei din Hărman”, <i>AT XII-XIII</i> (2002-2003): 100. |


| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Herepea (Magyarherepe, Harpien, MS), b. ref. |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce a fost dezvelită parțial pe peretele S al sanctuarului. |
| Descriere | După fragmentul vizibil, pare să fi fost o cruce monocromă, pictată cu roșu-cărămiziu într-un cerc de aceeași culoare. Brațele arcuite se uneau cu cercul (Ø ext. de c. 40 cm). |
| Datare | Sec. XIV? |
| Informații | Lóránd Kiss |


| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Homorod (Hamruden, Homoród, BV), b. ev. |
| Foto: Dana Jenei |  |
| Cruci id.; amplasare | Urmele a două cruci văd în sanctuar, la h=190 cm: una între arcul de triumf și fereastra N-E a absidei, iar alta pe lat. de S a corului. |
| Descriere | Cruci cu brațele ușor arcuite, pictate stângaci cu roșu în int. unor cercuri cu Ø=28 cm. La cea N, se observă că totul a fost încadrat într-un dreptunghi cu chenar având decor geometric pe laterală. La intersecția brațelor ar putea fi urma lăsată de cuiul unui sfeșnic de fier. Cele două exemplare au ținut de primul strat de pictură din sanctuar. |
| Datare | Sec. XIII |

| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Hunedoara (Vajdahunyad, Eisenmarkt, HD), capela castelului |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | În int. capelei pot fi remarcate, la parter, fragmentele a nouă cruci de consacrare medievale. Șase dintre ele sunt dispuse în perechi pe zidurile de V (sub tribună), N și S ale navei (spre E); alte trei au urme pe lat. de S (dintre care una conservată pe jum., deasupra nișei de ședere), N și N-E (abia sesizabile) ale absidei. Sunt situate |

Cruci de consacrare medievale din Transilvania și din vestul României


| | |
|-----------|--|
| | la h=250-270 cm. |
| Descriere | Crucile menționate au trăsături similare, ceea ce permite presupunerea că sunt contemporane: sunt simple, pictate cu roșu și înscrise în cercuri cu Ø de c. 45 cm (cu excepția celei de deasupra ușii sacristiei, cu suprafața mai redusă). Exfolierile survenite lasă să se vadă că au fost în prealabil trasate cu compasul (cercurile) și cu rigla; la pictare, liniile inițial drepte, ale brațelor, au fost arcuite la joncțiunea cu cercurile. |
| Datare | Sec. XV |


| | |
|-------------------------|--|
| Localitate; edificiu | Iermata Neagră (Feketegyarmat, AR), b. ref. |
| Foto: Csongor Derzsi |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce este vizibilă pe zidul de S al navei. |
| Descriere | Cruce așezată în int. a două cercuri concentrice adânc zgâriate în tencuială, dintre care cel ext. are Ø=40 cm. Brațele crucii bipartite, pictate bicrom, cu alb de var și roșu, arcuite spre capete și adaptate astfel cercurilor în care se înscriu. La cele din urmă s-au folosit aceleași culori, roșu și alb. Crucea pare să fie posterioară imaginilor Sf. Ana Întreită cu Fericitele Neamuri și Sf. Gheorghe conținute de primul strat de pictură al navei. |
| Datare | Prima jum. a sec. XV |
| Bibliografie | Lángi, Mihály, <i>Erdélyi falképek</i> , vol. I, 36-37. |

| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Ighișu Nou (Eibesdorf, Eibesdorf, Szászivánfalva, SB), b. ev. |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | Fragmentele a două cruci se văd pe tencuiala zugrăvită cu alb care a acoperit învelișul de pictură figurativ (descoperit în 2014, provenind de la sf. sec. XIV) al lat. N. a navei. |
| Descriere | La unul dintre exemplare, se remarcă doar cercul dublu zgâriat în tencuiala umedă, iar de la cel de-al doilea o parte din cercul marcat cu negru. Cercurile au Ø ext. de c. 30 cm. În primul caz, crucea a fost acoperită de o inscripție renașcentistă târzie. |
| Datare | Sec. XVI |
| Informații | Lóránd Kiss |


| | |
|----------------------|--|
| Localitate; edificiu | Jelna (Kisszolna, Senndorf, BN), b. ev. |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce fragmentară se cunoaște de la int. sanctuarului. |
| Descriere | Din crucea pictată au fost dezvelite părți dintr-o serie de cercuri concentrice, de lățimi diferite, realizate cu nuanțe de roșu (de la brun la roșu-deschis) și alb, într-o alternanță cromatică care trădează o lucrare de bună calitate. |
| Datare | Sec. XIV-XV |
| Bibliografie | Vali Zsuzsa, „Pusztuló műemlékek Erdélyben. Kisszolna középkori temploma” [Monumente degradate din Ardeal. Biserica medievală din Jelna], <i>Művelődés</i> , august 2010, accesat în 02.03.2014, http://www.muvelodes.ro/index.php/Cikk?id=975 . |
| Localitate; edificiu | Lopadea Nouă (Magyarlapád, Schaufeldorf, AB), b. ref. |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | Două cruce pictate se păstrează pe lat. de S și de N ale navei. |
| Descriere | Cruci monocrome, din roșu-cărmiziu, cu brațele triunghiulare sau ușor arcuite la capete, executate stângaci pe fond zugrăvit cu alb. La punctele de intersecție ale crucilor sunt distrugereri, iar una dintre ele are și un cui de fier. |
| Datare | Sec. XIII-XIV |
| Localitate; edificiu | Luncani (Aranyosgerend, Gerend, CJ), b. ref. |
| Csongor Derzsi |  |
| Cruci id.; amplasare | Cruce pictată pe zidul de N al navei. |
| Descriere | Cruce monocromă, realizată cu roșu-cărmiziu, în int. unui cerc de aceeași culoare. Brațele crucii nu ating cercul (au aproape jum. din raza lui), iar cel inferior este ceva mai lung, dând impresia unei cruci latine. În partea de jos, cercul în care s-a plasat crucea este tăiat de una din liniile picturii parietale care imită blocurile unui parament, arătând astfel că este mai vechi. A fost restaurată. |
| Datare | Sec. XIII |
| Bibliografie | József Lángi, Ferenc Mihályi, <i>Erdélyi falképek festett</i> |


| | |
|--|---|
| | <i>fáberendezések</i> [Picturi parietale și mobilier de lemn pictat din Ardeal], vol. III (Budapest: Állami Múemlék-helyreállítási és Restaurálási Központ, 2006), 6-9. |
|--|---|

| | |
|----------------------|--|
| Localitate; edificiu | Maiad (Nyomát, MS), b. unitariană |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce pictată este vizibilă pe lat. de S a navei. |
| Descriere | Pe fond alb, în int. unui cerc roșu (trasat cu compasul în prealabil), a fost pictată cu aceeași culoare, într-o manieră stângace, o cruce cu mai multe raze unite între ele prin arce. Suprafața prezintă o serie de degradări, dar și urme de fum. |
| Datare | Sec. XIV? |
| Informații | Lóránd Kiss |

| | |
|----------------------|--|
| Localitate; edificiu | Mediaș (Mediasch, Medgyes, SB), b. ev. |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | 1) În colaterala N, la stânga intrării, două cruci sunt certe la h=175 cm, pe stratul anterior scenei cu Închinarea magilor și cu imaginile Sf. Barbara, Ecaterina din Alexandria și Bartolomeu; o a treia ar fi plauzibilă spre V, acolo unde la restaurare s-a trasat un cerc cu linie roșie. 2) O altă cruce, din altă etapă, este vizibilă pe lat. de S a sanctuarului, la h=161 cm. |
| Descriere | 1) Crucea mai bine conservată (dinspre E) ne arată ce alcătuire a avut în int. cercului cu Ø=46 cm. Desenele au fost trasate cu roșu-brun, iar brațele crucii, cu capete treflate, au fost divizate pe jum. și pictate în alternanță de ocru galben și roșu, la fel ca și cele două cercuri care le înconjoară. Spațiile rămase au fost acoperite cu patru palmete cu nervurile ca niște raze, pornind din semicercuri și îndreptându-și vârfurile spre centru. La intersecția brațelor crucii s-a menținut până astăzi un cui de fier îndoit în sus, care poate să provină de la un sfeșnic. 2) Cruce cu brațe egale, ușor arcuite, desenate cu alb (acum îngălbenit) în int. pictat cu roșu al unui cerc cu bandă verde-deschis, mărginit și el de un cerc roșu subțire, cu Ø ext.=40 cm. O urmă pregnantă de fum și ceară, verticală, iese în evidență pe suprafața crucii. |
| Datare | 1) Sec. XIV; 2) c. 1420 sau mijl. sec. XV |


| | |
|--------------|--|
| Bibliografie | V. Drăguț, „Picturile murale de la Mediaș. O importantă recuperare pentru istoria artei transilvănene”, <i>RMM-MIA</i> XLV, nr. 2 (1976): 14, n. 18; Dana Jenei, <i>Pictura murală gotică din Transilvania</i> (București: NOI Media Print, 2007), 88. |
|--------------|--|


| | |
|----------------------|--|
| Localitate; edificiu | Meșendorf (Meschendorf, BV), b. ev. |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | La h=153 cm, pe lat. de N a sanctuarului, se află o cruce pictată. |
| Descriere | Desenul crucii a fost executat cu negru peste o pictură conținând motive decorative inspirate din țesături (din registrul draperiilor unui înveliș pictural mai amplu) de pe lat. N. a corului. Brațele egale și arcuite ale crucii, obținute cu ajutorul compasului, au fost înscrise într-un cerc cu Ø ext.=32 cm, pictat cu roșu-brun. Două linii negre despart în jum. brațele crucii, pe care există urme de pigment roșu și verde. Starea de conservare a straturilor permite ca pe suprafața crucii să se vadă și motivele din pictura anterioară. În zona centrală, se pot remarca și urme de fum. |
| Datare | A doua jum. a sec. XV |

| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Netuș (Neidhausen, Neithausen, Netus, SB), b. ev. |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | Lat. de S a navei, sub tribuna actuală de lemn, conservă mostre de la două etape diferite de sfințire, din care: 1) cea mai veche are un singur exemplar; 2) cea mai târzie are două, situate la h=130 cm. |
| Descriere | 1) Urmele celei mai vechi cruci ne permit să presupunem că a fost treflată la capete și înscrisă într-un cerc dublu, unul cu roșu, altul verde deschis (mai lat, și cu Ø ext.=55 cm). Cercul mai lat, verde deschis, a fost decorat cu un șir de mici perle albe. Brațele crucii poartă urmele unei martelări intenționate, iar în centru sunt văgăi urme de ceară și fum. Ulterior distrugerii, partea inferioară a crucii a ajuns să fie suprapusă de una dintre crucile resfințirii. 2) Cruci cu brațele vegetale stilizate (cu mai multe rânduri de volute), roșii, înscrise într-un cerc de aceeași culoare, totul așezat pe fond alb. Ca și la brațele crucii, mici volute decorative se desprind și din linia cercului. Deși au decorații similare, execuția lor este liberă, fără rigoarea celor șablonate cu compasul; chiar și dimensiunile lor diferă, cercul uneia având Ø ext.=43 cm (cel care suprapune parțial |


Cruci de consacrare medievale din Transilvania și din vestul României


| | |
|--------------|---|
| | crucea mai veche), iar celălalt, 56 cm. Ambele prezintă urme de fum, una în zona inferioară, alta în cea mediană. |
| Datare | Sec. XIV; a doua jum. a sec. XV |
| Bibliografie | Fabini, <i>Atlas</i> , II, 509-510. |

| | |
|----------------------|--|
| Localitate; edificiu | Nima (Néma, CJ), b. unitariană |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | Un fragment de cruce a fost salvat de la dispariție totală pe lat. de N a sanctuarului, deasupra tabernacolului. |
| Descriere | Starea în care a fost descoperită permite să se observe că a fost pictată pe fond alb, în int. a două cercuri – unul redat cu roșu, altul cu alb. Brațul fragmentar al crucii arată că a fost bipartit și că a avut o jum. cu alb și o jum. cu roșu-deschis. Crucea a fost așezată pe fondul albastru al învelișului mural figurativ din sanctuar, cel care conservă figurile mai multor apostoli. |
| Datare | Sec. XIV-XV |
| Bibliografie | József Lángi, Ferenc Mihályi, <i>Erdélyi falképek és festett faberendezések</i> [Picturi parietale și mobilier de lemn pictat din Ardeal], vol. II (Budapest: Állami Múemlék-helyreállítási és Restaurálási Központ, 2004), 49. |

| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Oradea (Nagyvárad, Großwardein, BH), cetate (probabil fosta catedrală catolică) |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | Fragmentele a două blocuri de piatră purtând resturi de pictură policromă asemănătoare, de la două cruci de consacrare contemporane, au fost recuperate din săpătura arheologică desfășurată în cetate, în 2014, de Muzeul Țării Crișurilor. |
| Descriere | Unul dintre fragmente păstrează aproximativ un sfert din cruce, cu parte din cercurile în care a fost înscrisă și care aveau în succesiune benzi cu negru, roșu-brun, gri, alb (mai lat) și verde. Din el rezultă că brațele au fost pictate bicrom, cu alb și roșu, pe un fond albastru. O pereche de volute se desprindeau din primul cerc, pictat cu negru, suprapunându-se brațului arcuit al crucii și dându-i o tentă decorativă. Este posibil ca și fondul albastru al crucii să fi fost decorat. Al doilea bloc are numai mici fragmente din seria de |

| | |
|------------|---|
| | cercuri, cu alternanță de roșu, alb și gri. |
| Datare | Sec. XIII-XIV |
| Informații | Lóránd Kiss |


| | |
|-------------------------|--|
| Localitate; edificiu | Orman (Ormány, CJ), b. ref. |
| Foto: Csongor Derzsi |  |
| Cruci id.; amplasare | Cinci cruci pictate se mai puteau vedea în 2010 pe zidurile sanctuarului (E, N, S) și ale navei la aproximativ h=140 cm. |
| Descriere | Au fost cruci cu brațele divizate pe jum., pictate bicrom, unele cu albastru și galben, altele cu roșu și albastru, toate pe fonduri albe. Brațele au fost arcuite, obținute prin trasarea cu compasul, și înscrise apoi în cercuri simple, roșii. Au fost așezate pe suprafețe de tencuială special aplicate pentru ele pe zidăria brută. |
| Datare | Sec. XIV |
| Bibliografie | Tamás Emódi, Lóránd Kiss, „Az ormány református templom kutatása” [Cercetarea bisericii reformate din Orman], <i>Dolgozatok az Erdélyi Múzeum Érem- és Régiségtarából</i> S.N. I (XI) (2006): 152. |


| | |
|-----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Oșorhei (Fugyivásárhely, BH), b. ref. |
| Foto: József Lángi |  |
| Cruci id.; amplasare | Două cruci se află pe zidul sudic al navei, la circa h=100 cm. |
| Descriere | Cruci fragmentare, pictate inițial cu roșu brun, având terminații cu fleuroni care depășesc cadrele date de două cercuri cu benzi late de roșu-cărămiziu și roșu-brun care li se suprapun. Au fost pictate pe varul alb al peretelui. Ambele au urme de sfeșnice în punctele de intersecție ale brațelor. |
| Datare | Sec. XIV-XV |
| Informații | József Lángi |

| | |
|----------------------|--|
| Localitate; edificiu | Păcureni (Pókakeresztúr, Keresztúr, MS), b. ref. |
| Cruci id.; amplasare | O cruce a fost semnalată pe arcul de triumf (S), iar alta în absidă, pe lat. de S (lângă fereastră). |
| Descriere | Crucile sunt contemporane și au fost realizate cu siena arsă, în int. unor cercuri cu Ø ext. de c. 30 cm, peste prima zugrăveală din int. Lângă cea din absidă, în apropiere, au început să fie vizibile mai |


Cruci de consacrare medievale din Transilvania și din vestul României

| | |
|--------------|--|
| | multe inscripții medievale. |
| Datare | Sec. XIII-XIV? |
| Bibliografie | Lóránd Kiss, „Biserica reformată Păcureni”, accesat în 20.08.2014, http://www.monumenta.ro/ro/component/ads_manager/1-muemlek-ek/31-.html . |


| | |
|----------------------|--|
| Localitate; edificiu | Petreni (Homoródszentpéter, HG), b. unitariană |
| József Lángi |  |
| Cruci id.; amplasare | Două cruci se găsesc pe peretele de V al navei, sub tribună. |
| Descriere | Crucile au fost pictate cu roșu în int. unor desene schițate cu negru, pe fond alb. Au fost plasate în int. unor cercuri concentrice pictate cu roșu și galben. Brațele crucilor au fost prevăzute cu mici nodozități, iar capetele au ancore decorative amintind de fleuroni. |
| Datare | Sec. XIV? |
| Bibliografie | Lángi, Mihály, <i>Erdélyi falképek</i> , vol. I, 46-47. |

| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Porumbenii Mari (Nagygalambfalva, HG), b. ref. |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce poate fi remarcată pe lat. de N a navei. |
| Descriere | Cruce cu brațe bipartite, pictate cu roșu-brun și galben pe fond albastru, înscrisă în două cercuri, unul alb, iar altul roșu-brun. |
| Datare | Sec. XIV? |
| Informații | Lóránd Kiss |

| | |
|-------------------------|---|
| Localitate; edificiu | Remetea (Magyarremete, BH), b. ref. |
| Foto: Csongor Derzsi |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce este la vedere în partea de S a absidei. |
| Descriere | Crucea a fost zgâriată pe una din draperiile din zona inferioară a picturii, lângă reprezentarea Sf. Mihail. Este un tip comun, cu brațele rezultate din intersectarea unor arce utilizând compasul și înscrise apoi într-un cerc cu bandă mai lată. A fost realizată după pictura figurativă din absidă. |
| Datare | Sec. XV |

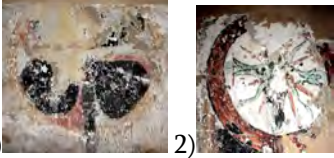
| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Reghin (Szászrégen, Sächsisch-Regen, MS), b. ref. (Reghinul maghiar, Magyarrégen), str. Vânătorilor, nr. 7 |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce a fost decapată pe peretele de N al navei. |
| Descriere | A fost o cruce pictată, dar formele și cromatica i-au devenit aproape indescifrabile, cel mai probabil datorită unui incendiu. Se observă că a avut brațele crucii egale, lobate la capete și înscrise într-o serie de cercuri la care s-au utilizat cel puțin alb și roșu. |
| Datare | Sec. XIV |
| Informații | Lóránd Kiss |


| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Richiș (Reichsdorf, Riomfalva, SB), b. ev. |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | Două cruce, păstrate în grade diferite, sunt vizibile pe fețele arcului de triumf, iar o a treia începe să se întrevadă de sub zugrăveala peretelui N al sanctuarului principal, lângă tabernacol. Toate se află la aproximativ h=190 cm. |
| Descriere | Cele trei par să fi fost concepute într-un mod asemănător și aparțin aceluiași moment de sfințire. Modul de realizare se observă cel mai bine la crucea de pe piciorul de S al arcului de triumf: desen cu negru, cruce având brațele bipartite (pictate cu roșu-cărămiziu și verde), cu capetele arcuite înscrise în cercuri cu două benzi de aceeași lățime (Ø ext.=30 cm), totul pe fondul albului de var, așternut direct pe piatra de construcție. Cea mai vizibilă are și urme de fum și ceară. |
| Datare | c. 1400 |

| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Roadeș (Radeln, Rádos, BV), b. ev. |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | Cruce pictată pe zidul de N al sanctuarului. |
| Descriere | Deși are suprafața foarte degradată, se poate sesiza că o cruce cu |

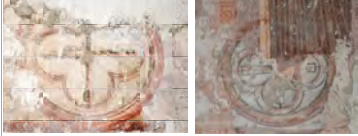
Cruci de consacrare medievale din Transilvania și din vestul României

| | |
|------------|--|
| | brațe bicrome (alb și roșu), pe fond verde, a fost circumscrisă unor cercuri concentrice, umplute cu aceleași culori. Capetele brațelor sunt inegale, iar jum. roșii sunt mai arcuite, dând impresia unei roți în mișcare. Partea centrală a crucii are o urmă verticală de fum. |
| Datare | Sec. XIV-XV |
| Informații | Lóránd Kiss |

| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Ruja (Roseln, Rozsonda SB), b. ev. |
| Foto: Lóránd Kiss |  <p>1) 2)</p> |
| Cruci id.; amplasare | Pe lat. de N și N-E ale sanctuarului au fost decapate parțial trei cruci de consacrare provenind din două perioade diferite. |
| Descriere | 1) Din prima etapă se cunosc două exemplare, una la care se deslușesc mai bine trăsăturile, alta acoperită aproape jum. de o cruce de reconsacrare. Ambele par să fi avut brațele crucilor bipartite, arcuite, pictate cu roșu și alb pe fonduri negre, iar cercurile în care s-au înscris au fost redată cu ocru galben. Urme de fum, verticale, se pot observa la amândouă. 2) O cruce mai târzie, cu brațe vegetale stilizate și raze pornind de la intersecția lor, înscrise într-un cerc roșu cu int. alb, a fost realizată peste una din crucile mai vechi. |
| Datare | Sec. XIV; sec. XVI |
| Informații | Lóránd Kiss |

| | |
|--|--|
| Localitate; edificiu | Sânpetru (Petersberg, Barcaszentpéter, BV), capela b. ev. |
| Foto: Adrian A. Rusu, Olimpia S. Cristea |  <p>1) 1-2) 2)</p> |
| Cruci id.; amplasare | Capela deține exemplare parietale pictate provenind de la o consacrare și o reconsacrare care s-au suprapus în bună parte: 1) Fragmentele a șapte cruci redată cu alb de var sunt vizibile pe pereții de N, E și S ai capelei, la h=178-180 cm; 2) Pe aceiași pereți, alt rând de cruci (dintre care unele sunt întregi, altele fragmentare, altele au dispărut total) a fost pictat odată cu învelișul de frescă al capelei, la h=178-185 cm. |
| Descriere | 1) Primele cruci au fost realizate doar cu alb de var pe prima tencuială ce a urmat zidăriei. Au brațe egale și au fost înscrise în cercuri simple, cu o singură bandă. Brațele crucilor prezintă două variante: unele sunt ușor triunghiulare și încheiate în unghi, |


| | |
|--------------|---|
| | amintind de crucile „malteze” (<i>Malteserkreuz</i>); altele au brațele arcuite și ansate la capete (<i>Ankerkreuz</i>). 2) Crucile de reconsacrare au formele de bază comune, trasate cu linii albe pe fond gri-albastru. Brațele bipartite și pictate invariabil cu două nuanțe de roșu, se arcuiesc la capete și se încadrează într-o succesiune de cercuri pictate cu alb, ocră galben și roșu. Peste brațele arcuite a fost pictat însă alt tip de cruce, cu linii albe subțiri, având capetele cruciforme (<i>Wiederkreuz</i>). Crucile au fost distribuite tot în perechi, cu cinci pe lat. de N și de S, și una pe lat. de E. |
| Datare | Sec. XIII; c. 1400 |
| Bibliografie | Dana Jenei, „Pictura murală a capelei «Corporis Christi» din Sânpetru (jud. Brașov)”, <i>ATV</i> (1995): 99; Eadem, <i>Pictura murală gotică</i> , 80. |


| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Sântămărie Orlea (Óraljaboldogfalva, HD), b. ref. |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | Deși decaparea lor nu este încheiată, în int. b. se pot remarca două cruci de consacrare, dispuse pe toate zidurile navei și pe cele de S și N ale sanctuarului, la h=160-165 cm. |
| Descriere | Cruci cu brațele egale, ușor arcuite la capete, bicrome, plasate în cvadrulobi înscrisi la rândul lor în cercuri concentrice (Ø ext. între 60-65 cm), apoi în panouri rectangulare de c. 75 x 77 cm, pe fondul albului de var. Liniile sunt precise, trasate parțial cu compasul și rigla, apoi subliniate cu negru, roșu și galben. Formele sunt umplute cu diferite nuanțe ale aceluiași culori. Au fost realizate pe prima tencuială care a urmat zidăriei b. Unele au fost degradate sau acoperite parțial de arcadele tribunei (la V), altele au fost acoperite de învelișurile figurative de frescă (cum este cazul celor de pe lat. E. a navei și probabil a celor două presupuse pe lat. E. a sanctuarului), iar altele au fost integrate picturii. |
| Datare | c. 1300 |
| Bibliografie | Tekla Szabó, „Az óraljaboldogfalvi falfestmények feltárása és korabeli másolataik” [Descoperirea picturilor murale din Sântămărie-Orlea și copiile de epocă], <i>Műemlékvédelmi Szemle</i> XIV (2004): 41; Eadem, „Az óraljaboldogfalvi református templom falképei” [Picturile bisericii reformate din Sântămărie Orlea] (PhD diss., Elte BTK Budapest, 2008), 125-126; Eadem, „Óraljaboldogfalva”, 13; Eadem, „The Gothic style frescoes beneath the western gallery of the church in Sântămărie-Orlea”, <i>Caiete ARA</i> IV (2013): 108, 115, 117, 121, fig. 1-5, 7a, 8a, 11-12; Eadem, „Női viseletek az óraljaboldogfalvi falképen. Nyugat és Bizánc |

Cruci de consacrare medievale din Transilvania și din vestul României


| | |
|--|---|
| | találkozás” [Costumul feminin reprezentat în picturile murale din Sântămărie-Orlea], în Kollár, <i>A szórvány emlékei</i> , 216, fig. 15-17; Eadem, „Óraljaboldogfalva”: 328, 334, 339-342. |
|--|---|


| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Sânvășii (Nyárádszentlászló, MS), b. unitariană |
| Cruci id.; amplasare | Fragmentele unor cruci (cu nr. neprecizat) au fost găsite în absidă. |
| Descriere | Crucile au fost pictate cu roșu direct pe zidăria rostuită, din cărămidă, a absidei. |
| Datare | Sec. XIV? |
| Bibliografie | Lóránd Kiss, „Biserica unitariană Sânvășii”, accesat în 20.12.2013, http://www.monumenta.ro/ro/component/adsmanager/1-muemlek/ek/30-.html . |

| | |
|----------------------|--|
| Localitate; edificiu | Sibiu (Hermannstadt, Szeben, Nagyszeben, SB), fosta cap. „Sf. Iacob” (acum casă în Piața Huet, nr. 17) |
| Foto: Dana Jenei |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce pictată se mai conservă sub o fereastră (inițial gotică) de pe zidul de S al fostului sanctuar, conservat parțial după transformările din sec. XIX-XX. |
| Descriere | Cruce simplă, cu brațele arcuite înscrisă într-un cerc de aceeași culoare roșie. Se află pe al doilea strat de pictură de la int. capelei. |
| Datare | c. 1500 |
| Bibliografie | Marian Țiplic, „Identificarea unei capele gotice din Sibiu (Piața Huet, nr. 17)”, <i>Arheologia Medievală</i> III (2000): 118-119; Heidrun König, „Auf den Spuren des hl. Jakob Die Jakobskapelle am Huetplatz. Ein Pilgerweg (II)”, <i>Hermannstädter Zeitung</i> , 21 ian. 2000, accesat în 20 iunie 2014, http://www.siebenbuerger.de/forum/allgemein/2146-heidrun-koenig-aufklaerung-eines-alten/ ; Dana Jenei, „Thèmes iconographiques et images dévotionnelles dans la peinture murale médiévale tardive de Transylvanie (deuxième partie du XV ^e siècle-premier quart du XVI ^e siècle)”, <i>RRHA</i> LI (2014): 27, fig. 20. |


| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Sighișoara (Schäßburg, Segesvár, MS), b. ev. („din Deal”) |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | Trei cruci pictate se cunosc pe lat. de E, S și N ale sanctuarului, la |

| | |
|--------------|--|
| | h=180 cm. Una este lângă sedilie, alta în spatele altarului; a treia este ascunsă acum de o strană. |
| Descriere | Crucile au fost realizate în panouri rectangulare, la nivelul consolelor redată în perspectivă care suprapun registrul draperiilor, pe primul strat de tencuială. Au brațe egale, arcuite la capete, divizate pe jum., bicrome, alternând alb și roșu (la cea de E) și alb cu verde (la cea S). Cea de E este înscrisă într-un cerc dublu, cu două benzi – una din alb de var și alta verde, iar cea de S are doar un simplu cerc alb. Fondul, în schimb, pare să fi fost alb la cea E și roșu, decorat cu mici flori verzi, la cea S. Ambele au distrugerii în punctele de intersecție ale brațelor (în afara buceardărilor și altor lacune de strat-suport și strat pictural). |
| Datare | Sec. XIV? |
| Bibliografie | Christoph Machat, ed., <i>Denkmaltopographie Siebenbürgen – Topografia monumentelor din Transilvania</i> , vol. 4.1., Corina Popa et al., <i>Stadt Schäßburg</i> (Köln: Rheinland-Verlag GmbH, 2002), 100; Dana Jenei, „Picturile murale ale Bisericii «din Deal» din Sighișoara” <i>AT</i> , XIV-XV (2004-2005): 113. |


| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Șaroșu pe Târnave (Scharosch, Szászsáros, SB), b. ev. |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce a fost decapată recent pe lat. de E al sanctuarului. |
| Descriere | Brațele crucii pictate cu o singură culoare, ocru galben, în int. unui desen schițat stângaci cu negru pe fond alb, au capetele treflate. A fost înscrisă unor cercuri pictate cu roșu-brun, alb, galben și roșu. |
| Datare | Sec. XIV |
| Informații | Lóránd Kiss |

| | |
|-------------------------|---|
| Localitate; edificiu | Șintereag (Somkerék, Simkragen, Sebenkragen, BN), b. ref. |
| Foto: Adrian A. Rusu |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce pictată, în stare de avansată degradare, există pe stâlpul S al arcului de triumf. |
| Descriere | Componentele crucii au fost pictate direct pe piatra ecarisată, folosindu-se alb de var, verde și roșu, în int. unui cerc de culoare roșie, executat destul de stângaci. Brațele crucii, dintre care cel inferior a fost sensibil lung, par să fi avut terminații cu fleuroni la capete; între ele, alte patru raze trasate cu linii roșii duc spre cerc. |




Cruci de consacrare medievale din Transilvania și din vestul României

| | |
|---|---|
| | La intersecția brațelor, iese în evidență o pată de ceară și fum. |
| Datare | Sec. XIV |
| Localitate; edificiu | Șișterea (Síter, BH), b. ref. |
| Foto: Csongor Derzsi |  |
| Cruci id.; amplasare | Două cruci au fost descoperite pe lat. de N a navei (etapa veche) (dintre care una într-o nișă a sedilei), iar alte două, pe lat. S. Deși au trăsături similare, arătând că sunt contemporane, înălțimile la care se situează sunt ușor diferite. |
| Descriere | Cruci pictate cu roșu-cărămiziu, având brațele egale, arcuite spre capete și încheiate concav. Au fost plasate într-o succesiune de cercuri cu lățimi diferite, trasate cu compasul și pictate cu negru, alb și roșu. Două dintre cruci, mai bine conservate (pe S), ne arată că cercurile mai late, roșii, au avut ca decorație un șir de perle redatate cu alb sau roșu, ca și fondul pe care au fost pictate. Cel din urmă a avut și el o ornamentație geometrică (acum destul de estompată), cu cercuri pictate cu roșu și gri. Toate crucile au distrugerii în părțile centrale. |
| Datare | Sf. sec. XIII - prima jum. a sec. XIV |
| Bibliografie | Tamás Emódi, József Lángi, „A síteri református templom építészettörténeti és falkép-restaurátori kutatása” [Istoria arhitecturii și cercetarea picturii bisericii reformate din Șișterea], în Marcu-Istrate, Rusu, Szócs, <i>Arhitectura religioasă</i> , vol. III, 218, fig. 19. |
| Localitate; edificiu | Șmig (Schmigen, Somogyom, SB), b. ev. |
| Foto: Adrian A. Rusu, Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | Odată cu noi decapări de frescă (2009-2013), s-au descoperit în navă trei cruci de consacrare provenind din două perioade: 1) din etapa mai veche s-a decapat parțial una pe zidul de N al navei (spre V); 2) din cea secundară au fost puse în evidență două exemplare, una pe zidul de N al navei și alta pe cel V. |
| Descriere | 1) Deși dezvelită pe jum., la cea dintâi se poate sesiza că a avut brațe bipartite, pictate în combinații de roșu-englez și alb sau roșu și o nuanță de verde mai deschis (?), peste patru raze cu brațe unghiulare umplute cu alb și roșu-brun. Brațele crucii, cu desen |


| | |
|--------------|---|
| | <p>precis, se arcuiesc și se termină cu câte două semipalmete elegante, întoarse spre int. Fondul crucii a fost pictat cu verde și totul a fost înscris în cercuri concentrice redat cu verde, alb și roșu-brun (ultimul cu Ø ext. = 86 cm). Crucea și cercurile sale au fost plasate într-un pătrat, divizat se pare pe mijl. și pictat cu ocră galben și o nuanță mai deschisă de roșu. Aceeași cromatică pare să fi fost utilizată și în pictura peretelui de N al navei care ilustrează legenda Sf. Ecaterina de Alexandria. 2) Cruci cu brațele arcuite, înscrise într-o serie de cercuri, dintre care cele exterioare ajung la Ø= 47-50 cm. Formele au fost desenate destul de stângaci, cu linii negre, după care au fost umplute cu nuanțe de roșu și cu alb de var. Pe fondul alb din int. cercurilor, au fost pictate apoi cu roșu-brun triunghiuri cu marginile arcuite, iar brațele crucii au fost garnisite cu perechi de perle negre (pe zonele rămase albe ale fondului). Alte ornamente, precum mici cercuri și romburi, au fost executate pe cercurile mai late, pictate cu alb, care înconjoară cele două cruci, între fragmente de inscripții. Una din cruci a fost poziționată deasupra unui tablou singular (din strat ulterior) pe care se află Maria Îndurătoarea cu Pruncul (spre E) și Arhanghelul Mihail cântărind sufletele (spre V), dar cu aceeași cromatică, încât am putea spune că sunt contemporane. Din inscripția degradată, pe lângă unele litere dispartate, s-a putut descifra doar: „amen”. Mai bine păstrată este cea de pe lat. de V., de la care se poate citi: „benedictum fructum fentr(is) tui”. Ambele cruci ale reconsacrării poartă urme de fum în zonele centrale.</p> |
| Datare | Sec. XIV-XV |
| Bibliografie | 2) Gábor Gaylhoffer-Kovács, „Alexandriai Szent Katalin legendája három szászföldi freskón. Somogyom, Homoróddaróc, Darlac” [Legenda Sf. Ecaterina de Alexandria în trei fresce de pe pământ săsesc: Șmig, Drăușeni, Dârlos], în Kollár, <i>A szórvány emlékei</i> , 295. |

| | |
|----------------------|---|
| Localitate; edificiu | Șumuleu Ciuc (Miercurea Ciuc) (Csíksomlyó, Schomlenberg, HG), capela „Sf. Salvator” |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | Patru cruci pictate, dispuse în perechi, se pot vedea pe zidurile de N, S și E ale absidei, la nivelul ferestrelor (aproximativ h=110 cm). Două stau în spatele altarului de sec. XVII. |
| Descriere | Crucile au brațele pictate stângaci cu roșu-brun și alb, pe fond alb. Terminațiile brațelor sunt arcuite și ating cercurile simple, cu câte o bandă roșie, în care au fost înscrise. Toate par să fi fost pictate peste cadre dreptunghiulare (mai vechi?) cu benzi late, de un roșu mai deschis decât cel al crucilor. |

Cruci de consacrare medievale din Transilvania și din vestul României

| | |
|----------------------|---|
| Datare | Sec. XV |
| Bibliografie | Lóránd Kiss; „Salvator kápolna – Csíksomlyó – Székelyföld – Erdély” [Capela Sf. Salvator – Șumuleu Ciuc – Ținutul Secuiesc – Ardeal], <i>Patrióta Európa Mozgalom</i> (14 febr. 2014), accesat în 20.10.2014, http://www.patriotaeuropa.hu/?p=33369 . |
| Localitate; edificiu | Tărpriu (Treppen, Szásztörpény, BN), fosta b. ev. (acum ortodoxă) |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce pictată are părți încă vizibile pe zidul de N al sanctuarului (la E de tabernacol), la h=160 cm. |
| Descriere | Cruce trasată cu compasul, realizată din arce intersectate, înscrisă apoi într-un cerc. A fost suprapusă ulterior de pictura care se datează în prima jum. a sec. XVI. |
| Datare | c. 1500 |
| Bibliografie | Lóránd Kiss, „Fosta biserică evanghelică (azi ortodoxă) din Tărpriu”, accesat în 20.08.2014, http://www.monumenta.ro/ro/component/adsmanager/1-muemlekek/36-.html . |
| Localitate; edificiu | Vălenii de Mureș (Disznajó, Gassen, MS), b. ref. |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce a fost parțial decapată pe lat. V a fostei nave medievale. |
| Descriere | Sondajul parietal permite să se vadă o cruce cu brațe egale, pictată cu roșu pe fond albastru și amplasată în int. unor cercuri concentrice redatate cu alb (cel mai subțire) și două nuanțe de roșu (brun și roșu englez, care sunt cele mai late). |
| Datare | Sec. XIV? |
| Informații | Lóránd Kiss |
| Localitate; edificiu | Vermeș (Wermesch, Vermes, BN), b. ev. |
| Foto: Lóránd Kiss |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce de consacrare a fost decapată pe zidul N-E al sanctuarului. |
| Descriere | Liniile au fost mai întâi trasate cu compasul, apoi au fost pictate cu |

| | |
|------------|---|
| | roșu brațele crucii astfel obținute – după cum ne arată culoarea păstrată pe brațul superior. La marginile suprafeței se poate observa că a fost realizată pe o suprafață rectangulară de tencuială pregătită special pentru ea, așezată direct pe zidărie. |
| Datare | Sec. XIV |
| Informații | Lóránd Kiss |

| | |
|----------------------|--|
| Localitate; edificiu | Vlaha (Magyarfenes, CJ), b. catolică |
| |  |
| Cruci id.; amplasare | O cruce (acum fragmentară) a fost integrată unui panou dreptunghiular de pe zidul răsăritean al absidei, sub un Mandylion. Se află la h=143 cm, la nivelul tabernacolului. |
| Descriere | Cruce trasată cu negru și pictată cu două nuanțe de galben, pe fond alb, în int. a două cercuri concentrice pictate cu alb și roșu, ultimul cu Ø ext.=50,5 cm. Totul a fost apoi încadrat într-un dreptunghi mărginit de o bandă galbenă și linii oblice policrome; pe fondul cu roșu-brun, spațiile libere s-au umplut cu vrejuri pornite din colțurile de jos. |
| Datare | A doua jum. a sec. XIV |
| Bibliografie | Zsombor Jékely, Loránd Kiss, <i>Középkori falképek Erdélyben</i> [Fresce medievale din Ardeal] (Budapest: Teleki László Alapítvány, 2008), 170, 172. |

COEXISTING TRADITIONS:
THE CONVERSION OF THE JESUIT CHURCH OF UZHGOROD
INTO A GREEK CATHOLIC CATHEDRAL*

SZILVESZTER TERDIK**

The largest and oldest Greek Catholic Episcopate of the Kingdom of Hungary was the Eparchy of Mukachevo (Munkács). It was not until the 1770s that it was made possible for the central institutions of the Eparchy to be properly accommodated. It was mainly thanks to the cost efficiency measures dictated by the royal financial authorities (i.e. the chambers) that existing buildings, such as the Jesuit Church, the Convent and the Castle of Uzhgorod (Ungvár), were to be adjusted to host various new functions. The present study is only intended to present the conversion of the Jesuit Church into a cathedral in some detail. Apart from charting a sequence of events, an attempt will be made to determine what factors may have influenced the decisions of the bishop overseeing the conversion, András Bacsinszky (1772-1809). At the same time, it will also be explored what impact a church built according to Jesuit tradition but converted in accordance with Byzantine liturgical requirements would thereafter have on the art and liturgical practice of the Eparchy.

Origins

In the north-western counties of historical Hungary, Orthodox bishops, whose presence dates back to the 15th century, ordinarily lived in the St. Nicolas Monastery of Chernecha Mountain (Csernek-hegy) near Mukachevo. After 1646, church leaders approving the ecclesiastical union would not always be able to reside in their own seats, owing to the turbulent circumstances. Johannes Josephus De Camillis (1690-1706), coming from Rome in 1690, at first established his residence in the town of Mukachevo. However, as soon as he was enabled to move to the Monastery, he immediately began refurbishing it. The Saint Nicholas Monastery consisted of some very simple buildings: the construction of its small church with a circular base was commissioned by Voivode Constantine Sherban, expelled from Wallachia, as early as 1661; the rest of the buildings were made of wood. A house, containing only three rooms, functioning as the bishop's residence was constructed later in De Camillis's time, in 1693.¹

* A previous version of the study, without illustrations, was published in the journal *Folia Athanasiana* 12 (2010): 83-92, with the title: "Tradizioni che convivono: la trasformazione della chiesa gesuita di Ungvár in cattedrale greco-cattolica" (Editor's note).

** PhD, Museum of Applied Arts, Budapest.

¹ Szilveszter Terdik, "Rác Demeter, egy XVIII. századi görög katolikus mecénás" [Demeter Rác, a Greek Catholic Patron from the 18th Century], *NJAMÉ* XLIX (2007): 370-372. Drawing of the

Annales Universitatis Apulensis. Series Historica, 18, I (2014): 95-112

From the start, the igoumen of the Monastery, whose person would not necessarily coincide with that of the bishop, was not pleased with the idea of the bishop living in the same place. In the monks' understanding of their deed of foundation, the revenues of the Monastery would cover only their needs and not those of the bishop. This caused tension between the monks and the bishop, albeit the latter would continue to live in the Monastery long afterwards. In 1744 the Order of St. Basil the Great took a legal action against the bishop, and the case was won by the former. In 1750, to comply with the decree of Queen Maria Theresa (1740-1780), the bishop had to move out of the Monastery and find himself a living place in the town of Mukachevo. The construction of a new cathedral would soon commence, but, as the Council of Governor-General was quick to withhold state financing on account of overspending, it failed to be completed.²

Church leaders also had some other severe problems to tackle at that time as the Episcopate of Mukachevo, in terms of Catholic canon law, was not considered to be an independent eparchy as of the late 17th century due to the fact that the bishops of Eger would regard their united fellow bishops as their own Greek-rite coadjutors. Relationships tended to become strained to such an extent that even Maria Theresa deemed it fit to establish an independent eparchy based in Mukachevo with canonical endorsement, a result that was achieved in 1771, following years of struggle involving the Holy See and the Bishop of Eger. It was at that time that a proposal was made for the episcopal seat to be transferred to the nearby town of Uzhgorod, with a dysfunctional castle having lost its military function there. Thus, following some reconstruction, it seemed feasible to accommodate the standard institutions of an episcopal centre in that setting, given the fact that the 'new' eparchy did not possess these (e.g. a cathedral, episcopal palace, seminary, etc.).

According to the preliminary plans, the Cathedral would also have been situated in the castle area. Eventually, in line with court architect Franz Anton Hillebrandt's recommendation, it was decided that the Jesuit Convent located near the castle and empty since its dissolution in 1773 would be converted into an episcopal palace, whereas the church would be turned into a cathedral, and

former church: Михайло Сирохман/Mykhailo Syrokhman, *Церкви України Закарпаття/Churches of Ukraine Zakarpathia* (Львів /L'viv: "Ms" Publishing House, 2000), 159.

² Antal Hodinka, *A munkácsi görög katolikus püspökség története* [History of the Greek Catholic Eparchy of Munkács] (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1909), 671-675; Lilla Henszlmann, ed., *Acta Cassae Parochorum. Nagyvárad, Munkácsi, Besztercebányai, Pécsi, Rozsnyói, Szombathelyi és Szepesi Egyházmegye 1733-1779* [A Magyar Tudományos Akadémia Művészettörténeti Kutató Csoportjának Forráskiadványai, IX] (Budapest: MTA Művészettörténeti Kutató csoportja, 1973), 54-58. The original documents: fund 151, opis 1, no. 1414, fol. 1-2, 6, 15, Derzhahsky Arkhiv Zakarpatskoi Oblasty, Berehovo [The State Archive of Transcarpathian Oblast] (hereafter cited as DAZO); fund C 38, no. 2, 23 csomó 1752, Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, Budapest [The National Archive of Hungary] (hereafter cited as MNL OL).

the castle would only house the seminary. The proposal was accepted by the chambers, as well as by the sovereign in 1775. The Jesuits' assets were also ceded to Bishop András Bacsinszky that year, while the castle would be handed over only in the following year.³

The Jesuit Church

The first Jesuit religious house and church of Uzhgorod were built back in the 17th century. The second church, which came to be the current church as well, was constructed between 1732 and 1740.⁴ The building located in Uzhgorod was also modelled on the arrangement of the churches of the Jesuit Order crystallised during the 16th and 17th centuries: its elongated sanctuary is closed in a straight line with sacristies on the two sides and oratories above them; each longitudinal side of the nave contains three side-chapels. The end of the nave features an organ-loft inserted between the two towers, and an oratory passage runs over the side-chapels. The nave and the sanctuary are covered with a fenestrated sequence of groin vaults. A sense of the original ground plan layout of the church may be obtained from a survey sketch made in 1774.⁵ It was this edifice that the Greek Catholics had to convert to suit their own rite in 1775.

Conversion of the church

Bishop Bacsinszky, taking over the church on 2nd of August, according to the records made the next day, intended to make a selection of liturgical items, while the leftovers were meant to be bestowed on the Latin-rite community.⁶ Even at that point, a decision was made to remove sculptures from the six side-altars and to commit them to the care of Latin-rite parish priests. The bishop, however, wished to retain the last side-altar on the right dedicated to King Saint Stephen, in part to strengthen a sense of unity, as well as to enable

³ Hodinka, *A munkácsi görög katolikus püspökség*, 680-681; György Kelényi, *Franz Anton Hillebrandt (1719-1797)* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1976), 53. Refer to Hillebrandt: Kamerale Ungarn RNr 720, Fasc. 33/3, no. 21 ex anno 1776, fol. 133, Hofkammerarchiv, Österreichisches Staatsarchiv, Finanz- und Hofkammerarchiv, Wien (hereafter cited as ÖStA HKA).

⁴ More details on the construction of the church: Szilveszter Terdik, "Az egykori jezsuita templom székesegyházzá alakítása Ungváron, Bacsinszky András püspök (1773-1809) idejében" [The Transformation of the Former Jesuit Church into Greek Catholic Cathedral at Uzhorod in the Time of Bishop Bacsinszky], in *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai* [Studies of the Conference Organized in Honour of the Bicentenary of Death of András Bacsinszky, Bishop of Munkács] [Collectanea Athanasiana I/6] (Nyíregyháza: Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2014), 202-204.

⁵ Ground plan: Kartensammlungen, Rb 159/2, Rb 159/8, ÖStA HKA. About the two drawings: *Maria Theresia als Königin von Ungarn*, ed. Gerda Mraz and Gerald Schlag (Eisenstadt: Amt der Burgenländischen Landesregierung, 1980), 196. The plans were published in Terdik, "Az egykori jezsuita templom," 275, fig. 7-8.

⁶ Records on the handover made for the Council of Governor-General: fund 64, opis 4, no. 149, DAZO; fund 151, opis 1, no. 2715, fol. 7, DAZO.

the celebration of Latin-rite masses in the church thereafter, too. In addition, it may be established from other sources that formerly it was precisely that altar where Greek Catholics had held services on certain occasions.⁷ This fact must have been well known for Bishop Bacsinszky, too, since he had completed the early years of his studies at the Jesuit School of Uzhgorod himself.⁸

For making the new furnishings of the Cathedral, on 27th of December 1776, Bishop Bacsinszky contracted Franz Feck,⁹ a carver from Košice (Kassa), of Silesian descent.¹⁰ The sculptor undertook to carve the iconostasis, the main altar and the two preparation altars in unison with the drawing presented, using prime-quality dry wood. It was also agreed upon that the main altar would be surrounded by three steps. Moreover, he promised to complete the iconostasis up to the first tier, i.e. the row of feast days, till June 1777. Fully aware that those furnishings would be made out of the sovereign's generosity, he gave assurances that he would seek to do his best in all in order to avoid causing scandal over any deficiencies. In March 1778, Bishop Bacsinszky would advance as far as contracting a gilder to gild and colour the furnishing items which were already completed, or the completion of which was in progress.¹¹

Out of the different parts of the church, it was the sanctuary that needed transformation on the largest scale. The main altar dating back to the time of the Jesuits had to be demolished as it was situated too close to the eastern wall with a curved set of steps and a communion rail in front of it, rendering the movements required in Byzantine liturgy completely impossible to make. In the western part of the sanctuary, there were some pews, also posing an impediment to free movement.

In the centre of the sanctuary with a large base area, a new main altar with a baldachin was constructed allowing for walking around its full

⁷ Interestingly enough, according to the diary of the Jesuit Convent, on 3 of April 1740, on Palm Sunday, 'Ruthenians' came over to the Jesuit Church and served at the Saint Stephen altar. *Diarium Collegii Ungvariensis factis jesuiti (...) ab 1734*, fol. 92r, Ab 127, University Library, Budapest.

⁸ Michael Lutskay, "Historia Carpatho-Ruthenorum. Sacra, et Civilis, antiqua et recens usque ad praesens tempus. Ex probatissimis authoribus Diplomatibus Regiis, et Documentis Archivi Episcopalis Dioecesis Munkacsensis elaborata," *Науковий збірник музею української культури в Свиднику* 18 (1992): 129.

⁹ Data on Franz Feck (Feeg, Fek) were first compiled by Mária Aggházy, chiefly on the basis of Lajos Kemény's work presenting the data of the Town Archive of Košice. Feck was of Silesian extraction; he was living in Košice as early as 1764 and was granted civic rights in the same year; he died in 1779. Mária Aggházy, *A barokk szobrászat Magyarországon I* [Baroque Sculpture in Hungary] (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1959), 191, II, 262.

¹⁰ Fund 151, opis 1, no. 2533, DAZO, published in Terdik, "Az egykori jezsuita templom," 233-234. A copy of the contract: fund 151, opis 1, no. 2715, fol. 9-10, DAZO. МИХАЙЛО ПРИЙМИЧ, *Перед лицем твоїм. Закарпатський Іконостас* (Ужгород: Карпати - Гражда, 2007), 154.

¹¹ Vencel Wellerovsky, fund 151, opis 1, no. 2658, DAZO, published in Terdik, "Az egykori jezsuita templom," 235. A copy of the contract: fund 151, opis 1, no. 2715, fol. 11, DAZO.

perimeter. To the present day, only the baldachin has been preserved in its original form. Columns with composite capitals display vine-tendrils running all around the shafts, obviously as symbols referring to the Eucharist; the wooden ceiling, far from being a dome, with its sides decorated with rocailles and a magnificent rococo vase towering on its top (fig. 1). Whereas the use of baldachins was not unknown in the Orthodox architectural practice of that period, either, placing the altar on a set of steps, and the employment of a tabernacle and six candle sticks on the altar table already represent an altar arrangement adjusted according to Tridentine interpretations.

Preparation altars set up against the eastern wall of the sanctuary are not particularly big, and, regarding some of their details, they may be associated with the frame formation of the icons of the sovereign tier on the iconostasis. The altar used during the proskomedia is decorated with a picture depicting the Descent from the Cross, whereas the other preparation altar has a picture of the Incredulity of Thomas in the background (fig. 2).

The area of the triumphal arch became the environment where an indispensable component of the interior of Byzantine churches, the iconostasis, was erected (fig. 3). The iconostasis of Uzhgorod is the perfect paragon of a structural composition evolving and maturing in the Carpathian Region from the mid-17th century, at least as far as the basic form is concerned: above the bottom row consisting of the four icons of the sovereign tier and the three doors, the tiers of the 12 Feasts, the 12 Apostles and the 12 Prophets are mounted, with depictions of the Mystical Supper and Christ as the Supreme Priest positioned in the central axis. It was, however, a unique idea to place a cartouche containing an inscription in Greek and Old Slavonic ('May the name of the Lord be blessed!'), instead of the common 'Theotokos of the Sign' (Platytera) depiction. The whole composition terminates with cross and the two grieving figures. At the same time, the traditional structure was, in fact, given a definitely 'modern' outfit: the pierced carvings of the doors, as well as instances of the engagingly realistic elaboration of drooping roses and of other floral details, in the midst of asymmetrical patterns constructed with rocailles produce an ambience of harmony and unity. The pilaster strips between the pictures frequently begin and end with volutes, and their stems are provided with a sense of variety by floral motives. Bunches of grape and sheaves of wheat found on the portions surrounding the icons of the sovereign tier are exalted to a degree whereby they become symbols unequivocally alluding to the Eucharist. As regards the structure of the iconostasis, a novelty may be noted. As opposed to some earlier Hungarian instances, the role of structural elements behind pierced carvings is minimised, and the whole construction looks pierced in such a fashion that the light coming from the sanctuary could possibly make the entire composition airy and translucent. Nearly a generation earlier, the carver of the iconostasis of the Marian Shrine of Máriapócs, master Constantinos,

already experimented with the same technique. As a result of his prior education in the Balkans, with the help of pierced carvings and by harnessing the light coming from the sanctuary, Constantinos endeavoured to skilfully lighten a structure built out of an apparently much more archaic system of shapes.¹² In Uzhorod, the masters had no eastern roots, so they could give free rein to the burgeoning ornamental treasures of their own age. It is conceivable that Bishop Bacsinszky also encouraged them to do so. Nonetheless, it is remarkable that, whereas in neighbouring Galicia an effort was made to approximate iconostases to the formal properties of Latin-rite main altars, a monumentally accomplished outcome of which is found in the Cathedral of L'viv, no similar tendencies were evidenced in the territory of the Kingdom of Hungary at that time. The pierced configuration of the iconostasis of Uzhgorod would not be surpassed for a hundred years to come.

Creating three small cupboards above the Royal Door, closed off by panes of glass for keeping various relics, is a unique solution employed on the iconostasis of Uzhgorod. In the centre, an ornamental silver cross was mounted containing a Holy Cross relic, made by goldsmith Matheus Zalman from Bardejov (Bártfa) in 1785, in compliance with Bacsinszky's order¹³ (fig. 4). The two smaller glazed cupboards housed reliquaries received from the queen to the consecration feast of the cathedral.¹⁴ These items have been lost by now, but Elemér Kőszeghy previously described and photographed them in 1941. Using the traits of their goldsmiths' craftsmanship as a clue, he identified their creator with the famous Matthias Walbaum, a goldsmith from Augsburg, working in the early decades of the 17th century¹⁵ (fig. 5).

On grounds of style criticism, it was concluded by Bernadett Puskás that the pictures of the iconostasis may have been made by Mihály Spalinszky and Tádé Spalinszky, with several-decade long employment histories in the Eparchy at that time. The painters may have been siblings. In all probability, Mihály was the elder of the two, having been regularly commissioned by the Bishop of Mukachevo as early as the 1760s. Tádé was a Basilian monk, appearing in the prebendal records of the Order from 1772. He was named a painter (*Pictor*) in

¹² Szilveszter Terdik, "A máriapócsi kegytemplom építésére és belső díszítésére vonatkozó, eddig ismeretlen források" [Unknown Sources on the Construction and Interior Decoration of the Pilgrimage Church of Máriapócs], in *NJAMÉL* (2008): 531-533; Szilveszter Terdik, "... a mostani világnak ízlése és a ritusnak módja szerint" *Adatok a magyarországi görög katolikusok történetéhez* [New Dates about the History of Art of the Greek Catholics in Hungary], (Nyíregyháza: n.p., 2011), 39-43.

¹³ Fund 151, opis 25, no. 172, fol. 15v, DAZO; Terdik, "Az egykori jezsuita templom," 218, 280-281, fig. 18-19.

¹⁴ *Eph. Vind.*, no. LXXXVIII, November 3, 1780, 527-528.

¹⁵ They were 36 and 41 cm high, with a 17.8 cm wide base, decorated with ebony and silver pieces. Elemér Kőszeghy's inventory of moveable properties. Data Centre of the Museum of Applied Art, Budapest. Terdik, "Az egykori jezsuita templom," 218-219, 281-283, fig. 20-23.

the same source for the first time in 1789.¹⁶ One of Mihály Spalinszky's first assignments in Hungary happened to be linked to Uzhgorod as he was commissioned by the Jesuits to paint a depiction of the Annunciation as well as a cartouche with the foundation and renewal dates of the Marian Congregation underneath, on the inside of the book cover of the Congregation Album. The final date being 1756 suggests that the picture was ordered in the same year. This painting is the painter's first known piece displaying his signature.¹⁷

For painting the icons of the iconostasis and of the proskomedia, on 30th of April 1778, Bishop Bacsinszky contracted Mihály Spalinszky. 500 *florenos rhenenses* were given to him at the end of the work.¹⁸

Spalinszky's style was defined by contemporary western painting, although he transmitted a number of traditional elements in his icons. This is not surprising at all as the art of Orthodox majority regions at that time was also characterised by this style consciously capitalising on the accomplishments of western painting. Kiev could be a case in point in this respect. The prototype cut of the Two Princes of the Apostles from the iconostasis of Sátoraljaújhely from the 1730s, attributed to Mihály Spalinszky, must have become well-known and model-like through the liturgical publications of the Kiev Cave Monastery (Lavra), similarly drawing on western prototype cuts.¹⁹ The painters of the iconostasis of Uzhgorod adroitly combined the baroque idiom of the time with Byzantine traditions. Whereas the icon-like appearance of the paintings in the sovereign tier is clearly perceptible even for contemporary viewers, the prototypes of the upper rows could hark back to baroque formal and compositional prototype cuts. It may be speculated that both Spalinszkys were actively engaged in painting the iconostasis, but, at present, it is not possible to distinguish between their works on the basis of the critical analysis of their styles. It seems that the Spalinszky brothers were the only Greek Catholic masters who were assigned an active role in the redecoration work taking place in the church at that time.

¹⁶ Bernadett Puskás, "A történelmi munkácsi egyházmegye ikonfestészete a 18. században. Újabb adatok a vezető mesterek tevékenységével kapcsolatban" [Icon Painting in the Old Eparchy of Mukacheve in the 18th Century. New Data on the Work of the Main Masters], *Athanasiana* 14 (2002): 153-162. Bernadett Puskás, *A görög katolikus egyház művészete a történelmi Magyarországon. Hagyomány és megújulás* [The Art of the Greek Catholic Church in the Historical Hungary. Tradition and Innovation] (Budapest: Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2008), 191-192.

¹⁷ Relevant pages of the Album of the Marian Congregation were photographed by Elemér Kőszeghy. The Album was in the Library of the Eparchy of Mukachevo at that time. The depiction of the Annunciation features the signature of the painter on Mary's stool: 'Michael Spalinski'. Provenance of the small-size positive photograph: Inventory of Kőszeghy's moveable properties, Data Centre of the Museum of Applied Art, Budapest. Leica photograph indices CXLIV 6, 34. Terdik, "Az egykori jezsuita templom," 215, 278, fig. 14.

¹⁸ The copy of the original contract: fund 151, opis 1, no. 2715, fol. 12r, DAZO.

¹⁹ Terdik, "... a mostani világnak ízlése," 44.

In 1781 Mihály Spalinszky was also paid for making the antependia to be placed on the main altar.²⁰ The use of antependia should be interpreted as the adoption of Latin-rite liturgical conventions.

The transformation of the interior affected not only the furnishings but the walls as well. The sanctuary was probably given completely new paint. Whether there was any painting on the walls in Jesuit times cannot be substantiated with any data available at the moment. On 19th of October 1778, Bacsinszky contracted the painter Matthias de Bilges, a citizen of Trier, to complete the painting of the church sanctuary and of the portions of the triumphal arch located in front of the iconostasis by means of the fresco technique, since Andreas Tritina, a citizen of Prešov (Eperjes), who had started the job, died on 2nd of October of the same year.²¹ However, de Bilges was dismissed in 1779 as he was not making sufficient progress with the assignment.²² According to the account book of the Cathedral, it seems likely that the job was finished by the painter Sebastian Hirschlinger from Humenné (Homonna) in 1780.²³

The painting of the sanctuary of the Uzhgorod Cathedral represents the so-called quadrature painting technique, in the main utilising decorative forms evocative of architectural elements. In the middle of the ceiling, the heavens open up, and the God's eye emerges among the clouds, flanked by the Old Slavonic sign 'Holy-Holy-Holy' and putto heads. A similar composition, made by painter István Izbéggy Vörös from Košice, had been installed in the sanctuary of the church of Máriapócs a few decades earlier.²⁴ The figural painting on the side walls is the outcome of the conversion in the 19th and 20th centuries. Between two semi-circular windows cut in the end wall of the sanctuary, as well as below the circular window in the central axis, a decorative

²⁰ Fund 151, opis 25, no. 172, fol. 8r-9r, DAZO.

²¹ About Tritina: Klára Garas, *Magyarországi festészet a XVIII. században* [Painting in Hungary in the 18th Century] (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1955), 257; A. Petrová-Pleskotová, *Maliarstvo 18. storičia na Slovensku* [18th Century Painting in Slovakia] (Bratislava: n.p., 1983), 74; Ivan Rusina, ed., *Barok* (Bratislava: n.p., 1998), 82-85; Miroslava Bodnárová, Katarína Chmelinová, "Umelci a umeleckí remeselníci Prešova v 16.-18. storočí," *Ars* 39 (2006): 241. The copy of the Tritina's contract, about 700 florins: fund 151, opis 1, no. 2715, fol. 12v, DAZO.

²² Fund 151, opis 1, no. 2658, DAZO, published in Terdik, "Az egykori jezsuita templom," 236-237; fund 151, opis 1, no. 2715, fol. 13, DAZO.

²³ 300 florins were paid to Hirschlinger: fund 151, opis 1, no. 2715, fol. 13v, DAZO; fund 151, opis 25, no. 172, fol. 6r, DAZO. The frescoes were cleaned one year ago: Mihajlo Prijmics, "Az ungvári Szent Kereszt görögkatolikus székesegyház és a püspöki palota konzisztórium termének falképei" [Wall painting in the Greek Catholic Cathedral and Episcopal Palace in Uzhorod], in Tibor Kollár, ed., *Középkori templomok a Tiszától a Kárpátokig. Középkori templomok útja Szabolcsban, Beregben és Kárpátalján* [Churches from the Middle Ages between the Tisza and the Carpaths], II (Nyíregyháza: Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Területfejlesztési és Környezetgazdálkodási Ügynökség Nonprofit Kft., 2013), 405-407.

²⁴ Terdik, "A máriapócsi kegytemplom," 529-530.

flower vase is placed, presumably forming part of the early layers. Generally speaking, it may be asserted that the major elements of the sanctuary ceiling and end wall date back to as early as the 18th century.

It is somewhat strange that the wall painting shows no connections with Byzantine tradition. It seems likely that no master capable of transplanting the pictorial system of a Byzantine church into grandiose baroque churches could be found to paint the walls of the church of Máriapócs in the middle of the 18th century, either. Although the iconographic programme of Byzantine churches continued to thrive in wooden churches even during the first half of the 19th century, it was virtually nowhere implemented in baroque stone churches. It is conceivable that conservative small-scale masters applying conventional techniques and well familiar with that pictorial tradition could not have volunteered to decorate extensive wall surfaces, so only urban painters with a western education were employed.

To emphasise its dignity as a cathedral church, an episcopal throne was also ordered to be erected in the Cathedral (fig. 6). On 17th of December 1779, Johann Feck, brother of Franz Feck, who was deceased by that time, was contracted to prepare it.²⁵ Several different drawings had been made for it,²⁶ Bacsinszky accepted the final version on 16th December of 1776.²⁷ It was positioned on the right, in front of the pillar closest to the iconostasis. Bacsinszky's coat-of-arms was also accommodated on the sill of the baldachin above the throne.

A pulpit made by Johann Feck, too, was set up opposite the throne²⁸ (fig. 7). The shape of the podium is unusual because, as opposed to baroque pulpits wide-spread at that time, it has no basket, but five steps are mounted leading to a platform equipped with exquisitely carved banisters. Its rear wall and sounding board are adorned with episcopal emblems.

According to the Cathedral account books, Venczeslaus Viller was paid to gild to the pulpit and the bishop's throne in 1786 and 1787.²⁹ Two years later, the icons of Saint Paul and the Saviour, which must be identical with the depictions on the rear walls of the pulpit and of the throne, respectively, were paid for.³⁰ The two pictures are probably the works of Barsonuphius Laucsák, a painter living in Máriapócs.³¹

²⁵ Fund 151, opis 1, no. 2762, fol. 3r, DAZO, published in Terdik, "Az egykori jezsuita templom," 237-238. The throne and the pulpit worthed 700 florins: fund 151, opis 1, no. 2715, fol. 14v, DAZO.

²⁶ Fund 151, opis 1, no. 2808, fol. 26, 27, DAZO.

²⁷ The drawing with Feck's and Bacsinky's signature: fund 151, opis 1, no. 2808, fol. 31, DAZO.

²⁸ Fund 151, opis 1, no. 2715, fol. 14v, DAZO. A rejected drawing for the pulpit: fund 151, opis 1, no. 2808, fol. 28, DAZO.

²⁹ Fund 151, opis 25, no. 172, fol. 18v, DAZO. The receipts cited herein are not known yet.

³⁰ Fund 151, opis 25, no. 172, fol. 22r, DAZO.

³¹ About the identification of the painter in more detail: Terdik, "Az egykori jezsuita templom,"

Inside the nave, the altars of the two chapel rows also underwent considerable changes. The side altars must have been completely removed from the two side chapels closest to the sanctuary as it was there that places for chanters, the so-called *kliroses*, were created, a circumstance that may be inferred from the Cathedral account books.³² Furthermore, prebends with four seats in each, decked with eclectic rococo-style ornamental carvings, were put in front of the western walls of the two chapels.³³ To mirror the organisational structure of Roman Catholic Bishopsrics, the Eparchy of Mukachevo was the first among the united eparchies of Central Europe to establish prebendal canonries, originally including seven members. The first canons were appointed by Maria Theresa in 1776, and their revenues were also regulated at that time.³⁴

Bishop Bacsinszky also ensured that the side altars would be freed from sculptures, and their altar-pieces were replaced by Mihály Spalinszky's works. The retention of side altars may be interpreted as a Latinising approach increasingly common in Galicia. In Hungary, side altars were present only in the churches of the Basilians, as well as in the church of Mukachevo and Máriapócs during that period. In the church of Uzhgorod, currently three altars are fitted with baroque altar-pieces: the Crucifixion in the central chapel on the left, Saint Andrew (Bacsinszky's patron saint, displaying the date 1778) in the first chapel counted from the entrance on the left hand side, and Saint John the Baptist in the first chapel on the right.³⁵ However, the gable paintings above these altars appear to be 19th century works of art, attributed to eparchial painter Ferdinánd Vidra on stylistic grounds.³⁶

Bacsinszky considered the employment of sculptures foreign to Byzantine Rite. This attitude is especially noteworthy in the light of the fact that one of his predecessors, Mihály Mánuel Olsavszky (1742-1767), adopted a more permissive approach to sculptures. He had an altar built in the church of

224-225.

³² Fund 151, opis 25, no. 172, fol. 8, DAZO. From the original six side altars only four remained: fund 151, opis 1, no. 2715, fol. 15v, DAZO. This might be further corroborated by the fact the two current side altars contain no baroque elements, either.

³³ Daniel Drezmer carried out locksmith jobs on the stalls: RNr 728, Kam. Ung., fasc. 33/3, no. 128 ex anno 1781, fol. 54, ÖStA HKA. Copy: MS 10.794/4, Magyar Tudományos Akadémia, Kézirattár (Manuscript Centre of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest).

³⁴ Hodinka, *A munkácsi görög katolikus püspökség*, 708-711. The statutes of the Chapter of Mukachevo have also survived, representing one of the first Byzantine rite prebendal statutes. Text published by György Papp, *A munkácsi egyházmegye székeskáptalanjának statutumai* [Statutes of the Chapter of the Eparchy of Munkács] (Ungvár: Kárpátaljai Tudományos Társaság, 1942).

³⁵ Puskás, *A görög katolikus egyház művészete*, 209, 198-199 (The altars of St. Andrew and of the Crucifixion).

³⁶ The Protection of Mary above the Crucifixion, the Dispersal of the Disciples above St. Andrew, the Vision of Zechariah in the Temple above the Baptist.

his native village, Oľšavica (Nagyolsva), with a gable adorned with sculptures;³⁷ at the time when the Holy Cross altar was designed for the Marian Shrine of Máriapócs, he saw the employment of sculptures and pictures as equally feasible alternatives, albeit a decision was, in fact, made in favour of the latter.³⁸ Nevertheless, upon the sounding board of the pulpit in the same church, a statue of Saint Michael was erected. In contrast with Olsavszky, the removal of the sculptures in Uzhgorod would later on expose Bacsinszky to attacks: the Roman Catholic parish priest of Miskolc-Mindszent branded the Bishop of Mukachevo a neo-iconoclast, and he highlighted this statement as a cogent reason in his ordinance justifying the call for a prohibition against handing over the Latin-rite church of Mindszent to the Greek-rite community. As he pointed out, he feared that the same destiny might await the sculptures kept there as those in Uzhgorod.³⁹

Along with the sculptures, the organ also fell victim to the conversion as required by the rite.⁴⁰ In this respect, just as concerning the sculptures, Bacsinszky advocated a position opposed to Galician practices as, especially in Basilian churches, services conducted with orchestral accompaniments were not uncommon in regions on the northern and eastern sides of the Carpathian Mountains at that time.⁴¹

At the same time, some changes were made to the exterior of the church as well: a new, more monumental gate with inscriptions commemorating the Sovereign's good intentions was created; triple-bar crosses were placed on the two steeples.⁴² The Cathedral of Uzhgorod was consecrated in October 1780, on the Queen's name-day,⁴³ though some construction work would continue to be done for a few more years afterwards.

³⁷ Szilveszter Terdik, "A pócsi Szűzanya kegyképének másolatai" [Copies of the Miraculous Icon of Máriapócs], in "Téged jöttünk köszönteni" *Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga* [Studies in Honour of the Centenary of the Third Weeping of the Miraculous Icon of Mariapócs], ed. István Ivancsó (Nyíregyháza: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 2005), 52-53, 4.

³⁸ Fund 151, opis 1, no. 998, DAZO.

³⁹ István Baán, "Ortodoxok és görögkatolikusok Miskolcon a XVIII. században" [Orthodox and Greek Catholics in Miskolc in the 18th Century], *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 1-2 (1997): 16. For instance, Bacsinszky also forbade the faithful of Velaty to erect a statue of Mary in their church: Terdik, "...a mostani világnak ízlése," 67.

⁴⁰ Fund 151, opis 1, no. 2531, fol. 15r, DAZO.

⁴¹ A report on György Blazsovsky's bishop ordination in the Basilian Monastery of Univ has survived in the Archive of the Eparchy of Mukachevo, highlighting, *inter alia*, the orchestral accompaniment of the service: fund 151, opis 1, no. 584, DAZO, text published by Lutskay, "Historia Carpatho-Ruthenorum," *Науковий збірник музею української культури в Свиднику* 16 (1990): 239-242.

⁴² About the transformation of the exterior: Terdik, "Az egykori jezsuita templom," 229-230.

⁴³ A detailed description of the ceremony: *Eph. Vind.*, no. LXXXVIII, November 3, 1780, 527-530.

Summary

What kind of liturgical traditions does the Cathedral of Uzhgorod convey? In comparison to the cathedrals of the neighbouring areas of Galicia, the Cathedral of Uzhgorod appears to be conservative in a number of ways: the original form of the iconostasis was adhered to, an arrangement of the iconostasis reminiscent of Latin-rite main altars was discarded, as well as the idea to use sculptures and an organ was dismissed. Artists immersed in tradition were selected to paint the icons, despite the fact that the carvers and the painters of the wall paintings were western masters mostly transmitting the art of their own age.

When viewed from the angle of the Greek Catholic eparchies of Hungary and Transylvania cherishing Romanian traditions (i.e. the Eparchies of Făgăraș and Oradea) and contrasted with the cathedrals of those two eparchial centres (i.e. Blaj/Balázsfalva and Oradea/Nagyvárad),⁴⁴ the Cathedral of Uzhgorod displays several phenomena that were regarded as unequivocal signs of Latinisation even at that time: in the nave of the Uzhgorod Church, Latin-type pews with kneeling surfaces were retained, the main altar was arranged in the spirit of the Tridentine Council, and the side altars were left in the side chapels, too.

Where does this duality come from? The Latinisation process materialising in the centre of the Eparchy of Mukachevo may be accounted for by the fact that it was located in a frontier area. In the north it was bordered by portions of Poland where a large Greek Catholic population lived in a Latin-rite majority, a country with much greater influences from western Christianity and culture. In the south, however, the Eparchy was contiguous with Romanian majority eparchies where clinging to eastern traditions was felt as to be vitally important. External forms could not be altered for fear that the faithful seeing this would revert to Orthodoxy. The established practice of Mukachevo during that period indicated a transitional approach that would shift towards one of the two poles, namely the western one. Latinising elements appearing in the Cathedral of Uzhgorod would begin to emerge in parochial practice only at least a hundred years later, in the late 19th century, and would become wide-spread only in the 20th century.

⁴⁴ About the Cathedral of Blaj: Cornel Tatai-Baltă and Ioan Fărcaș, *Iconostasul Catedralei Greco-Catolice „Sfânta Treime” din Blaj (Sec. XVIII)* [The Iconostasis of the Greek Catholic Cathedral of Blaj] (Alba Iulia: Editura Altip, 2011); Szilveszter Terdik, “La cathédrale gréco-catholique de la Saint Trinité à Balázsfalva,” *FA* 13 (2011): 107-134; Ana Dumitran, “I pittori della Cattedrale greco-cattolica di Blaj,” *AC C* (2012): 101-114. About the former cathedral of Oradea: Marius Porumb, “Un valoros ansamblu de pictură și sculptură din secolul al XVIII-lea la Vadu Crișului” [A Valuable Ensemble of Painting and Sculpture from the 18th Century at Vadu Crișului], *AMN XXI* (1984): 561-564; Szilveszter Terdik, “Artists from the Balkans in the Service of Greek Catholic Bishops (18th Century),” *NB XII* (Niș: n.p., 2014), 477-488.

The 'make-shift' solution, whereby a church built according to the traditions of the Latin Rite was to be converted into the cathedral of a Greek Catholic bishop, would even inadvertently convey a different set of cultural and liturgical traditions to the Byzantine-rite community, a process that, in a number of instances, would produce thorough-going changes only much later in ancient liturgical traditions. Thus, the building itself would be assigned a role in cultural transfer. Bishop Bacszinsky made a conscious selection of the possibilities offered by the building: in a number of cases, he gave way to novel practices, yet, on the whole, he endeavoured to abide by the old traditions of the Eparchy, an achievement he could accomplish only through the necessary transformations.

Translated by Dávid Veljanovszki

ILLUSTRATIONS

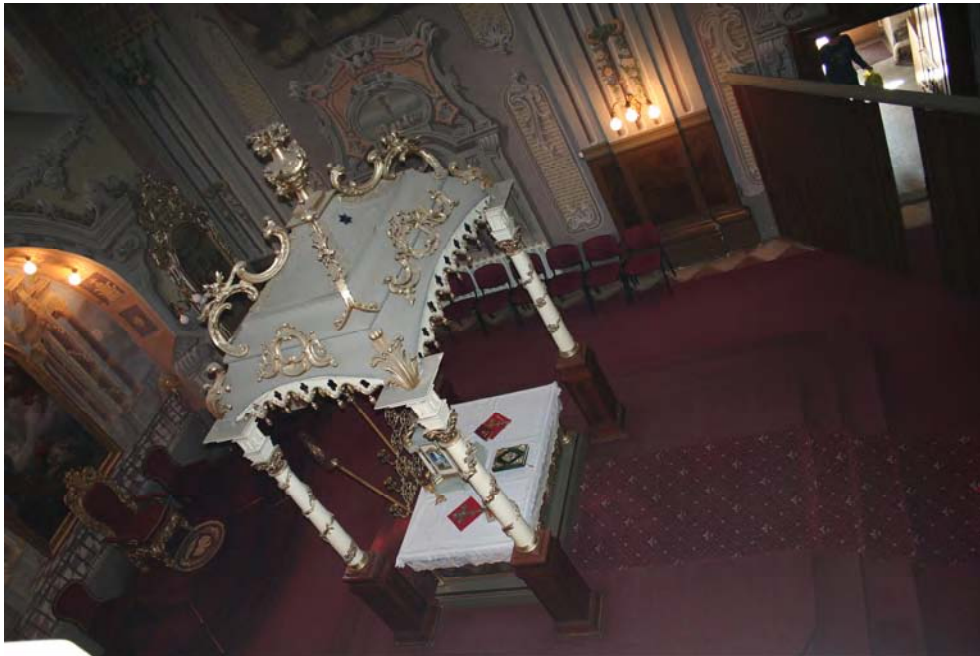


Fig. 1. Main Altar, Cathedral of Uzhgorod.



Fig. 2. Preparation Altar, Cathedral of Uzhgorod.



Fig. 3. Iconostasis, Cathedral of Uzhgorod.



Fig. 4. Reliquary Cross, Cathedral of Uzhgorod.



Fig. 5. Lost reliquary, Cathedral of Uzhgorod.



Fig. 6. Episcopal throne (detail), Cathedral of Uzhgorod.



Fig. 7. Pulpit (detail), Cathedral of Uzhgorod.

*INSIDE AND OUTSIDE OF THE HOLY PLACES:
IMAGES AND PILGRIMAGE PATHS*

ÎNTRE *LOGOS* ȘI *EIKON*.
UN ESEU DESPRE ICOANĂ, ROMÂNI ȘI PROTESTANTISM
ÎN TRANSILVANIA SECOLULUI AL XVII-LEA

ANA DUMITRAN*

Deoarece acest demers nu și-a propus să fie unul teoretic, o discuție introductivă despre lupta protestantismului împotriva imaginilor nu-și are rostul¹. Mă voi rezuma doar la afirmația că, atâta vreme cât mântuirea a ajuns să depindă exclusiv de har (*sola gratia*), credință (*sola fide*) și Scriptură (*sola Scriptura*), cât singurul model de sfințenie a rămas Hristos (*solus Christus*), iar venerarea le-a fost refuzată sfinților (*soli Deo gloria*), discreditarea rolului de *Biblia pauperum* a decorului pictat sau sculptat al bisericilor occidentale era inevitabilă. Reduse de catolicism deja, de mai multe secole, la acest rol didactic, imaginile au fost înlăturate din lăcașurile de cult ale adepților diverselor forme de protestantism, dar ritmul și modul în care s-a renunțat la ele nu au fost uniforme, unele comunități de la periferia protestantismului păstrând până astăzi relicve prețioase ale mobilierului de cult și picturi murale anterioare adoptării Reformei. Dacă astfel de vestigii se întâlnesc frecvent în bisericile luterane din Transilvania, nu același lucru se poate spune despre cele devenite calvine, care au mai păstrat doar potire și patene, resturile de frescă descoperite cu prilejul refacerilor din ultimul secol și jumătate dovedind, prin caracterul lor extrem de fragmentar, o distrugere asumată de timpuriu, angajată și sistematică. Cum epoca principatului autonom a fost dominată de Biserica maghiară calvină, sub patronajul căreia convertirea românilor la Reformă a devenit politică de stat, întrebarea dacă numărul foarte redus al imaginilor anterioare anului 1700 este sau nu consecința conviețuirii cu calvinismul se dovedește legitimă. Trebuie remarcat însă că răspunsul la această întrebare nu este reductibil la cuvântul „distrugere” și la cronologia raporturilor cu calvinismul. Pentru a fi credibili, trebuie să includem în ecuație cantitatea de imagini produsă înainte de debutul prozelitismului protestant și pe cea care a dispărut în secolele de după încetarea sa, iar pentru a fi convingători, trebuie să stabilim corect raportul între interzicerea imaginilor și neputința financiară a achiziționării lor. Dar, pentru că baza documentară de care dispunem este fragilă cantitativ și poate părea neconcludentă, formularea acestui răspuns nu poate ținti, deocamdată, spre standarde științifice prea înalte, ci se va limita la cele ale unui eseu,

* Muzeograf dr., Muzeul Național al Unirii, Alba Iulia.

¹ În acest sens, vezi Görög Hajnalka, „Képmetamorfózisok. Protestáns képteológia és alkalmazásai a 17-18. század prédikációelméletében és -gyakorlatában” [Metamorfoza imaginii. Teologia protestantă și referirile sale la imagine în teoria și practica predicării din secolele XVII-XVIII], *EM* 63, nr. 3-4 (2001): 115-143.

credibilitatea și convingerea rămânând deziderate de atins atunci când cercetarea va dispune de informații mai multe și mai coerent distribuite geografic.

Să vedem, pentru început, în ce măsură se poate vorbi despre o luptă împotriva imaginilor din bisericile românești transilvănene. Manifestarea ei ar trebui să transpară în primul rând din programul de reformare impus reprezentanților ierarhiei (protopopi și episcopi) începând cu domnia principelui Gabriel Bethlen și până la unirea cu Roma, în ultimii ani ai secolului al XVII-lea². Redactat în formule diverse, din ce în ce mai ample, acest program s-a concentrat cu deosebire pe românizarea cultului, lăsând deschisă posibilitatea ca ceea ce urma să fie tradus să rămână în cadrele specifice Bisericii Răsăritene, cu întregul și diversificatul său patrimoniu liturgic, precum și pe subordonarea Bisericii românești față de cea maghiară, imixtiunea acesteia din urmă în viața bisericească a românilor limitându-se, în cea mai mare parte a timpului, la o autoritate mai degrabă onorifică, dezinteresată chiar și de faptul că o mare parte din predicile care s-au rostit atunci în limba română au avut un mesaj antiprotestant. Desigur, prevederile referitoare la modul de desfășurare a slujbelor de botez, căsătorie și înmormântare și la administrarea euharistiei nu trebuie minimalizate, dar câtă vreme la sfârșitul secolului al XVII-lea conviețuirea cu protestantismul a fost încununată prin editarea în limba română a *Molitvelnicului* ortodox, este evident că efectul preceptelor calvinizante a fost unul eminamente lingvistic, fără nicio implicație teologică majoră. Trebuie să admitem astfel că, dacă acolo unde s-a insistat cu predilecție pentru schimbare, nu s-a obținut decât transpunerea respectivei practici sau învățături în limba română, cu atât mai puțin au putut avea câștig de cauză solicitările inserate doar în documentele adresate episcopilor, care în cea mai mare parte au servit doar spre satisfacerea orgoliilor superintendentilor. Între aceste solicitări se va fi numărat punctul al șaselea al programului-standard de reformare, impus arhieriei începând cel mai târziu din 1643, conform căruia crucile nu trebuiau privite decât ca ornamente ale bisericilor și o amintire a patimilor Domnului³. Și mai puțină influență trebuie să fi avut formularea din diploma de confirmare a episcopului Gheorghe de Putivlia, emisă de principele Acatius Barcsai în 15 februarie 1660, chiar dacă textul său, care interzice sărutarea icoanelor, crucilor și a celorlalte – se subînțelege – obiecte de cult⁴, este ceva mai explicit îndreptat împotriva cultului imaginilor. Păstorirea foarte scurtă a acestui vlădică, într-o vreme totalmente improprie aplicării unor restricții, mai ales la nivel spiritual,

² Pentru textul acestor documente, vezi Ana Dumitran, „Aspecte ale politicii confesionale a principatului calvin față de români. Confirmările în funcțiile ecleziastice și programul de reformare a Bisericii Ortodoxe din Transilvania”, *MT V-VI* (2001-2002): 150-181, cu bibliografia anterioară.

³ „Quod cruces ac simulacra in Templis collocatas non cultu aliquo religioso colet, sed pro ornamentis duntaxat Templorum, ac memoriae passionis Domini habebit, haberique faciet.”

⁴ „Deosculationes imaginum, crucis et cetera pro posse eradicabit.”

nu lasă dubii asupra lipsei de efect a unei asemenea pretenții.

Să remarcăm însă, dincolo de presupusa lipsă de eficiență, faptul că cele două prevederi restrictive vizează doar comportamentul în fața imaginilor, adorarea lor, nu imaginile înseși, care nu sunt nici proscrie, nici interzise, ci, dimpotrivă, li se recunoaște în mod vădit importanța și existența, tocmai prin tentativa de raționalizare a raportării la ele. Cu alte cuvinte, bisericile românești aveau icoane, la mijlocul secolului al XVII-lea, și au continuat să aibă și după, din moment ce nu s-a solicitat îndepărtarea lor, dar câte dintre lăcașurile românilor dețineau atunci astfel de podoabe și câte le-au mai avut și după devastatoarele invazii turco-tătare din 1658 și 1661 sunt întrebări la care răspunsurile trebuie căutate în plan economic și politico-militar, nu în planul relațiilor cu calvinismul. În primul caz, din puținele informații care ni s-au transmis, putem conchide că românii au avut biserici și că acestea au fost împodobite cu picturi doar acolo unde au existat persoane/familii cu suficientă dare de mână pentru a-și asuma rolul de ctitori. În cel de-al doilea, știm, chiar dacă nu putem indica nominal, că evenimentele de la sfârșitul domniei lui Gheorghe Rákóczi al II-lea și până la numirea lui Mihai Apafi au provocat incendierea cu predilecție a lăcașurilor de cult, bruma de podoabe pe care au avut-o dispărând astfel, fără urmă. Refacerea și înfrumusețarea din nou au trebuit, adeseori, să aștepte vreme îndelungată, astfel încât afirmațiile făcute la sfârșitul secolului al XVII-lea, în contextul unirii cu Roma, cum că icoanele au fost scoase din biserici la imboldul calvinilor, trebuie privite cu circumspecție, chiar și atunci când vizează un areal foarte bine delimitat geografic.

Un astfel de caz este cel descris la 1702 de episcopul Iosif de Camillis, în urma descinderii sale în satele din fostul pașalâc de Oradea, formulă politico-administrativă născută și ea din fatidicele evenimente de la sfârșitul domniei lui Gheorghe Rákóczi al II-lea. Una dintre consecințele realității politice impuse de turci la 1660 a fost extinderea jurisdicției seniorului calvin din Marghita asupra satelor românești din vecinătate, o bună parte a preoților funcționând doar în virtutea consacrării sale, fără hirotonirea din partea unui arhiereu. Pe acești preoți îi acuza Iosif de Camillis că „din biserici scosese deja icoanele și sfintele cruci și pe popor îl dezvățaseră de la sfânta mărturisire, cuminecătură și alte devoțiuni catolice, în așa măsură că, deși profesau ritul grec, în realitate însă trăiau ca eretici”⁵.

Alungați și înlocuiți de arhiereul unit, păstorii cei noi s-au pus și ei sub protecția seniorului calvin pentru a scăpa de șicanele curuților⁶. În 1706, ei erau acuzați că trecuseră la calvinism, distrugând icoanele, crucile, odăjdiiile și

⁵ Apud Ovidiu Ghitta, „Episcopul Iosif de Camillis și românii din «Părțile ungurești»”, *Studia hist.* XLII, nr. 1-2 (1997): 69.

⁶ Apud Nicolae Firu, *Biserica ortodoxă din Bihor în luptă cu Unirea, 1700-1750. Schiță istorică* (Caransebeș: Tiparul Tipografiei și Librăriei diecezane, 1913), 26.

altarele⁷. Să înțelegem oare, că odoarele la care face referire documentul din 1706 sunt podoabele noi, cu care au fost înzestrate bisericile după vizita făcută de Iosif de Camillis cu abia câțiva ani mai înainte? Puțin probabil ca zelul ctitoricesc să fi cunoscut asemenea cote și, aproape imediat, cu un entuziasm la fel de mare, să se renunțe la obiectele pentru care fuseseră cu siguranță plătiți bani grei. Mai degrabă, au fost aruncate obiectele vechi, dar nu pentru că abia atunci s-a conștientizat că prezența lor era incompatibilă cu crezul calvin, ci pentru că abia atunci s-a pus problema unei delimitări clare și a unei opțiuni confesionale deliberate, care nu mai lăsa loc profesării ritului grec. Dacă această supozitie este corectă, atunci acuzele lui Iosif de Camillis erau neîntemeiate, cel puțin în ceea ce privește golirea bisericilor de podoabele specifice ortodoxiei, lipsa observată de episcopul unit fiind mai degrabă consecința sărăciei și a neputinței de a remedia stricăciunile războaielor care au bântuit zona în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.

O imagine în acest sens ar trebui să rezulte și din confruntarea, pe de o parte, a afirmației unui misionar iezuit cum că, prin 1701-1702, din bisericile românilor transilvăneni nu lipseau icoanele Maicii Domnului și altarele sfinților⁸ (formulă prin care, foarte probabil, erau vizate iconostasele) cu, pe de alta, decizia din 14 septembrie 1700 a sinodului Mitropoliei Bălgradului prin care se prevedeau amenzi pentru preoții și satele ce nu se îngrijeau să aibă în biserici măcar icoanele Maicii Domnului, a lui Iisus și a Sfântului Nicolae⁹. Cum nu putem accepta că o lipsă de mari proporții ar fi putut fi remediată într-un interval atât de scurt, rămâne doar să conchidem că, la sfârșitul coabitării cu calvinismul, au avut icoane și pictură murală doar acele biserici românești care au reușit să și le pună la adăpost în momentele de restriște, care au fost ocolite de năvălitori sau care au beneficiat de munificența recentă a unor ctitori. Câte vor fi fost acestea comparativ cu cele care n-au avut parte de astfel de șanse? Răspunsul este irelevant câtă vreme lipsa unor astfel de odoare nu mai poate fi pusă în primul rând pe seama prigoanei calvine.

Deși puține, dovezile în acest sens nu sunt lipsite de semnificație. Unul dintre cele mai elocvente exemple îl oferă vechea biserică de zid cu hramul „Sf. Nicolae” din Hunedoara, despre care pisania ne asigură că a fost „întemeiată” „în zilele prealuminatului Craiu Ardealului Gheorghie Racoti cel Bătrân, în cursul

⁷ Apud Ghitta, „Episcopul Iosif de Camillis”, 72.

⁸ „Nec desunt in templis altaria sanctorum, Deique Matris simulacris illustria.” Andreas Freyberger, *Relatare istorică despre unirea Bisericii românești cu Biserica Romei făcută în anul 1701 și despre cele ce au urmat în problema unirii până în noiembrie 1702*, ed. Ioan Chindriș (Cluj-Napoca: Clusium, 1996), 36-37.

⁹ „Ubi in templo non erit imago Christi et B. Virginis Mariae atque S. Nicolai, sacerdos 12, pagus vero 24 florenorum mulctae subjiatur.” Nicolaus Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, vol. I (Oeniponte, 1885), 254.

anilor 1634¹⁰. Redactată în 1654, oferind deci, o imagine retrospectivă, pisania este importantă deopotrivă pentru inadvertențele ca și pentru adevărurile pe care le spune. Cea mai gravă inadvertență este însușirea calității de întemeietori de către ctitorii de la 1634, protopopul Ianăș, fiii săi Nicolae și Vasile și ginerele Stătie, nu pentru că aceștia își arogă în primul rând pentru ei „osteneala și împreună cu toată cheltuiala” (deși „mila a mulți neguțători” trebuie să fi ajuns la un quantum mai mare), ci pentru că la acea dată biserica exista deja de mai bine de două sute de ani. O altă inadvertență ar fi motivul pentru care „s-au zidit”, anume „ca să fie pomană părinților și sufletelor dumnealor”, câtă vreme la 1643 *ecclesia Hunyadiensi* era scoasă de sub jurisdicția mitropolitului de la Alba Iulia și pusă sub cea a *Domino Episcopo Orthodoxo Hungaro*¹¹, schimbarea de jurisdicție echivalând, cel puțin la nivel teoretic și declarativ, cu apartenența la calvinism. Din păcate, textul diplomei de numire a mitropolitului bălgrădean nu este suficient de clar dacă se referă la comitatul Hunedoarei, respectiv la protopopiatul hunedorean sau doar la comunitatea românească reformată din oraș, pe care o întrezărim documentar abia în 1694, când a solicitat să fie deservită de un preot român.

Să luăm, pentru început, în calcul varianta cea mai defavorabilă, aceea că referirea era la protopopiatul Hunedoarei. Subordonarea acestuia față de arhiepiscopul român de la Alba Iulia este certificată de actul de recunoaștere în funcția de protopop tocmai a viitorului ctitor, Ianăș, la fel ca și apartenența sa la confesiunea pravoslavnică, același act, datat 4 decembrie 1628, înșirând între atribuțiile protopopești și obligația de a supraveghea „toți oamenii cum postesc”¹². Să admitem, de asemenea, că până la 1643 protopopul Ianăș s-a convertit și că, în acord cu această convertire, a renovat biserica din Hunedoara, prilej cu care au avut loc nu doar lucrări de zidărie, necesare din cauza vechimii sau pentru extinderea lăcașului, ci și acoperirea sau chiar înlăturarea cu totul a vechilor fresce, a căror existență a fost bănuită de academicianul Marius Porumb pe baza mențiunii în pomelnicul astăzi ilizibil de la proscomidiar a numelui zugravului Gavril Ieromonahul¹³, pe care l-a identificat cu semnatarul

¹⁰ Apud Marius Porumb, *Dicționar de pictură veche românească din Transilvania. Sec. XIII-XVIII* (București: Editura Academiei Române, 1998), 164.

¹¹ Dumitran, „Aspecte”, 152.

¹² Timotei Cipariu, *Acte și fragmente latine romanesci. Pentru istoria beserecei romane mai alesu unite. Edite și anotate* (Blaj: Cu tipariulu Semin. diecesanu, 1855), 253.

¹³ Publicat parțial în *Diecesa Lugoșului. Șematism istoric, publicat sub auspiciile Episcopului Dr. Demetriu Radu, Episcop greco-catolic, de Lugoj pentru jubileul de la Sânta Unire de 200 ani, de la înființarea aceleași dieceze de 50 ani* (Lugoj: Tipografia Ioan Virányi, 1903), 349, fără nicio apreciere cu privire la data când a fost alcătuit. Folosirea cuvântului *presbiter* pentru desemnarea calității sacerdotale a numeroșilor preoți enumerați, în ton cu terminologia documentelor latine medievale, poate fi considerată un indiciu al vechimii și corectitudinii, dar în zadar vom încerca să-i recunoaștem în succesiunea propusă pe ctitorii din 1634, deoarece ea nu concordă cu succesiunea reconstituibilă cu ajutorul documentelor. Limitând comentariile doar la secolul al

ansamblului mural de la Bălinești (jud. Suceava), databil în ultimii ani ai veacului al XV-lea sau în primii ani ai veacului următor¹⁴. Intervenția protopopului Ianăș ar fi putut avea astfel și rostul de a sublinia noua sa apartenență confesională.

Să observăm, însă, că actul din 1628 conține, sub semnătura episcopului emitent Ghenadie, și mențiunea: „În chipul meu să poruncească în tot locul”, alături de numele vlădicului numit în 1643, Simion Ștefan, iar pe verso, o decizie similară a mitropolitului Sava Brancovici, din 21 septembrie 1660. Cum notița lui Simion Ștefan nu este datată, pentru a cunoaște momentul în care protopopul Ianăș a revenit la ortodoxie, trebuie să apelăm la un alt document, emis la 22 mai 1656, prin care arhiereul român de la Alba Iulia, în virtutea privilegiilor emise de principii și de episcopii români anteriori, dar și după prealabila discutare în cadrul sinodului Bisericii românești și anunțarea superintendentului calvin maghiar, l-a însărcinat pe protopopul Ianăș să vegheze asupra protopopiatului Hunedoarei¹⁵. Că este vorba de una și aceeași persoană o dovedesc contrasemnăturile de pe numirea din 1628. Să admitem deci, în final, și trecerea sa de la o confesiune la alta de mai multe ori în cursul vieții.

Dacă toate aceste presupuneri sunt corecte, atunci și (re)pictarea bisericii din Hunedoara ar fi trebuit să aibă loc abia după revenirea la ortodoxie.

XVII-lea, ordinea protopopilor ar fi trebuit să fie următoarea: Nicolae Pop, menționat în inscripția de pe un clopot donat bisericii din Hunedoara în anul 1623 (*ibidem*); Ianăș, cel confirmat în 1628, încă în funcție la 1660 (Cipariu, *Acte*, 253-254), dar, cel mai târziu din 1659, secondat de fiul său Nicolae (Dumitran, „Aspecte”, 168), care a funcționat până la decesul survenit în 1697, când a fost înlocuit de fiul Ioan (Cipariu, *Acte*, 254-255). Un *Presbiter Ianes* ne întâmpină și în pomelnicul discutat, acesta fiind considerat protopopul atestat între 1628-1660, pe considerentul că numele următor, Statie, coincide și el cu cel al ginerelui menționat în pisania bisericii. Înainte de acest Ianes, pomelnicul pune însă un *Presbiter Pavel*, iar după Ianes, până la *Presbiter George* (atestat în 1709 – vezi Nicolae Iorga, *Scrisori și inscripții ardeleni și maramureșene*, vol. II (București: Atelierele Grafice SOCEC & Comp., 1906), 121), sunt enumerați doar cu numele Statie, Alexi și Nicolae, semn că poate aceștia nu au fost preoți, ci doar rude ale preotului precedent. Amintirea ginerelui Statie înaintea fiului Nicolae, preot și protopop la rândul său, dacă este corectă, denotă totuși o consemnare târzie, bănuită și din seria numelor de zugrăvi. Prezența între aceștia a lui Constantin, unul dintre semnatarii picturii de la 1654, dă credibilitate ipotezei că cei menționați înaintea sa, *Eromonach Gavrilă* și *Stari Dragotin*, au putut fi pictorii primei fresce a bisericii, dar numele lor au putut fi preluate și de pe cele două icoane aduse de la mănăstirea învecinată Plosca la mijlocul secolului al XVIII-lea, în timpul mișcării sofroniene, și montate în iconostasul pictat de Constantin în 1654, după o prealabilă „ajustare”, fiind tăiate în partea inferioară (apud Marius Porumb, „Zugrăviile iconostasului bisericii Sfântul Nicolae din Hunedoara”, *AMNX* (1973): 678), zona astăzi lipsă putând conține semnăturile zugrăvilor. Din șirul meșterilor lipsește numele lui Stan, colaboratorul lui Constantin, dar îl avem pe Erei Simeon, care ar fi putut fi Popa Simion din Pitești, pictor activ în ținutul hunedorean în cea de-a doua jumătate a secolului XVIII (Porumb, *Dicționar*, 373-376). O redactare atât de târzie a pomelnicului ar explica neconcordanțele cu informațiile oferite de documente și de celelalte surse istorice.

¹⁴ Porumb, „Zugrăviile iconostasului”, 685, notele 13 și 17; Porumb, *Dicționar*, 164.

¹⁵ Dumitran, „Aspecte”, 169-170.

Totuși, îmbrăcarea lăcașului în haina adecvată ritului răsăritean se petrece mai devreme, în 1654, când a fost realizat nu numai ansamblul mural, ci și iconostasul, compus din cele patru icoane împărătești, friza apostolilor și o cruce mare cu molenii. De ce s-a așteptat două decenii? Pisanica oferă răspunsul: pentru că abia în 1654 „niște negustori creștini, Dumitru Mărcocianul din Hinidoară și cu Nicola Crăciun” s-au alăturat „titorilor celor bătrâni” și au oferit „cheltuiala din osteneala dumnealor”, făcând astfel posibilă zugrăvirea și înfrumusețarea bisericii, „ca să fie pomână părinților și sufletelor lor în veci”¹⁶. Dacă mai adăugăm faptul că cei doi pictori, Constantin și Stan, au fost aduși din Țara Românească pentru a nu fi afectată în niciun chip tradiția iconografică, deși un „Michail pictor in Huniadora”, semnat în anii de mijloc ai secolului al XVII-lea al picturilor murale din biserica azi dispărută de la Cinciș, era mult mai la îndemână¹⁷. De asemenea, dacă adăugăm redactarea în slavonă a textelor explicative, inclusiv a inscripției de la baza crucii iconostasului, cu invocția „Pomenește (Doamne) pe Miclăuș”, nume sub care îl recunoaștem pe negustorul Nicola (Miklos) Crăciun. Iarși, dacă mai adăugăm și cărțile slavone de slujbă (o *Evangelie* probabil manuscrisă, un *Triod* manuscris din secolele XIV-XV, *Strastnicul* „tipărit în anul 1566 în țară turcească”, „*Pentecostarul*, *Octoichul*, *Apostoleriul* și *Evangelia*”, scrise așisderea tôte în limba slavă, dar fără de indicarea anului¹⁸), statutul de avanpost al calvinismului între români al bisericii hunedorene și al protopopiatului condus de Ianăș și descendenții săi este subminat în toate componentele sale esențiale: limba vorbită a fost introdusă în cult treptat și destul de multă vreme doar predica s-a rostit românește; limba slavonă și-a păstrat rolul sacru nu doar ca limbă liturgică, ci și ca mijloc de asigurare a milei divine; credincioșii, cel puțin cei cu dare de mână, și-au legat speranța mântuirii de obolul depus pentru renovarea și înfrumusețarea bisericii; iar pictarea lăcașului și a icoanelor tocmai sub îndrumarea și chivernisirea protopopului Ianăș dovedește că sfintele imagini nu erau nici pe departe interzise.

În plus, inițiativa celor din Hunedoara a dat exemplu și altor doritori să se mântuiască prin munificență și le-a pus la dispoziție artiști competenți, rezultatul unei astfel de contaminări fiind iconostasul bisericii de lemn a mănăstirii Lupșa (jud. Alba), destul de probabil operă a aceluiași zugrav Constantin¹⁹. Donat de Dumitru și Rosanda, ale căror nume însoțesc formula expiatoare „pomenește Doamne”, redată din nou în slavonă, pentru mai multă

¹⁶ Apud Porumb, *Dicționar*, 164.

¹⁷ Au fost identificate analogii între creația lor de la Hunedoara și pictura icoanelor de la mănăstirea Arnota. Porumb, „Zugravii iconostasului”, 689.

¹⁸ *Diecesă Lugoșului. Șematism istoric*, 349. În 1904, Nicolae Iorga a găsit *Triodul* manuscris în posesia bisericii ortodoxe din Hunedoara. Alte cărți slavone nu a mai consemnat. Iorga, *Scrisori și inscripții*, vol. II, 117-121.

¹⁹ Ipoteză formulată, în cadrul unei discuții, de acad. Marius Porumb.

siguranță și conformitate, acest iconostas precedă cu aproape o jumătate de secol pictura în spirit renescentist (casete cu elemente florale) așternută pe tavan în 1694 *per Iohannem Soymosinum et per Stephanum Gyarfás de Thorocko Szentgyorgy*. Este într-adevăr bizară angajarea celor doi unitarieni din Colțești, localitate, împreună cu învecinata Rimetea, renumită pentru pictura de mobilier, din al cărei repertoriu au fost preluate motivele decorative, dar poate că doar pentru atât au ajuns banii și, oricum, contribuția lor doar a completat, și doar parțial, atmosfera bizantină întreținută în continuare de impunătorul iconostas.

Biserica de la Cinciș, adineaori pomenită, prilejuiește și ea câteva comentarii. Lipsită de o literatură de specialitate concludentă, anterioară anului 1963, când biserica a fost înghițită de un lac de acumulare, cu puținele mostre de pictură extrase compromise aproape în întregime, acest lăcaș rămâne interesant prin momentul ales pentru restaurare (1645-1649), confesiunea noilor ctitori (reformată) și insolitul inscripțiilor latine care au însoțit scenele pictate de Mihail din Hunedoara. Rămânerea lăcașului, din secolul al XVIII-lea, exclusiv în folosința ortodocșilor, altfel spus a sătenilor, l-a determinat pe Adrian A. Rusu să conchidă că biserica a fost birituală în secolul anterior, când inevitabil a fost frecventată și de familia nobiliară locală, care s-a îngrijit și de refacerea ei. Limba inscripțiilor, reprezentarea ciclului *Patimilor* și lipsa mențiunii hramului au fost însă considerate indicii, chiar dacă cu titlu ipotetic, pentru un biritualism reformat-catolic, iar stranietatea decorării cu pictură a fost pusă pe seama faptului că „vremurile nu limpeziseră îndeajuns atitudinile doctrinare față de podoaba parietală a bisericilor”²⁰. Poate nu în Transilvania, unde Hristos „trona” încă pe fațada palatului princiar din Alba Iulia²¹, și mai ales, nu în zonele unde predomina confesiunea ortodoxă, unde și înainte de Reformă s-au înregistrat contaminări la nivelul picturii parietale între cele două direcții ale creștinismului. Limba latină ar putea fi, deci, ecoul apartenenței anterioare a familiei Csolnokosi la catolicism sau doar a familiarității pictorului Mihail cu arta occidentală²². Posibila prezență a picturii și înainte de restaurarea bisericii²³, apartenența confesională a sătenilor, precum și funcționarea în zonă a

²⁰ Adrian Andrei Rusu, *Ctitori și biserici din Țara Hațegului până la 1700* (Satu Mare: Editura Muzeului Sătmărean, 1997), 178.

²¹ Informație primită de la dr. Toma Goronea, participant la lucrările de restaurare a palatului din anii '70 ai secolului trecut, când, între două dintre ferestrele fațadei principale, a putut fi observat un fragment de pictură cu reprezentarea Mântuitorului.

²² Vasile Drăguț considera că, „dincolo de o anume naivitate a viziunii”, contribuția sa de la Cinciș este „o prețioasă mărturie a faptului că în secolul al XVII-lea influențele Renașterii fuseseră pe deplin integrate mediului artistic din Transilvania”. Vasile Drăguț, *Vechi monumente hunedorene* (București: Meridiane, 1968), 59.

²³ Datarea în secolul XV de către I. D. Ștefănescu a singurei scene publicate (*Necredința lui Toma*) a fost criticată, pe bună dreptate, de A. A. Rusu, care propune mijlocul secolului al XVII-lea și apartenența imaginii la decorul realizat de Mihail din Hunedoara, fără a nega însă, posibilitatea ca biserica să fi avut un strat de pictură mai vechi (Rusu, *Ctitori*, 175-176). Imaginea poate fi văzută în

mai multor biserici birituale²⁴, cărora, până în primele decenii ale secolului al XVIII-lea, nu avem motive suficiente de întemeiate să credem că le-a fost profanată vechea pictură, explică îndeajuns dorința celor doi binefăcători, Mihail Csolnokosi și soția sa Elena Fejervizi, de a împodobi edificiul cu decor mural, *iuvante et conservante Deo*. Când aceste cuvinte preced semnătura pictorului și exprimă viziunea sa despre efortul depus, ele s-ar putea cel mai bine traduce „cu ajutorul și cu paza lui Dumnezeu”²⁵. Reluate în inscripția votivă²⁶ și exprimând motivația celor doi soți, aceleași cuvinte transmit dorința de „a-l sluji și a-i plăcea lui Dumnezeu”²⁷. În oricare dintre traduceri sale, formula, evident înrudită cu principiul fundamental al protestantismului *soli Deo gloria*, ne ajută să înțelegem mult mai bine semnificația cuvintelor folosite în pisania bisericii din Hunedoara și prăpastia confesională care îi separa pe citorii uneia de ai celeilalte. Și cum în zona Hațeg-Hunedoara s-a consumat una

expoziția permanentă a Muzeului Național de Artă al României din București și datării ei la mijlocul secolului XVII nu i se opune niciun impediment. Stratul de preparație foarte subțire și tehnica tempera *a secco* ar putea indica execuția peste o pictură mai veche, consideră Emanuela Cernea, curatorul colecției de artă românească medievală. De asemenea, faptul că scena a putut fi văzută de I. D. Ștefănescu în perioada interbelică dovedește că, la 1776, Popa Simion din Pitești nu a acoperit integral pereții cu o nouă zugrăveală. O a doua scenă, ilustrând *Întâlnirea lui Iisus cu ucenicii pe drumul spre Emaus*, în care apare castelul presupus a sugera înrudirea dintre familia Csolnokosi și Ioan de Hunedoara (Dinu Moraru, „Date istorice în legătură cu monumentul din Cinciș”, *Sesiunea științifică a Direcției Monumentelor Istorice* (ianuarie, 1963): 100), expusă și ea în Muzeul Național de Artă din București, este prezentată ca descoperire rezultată în urma lucrărilor de decapare (*ibidem*). În scurta descriere a acestora, nu se vorbește decât de două straturi de pictură, de la mijlocul secolului XVII și din secolul XVIII (*ibidem*, 98-100) și nu se face nicio referire la altar, unde I. D. Ștefănescu semnalase figuri de ierarhi (apud Porumb, *Dicționar*, 79). Referirile ulterioare pot fi sintetizate în următoarele scenarii: pictarea inițial doar a absidei și abia la mijlocul secolului al XVII-lea extinderea picturii și în navă (*ibidem*, cu rezerva că nu este clar dacă autorul susține această succesiune sau doar se referă la o pictură mai veche decât cea a lui Simion din Pitești, care, în urma decapărilor din 1963, s-a dovedit a fi cea a lui Mihail din Hunedoara) sau pictarea celor două încăperi în același timp, de către Mihail din Hunedoara. Drăguț, *Vechi monumente*, 59; Vasile Drăguț, *Dicționar enciclopedic de artă medievală românească* (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1976), 94. A doua variantă face și mai remarcabilă inițiativa cuplului Csolnokosi-Fejervizi, mai ales dacă introducem în ecuație eventualitatea ca doar unul dintre soți să fi fost reformat, apartenența la ortodoxie a soției fiind sugerată de căsătoria sa anterioară cu un anume Ioan Drăghici, în care A. A. Rusu vede un posibil pribeag muntean (Rusu, *Ctitori*, 177-178). Din păcate, dispariția bisericii și informațiile documentare prea puține și neconcludente fac ca totul să se rezume la presupuneri.

²⁴ La Clopotiva, Galați, Peșteana, Râu Alb, Sântămărie Orlea, Silvașu de Sus, Vețel (vezi Rusu, *Ctitori*, 45, 210, 216, 270, 301) și la Densuș, unde folosirea bisericii împreună cu reformații a început abia în 1701. Ana Dumitran, *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipostaze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII* (Cluj-Napoca: Nereamia Napocae, 2004), 288.

²⁵ Moraru, „Date istorice”, 99.

²⁶ Reconstituită de Rusu, *Ctitori*, 176.

²⁷ Mulțumesc d-lui prof. Vasile Rus pentru asistența acordată în vederea traducerii corecte a expresiei latine.

dintre cele mai intime apropieri între calvinismul maghiar și ortodoxia românească, nu mai avem de ce să-l privim pe primul ca pe un nemilos prigonitor al icoanelor și pe cea de-a doua ca pe o victimă ingenuă și neputincioasă.

O imagine similară ne oferă zona Maramureșului, a cărei nobilime a manifestat un conformism politic și un mimetism confesional similar cu cel al familiilor nobile românești din Hațeg, între cele două confesiuni constatându-se, în 1699, o „perfectă ordine și dragoste frățească”²⁸, ceea ce exclude *ab initio* orice transformare spirituală de profunzime. Numărul relativ mare de icoane anterioare anului 1700 semnalate în acest areal²⁹ este o altă dovadă palpabilă a lipsei de interes a Reformei pentru modificarea interiorului bisericilor românești. Cu destul de mare probabilitate lucrurile au stat la fel și în Țara Făgărașului, alt avanpost al nobleței românești, dar înălțarea în această zonă încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea a actualelor biserici de zid³⁰ a dus la risipirea cu totul a zestrei de pictură a lăcașurilor anterioare. O situație similară prezintă bisericile din Țara Bârsei³¹.

Restul teritoriului Transilvaniei, unde populația românească era majoritar lipsită de privilegii și accederea la statutul de patroni și binefăcători ai bisericilor mai dificilă, neputând oferi exemple de lucrări ample de înfrumusețare, inclusiv prin pictură parietală, surprinde datorită numărului de icoane comandate în secolul al XVII-lea, o vreme în care, fără nicio îndoială, comunitățile și credincioșii cu dare de mână au fost îndemnați, în spiritul programului de reformare impus vlădicilor și protopopilor, să-și doteze bisericile cu carte în limba română. Cele peste 400 de exemplare ale *Cazaniei lui Varlaam*³² și cele circa 300 de exemplare ale *Noului Testament de la Bălgrad*³³ care au putut fi identificate ca aparținând bisericilor ardelenne formează doar latura cea mai bine cunoscută a circulației cărții în cuprinsul principatului autonom. Dar numărul real al volumelor, imprimate și manuscrise, a însumat mai multe mii și adeseori pentru o carte s-a plătit la fel de mult ca pentru o icoană, deoarece în mediul

²⁸ Concluzie a comisiei însărcinate să cerceteze dorințele românilor în legătură cu confesiunea receptă cu care doreau să se unească, apud Alexandru Filipașcu, *Istoria Maramureșului* (București: Tipografia ziarului „Universul”, 1940), 134.

²⁹ Marius Porumb, *Icoane din Maramureș* (Cluj-Napoca: Dacia, 1975), 7-15.

³⁰ Valer Literat, *Biserici vechi românești din Țara Oltului*, ed. Nicolae Sabău (Cluj-Napoca: Dacia, 1996), 213-214; Constantin Băjenaru, *Țara Făgărașului în timpul stăpânirii austriece (1691-1867)* (Alba Iulia: Altip, 2013), 297-299.

³¹ Mihaela Proca, *Un veac de artă ortodoxă în Țara Bârsei (1734-1838)* (București: S.C. LUMINA TIPO S.R.L., 2011), passim.

³² Florian Dudaș, *Cazania lui Varlaam în Transilvania. Studiu istoric și bibliologic* (Timișoara: Editura de Vest, 2005).

³³ Ana Dumitran, „Moștenirea mitropolitului Simion Ștefan. Comentarii, ipoteze, reevaluări”, în *Mitropolitul Simion Ștefan, teolog, cărturar și patriot*, ed. Jan Nicolae (Alba Iulia: Reîntregirea, 2010), studiu reeditat cu adăugiri în *Mitropolitul Simion Ștefan, sfântul cărturar al Transilvaniei*, ed. Jan Nicolae (Alba Iulia: Reîntregirea, 2011), 94-253.

românesc valoarea tipăriturilor nu a avut legătură cu costurile de producție, ci a fost, la fel ca dania de pictură, o jertfă, o „pomană”, termen care desemna, în epocă, atât milostenia, cât și „pomenirea” în timpul sfintelor slujbe³⁴, ambele

³⁴ „Acest Testament l-am cumpărat eu, Suci Pal, și l-am dat pre sama mănăstirei a mitropolii Bălgradului, să-mi fie pomană în veci, în zilele Măriei Sale craiului Apafi Mihai. Anii Domnului 1681 [...]” – mărturisește cel care, cu câteva luni mai devreme, găzduise în propria locuință sinodul care s-a pronunțat pentru destituirea și condamnarea mitropolitului Sava Brancovici (Dumitran, „Mitropolitul Simion Ștefan” (2011), 193). În termeni similari – și în același scop, al mântuirii, personale sau împreună cu rudele din generațiile anterioare și viitoare – au fost donate și alte exemplare din *Noul Testament de la Bălgrad*, atât în secolul XVII (*ibidem*, 166, 187, 215), cât și în secolele următoare (*ibidem*, 149, 150, 152, 153-156, 162, 163, 165, 169, 175, 179, 182, 183, 185, 186, 195-198, 204-206, 211, 215). Reținem din numeroasele însemnări pe cea de pe un exemplar cu circulație în Bihor: „Cu ajutoriul și cu îndemnarea Duhului Svânt au cumpărat acest Tașament Șerb Ioan *întru ispăsenia lui și sănătatea trupului*, cu 25 de florinți, și u a dat în mâna lu Popa Gheorghie la beserica de Mejieș [...]; și ca se aibe pomenire viii [...]. Iară să știe că svânta beserica încă cu cheltuiala dumisale s-a făcut, și svintele icoane cu toată catapeteasma și clopotele, să-i fie pomană în veci, până la a 7-a semenție.” (*ibidem*, 194). O altă însemnare localizează și ea volumul în „Mijeșu”. Florian Dudaș a identificat acest toponim cu Megieș-Tăgădău, astăzi în județul Arad, ai cărui locuitori au frecventat până spre mijlocul secolului al XVIII-lea biserica din satul învecinat Comănești, pe baza acestei relații stabilind că exemplarul din *Noul Testament* bălgrădean cu însemnarea în cauză ar fi aparținut bisericii din Comănești (Florian Dudaș, *Vechi tipărituri românești din Țara Bihorului*, vol. I (Timișoara: Editura de Vest, 2007), 101). În realitate, este vorba de Mizieș (com. Drăgănești, jud. Bihor), unde vizitația canonică a episcopului Meletie Covaci din 1752 i-a găsit pe preoții Ioan și *Gheorghe*, ambii sfințiți în București în urmă cu zece, respectiv nouă ani, și o biserică de lemn acoperită cu șindrilă (cf. Blaga Mihoc, *Biserică și societate în nord-vestul României. Contribuții monografice* (Oradea: Logos '94, 2003), 85). Însemnarea ar data deci, din anii de mijloc ai secolului XVIII, fără să putem preciza dacă anterior sau posterior vizitei lui Meletie Covaci, deoarece, pentru Mizieș, raportul nu spune nici că biserica era lipsită de cărți, ca în alte cazuri, nici nu le înșiruie, prezența respectiv absența dintre ele a *Noului Testament* putând constitui un reper. Din felul în care a fost redactată însemnarea, am putea crede că biserica ctitorită de Șerb Ioan a fost primul lăcaș de cult al satului, dar o biserică a existat și înainte, ea fiind vizitată în 1724-1725 de misionarul catolic László Pál, care i-a făcut o descriere similară, menționând în plus că avea hramul „Înălțării Domnului”, era înzestrată cu un potir de cositor, dar era lipsită de registre matricole (Bunyitay Vince, *A Váradí Püspökség története alapításától a jelenkorig* [Istoria Episcopiei Oradiei, de la întemeiere până în zilele noastre], vol. IV (Debrecen: A Kapisztrán-nyomda nyomása, 1935), 456); vezi și Iudita Călușer, „Viața spirituală a satului bihorean oglindită în vizitația canonică din anul 1725”, *Crisia* XXIX (1999): 130. Neobișnuita înșiruire a meritelor lui Șerb Ioan, pe care nu o mai regăsim decât într-o inscripție din 1741 de pe o icoană de la Benesat (jud. Sălaj; Porumb, *Dicționar*, 37), ar vrea parcă să spună și că anterior biserica nu avusese icoane. Ce e drept, din cele 78 de biserici vizitate de Pál László, doar cea de la Husasău de Criș, „recent renovată”, de piatră, dar acoperită cu șindrilă, i-a atras atenția prin „interiorul pictat” (Bunyitay, *A Váradí Püspökség története*, 460; Călușer, „Viața spirituală”, 134). Cum referințele lui Pál László sunt lapidare, reținerea acestui detaliu se poate să se fi datorat faptului că era o pictură recentă, oricum ulterioară anului 1700. Verificarea acestei ipoteze nu mai este, din păcate, posibilă, deoarece vechea biserică de la Husasău de Criș a fost demolată în 1935. În timpul vizitației episcopului Meletie Covaci au reținut atenția doar un prapor de la Poceiu (Pocsaj, azi în Ungaria) și o icoană de la Șilindru (Mihoc, *Biserică și societate*, 72, 74), care, nefiind observate și de Pál László, datau poate, de după trecerea sa pe acolo. Să fie atunci rectoria lui Șerb Ioan posterioară anului 1752 și într-adevăr, niciuna

constituind, în mentalitatea ortodoxă, componente importante în ecuația mântuirii. Totuși, a conchide, pe baza acestei alternative a credincioșilor de a accede la fericirea din Paradis, că efortul financiar depus pentru ascultarea Cuvântului lui Dumnezeu în limba română s-a răsfrânt negativ asupra prezenței imaginilor în biserici, ar fi o dovadă de superficialitate. Desigur, acolo unde bisericile nu au moștenit icoane sau pictură murală ori le-au pierdut ca urmare a vicisitudinilor abătute asupra Transilvaniei pe parcursul secolului XVII sau în urma unor incendii accidentale, e posibil ca sărăcia să fi împiedicat (re)înzestrarea lor deopotrivă cu cărți și icoane, preferându-se cărțile, mai ieftine și mai ușor de achiziționat, deoarece producerea lor în serie, prin intermediul tiparului, a permis dezvoltarea unei adevărate piețe de desfacere. E de presupus astfel, că numărul colportorilor de cărți a fost mai mare decât cel al pictorilor pe care îi puteau avea la dispoziție trăitorii veacului al XVII-lea. Chiar și atunci când se putea profita de cei angajați deja de vreo biserică din vecinătate sau aflați în trecere, în căutare de comenzi, la cheltuielile pentru pictură se mai adăugau cele cu găzduirea și hrana, în timpul cât durau lucrările. Costurile suplimentare, într-o vreme în care crizele economice cauzate de războaie și invazii au fost adânc resimțite de populația românească, preponderent de condiție servilă, au putut fi deci, o stavilă mai serioasă în calea înzestrării cu picturi a bisericilor decât interdicțiile proferate împotriva imaginilor de autoritățile politico-religioase calvine.

Însă, doar cei cu un statut relativ privilegiat, precum comunitatea din Hunedoara, unde prezența negustorilor a avut contribuția sa în căutarea pictorilor, aduși din Țara Românească, sau cei care, ca urmare a călătoriilor de afaceri, pentru îndeplinirea unor sarcini politice ori în slujba unor potențați, au putut apela la artiști străini, cu un oarecare renume³⁵. Restul donatorilor a continuat să se adreseze pictorilor peregrini ajunși în Transilvania și Maramureș pe căi bătătorite deja din secolele anterioare, dar și ca urmare a excedentului de artiști din spațiul ucrainean, unde arta a cunoscut o înflorire deosebită pe tot parcursul secolului al XVII-lea, respectiv ca urmare a penuriei de pictori din Transilvania, unde funcționarea unor centre artistice este, deocamdată, mai

dintre biserici să nu fi avut icoane? Sau este doar o falsă percepție a cititorului de astăzi al documentelor, câtă vreme interesul vizitatorilor era de fapt, focalizat pe elementele indispensabile cultului și evanghelizării?

³⁵ Pentru astfel de scenarii mărturisesc două icoane din ținutul Chioarului, de la Ciolt, datate una în 1671, cealaltă în 1673, semnate de pictorul de origine ruteană Ilia Brodlacovici, din ale căror inscripții rezultă că au fost pictate chiar în atelierul artistului, în Muncaci. Ultima referință, cu bibliografia anterioară: Puskás Bernadett, „Quelques données concernant les icônes d’Ilia de Wisznia, peintre de Munkács”, *Apulum hist. et patr.* L (2013): 52-55, 68-70, fig. 8-10. De asemenea, tripticul de la Runcu Salvei, certamente o piesă de import, produsă într-un atelier din regatul polono-lituanian (Ana Dumitran, „Biserica de lemn cu hramul «Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil», monument istoric, secolul al XVIII-lea”, în *Fabricat în Runcu Salvei. Aspecte monografice*, ed. Vasile Lechințan et al. (Cluj-Napoca: Eikon, 2013), 684).

mult bănuită decât demonstrată.

Astfel, puținul pe care-l cunoaștem despre pictura dedicată bisericilor românești transilvănene în secolul al XVII-lea este în bună măsură compensat de calitatea artistică remarcabilă și de deschiderea pe care o ilustrează activarea aici a mai multor pictori ruteni, câțiva cunoscuți cu numele. Unul dintre ei a fost *Nicolaus Pictor Poloni*, autorul, în 1674, al picturii murale din pronaosul bisericii cu hramul „Cuvioasa Paraschiva” din Săliște, Sibiu, demolată în perioada interbelică. Plasarea contribuției sale în această ultimă încăpere denotă că și celelalte spații, apreciate ca datând din secolul al XVI-lea, aveau pictură, mai dinainte sau tot din 1674, peste care, la 1739, un pictor de școală brâncovenească a așternut o podoabă nouă, acoperind și pisania menită să conserve memoria efortului ctitoricesc anterior³⁶. Câteva fotografii făcute în preziua demolării mai păstrează amintirea a ceea ce a putut fi, în contextul celei de-a doua jumătăți a secolului al XVII-lea, una dintre cele mai importante realizări în domeniul artistic destinate mediului românesc³⁷.

De asemenea, remarcabilă este contribuția unui alt rutean, *Grigori ot Colonii*, semnatul a două icoane (*Adormirea Maicii Domnului și Întâmpinarea Domnului*) dăruite în 1690 mănăstirii din Deda de o familie de credincioși din satul năsăudean Dumitra³⁸. O a treia icoană, *Deisis cu apostoli*, semnată și datată în același an, de asemenea dăruită mănăstirii din Deda, a ajuns în colecția Muzeului Național de Artă din București³⁹. Numele donatorilor, răzuite intenționat, ar putea fi aceleași, deoarece artistul este atestat ca activ nu în Mureș, ci în zona Năsăudului, semnătura sa fiind identificată pe un manuscris slavon colecționat în acest areal de Iulian Marțian⁴⁰. Dar, desigur, așa cum icoanele au călătorit până la Deda, a putut călători, în căutare de alte comenzi, și autorul lor. Un indiciu al coborârii sale, dacă nu spre Deda, în orice caz în apropiere, este inscripția slavonă fragmentară de pe o icoană a *Sfântului Dumitru* donată mănăstirii de la Sânmărtinu de Câmpie (com. Râciu, jud. Mureș) de un credincios din așezarea învecinată Valea Seacă, al cărei text se încheie într-o formulă similară cu cel al icoanei ajunse la București: „Vod crai Apafi Mihai Mladi”⁴¹ – în vremea craiului Mihai Apafi cel Tânăr, adică aproximativ tot în 1690. Cum o imagine a acestei icoane nu mi-a fost până acum

³⁶ Porumb, *Dicționar*, 349.

³⁷ Ioan Moga, „Cea mai veche biserică din Săliște”, *ACMIT*(1930-1931): 154, fig. 2.

³⁸ Porumb, *Dicționar*, 150.

³⁹ Ana Dobjanschi, „Icoane transilvănene în colecția Muzeului Național de Artă al României”, în *Artă, istorie, cultură. Studii în onoarea lui Marius Porumb*, ed. Ciprian Firea, Coriolan Opreanu (Cluj-Napoca: Nereamia Napocae, 2003), 234-235, 237, fig. 1.

⁴⁰ Porumb, *Dicționar*, 150.

⁴¹ Apud Marius Porumb, Nicolae Sabău, „Vechi inscripții românești din județul Mureș (sec. XV-XVIII)”, *Marisia* VIII (1978): 111. Lectura „Voi crai Apafi Mihai Mladi” și interpretarea ca o intenție de cotropire din partea principelui a moșiei donatorului icoanei pot fi puse pe seama caracterului ilizibil al inscripției.

accesibilă, ipoteza rămâne să fie verificată printr-o cercetare de teren.

Că o relație foarte strânsă a funcționat, însă, între satele mureșene din Câmpia Transilvaniei și cele aparținând acum județului Bistrița-Năsăud, care a putut avea printre formele de manifestare și circulația picturilor (câtă vreme s-a manifestat chiar la nivelul circulației bisericilor), o dovedește un caz cu totul aparte, necunoscut, din păcate, în detaliu, pentru a-i putea surprinde cu adevărat dimensiunile. Știm doar că din vechea biserică de lemn de la Susenii Bârgăului, mutată în 1909 în satul vecin Livezile, apoi din nou, în 1957, în cătunul apropiat Dumbrava, s-au păstrat trei icoane din 1646 ale căror inscripții dedicatorii nu doar că trimit spre comunități din județul Mureș aflate la o distanță apreciabilă, dar susțin și destinația lor inițială pentru o locație din Câmpia Transilvaniei: Dobra (*Dobratanya*), azi o așezare izolată, formată din câteva case, situată între comunele Band, Iclânzul, Cipăieni și Papiu Ilarian, aparținând administrativ de cea din urmă⁴². Începută pe icoana Maicii Domnului (fig. 1) și încheiată pe cea a Mântuitorului (fig. 2), una dintre inscripții, redactată în limba slavonă, lămurește că: „Aceste icoane le-au cumpărat Ciotu [H]rize pentru iertarea păcatelor / și le-au dat la satul Dobri[i], în zilele craiului Racoți Giurgi. Leat 7154”⁴³ (anul notat cu slove, deasupra inscripției) / 1646 (notat cu cifre arabe pe ramă, dedesubtul inscripției). Inscripția, de asemenea slavonă, de pe cea de-a treia icoană, o ilustrare a *Înălțării Domnului* (fig. 3), invocă, în același spirit pravoslavnic, mântuirea donatorilor: „Pomeneste Doamne sufletele robilor tăi Terepea Pașcul și soția sa den Șermașel”⁴⁴.

O a patra icoană, fără inscripție, *Cina de la Mamvri*, a apărut în contextul publicării colecției de artă religioasă a Arhiepiscopiei Craiovei, completând în mod fericit șirul icoanelor împărătești dintr-un iconostas care a supraviețuit și el, în ciuda avatarurilor pe care le-au suferit biserica/bisericile pe care le-a împodobit (fig. 4-7)⁴⁵. Conținând doar friza apostolilor (*Marea Deisis*), cu personajele redată în picioare, ca în reprezentările contemporane din bisericile rutene, și crucea Răstignirii cu icoanele molenii traforate, procedeu tehnic de asemenea la modă în mediul rutean, iconostasul a ajuns la Dumbrava împreună cu biserica, în vreme ce icoanele împărătești au rămas, trei dintre ele, în Susenii Bârgăului, iar a patra a pribegit pe cine știe ce căi până la Craiova. Că este vorba de ansamblul instalat inițial în biserica de la Dobra stă mărturie datarea 1646 cu care se încheie inscripția slavonă din dreptul figurii lui Ioan Botezătorul, din care aflăm că „această icoană a fost plătită de Guțul Toma și

⁴² Cf. Ștefan Pascu et al., *Monumente istorice și de artă religioasă din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului* (Cluj-Napoca: Editura Episcopiei Clujului, 1982), 180.

⁴³ Cf. Porumb, *Dicționar*, 393. Icoanele au ajuns în colecția Protopopiatului Ortodox Bistrița.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Teodora Voinescu, *Comori de artă bisericască. Colecția Arhiepiscopiei Craiovei de la Mănăstirea Jitianu-Craiova* (Craiova: Editura Arhiepiscopiei Craiovei, 1980), 46-47.

soția sa Salomiia pentru iertarea păcatelor. Vă leat 7154”. Când a ajuns însă acest ansamblu în Suseni? De ce a fost mutat acolo, iar la Dobra nu a rămas nici măcar amintirea unei biserici? Comunitate mixtă, româno-maghiară, ambele confesiuni – ortodoxă și reformată – fiind lipsite de lăcaș de cult, să fi fost oare invidia maghiarilor reformați atât de mare încât a condus la dispariția bisericii încropite la mijlocul secolului al XVII-lea? Dacă răspunsul este afirmativ, atunci maghiarii au avut pentru ce să fie invidioși, căci iconostasul și componentele sale, pentru a căror pictare și-au adus obolul credincioși dintr-un areal mai larg, semn de asemenea, că a existat o emulație în mediul românesc pentru dotarea edificiului, se remarcă prin calitatea artistică de excepție, fiind opera unui artist de mare profesionalism, format într-un atelier din sudul Poloniei. Învăluită în mister este nu doar motivația mutării iconostasului de la Dobra la Susenii Bârgăului, ci și momentul când a avut loc această translație, căci cea din urmă localitate nu pare să fi fost lipsită de biserică în secolul al XVII-lea și nici de icoane. Una dintre ele, o *Cină de taină*, pictată tot de un meșter ucrainean în anul 1700, a fost plătită de George Trăsneiu, care „o au dat la sfânta biserică din Suseni” – o biserică anterioară ori poate chiar cea adusă de la Dobra?

Alte prezențe ucrainene în Transilvania sunt mărturisite de icoanele *Deisis* (fig. 8), *Maica Domnului cu Pruncul* (fig. 10) și *Ioan Botezătorul* (fig. 12) de la biserică din Oroiu (jud. Mureș). Posibil ca autorul lor să fi pictat și icoanele împărătești *Deisis* (fig. 9) și *Maica Domnului cu Pruncul* (fig. 11) de la biserică din Mura Mică (jud. Mureș), puse anterior pe seama lui Marcu Vlașcovici⁴⁶, care este, însă, doar bănuitul autor al unei repictări, pe deplin probată de modificarea compoziției din icoana *Deisis*, cele două figuri miniaturale, poziționate inițial deasupra umerilor Mântuitorului, fiind mutate în colțurile superioare ale icoanei, iar cele două benzi laterale, în care fuseseră redați bust, în casete, apostolii, fiind excluse cu totul. Apropiate stilistic de acest grup mai sunt icoanele *Deisis* și *Înălțarea Domnului*, care au împodobit biserică – astăzi dispărută –, „Adormirea Maicii Domnului” din Jabenita (jud. Mureș), apreciate și ele ca datând din secolul al XVIII-lea⁴⁷, deși decorul în relief și trăsăturile fizionomiilor aparțin în mod evident secolului anterior.

Prezența în Transilvania a pictorilor străini, cu o formație profesională de bună calitate, nu s-a materializat doar în lucrările care le-au fost comandate, ci și în instruirea unor ucenici, cel mai adesea nefinalizată; de aceea prestația lor va avea cu precădere un caracter popular și o valoare artistică mai pe măsura putinței financiare a potențialilor comanditari. Mostre ale acestei arte locale ar putea fi icoanele *Deisis*⁴⁸ și *Maica Domnului cu Pruncul*⁴⁹ de la Săcalu de Pădure

⁴⁶ Ioana Cristache-Panait, *Biserici de lemn, monumente istorice din Episcopia Alba Iuliei, mărturii de continuitate și creație românească* (Alba Iulia: Editura Episcopiei Alba Iuliei, 1987), 225.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 284, cu ilustrații la p. 283.

⁴⁸ „Biserica de lemn din Săcalu de Pădure”, accesat în 12.08.2014, http://ro.wikipedia.org/wiki/Biserica_de_lemn_din_S%C4%83calu_de_P%C4%83dure#mediaviewer/Fi%C8%99ier:S

(jud. Mureș), aceluiași penel putându-i fi atribuită și icoana *Deisis* repictată în 1795 de la Cesari (jud. Cluj)⁵⁰; de asemenea, icoanele *Deisis* și *Maica Domnului cu Pruncul* de la Ocna Sibiului⁵¹, icoana *Maicii Domnului cu Pruncul* și cea a *Arhanghelului Mihail* de la biserica de lemn dispărută din Papiu Ilarian (jud. Mureș)⁵², icoana *Maicii Domnului cu Pruncul* de la Muzeul Grăniceresc din Năsăud⁵³, icoanele *Deisis* de la Sălișca (jud. Cluj)⁵⁴, Dobrin (jud. Sălaj)⁵⁵ și Mănăstirea Nicula, aceasta din urmă datată la 1700 (fig. 13); apoi icoanele aproape identice ale *Maicii Domnului cu Pruncul tronând, însoțită de prooroci*, aflate, una, în biserica din Sârbi-Susani⁵⁶, cealaltă (fig. 14), în biserica fostă greco-catolică din Boiereni; icoanele *Arhanghelului Mihail* de la Rona de Jos (acum în Muzeul Mitropoliei din Cluj-Napoca) și Inău (jud. Maramureș), exemple similare existând, de fapt, în toate bisericile maramureșene⁵⁷.

De o calitate superioară și neimpregnate de spirit vernacular sunt iconița *Pantocratorului*, ajunsă în biserica greco-catolică din Ponele (jud. Alba), adusă de undeva din nordul Transilvaniei⁵⁸, și remarcabila reprezentare a *Maicii Domnului cu Pruncul* din biserica de la Lujerdiu (jud. Cluj), dăruită pentru iertarea păcatelor de Vasili Stașoskii Mular (posibilul autor al icoanei?), soția sa Orisia și fiii Teodor, Ioan și Gheorghe⁵⁹. Apartenența lor la creația unor pictori peregrini sau împământeniți în Ardeal este, de aceea, mult mai probabilă. Icoana *Sfântului Gheorghe* de la Brâncovenești (jud. Mureș), a cărei inscripție slavonă ne lămurește că a fost făcută de zugravul Gheorghe pentru păcatele sale și ale părinților săi, în anul 7120 (1611-1612), dar repictarea grosieră ne împiedică să-i mai distingem aspectul inițial, aparține unui meșter român, după cum indică grafia numelui (fig. 15).

Nu putem încheia discuția despre contribuția rutenilor la împodobirea bisericilor românești ardeleni în secolul al XVII-lea fără să ne referim la Luca

acaluDePadureMS_(98).jpg.

⁴⁹ „Biserica de lemn din Săcalu de Pădure”, [http://ro.wikipedia.org/wiki/Biserica_de_lemn_din_S%C4%83calu_de_P%C4%83dure#mediaviewer/Fi%C8%99ier:SacaluDePadureMS_\(97\).jpg](http://ro.wikipedia.org/wiki/Biserica_de_lemn_din_S%C4%83calu_de_P%C4%83dure#mediaviewer/Fi%C8%99ier:SacaluDePadureMS_(97).jpg).

⁵⁰ Acum în Muzeul Mitropoliei din Cluj-Napoca.

⁵¹ Porumb, *Dicționar*, 271.

⁵² Mulțumesc părintelui paroh Mihai Gălățeanu pentru amabilitatea cu care mi-a semnalat și mi-a pus la dispoziție fotografiile acestor icoane.

⁵³ Ana Dumitran, *Fecioarele înlăcrimate ale Transilvaniei. Catalogul expoziției temporare deschise la Complexul Muzeal Județean Bistrița-Năsăud în perioada septembrie-noiembrie 2013* (Alba Iulia: Altip, 2013), 42.

⁵⁴ Pascu et al., *Monumente istorice și de artă*, 223.

⁵⁵ Ana Dumitran, „Siladi Șimon, ucenicul jupânului Andraș din Cluj. Parcurs retrospectiv în căutarea unui maestru”, *Apulum hist. et patr.* L (2013), 330, fig. 68.

⁵⁶ Porumb, *Icoane din Maramureș*, il. 17.

⁵⁷ *Ibidem*, passim.

⁵⁸ *Ibidem*, fig. 69.

⁵⁹ Porumb, *Dicționar*, 210.

din Iclod, „ruteanul” cel mai celebru și, de departe, cel mai talentat și instruit, autor al unor icoane care s-au remarcat ca făcătoare de minuni, pe care și le-au disputat cei mai înalți potentai ai vremii și care, surclasând barierele etnice și confesionale, au devenit – și au rămas până astăzi – repere ale creștinismului transilvănean și, de ce nu, ale artei destinate bisericilor românești în veacul supremației calvine. Seculara dispută despre originalul icoanei miraculoase de la Nicula, purtată de români cu puține șanse de izbândă până după unirea din 1918, a cumulat nu doar frustrări determinate de concurența cu călugării iezuiți, mai apoi cu piariștii din Cluj, pentru deținerea „adevăratei icoane” care a lăcrimat în 1699, ci în ea s-a reflectat și nemulțumirea socială și politică, pe seama căreia a fost pusă desemnarea ca *gente Ruthenus* a pictorului, pe considerentul că maghiarii nu puteau suporta originea românească a celor care reușeau să se afirme în vreun fel⁶⁰. Totuși, prezența în Transilvania a unor pictori veniți din teritoriul regatului polono-lituanian este evidentă, pe când instruirea unor pictori români în spațiul ruso-ucrainean este, deocamdată, doar o ipoteză, necesară tocmai pentru a explica excepționala calitate a picturii lui Luca din Iclod, căci înrâurirea „școlii carpatice” asupra celorlalți pictori români contemporani poate fi explicată și numai prin ucenicia pe lângă un pictor peregrin sau într-un atelier din învecinata Moldovă, de unde de asemenea, au venit meșteri sau măcar icoane, după cum o demonstrează icoana *Maicii Domnului cu Pruncul* de la Piatra-Fântânele (jud. Bistrița-Năsăud)⁶¹, icoana *Apostolilor Petru și Pavel* de la Boiereni (jud. Maramureș) și voletul drept (singurul păstrat) al vechilor uși împărătești ale bisericii de lemn fostă greco-catolică din această ultimă localitate (fig. 16-17), atribuibil autorului ușilor împărătești de la Oncești, datate la 1621⁶². Repictate probabil încă din secolul al XVIII-lea, trei icoane de la Runcu Salvei (jud. Bistrița-Năsăud) lasă și ele să se întrevadă, în porțiunile unde noul strat de pictură s-a desprins, influențe ale picturii moldovenesti⁶³. O icoană *Deisis* ajunsă la Muzeul Național de Artă din București⁶⁴ și alta a *Maicii Domnului cu Pruncul* de la Păniceni (jud. Cluj)⁶⁵ sunt și ele opere ale unui moldovean peregrin sau ale unui transilvănean care a ucenicit în Moldova.

Influențele și pictorii nu au venit însă numai dinspre nord, ci și dinspre sud, chiar dacă exemplele pe care le putem da în acest sens, altele decât cele deja amintite de la Hunedoara și de la Lupșa, sunt mai puține, căci înlocuirea, în zona de sud a Transilvaniei, încă din secolul al XVIII-lea, a bisericilor de lemn cu

⁶⁰ G. Mânzat, *Originea și istoria P. V. Maria dela Nicula (După documente istorice)* (Cluj: Tipografia Institutului de Arte Grafice, 1923), 12.

⁶¹ Dumitran, *Fecioarele înlăcrimate*, 39.

⁶² Pentru care vezi Marius Porumb, „Ușile împărătești de la Oncești și Budești Susani. Contribuții privind icoanele maramureșene din sec. XVII”, *Studia hist.* XVI, fasc. 1 (1971): 31-36.

⁶³ Dumitran, „Biserica de lemn”, 684-685.

⁶⁴ Dobjanschi, „Icoane transilvănene”, 233-234.

⁶⁵ Pascu et al., *Monumente istorice și de artă*, 242.

altele de zid a contribuit mult mai de timpuriu la abandonarea vechilor odoare. Iconostasul bisericii ctitorite de Constantin Brâncoveanu în 1694 la Făgăraș⁶⁶ și cel al bisericii din Bungard (jud. Sibiu)⁶⁷, plătit de Compania negustorilor greci, care au frecventat această biserică până au primit dreptul să-și construiască un lăcaș propriu în Sibiu, nu pot juca un rol în discuție, deoarece pictarea lor se subsumează unor privilegii speciale. Alte dovezi de un calibru similar trebuie să fi existat la biserica de la Turnu Roșu, ctitorită de voievodul Matei Basarab în 1653⁶⁸. Restul exemplurilor, cel puțin cele cunoscute de mine, sunt piese izolate – și de obicei, creații ale unor pictori locali –, dar, tocmai prin aceasta, importante, pentru că, pe de o parte, neavând o valoare artistică și intrinsecă prea mare, au fost mai ușor accesibile comanditarilor; de cealaltă, practicarea meșteșugului de către românii transilvăneni scoțând și mai mult în evidență jertfa celor care, prin apelul la pictori din afara Transilvaniei, s-au străduit să ofere bisericilor cele mai frumoase podoabe.

Avem astfel, pentru județul Alba, trei icoane de la Galda de Sus (*Maica Domnului cu Pruncu*⁶⁹, *Sfintele Paraschiva și Nedelea și Adormirea Maicii Domnului*⁷⁰, aceasta din urmă, cu fondul aurit, o posibilă donație a lui Matei Basarab, care a mai dăruit bisericii din Galda de Sus o valoroasă cruce de argint, datată la 1645), două icoane la Sânbenedic (*Înălțarea Domnului*⁷¹ – fig. 19, probabil creația unui pictor ucrainean pelerin⁷² – și *Sf. Ioan Botezătorul, îngerul deșertului*⁷³ – posibil import din Țara Românească), icoana *Arhanghelilor Mihail și Gavriil* de la Ciumbrud⁷⁴, icoana *Sfântului Nicolae* de la Feneș⁷⁵ (fig. 20), icoana *Sfântului Nicolae* de la Sălciua de Sus⁷⁶, *Maica Domnului cu Pruncul* de la mănăstirea Sub Piatră (fig. 21), *Sfântul Nicolae cu scene din viață* de la Cristești-Dealul Geoagiului (posibilă piesă de import) și *Sfântul Ioan Botezătorul* de la Ponorol⁷⁷. Icoana *Maicii Domnului cu Pruncul* de la Țelna, apreciată ca datând din secolul XVII de primul⁷⁸ și de ultimul său exeget⁷⁹, însă

⁶⁶ Porumb, *Dicționar*, 119-123.

⁶⁷ *Ibidem*, 66.

⁶⁸ *Ibidem*, 434.

⁶⁹ Colecția Arhiepiscopiei Ortodoxe de Alba Iulia, inv. 439.

⁷⁰ Ambele păstrate în biserică. Porumb, *Dicționar*, 131.

⁷¹ Colecția Protopopiatului Ortodox Aiud.

⁷² Ușoara ezitare este determinată de redactarea în limba română a inscripției dedicatorii.

⁷³ Colecția Arhiepiscopiei Ortodoxe de Alba Iulia, inv. 64.

⁷⁴ Colecția Arhiepiscopiei Ortodoxe de Alba Iulia, inv. 69.

⁷⁵ Muzeul Național al Unirii, Alba Iulia, inv. Et. 10756, piesă donată inițial, în 1928-1929, colecției Liceului „Mihai Viteazul”, de un elev originar din Feneș. Două inscripții slavone invocă mila divină pentru Popa Dan și Popa Galbin Ștefan. Ele au fost însă scrise peste alte texte, din care aici-colo, transpar câteva litere.

⁷⁶ Colecția Arhiepiscopiei Ortodoxe de Alba Iulia, inv. 273.

⁷⁷ Colecția Arhiepiscopiei Ortodoxe de Alba Iulia, neînregistrată.

⁷⁸ Partenie Pop, „Vestigii culturale medievale din satul Țelna (jud. Alba)”, *Apulum* X (1972): 759-762, fig. 2, și „O icoană pe lemn de la Țelna”, *ÎP* III (1979): 140-144.

din secolul XV, de academicianul Marius Porumb⁸⁰, este, și în opinia mea, o piesă anterioară veacului al XVII-lea; de aceea, contează din perspectiva acestui eseu, doar ca supraviețuitoare a presupusului iconoclast calvin. Alte exemple sunt icoana *Pantocratorului*, datată la 1676, de la Ciubăncuța (jud. Cluj)⁸¹, icoana *Sfintei Paraschiva* de la Solomon (jud. Sălaj)⁸², *Pogorârea Sfântului Duh* de la Finișel (jud. Cluj), icoanele *Deisis și Sfinții Petru și Pavel* de la Sânpetru Almașului (jud. Sălaj) și icoana *Adormirii Maicii Domnului*, datată la 1677, de la Toplița-Moglănești (jud. Harghita)⁸³.

După cum se poate vedea și din exemplele oferite, o cercetare aproape exhaustivă există deocamdată doar pentru județul Alba. Dar ea este suficientă pentru a conchide că bisericile românești ale Transilvaniei nu au fost lipsite de pictură în secolul al XVII-lea și că, dacă prezența picturii ne apare astăzi atât de rarefiată, explicația nu trebuie căutată în tensiunile confesionale, ci în (ne)putințele financiare ale credincioșilor și în consecințele devastatoarelor invazii turcești și tătare din 1658, 1661 și 1717. Puținul care a existat, apoi, și mai puținul care a supraviețuit, s-a redus și mai mult ca urmare a inerentelor intervenții de restaurare a vechilor biserici și, de cele mai multe ori, a dispărut cu totul odată cu edificarea celor noi. Fiecare renovare a fost sinonimă cu pierderea unei părți din zestrea anterioară sau măcar cu repictarea ori mutarea într-un spațiu mai puțin sacru a vechilor podoabe, pentru ca, la următoarea înnoire, să fie depozitate în locuri insalubre și supuse degradării ireversibile sau aruncate direct în foc sau în fântâni părăsite. Astfel de gesturi nu caracterizează doar un anume timp și nu pot fi puse pe seama unei ideologii. Ele pot fi datate oricând începând cu secolul al XVIII-lea și se justifică prin zelul lipsit de considerație și iresponsabil cu care noii ctitori au luat locul celor vechi, spre a se face și ei părtași ai „veșnicei pomeniri”. Ceea ce s-a distrus și s-a pierdut în acest fel însumează, cantitativ, mult mai mult decât ceea ce s-a păstrat, cel mai adesea accidental, așa că o judecată bazată doar pe sursele disponibile nu poate fi decât incompletă și riscantă. Așadar, răspunsul la întrebarea referitoare la câte biserici românești transilvănene au avut icoane în secolul al XVII-lea nu mai poate fi cuantificabil decât la modul general: o mare parte din ele, dar inclusiv cele care au dispărut între timp.

⁷⁹ Alexandru Efremov, *Icoane românești* (București: Meridiane, 2003), 132-133, il. 254; 222, cat. 135.

⁸⁰ Marius Porumb, „Vechi icoane românești din Transilvania (sec. XVI-XVII)”, *RMM-MIA* XLVI, nr. 1 (1977): 52-54; Porumb, *Dicționar*, 433-436.

⁸¹ Pascu et al., *Monumente istorice și de artă*, 70.

⁸² Acum în colecția Protopopiatului Ortodox Zalău.

⁸³ Cristache-Panait, *Biserici de lemn*, 334.



Fig. 1. Pictor pelerin ucrainean, *Maica Domnului cu Pruncul*, 1646.
Colecția Protopopiatului Ortodox Bistrița. Foto: Ana Dumitran.



Fig. 2. Pictor peregrin ucrainean, *Deisis*, 1646.
Colecția Protopopiatului Ortodox Bistrița. Foto: Ana Dumitran.



Fig. 3. Pictor peregrin ucrainean, *Înălțarea Domnului*, 1646.
Colecția Protopopiatului Ortodox Bistrița. Foto: Ana Dumitran.

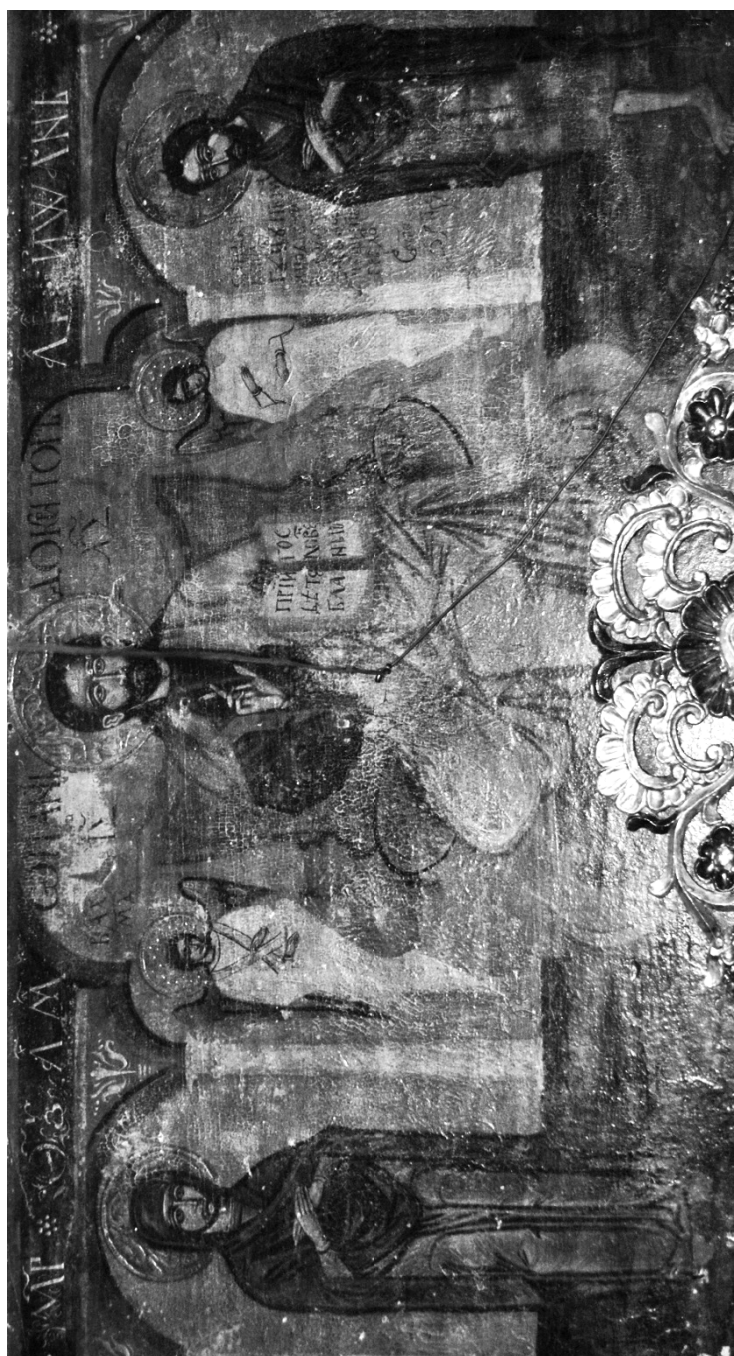


Fig. 4. Pictor pelerin ucrainean, *Marea Deisis*, detaliu, 1646. Dumbrava (com. Livezile, jud. Bistrița-Năsăud). Foto: pr. Siluan Timbuș.



Fig. 5. Pictor peregrin ucrainean, *Friza apostolilor*, detaliu, 1646. Dumbrava (com. Livezile, jud. Bistrița-Năsăud). Foto: pr. Siluan Timbuș.



Fig. 6-7. Pictor peregrin ucrainean, *Icoane molenii*, 1646. Dumbrava (com. Livezile, jud. Bistrița-Năsăud). Foto: pr. Siluan Timbuș.



Fig. 8. Pictor peregrin ucrainean, *Deisis*, sec. XVII. Oroiu (jud. Mureș).
Foto: Ana Dumitran.

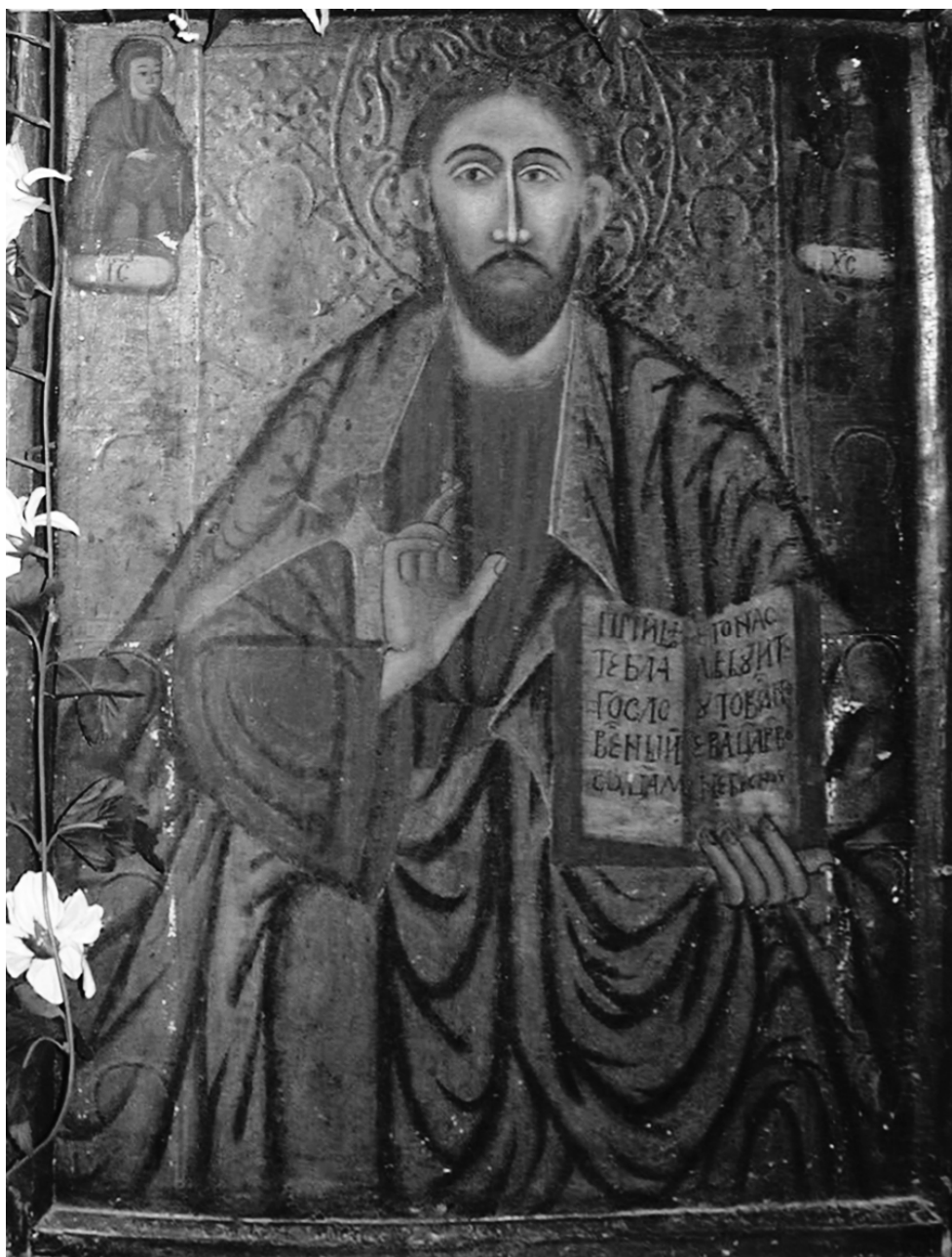


Fig. 9. Pictor peregrin ucrainean, *Deisis*, sec. XVII. Mura Mică (jud. Mureș).
Repictare din sec. XVIII.



Fig. 10. Pictor peregrin ucrainean, *Maica Domnului cu Pruncul*, sec. XVII.
Oroiș (jud. Mureș). Foto: Ana Dumitran.



Fig. 11. Pictor peregrin ucrainean, *Maica Domnului cu Pruncul*, sec. XVII.
Mura Mică (jud. Mureș). Repictare din sec. XVIII.



Fig. 12. Pictor peregrin ucrainean, *Sf. Ioan Botezătorul, îngerul deșertului*, sec. XVII. Oroiu (jud. Mureș). Icoana se păstrează fragmentar, fiind tăiată la dimensiunile unei scânduri lipsă din peretele despărțitor dintre altar și naos. La fel și icoana alăturată, care a trebuit să ofere loc de depozitare unei sticle.

Foto: Ana Dumitran.

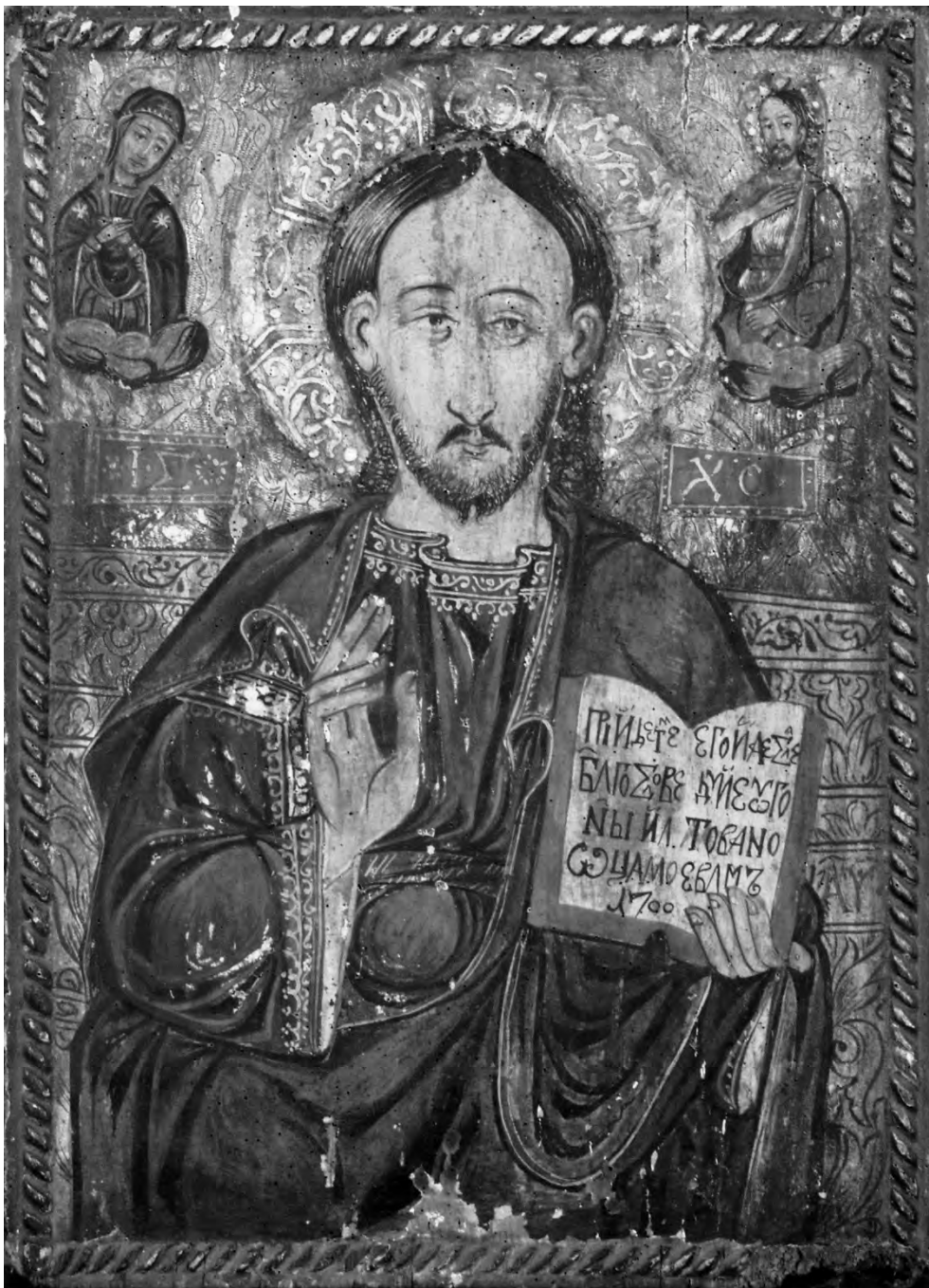


Fig. 13. Pictor transilvănean (?), *Deisis*, 1700. Colecția Mănăstirii Nicula.
Foto: pr. Siluan Timbuș.



Fig. 14. Pictor maramureșean, *Maica Domnului cu Pruncul, însoțită de prooroci*, sec. XVII. Boiereni (jud. Maramureș). Foto: Ana Dumitran.



Fig. 15. Gheorghie Zugravul, *Sf. Gheorghe*, 1611-1612.
Brâncovenești (jud. Mureș). Foto: Ana Dumitran.



Fig. 16. Pictor pelerin moldovean (?), *Ușă împărătească*, detaliu, prima jumătate a sec. XVII. Boiereni (jud. Maramureș). Foto: Ana Dumitran.



Fig. 17. Pictor peregrin moldovean (?), *Ușă împărătească*, detaliu, prima jumătate a sec. XVII. Boiereni (jud. Maramureș). Foto: Ana Dumitran.



Fig. 18. Masa altarului din biserica de lemn „Sfinții Arhangheli” de la Sânbenedic (jud. Alba), „recondiționată” cu ajutorul a două icoane; pentru cea din plan secund, vezi fig. 19. Foto: Ana Dumitran.



Fig. 19. Pictor peregrin ucrainean, *Înălțarea Domnului*, sec. XVII. Sânbenedic (jud. Alba), colecția Protopopiatului Ortodox Aiud. Baghetele ramei și partea inferioară au fost victimele „ajustării” icoanei spre a putea servi drept tăblie pentru masa altarului. Foto: Ana Dumitran.



Fig. 20. Pictor transilvănean (?), *Sfântul Nicolae*, sec. XVII. Feneș (jud. Alba), Muzeul Național al Unirii, Alba Iulia. Foto: Ana Dumitran.

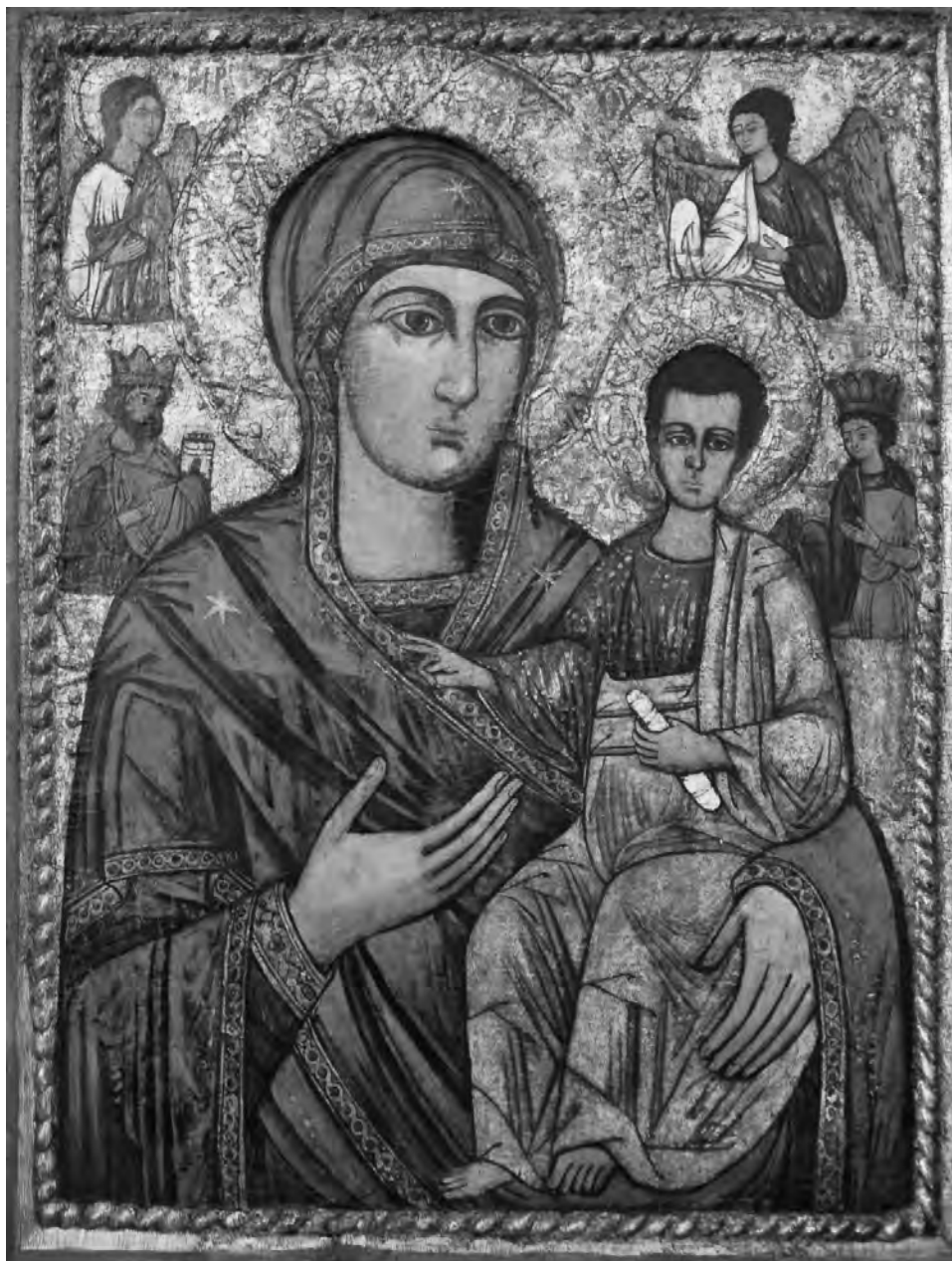


Fig. 21. Pictor transilvănean (?), *Maica Domnului cu Pruncul*, sec. XVII. Icoană restaurată, mănăstirea Subpiatră (jud. Alba). Foto: Rareș Tileagă.

REPRESENTATIONS OF THE MARY-ICON OF MÁRIAPÓCS IN ENGRAVINGS

ANNA TÜSKÉS*

This study aims at analysing the representations of one of the most famous icons of Hungary, the Greek Catholic Mary-icon of Máriapócs in engravings dating from the end of the 17th century to the beginning of the 20th century. Sources are manifold and varied with regards to their genre, form and use, and range from leaflets and thesis pages, through covers and illustrations to devotional pictures and prayer cards. Ten engravings presented here are still unknown to the research.¹ Four exhibitions on Mary-icons and devotional objects organised in Austria, Slovakia and Romania in the last ten years show that we can still expect many results from the exploration of the collections in connection with the engravings representing shrines, icons and pilgrimage sites of 18th century Hungary.² It is worth also to pay attention to the auctions abroad: an album containing engravings of Hungarian relevance appeared on an auction in Munich in 2012. Ancient and new private collections also deserve our attention. I study the engravers, the principal types, the different forms and the use of the representations.

Historical Connections

It is justified to provide a brief summary of the historical events related to the images, as these events are closely connected to the print depictions or are represented on them.³ The icon of Máriapócs was painted by István Pap in

* Anna Tüskés, PhD in Art History, junior research fellow of the Institute of Literary Studies, Research Centre for the Humanities, Hungarian Academy of Sciences, Budapest.

¹ Cf. Zoltán Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások magyarországi búcsújáróhelyekről* [Baroque Small Graphical Representations of Hungarian Pilgrimage Sites] (Budapest: Egyetemi Könyvtár, 1987); Anna Tüskés, "A pócsi Mária-kegykép kisgrafikai ábrázolásai" [Representations of the Mary-Icon of Pócs in Engravings], in *Ars perennis. Fiatal Művészettörténészek II. Konferenciája* [2nd Conference of Young Art Historians Budapest, 2009], ed. Anna Tüskés (Budapest: Centrart Association, 2010), 267-284.

² Clemens A. Lashofer et al., eds., "Unter deinen Schutz ..." *Das Marienbild in Göttweig* (Göttweig: Stift Göttweig, 2005), 201-206; Peter Keller, ed., *Glaube & Aberglaube. Amulette, Medaillen & Andachtsbildchen. Dommuseum zu Salzburg* (Salzburg: Dommuseum zu Salzburg, 2010); Ferenc Mihály, ed., *Mária-tisztelet Erdélyben. Mária-ábrázolások az erdélyi templomokban, Haáz Rezső Múzeum* [Veneration of Mary in Transylvania. Depictions of the Virgin Mary in Transylvanian Churches, Rezső Haáz Museum] (Székelyudvarhely: Rezső Haáz Museum, 2010); Jana Luková and Martina Vyskupová, *Ave Mária. Mariánska ikonografia v zbierkach Galérie mesta Bratislavy, 3. 9. 2013-3. 11. 2013* [Marian Iconography in the Collection of the Bratislava City Gallery] (Bratislava: Galéria mesta Bratislavy, 2013).

³ For historical analysis, see: Zoltán Szilárdfy, *A magyarországi kegyképek és -szobrok tipológiája és jelentése* [Typology and Meaning of the Hungarian Shrine Icons and Statues] (Budapest: Szent

Annales Universitatis Apulensis. Series Historica, 18, I (2014): 153-182

1675. Lőrinc Hurta bought it from him for the price of 6 Hungarian forints. The painting, which was placed on the iconostasis of the wooden church in Pócs, and which wept between 4 November and 8 December 1696, remained in the church under constant military supervision until March 1697, when the investigations were concluded. After this, Leopold I had it transported to Vienna to grant the request of Empress Eleonora. In the meantime, a number of copies of the painting were prepared.

The original painting arrived in Vienna on 4 July 1697, when its public Viennese cult began. It was first placed on the altar established in the Maria Stiegen Church. On 7 July 1697 it was taken from the chapel of the summer castle called Favorita to the court church of the Augustinians. It was later transported back to Favorita. Due to the impact of the sermons of Abraham a Santa Clara, the victory over Turkish troops at the battle of Zenta on 11 September 1697 was attributed to the weeping Mary of Pócs. On 1 December 1697, the icon was placed on the main altar of Stephansdom.

In 1699, the bishop of Eger, István Telekessy commissioned a copy by Péter Imrelszky, the court painter of Leopold I. On 9 January 1701 Leopold I gave an assignment letter to Mátyás Mészáros regarding the authorisation and support of the Empire-wide fundraising for the refurbishment of the ruined church of Pócs. In 1705, István Telekessy had the copy of the icon of Pócs placed in the newly finished Mary Chapel of the Cathedral of Eger.

In 1707, the original painting was also replaced with a copy in Pócs. The second icon of Pócs wept in 1715. This incident was also investigated. In 1731, the construction of the pilgrimage church began. Although it was used already from 1749, it was consecrated only in 1752. The construction of the Basilitan monastery lasted from 1749 to 1756. In 1747, 1772 and 1797 the 50th, 75th and 100th anniversaries of the Mary icon of Pócs arriving in Vienna were celebrated.

Several painted copies of the icon were made in Hungary in the 18th-19th centuries, for example: St. Florian church, Budapest (18th century); side altar in the apsis of the Minorite church, Nyírbátor (1729) (fig. 1)⁴; Maramureş (Máramaros) (19th century) (fig. 2).⁵ Copies are widespread not only in Hungary, but also in Austria, Germany, Italy, Switzerland and Transylvania, for example: Verdasio (1698); Rastenfeld (1701); St. Paul, Passau (after 1700); Camp (1707);

István Társulat, 1994); Bernadett Puskás, "A Máriapócsi kegytemplom és bazilita kolostor" [The Pilgrimage Church and Basilian Monastery of Máriapócs], *ME* 44, no. 3-4 (1995): 169-191; *Máriapócs 1696 – Nyíregyháza 1996. Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszülő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára 1996. november 4-6.* [Historic Conference on Occasion of the 300th Anniversary of the First Tearing of the Mother of God Icon of Máriapócs] (Nyíregyháza: Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 1996).

⁴ Archive photos taken by István Petrás between 1930 and 1940, and conserved in the Gyula Forster Centre, inv. no. 5007 ND, 111175ND.

⁵ Nagyházi Auction, Budapest, April 4, 2008, 58, cat. no. 349.

Siebeneich (1722).⁶ Many of them are decorated by crowns and devotional objects. Literature, so far, has not known, for example, the image decorated with crowns on the northern side altar of the Worship of the Holy Cross church in Tata (fig. 3), and on the southern wall of the King St. Stephen church in Tápiósáp (fig. 4). Both of them are decorated by crowns and that of Tata also by other devotional objects: necklaces, rosary, coins and votive offerings (eyes, legs, and hearts). Three copies, presumably from the 19th century, are conserved in the Ecclesiastical Collection of the Hungarian Ethnographical Museum (fig. 5-7), one of them represents the icon side-mirrored.⁷ One copy can be found in the Gyula Meszlényi Ecclesiastical Collection, Satu Mare (fig. 8), the attribute of Jesus is curiously missing in this.

In 2005, the covering that had been on the icon for almost 150 years was removed in Máriapócs, revealing the copy of the original icon that had been transported to Vienna. Research had assumed for a long time that in this picture the Child was actually holding a book, differently from the icon transported to Vienna, which depicts the Child Jesus holding flowers in his left hand. However, it became apparent that Jesus is also holding flowers in the copy of Pócs. Furthermore, the question arises, what is the explanation for copies that differ from the original?

The source material has close connections with the European traditions of the genre concerning historical correlations, the engravers and preserved copies.⁸ Most of the depictions were made by masters of either Hungarian or foreign origin, but working to Hungarian commissions. A part of the pictures was preserved owing to various European collections. At the same time, the source material reveals the visual culture of different ethnic groups, religious and social classes.

The most important iconographic property of print depictions connected to Máriapócs is that they portray the icon, which the cult centres on. Occasionally, the narrow or broader environment of the icon is shown, and more rarely motifs of historical events or miracles linked to the icon.⁹ The iconography or the captions show without doubt that the creation, dissemination and usage of the engraving is closely connected to the given pilgrimage site.

Research History Overview

Origins of academic interest regarding the icon of Máriapócs are related to various genres of printmaking. The beginnings go back to the first half of the 19th century. In this period, Count Ferenc Széchenyi compiled his album of

⁶ Mihály, *Mária-tisztelet Erdélyben*, 26-27.

⁷ Inv. no. 64.91.37, 71.102.2, 71.102.3. I would like to thank Gyöngyi Bozsik for the help in my research in the Ecclesiastical Collection of the Hungarian Ethnographical Museum, Budapest.

⁸ Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 7.

⁹ Ibid.

devotional pictures¹⁰ and Elek Jordánszky, the prebend of Esztergom published a book in 1836 about the icons of Mary in Hungary in which he included a full page copper engraving illustration of the icon of Pócs.¹¹

More recent research, from the 1980s, has studied the small print representations of the icon from a historical, ethnographical, literary and art historical point of view. Among this body of research, the significant ones are centred on Baroque era pilgrimage, the history of cults and folk religiosity by Sándor Bálint, Éva Knapp, Zoltán Szilárdfy, Gábor Tüskés, Géza Galavics, Bernadett Puskás, Gábor Barna and Szabolcs Serfőző.¹² The study of how small print sheet portrayal types are transferred over centuries justifies the extension of the time frame, which has so far been limited to the 17th-18th centuries. In the course of my research the previously known, approximately forty small graphic portrayals have expanded to sixty-five. In my study, I present the small print masters of the icon of Máriapócs, as well as the types of portrayal and the various forms of its use.

Engravers

Studying the technique of the portrayals, most of the images are copper engravings and among about sixty small prints there are only five woodcuts. There are steel engravings and colourful lithographies in the 19th century, and colour prints at the beginning of the 20th century.

¹⁰ Országos Széchényi Könyvtár, 600926. See: Éva Knapp, "Egy Szent Lászlót ábrázoló 18. századi tézislap ikonográfiai meghatározásához" [On the Iconographic Analysis of a 18th Century Thesis Page Depicting St. Ladislaus], in *Summa. Tanulmányok Szelestei N. László tiszteletére* [Summa: Studies in Honour of László Szelestei N.] (Piliscsaba: PPKE BTK, 2007), 163, n. 3; Éva Knapp, "Szent Imre? Szent László? II. Lajos? IV. Ferdinánd? Egy „befejezetlen” tézislap ikonográfiai meghatározásához" [St. Emeric? St. Ladislaus? Louis II? Ferdinand IV? On the Iconographic Analysis of an "Unfinished" Thesis Page], *MÉ* 56 (2007): 289, n. 3.

¹¹ Elek Jordánszky, *Magyarországban, 's az ahoz tartozó Részekben lévő bődoltságos Szűz Mária kegyelem' Képeinek rövid leírása* [Brief Description of the Images of Blessed Virgin Mary in Hungary and in the Corresponding Areas] (Pozsonban, 1836).

¹² Gustav Gugitz, *Das kleine Andachtsbild in den österreichischen Gnadenstätten in Darstellung, Verbreitung und Brauchtum: nebst einer Ikonographie; ein Beitrag zur Geschichte der Graphik* (Wien: Brüder Hollinek, 1950); Zoltán Szilárdfy, "Magyar barokk szentképek" [Hungarian Baroque Devotional Images], *MÉ* 30, no. 2 (1981): 114-135; Zoltán Szilárdfy, *Barokk szentképek Magyarországon* [Baroque Devotional Images in Hungary] (Budapest: Corvina, 1984); Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*; Gábor Tüskés, *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon* [Pilgrimage in Baroque Hungary] (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1993), 28, 78-80, 95, 171, 222-223, 302, 382; Sándor Bálint and Gábor Barna, *Búcsújáró magyarok* [Hungarians Pilgrimage] (Budapest: Szent István Társulat, 1994); Szilárdfy, *A magyarországi kegyképek*; Puskás, "A Máriapócsi kegytemplom," 169-191; Éva Knapp, "„Abgetrocknete Thränen” A pócsi Mária-ikon bécsi kultuszának elemei 1698-ban" [Elements of the Cult of the Virgin Mary Icon of Máriapócs in Vienna in 1698], in *Máriapócs 1696 – Nyíregyháza 1996*, 61-77; Zoltán Szilárdfy, *Ikonográfia - kultusztörténet* [Iconography - History of Cult] (Budapest: Balassi, 2003), 124-127; Éva Knapp and Gábor Tüskés, *Populáris grafika a 17-18. században* [Popular Graphics in the 17-18th Centuries] (Budapest: Balassi, 2004), 83-100.

In determining the masters, their signatures it is immensely helpful that approximately half of the engravings are signed. Masters known by their names are represented by one sheet each on average. It is a rare occurrence that one master created several engravings of the same subject. One such case is that of Gottfried Prixner, who created two etchings around 1800, which are identical in their iconography, but significantly different in size (cat. 44-45). They depict the icon of Máriapócs with the pilgrimage church. It also occurred that the same copper sheet was used in different prints. An example is the engraving of Johann Frank von Langgrafen, which first appeared in the 1701 *Prayer Book* of Péter Pázmány, and then in the compilation published in 1738, titled *Magna Hungarorum Domina* (cat. 13).

Padre Vincenzo Maria Coronelli (1650–1718) and Giovanni Paolo Finazzi, Italian engravers, prepared the earliest portrayal known today, as a pamphlet.¹³ The engraving was also used by Coronelli, the cartographer of the Venetian Republic, in his 1697 study entitled *Teatro delle città e porti principali dell'Europa* (cat. 1). Coronelli was famous in all of Europe for his Earth and Sky globes.

Among the foreign engravers portraying the icon in the 17th century, the next is the German-born Dutch etcher mezzotint engraver, cartographer and publisher Peter Schenck the Elder (Elberfeld, 1660 - Amsterdam, 1711).¹⁴ He moved to Amsterdam while young. He represented the icon itself, without frame, angels and other motifs but side-mirrored on a big mezzotinto (cat. 4). This error was corrected on an engraving of the same composition (cat. 5) (fig. 9-10).

Johann Andreas Pfeffel senior (1674-1748) from Augsburg was an art trader, publisher and later court engraver for the emperor in Vienna.¹⁵ The master, who also catered for Hungarian commissions, represented the icon of Pócs on the thesis sheet of Count Boldizsár Batthyány in connection with the battle of Zenta in 1698 (cat. 8).

Among 18th century engravers, the Viennese copper engraver preparing cover pages and allegorical scenes, the aforementioned Johann Frank von

¹³ On Vincenzo Maria Coronelli: Thieme and Becker, VII, 449; Maria Gioia Tavoni, ed., *Un intellettuale europeo e il suo universo: Vincenzo Coronelli (1650-1718)* (Bologna: Costa Editore, 1999). On Giovanni Paolo Finazzi: Thieme and Becker, XI, 572.

¹⁴ On Peter Schenck: Anne-Katrin Sors, ed., *Die Englische Manier. Mezzotinto als Medium druckgrafischer Reproduktion und Innovation* (Göttingen: Universitätsverlag, 2014), 158.

¹⁵ On Johann Andrea Pfeffel: Thieme and Becker, XXVI, 525; Dietrich Erben, *Augsburg als Verlagsort von Architekturpublikationen im 17. und 18. Jahrhundert* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1997); Éva Knapp, „Gyönyörű volt szál alakja,” *Szent István király ikonográfiája a sokszorosított grafikában a XV. századtól a XIX. század közepéig* [Iconography of King St. Stephen in Printed Graphics from the 15th Century to the Mid 19th Century] (Budapest: Borda, 2001), cat. 77-80; Knapp and Tüskés, *Populáris grafika*, 163.

Langgraffen¹⁶ represented the image on two sheets in Péter Pázmány's *Prayer Book* published in 1701. Firstly, on folio 143, with the coat of arms of János Altorjai Apor, and secondly bound after the last numbered page together with the icon of Cluj-Napoca (cat. 13-14).

In Joannes Florianus Koller's historical book titled *Historia universalis ab origine mundi*, which was published in Trnava (Nagyszombat) in 1702, the portrayal of the icon of Máriapócs is present on the flyleaf of the Viennese masters Johann Jacob Hoffman and Johann Jacob Hermundt,¹⁷ who mostly engraved views of buildings, maps and portraits (cat. 3).

Among Viennese engravers, Franz Ambros Diétel (1682–1730/37)¹⁸ also engraved the icon around 1720 as a prayer card. Diétel also cooperated with Johann Andreas Pfeiffel and was known for numerous book illustrations, portrayals of saints and confraternity sheets (cat. 16).

Elias Schaffhauser (1684–1738),¹⁹ who was born in Augsburg but engraved in the court of Vienna from 1720, also depicted the icon of Máriapócs together with the icon of Cluj. The master who engraved several portraits, cityscapes and book illustrations, depicted St. Francis of Xavier on the back side of the print that was published by the university press of Nagyszombat. However, there are surviving issues of the publication with empty back sides as well (cat. 18).

Diétel's student, the Viennese Johann Asner (?-1748)²⁰ prepared several devotional pictures. His engraving representing the icon of Máriapócs can be dated around 1730 (cat. 19). In the material there are several sheets by Franz Leopold Schmit(t)ner (1703-1761),²¹ who delivered several Hungarian commissions and mostly depicted portraits, and biblical scenes or events from the lives of saints. He represented the icon of Máriapócs around 1740, following Joseph Neckh, portraying a group of persons in lethal danger underneath and the veduta of Vienna in the background (cat. 22). The master engraved the icon again as the flyleaf of the 1746 book published in Vienna, entitled *Gründliche und Ausführliche Beschreibung der wundertätigen Bildnis des weinenden*

¹⁶ On Johann Frank von Langgraffen: Thieme and Becker, XII, 351; Knapp, „Gyönyörű volt szál alakja,” cat. 72-73.

¹⁷ On Johann Jacob Hoffman: Knapp and Tüskés, *Populáris grafika*, 97, 219. On Johann Jacob Hermundt: Thieme and Becker, XVI, 515; Knapp and Tüskés, *Populáris grafika*, 97.

¹⁸ On Franz Ambros Diétel: Thieme and Becker, IX, 253; Knapp and Tüskés, *Populáris grafika*, 162.

¹⁹ On Elias Schaffhauser: Thieme and Becker, XXIX, 562; Tüskés, *Búcsújárás*, 382; Knapp and Tüskés, *Populáris grafika*, 162.

²⁰ On Johann Asner: Thieme and Becker, II, 184.

²¹ On Franz Leopold Schmittner: Thieme and Becker, XXX, 174; Knapp, „Gyönyörű volt szál alakja,” cat. 103; Gábor Tüskés and Éva Knapp, *Népi vallásosság Magyarországon a 17-18. században* [Popular Religion in Hungary in the 17th-18th Centuries] (Budapest: Osiris, 2001), 99; Knapp and Tüskés, *Populáris grafika*, 160, 162-163, 176.

Muttergottes von Pötsch (cat. 25). The engraving of masters Joseph Sebastian and Johann Baptist Klauber, who painted several Biblical scenes and devotional images intended for private reverence, can also be dated around 1740 (cat. 23).

In the second half of the 18th century Sebestyén Zeller,²² who worked in Pozsony and engraved portraits, maps and cityscapes, depicted the icon of Máriapócs with the cityscape of Vienna as an illustration of the prayer book *Scala Jacobi, sive Liber Precum Piarum*, which was published in Pozsony in 1748 (cat. 28).

Joseph Jäger,²³ who was active in Prague and Nagyszombat between 1728 and 1744, depicted the allegory of *Regnum Marianum* (the Kingdom of Our Lady) with the coats of arms of Hungary and Transylvania, together with the icons of Máriapócs and Cluj (cat. 29). The master, who mostly engraved depictions of saints, family coats of arms, portraits and prayer cards, followed diligently the aforementioned compositions of Johann Frank von Langgrafen and Elias Schaffhausen. Anton or Karl Birckart,²⁴ engraver from Prague, depicted the icon in 1765 in a copper engraving bound into a manuscripted prayer book, with the view of Vienna (cat. 30).

From the masters of Hungary, János Fülöp Binder (1735/36–1811),²⁵ who was born in Bratislava (Pozsony) but worked in Buda, depicted the icon of Máriapócs and its copy in Esztergom in two consecutive years on copper engravings. One engraving prepared in 1765 and used as a flyleaf differs in both size and iconographic detail from the other engraving, published in 1766, also as a flyleaf (cat. 31-32). Binder made also a third copper engraving, undated, representing the icon framed with a canopy frame and surrounded by angels and puttos, with the veduta of the church of Máriapócs underneath (cat. 34). The only copy of this engraving became known through the exhibition in Bratislava.

Among the Viennese engravers of the second half of the 18th century, Franz Feninger and Franz As(s)ner (1742–1810)²⁶ engraved the image (cat. 35, 38). The Austrian drawer and engraver Anton Tischler (1721–1780),²⁷ who

²² On Zeller Sebestyén: György Rózsa, *Grafikatörténeti tanulmányok. Fejezetek a magyar vonatkozású grafikai ábrázolások múltjából* [Graphic History Studies. Chapters from the Past of Graphic Representations of Hungarian Relevance] (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1998), 25-59; Knapp, „Gyönyörű volt szál alakja,” cat. 97; Tüskés and Knapp, *Népi vallásosság*, 34, 246; Knapp and Tüskés, *Populáris grafika*, 162.

²³ On Joseph Jäger: Thieme and Becker, XVIII, 333; Tüskés, *Búcsújárás*, 382; Knapp, „Gyönyörű volt szál alakja,” cat. 94; Knapp and Tüskés, *Populáris grafika*, 135, 192.

²⁴ On Birckart: Thieme and Becker, IV, 50-51.

²⁵ On Binder János Fülöp: Tüskés, *Búcsújárás*, 137; Rózsa, *Grafikatörténeti*, 61-135; Knapp, „Gyönyörű volt szál alakja,” cat. 107, 109-110, 116, 122, 124, 135, 141, 148, 150-151; Tüskés and Knapp, *Népi vallásosság*, 33, 246; Knapp and Tüskés, *Populáris grafika*, 136, 138, 162, 193.

²⁶ On Franz Feninger: Thieme and Becker, XI, 387. On Franz Asner: Thieme and Becker, II, 184.

²⁷ On Anton Tysler: Thieme and Becker, XXXIII, 215; Knapp, „Gyönyörű volt szál alakja,” cat.

worked as a drawing teacher in Eger from 1781 and in Buda between 1787 and 1793, engraved his four-page prayer card in 1777 in Eger (cat. 39). It portrays the copy of the icon in Eger.

Gottfried Prixner (around 1746-1819),²⁸ an engraver of Polish origin who worked in Vienna in 1790, Bratislava in 1796 and Pest in 1802, prepared the two engravings mentioned above in Pest (cat. 44-45). They depict the icon of Máriapócs with the pilgrimage church.

The work of Elek Jordánszky titled *A Short Description of the Blessed Virgin Mary's Icons in Hungary and the areas belonging Thereto* and published in Bratislava, in 1836, was illustrated by the Viennese copper engraver Dorneck. She depicted both the icon of Máriapócs and its copy in Tótkisfalu (cat. 55-56).²⁹

From among the 19th century sheets, we know the publishers, rather than the engravers of several. The bookbinder and publisher of Bratislava, Alajos Bucsánszky (1802-1883), published an engraving that depicted the icon in a similar manner to the copper engraving of Dorneck, with Hungarian and German inscription (cat. 52-53, 61-62).³⁰ Márton Bagó, a printer in Buda, who published several weekly periodicals for the Greek Catholic Rusyns in Hungary, published in 1863 a prayer card depicting the icon of Máriapócs with the pilgrimage church (cat. 64).³¹

A review of the engravers known by name shows that around 50% of the graphic art depictions of the icon of Máriapócs in the 17th-19th centuries were prepared by famous local and international masters. The study has enriched the known activities of these engravers by a number of new and previously unknown depictions. It can also be concluded that the signed engravings constitute the highest quality in this material. Secondary usage and the re-engraved versions justify their long afterlife.

Iconography

During the iconographic analysis, I have arranged the engravings based on their main motifs. This grouping not only enables the joint presentation of types of depictions that belong together, but also allows a survey of either

112.

²⁸ On Gottfried Prixner: Thieme and Becker, XXVII, 409; Knapp, „Gyönyörű volt szál alakja,” cat. 169, 171.

²⁹ On Dorneck: Knapp, „Gyönyörű volt szál alakja,” kat. 189, 194, 196-197; Tüskés and Knapp, *Népi vallásosság*, 373-376.

³⁰ On Alajos Bucsánszky: I. Gábor Kovács, “Bucsánszky Alajos útja a kalendárium- és ponyva-tömegtermeléshez” [Bucsánszky Alajos’ Way to the Calendar and Tilt-Mass Production], *Magyar könyvszemle* 1 (1985): 1-17; Tüskés, *Búcsújárás*, 82; Knapp, „Gyönyörű volt szál alakja,” cat. 232-234; Tüskés and Knapp, *Népi vallásosság*, 378-379; I. Gábor Kovács, *Kis magyar kalendáriumtörténet 1880-ig* [Brief History of the Hungarian Calendar until 1880] (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989); Knapp and Tüskés, *Populáris grafika*, 224.

³¹ On Márton Bagó: Gedeon Borsa, “A csizió kiadástörténete” [Publishing History of the Perpetual Calendar “csizió”], in *Az Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve* (1976-1977): 307-378.

changes of iconography from era to era, or the properties of it remaining constant over a succession of eras.

The earliest engravings containing the icon are linked to the battle of Zenta. On the 1697 Italian pamphlet, two angels are holding it in the top left corner of the sheet, above the siege camp depicted from bird's eye view. Above the icon, there is a script on a ribbon, which reads „AVXILVM CHRISTIANORVM” (cat. 1). On the 1698 thesis sheet of Earl Boldizsár Batthyány, there are clouds above the destroyed Turkish tent and the battlefield of Zenta. On the clouds, a chariot of triumph is pulled by four horses, led by female figures who represent virtues, and two eagles are holding the icon (cat. 8). On a copper engraving also dated from 1698, the icon appears in a wreath of laurel between Turkish flags and weapons captured from enemy (cat. 9). The wreath is above the battlefield of Zenta depicted from bird's eye view on a sheet, held in the claws of an eagle with a victory palm branch in its beak. Icons of Mary depicted in connection with military events has been a widespread practice from the beginning of the 15th century.³²

Also still in 1698, four further types of depiction were born. In the first, the icon is placed on the altar in front of the “Maria Stiegen” church in Vienna, with God looking upon it from heaven (cat. 2). In the second, the icon appears by itself, without frame, angels and other motifs (cat. 4-5). In the third, it is seen in an oval frame on an altar decorated with flowers, flanked by an angel on each side (cat. 10). The fourth was placed in an oval frame decorated by laurel leaves (cat. 12). These types are unique as they did not find later any followers.

One engraving merits special attention. It first appeared as a flyleaf in the *liber gradualis* of Gábor Szerdahelyi titled *Laureatae Lacrymae*, published in Graz in 1698, and later in *Historia Universalis* of Joannes Florianus Koller and Sámuel Timon's book, *Celebrionem Hungariae*, published in Nagyszombat in 1702. In this, the icon appears surrounded by military trophies, Turkish and Hungarian flags and weapons in a laurel wreath (cat. 3). The depiction is special due to the four Mary emblems placed in the four oval medallions on the laurel wreath. The top left depicts an oyster, the top right a fountain, the bottom left a landscape in rain and the bottom right a putto watering a garden. All four emblems also appeared among the emblems of Abgetrocknete Thränen.³³ A further common trait with the thirty-six emblems of Abgetrocknete Thränen is the fact that the wreath framing the emblems also carries meaning. The emblems of Abgetrocknete Thränen appear in an oak wreath. The framing of the four emblems of the flyleaf is connected to the given emblem: the emblem with the oyster symbolising the virginity of Mary is surrounded by a wreath

³² Klaus Schreiner, “Maria – Schild und Schutz der Christenheit,” in *Am Anfang war das Auge, kunsthistorische Tagung anlässlich des 100. Jährigen Bestehens des Diözesanmuseums Hofburg Brixen*, ed. Leo Andergassen (Brixen: Diözesanmuseum Hofburg, 2004), 13-54.

³³ Knapp, “Abgetrocknete Thränen,” 72; Knapp and Tüskés, *Populáris grafika*, 96-97.

with pearls; the one symbolising Mary as a fountain of living water is framed by a laurel wreath; the image of the landscape with rain symbolising the fertility of Mary is surrounded by a wreath of wheat spikes; and the one symbolising Mary as a garden, the putto watering the garden is framed by a wreath of flowers. In the case of the engraving that appears in three different publications over the course of four years, we need to consider the transfer of either the copper sheet or the prints by way of Jesuit connections. It can be assumed that the copper sheet was taken from Graz to Nagyszombat due to Gábor Szerdahelyi, who lectured philosophy in Graz in 1697 and later taught polemics in Nagyszombat and Vienna.³⁴

The origins of the type of depiction that represents the icon in a rectangular frame with a semi-circular closure at the top can be dated around 1700. Between the semi-circular closure and the upper corners of the rectangle there is one putto on each side. This embellishment was reduced to a flower in the second half of the 18th century, or in other cases disappeared completely. This type had continuous prominence for one and a half centuries, up until around 1850 (cat. 6, 11, 14, 16-17, 31-32, 39-42, 57-59). To this type belongs the engraving of the Dommuseum of Salzburg exhibited in 2010 (cat. 7).³⁵

It is in Péter Pázmány's *Prayer Book*, dated 1701 that the first engraving appears. This engraving depicts the allegory of *Regnum Marianum* together with the coats of arms of Hungary and Transylvania, as well as the icons of Máriapócs and Kolozsvár, decorated by the crown held by angels (cat. 13, 18, 29). This type of depiction could be traced for about half a century on the engravings of three well-known masters, and served as a pre-image to an oil painting dated to the mid-18th century, which is held by the Hungarian National Gallery today.³⁶

On a map of Hungary published in an atlas around 1715, the icon can be seen in the top right corner with the figure of a nobleman venerating it (cat. 15). There are no further known depictions of the icon featuring on a map.

From 1730 onwards for about fifty years, several engravings represented the type of depiction in which the framed icon is either held or surrounded by angels and puttos (cat. 19, 23, 25-26, 38). Next to the image, in some cases, there are elements enriching the composition, such as horns of plenty, wreaths of flowers or a crown held above the icon. The rectangular frame is replaced by a rococo and an oval frame in two respective cases (cat. 23, 26). This latter engraving was made for the 1747 jubilee celebrations of the fiftieth anniversary of transferring the icon of Máriapócs to Vienna: two kneeling angels hold the

³⁴ *Scriptores Provinciae Austriae Societatis Jesu. Collectionis Scriptorum ejusdem Societatis Universae*, Vol. 1 (Viennae, 1855), 353-354.

³⁵ Keller, *Glaube & Aberglaube*, 290, Cat. No. 8.97.

³⁶ Old Hungarian Collection, inv. no. 86.15.M.

icon decorated by a wreath of flowers, above the icon a medallion with the inscription “Rosa Mystica” (mystical rose) is surrounded by two eagles and four puttos, and a schematic Habsburg crown tops off the composition (fig. 11). The inscription “Rosa Mystica,” quotation from the Litany of Loreto, alludes also to the fact that the Empress adorned the icon transferred to the St. Stephen’s Cathedral with a diamond rose and called them “Rosa Mystica.” The composition of the commemorative engraving has a simplified version, unpublished till now, without angels and puttos, a copy of which came out on an auction in Munich in 2012 (cat. 27) (fig. 12).

On the flyleaf of *Austria Mariana*, Thomas Ertl’s 1735 work, eagles are holding the various Viennese icons above the churches of Vienna (cat. 20) (fig. 13). Among these, the one of Máriapócs is striking due to its size as well. The engraving from around 1740 has an oval frame, in which the icon is depicted under a canopy, held on the back of an eagle. At the bottom of the engraving, a group of distressed people is praying to the icon with the veduta (cityscape) of Vienna in the background (cat. 22). The two latter types of depictions did not have followers among engravers.

Presumably, the woodcut applied as cover decoration of the book *Marianischer Pilgram*, published in 1737 in Bratislava and presenting pilgrimage sites of Mary in Hungary, also depicts the icon of Máriapócs. On this, the Hodigritia type Madonna can be seen with the child Jesus in a beaming wreath among clouds (cat. 21). It can only be assumed that the woodcut depicts the icon of Máriapócs, since – although the characteristic spiral decoration appears in Mary’s halo – the flower in the hands of the child Jesus cannot be identified without a doubt.

Between 1740 and 1765, the icon of Máriapócs appears on three engravings with the vista of Vienna (cat. 24, 28, 30). In the earliest, angels hold the icon in a rectangular frame and below it, in the foreground of the veduta, a couple of noble origins are kneeling and praying to the icon. In the 1748 engraving of Sebestyén Zeller, two puttos are holding the icon in an oval frame above the vista of Vienna. This depiction is followed by the 1765 engraving of Birckhart, in which the motif of the icon is even more emphasized and the veduta almost disappears.

The copper engraving made in the first half of the 18th century demonstrates an individual depiction, surrounding the icon within an oval frame with micrographic and ornamental letters (cat. 33).

The series of engravings constitutes an individual group in which the icon framed with a canopy frame and surrounded by angels and puttos also portrays the church of Máriapócs (cat. 34-37, 43-48, 61, 63-64). It was already built around 1750, and the series depicted it with the pilgrims arriving. The prototype was presumably the engraving of Binder, created around 1750, whose composition was taken over by Franz Feninger, who completed it with an

inscription (quotation from the Genesis) and the stranded ark of Noah on the right side of the hill behind the church. The work of an anonymous engraver follows this scheme, in which the rectangular building of the monastery linked to the church also appears, besides the ark. In the subsequent engravings, the ark and the inscription disappear, and the church is depicted either by itself, or together with the monastery. This type was prominent from the mid-18th century to the second half of the 19th century. Its last known example came out of the press of Márton Bagó in 1863 in Buda.

In the first half of the 19th century two new types appear, which can probably be attributed to the cover of the icon or to a simple error. In one engraving, below the depiction of the Santa Maria Maggiore icon of Rome, it reads ‘the Blessed Virgin of Pócs’ (cat. 50). In the second, the script pertaining to the icon of Pócs appears under the Hodigitria type Mary image (cat. 52-55). This type was disseminated through the devotional pictures printed in the press of Alajos Bucsánszky around 1828, as well as the depictions in Elek Jordánszky’s book published in 1836. Both on the engravings of Bucsánszky and Dorneck there is an old Slavic script above the right shoulder of Mary, the reading of which has so far been unclear:

СЮ ИКОНОУ НАПИСА МИХАИЛЪ ИЕРОМОНАХЪ ВЪ МОНАСТИРѢ ГРАБОВЦѢ ВЪ ЛѢТА:
1742.

According to the previous interpretation of Bernadett Puskás, the icon was painted by Michail priestmonk in the cloister of Pócs in 1742.³⁷ According to a more precise reading of the script, it says that the engraving was made based on one of the icons of the Serbian Orthodox monastery in Grábóc, painted by Michail priestmonk in 1742.³⁸ The depiction is made even more mysterious by the fact that the Tótkisfalu copy of the icon of Pócs was depicted by Dorneck correctly in the work of Jordánszky (cat. 56).

Amongst the documents of the monastery of Grábóc, there are two mentions of a priest by the name of Michail in the first half of the 18th century.³⁹ The yearbook first mentions a hieromonk by the name of Michail in 1711, when the monks relocated from the monastery of Sistovác to Grábóc.⁴⁰ The next year, under the leadership of Prokopie igumen and Michail hieromonk, restoration of the old church burnt down by the Kurucz began.

“This year they prepared two priestly dwellings of their own resources. They built two wooden houses and also planted grapevines on the Eastern side. In

³⁷ Puskás, “A Máriapócsi kegytemplom,” 187, n. 13.

³⁸ I would like to thank Péter Tóth for the help with the translation of the inscription in Old Church Slavonic.

³⁹ I would like to thank Koszta Vukovits for the help with the translation of the documents on the icons of Grábóc.

⁴⁰ В. Красић, *Манастир Грабовац у Будимској епархији, Летопис Матице српске, 126* [The Grábóc Monastery in the Diocese of Buda] (Нови Сад, 1881), 25.

1744, Prokopie igumen died and Michail hieromonk followed him as provost.”⁴¹

A letter of the igumen from 1738 brings us closer to identifying Michail priestmonk:

“They have ordered new icons and agreed with the painter in a year’s work. This, however, was only an assistant. The bishop understood this and did not make him paint the iconostasis. The people of Grábóc understood this, but kept him there nevertheless to make him paint smaller icons for them and to teach a priest by the name of Michail to paint icons.”⁴²

The model of Dorneck’s engraving, the icon of Grábóc, which has been lost since, was presumably painted by Michail priestmonk in 1742, who was mentioned in the 1738 letter.

The icon of Grábóc is depicted as the icon of Máriapócs on the two prayer cards made in Márton Bagó’s press in 1836. In these, the church of Máriapócs with the arriving pilgrims appears under the icon (cat. 61, 64).

An 1849 German prayer card depicts the icon in a manner different from all previous portrayals (cat. 60). It appears among clouds, without a frame, under a pointed arch, resting on lean pillars. Below it, pilgrims are entering a stylised three-aisled church and there is a forest of fir trees in the background. The engraving, dating from Romanticism, was printed in the Glaser Press of Linz. It does not attempt a faithful depiction of the church of Pócs and has not found followers either.

Our knowledge of 19th century representations of the Máriapócs icon is considerably increased due to the five items in the collection of Lajos Borda (cat. 51, 65-68) (fig. 14-15). These represent the icon by itself, or follow the type of icon under canopy with the church and the monastery underneath. Appearing as devotional picture, or illustration of prayer cards and hymn booklets, these are mainly printed by Alajos Bucsánszky and Márton Bagó.

The scheme of the devotional images made in the first half of the 20th century is mostly the same: under the icon, framed in a rectangular way and appearing in a canopied tent held up by angels, the pilgrimage church and the monastery can be seen (cat. 69-75).

In the course of surveying the small print depictions of the icon, there have been nine different types in total. The majority of these was represented on two or three engravings and had developed no iconographic tradition, while a smaller proportion remained in use over half or even one and a half centuries.

In summary of the changes of meaning and function of the iconography, it can be concluded that the icon served the role of anti-Turkish palladium in protection of Vienna and the Habsburg dynasty at the end of the 17th century. It came into an allegorical-emblematic context, also confirmed by the emblems of

⁴¹ Ibid., 29.

⁴² Д. Давидов, *Иконе српских цркаа у Мађарској* (Нови Сад, 1973), 33.

Abgetrocknete Thränen. In the first half of the century, political changes also appear in the small print depictions in relation to the unification of Hungary and Transylvania. In the second half of the 18th century, it can be observed that Máriapócs has become a national pilgrimage site, given the appearance of local motifs (the church and the monastery). The two different iconographic types, in the first half of the 19th century, call attention to the variability. A constant characteristic of depictions is their devotional role and supranationality.

Use

As seen earlier, the small print depictions of the icon of Máriapócs have fulfilled several functions. In publications, the images were most commonly used as flyleaves or front page pictures and seldom as internal illustrations. One page depictions constitute a separate group, which fill an entire side of pamphlets, devotional pictures, thesis sheets, prayer cards and association cards. One page depictions can also be placed in the middle of the sheet, surrounded by longer text.

We can make assumptions about the distribution and users of engravings from the functions, quality and script language of the depictions. At the end of the 17th century, there were one Italian, four German, three Latin and one trilingual (German, Hungarian, Slovakian) known engravings. In the first half of the 18th century, German language small print depictions were dominant. From this time, besides ten German pictures, five images with Latin scripts also survived and no engraving with Hungarian script is known. From the second half of the 18th century, Latin engravings survived in greatest number, but three German, two Hungarian and one bilingual (Hungarian-Latin) pictures are also known. In the first half of the 19th century, depictions with Hungarian script are dominant with the seven surviving specimens, as opposed to five German and one Latin script. In the second half of the 19th and first half of the 20th centuries, we only know engravings with Hungarian scripts. The high quality book illustrations representing more complex iconography, and the one sheet prints were made for privileged classes, while the wood prints and the devotional pictures only depicting the icon, as well as the prayer cards were surely meant to serve the devotional needs of a wider group primarily. The depictions confirm that the veneration of the icon was widespread not only among Greek and Roman Catholics, but also in the Serb Orthodox denomination.⁴³

⁴³ See on the processional flag of the tanner guild of Szentendre from 1766, repaired in 1906, today in the Serb Orthodox Museum in Szentendre: Zoltán Szilárdfy, "Adatok a máriapócsi kegykép kultuszához és ikonográfiájához," [Addenda to the Cult and Iconography of the Máriapócs Icon], in *Máriapócs 1696 – Nyíregyháza 1996*, 157, fig. 7; Мирослав Тимотијевић, "Сузе и звезде: О плачу Богородичиних чудотврних икона у бароку" [Tears and Stars: Weeping Icons of the Virgin in the Baroque Era], in *Чудо у словенском свету, Зборник радова*

Conclusions

In summary, we can conclude that on the spectrum of icons of Mary in Hungary, the iconography of the depictions of the Máriapócs icon is one of the most varied. The gradually more and more shallow and uninventive iconography can be traced as a trend running parallel with the popularisation of the use of the images. This is also confirmed by how the language of the scripts develops in time. The two iconographic types that appeared in the first half of the 19th century are presumably due to the cover of the icon, or a simple error.

ANNEXE

Catalogue of the representations in chronological order

1. Vincenzo Maria Coronelli and Giovanni Paolo Finanzi: The battle of Zenta with the icon of Máriapócs. Insc.: “Vero Disegno et / rappresentatione / della battaglia segui- / ta in Ungharia / Venuto da Vienna.” Pamphlet. 1697. Copper engraving. “Si vende dal Finazzi a S. Gio. / Grisostino” 237 x 317 mm. Lit.: Géza Galavics, *Kössüink kardot az pogány ellen. Török háborúk és képzőművészet* [Let's Make a Sword against the Pagans. Turkish Wars and Art] (Budapest: Képzőművészeti, 1986), 121, fig. 60; Béla Szalai and Lajos Szántai, *Magyar várak, városok, fálvak metszeteken 1515-1800*, II. *A történelmi Magyarország* [Hungarian Castles, Towns, Villages in Engravings 1515-1800, II. The Historical Hungary] (Budapest: Múzeum Antikvárium, 2006), II, 156, tab. 80. Copies: Collection of Lajos Szántai gyűjteménye; Magyar Nemzeti Múzeum, Történelmi Képcsarnok. Published in: Vincenzo Maria Coronelli, *Teatro delle città e porti principali dell'Europa* (Venetia, 1697).

2. The icon of Máriapócs on the altar of the “Maria Stiegen” church in Vienna. Insc.: “Altar bei Unser Lieben Frauen Stiegen in Wien / Zur verehrung der wunderthätigen Bildnis aussgerichtet.” Flyleaf. 1698. Copper engraving. 327 x 191 mm. Lit.: Knapp, “Abgetrocknete Thränen,” 74; Éva Knapp and Gábor Tüskés, „Abgetrocknete Thränen” Elemente in der Wiener Verehrung des marianischen Gnadenbildes von Pötsch im Jahre 1698,” *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 94 (1998): 93-104, fig. 1; Knapp and Tüskés, *Populáris grafika*, 85, fig. 37. Published in: *Abgetrocknete Thränen. Das ist: Von der Wunderthätigen Zäher-trieffenden Bildnus der Gnaden-reichen Gottes-Gebähreein so zu Pötsch in Ober-Ungarn Anno 1696. den 4. Monats-Tag Novembris an beeden Augen zu weinen angefangen und folglich ... biss 8. December geweinet* (Nürnberg und Franckfurt, 1698). Copy: ELTE Egyetemi Könyvtár, Budapest, RNYO, Bar. 02171.

3. Johann Jacob Hoffmann and Johann Jacob Hermundt: The icon of Máriapócs. Insc.: “O lacrymae manate, Deo date flumina, nostras / Ut Lauros undis irriget ille Sacris. / Sic Metamorphosos im veram monstrabimus, orta / Dum Sacra ex una Virgine Laurus erit.” Flyleaf. 1698. Copper engraving. “Hoffmann et Hermundt fecerunt Viennae” 186 x 138 mm. Copy: Collection of Attila Tibold, Pannonhalma. Lit.: Dénes

међународног научног скупа [Miracle in the Slavic World, Proceedings of the International Conference] (Нови Сад, 2000), 222 (221-236), n. 6.

Pataky, *A magyar rézmetszés története* [History of Copper Engraving in Hungary] (Budapest: Közoktatási, 1951), 139, fig. 3; Galavics, *Kössünk kardot*, 121, fig. 61; Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 111, fig. 168. Published in: 1. Gábor Szerdahelyi, *Laureatae Lacrymae* (Graz, 1698); 2. Joannes Florianus Koller, *Historia universalis ab origine mundi* (Tyrnaviae: Typ. Acad. J. A. Hörmann, 1702); 3. Sámuel Timon, *Celebrionem Hungariae* (Tyrnaviae, 1702). Copies: ELTE Egyetemi Könyvtár, Budapest, RMKII496; Országos Széchényi Könyvtár RMK II. 2140.

4. Peter Schenk: The icon of Máriapócs. Insc.: “Wahre Abbildung unser Lieben Frauen So 1696 den 4 Nov. zu Pöötz / in ober Ungarn zum erstenmahl auch beiden augen geweinet.” Devotional picture. Around 1698. Mezzotinto. “Pet. Schenck fec. et exc. Amstelod. cum Privil.” 250 x 182 mm, 245 x 177 mm. Unpublished. Copy: Magyar Nemzeti Múzeum, Történelmi Képcsarnok 58.3736.

5. The icon of Máriapócs. Insc.: “Wahre Abbildung der Gnadenreichen Bildniss Unser Lieben / Frauen, welche zu Pöötz in der Ungarn derimal mahrhasstig / geweinet. Anno 1696. den 4 November zum ersten mahl und folgendts.” Devotional picture. Around 1698. Copper engraving. 195 x 150 mm, cropped. Lit.: Tüskés, “A pócsi Mária,” 267-284. Copy: Private collection.

6. The icon of Máriapócs. Insc.: “Gnaden Bild Maria Pötz bei St. / Stephan in Wienn.” Devotional picture. Around 1698. Lit.: Schreiner, “Maria,” 47, fig. 11. Copy: Brixen, Hofburg, Diözesanmuseum.

7. The icon of Máriapócs. Insc.: “Gnadenbild so 1696 den 4. Novemb: / zu Pötsch in Ober Ungarn geweinet.” Devotional picture. 1st half of the 18th century. Lit.: Keller, ed., *Glaube & Aberglaube*, 290, 8.97. Copy: Salzburg, Dommuseum, inv. no. H 247.08.07.

8. Johann Andreas Pfeffel: Prince Charles and the allegory of the battle of Zenta with the icon of Máriapócs. Thesis page of Count Boldizsár Batthyány at the University of Graz. 1698. Copper engraving. 385 x 335 mm. Lit.: Szilárdfy, “Magyar barokk,” fig. 20.; Szilárdfy, *Barokk szentképek*, cat. 19; Galavics, *Kössünk kardot*, 120, 122, fig. 87; Szilárdfy, *Ikonográfia*, 124, fig. 261. Copy: Országos Széchényi Könyvtár, 600926, album of devotional pictures of Count Ferenc Széchényi.

9. The icon of Máriapócs with the battle of Zenta. Insc.: “Mater Lachrymarum. / Causa nostrae Laetitiae. / Victoria ad Zentam 1697.” Devotional picture. 1698 (?). Copper engraving. 111 x 69 mm. Lit.: Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 111, fig. 166; Zoltán Szilárdfy, “A török háborúk emléke barokk szentképeken” [Memory of the Turkish Wars in Baroque Devotional Pictures], in Árpád Mikó and Katalin Sinkó, eds., *Történelem - Kép* [History - Image] (Budapest: Magyar Nemzeti Galéria, 2000), 356, fig. 19. Copy: Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg, Sammlung Pachinger, Kapsel 1735. no. 203.

10. The icon of Máriapócs. Insc.: “Wahre Abbildung unser Lieben Frauen / Anno 1696 den 4 Novmb zu Böötz in ober Ungaren / zum erstem [!] mahl aus beiden augen und underschid- / lichen Mahlen geweinet ist auff befelch Ihro Kay Maÿ / nach Wien gebracht worden und den 7. Juli 1697 mit / der ganzen Cleriseÿ nacher St. Stephan in die Thum- / kirchen bekleidet worden und alda mit grosser / Andacht ver erht [!] wirdt. Print. 1698. Copper engraving. Lit.: Bálint and Barna, *Búcsújáró magyarok*, 24; Szilárdfy, “Adatok,” 159, fig. 1; Szilárdfy, *Ikonográfia*, 124. Copy: Magyar Nemzeti Múzeum, Történelmi Képcsarnok, inv. no. 58.3747.

11. The icon of Máriapócs. Insc.: “Gnadenbild. Ao 1696 den 4 Novemb zu Pöötz in Ober Ungarn geweinet. / Abrázatya Szűz Asszonyunk Mariának, áki / Felső Magyar Országban, Pöztben sírt, az 1696. Esztendő- / ben a Sz. András havának 4: napian. / Obraz Pany Marij Ktery pinkala w Uherskeg horneg / zenia w bizij Roku 1696 one 4 mészycz November.” Devotional picture. Around 1700. Copper engraving printed on green silk “zu finden bey Hans Grueber [!] Kupferdrucker” 347 x 251 mm. Lit.: Tüskés, “A pócsi Mária,” 267-284. Copy: Győrújbarát - Kisbarát, Roman Catholic church, sacristy.

12. The icon of Máriapócs. Insc.: “Effigies Miraculosae Mariae Dei Matris, / quae in Bööz Superioris Hungariae 1696. / saepius est lachrimata.” Devotional picture. Around 1700. Copper engraving printed on silk. 188 x 142 mm; glued. Lit.: Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 112, fig. 170. Copy: Országos Széchényi Könyvtár, 600926, album of devotional pictures of Count Ferenc Széchényi.

13. Johann Frank von Langgraffen: The allegory of Regnum Marianum with the coats of arms of Hungary and Transylvania, together with the icons of Máriapócs and Cluj. Illustration of book. 1701. Copper engraving. “H. F. de Langgraffen sculp. Tyrnaviae” 165 x 122 mm. Lit.: Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 114, fig. 183; Szilárdfy, *Ikonográfia*, 125, fig. 257. Published in: 1. Péter Pázmány, *Imádságos könyv* (Nagyszombat, 1701). ELTE Egyetemi Könyvtár, Budapest, RMKI400a. 2. *Magna Hungarorum Domina* [...] (Claudiopoli: Acad. S.J., 1738). ELTE Egyetemi Könyvtár, Budapest, Gb2705.

14. Johann Frank von Langgraffen: The icon of Máriapócs. Insc.: “Miraculosa B.M.V. Pöcensis in Hung.” Illustration of book. 1701. Copper engraving. “H. F. de Langgraffen sculp. Tyrnaviae” 183 x 131 mm. Lit.: Pataky, *A magyar rézmetszés*, 167, fig. 10; Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 111, fig. 167; Tüskés and Knapp, *Népi vallásosság*, 6. kép. Published in: Péter Pázmány, *Imádságos könyv* [Prayer Book] (Nagyszombat, 1701), fol. 143. ELTE Egyetemi Könyvtár, Budapest, RMKI400a.

15. Map of Hungary with the figure of a nobleman venerating the icon of Máriapócs. Insc.: “Imago B.V. / Poetschensis / ter lachrimari / visa toti nunc Hungariae / propitia. / Totius / Hungariae / dei parae / devotissimae / nova exhibi- / tio geogra- / phica.” Map. 1710. Copper engraving. Lit.: Szilárdfy, “Adatok,” 164, fig. 6; Szilárdfy, *Ikonográfia*, 125, fig. 262-263. Published in: Henricus Scherer, *Atlas novus, exhibens orbem terraqueum* (Augsburg, 1710). Collection of Zoltán Szilárdfy.

16. Franz Ambros Dietel: The icon of Máriapócs. Insc.: “Wahre abbildung des Wunderhätigen Weinenden Gnadenbilds / Mariae von Pötz, so von einer Löble. Liebs Versammlung deren / sterbenden unter dem Titul Mariae der threnen bey S. Steph. / in Wienn sonderbahr verehret wird. / Is tan dem Original angerihrt.” Prayer card. Around 1720. Copper engraving. “Dietel sc.” 125 x 74 mm. Lit.: Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 112, fig. 171. Copy: Papnevelő Intézet Könyvtára, Győr, legacy of Ferenc Ebenhöch.

17. The icon of Máriapócs. Insc.: “Mariabild so zu Böötz in / ober Ungarn den 4. Nov. Anno / 1696 gewinet.” Devotional picture. Around 1720. Copper engraving. 150 x 96 mm. Lit.: Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 112, fig. 172. Copy: Papnevelő Intézet Könyvtára, Győr, legacy of Ferenc Ebenhöch.

18. Elias Schaffhauser: The allegory of Regnum Marianum with the coats of arms of Hungary and Transylvania, together with the icons of Máriapócs and Cluj.

Devotional picture. Around 1720. Copper engraving. 122 x 75 mm. "El. Schaffhausen sculp. Try." Lit.: Szilárdfy, "Magyar barokk," 123; Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 115, fig. 184. Copies: Collection of Miklós Dubay, Budapest; Papnevelő Intézet Könyvtára, Győr, legacy of Ferenc Ebenhöch.

19. Johann Asner: The icon of Máriapócs. Insc.: "Wahre ab- / bildung des / Wunderthä- / tigen Weinenden Gnadenbilds / Maria von Pötz." Devotional picture. Around 1730. Copper engraving. "Asner sc." 110 x 64 mm. Lit.: Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 112, fig. 173. Copy: Papnevelő Intézet Könyvtára, Győr, legacy of Ferenc Ebenhöch.

20. Eagles are holding the various Viennese icons above the churches of Vienna, among them the icon of Máriapócs. Flyleaf. 1735. Copper engraving. 271 x 385 mm, 235 x 364 mm. Lit.: Knapp, "Abgetrocknete Thränen," 73; Knapp and Tüskés, *Populáris grafika*, 97. Published in: Thomas Ertl, *Austria Mariana* (Viennae, 1735), flyleaf. Copy: ELTE Egyetemi Könyvtár, Budapest, Ac5039.

21. The icon of Máriapócs (?). Illustration of cover page. 1737. Woodcut. 41 x 60 mm. Lit.: Tüskés, "A pócsi Mária," 267-284. Published in: *Marianischer Pilgram deren In dem Königreich Ungarn sich befinden Gnaden-reichen Marianischen Oerthern* (Presburg: M. Magd. Royerin, 1737). Copy: ELTE Egyetemi Könyvtár, Budapest, Ac5396.

22. Franz Leopold Schmittner: The icon of Máriapócs with a group of persons in lethal danger underneath and the veduta of Vienna in the background. Insc.: "Wahre Abbildung des Wunderthätigen Weinenden Gnadenbilds Mariae von Pötz / von einer Löbl. Liebs Versammlung deren sterbenden inner dem Titul Maria der Thränen / in der Metropolitan Kirche bey S. Stephan in der Kays. Haupt Residenz Stau Wien Sonderbah verehret wird." Confraternity sheet (?). Around 1740. Copper engraving. "I. Neckh del. F.L. Schmitner sc. Vienna" 281 x 175 mm, 290 x 180 mm; glued. Lit.: Szilárdfy, *Barokk szentképek*, fig. 20; Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 113, fig. 177; Szilárdfy, "Adatok," 161; Szilárdfy, *Ikonográfia*, 124. Copy: Országos Széchényi Könyvtár, 600 926 V, album of devotional pictures of Count Ferenc Széchényi.

23. Joseph Sebastian and Johann Baptist Klauber: The icon of Máriapócs. Insc.: "Wahre Abbildung unser lieben Frauen so / 1696. den 4. November zu Böötz in ober Ungarn zum / erstenmal aus beyden augen geweinet." Devotional picture. Around 1740. Copper engraving. "C.P.S.C.M. / Klauber Cath. Sc. et exc. A.V." 135 x 70 mm, 150 x 85 mm. Lit.: Gugitz, *Das kleine Andachtsbild*, 128; Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 113, fig. 175. Copies: Dobó István Vármúzeum, Eger; Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg, Sammlung Pachinger, Kapsel 1735. No. 208.

24. Schaur: A couple of noble origins are kneeling and praying to the icon of Máriapócs with the veduta of Vienna in the background. Insc.: "Wahre Abbildung des Wunderthätigen Marianischen Gnaden- / Bildes, so zu Pötsch in Ober-Ungarn Ao. 1696. geweinet, nunmehr / aber zu Wienn in der Metropolitan Kirche bey S. Stephan sonderbar / verehret wird." Prayer card. Around 1740. Copper engraving. "Schaur sc. Vienna" 118 x 78 mm. Lit.: Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 113, fig. 176. Copy: Budapesti Történeti Múzeum 13566.

25. Franz Leopold Schmittner: The icon of Máriapócs. Insc.: "Wahre Abbildung des Wunderthätigen Gnaden Bilds / Maria von Pötsch so Anno 1696. von 4. novembr. bis 8. / Dec. hauftige zäher vergotten und Anno 1697. die Me- / tropolitan Kirchen zu S.

Stephan zu verehring überbracht / worden.” Flyleaf. 1746. Copper engraving. “F. L. Schmitner sc. Viennae” 135 x 85 mm. Lit.: Szilárdfy, *Ikonográfia*, fig. 255. Published in: *Gründliche und Ausführliche Beschreibung der wundertätigen Bildnis des weinenden Muttergottes von Pötsch [...]* (Wien: Johann Peter v. Ghelen, 1746). Copies: Országos Széchényi Könyvtár: V.S.S. 670; Collection of Zoltán Szilárdfy.

26. The icon of Máriapócs. Insc.: “Rosa Mysti- / ca. // Wahre Abbildung des Weinenden Gnaden Bilds Mariae von / Pötsch, so bey 50-jährigen Gedächtnus-Fest zum beschluß der / Acht-Tägigen Andacht den 9. July 1747. öffentlich in einer Pro- / cession von S. Stephans Metropolitan Kirchen auß u. wider dahin getragen worden.” Devotional picture. 1747. Copper engraving. 143 x 83 mm. German prayer on the verso. Lit.: Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 112-113, fig. 174. Copy: Papnevelő Intézet Könyvtára, Győr, Legacy of Ferenc Ebenhöch.

27. The icon of Máriapócs. Insc.: “Rosa Mysti- / ca. // Gnadenbildniss Maria von Pötsch, welches im / Jahr 1696 auf eine wundervolle Ort Thranenvergos- / sen hat, jetzt zu Wien in der St. Steph: Metrop: Dom- / Kirche auf dem Hochaltar andachtigst verehret wird.” Devotional picture. Around 1750. Copper engraving. 105 x 79 mm, cropped. Copy: Auction in Munich in 2012. Private collection.

28. Sebestyén Zeller: The icon of Máriapócs held by puttos and the veduta of Vienna underneath. Insc.: “Gnaden-Bild so zu Pöötz in Ober Unga- / ren Anno 1696 den 4. Nov. geweinet.” Illustration of book. 1748. Copper engraving. 110 x 62 mm, 125 x 75 mm. Lit.: Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, fig. 111-112. Published in: *Scala Jacob, sive Liber Precum Piarum* (Posonii: Typis Royerianis, 1748), bound before p. 87. Copies: Collection of Zoltán Éder, Budapest – bound; Bayerisches Nationalmuseum, Munich, Sammlung Kriss W5173; Dobó István Vármúzeum, Eger – independent sheet.

29. Joseph Jäger: The allegory of Regnum Marianum with the coats of arms of Hungary and Transylvania, together with the icons of Máriapócs and Cluj. Devotional picture. Around 1750. Copper engraving. “Jos. Jäger sc. Tyrna” 123 x 73 mm. Lit.: Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 115, fig. 185. Copy: Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg, Sammlung Pachinger, Kapsel 1735. No. 199.

30. Birckart: The icon of Máriapócs with the veduta of Vienna underneath. Insc.: “B.V. Maria Pözensis, quae Viennae in Austria / ut peccatorum Refugium Veneratur.” Copper engraving bound in a manuscript prayer book. 1765. Copper engraving. “Attigit originale B.V.M.” “Birckart sc. Prag” 115 x 70 mm. Lit.: Tüskés, “A pócsi Mária,” 267-284. Copy: *Himmlischer Seelen Schatz [...]* Anno 1765, bound before p. 107. Collection of Béla István Szabó, Budapest.

31. János Fülöp Binder: The Esztergom copy of the icon of Máriapócs. Insc.: “Vera effigies / Vetustissimae Imaginis / Beatae Virginis / Mariae, / publica fidelium veneratione clarae, / quae ad hanc usque aetatem / in Castro Strigoniensi / mire asservata, / hodie in Capella Bakocsiana pie / et constanter colitur.” Flyleaf. 1765. Copper engraving. “Johann Philipp Binder fecit et scul. Budae” 150 x 105 mm. Lit.: Pataky, *A magyar rézmetszés*, no. 57; Rózsa, *Grafikatörténeti*, fig. 184. Published in: *Descriptio inscriptiorum ecclesiae metropolitanae Strigoniensis. Cognominatae: Szép Templom [...]* (Strigonii: Franciscus Antonius Royer, 1765). Copy: ELTE Egyetemi Könyvtár, Budapest, small print, without inv. no., unnumbered p. 3.

32. János Fülöp Binder: The icon of Máriapócs. Insc.: “Vera effigies B.V.M. quae adnorma. Prima Poesini in / Hungaria A. 1696. saepius Lacrimantis, ac dein Viennam ab- / latae expressa, et in illius Loco relicta rursus A. 1715. / Lacrimas profudit 31 July 1^a et 3 Augustj.” Flyleaf. 1766. Copper engraving. “I. Phil. Binder sc. Budae 1766” 140 x 71 mm. Lit.: Éva Knapp, “Barokk kori mirákulumoskönyvek magyarországi búcsújáráshelyekről” [Baroque Miracle Books of Pilgrimage Sites in Hungary] PhD dissertation, manuscript (Budapest: ELTE BTK, 1984), dissertation of doctorate in philosophy, manuscript, 100; Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 114, fig. 179; Puskás, “A Máriapócsi kegytemplom,” 173, fig. 5; Rózsa, *Grafikatörténeti*, 142. Published in: *Vera relatio super fletu & lachrymatione secundae sacrae imaginis Pocsensis Beatae Mariae virginis [...]* (Cassoviae: Ex Typ. Landereriana, 1776). Copies: Magyar Tudományos Akadémia, Könyvtár, 521.846; Somogyi-könyvtár, Szeged, G.E. 1871.

33. The icon of Máriapócs. 1st half of 18th century. Copper engraving. Lit.: Adolf Spamer, *Das Kleine Andachtsbild vom XIV. bis zum XX. Jahrhundert* (München: Bruckmann, 1930/1980), CLXXXIII, Taf. 324; Szilárdfy, “Adatok,” 168, fig. 10; Szilárdfy, *Ikonográfia*, 126.

34. János Fülöp Binder: The icon of Máriapócs with the church underneath. Insc.: “Vera effigies B.V.M. quae ad normam primae Poesini in / Hungaria Ao 1696 saepius Lachrimantis, ac dem Viennam / ablatae, expressa, in illius Loco relicta, rursus Ao 1715 / Lacrymas prafudit 31 Iuly Ia b. 3 Augsti.” Devotional picture. Around 1750. Copper engraving. “Binder sc. Budae” 139 x 78,5 mm. Lit.: Luková and Vyskupová, *Ave Mária*, 156, B. 90. Copy: Bratislava, Galéria mesta Bratislavy, inv. no. C 4170.

35. Franz Feninger: The icon of Máriapócs with the church underneath. Insc.: “Vera Effigies Thaumuthurgae B. V. Mariae, Ao. 1696. in Ecclesia G. R. Uitorum, / Possessionis Pócs, in Regno Hungariae, saepius lachrimantis, nunc in Basilica / S. Stephani Vienn. Vener. Exposita, et successivé, in pari Effigie Viennae ex- / istenti, Ao. 1715. Mens. Iul. 31^a, et Aug. 1^a, et 3^a diebus, iterum in eadem Ecclesia / Pocsensi, novas lacrimas elicentis.” Devotional picture. Around 1750. Copper engraving. “Fr. Feninger sc.” 186 x 129 mm. Lit.: Szilárdfy, “Magyar barokk,” 118, 121, 132, fig. 8; Szilárdfy, *Barokk szentképek*, fig. 18; Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 113, fig. 178; Szilárdfy, “Adatok,” fig. 4; Szilárdfy, *Ikonográfia*, 124, fig. 254. Copy: Országos Széchényi Könyvtár, 600 926 IV, Album of devotional pictures of Count Ferenc Széchényi.

36. The icon of Máriapócs with the church underneath. Insc.: “Vera effigies B.V.M. quae adnormam primae Pocsini in Hung- / aria A. 1696. Saepius Lacrymantis, ac dein. Viennam abblatae / expressa, et in illius Loco relicta rursus Ao. 1715. Lacrimas pro- / fudit 31. July 1^a et 3 Augsti.” Devotional picture. Copper engraving. 185 x 130 mm. Lit.: Tüskés, “A pócsi Mária,” 267-284. Copy: Máriapócs, Szent Bazil Rend Máriapócsi Gyűjteménye, Dudás Bertalan Múzeum.

37. The icon of Máriapócs with the church underneath. Insc.: “Vera effigies B.V.M. quae adnormam primae Pocsini in / Hungaria A. 1696. Saepius Lacrymantis, ac dein. Viennam / abblatae expressa, et in illius Loco relicta rursus Ao. / 1715. Lacrimas profudit 31. July 1^a et 3 Augsti.” Devotional picture. Around 1770. Copper engraving. 125 x 72 mm. Lit.: Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 114, fig. 180. Copy: Országos Széchényi Könyvtár, 600 926 IV. recto, Album of devotional pictures of Count Ferenc Széchényi.

38. Franz Assner: The icon of Máriapócs. Insc.: “Wahre Abbildung des Wunderthätigen Gnaden-Bildes, so im Jahr / 1696. zu Pötsch in Ober Ungarn geweinet, nunmehr aber zu Wienn / in der Metropolitan Kirche bey S. Stephan sonderbar verehret / wird.” Devotional picture. Around 1770. Copper engraving. “F. Aßner sc.” Lit.: Szilárdfy, *Ikonográfia*, fig. 256. Copy: Collection of Zoltán Szilárdfy.

39. Anton Tyschler: The Eger copy of the icon of Máriapócs. Insc.: “Örömnöknek oka. / Bóktogságos Szűz Mária Képe / mely az Egri öreg Templomban / Tiszteltetik.” Prayer card of 4 p. 1777. Copper engraving. “Anton Tyschler Sculp. Agriae 1777.” 125 x 75 mm. Lit.: László Lengyel, “„Lelki szem-gyógyító” Szentképek a 18. századi orvoslásban” [Devotional Pictures in the 18th Century Medicine], *Lege artis medicinae* 2, no. 5 (1992): 498. Copy: Dobó István Vármúzeum, Eger.

40. The Tótkisfalu copy of the icon of Máriapócs. Devotional picture. Around 1770. Woodcut. Lit.: Mária Ginelli and Klaudia Bugonová, “A Mária-ábrázolások ikonográfiája a Kelet-Szlovákiai Múzeum gyűjteményében” [The Iconography of Depictions of Virgin Mary in the Collection of the East Slovak Museum], in Gábor Barna, ed., *Boldogasszony. Szűz Mária tisztelete Magyarországon és Közép-Európában* [Cult of the Virgin Mary in Hungary and Central Europe] (Szeged: Néprajzi Tanszék, 2001), 249-258, fig. 11. Copy: Kelet-Szlovákiai Múzeum, Kassa.

41. The icon of Máriapócs. Insc.: “Gnadenbild so zu Pöötz in ober / Ungarn den 4 Novemb. A. 1696 geweinet.” Devotional picture. Around 1770. 97 x 50 mm. Copper engraving bound in the 2nd part of a two-part-colligatum book. Lit.: Tüskés, “A pócsi Mária,” 267-284. Published in: Joh. Christ. Elias, *Kern Aller Gebett [...]* (Cölln, 1773); *Marianisch Gnadenhaus [...]* (erstlich gedruckt zu Wienn, without year). Copy: Collection of Karl Kolb, Wiesbaden, according to his daughter, Eva-Maria Kolb it does not exist any more.

42. The icon of Máriapócs. Devotional picture. Around 1770. Woodcut. Lit.: Boris C. Bálent, *Banskobystrické pútové tlače* [Prints in Banská Bystrica / Besztercebánya] (Martin: Slovenská národná knižnica, 1947), Tav. VI. Copy: Besztercebánya.

43. The icon of Máriapócs with the church underneath. Insc.: “Vera effigies B.V.M. quae adnormam primae Pocsini / in Hungaria A. 1696. Saepius Lacrymantis, ac dein. / Viennam abblatae expressa, et in illius Loco relicta / rursus Ao. 1715. Lacrimas profudit 31. July 1^a et 3 Augsti.” Devotional picture. Around 1780. Copper engraving. 109 x 69 mm, 147 x 90 mm. Lit.: Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 114, fig. 182. Copy: Papnevelő Intézet Könyvtára, Győr, Legacy of Ferenc Ebenhöch.

44. Gottfried Prixner: The icon of Máriapócs with the church underneath. Insc.: “A B. Sz. Mária Képe. Vera effigies B.V.M. quae ad normam primae Pócsini in Hungaria A. 1696. saepius Lacrymantis, ac dein. Viennam abblatae expressa, et in illius Loco relicta rursus Ao. 1715. Lacrimas / profudit 31. July 1^a et 3 Augsti.” Devotional picture. Around 1800. Copper engraving. “Thom. Dolecek Cur.” “Prixner sc. Pest.” 405 x 387 mm. Lit.: Tüskés, “A pócsi Mária,” 267-284. Copy: Józsa András Múzeum, Nyíregyháza, inv. no. 182.

45. Gottfried Prixner: The icon of Máriapócs with the church underneath. Insc.: “A B. Sz. Mária Képe, / mely 1715^{dik} esztendő Juliusnak 31^{dik} és Aug. / primo és 3^{dik} napján könyvezett Pótson N. Szabolcs / Vármegyében.” Devotional picture. Around 1800. Copper engraving. “Prixner del. et sc.” 170 x 110 mm. Lit.: Szilárdfy, “Magyar

barokk,” 127, 134; Szilárdfy et al., *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások*, 114, fig. 181. Copy: Országos Széchényi Könyvtár, 600 926 IV recto, Album of devotional pictures of Count Ferenc Széchényi.

46. The icon of Máriapócs with the church underneath. Insc.: “A’ B. Sz. Mária Képe, / melly 1715^{dik} esztendő Juliusnak 31^{dik} és Aug. 1^{ső} és 3^{dik} / napjain könyvezett Pótson N. Szabolcs Vármegyében.” Devotional picture. Around 1810. Copper engraving. 115 x 72 mm, 125 x 85 mm. Lit.: Tüskés, “A pócsi Mária,” 267-284. Copy: Papnevelő Intézet Könyvtára, Győr, Legacy of Ferenc Ebenhöch.

47. The icon of Máriapócs with the church underneath. Insc.: “A’ B. Sz. Mária Képe, / melly 1715^{dik} esztendő Juliusnak 31^{dik} és Aug. 1^{ső} és 3^{dik} / napjain könyvezett Pótson N. Szabolcs Vármegyében.” Devotional picture. Around 1810. Copper engraving. 115 x 75 mm. Lit.: Tüskés, “A pócsi Mária,” 267-284. Copy: Magyar Nemzeti Múzeum, Történelmi Képcsarnok, inv. no. T739.

48. The icon of Máriapócs with the church underneath. Insc.: “A’ B. Sz. Mária Képe, / melly 1715^{dik} esztendő Juliusnak 31^{dik} és Aug. 1^{ső} és 3^{dik} / napjain könyvezett Pótson N. Szabolcs Vármegyében.” Devotional picture. Around 1820. Copper engraving. 108 x 69 mm, 118 x 80 mm. Lit.: Zoltán Szilárdfy, *A magánáhitat szentképei a szerző gyűjteményéből I. 17-18. század* [Small Devotional Images from the Collection of the Author I. 17th-18th Centuries] (Szeged: JATE, 1995), fig. 589. Copies: Országos Széchényi Könyvtár, Kisnyomtatványtár, without inv. no.; Collection of Zoltán Szilárdfy.

49. The Esztergom copy of the icon of Máriapócs. Insc.: “Effigies B. M. Virginis in Arce Strigoniensis.” Devotional picture. 1824. Woodcut. 112 x 70 mm. Lit.: Tüskés, “A pócsi Mária,” 267-284. Published in: *Epigramma in Sacra molimina Arcis Strigoniensis [...]* (Strigonii: Typis Josephi Beimel, 1824). Copy: Országos Széchényi Könyvtár, Kisnyomtatványtár (1824, 4, box 170).

50. The icon of S. Maria Maggiore in Rome as the icon of Máriapócs. Insc.: “A’ Pócsi boldogságos Szűz.” Devotional picture. Around 1830. Copper engraving. 95 x 56 mm, 105 x 64 mm. Lit.: Tüskés, “A pócsi Mária,” 267-284. Copies: Országos Széchényi Könyvtár, 600 926, Album of devotional pictures of Count Ferenc Széchényi; Collection of Sándor Bálint, Móra Ferenc Múzeum, Szeged.

51. The Esztergom copy of the icon of Máriapócs. Insc.: “Az esztergomi várban / lévő boldogságos szűz Mária / kegyelmes képének / szent titkai. / Az esztergomi várban lévő bold. Szűz Mária képe / áttétetett pompásan junius 7^{én} 1824.” Devotional picture. Around 1824. Woodcut. 90 x 60 mm, 170 x 100 mm. Unpublished. Copy: Collection of Lajos Borda.

52. An icon of Grábóc as the icon of Máriapócs. Insc.: “Szűz Mária csudaképe / Pócsot.” Devotional picture printed on both pages on pink and yellow paper. Around 1828. Woodcut. 92 x 60 mm. Publisher: Alajos Bucsánszky, Bratislava. Lit.: Tüskés, “A pócsi Mária,” 267-284. Copy: Private collection.

53. An icon of Grábóc as the icon of Máriapócs. Insc.: “Die heilige Jungfrau Maria / in Pócs.” Devotional picture printed on both pages on green and orange paper. Around 1828. Woodcut. 92 x 60 mm. Publisher: Alajos Bucsánszky, Bratislava. Lit.: Tüskés, “A pócsi Mária,” 267-284. Copy: Private collection.

54. An icon of Grábóc as the icon of Máriapócs. Insc.: “Die heil. Jungfrau Maria / in Pócs.” Devotional picture. Around 1828. Woodcut. 113 x 70 mm. Publisher: Alajos

Bucsánszky, Bratislava. Unpublished. Copy: Magyar Nemzeti Múzeum, Történelmi Képcsarnok, inv. no. T740.

55. Dorneck: An icon of Grábóc as the icon of Máriapócs. Insc.: "Imago B. Mariae V. in Pócs, apud P. P. Basilias, / in Cottu Zabolch." Illustration of book. 1836. Copper engraving. "Dorneck sc." Lit.: Puskás, "A Máriapócsi kegytemplom," 174, fig. 6, 187, n. 13. Published in: Jordánszky, *Magyar Országban*, 108-109. Coloured copy: Főegyházmegyei Könyvtár, Eger.

56. Dorneck: The Tótkisfalu copy of the icon of Máriapócs. Insc.: "Imago B. Mariae Virg. in Ecclesia Kisfalu prope Cas- / soviám, Comitatu Sáros, Diocesi Cassovien. 1836." Illustration of book. 1836. Copper engraving. "Dorneck sc." Published in: Jordánszky, *Magyar Országban*, 117.

57. The icon of Máriapócs. Insc.: "Gnaden Bild in St. Stephans Kirchen am Hoch Altar, welches / zu Potsch in Ober-Ungern, im Jarf 1696. den 4. November geweinet, 1697. / den 6. Julii nach Wien gebracht worden, und allda andachtig verehret wird." Devotional picture. Around 1850. Woodcut. "Wien, zu finden bey Leopold Hödl, im Schulter-Gäßel." 300 x 220 mm. Lit.: Tüskés, "A pócsi Mária," 267-284. Copy: Országos Széchényi Könyvtár, 600 926, Album of devotional pictures of Count Ferenc Széchényi.

58. The Esztergom copy of the icon of Máriapócs. Insc.: "Gnadenbild U. L. Frau in der." Devotional picture. Around 1840. Coloured lithograph. 98 x 65 mm. Lit.: Zoltán Szilárdfy, *A magánáhitat szentképei a szerző gyűjteményéből II. 19-20. század* [Small Devotional Images from the Collection of the Author II. 19th-20th Centuries] (Szeged: JATE, 1997), fig. 593. Copy: Collection of Zoltán Szilárdfy.

59. The icon of Máriapócs. Insc.: "Gnadenbild Maria von Pötsch bei St. Stephan in Wien." Devotional picture. Around 1850. Steel-engraving. "Wien, Jac. Wallners Verlag, Stadt Petersplatz 562" 120 x 74 mm, 182 x 142 mm. Lit.: Tüskés, "A pócsi Mária," 267-284. Copy: Papnevelő Intézet Könyvtára, Győr, Legacy of Ferenc Ebenhöch.

60. The icon of Máriapócs. Insc.: "Wunderthätiges Gnadenbild Maria Pötsch, / welches im Jahre 1696 vom 4. Novem. bis 8. Decem. Häufige führen vergos- / sen hat." Prayer card. 1849. Copper engraving. "Linz b. F. Glaser" 120 x 80 mm. Lit.: Tüskés, "A pócsi Mária," 267-284. Copy: Switzerland, Hall, Sammlung Hans Hochenegg (1894-1993).

61. An icon of Grábóc as the icon of Máriapócs with the church underneath. Illustration of prayer card. 1863. Lithograph. 107 x 68 mm; cropped. Lit.: Tüskés, "A pócsi Mária," 267-284. Copy: Papnevelő Intézet Könyvtára, Győr, Legacy of Ferenc Ebenhöch.

62. The icon of Máriapócs. Insc.: "Szűz Mária csudaképe Pócsott." Devotional picture. Around 1860. Coloured lithograph. 90 x 62 mm. "Posonyban Bucsánszky sajtója." Lit.: Tüskés, "A pócsi Mária," 267-284. Copy: Papnevelő Intézet Könyvtára, Győr, Legacy of Ferenc Ebenhöch.

63. The icon of Máriapócs with the church underneath. Insc.: "A' Paenitentzia Tartó Bűnnösnek Poócsot Könyvező Boldogságos Szűz / Máriához Nagy Aszszonyunkhoz Áltatos Imadsága." Prayer card. 2nd half of 19th century. Woodcut. 110 x 75 mm. Lit.: Tüskés, "A pócsi Mária," 267-284. Copy: Magyar Nemzeti Múzeum, Történelmi Képcsarnok, inv. no. 61.321.

64. An icon of Grábóc as the icon of Máriapócs with the church underneath. Insc.: “Valóságos Bold. Szűz Mária képe, mely Pócson / Szabolcs vármegyében 1696. esztendőben gyak- / ran könyeket eresztett, innen Bécsbe vitetvén / annak másolatja 1715^{ben} Julius 31^{én} és Aug. / 1^{ső} és 3^k napján ismét könyezett.” Prayer card. 1863. Woodcut. “Budán, 1863. Nyomatta és kiadta Bagó Márton.” 110 x 70 mm. Lit.: Tüskés, “A pócsi Mária,” 267-284. Copy: Collection of Attila Tibold, Pannonhalma.

65. The icon of Máriapócs with the church underneath. Illustration of hymn booklet. 1865. Woodcut. 110 x 70 mm, 175 x 105 mm. Unpublished. Published in: *Négy istenes új ének a Szűz Máriához kisasszony napjára és más napokra* (Buda: Márton Bagó, 1865). Copy: Collection of Lajos Borda.

66. The icon of Máriapócs with the church underneath. Illustration of hymn and prayer booklet. 1866. Woodcut. 108 x 69 mm, 175 x 110 mm. Unpublished. Published in: *Énekek és imák* [Songs and Prayers] (Buda: Márton Bagó, 1866). Copy: Collection of Lajos Borda.

67. The icon of Máriapócs. Illustration of hymn and prayer booklet. 1870-1879. Woodcut. 90 x 60 mm, 170 x 105 mm. Unpublished. Published in: *Legujabb ájtatos énekek és fohász a Mária-Pócsi csudatevő boldogs. Szűznek képe előtt* [Latest Pious Hymns and Prayer in Front of the Máriapócs Miraculous Icon of the Blessed Virgin] (Pest: Alajos Buczászky, 187?), 1. Copy: Collection of Lajos Borda.

68. The icon of Máriapócs with the church underneath. Insc.: “A Mária-pócsi szent bucsuhely.” Illustration of hymn and prayer booklet. 1870-1879. Woodcut. 107 x 68 mm, 170 x 105 mm. Unpublished. Published in: *Legujabb ájtatos énekek és fohász a Mária-Pócsi csudatevő boldogs.* 2. Copy: Collection of Lajos Borda.

69. The icon of Máriapócs with the church underneath. Devotional picture. Around 1880. Print. 95 x 65 mm. Lit.: Szilárdfy, *A magánáhitat szentképei*, fig. 591. Copy: Collection of Zoltán Szilárdfy.

70. The icon of Máriapócs with the church underneath. Insc.: “A Pócsi sz. Mária kegyképe.” Devotional picture. Around 1900. Print. Lit.: Szilárdfy, *A magánáhitat szentképei*, fig. 592. Copy: Collection of Zoltán Szilárdfy.

71. The icon of Máriapócs with the church underneath. Insc.: “Mária Pócsi Emlék.” Devotional picture. 1910. Colour print. 58 x 35 mm. On verso: prayer to Mary “Magyar egyházhatósági engedéllyel, Esztergom, 1910. október 25.” Lit.: Tüskés, “A pócsi Mária,” 267-284. Copy: Magyar Nemzeti Múzeum, Történelmi Képcsarnok 81.80.58.

72. The icon of Máriapócs with the church underneath. Insc.: “A Pócsi sz. Mária.” Devotional picture. 1st half of 20th century. Print. 84 x 50 mm. On verso: prayer to Mary. Lit.: Tüskés, “A pócsi Mária,” 267-284. Copy: Magyar Nemzeti Múzeum, Történelmi Képcsarnok 81.80.206.

73. The icon of Máriapócs with the church underneath. Insc.: “A Pócsi sz. Mária.” Devotional picture. 1st half of 20th century. Print. 45 x 30 mm. On verso: prayer in Hungarian. Lit.: Tüskés, “A pócsi Mária,” 267-284. Copy: Magyar Nemzeti Múzeum, Történelmi Képcsarnok 81.80.208.

74. The icon of Máriapócs with the church underneath. Insc.: “A Pócsi sz. Mária kegyképe.” Devotional picture. Around 1910. Print. 79 x 44 mm. On verso: “naponkinti ajánlás Mária ótalmába.” Manuscript: “Titusnak. A pócsi kegyképhez

érintve 1914 május 10-én.” Lit.: Tüskés, “A pócsi Mária,” 267-284. Copy: Magyar Nemzeti Múzeum, Történelmi Képcsarnok 81.80.217.

75. The icon of Máriapócs with the church underneath. Insc.: “Sz. Mária Pócs.” Devotional picture. Around 1920. Print. 81 x 49 mm. On verso: prayer of St. Bernhard. Lit.: Tüskés, “A pócsi Mária,” 267-284. Copy: Magyar Nemzeti Múzeum, Történelmi Képcsarnok 81.80.218.

ILLUSTRATIONS



Fig. 1. Side altar in the apsis of the Minorite church, Nyírbátor (1729). Archive photo taken by István Petrás between 1930 and 1940, and conserved in the Gyula Forster Center, inv. no. 5007 ND.



Fig. 2. Copy of the Máriapócs icon, 19th century. Máramaros. Nagyházi Auction, 2008.



Fig. 3. Copy of the Máriapócs icon, 18th century. Northern side altar of the Worship of the Holy Cross church, Tata. Photo: Anna Tüskés, 2011.



Fig. 4. Copy of the Máriapócs icon, 18th century. Southern wall of the King St. Stephen church, Tápiósáp. Photo: Anna Tüskés, 2014.



Fig. 5. Copy of the Máriapócs icon, 19th century. Ecclesiastical Collection of the Hungarian Ethnographical Museum. Photo: Anna Tüskés, 2011.



Fig. 6. Copy of the Máriapócs icon, 19th century. Ecclesiastical Collection of the Hungarian Ethnographical Museum. Photo: Anna Tüskés, 2011.



Fig. 7. Copy of the Máriapócs icon, 19th century. Ecclesiastical Collection of the Hungarian Ethnographical Museum. Photo: Anna Tüskés, 2011.



Fig. 8. Copy of the Máriapócs icon, 19th century. Gyula Meszlényi Ecclesiastical Collection, Satu Mare. Photo: Anna Tüskés, 2010.



Fig. 9. Cat. 4.



Fig. 10. Cat. 5.



Fig. 11. Cat. 26.



Fig. 12. Cat. 27.



Fig. 13. Cat. 20.



Fig. 14. Cat. 67.



Fig. 15. Cat. 68.

CHURCH IMAGES IN A SAINT NAUM ENGRAVING BY HRISTOFOR ZEFAR

MÁRTA NAGY*

In 1743 Hristofor Zefar produced an engraving of Saint Naum of Ohrid, which was commissioned by a Naum Bikerasz¹ (fig. 1). In the same year he made yet another engraving of the saint in Vienna to fulfil the order of a Mikhail Gotounisz. Iconographically, this second copperplate shows no difference from the first one² (fig. 2).

The engraving entitled *Saint Naum of Ohrid with Scenes of His Life* follows the structure of hagiographic icons with border scenes: the large-sized central panel is framed by sixteen smaller scenes. The former represents the single figure of Saint Naum of Ohrid, while the latter evoke events of his life. The hagiographic composition is completed by a veduta at the bottom.

Out of the sixteen compositions in the engraving, nine involve a church building. The central panel, the veduta and five border scenes include a church exterior, while two further border scenes a church interior.

As a disciple of Saints Methodius and Cyril, Naum was sent by Patriarch Photios I of Constantinople on missionary expeditions to Moravia, to the Slavs of Pannonia, etc. It was Pope Adrian II himself who ordained him. Following the request of Bulgarian Tsars – Boris Mikhail and later his son, Simeon I – Naum also proselytised Christianity among the Slavs of Bulgaria. He took a major role in the creation and spreading of Slavic literacy. He also worked as a bishop in Kutmicevica (Macedonia). He founded a monastery near Lake Ohrid, where he spent the last ten years of his life and passed away on 23 December, 910. His veneration as a saint dates back to the times right after his death. In the Middle Ages, his cult flourished in the vicinity of his monastery, from where

* Dr. hab., University of Debrecen.

¹ The engraving was first published in Nagy Márta, “A magyarországi macedovlachok regionális tudata a műalkotások tükrében” [Regional Consciousness of Macedovlachs in Hungary as Reflected in Artworks], in *Regiuni, etnii și identități regionale. Colecția minorităților* 8 [Regions, Ethnicities and Regional Identities. Minorities Collection 8], ed. Rodica Colta (Arad: Complexul Muzeal Arad, 2007), 50-65; and first described and analysed in detail in Nagy Márta, *Ohridi Szent Naum magyarországi kultusza* [The Cult of Saint Naum of Ohrid in Hungary] (Budapest, Debrecen: Balassi Kiadó, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012), 54-64, Cat. 2: 84-98.

² The Gotounisz engraving differs from the Bikerasz copperplate only in the order of two border scenes (14, 15), in the insertion of a composition of the *New Testament Holy Trinity*, and additionally in the application of Baroque-like ornaments instead of Neo-Classical ones. For its detailed description and analysis see Nagy, *Ohridi Szent Naum*, 54-64, Cat. 3: 99-105.

Macedovlach settlers transported it to the Hungarian Kingdom in the 18th century.

Saint Naum's Ohrid monastery with its catholicon is represented in the veduta at the bottom of the print (fig. 3). The church building – with its central cupola, three naves and later additions in the south – is located on an elevation. It is surrounded by Lake Ohrid on three sides. The engraving even shows the Springs of the Black Drim, complete with an islet, which feed the lake. On both sides of the monastery, a mountain view is spotted by images of the nearby settlements, which are represented by their emblematic buildings. On the left, there are towns which are currently to be found in Macedonia: Ohrid, with Tsar Samuil's fortress, Pestiani,³ Trapezitsa, Zahum with its tiny church, which is accessible only from the lake, and so on. On the right, settlements to be found in today's Albania are visible, including Semistia, Pogradets with its minarets and the crescent moons on their top, Starova, and others. On top right, the view of the city of Moschopolis (today Voskopoja, Albania) can be seen; that is the region's former economic, cultural and religious centre.

A church building also appears in the central composition of the engraving (fig. 4). In that one the saint is represented with his right hand raised in blessing and with his left, "relic" hand pointing at a church depicted on a smaller scale than his figure. That edifice is made up of three components: 1) a gable-roofed tall nave with an oblong ground-plan. The gable-end enclosing the narrow side of the building is broken by three windows and has a triangular top part. The long side-wall of the nave is divided into bays by two arched door openings. 2) A campanile, i.e. a pillar-like bell-tower not attached to the nave, which reaches much higher than the church roof. 3) A slender ridge turret constructed over the apex of the roof, which is shorter than the campanile. The pyramidal roof of the turret is adorned by a cross.

A similar church building can be seen in border scene 5, entitled *Put on a Rock, the Pail Leaves Its Imprint on It*⁴ (fig. 5). It has a gable-roofed longitudinal nave and its gable-end also has a triangular top; in addition, that wall surface is broken by a window. The long side-wall is divided into bays by a door opening and a blind window. Behind the nave, there are two pillar-like campaniles of the same height; their calotte, placed on a high drum and reminiscent of a monastery vault, is embellished by a cross.

Border scenes 8 and 12 are named *Who Stole the Cauldron, Sent It Back because of a Death* and *Who Stole the Horse Saw Dawn at the Gates* (fig. 6), respectively. Both feature an excerpt of a Renaissance/Neo-Classical church forefront, which is topped by a tympanum and adorned by a cross.

³ Town names are given as used by Zefar's contemporaries.

⁴ The original Greek inscriptions of the border scenes are published in Nagy, *Ohridi Szent Naum*, Cat. 2: 84-98.

Buildings somewhat reminiscent of the church in the central composition can be found in border scenes both 4 and 7, entitled *Healing the Possessed* and *Prosecuted by Bogomils* (fig. 7). These edifices consist of a longitudinal nave covered by an elongated lean-to roof and their wall is divided into bays by two arched door openings. Behind both there is a campanile also with a lean-to roof and a cross.

Border scenes 9 and 14, bearing the title *The Dormition of Saint Naum* (fig. 8) and *Who Want to Steal the Saint, Go Mad*, both feature a Gothic church interior: a wall segment divided into bays by three pointed windows and placed behind a row of pillars.

In the life of every saint sacral space, the temple, as the abode of the highest Heavenly Power, plays a most significant role. In the life of Saint Naum of Ohrid, however, the role of the temple is even more emphatic than usual. This is the reason why in his artistic representations a church features as his attribute. In one of the despotic icons of the 1711 iconostasis of his church⁵ Naum is holding in his hand the model of the church he founded. In later depictions, which follow Zefar's example, the church does not appear as a model, but as a "real" building next to Naum.

The temple presents an *imago mundi*, i.e. it is a mirror image of the universe. It reveals the three cosmic regions, namely the earth, the sky and the underworld.⁶ The temple as sacred space may come into being as a result of a theophany or hierophany – the revelation of the divine or the sacred, respectively. But space can also be consecrated by "a founding of the world;" in other words, by the symbolic repetition of divine cosmogony.⁷ Whichever of the two cases involves a manifestation of the sacred in the given place, which makes it open "above." The temple is a place where the different cosmic regions have been put into communication.⁸ Saint Naum of Ohrid devoted his whole life to assisting his contemporaries in this communication, this passage, in finding their way from the earthly to the heavenly world: with his missionary work, with his episcopal activity, and with the creation of a Slavic script so that Slavic peoples could gain direct access to the Word in the vernacular. The foundation of his church also served the same purpose. At the same time, his church, as it were, symbolically embodies the essence of his life, which is emphasised by the name that Naum chose for his temple: he founded his monastery in 893 in honour of the *Holy Archangels*. Angels were created to

⁵ Published in *ibid.*, fig. 13 on the basis of Цветан Грозданов, *Портрети на светителите од Македонија од IX до XVIII век* [Portraits of Saints in Macedonia, 9th-18th Centuries] (Скопје: Републички Завод за Заштита на Спомениците на култура, 1983), plate XIV.

⁶ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York: Harcourt, Brace and World, 1959), 42-43.

⁷ *Ibid.*, 33.

⁸ *Ibid.*, 26.

communicate divine benevolence to mankind and thereby lead them on the way to salvation.⁹ Therefore, angels standing between God and man are messengers, the messengers of God.¹⁰ By spreading the teachings of Christianity, Naum himself was also such a mediator – his missionary wanderings chime in perfectly well with the constant peregrinations of angels. It is not by chance at all that his *Sluzhba* likens him to angels.¹¹

This is the reason why Zefar places Naum's church next to the saint in the central composition. Nevertheless, he does not do so in the manner of the 1711 Ohrid icon, which evokes Byzantine scenes of offering,¹² but makes Naum reach out towards the church beside him with the gesture of a patron saint.

For the commissioner of this artwork, Naum Bikerasz, it was the attitude of patronage that held the utmost importance. Thus Zefar even gives additional emphasis to it by representing the left hand raised in the gesture of a patron saint not as a living organ but as a relic hand. By blurring different temporal planes together, Zefar suggests that although Naum does not live here on earth any more, his relic still re-presents him and he has not become oblivious of the sacred place he founded even in the heavenly fields. This motif expresses the attitude of patronage in an exceptionally distinct form.¹³

The inscription of the engraving informs the beholder that the print was commissioned by Naum Bikerasz and made by Hristofor Zefar:

“This icon of our Holy Father, the miracle-working Naum with the wonders surrounding him [was made] with the support of the holiest Archimandrite Constantinos and on the expenses of Master Naum, the son of the most respectable and worthiest Saul Bikera[sz] from Moschopolis, and was offered by him to the Monastery of Saint Naum. 1743. Under supervision of Hristofor Zefar.”¹⁴

According to archive documents, the commissioner was born in Moschopolis and settled in the Hungarian Kingdom in 1728, moving to the town of Miskolc.¹⁵ This is where the only print of this engraving, together with its copperplate, has been preserved. Naum Bikerasz was very strongly bound to the Ohrid district by his Macedovlach origins, by his birthplace, Moschopolis, and even by bearing the name of his patron, Saint Naum of Ohrid. Settling in the Hungarian Kingdom meant for Master Bikerasz that he had to live in minority settings, far from his motherland, in a Catholic Hungarian majority

⁹ Jean Daniélou, *The Angels and Their Mission: According to the Fathers of the Church* (Allen, Texas: Thomas More Publishing, 1987), 3.

¹⁰ Herbert Haag, *Bibliai lexikon* [Biblical Lexicon] (Budapest: Szent István Társulat, 1989), 64.

¹¹ Nagy, *Ohridi Szent Naum*, 19.

¹² For the comparison of the Byzantine scenes of offering with the gesture of the patron saint used by Zefar see *ibid.*, 54-55.

¹³ For the origin of the relic hand in Zefar's art see *ibid.*, 54-56.

¹⁴ The original Greek inscription is published in *ibid.*, Cat. 2: 97-98.

¹⁵ IV. 501/b. XI. I. 67, BAZ Megyei levéltár [Archives of Borsod-Abaúj-Zemplén County].

environment rather strange for him. To affirm his living bonds with his roots, with his old mother country – which expressed the preservation of his ethnic and religious identity – was the key to his survival. It is for this reason that he commissioned his compatriot and fellow-Macedovlach, Hristofor Zefar¹⁶ to make a print – called an icon in the offering – representing no one but Naum of Ohrid of all the saints. Nor is it accidental that the inscription is in Greek¹⁷ and the blessing is attributed to the Archimandrite Konstantinos of the Monastery of Saint Naum. The patronage of the saint from the old mother country means, on the one hand, the commissioner's patron saint, Saint Naum's protection of Naum Bikerasz personally. On the other hand, it implies the aegis of the entire old mother country over her sons living in a foreign land, a protecting hand reaching out to them through the most significant saint of their birthplace, Saint Naum. This is why the emphasis on Saint Naum's role as a patron is extremely significant in the main focus of the engraving, in its central panel.

Saint Naum reaches out the protecting “relic” hand to the church depicted on a smaller scale than his figure. That building, however, is a rather far cry from the house of God he established in Ohrid. In point of fact, it is not even the representation of an existing church, but a building constructed from diverse architectural components associated with various periods. The hall church consisting of a single gable-roofed longitudinal nave features in Byzantine architecture (e.g. *Hagios Andreas* [12th century, Kefalonia], *Hagios Nikolaos tou Kasnitzi* [12th century, Kastoria]¹⁸). The campanile makes its first appearances beside Early Christian churches (e.g. *Basilica of Sant'Apollinare Nuovo* [5th century, Ravenna], *Basilica of Santa Maria in Cosmedin* [8th century, Rome]), to become a regular component of Italian architecture (e.g. *Basilica of San Francesco d'Assisi* [13th century, Assisi], etc.). The slender ridge turret becomes widespread in Gothic architecture (e.g. *Notre Dame Cathedral* [12-13th centuries, Paris], *St. Elizabeth Cathedral* [15th century, Kosice], etc.). In brief, Zefar's church does not represent any existing building. Neither do the border scenes replicate this imaginary edifice. One must allow that the church of scene 5 (fig. 5) recalls it to some extent, but instead of a ridge turret it is equipped with an extra campanile, complete with a calotte. Only a tiny fragment is visible from the churches of scenes 8 and 12 (fig. 6); therefore, it is impossible to determine whether they have a Renaissance or Neo-Classical forefront. Whichever the case, they are different from the above-mentioned buildings. Similarly, the churches in scenes 4 and 7 (fig. 7), with their lean-to roof and campanile, differ not only from all the other images described above but – as to

¹⁶ Добрила Стојановић, “Везови Христофора Жефаровића” [Hristofor Zefar's Embroideries], in *Дело Христофора Жефаровића*, n. ed. (Нови Сад: Галеија Матице Српске, 1961), 76.

¹⁷ About the Grecophone Macedovlachs see Nagy, *Ohridi Szent Naum*, 38-43.

¹⁸ Published in Stylianos Pelekanidis and Manolis Chadzidakis, *Kastoria* (Athens: Melissa, 1985), 53.

their proportions – also from each other. The Gothic church interiors housing Saint Naum's feretory in scenes 9 (fig. 8) and 14 represent yet another type. In sum, the church buildings of the print are individual, imaginary architectural complexes, which not only differ from each other but are also inadequate for the narratives they are supposed to feature in. Thus, for instance, the representation of *The Dormition of Saint Naum* with the related miracle in a Gothic interior is rather perplexing, since these events took place in the Byzantine architectural unit of the church that Naum founded.

Zefar was the first to represent in this very print the events of Saint Naum's life – which were primarily preserved in the oral tradition – and his miracles, with a few notable exceptions, such as *The Dormition of Saint Naum*.¹⁹ The miracles (*Healing the Possessed* – scene 4, *Put on a Rock, the Pail Leaves its Imprint on it* – scene 5 [fig. 5], *Harnessing a Bear instead of an Ox* – scene 11) and the monastic anecdotes²⁰ (*A House Perishes because of the Monastery's Cat* – scene 16) originally occurred around the monastery Naum established, on the slopes of the Macedonian mountains. Consequently, evoking this landscape and church in the print must have been of utmost importance for the commissioner. Thus at first sight it might seem rather strange that the central composition and the border scenes do not feature the existing church of Saint Naum amidst the trees and mountains, but a series of buildings constructed from various architectural components, which – to top it all – do not even resemble each other.

The 1743 engraving was produced in a period of Macedovlach settlers' life in the Hungarian Kingdom when their assimilation had not yet been institutionally enforced by the Oath of Allegiance (1774),²¹ but their conformation had already started. Still, the roots binding them to their old mother country conveyed an invigorating force to them. This dichotomy is manifested in Zefar's Saint Naum engraving. The choice of the topic – the representation of Naum of Ohrid, a saint of the old mother country – expresses a wish to preserve Macedovlach ethnic-religious identity. The device of this self-preservation, though – the engraving as a form of Western art – suggests both cultural assimilation and an alteration in artistic tastes.

¹⁹ Nagy, *Ohridi Szent Naum*, 91.

²⁰ Цветан Грозданов, *Свети Наум охридски* [Saint Naum of Ohrid] (Скопје: Детска Радост, 1995), 180.

²¹ The Macedovlach-Greek merchants were carrying their fortunes, acquired in the Hungarian Kingdom, back home to their families in the old motherland. In order to prevent any further outflow of capital, in 1774 the Court of Vienna obliged them to take an Oath of Allegiance and consequently to settle in the Hungarian Kingdom for good. By doing so, they ceased to be subjects of the Ottoman Empire and lost their earlier duty concession. Thus it was no longer profitable to travel to their homeland on a regular basis; therefore, they moved their families to the Hungarian Kingdom and their ties with the old mother country were severed.

Byzantine and consequently emerging Meta-Byzantine art looked with disfavour at the engraving as a type of artwork – among others, because of its lack of colours. The 18th century, however, saw the ever growing production of prints representing Orthodox saints,²² especially among Orthodox believers living in diaspora. The production of prints was significantly more rapid and simple than that of icons. They were easy to make and spread in large quantities, which meant a great advantage for Eastern Christian worshippers settled outside the Orthodox world, since it offered a quick opportunity for satisfying their religious needs. Meta-Byzantine art borrowed the engraving from Western Christianity. Its idiom differs significantly from that of Orthodox painting. Owing to its use of the central perspective, the Western style engraving represents saints in an earthly environment – as human beings. Choosing this type of artwork, Zefar was also bound to depict Naum as a man of the earth, in a this-worldly environment. Indeed, as opposed to iconic figures, Zefar's Naum(s) prove(s) to be plastic and dynamic. Neither are his buildings fantastic shapes flattened into the plane, like those of icons. On the contrary, his compositions and landscape segments have a depth – it is significant that there are landscape segments in his works at all, for that matter – and so on. All this suggests a verisimilar representation of Naum's Ohrid church. Zefar's print, which recalls the composition of hagiographic icons, is also strongly reminiscent of the series of illustrations depicting cultic places in 17-18th century Western miracle books. Those also represented legends and miracles associated with cultic locales.²³ They depicted narrative elements in natural or architectural landscape environments which were constructed from made-up, imaginary components. That symbolic "scenery" was meant to represent a this-worldly milieu.²⁴ In contrast, the representation of a cultic object – for instance that of a devotional sculpture – referred to the otherworld. Zefar, who was living in Vienna when he produced the Naum engraving, follows this principle of representation here: he indicates a this-worldly milieu with the gentle wooded slopes recalling Macedonian landscapes and with the architectural environment borrowed from different periods and styles, while he conveys an otherworldly meaning with the miracle-working relic hand of Saint Naum.

Below the section of the print which recalls hagiographic icons there is a veduta. It proves to be a verisimilar image of the Saint Naum Monastery of Ohrid. The nearby settlements are represented with topographic precision, regardless of the fact that the genre of the veduta in particular poses no such

²² For their most extensive publication up to date see Dory Papastratos, *Paper Icons – Greek Orthodox Religious Engravings 1665-1899*, I-II (Athens: Papastratos S. A. Publications, 1990).

²³ Knapp Éva and Tüskés Gábor, *Populáris grafika a 17-18. században* [Popular Graphics in the 17th and 18th Centuries] (Balassi Kiadó: Budapest, 2004), 131.

²⁴ *Ibid.*, 142.

demand, since its aim is to recall the overall view of landscapes and towns.²⁵ Thus, the life story of the saint floats, as it were, above the veduta of Ohrid, a unit from which it is even separated by a lightly coloured frame. In the upper section of the print the artist is telling a tale, but in the lower one – totally upsetting the structure of hagiographic icons with border scenes – he is providing a contemporary “photograph” of the old mother country with its landscape and most significant cultic place, thus conforming to the rational mindset of his commissioner. In doing so, the artist serves his compatriot, Naum Bikerasz’s desire to preserve his authentic identity even though he is living in a foreign environment.

In conclusion, Naum Bikerasz, the commissioner of this Zefar print, who lived far away from his mother country, intended to strengthen his authentic identity by having a Saint Naum representation made for him. This is implied by his wish to have the most significant saint and cultic place of his motherland represented. Accordingly, there are several images of the cultic place of Ohrid, Saint Naum’s church in the engraving, though none of them depict the existing church. In his work, which is a Western type print, the artist follows the relevant principles of representation and depicts Naum’s church as an imaginary building, as if to provide scenery symbolic of a this-worldly environment. It is the veduta attached to the hagiographic section of the engraving that features a verisimilar representation of Saint Naum’s church in Ohrid.

Zefar complies with the intentions of his commissioner in both sections of the print. In the upper, hagiographic unit he evokes the most significant saint and cultic place of his old mother country in the manner of Western miracle pictures/engravings. By this he expresses on the one hand his commissioner’s strong attachment to his birthplace, and on the other, Naum Bikerasz’s potential assimilation to his new environment, which is manifested in the conformation of his artistic tastes to Western models and materialises in the choice of a Western type artwork. For Naum Bikerasz, Western artistic forms had already ousted Eastern ones in striving for an authentic representation of his old mother country. The veduta in the lower section of the print – the equivalent of a contemporary photograph – recalls the old mother country touching upon the very practical, rational sensitivity of the merchant. Naum Bikerasz found an excellent master in the person of Hristofor Zefar.

²⁵ Грозданов, *Портрети на светителите*, 242.

ILLUSTRATIONS



Fig. 1. Hristofor Zefar: *Saint Naum of Ohrid with Scenes of His Life*, 1743. Engraving commissioned by Naum Bikerasz.



Fig. 2. Hristofor Zefar: *Saint Naum of Ohrid with Scenes of His Life*, 1743. Engraving commissioned by Mikhail Gotounisz.



Fig. 3. Veduta with Saint Naum's monastery and neighbouring settlements.
Detail of the Bikerasz engraving.



Fig. 4. Saint Naum.
Central panel of the Bikerasz engraving.



Fig. 5. *Put on a Rock, the Pail Leaves Its Imprint on It.* 5th border scene of the Bikerasz engraving.



Fig. 6. *Who Stole the Horse Saw Dawn at the Gates.* 12th border scene of the Bikerasz engraving.



Fig. 7. *Prosecuted by Bogomils.* 7th border scene of the Bikerasz engraving.



Fig. 8. *The Dormition of Saint Naum.* 9th border scene of the Bikerasz-engraving.

BODY - IMAGE - SPACE:
SERBIAN ORTHODOX MONASTERIES AND THE CREATION OF
PATRIOTIC MEMORY IN THE 18th CENTURY*

VLADIMIR SIMIĆ**

The defeats of Austrian army in the war against the Ottomans (1683-1699), forced a large number of Orthodox Serbs from the Balkan part of the Ottoman Empire to leave their home regions in 1690, cross the Danube and migrate to the Habsburg territory. Under the leadership of the Patriarch of Peć, Arsenije III Čarnojević, they settled mostly on the territory of southern Hungary, along the Danube and the Sava, and created there a new religious-political network, which consisted of several dioceses organised into the Metropolitanate of Karlovci. Due to the privileges granted by the emperor Leopold I, Serbs had a certain autonomy, which in the first place guaranteed their religious freedom, protected them from the proselytising activities of the Catholic Church, and made it possible for them to organise their independent religious and cultural life. This in turn meant that they were able to repair old and build new churches, and to maintain their old customs and traditions. However, it quickly became apparent that the power and the influence of the Catholic Church were extremely strong, especially among the court administration and the Hungarian gentry. Thus, the pressure from the Catholic Church grew constantly, and the Orthodox metropolitanate found itself constantly on the defensive. It is generally accepted that in the 17th and the 18th centuries the Orthodox faith was the main ethnic-religious feature and the strongest unifying factor for the Serbs, who lived in several states in the Balkans. Thus, the loss of religious identity inevitably would have led to the Serbian people merging with other larger ethnicities.¹

* The article is partly based on the results of the project *Representations of identity in art and verbal-visual culture of the Early Modern Era* (no. 177001), realized under the auspices of the Ministry of Education and Science of the Republic of Serbia.

** PhD, University of Belgrade, Faculty of Philosophy, Department of Art History.

¹ Ever since the Middle Ages the differences between the Orthodox and the Catholic Church were recognised as the fundamental problem in the rapprochement of the 'East' and the 'West'. The Orthodox faith was central to the Byzantine society, the Emperor was Christ's thirteenth apostle and the protector of the faith, which inevitably led to the creation of the correlation between the Orthodoxy and the Byzantine political identity. The recognised adherence to this community eventually overlapped to a great extent with the wider idea of a common ethnic identity. In the post-Byzantine period, this perception continued in the states and regions which were ruled by Orthodox rulers, mainly in Russia, but also in Wallachia. A similar overlap of religious and ethnic identity can be observed among the Habsburg Serbs, whose leaders were the metropolitans of Karlovci, whose power was greater than those of mere church dignitaries, but still smaller than that of political rulers. On the relations between religious and ethnic identities

For this reason, the hierarchy of the Metropolitanate of Karlovci strove to strengthen patriotic consciousness among ordinary people, directing the patriotism towards the Orthodox Church and their metropolitans and bishops. This type of religious patriotism had been common ever since the disintegration of the independent Serbian medieval state and the disappearance of its medieval rulers and dynasties – the Nemanjićs and the Brankovićs, and especially from the time when the Orthodox Church found itself under the Muslim and Catholic rulers.² The strategy of the resistance against the Catholic Church was based on the typical Baroque elements of religious representation, that is on strengthening the patriotic feelings through the restoration of old cults of medieval rulers, and the cultivation of the memory of shared past. This process was initiated and led by the elites of the Metropolitanate of Karlovci, and it directed the pious Serbs towards greater loyalty towards the Orthodox faith and the Orthodox Church, and the church hierarchy as its representatives. An important part of the patriotic programme created by the church hierarchy was the construction of different sacred spaces, which the members of the Orthodox community could recognise as a part of their own tradition, but which, at the same time, further increased the sense of a collective religious identity. Even earlier literature recognized the sacred spaces as the foci for the religious identities of communities, which were acting as “lenses,” focusing groups of people on their shared values.³ These sacred spaces were various: sometimes

in the Byzantine Empire: Gill Page, *Being Byzantine: Greek identity before the Ottomans* (Cambridge University Press, 2008), 52-58. On the creation, preservation and transformation of religious identity in the 17th and the 18th centuries: Heinz Schilling, “Confessionalisation and the Rise of Religious and Cultural Frontiers in Early Modern Europe,” in *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities, 1470-1750*, ed. Eszter Andor and István György Tóth (Budapest: Central European University, 2001), 25-27.

² The idea of religious (Christian) patriotism had its roots in the late antiquity and medieval writings on *patria paradisi*, spiritual homeland and centre of loyalty of all Christians. St. Augustine’s *De civitate Dei*, particularly books XIV and XV where he described the City of God, was especially influential in strengthening this concept. St. Augustine described the City of God as a place where the unity of the ideal of the traditional Roman patriotism, unlimited loyalty to the homeland, respect for common good and idyllic unity of the saints, the righteous and Christians was entirely fulfilled. This Heavenly Jerusalem is equated with several concepts: Christ’s Heavenly Kingdom, Christian community and the Church in Heaven. Each of these celestial concepts has its earthly parallel: for Heavenly Jerusalem it’s Earthly Jerusalem, for the eternal Church there is the Earthly Church as an institution. Philip M. Soergel, “Religious Patriotism in Early-Modern Catholicism,” in *“Patria” und “Patrioten“ vor dem Patriotismus: Pflichten, Rechte, Glauben und die Rekonfigurierung europäischer Gemeinwesen im 17. Jahrhundert*, ed. Robert von Friedeburg (Wiesbaden: Harrassowitz in Kommission, 2005), 92-94. Ferdinand E. Cranz, “De Civitate Dei, XV, 2, and Augustine’s Idea of the Christian Society,” *Speculum* 25, no. 2. (Apr., 1950): 215-220.

³ Sarah Hamilton and Andrew Spicer, “Defining the Holy: the Delineation of Sacred Space,” in *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, ed. Sarah Hamilton and Andrew Spicer (Aldershot: Ashgate, 2005), 4, 8. *The Encyclopedia of Religion*, XII, 525-35, s.v.

these were real churches or monasteries, with specific external appearance like Krušedol monastery, and sometimes they were geographic *topoi*, symbolic places in the landscape where miracles had happened. Often they were the interiors of well-known monasteries with finely developed and elaborate symbolic topography.⁴ The interiors of Orthodox churches were modified to a certain degree in order to better satisfy the requirements of the Baroque religious theatre.⁵ The main points in the symbolic topography of the 18th century Orthodox Church were, apart from the iconostasis, miraculous icons of the Mother of God, and the shrines with the relics of the holy Serbian rulers. Their positions, organisation, decoration and the liturgical rituals performed round them gave a new quality to the sanctity of space within churches and influenced a change in the perception of space among the faithful.⁶

By the beginning of the 18th century, the old order of the Serbian sacral topography based on the medieval monastic heritage started to diminish in importance. The spiritual life was developing in the monasteries grouped in Srem around Karlovci, the centre of the Metropolitanate of Karlovci and the see of the Orthodox metropolitans. The contemporaries recognised each of the twenty monasteries from this region as an independent spiritual unit, while all of them together created a network of a larger sacral space. This sacral space became a focus of numerous pilgrims and the main pilgrimage centre in the region.⁷ Around 1700 Krušedol monastery already had the reputation of the most important monastery in Fruška Gora, and was considered one of the most

“Sacred Space.”

⁴ Miroslav Timotijević, *Manastir Krušedol* [Krušedol Monastery], I (Beograd: Draganić, 2008), 101-102. Will Coster and Andrew Spicer, “Introduction: the dimensions of sacred space in Reformation Europe,” in *Sacred Space in Early Modern Europe*, ed. Will Coster and Andrew Spicer (New York: Cambridge University Press, 2005), 3-4.

⁵ The same question, whether a monastery is *a priori* sacred space as soon as the building is finished, or whether it is the case of the qualities which the monastery collects in layers during an extended period of time, was set by Svetlana Popović in her article about the two spheres of the same architectural space. Svetlana Popović, “Dividing the indivisible: The monastery space – secular and sacred,” *ZRVI* 44 (2007): 50; Svetlana Popović, “The Byzantine Monastery: Its Spatial Iconography and the Question of Sacredness,” in Alexei Lidov, ed., *Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia* (Moscow: Indrik, 2006), 150-158.

⁶ About concepts of religious patriotic culture in the 18th Century Serbian Culture, in: Vladimir Simić, *Za ljubav otadžbine: patriote i patriotizmi u srpskoj kulturi XVIII veka u Habzburškoj monarhiji* [For Love of Fatherland: Patriots and Patriotisms in Serbian Culture of 18th Century in Habsburg Monarchy] (Novi Sad: Galerija Matice srpske, 2012), chap. 1.

⁷ Not only ordinary people and pilgrims, but also many young intellectuals inspired by religious patriotism, went to visit the monasteries and venerate the relics of Serbian saints. Gerasim Zelić, who set off on a pilgrimage in 1774, was one of them. Similar ideas led Dositej Obradović to dream about Srem and Fruška Gora as a holy place where it would be possible to live by the rules of the strictest Christian asceticism. *Žitije Gerasima Zelića* [The Memoirs of Gerasim Zelić], I (Beograd, 1897), 31. See also Dositej Obradović, *Sabrana dela* [Collected Works], I (Beograd: Prosveta, 1961), 126-127.

respected Serbian religious centres in the regions around the Danube, with the status of the “Second Studenica.”⁸ At the initiative of Isaija Djaković, the bishop of Jenopolje, Krušedol was chosen for the centre of the newly founded Serbian Metropolitanate in the Habsburg Lands.⁹ That choice was not accidental (fig. 1).¹⁰

The greatest benefactor of the monastery was the Branković family: despot Djordje, who became a monk and took the name Maxim, and his mother Angelina. The Brankovići decided to build the monastery at the beginning of the 16th century in order to found a mausoleum in which they would be able to bury the remains of the members of their immediate family, in the first place the body of the blind despot Stefan Branković, and then of his son, despot Jovan, both of whom were canonised soon after their deaths. The number of members of the Branković family who were canonised as saints had an immense importance on strengthening the position of the family not only in Srem and among the Serbs who lived in the Kingdom of Hungary, but also among the population of the former Kingdom of Serbia. In order to promote this picture, a series of visual representations, icons in the first place, depicting the saints of the Branković family, was created. One such icon was painted by Nikola Nešković, a court painter of bishop Jovan Georgijević in 1753. This representative icon showed St. Maxim, St. Angelina, St. John and St. Stephen in a composition, which was a copy of an earlier icon (fig. 3). In this way, the painter promoted the idea of maintaining the tradition and up-keeping the canons of visual representations. Earlier that year, bishop Georgijević found in the monastery of Šemljug an older icon by Andrija Raičević, left behind by the monks when they fled to the Banat in 1688. Believing that this icon showed authentic profiles of the saints, he commissioned a copy from Nešković, and then sent both icons as a present to the

⁸ As the burial church of the Nemanjić dynasty, the monastery of Studenica obtained a special place among the Serbian monasteries already in the Middle Ages, as it demonstrated, more than any other monastery, the idea of Serbian statehood. In the symbolic topography of Serbia, Studenica monastery became its historical centre and the centre of the cult of rulers. In the 18th century religious and political programmes, Studenica was described as a pilgrimage centre, a walled garden of Earthly Heaven, a holy place where the past, the present and the future met. This image of the monastery was popularized through prints, which showed the representatives of Heavenly Jerusalem in the upper part of the picture keeping watch over its earthly equivalent. Radmila Mihailović, “Topografski pejzaž srpske umetnosti XVIII veka kao politički argument” [The Topographic Landscape as a Political Argument in 18th Century Serbian Art], *ZLUMS* 9 (1973): 139-150; Dejan Medaković, “Manastir Studenica u istoriji srpskog naroda” [The Place of Monastery of Studenica in the Serbian History], *ZMSI* 55 (1997): 8-15.

⁹ For the foundation of Krušedol metropolitanate see Rajko L. Veselinović, “Srbi u Velikom ratu 1683-1699” [The Serbs and the Great Turkish War 1683-1699], in *Istorija srpskog naroda* [The History of the Serbian People], III/1 (Beograd: Srpska književna zadruga, 1993), 561-564.

¹⁰ My sincere thanks go to my colleagues Nedeljko Marković and Miroslav Lazić for kindly providing the photographs for this article.

Krušedol monks.¹¹

Following the building tradition of medieval Serbia, the Branković family respected the architectural concept of the mausoleum churches built by the Nemanjić dynasty. In this way, they clearly indicated their own ideology and their position as the lawful heirs to the Nemanjićs. The joint political and religious aspect of the cult of relics was well known to the educated metropolitan Maxim Branković. The ideological importance of Krušedol monastery as both the mausoleum of the Branković family and the see of the Metropolitanate was most successfully shown in the verses from *Srbljak*, a liturgical book from the 18th century, which contained the services in honour of all Serbian saints. The hymn speaks of the land made holy by the presence of the holy despots, thus becoming their homeland:

“Rejoice, O Sirmium, Serbian land,/ Celebrate O holy Metropolitanate,/ temple of the Mother of God,/ Exult at the laying down of the holy relics of / Stephen the Honourable,/ Maxim the Blessed,/ Angelina the Venerable/ Jovan the Just,/ as they pray for their people,/ as the lovers of their homeland [...]”¹²

The cult of the holy despots reinforced the idea of Krušedol monastery as the leading spiritual centre of the Serbs who lived north of the Sava and the Danube. The memorabilia associated with the holy despots, which were kept in the monastery, sparked the greatest interest among the pilgrims and were used to further strengthen this idea. Liturgical texts written in the first half of the 16th century, and especially popular in the 18th century, still mostly see Krušedol's place as a spiritual centre within the context of Srem, as the fee of Serbian despots, although its importance for other lands and cities was also indicated. The link was also made with the Heavenly Metropolitanate and Heavenly Zion, while the relics of the Holy Brankovićs, the last Serbian despots, remain in the earthly Zion, their souls rest in the Heavenly one. In this hymnography, Krušedol monastery became the only sacral centre of the Serbian lands, the source of protection and healing in those last days, the days of Antichrist's rule.¹³

¹¹ Miroslav Timotijević, “Sremski despoti Brankovići i osnivanje manastira Krušedola” [The House of Branković of Syrmia and the Founding of Krušedol Monastery], *ZLUMS* 27/28 (1991/92): 128-133.

¹² Nepoznati Krušedolac, “Služba Svetom despotu Jovanu Brankoviću” [The Service to the Holy Despot Jovan Branković], in Djordje Trifunović, ed., *Srbljak: službe, kanoni, akatisti* [Srbljak: Akathists, Canons, and Services], III (Beograd: Srpska književna zadruga, 1970), 93. My thanks go to Dr Marija Petrović who put great effort into translating into English not only my text but also the verses from *Srbljak*, which illustrate my main theses so well and strengthen the argument of the whole article.

¹³ *Ibid.*, 121. About symbolical construction of sacred spaces in medieval period, particularly on the translation of the idea of the New Jerusalem among south Slavic people, in: Jelena Erdeljan, *Izabrana mesta: konstruisanje Novih Jerusalima kod pravoslavnih Slovena* [Chosen Places: New Jerusalem and the Orthodox Slavs] (Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet, 2013), 139-189.

The special holiness of the monastery church was secured by different objects, which were kept there, such as the relics of the saints and their tombs, miraculous icons and other *reliquiae*. They evoked strong respect from the faithful, who thus publicly demonstrated their loyalty towards the religious community to which they belonged. At the same time, such perception of space had strong influence on the formation of the rules for wall paintings, the structure of iconostases, on the locations in which icons and relics were placed, and on the whole architectural composition. Wall paintings in churches, as well as specific religious paintings with marked patriotic character, offered a strong political message of unity among all those who regularly practiced their faith in those churches. The relics and tombs of the saints became the places of pilgrimage and the site for miracles, which were shown to the chosen people. Thus, they gained wider recognition within the public discourse as a patriotic Orthodox topos.¹⁴ Both in Studenica and in Krušedol the relics which were kept in the monastery became the spiritual sources which transformed the real architectural spaces into symbolic ones. The presence of relics of a certain saint gave an aura of holiness to everything that was in contact with them, and as such, both the land and the church, in which they were kept, became a sacralised space under the protection of the saint.¹⁵

This is well illustrated by the verses from the service for the translation of the relics of St. Symeon from Mount Athos to Studenica, which link together several times the relics, the sacralised space and the religious patriotism:

“Your graves in foreign lands/ are made glorious by your ascetic bodies/ and your land is sanctified/ by the arrival of your relics/ your churches are decorated/ by their myrrh and sweet fragrance [...].¹⁶ Your fatherland was enriched/ by the arrival of your holy bodies/ and when it received them your glorious church/ was ornated by having these myrrh-gushing relics/ and called on all faithful/ to celebrate your light-bearing and holy memory [...].”¹⁷

After bishop Maxim, the last member of the Branković family, was buried in the narthex of the main church in Krušedol, the monastery became not only the mausoleum of the holy despots from the Branković family, but also

¹⁴ On the creation, typology and general characteristics of the ruler's tomb among the Serbs: Danica Popović, *Srpski vladarski grob u srednjem veku* [Serbian Royal Tomb in the Middle Ages] (Beograd: Institut za istoriju umetnosti, 1992), 165-187. On the links between relics and tombs and their roles in the creation of sacral space: Danica Popović, *Pod okriljem svetosti: kult svetih vladara i relikvija u srednjovekovnoj Srbiji* [Under the Auspices of Holiness: the Cult of Holy Rulers and Relics in Medieval Serbia] (Beograd: Balkanološki institut SANU, 2006), 75-95. Татьяна Е. Самойлова, “Священное пространство княжеского гроба,” in *Hierotopy*, 579-603. Compare: Dawn Marie Hayes, *Body and Sacred Place in Medieval Europe, 1100-1389* [Studies in Medieval History and Culture, vol. 18] (London: Routledge, 2003), 7-17.

¹⁵ Timotijević, *Manastir Krušedol*, II, 61-63.

¹⁶ Sava Nemanjić, “Služba Svetom Simeonu” [The Service to Saint Simeon], in *Srbljak: službe, kanoni, akatisti*, 205.

¹⁷ *Ibid.*, 159.

the mausoleum of the bishops of conjugated dioceses of Belgrade and Srem (fig. 2). The next important person buried there after bishop Maxim was Hagi-Ilarion, bishop of Belgrade and Srem, and then after the Great Migration in 1690, the patriarch Arsenije III Čarnojević. According to the custom, the tomb was marked with heraldic symbols, and the epitaph, which mentioned the sacred body of the dead patriarch. Other church hierarchs, such as Isaija Djaković, Vikentije Popović, patriarch Arsenije IV Jovanović and Jovan Georgijević, were also buried in the tomb of bishop Maxim, although in the meantime the see of the Metropolitanate was moved from Krušedol to Karlovci. In this way, over time, the tomb itself became a patriotic topos, linked in the minds of the pilgrims to the Orthodox faith, tradition and history, while the visual symbols, which adorned the tomb and the portraits of the bishops displayed in the monastery, developed into important fixed points in the collective memory.¹⁸ The exhumation of the relics of the holy despots and the evidence of their non-corruptibility determined the further course of the events, while their location within the monastery church was decided by the structure of the church itself. The narrow space in front of the iconostasis made it impossible to place the cases with relics there, as it would have made it very difficult for priests to perform the necessary liturgical actions. For this reasons, the cases were placed farther from the iconostasis, against the eastern pillars in the nave, which support the cupola. This did not change their importance within the symbolic topography of the church, but allowed the faithful free access to the relics.¹⁹

This symbolic spatial arrangement within the church was reflected in the wall paintings, done around 1750 by Ukrainian painters, which showed a complete pantheon of Serbian saints. The display of frontal representations of the saints in the lower zone starts at the western and finishes at the eastern wall. On the western wall, next to the entrance into narthex, there is a painting of two angels: Archangel Michael is on the left, while the painting of a guardian angel on the right has not been preserved. In the baroque paintings, the angels, apart from their roles as protectors of individual believers, were also seen as protectors of nations and their religious and political interests both in war and in peace. Next to Archangel Michael, there is a painting of SS. Constantine and Helen, who were seen in the political theology of the early modern period as the founders of the largest number of European ruling families. Bishop Maxim and St. Sava were painted on the eastern wall, by the entrance into the naos, next to the Mother of God and Christ, in order to stress the old traditions and the prestige of the Metropolitanate of Karlovci. Through bishop Maxim, the founder of Krušedol, the Metropolitanate was linked to the old traditions of St.

¹⁸ Timotijević, *Manastir Krušedol*, II, 121-130.

¹⁹ *Ibid.*, 68-69.

Sava and the autocephaly of the Serbian Orthodox Church. Above St. Sava and Bishop Maxim, we have the compositions representing the 13th *kontakia* from the *akathists* to the Mother of God and the Shroud of the Mother of God. These were the usual general means of representing the idea of celestial protection. The picture of the Mother of God keeping watch over the Metropolitanate of Karlovci was further reinforced through the picture of the Immaculate Conception painted in the vault of the narthex.²⁰

Prince Lazar's relics, kept in front of the iconostasis of the church in Vrdnik monastery, not far from Krušedol, were another object, which had an extremely important position as a topos of the religious patriotism (fig. 4). Until 1690, the relics were kept in Ravanica monastery, prince Lazar's burial church. During the Great Migration, they were taken to Szentendre (Sentandreja), and then in 1697 to Vrdnik monastery (called New Ravanica) in Srem, restored by the monks from Ravanica. The relics were laid in front of the iconostasis, to the right of the royal doors, and soon became a centre of pilgrimages. Other memorabilia, which belonged to prince Lazar, were kept in the monastery's treasury until the Second World War: the robe prince Lazar wore during the Battle of Kosovo, his seal ring, chalice and the covering for the relics embroidered by the nun Jefimija in 1399.²¹ Under the influence of the legends about prince Lazar, David Racković, the merchant from Novi Sad, commissioned in 1766 from the painter Amvrosije Janković a large wall painting of the Battle of Kosovo for the monastery's refectory.²² This painting was mentioned for the first time by Vuk St. Karadžić in his *Serbian Dictionary* (1818), where he said that people came to visit the monastic refectory in order

²⁰ Miroslav Timotijević, "Idejni program zidnog slikarstva u priprati manastira Krušedola" [Conceptual Program of the Wall Painting in the Narthex of the Krušedol Monastery], *Saopštenja* XIX (1987): 114-121. Also in: Radmila Mihailović, "Crkva Vavedenja Bogorodice manastira Bođani (Ikonografija ženske crkve – priprate)" [Church of the Presentation of the Holy Theotokos in Bođani Monastery (Iconography of the Narthex)], *ZLUMS* 21 (1985): 209.

²¹ Jovan Maksimović and Marko Maksimović, "Prilog poznavanju isceliteljskog kulta moštiju sremskih svetitelja" [Contributions to the Research of the Cult of Relics of Saints in Syrmia], *ZMSDN* 109 (2000): 145. On the same topic in a different context: Miroslava Kostić, "Poštovanje kulta svetitelja, njihovih moštiju i čuda na području Karlovačke mitropolije u periodu baroka" [The Veneration of the Saints, their Relics and the Miracles in the Metropolitanate of Karlovci in the Age of Baroque], in *Čudo u slovenskim kulturama* [The Miracle in Slavic Cultures], ed. Dejan Ajdačić (Beograd: Naučno društvo za slovenske umetnosti i kulture, 2000), 244-245.

²² Branislav Todić, "Kosovska bitka Amvrosija Jankovića i ostale uništene zidne slike u trpezariji manastira Vrdnika" [The Battle of Kosovo of Amvrosije Janković and Other Damaged Wall Paintings in the Refectory of Vrdnik Monastery], in *Radovi o srpskoj umetnosti i umetnicima XVIII veka: po arhivskim i drugim podacima* [The Proceedings about Serbian Art and Artists of the 18th Century: by Archival and Other Data] (Novi Sad: GMS 2010), 281-288. Compare: Miodrag Kolarić, "Boj na Kosovu Amvrosija Jankovića" [The Battle of Kosovo of Amvrosije Janković], *ZNM* 3 (1962): 233-236.

to see the mentioned wall-painting.²³ The story of the cult of the last Serbian Emperor Uroš's relics followed a similar pattern. A monk, Hristofor, took the relics from Šidikovo monastery to Jazak monastery in Srem in 1705 (fig. 5). The cult of the holy ruler from the Nemanjić dynasty immediately started to grow, and soon the old monastery church was not big enough for the large number of monks and pilgrims. Thus, in 1736, the monks started to build a new church and accompanying monastic buildings, and to furnish the interiors in keeping with the idea of presenting the relics, which to this day remain the focal point of the monastery. This work included the construction of the Virgin's throne, a representative wooden icon-stand with a baldachin, which was to accommodate the shrine with the relics, having it decorated and painted. The main benefactor was Mijat Janković, an Orthodox Christian from the Ottoman Empire. Arsenije Marković, a woodcarver from Novi Sad, made the stand in 1776, while the painter Andrej Šaltist did the icon of Emperor Uroš and other decorations. According to the standard practice of the Srem monasteries, where the attention of the monks and the faithful was directed towards the veneration of miraculous relics, the stand was placed in the naos, against the south-eastern pillar.²⁴

Another important influence in the shaping of the sacral space was the presence of the miraculous icons of the Mother of God. They were given an important hierarchical place in the symbolic topography of churches: against the northern wall in front of the pre-altar space, on *proskynetaria* or similar wooden constructions, with votives and ornaments, and ready to listen to prayers for help.²⁵ During the 18th century, there were several cults of the miraculous icons among the Serbs, especially connected with Orthodox monasteries in southern Hungary: Bodjani, Bezdin, Fenek, Šikloš, Remeta, Vojlovica and Hodoš.²⁶ Not just because of their miraculous power, but because of their other characteristics, these icons became so recognisable among the faithful throughout the Metropolitanate of Karlovci, that their status rose to that of patriotic representations, crucial for the maintenance of the Orthodox faith in

²³ Vuk St. Karadžić, *Srpski rječnik: istolkovan njemačkim i latinskim riječima* [Serbian Dictionary: Interpreted by German and Latin Words] (Beč, 1818), 440. More on Vuk's *Rječnik* in: Vera Sečanski, "Vukov Rječnik iz 1818. godine" [Vuk's Dictionary from 1818], in *Susreti bibliografa* [The Meetings of the Bibliographers], 86-87 (Indija, 1988), 100.

²⁴ Branka Kulić, *Novosadske drvorezbarske radionice u 18. veku* [The Wood-carving Workshops in Novi Sad in the 18th Century] (Novi Sad: GMS, 2007), 110-111. B. Strika, *Fruškogorski manastiri* [The Monasteries of Fruška Gora] (Zagreb, 1927), 119-120. Maksimović and Maksimović, "Prilog poznavanju isceliteljskog kulta moštiju," 146-147.

²⁵ Alexei Lidov, "Spatial Icons. The Miraculous Performance with the Hodegetria of Constantinople," in *Hierotopy*: 349-357.

²⁶ Miroslav Timotijević, *Srpsko barokno slikarstvo* [Serbian Baroque Painting] (Novi Sad: Matica srpska, 1996), 339-361; Mirjana Tatić-Đurić, "Fenečka čudotvorica" [The Miraculous Icon of the Virgin of Fenek Monastery], in *Studije o Bogorodici* [Studies of the Mother of God] (Beograd: Jasen, 2007), 299-303.

a Catholic country. Equally strong was the Catholic cult of Maria Schnee at Tekije near Petrovaradin, which received a powerful boost in 1716, when the Christian army of Eugene of Savoy defeated the Turks at that location. Various legends speak of the influence of that icon on the morale of the Christians and the favourable result of the battle, while numerous witnesses described the influence of this cult on the shaping of the sacral landscape of Srem throughout the 18th and the 19th centuries.²⁷

During the 18th century, one of the strongest Orthodox cults in the Metropolitanate of Karlovci developed around the icon of the Mother of God from Bezdin monastery, which prompted Patriarch Arsenije IV Jovanović to transfer this icon to Karlovci, and to turn it into a palladium of the Metropolitanate (fig. 6). The monk Paisios the Greek had brought this icon, a replica of the Vladimir Mother of God, from Kiev in 1727. With the blessing of the metropolitan Mojsije Petrović, it was first placed in the cathedral church in Belgrade, and then moved to a restored monastery in Vinča. The icon's travels continued in 1739, when the monks from Vinča left their monastery, withdrawing in front of the Ottomans, and took it to Bezdin monastery, where it stayed for several years before it was taken to Karlovci. By placing it in the court chapel, rather than in the cathedral church, the patriarch chose the icon as the protector. The icon was then placed on a special stand he had made, and set in the north part of the pre-altar space, opposite to the patriarchal throne.²⁸ Such political gestures were not new and there were many similar examples all over Europe: the icon of Vladimir Mother of God had a similar destiny, it was taken from Kiev first to Vladimir, and then to Moscow.²⁹

Just how important and influential the icon of the Mother of God from Bezdin was, is further emphasised by the fact that soon after it was transferred to Karlovci, the court chapel became a centre of pilgrimage. In 1745, the patriarch ordered from Vienna a silver covering for the icon. For the occasion of mounting the silver covering, the patriarch wrote a hymn of praise in which he prayed to the Mother of God to save the faithful. The words of the hymn were engraved on a silver plaque in the shape of an open scroll whose ends were held by two gilded angels, and placed at the bottom of the icon.³⁰ The icon

²⁷ Dušan Škorić, "Kult Marije Snežne u Petrovaradinu" [The Cult of Maria Schnee in Petrovaradin], *XVIII stoleće VII* (2008): 117-120.

²⁸ Miroslav Timotijević, "Bogorodica Bezdinska i versko-politički program patrijarha Arsenija IV Jovanovića" [The Icon of the Mother of God from Bezdin Monastery and Religious-Political Program of Patriarch Arsenije IV Jovanović], *Balkanica XXXII/XXXIII* (2001/2002): 315-320.

²⁹ Леонид А. Беляев, "Чудотворная икона в сакральной топографии средневекового города: первый престол иконы Владимирской Богоматери в Москве," in А. Лидов, ed., *Чудотворная икона в Византии и Древней Руси* (Москва: Мартис, 1996), 303-313.

³⁰ Arsenije IV's prayer was published in: Miodrag Pavlović, *Antologija srpskog pesništva (XIII-XX veka)* [Anthology of Serbian Poetry (13th-20 Centuries)] (Beograd: Srpska književna zadruga, 1964), 205-206.

was carried in ceremonial processions, immediately behind the Holy Cross, the oaths were given in front of it, and over the years, it was a subject of numerous votive gifts. Several paintings and engravings replicas, often accompanied by votive text of thanksgiving, were made to satisfy the demands of popular piety. An exact copy of the icon was made before the original was returned to Bezdin monastery, and according to the theological beliefs, all the wonderworking powers of the original were transferred to the copy. Such an act was not unique and parallels can be found in several similar examples from both the Orthodox and the Catholic practices of the time. Karlovci icon of the Mother of God was painted during September 1748, before the wonderworking original was returned to Bezdin monastery. The work of producing a copy was most probably entrusted to some of the reputed icon-painters who worked in Karlovci at that time, maybe even to the painters from the workshop of Jov Vasilijevič. Despite the effort to maintain the cult and the link with the original, Karlovci icon was increasingly venerated as the wonderworking icon in front of which patriarch Arsenije IV had prayed. The icon was kept in the metropolitans' court chapel while the chapel was in use. After that, it was transferred to the cathedral church and placed in front of the south part of the iconostasis.³¹

In the political programme of the Habsburg rulers, the miraculous icons of the Mother of God had a crucial role in the anti-Ottoman propaganda, especially after the siege of Vienna in 1683. The war reports from that time often state that miraculous icons were frequently part of the war spoils, and were then given as votives to different churches. In 1697, on the orders of Emperor Leopold I and his wife Eleanor, the miraculous Mariapoch icon was transferred to the cathedral in Vienna, and subsequently became the palladium of the Habsburg lands. During the times of Leopold I and Charles VI, it became a custom to associate big victories over the Turks, such as the battles of Senta, Timișoara (Temišvar), Petrovaradin or Belgrade, with the intercessions of miraculous icons.³² The revelation of the wonderworking capabilities of several icons of the Mother of God was the sign that the Christians had obtained heavenly protection. Thus the revelation of the miracle-working icon of the Mother of God in the old church in Smederevo, on the occasion of the victory of Austrian and Serbian troops against the Turks in 1688, was for the contemporaries a clear sign that announced the triumph of the Christianity.

³¹ Timotijević, "Bogorodica Bezdinska," 330-332. Miroslav Timotijević, "Suze i zvezde: O plaču Bogorodičinih čudotvornih ikona u baroku" [Tears and Stars: The Weep of the Miraculous Icons of Virgin in Baroque], in *Čudo u slovenskim kulturama* [The Miracle in Slavic Cultures], ed. Dejan Ajdačić (Beograd: Naučno društvo za slovenske umetnosti i kulture, 2000), 221-229.

³² Hans Aurenhammer, *Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreichs in der Barockzeit. Der Wandel ihrer Ikonographie und ihrer Verehrung* (Vienna: Österreichische Museums für Volkskunde, 1956), 41, 84-85.

According to the old model, the victory was ascribed to the miraculous intercession of the Mother of God, and the icon was transferred, under the military escort of the Prince-electoral of Bavaria, to Belgrade. After a short while, it was taken in a triumphal procession to Vienna and placed in St. Stephen's Cathedral. Emperor Leopold I and his entire royal entourage, among others the last Serbian despot count Djordje Branković, were present at the service, which was celebrated on that occasion. Together with all other war trophies, the icon was then taken to Munich, where it was placed, with due pomp and circumstance, in the cathedral church dedicated to the Mother of God. Both in Vienna and in Munich, the icon became part of the political propaganda of the Habsburg and the Wittelsbach royal houses, and was used to strengthen the patriotic feelings of the subjects and their loyalty towards the Catholic faith and the ruling dynasty.³³

The cultivation of the collective memory of the glorious medieval foundations of the Nemanjić dynasty increased the sense of belonging to the Orthodox Commonwealth among the 18th century Serbs, and strengthened them in the belief that this was their ancestral faith, which should be preserved at all costs. Vedutas, as the perfect means for creating religious and national topography, had an important role as mediators in the process of collectively memorising the monasteries. Precisely this function explains the appearance of a large number of vedutas of Srem monasteries in the 18th century, e.g. Rakovac, Kuveždin, Vrdnik or Krušedol. A picture of a monastery as the key symbolic centre of the Serbian community can clearly be seen on the copperplate print made by Zaharija Orfelin in 1775 (fig. 7). When planning the engraving, Orfelin and Pahomije, the abbot of Krušedol, consciously decided to rely on the traditional visual representation of sacral space, which was very common for the prints made in the Metropolitanate of Karlovci.³⁴

³³ On 19 September 1738, the icon was placed on the main altar in the church of the monastery of St. Anna in Lehel (Bavaria), where it remained until 1944, when it was destroyed during the war. Miroslav Timotijević, "Bogorodica Smederevska" [The Icon of the Mother of God from Smederevo], *ZLUMS* 36 (2008): 78-86.

³⁴ From the text at the bottom of the engraving, we learn that it was financed by Georgije Petrović from Szentendre, and made during the reign of the Hungarian queen Maria Theresa, while Vikentije Jovanović Vidak was the Metropolitan of Karlovci and Pahomije the abbot of Krušedol. This public demonstration of the piety of the benefactor was one of the typical forms of presentation of individual in the public space. His name was then entered into the monastery's commemoration books, and thus into the public memory, while the engravings would have been given to other benefactors or sold to the pilgrims. Miroslav Timotijević, "Prospekt manastira Krušedola u Sremu: bakrorez Zaharije Orfelina iz 1775" [Prospect of the Krušedol Monastery in Srem: Copper Engraving of Zaharija Orfelin from 1775], *ZLUMS* 38 (2010): 114, 118-131. On the motives of benefactors in the 18th century, see Miroslav Timotijević, *Radanje moderne privatnosti: privatni život Srba u Habzburškoj monarhiji od kraja 17. do početka 19. veka* [The Birth of Modern Privacy: Private Life of Serbs in the Habsburg Monarchy from the Late 17th to the Early 19th Century] (Beograd: Clio, 2006), 49-53. Also: Miroslav Lazić, "Ktitori i priložnici u

In the middle part of the engraving we can see a veduta of Krušedol, with all its land and other property, above it is the representation of the monastery's patron saint feast – the Annunciation –, while at the bottom there is a geographic map of the monastery's land, with the legend which indicates the hours it would take to walk to a place, the main means of establishing the borders of a monastic property. In the corners of the page, we see the likenesses of the holy despots of the Branković family, whose relics were kept in the monastery.³⁵ The picture of the monastery, encircled in this way, contained both profane and sacral elements, such as villages, houses, public houses, orchards and vineyards together with the feast of the Annunciation and the likenesses of the saints, whose cults were celebrated in the monastery. The engraving blended two separate pictures, real and symbolic, into one idea, opening the possibility for the faithful to recognize the two dimensions of the monastic space.³⁶ The depiction of the Annunciation feast in the upper part of the engraving was meant to show the Heavenly protection of the Mother of God, which the monastery enjoyed. When looking for the model for this composition, Orfelin used the already available template of the feast of Annunciation made by the well-known Augsburg engraver Johann Ulrich Krauß and published in his work *Heilige Augen- und Gemüths-Lust* (1706).³⁷ In the space between the Mother of God and Archangel Gabriel, Orfelin inserted the text of their conversation written in two directions (indirect narrative), not an unusual element of the religious art in the Metropolitanate of Karlovci in the 18th century.

When developing the idea for this engraving, Orfelin relied on the popular prospects of Jerusalem, whose best known and the most frequently reproduced was the one made by the engraver and publisher Matthäus Seutter. His engraving with a bilingual title *Prospectus Sanctae olim et celeberrimae Urbis Hierosolymae (Prospekt der vormals Welt Beruehmten Stadt Jerusalem)* is an example of a very influential and often reproduced work in Central Europe.³⁸ Although Seutter also made the prospects of European cities, the nature of the

srpskoj kulturi 19. i početkom 20. Veka” [Patrons and Contributors of Serbian Culture in the 19th and Early 20th Century], in *Privatni život kod Srba u devetnaestom veku: od kraja osamnaestog veka do početka Prvog svetskog rata* [Private Life of the Serbs in the Nineteenth Century: From the Late Eighteenth Century until the Beginning of World War II], ed. Ana Stolić and Nenad Makuljević (Beograd: Clio, 2006), 611-613.

³⁵ Dinko Davidov, *Srpska grafika XVIII veka* [Serbian Prints of the 18th Century] (Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2006), 305-306.

³⁶ Radmila Mihailović, “Vedute srpske grafike XVIII veka” [Serbian Prints of the 18th Century], in *Srpska grafika XVIII veka: zbornik radova* [Serbian Prints of the 18th Century: Proceedings], ed. Dinko Davidov (Beograd: Balkanološki institut SANU, 1986), 82-83.

³⁷ Timotijević, “Prospekt manastira Krušedola,” 131-132.

³⁸ Michael Ritter, “Seutter, Probst and Lotter: An Eighteenth-Century Map Publishing House in Germany,” *Imago Mundi* 53 (2001): 130-135.

monastic space on Orfelin's engraving did not allow him to fully follow such models, thus he inevitably turned to the prospect of Jerusalem. Orfelin also copied the double, spatial and chronological, structure of the prospect (*Prospekt*) and the ground plan (*Grundriss*), which is the drawing of the monastery's land. However, the element that fundamentally connects Orfelin's and Seuttler's engravings is the idea of ideal representation as the picture of truth – *veritatis imago*. In Seutter's engraving this is the representation of Solomon's Temple, in Orfelin's it's the representation of the monastic buildings. The ideological basis of Orfelin's veduta is Solomon's Temple as the Old Testament picture of Krušedol monastery. The two-story building shown on Orfelin's engraving was never built, but it represented the ideal towards which abbot Pahomije Stanojević strived. This Jerusalem-based symbolic was not a novelty. The liturgical texts dedicated to the holy despots of the Branković family contain many similar references, and show that it was cultivated in Krušedol ever since its foundation.³⁹

In 1772, Zaharija Orfelin printed an engraving with the title *Monastery Kuveždin*, which showed the monastery with the surrounding countryside: church, living quarters, wooded hills and meadows. On the right-hand side, he depicted Šišatovac monastery and the village Divoš, and on the left-hand side monastery Djipša. In the upper part of the composition, there are four rectangles with the depictions of St. Sava, Serbian archbishop, the Shroud of the Mother of God, Christ the Saviour and St. Symeon. Underneath the main composition, in a special frame, is the founder's inscription which states that this representation of Kuveždin monastery, holy Serbian enlighteners Symeon the Myrrhusher and St. Sava, and the monastery's sister house Djipša was made with the blessing of Metropolitan Jovan Georgijević, and through the benefaction of Dimitrije Monasterlija, a citizen of Pest, who presented the engraving to the monastery in his own memory. The abbot of Kuveždin at this time was Kiril Jovanović.⁴⁰ Orfelin was commissioned to make the engraving at the time when Janko Halkozović was painting the iconostasis for Kuveždin's main church, dedicated to St. Sava. This iconostasis remained in the church until 1853, when it was replaced with the new one, and then sold to the parish church in Opatovac, near Vukovar.⁴¹ At that time Orfelin worked as the secretary of the bishop of Timișoara, Vikentije Jovanović Vidak, and planned to return to Novi Sad and Karlovci. As a well-informed person, he knew that there was a lot refurbishing activity happening in Kuveždin, so it is not surprising

³⁹ Ibid., 124-127. Timotijević, *Manastir Krušedol*, I, 99-103.

⁴⁰ The copperplate is preserved in the Museum of the Serbian Orthodox Church, while the 18th century prints are not known. Davidov, *Srpska grafika XVIII veka*, 302.

⁴¹ Mirjana Leseck, "Ikonostas stare crkve manastira Kuveždina" [The Iconostasis of the Old Church of Kuvezdin Monastery], in *Umetnička baština u Sremu* [Artistic Heritage in Syrmia] (Novi Sad: Matica srpska, 2000), 125.

that he was commissioned to make the engraving with the veduta of the monastery. It is also natural that the brotherhood of the monastery wanted one such engraving, whose prints could be given to benefactors and donors in appreciation for the donations to the monastery. Orfelin most probably made the draft on the spot, looking at the landscape, as the engraving shows certain signs of authenticity. While doing this, he also must have had the opportunity to see Halkozović's new iconostasis.

That iconostasis belongs to the type of multi-story altar screens, characteristic for the second half of the 18th century. In the first zone, we have the icons of St. Sava, the Mother of God with Christ, Christ and St. Symeon the Myrrhusher. When planning the composition of the engraving, Orfelin used the already tested plan in which the central place is given to a veduta of the monastery with its lands, villages and sister houses, while he placed the five rectangles with the key figures with links to the monastery into the upper zone. It seems he repeated the order of the main zone icons, keeping in mind Halkozović's work, as there are marked similarities between Halkozović's icons of St. Sava and St. Symeon the Myrrhusher and Orfelin representations of them. Together with these two saints we also have a depiction of Christ, and in place of the Mother of God with Christ, Orfelin decided to use the representation of the Shroud of the Mother of God. In this way he had included all personalities from Halkozović's iconostasis. Orfelin also included St. Nicholas, as an addition, because, as he explained in the text of the engraving, Kuveždin's sister house, Djipša monastery, was dedicated to St. Nicholas. A modest classicistic frame entwined by a floral ribbon framed the whole composition of the engraving. It is almost certain that Orfelin did not choose the saints himself, but that the selection was made in coordination with the monks, and probably with the representatives of the church consistory, which had to give its approval before the contract could be signed. The introduction of the first Serbian ruler and the first archbishop on the engraving established a direct link between them and the monastery, and thus elevated its importance in the eyes of the faithful by giving it a new degree of sacrality.

In a similar case, the Hilandar monastery became an extremely important topos in the process of homogenisation of the Serbs and the preservation of their religious identity both in the 18th century and in the later periods (fig. 8). As a sacred space, Hilandar was linked to the founders of Serbian Medieval State, and as such, both the monastery and its monks enjoyed a great respect among the Habsburg Serbs. The cult of Mount Athos and of Hilandar was carefully cultivated among the faithful, while numerous benefactors and donors supported it by substantial gifts. Popular engravings played an important role in the process.⁴² Among many anonymous prints, there is one of Hilandar

⁴² Dejan Medaković, "Manastir Hilandar u XVIII veku" [Hilandar Monastery in the 18th Century],

monastery, from 1779, which is thought to have been made by Orfelin. It was commissioned by kyr Atanasije Obradović, a Hilandar monk, and Stefan Roža, a nobleman from Eger, and Vreta Jovanović from Moshopolis, who then presented it to the monastery as a gift for the salvation of their souls.⁴³ The look of the monastery was copied from the existing prints of Hilandar, most probably the one from 1757.⁴⁴ The veduta of the monastery is surrounded by depictions of saints and religious compositions: at the top of the engraving, around the area with the representation of the Holy Trinity crowning the Mother of God, we see the portraits of St. Sava and St. Symeon; immediately underneath, within two rectangular fields, we have the representations of The Entry of the Mother of God into the Temple, the feast day of the monastery and the miraculous icon of the Mother of God. Along the left and right borders, from the top to the bottom of the composition, we see various saints and scenes set one against the other. Thus, in the upper left corner is the representation of the Annunciation, and on the other side is the Shroud of the Mother of God, then St. Sava II, Serbian archbishop, and on the other side St. Nicholas, the archbishop of Myr in Lycia, then St. George, and on the opposite side St. Dimitrios, and at the end, at the bottom right-hand corner, Forty Martyrs of Sebaste and on the opposite side St. Tryphon, the Martyr.

The choice of the persons who appear on the engraving is explained in the text at the bottom of the whole composition, where we can read that the main church of the Slavonic-Serbian imperial lavra Hilandar is dedicated to the feast of the Entry of the Mother of God into the Temple. The monastery's feast day is depicted immediately above the veduta of the monastery. The special place within the church was dedicated to the miraculous icon of the Three-handed Mother of God, which is shown also on Orfelin's engraving, next to the representation of the Entry of the Mother of God into the Temple. The other saints, it is further explained, arranged in the rectangular frames, are those to which other churches and chapels, within or without the walls of Hilandar, are dedicated. Thus, for example, the cemetery chapel is dedicated to the feast of Annunciation, and the chapel near Saviours Water to the Holy Trinity.⁴⁵ In this way, Orfelin practically created symbolic and sacred topography of Hilandar,

in *Tragom srpskog baroka* [Tracing the Serbian Baroque] (Novi Sad: Matica srpska, 1976), 149.

⁴³ There are two later copies of this engraving done by anonymous masters, both of far lesser quality. The first variant did not have inscriptions in Greek, and the only known copy of it is kept at the Croatian Historical Museum. The second variant came from the same copperplate to which inscriptions in Greek had been added. The plate and several offprints are kept in Hilandar, while one copy is in The Gallery of Matica Srpska in Novi Sad. Davidov, *Srpska grafika XVIII veka*, 198, 306.

⁴⁴ Dinko Davidov, "Manastir Hilandar na bakrorezima XVIII veka" [Monastery of Hilandar on Copperplate Engravings of the 18th Century], *HZZ* (1971): 155, 164.

⁴⁵ About the topography of monasteries, the layout of churches and their patron saints, see: S. Petković, *Hilandar* (Belgrade: RZZSK, 2008).

replacing the architectural and cartographic symbols, usually used in two-dimensional representations of objects, by the symbolic figures. This play with the symbolic meaning of figures fully corresponds to both his artistic and poetical strivings, and to the spirit of that time and place.

The religious patriotism of the Habsburg Serbs, in the 18th century, represented an inseparable part of their political life. The means used in the process of building patriotic memory contained various artistic forms: visual, verbal and performative. The relics of old Serbian rulers and *reliquiae* linked to them were brought from the Ottoman Empire and laid in the new churches and thus became the sources of homogenisation of the Orthodox Serbs. The holiness of the body was transferred to the space of the churches and monasteries which completely changed the ways in which they were perceived. Of course, the space had to be adjusted to these holy objects, and the interiors changed to effectively serve the new cults. Artistic decoration as well as the liturgical performance, which happened there, became an important way to mobilize the emotions of the faithful. The hymns they sang, as well as the paper icons they bought strengthened them in this religious steadfastness. In a similar way the miraculous icons of the Mother of God were in time turned into something special, tied to the local space and national identity. Painters and engravers played an active role in the creation of new *topoi* by linking in their works the vedutas of the monasteries with the relics of the saints and other *reliquiae*. In this way, they consciously became a part of the propaganda organized by the church hierarchy of the Metropolitanate of Karlovci, with the main idea to build and preserve Serbian religious and ethnic community. This process would continue, with certain modifications, until the end of the 19th century.

LIST OF ABBREVIATIONS

- FMKRH – Fototeka Ministarstva kulture Republike Hrvatske.
- GMS – Galerija Matice srpske, Novi Sad.
- HZ – Hilendarski zbornik.
- MUZEJ SPC – Muzej Srpske pravoslavne crkve, Beograd.
- NBS – Narodna biblioteka Srbija, Beograd.
- PZZSK – Pokrajinski zavod za zaštitu spomenika kulture, Novi Sad.
- RZZSK – Republički zavod za zaštitu spomenika kulture, Beograd.
- ZLUMS – Zbornik Matice srpske za likovne umetnosti.
- ZMSDN – Zbornik Matice srpske za društvene nauke.
- ZMSI – Zbornik Matice srpske za istoriju.
- ZNM – Zbornik narodnog muzeja.
- ZRVI – Zbornik radova Vizantoloskog instituta.



Fig. 1. Krušedol Monastery, *The main church of the Annunciation*, North-West view. Photo: Nedeljko Marković, PZZSK.



Fig. 2. Krušedol Monastery, *Interior of the main church*, view from the narthex. Photo: Nedeljko Marković, PZZSK.

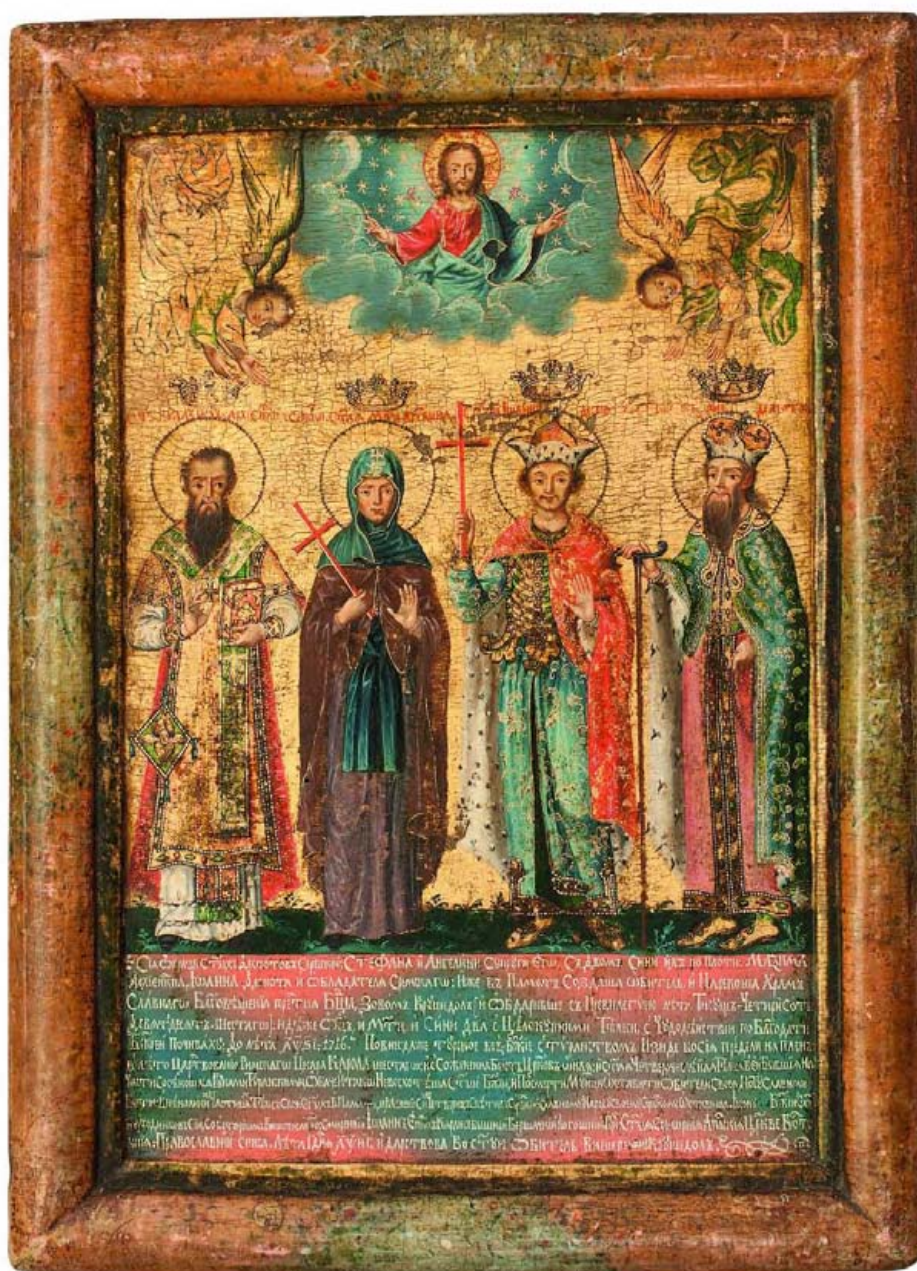


Fig. 3. Nikola Nešković, *Holy despots of the Branković family*, icon, 1753.
Photo: Miroslav Lazić, MUZEJ SPC.



Fig. 4. Vrdnik Monastery (Nova Ravanica), *The shrine with the relics of St. Prince Lazar*. Photo: Rechnitzer 1885, FMKRH.



Fig. 5. Jazak Monastery, *The shrine with the relics of Emperor Uroš, Arsenije Marković (woodcarver) and Andrej Šaltist (painter), 1776.* Photo: Miroslav Lazić.



Fig. 6. Cathedral Church in Sremski Karlovci, *Icon of the Mother of God*, 1748, a copy of the miraculous icon of Mother of God from Bezdin. Photo: Miroslav Lazić.

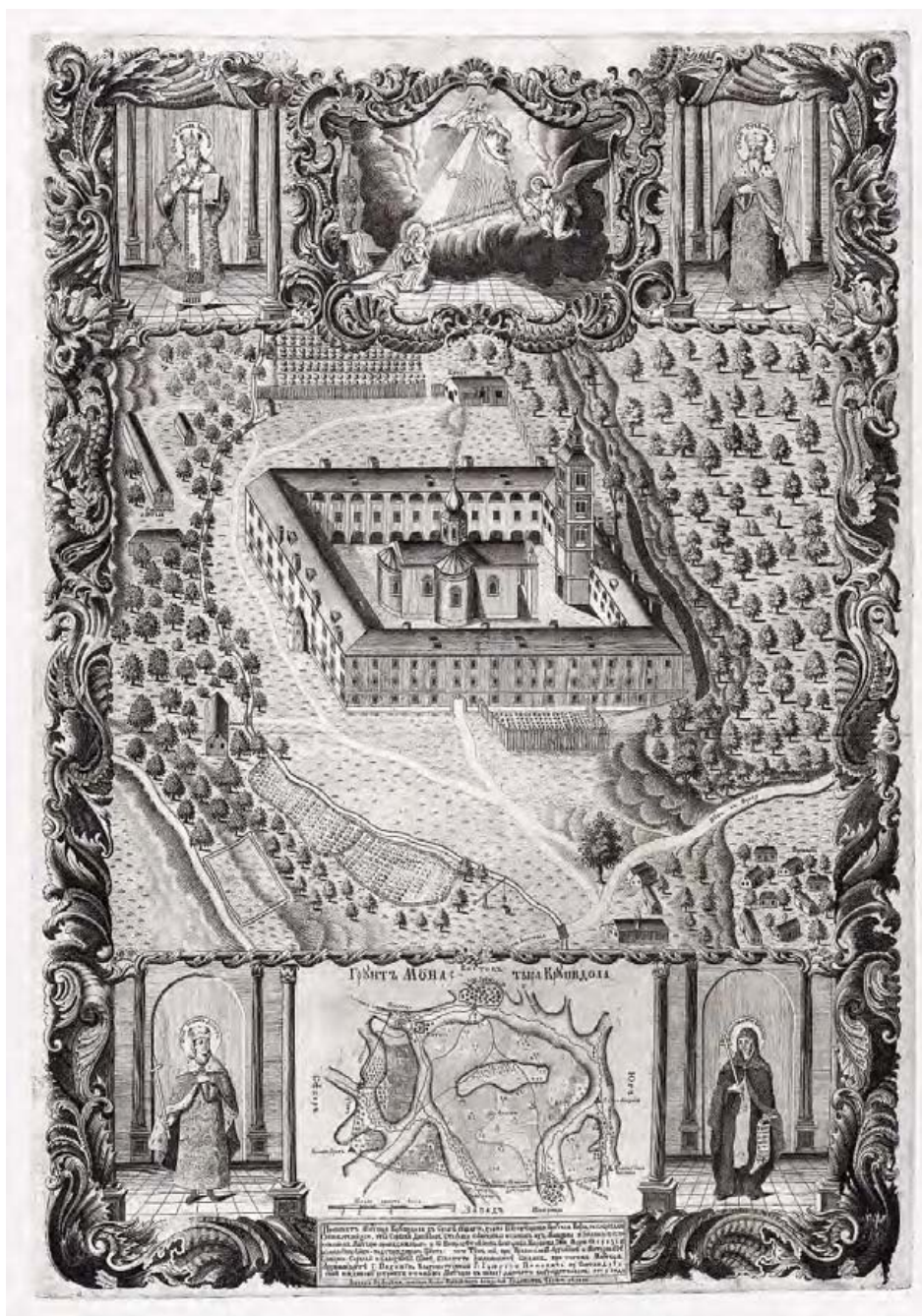


Fig. 7. Zaharija Orfelin, *Krušedol Monastery*, engraving, 1775, GMS.
Photo: Miroslav Lazić.



Fig. 8. Zaharija Orfelin, *Hilandar Monastery*, engraving, 1779.
Photo: NBS.

PHANARIOT DONATIONS TO THE *MEGA SPILEON* MONASTERY
(18TH CENTURY)*

MIHAI-CRISTIAN AMĂRIUȚEI, LIDIA COTOVANU, OVIDIU-VICTOR OLAR**

“Σπήλαιον τὸ εἰς μίμησιν Σπηλαίου τοῦ ἁγίου...”
[The cave made in the image of the Holy Cave...]
Kesarios Dapondes, Ἀπαρίθμησις [Enumeration] (1768)¹

In July 1860, Princess Elena Ghica, better known under her pen-name Dora d'Istria, visited the monastery of the Great Cave (*Mega Spileon* – Μέγα Σπήλαιον / Μονή Μεγάλου Σπηλαίου) near Kalavryta, in the Peloponnesus² (fig. 1-3). Although convinced that the “monastic institutions” were “incompatible with the development of modern societies,” and although quite sceptical about the traditions and miracles invoked by the monks of Mega Spileon, the traveller could not but admire some fine belongings of the monastery: the frescoes of the catholicon, three ancient icons, two crosses, a 13th century illuminated manuscript or a 1769 chrysobull.³

* We would like to thank the Institute of South East European Studies of the Romanian Academy (Bucharest), the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (St Petersburg), and the Romanian Academic Society (Bucharest) for their academic and financial support; a three weeks stay in St. Petersburg (7-28 October 2013) facilitated by those three institutions presented Ovidiu-Victor Olar with the opportunity to consult and copy the document that triggered the present research. We would also like to thank Mrs Emanuela Cernea, Mrs Ana Dumitran, Mrs Ioana Feodorov, Mrs Lora A. Gerd, Mr Serguei A. Frantsouzoff, and Mr Nikolas Pissis for their amity and help.

** Mihai-Cristian Amăriuței, independent researcher, Iași; Lidia Cotovanu, PhD, EHESS, Paris; Ovidiu-Victor Olar, “N. Iorga” Institute of History, Bucharest.

¹ Kesarios Dapondes, “Ἀπαρίθμησις τῶν ὀνομαστῶν ναῶν καὶ μονῶν τῆς Παναγίας” [Enumeration of the Famous Churches and Monasteries Dedicated to the Mother of God], in Hurmuzaki XIIIa, 294 (Greek text); Hurmuzaki XIIIb, 268 (Romanian translation).

² Dora d'Istria, *Excursions en Roumélie et en Morée*, I (Zurich, Paris: Meyer & Zeller, J. Cherbuliez, 1863), 417-442. For the author, see Antonio D'Alessandri, *Il pensiero e l'opera di Dora d'Istria fra Oriente europeo e Italia* (Roma: Gangemi, 2007) [= Mara Chirițescu and Cerasela Barbone, eds., *Gândirea și opera Dorei d'Istria între Orientul european și Italia* (Bucharest: Pavesiana, 2011)]; see also Liviu Bordaș, “O insulă exotică a culturii române: Dora d'Istria” [An Exotic Island of the Romanian Culture: Dora d'Istria], *RITL* SN 4, 1-4 (2010): 317-328.

³ D'Istria, *Excursions*, 428-431. For details on Dora d'Istria's conceptions about monasticism, see D'Alessandri, *Il pensiero e l'opera di Dora d'Istria*, 63-87; Liviu Bordaș, “Originile monahismului oriental. Dora d'Istria, India și Ortodoxia la 1850” [The Origins of Oriental Monasticism. Dora d'Istria, India and the Orthodoxy in 1850], *RI* SN 20, 1-2 (2009): 151-167; 3-4 (2009): 337-369. For the quotation, see Dora d'Istria, *La vie monastique dans l'Église orientale* (Paris, Geneva: J. Cherbuliez, 1855), i: “les institutions monastiques sont incompatibles avec le développement des sociétés modernes.”

Of all these artefacts, the chrysobull made the strongest impression, not because of its contents, but because it had been issued by an ancestor of the Princess – the Prince Grigore III Ghica († 1777). Executed by the Ottomans allegedly because of his refusal to ratify the occupation by the Habsburgs of the northern part of Moldavia, the “illustrious relative” of Dora d’Istria had enjoyed a widespread fame;⁴ he had even become the main character of a baroque play.⁵ Almost a century later, in the footsteps of Élias Regnault, his descendant proudly considered him no less than a national hero *avant la lettre*.⁶

Yet the document was also important because of the message it conveyed. In February 1769, imitating his uncle and other predecessors, the Wallachian prince decided that the “monastery” of Vlah Serayı, i.e., the church of the Wallachian official residence in Istanbul, be “confined and offered” (προσηλωσαι και ἀφιερῶσαι) to the “imperial and patriarchal” monastery of Mega Spileon.⁷ The chrysobull represented thus a rare testimony of the links between Wallachia and a prestigious pilgrimage site of the Greek world.

Albeit rare, the testimony was far from being unique. On July 17th, 1934, the library of Mega Spileon vanished in a ruinous fire; only four of its precious manuscripts were saved.⁸ Nevertheless, several documents relating to

⁴ The “national martyr” image of Grigore III Ghica took shape gradually in the 19th century. N. Iorga understood perfectly the mechanism: “With all the Romanian blood poured into his line, Ghica was a Greek; his death, two years after the occupation of Bukovina, has nothing to do with this event. The boyars denounced him to the Turks for sympathies towards Russia and for heavy taxes unjustly taken from the country [...]. Yet the peoples need symbolic men that would embody a fight, a victory, a defeat, a tragedy. When they do not have them, they create them. And so our pain made this other Grigore Ghica, different from the historical one, false from the truth’s point of view, but who will nevertheless live as long as our pain will live.” See N. Iorga, *Sufletul românesc în Basarabia după anexare (Idei dintr-o conferință ținută la Huși, în ziua de 29 noiembrie 1909)* [The Romanian Soul in Bessarabia after the Annexation (Ideas from a Conference Held in Huși on the 29th of November, 1909)], in Florin Rotaru, ed., *Basarabia română. Antologie* [Romanian Bessarabia. Anthology] (Bucharest: Semne, 1996), 45.

⁵ *Occisio Gregorii in Moldavia Vodae tragice expressa*, ed. Lucian Drîmba (Cluj-Napoca: Dacia, 1983); Cinzia Franchi, ed., *Occisio Gregorii in Moldavia vodae tragedice expressa. Az erdélyi román iskoladráma kezdetei és forrásai* [The Beginnings and the Sources of the Romanian School Theatre from Transylvania] (Csíkszereda: Pallas-Akadémia, 1997). See also Charles Bouscharain’s ardent *Athénais ou Grégoire Ghika, Prince et Hospodar de Valachie, tragédie en quatre actes et en vers* (Nîmes: Ballivet & Fabre, 1846).

⁶ Élias Regnault, *Histoire politique et sociale des Principautés danubiennes* (Paris: Paulin & Le Chevalier, 1855), 94; D’Istria, *Excursions*, 430-431.

⁷ [Konstantinos Ikonomos], *Κατορικόν ἢ Προσκυνητήριον τῆς ἱερᾶς καὶ βασιλικῆς μονῆς τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου* [Book on Foundation or Proskynitirion of the Holy and Imperial Monastery of the Great Cave] (Athens: Konstantinos Rallis, 1840), 106-107, no. 7. See also *Acta et diplomata* V, 211-212, no. VIII/IX; Hurmuzaki VII, 532-533, *Apendice*, no. IX; Hurmuzaki XIV/2, 1197-1199, no. MCLXXXIX (Greek text and partial Romanian translation).

⁸ For this rich and renowned library – already in April 1436, the merchant and humanist Cyriacus of Ancona visited it in search of rare manuscripts –, see Nikos A. Veis (Νίκος Α. Βέης), *Verzeichnis der griechischen Handschriften des peloponnesischen Klosters Mega Spilaeon*, I

the monastery had been edited by Konstantinos Ikonomos (1840) and by V. A. Urechia (1893-1900), the latter using some Wallachian codices now gone astray.⁹ A visit to Mega Spileon in the summer of 1932 had presented Gheorghe I. Moisescu with the opportunity to take notes from the manuscripts.¹⁰ Last but not least, a number of documents concerning the Great Cave, dating from 1759 to 1823, survived at Vlah Serayı – in 1932, the old parish priest kept them in a safe of Dresdner Bank. Photographed by Marcel Romanescu, they were immediately described and partially edited by N. Iorga.¹¹

The first in the series was a chrysobull issued by Scarlat Ghica on February 5th, 1759; quoting the example of his father Grigore II Ghica and of his brother Matei, the Wallachian prince granted Mega Spileon 100 salt blocks at half taller apiece. The donation was confirmed by Constantin Mavrocordat (February 5th, 1762), Alexandru Ghica (February 20th, 1768), Alexandru Ypsilanti (June 10th, 1775), Nicolae Caradja (1782; July 12th, 1797), Alexandru Moruzi (August 26th, 1799), Mihai Suțu (April 24th, 1802 [?]), Constantin Ypsilanti (April 11th, 1803), Ioan Caradja (May 16th, 1813 [?]) and Alexandru Suțu (May 15th, 1819). The Moldavian princes Scarlat Callimachi (December 18th, 1812), who invoked a document issued by his father Grigore, and Mihai II Suțu (May 14th, 1820) also granted privileges to the monastery.¹²

(Leipzig: Otto Harrassowitz, 1915); Nikos A. Veis, “Κατάλογος τῶν ἐλληνικῶν χειρογράφων κωδίκων τῆς ἐν Πελοποννήσῳ μονῆς τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου Β’ ” [Catalogue of the Greek Manuscripts and Codices from the Peloponnesian Monastery of the Great Cave (II)], *Ἐπετηρίς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου* 7 (1957): 3-33. Voir aussi Paul Gautier, “L’obituaire du typikon du Pantokrator,” *REB* 27 (1969): 235-236.

⁹ *Κατοικιὸν*, V. A. Urechia, “Documente inedite din domnia lui Alexandru Constantin Moruzi, 1793-1796” [Unpublished Documents from the Reign of Alexandru Constantin Moruzi, 1793-1796], *AAR-SI* s. II, t. XV (1892-1893): 234-236 [= V. A. Urechia, *Istoria românilor*, Seria 1774-1800 [The History of the Romanians, Series 1774-1800], vol. VI (= Seria 1786-1800 [Series 1786-1800], vol. IV) (Bucharest: Carol Göbl, 1893), 234-236], document issued by Alexandru Moruzi on May 16th, 1793; V. A. Urechia, *Istoria românilor*, Seria 1774-1800, vol. VII [= Seria 1786-1800, vol. V] (Bucharest: Thoma Basilescu, 1894), 447-449, document issued by Constantin Gheorghe Hangerli on July 29th, 1798. V. A. Urechia, *Istoria românilor* Xa (Bucharest: Carol Göbl, 1900), 173-175, document issued by Ioan Gheorghe Caragea on May 16th, 1813; 281-282, document issued [by Ioan Gheorghe Caragea] in 1816; 282, document issued by [Ioan Gheorghe Caragea] on September 3rd, 1815.

¹⁰ “Legăturile Țărilor Române cu mănăstirile Mega Spileon și Sfânta Lavră din Peloponez” [The Connections between the Romanian Principalities and the Monasteries of Mega Spileon and Holy Lavra in the Peloponnesus], *BOR* 52, 1-2 (1934): 20-37.

¹¹ Marcel Romanescu, “Monumente românești la Stambul” [Romanian Monuments in Stambul], *Boabe de Grâu* 3, 6 (1932): 229-230; N. Iorga, “Donațiile românești pentru Mega Spileon și Vlah-Sarai” [Romanian Donations for Mega Spileon and Vlah-Sarai], *AARMSI* s. III, vol. XIII (1932): 159-166.

¹² Iorga, “Donațiile,” 160-164. The first documents are edited in the Annexes, yet all of them would require a proper annotated edition; among other things, this edition will reveal the exact date of the chrysobulls issued by Ioan Caradja (it is definitely not 1823, as N. Iorga states, because Caradja’s reign ended in 1818) and Mihai Suțu (due to a typographical error, N. Iorga gives two

To this impressive list, one may now add a chrysobull issued by Grigore III Ghica in February 6th, 1769 (fig. 8). Although it was created in Bucharest, the document is being held in the sub-funds *Moldavian Acts* (Молдавские акты) of the archives of the Institute of History of the Russian Academy of Sciences in St. Petersburg.¹³ In spite of its name, the *Moldavian Acts* sub-funds also contains several Greek acts, as well as some Wallachian ones.¹⁴ Due to the fact that there is neither a printed catalogue, nor a proper inventory, these documents were basically ignored and therefore practically lost.¹⁵

The aim of the present paper is to edit the 1759, 1768 and 1769 chrysobulls, to place them in their context and to investigate the reasons behind the generosity of the Wallachian princes towards Mega Spileon. The foible state of the research will not allow us to draw solid conclusions. We are confident, though, that the questions we will raise along the way will trigger the curiosity of other scholars and will contribute to a better understanding of an unexplored territory.¹⁶ Thus, it will soon be possible to chart and analyse the pious

dates, 23 April and 24 April 1822). In the last case, N. Iorga's error ["Încă un domn român" [Another Romanian Prince], *RI* 19, 1-3 (1933): 9] was corrected by Ioan C. Filitti ["Notițe" [Notes], *AO* 12, 65-66 (1933): 143].

¹³ *Западноевропейская секция* (hereafter cited as ЗЕС) 51/1 (*Молдавские акты*), no. 200, Санкт-Петербургский Институт истории Российской Академии наук – Архив.

¹⁴ With respect to the Greek documents, one should mention those issued for the monastery of St. Andreas on Cape Akritas in Bithynia by the patriarchs of Constantinople Kyrillos Loukaris (December 7th, 1620), Anthimos II (June 6th, 1623), and Paisios II (January 1728), as well as those issued for the monastery of Mărgineni in Wallachia by Dositheos Notaras of Jerusalem (April 1682), Athanasios IV Dabbās of Antioch (June 1702), and Chrysanthos Notaras of Jerusalem (December 1716). ЗЕС 51/1 (*Молдавские акты*), no. 27, 31, 105, 112, 117, and 134, Архив СПбИИ РАН.

¹⁵ In spite of the fact that both the editors of *Documenta Romaniae Historica – Moldova* (Iași) and of *Moldova în epoca feudalismului* [Moldavia in the Feudal Epoch] (Chișinău) have published a plethora of documents held in the *Молдавские акты* sub-funds, they do not mention the existence of the Greek and Wallachian acts. Furthermore, to our knowledge, there is only one description of this archival unit – Larisa Svetlicinaia, "Молдавские акты XVI-XVIII вв. из архива Ленинградского отделения Института Истории" [Moldavian Documents 16th-17th Centuries from the Archive of the Leningrad Branch of the Institute of History], in *Социально-экономическая и политическая история Молдавии периода феодализма* [The Socio-Economic and Political History of Moldavia during Feudalism] (Chișinău: Știința, 1988), 162-169. The same author (Larisa Svetlicinai), has edited two of the Wallachian documents from *Молдавские акты*, yet in one case she failed to provide any reference; see "Câteva hrisoave din arhivele Rusiei privitoare la istoria Țării Românești" [Some Chrysobulls from the Russian Archives Concerning the History of Wallachia], in *In honorem Demir Dragnev. Civilizația medievală și modernă în Moldova. Studii* [In Honorem Demir Dragnev. The Medieval and Modern Civilisation in Moldavia. Studies (*RII*, Supplement)] (Chișinău: Civitas, 2006), 108-123.

¹⁶ Except for the study of N. Iorga already cited ("Donațiile"), there is only one attempt to address the issue of the relationship between "the Romanian Principalities" and the monasteries of Achaia and Peloponnesus, that of Gheorghe I. Moisescu ("Legăturile").

donations made by the Phanariot princes to the holy sites of Eastern Christianity (other than Mount Athos).¹⁷

Yet before we proceed any further, we feel mandatory to say a few words about the monastery of the Great Cave, a benchmark of Greek monasticism and spirituality.

Mega Spileon

According to the (official) foundation narratives of the monastery, the origins of Mega Spileon would go as back as to the ninth century, if not to the fourth century.¹⁸ After taking their monastic vows and after receiving priesthood, two brothers from Thessalonica, Symeon and Theodore, saw in a dream the Mother of God. She commanded them to go to Achaia and search for an icon that St. Luke the Apostle and Evangelist would have made Her.

Once arrived in Achaia, Symeon and Theodore met a young shepherdess from Galata called Euphrosyne. While looking for a lost goat, the girl had found in a cave, near a spring, an icon of the Holy Virgin. Recognizing in the two brothers the true keepers of this treasure, she guided them to the grotto. With great devotion, Symeon and Theodore brought the icon outside, set a fire and started to clean the cave. A huge serpent attacked them, but a bolt of lightning sprang from the icon and turned the beast into ashes and bones. Delivered, Symeon and Theodore built a small church in the cave and cells around it.

Although it was not painted, but executed in high relief from a mixture of wax and natural resin, the fame of the miraculous icon “not made by (ordinary) human hands” spread rapidly¹⁹ (fig. 5). As a direct consequence, the monastery grew larger and received particular status.

¹⁷ For Mount Athos, see for now Ioan Moldoveanu, *Contribuții la istoria relațiilor țărilor române cu Muntele Athos (1650-1863)* [Contributions to the History of the Relationship between the Romanian Principalities and Mount Athos (1650-1863)] (Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2007).

¹⁸ The idea that the monastery was founded in the fourth century appears for the first time in an anonymous Ktitorikon of 1765. The Ktitorika up to 1765 ascribe the foundation to the times of the Iconoclastic controversy. See Kostas Lappas, “Τὰ προσκυνητήρια τῆς μονῆς τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου Καλαβρύτων” [The *Proskynitaria* of the Monastery of the Great Cave from Kalavryta], *Μεσαιωνικά και Νέα Ἑλληνικά* 1 (1984): 91; Charalampos G. Chotzakoglou, “Untersuchungen zur Geschichte, Architektur und Wandmalerei der Klosterkirche Mega-Spelaion auf der Peloponnes” (PhD Thesis, Institut für Byzantinistik und Neogräzistik, University of Vienna, 1998), accessed on August 15th, 2014), <http://phdtheses.ekt.gr/eadd/handle/10442/12834>, I, 107.

¹⁹ For a 19th century description of the icon, see Édouard Thouvenel, “Le couvent de Mégaspiléon,” *Revue de Paris* NS 7 (1842): 55: “Une niche pratiquée dans le roc et très artistement fermée par une belle glace contient l’œuvre vénéré de l’apôtre de l’Achaïe. C’est une image en cire tellement détériorée par le temps qu’il est presque impossible d’en distinguer les traits. Elle repose sur un socle qui porte cette inscription en lettres de diamans: *A Marie, mère de Dieu!* Au pied du socle sont accumulés des couronnes, des colliers de perles et des bouquets de pierreries envoyés de Constantinople à Mégaspiléon par les Paléologues et les Cantacuzènes [...]” For the

In April 1348, the emperor John VI Kantakouzenos stated clearly that Mega Spileon was “his” monastery (τῆς βασιλείας μου), and mentioned the generous donations made by his “grandfather” Andronikos II Palaiologos and by his “brother” Andronikos III Palaiologos.²⁰ The splendid Palaiologan pavement in the catholicon and the fact that a funerary icon of a nephew of Empress Irene, John VI’s wife, was kept here confirms the existence of a strong connection between Mega Spileon and the Imperial House.²¹ Yet a few years later, in January 1354, the patriarch Philotheos Kokkinos of Constantinople affirmed unequivocally that the monastery depended upon the Patriarchate.²² Mega Spileon was thus both an imperial and a patriarchal monastery (βασιλική καὶ σταυροπηγιακὴ μονή).²³

The arrival of the Ottomans rendered the “imperial” status obsolete, but Mega Spileon managed to survive all scares and inconvenience.²⁴ In September 1639, for example, during an attempted robbery, the Turkish aggressors set fire to the monastery. The destructions were significant and forced the monks – one hundred and fifty, according to a decree of patriarch Parthenios I (βεβαιωτήριο καὶ σιγιλλωδὲς γράμμα) – to relocate and engage in serious renovation work.²⁵ Still, the miraculous icon remained intact, and Mega Spileon rebounded. Only a few decades later, *Madona di Spiglia* was mentioned by the English merchant

iconographic type, a version of the Cypriote Κυκκώτισσα, see Charalampos G. Chotzakoglou, “The Holy Virgin of Kykkos. Exploring the Transfigurations of the Icon and Its Symbolic Meaning through the Centuries,” in Maria Katja Guida, ed., *La Madonna delle Vittorie a Piazza Armerina dal Gran Conte Ruggero al Settecento* (Napoli: Electa, 2009), 43-50.

²⁰ *Καιτορικόν*, 90-91 (no. 1); *Acta et diplomata* V, 191-193, no. VIII/I. For comments, see Chotzakoglou, “Untersuchungen,” I, 112-113.

²¹ Charalampos G. Chotzakoglou, “Ein Spätbyzantinisches Opus-Sectile Paviment in der Klosterkirche von Mega Spelaion, Peloponnes: Technik, Thematik und Symbolik,” in *Wiener Byzantinistik und Neogräzistik. Beiträge zum Symposium Vierzig Jahre Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien im Gedenken an Herbert Hunger (Wien, 4.-7. Dezember 2002)*, ed. Wolfram Hörandner et al. (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004), 99-131; Titos Papamastorakis, “Ioannes ‘Redolent of Perfume’ and His Icon in the Mega Spelaion Monastery,” *Σοφία* 26 (1997): 65-73. For the pavement, see also Eugène Yemeniz, *Voyage dans le Royaume de Grèce* (Paris: E. Dentu, 1854), 365: “J’eus le temps de remarquer le pavé composé d’une superbe mosaïque où se trouvaient tracés de mystérieux emblèmes, le soleil, la lune, les étoiles et l’aigle de Byzance, aigle noir à deux têtes.”

²² *Acta et diplomata* I, 326-328, no. 143; 329-330, no. 145; *Patrologia Græca* 152, coll. 1328-1330. For comments, see Chotzakoglou, “Untersuchungen,” I, 114-115.

²³ Jean Darrouzès, *Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople I. Les actes des patriarches V. Les registres de 1310 à 1373* (Paris: Institut Français d’Études Byzantines, 1971), 291-291, no. 2353.

²⁴ According to an Ottoman register, Mega Spileon counted in 1461 seven monks and four hieromonks; see Nicoară Beldiceanu, Irène Beldiceanu-Steinherr, “Recherches sur la Morée (1461-1512),” *SF39* (1980): 47.

²⁵ *Καιτορικόν*, 92-93, no. 2; *Acta et diplomata* V, 193, no. VIII/II. For comments, see Chotzakoglou, “Untersuchungen,” I, 118-119.

Bernard Randolph in his description of Morea, and was depicted in the map of Morea attached to it²⁶ (fig. 1-2).

The tumultuous period when Peloponnesus fell into Venetian hands and became the Kingdom of Morea (*Regno di Morea*, 1685-1715) proved eventful for the monastery too. On one hand, Serenissima tried to sever the ties between all the churches and monasteries in the region (Mega Spileon included) and the ecumenical Patriarchate residing in Istanbul, suspect of Ottoman allegiances, or at least to limit the Patriarch's influence. On the other hand, in 1706, in Venice, appeared a volume dedicated to the founders of Mega Spileon and to its precious icon²⁷ (fig. 5).

Sponsored by the "count and knight" Vernardos Makolas, Venetian aristocrat, the booklet was prefaced by the Athenian scholar Ioannis Patousas, rector of the Venetian Flanghinis College and soon-to-be author of a best-seller called *Philological Encyclopaedia*.²⁸ It contained a *Life* (Βίος) of Symeon, Theodore and Euphrosyne, "translated" into "our language" by another Athenian, Argyros Vernardis, from a late 13th - early 14th century version expanded in 1509/1510; the "testament" (Διαθήκη) of the two monks; a *Hymn* (Κανών) in the honour of the Mother of God attributed to monk Theoktistos of Studion; and the *Office* (Ἀκολουθία) of the founders, probably composed at the beginning of the 14th century, which included two hymns ascribed to a certain Pavlos Korinthios.²⁹

²⁶ Bernard Randolph, *The Present State of the Morea, Called Anciently Peloponnesus [...]* (London: William Notts, Thomas Basset & Thomas Bennet, 1689,³) 16.

²⁷ For details, see Chotzakoglou, "Untersuchungen," I, 120-122. See also *Κατορικόν*, 111-113, no. 10-11.

²⁸ For Patousas, see Athanasia K. Avdali, *Ἡ "Ἐγκυκλοπαιδεία Φιλολογική" τοῦ Ἰωάννη Πατούσα. Συμβολή στὴν ἱστορία τῆς Παιδείας τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ (1710-1839)* [The "Philological Encyclopaedia" of Ioannis Patousas. Contribution to the History of Neohellenic Education (1710-1839)] (Athens: Dionysios N. Karavias, 1984).

²⁹ *Σύναξις κανόνων ἀνῶν ἐγκωμιαστικῶν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου, τῆς ἐν τῷ Μεγάλῳ Σπηλαίῳ τοῦ ἐν Πελοποννήσῳ ὄρους τοῦ καλουμένου Χελμοῦ, καὶ τῶν ὁσίων πατέρων, Συμεῶν, καὶ Θεοδώρου, τῶν κτητόρων, καὶ ἀρχηγῶν τῆς ἐν τῷ Σπηλαίῳ παλαιᾶς μονῆς, καὶ τῆς ὁσίας Εὐφροσύνης, τῆς εὐρούσης τὴν θεῖαν εἰκόνα [...]* [Assembly of the Encomiastic Canons of the Mother of God from Mega Spileon in Peloponnesus, on the Helmos Mountains, of the Holy Fathers Symeon and Theodore, Founders and Rulers of the Ancient Monastery from the Cave, and of St. Evfrosyni, the One who Found the Holy Icon...] (Venice, 1706) [Émile Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au dix-huitième siècle*, ed. Louis Petit and Hubert Pernot, I (Paris: Garnier Frères, 1918), 56-58, no. 44]. For Bernardis, *alumnus* of the Greek College in Rome, see Periklis G. Zerlendis, *Ἀργυρὸς Βερναρδῆς ὁ Ἀθηναῖος (1659-1720)* [Argyros Vernardis the Athenian (1659-1720)] (Athens: Georgios I. Vasilios, 1921); Zacharias N. Tsirpanlis, *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ρώμης καὶ οἱ μαθητὲς του (1576-1700). Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς μορφωτικῆς πολιτικῆς τοῦ Βατικανοῦ* [The Greek College in Rome and Its Students (1570-1700). Contribution to the Study of Vatican's Cultural Politics] (Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1980), 666-667, no. 610. For the book and its sources, see Lappas, "Τὰ προσκυνητάρια," 81-86, 109-113.

The return of the Ottomans marked the beginning of an age of relative prosperity for Mega Spileon.³⁰ The privileges and the protection of the ecumenical throne were restored. Merchants as the Athenian (yet another one!) established in Venice Georgios Antonios Melos made important donations to the monastery.³¹ Furthermore, the princes of Moldavia and Wallachia became increasingly interested in it: Mihai Racoviță exchanged compliments with the hegoumen Iona (1725), Constantin Mavrocordat gave money for the renovation of the funerary chapel dedicated to St. Luke (1731), Ioan Nicolae Mavrocordat granted “Megaspilio” 100 *lei* a year, to be paid by the princely salt-mine (1745 [?]), and Grigore II Ghica granted the monastery the equivalent in money of one hundred salt blocks, to be paid each year on the Dormition feast.³²

In 1765, as a confirmation of this prosperous state of affairs, hieromonk Parthenios of Peloponnesus, teacher of the Tripolitsas School, published in Venice a “description” of Mega Spileon.³³ As the book was clearly destined to the pilgrims, this was a sign that the prestige of the monastery and of its icon was increasing. Indeed, only three years later, in his catalogue of the famous sanctuaries dedicated to the Mother of God, the learned poet-monk Kesarios Dapondes spoke highly of Mega Spileon. Addressing directly the Virgin, he praised the icon made by St. Luke himself for its therapeutic virtues, and compared the Great Cave with the Holy Cave where Mary had given pure birth to the Logos of the Lord. Celebrated all over the world and for eternity, Mega

³⁰ For the return of the Ottomans and its major consequences, see Fariba Zarinebaf, “Soldiers into Tax-Farmers and *Reaya* into Sharecroppers: The Ottoman Morea in the Early Ottoman Period,” in *A Historical and Economic Geography of Ottoman Greece. The Southwestern Morea in the 18th Century*, ed. Fariba Zarinebaf et al. (Princeton, N.J.: The American School of Classical Studies in Athens, 2005), 9–49. See also Κιτωρικόν, 94–106, no. 3–6.

³¹ Eftychia Liata, “G. A. Melos’ Trading Network (Venice, 1712–1732): Structural Characteristics and Temporary Partnerships,” *The Historical Review / La Revue Historique* 7 (2010): 137 (note 17).

³² For Mihai Racoviță and Constantin Mavrocordat, see Moisescu, “Legăturile,” 22–24. The donation of Grigore II Ghica and its quantum is inferred from the 1759 chrysobull of Scarlat Ghica and from the 1769 chrysobull of Grigore III Ghica; for the moment, we cannot tell the year. The situation with the 100 *lei* donation is even more complicated. We rely upon a summary dated simply March 28th, and we believe the year to be 1745 because that was the date of the preceding and of the following documents in the volume where the summary was published [Ioan Antonovici, ed., *Documente bărlădene* [Documents from Bârlad], III (Bârlad: Const. D. Lupașcu, 1915), 300, no. CCCLXV]. Still, the scribe, Nicolae Paladi “third logothete,” was active in this period; see, for example, Ioan Caproșu, ed., *Documente privitoare la istoria orașului Iași* [Documents Concerning the History of the City of Iași], V. (1741–1755) (Iași: Dosofoți, 2001), 288, no. 497: January 15th, 1746 – Ioan Nicolae Mavrocordat acknowledges the fiscal exemptions granted by his predecessors to the Catholic church in Iași.

³³ Parthenios Peloponnisios, *Προσκυνητάριον τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου [...]* (Venice: Antonio Bortoli, 1765) [Legrand, *Bibliographie hellénique*, II (Paris: Les Belles Lettres, 1928), 38, no. 628]. For the book and its sources, see Lappas, “Ἐὰ προσκυνητάρια,” 86–89. From the same year dates an anonymous manuscript *Προσκυνητάριον*, see *ibid.*, 89–94.

Spileon was in fact a New Jerusalem.³⁴

The Wallachian connection

With this New Jerusalem, Moldavia and especially Wallachia – where Dapondes seems to have written his *Enumeration* – had strong ties. Based on a Greek inscription on the silver cover of an icon representing the Mother of God, presumably bearing the year 1463 (fig. 6), Gheorghe I. Moisescu tried to place the beginning of this long-term relationship as far as the 15th century.³⁵ Based on an allegation made by the Romanian version of the *Life of St. Niphon* (BHG 1373a), that the Wallachian prince Neagoe Basarab (1512-1521) had made donations to monasteries “in Achaia,” the same author presumed the existence of 16th century links between Wallachia and Mega Spileon.³⁶ N. Iorga also claimed that prince Mihnea “the Turned-Turk” (“Turcitul”) was called “Emperor” by the monks of the Great Cave for the generosity he had shown towards the monastery.³⁷ Unfortunately, all these early dates are highly controversial. We cannot tell for sure when the icon was brought to Wallachia – N. Iorga, for instance, thought it came with some 18th century Greek metropolitan – yet the Greek inscription on the wood panel places the item in the 1630s³⁸ (fig. 7). Neagoe Basarab could have been a benefactor of the three large monasteries of Peloponnesus – the Holy Archangels of Egion, Mega Spileon and the Holy Lavra of Kalavryta, as listed by Theodosios Zygomalas in 1587 –, yet the 17th century Romanian version of the *Life of St. Niphon* is not the most trustworthy source when it comes to 16th century facts.³⁹ As for the

³⁴ Dapondes, “Απαρίθμησις,” 294 (Greek text); Hurmuzaki XIIIb, 268 (Romanian translation). The composition belongs to a larger collection called “Ανθη νοητά. For details, see Nikos A. Veis, “Τὰ “Ανθη νοητά” τοῦ Κωνσταντίνου-Καισαρίου Δαπόντε καὶ τὰ μοναστήρια τῆς Πελοποννήσου” [The “Comprehensible Flowers” by Konstantinos-Kesaros Dapondes and the Monasteries of Peloponnesus], *Νέα Ἑστία* 32, 373 (1942): 13-23.

³⁵ Moisescu, “Legăturile,” 22. The icon is now held by the Romanian National Museum of Art, inventory no. i 1350/16063; see Ana Dobjanschi, “Icoane grecești din secolele XV și XVI în colecția Muzeului Național de Artă al României” [Greek 15th and 16th Century Icons from the Collections of the National Museum of Art of Romania], *AT* 4 (1994): 62, fig. 2. For the inscription, see Alexandru Elian et al., eds., *Inscripțiile medievale ale României. Orașul București* [The Medieval Inscriptions of Romania. Bucharest City], I. 1395-1800 (Bucharest: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1965), 736-737, no. 1101. We prepare a short note concerning this icon and its inscriptions.

³⁶ Moisescu, “Legăturile,” 20. For the text, see Tit Simedrea, ed., *Viața și traiul sfântului Nifon, patriarhul Constantinopolului* [The Life and Living of Holy Niphon, Patriarch of Constantinople] (Bucharest: Tipografia Cărilor Bisericești, 1937), 25.

³⁷ Iorga, “Donațiile,” 160.

³⁸ N. Iorga, *Inscripții din bisericile României* [Inscriptions from the Churches of Romania], I (Bucharest: Minerva, 1905), 244, no. 548.

³⁹ For Zygomalas, see Konstantinos I. Dyovouniotis, “Θεοδόσιος Ζυγομαλάς” [Theodosios Zygomalas], *Θεολογία* 1 (1923): 258; Kostas Lappas, ed., *Ἁγία Λαύρα Καλαβρυτῶν. Α΄ Κείμενα ἀπὸ τὸν Κώδικα τῆς μονῆς. 1. Κτιτορικό. 2. Χρονικό τῆς Ἀλβανοκρατίας (1770-1779). 3. Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου Ἀλεξίου* [The Holy Lavra from Kalavryta. I. Texts from the Codices of the

mysterious “emperor” Mihnea, N. Iorga did not exhibit any evidence whatsoever: he seems to confound Meteora with Mega Spileon.⁴⁰ The first reliable data are therefore (at least for now) 18th century ones.

On February 5th, 1759, for instance, the prince Scarlat Ghica of Wallachia quotes St. Paul and St. Matthew on the importance of mercy in the economy of salvation – “Blessed are the merciful: for they shall obtain mercy” (*Matthew* 5: 7), invoked his father and his brother, and confirmed a donation of 100 salt blocks at half taller apiece to be received each year by Mega Spileon for the eternal remembrance of his ancestors. On February 5th, 1762, Constantin Mavrocordat confirmed the donation by simply signing Scarlat’s document. On February 20th, 1768, Alexandru Ghica also confirmed it, this time by means of a new charter, after invoking his grand-father, his father Scarlat, his uncle, and Constantin Mavrocordat.⁴¹

Soon after Dapondes composed his inventory, in February 1769, the Moreote New Jerusalem received significant donations from Grigore III Ghica. First, the Wallachian prince invoked his uncle and other predecessors and confirmed the (by now) usual annual donation in salt blocks.⁴² Then, quoting the Prophet on the relevance of churches and shrines as places where souls could and were redeemed – “Lord, I have loved the habitation of thy house, and the place where thine honour dwelleth. Gather not my soul with sinners, nor my life with bloody men [...]” (*Psalms* 26: 8-9) –, he granted Mega Spileon the church of Vlah Seray.⁴³

The first documents are clearly part of a series. They use the same words and the same sentences in the same order, with only slight differences. (The focus on mercy is relevant, however, if one thinks of the social implications the term had at the time.⁴⁴) On the contrary, albeit its preamble is identical with

Monastery. 1. Book on the Foundation. 2. Chronicle of the Albanian Rule (1770-1779). 3. Office of St. Alexios] (Athens: The Neo-Hellenic Research Centre of the National Research Foundation, 1975), 14, note 3. For details on the *Life of Niphon*, see Florin Curta, “La mort de l’Apostat (Sur la légende de St. Mercure dans la *Vie de St. Niphon*),” *RRH* 30 (1992): 3-57.

⁴⁰ Iorga (“Donațiile,” 160) quotes erroneously one of his articles [probably “Fundațiile domnilor români în Epir,” *AARMSI*, s. II, t. XXXVI (1914)], while Marin Popescu-Spineni confounds this Mihnea with the early 17th century Radu Mihnea (*Procesul mănăstirilor închinat* [The Case of the Dedicated Monasteries] (Bucharest: Tiparul Universitar, 1936, 19)).

⁴¹ See the Annexes.

⁴² Архив СПбИИ РАН – ЗЕС 51/1, no. 200. The document is dated February 6th, 1769. See the Annexes.

⁴³ See *supra* (note 7). The document was issued before February 20th, when Radu Văcărescu replaced Constantin Crețulescu as Great *Vornic* of Upper Wallachia, and Pantazi Câmpineanu became Great *Clucer*; see Theodora Rădulescu, “Sfatul domnesc și alți mari dregători ai Țării Românești din secolul al XVIII-lea. Liste cronologice și cursus honorum” [The Princely Council and other Wallachian High Dignitaries of the 18th Century. Chronological Lists and Cursus Honorum], *RA* 49 [vol. XXXIV], 1 (1972): 120; 2: 303.

⁴⁴ See Ligia Livadă-Cadeschi, *De la milă la filantropie. Instituții de asistare a săracilor din Țara*

that of a chrysobull issued a few weeks earlier for the monastery of Grigoriu, the last document is (until further proof) the earliest to link Vlah Serayı to Mega Spileon.⁴⁵ Was it a reaction to the decision of the Moldavian prince Ioan Theodor Callimachi to offer St. Nicholas church of Bogdan Serayı to the Athonite monastery of St. Panteleimon (June 1760)?⁴⁶ It is possible; the justification is the same in both cases: a prince must take care of the Church and of the churches in his realm.

The two documents of 1769, as well as the previous ones, were thus driven at face value by two essential principles: mercy and order. Fundamentally, they echoed the need to fulfil the requirements of a princely status, to ensure a proper and endless commemoration of the departed relatives, and to achieve salvation. In addition, in the lack of a Christian emperor, the Christian prince of Wallachia was the best placed to take up the protection of an “imperial and patriarchal” shrine.

Several 1704-1705 Moldavian documents state it clear: it was God’s will that the princes of Moldavia fill in the gap caused by the disappearance of the “orthodox” emperors.⁴⁷ The formula is valid for the Wallachian princes too; yet this “imperial” dimension should not be exaggerated. In order to understand the complex mechanisms that have generated the aforementioned chrysobulls, one should first dissect the political and religious thought of the princely donors, and only then search for possible signs and symbols of an elusive Christian “crypto-empire” lurking in the shadows of the Ottoman empire.⁴⁸

Românească și Moldova în secolul al XVIII-lea [From Pity to Philanthropy. Institutions for Assisting the Poor from Wallachia and Moldavia in the 18th Century] (Bucharest: Nemira, 2001).

⁴⁵ For the Grigoriu document, see Hurmuzaki XIV/2, 1197, no. MCLXXXVIII.

⁴⁶ Hurmuzaki XIV/2, 1145-1147, no. MCXXXV. For other donations made to “Rossikon” by Callimachi, Mavrocordat, Racoviță and Ghica (Scarlat 1757; Grigore III 1777) princes, see Teodor Bodogae, *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfântul Munte Athos* [Romanian Support Extended to the Monasteries on Mount Athos] (Sibiu: Tipografia Arhidiecezană, 1940), 296-298 (a second edition, published in 2003, is less reliable).

⁴⁷ Ioan Caproșu, ed., *Documente privitoare la istoria orașului Iași* [Documents Concerning the History of the City of Iași], II (1691-1725) (Iași: Dosoftei, 2000), 234, no. 275: “Lipsind acei pravoslavnici împărați carii erau sprijinitori și ajutători aceștei sfinte cetăți, acmu dară, într-aceste vremi, cu vrerea dumnezeiască coronindu-să luminați și pravoslavnici domni într-a noastră țară a Moldovei [...]” (September 12th, 1704). See also *ibid.*, 238, no. 276, September 25th, 1704; *ibid.*, 252, no. 284, June 1705.

⁴⁸ For this concept, see Dumitru Nastasă, *Ideea imperială în Țările Române. Geneza și evoluția ei în raport cu vechea artă românească* [The Imperial Idea in the Romanian Principalities. Its Genesis and Evolution with Respect to the Ancient Romanian Art] (Athens: Fondation Européenne Dragan, 1972); Dumitru Nastasă, “L’idée impériale dans les pays roumains et « le crypto-empire chrétien » sous la domination ottomane. Etat et importance du problème,” *Σύμμεικτα* 4 (1981): 201-250; Dumitru Nastasă, “L’aigle bicéphale dissimulée dans les armoiries des pays roumains. Vers une crypto-héraldique,” in *Roma, Constantinopoli, Mosca. Atti del I Seminario internazionale di studi storici “Da Roma alla Terza Roma,” Roma 21-23 aprile 1981* (Naples: Edizioni Scientifiche Italiane, 1983), 357-373.

As in the case of Mega Spileon Grigore II Ghica was clearly the first 18th century donor, while Grigore III Ghica played an important role, a closer look at their family might prove beneficial. Son of the Ottoman Great Dragoman Alexandru Ghica and of the daughter of the Great Chartophylax of the ecumenical Patriarchate Dimitrios Evprayotis, Grigore III Ghica was a man proud of his origins. In a speech delivered around 1740 on the occasion of the marriage of a sister, he proudly invoked his father “of royal blood, born and raised in greatness,” his mother “of famous kin,” his princely uncle and cousin, and his grandmother, daughter of the “unforgotten and famous” Keeper-of-Secrets Alexandru Mavrocordat.⁴⁹

This pride was fuelled by his teacher, Nikolaos Kritias, who spoke of “the great golden chain of the Ghica line,” but also ran in the family.⁵⁰ Prince Grigore II, the uncle, saw himself as a successor of Grigore I (1658-1659), in spite of the fact that they had ruled several decades apart. He also invoked on every occasion the divine protection for his “entire kin,” while all his good deeds were only destined, if we are to trust the official chronicle, to “preserve the name of his parents and of the ancestors that had raised him.”⁵¹ Prince Scarlat, the cousin, was also depicted by his son and heir as a virtuous and kind sovereign belonging to “the great lineage of the Ghica.”⁵²

The use on the seals of different versions of the *Nova plantatio* heraldic type, a type usually associated with the renovation of the Oriental empire and of Constantinople; the use on their seals of the rampant Lions, a symbol coupled sometimes with the remnants of the Byzantine imperial House; the use on the seals of the arms of the ancient Wallachian ruling dynasties – all these are signs of a stringent need for dynastic legitimacy, but also parts of an ambitious dynastic project.⁵³

⁴⁹ For the speech, see Hurmuzaki XIIIb, 460. For the family, see *Livre d'Or de la noblesse phanariote en Grèce, en Roumanie, en Russie et en Turquie, par un phanariote* (Athens: S. C. Vlastos, 1892), 46; Paul Cernovodeanu, “Știri privitoare la Gheorghe Ghica vodă al Moldovei (1658-1659) și la familia sa” [News Concerning Prince Gheorghe Ghica of Moldavia (1658-1659) and His Family] (I), *AIX* 19 (1982): 332-352.

⁵⁰ Hurmuzaki XIIIb, 460.

⁵¹ For details, see Elian et al., *Inscripțiile medievale ale României. Orașul București I*, 468, no. 556; Al. G. Galeșescu, *Eforia spitalelor civile din București* [The Ephory of the Civil Hospitals of Bucharest] (Bucharest: G. A. Lazareanu, 1899), 166-174; Mihail Kogălniceanu, *Cronicile României sau letopiseșele Moldaviei și Valahiei* [Romania's Chronicles or the Chronographies of Moldavia and Wallachia], III (Bucharest: C. N. Rădulescu, 1874²), 158.

⁵² Elian et al., *Inscripțiile medievale ale României. Orașul București I*, 390, no. 406.

⁵³ Dan Cernovodeanu, *Știința și arta heraldică în România* [The Heraldic Science and Art in Romania] (Bucharest: Editura Științifică și Enciclopedică, 1977), 38, 47, 51, 53, 55, 57-59, 411 (fig. 7). See also Sorin Iftimi, “Turnul bisericii Sfântul Spiridon din Iași, un monument între două lumi” [The Tower of St. Spyridon Church of Iași, a Monument in-between Worlds], in *Orașul din spațiul românesc între Orient și Occident. Tranziția de la medievalitate la modernitate* [The Town

Could we decipher this genealogic and dynastic awareness in between the lines of the chrysobulls for Mega Spileon? We believe that we could. Scarlat, Alexandru and Grigore III Ghica step in the footsteps of their predecessors and demand in return for their gesture that they and their ancestors be remembered and commemorated by the monks in their prayers. Yet there was much more to it. According to the official historiographer of the Ghica family, almost everything pertaining to a member of the princely kin had a touch of the divine. For example, in the summer of 1736, while in the Ottoman camp fighting the Russian army, the Great Dragoman Alexandru Ghica was struck by lightning (according to some, he would have been stricken *two times*). He survived without a scratch, only his Cross necklace being damaged. “Undoubtedly,” this “miracle” happened because of his “virtue and good deeds.” About ten years later, in April 1747, while in exile in Tenedos, Grigore II Ghica, the Great Dragoman’s brother, received the news that he was granted again the throne of Moldavia on the Holy Tuesday, during the liturgy, at the precise moment when the chorus sung “You are Holy, Lord, for the Mother of God, bless us.”⁵⁴ In other words, both brothers were under the Grace and under the protection of the Almighty.

The deacon Anthimos of Thermia put it plainly when Grigore II died. In his funerary discourse, he stated that the “widowed” Wallachia must rejoice, for the true heir inherited the throne of his father just as David inherited the sceptre of Solomon, and for God crowned a most pious sovereign.⁵⁵ Nevertheless, this divine grace came at a price. It implied a double responsibility, towards the Lord and towards the body of the governed.

A chrysobull issued on July 15th, 1764 states it unequivocally: people needed leaders who would address both their political and their ecclesiastical problems.⁵⁶ The chrysobulls for Mega Spileon are written in quite the same vein. A Christian sovereign had to be pious and merciful. He had to look after the sanctuaries of his realm. He was responsible for the good and for the destiny of his subjects. This last aspect was very important. The alms granted to different sanctuaries, as well as, for example, the appropriation of the religious ceremonies connected with the cult of the relics, were, of course, rhetoric devices, both claims to a divine mission, and proofs of the accomplishment of

in the Romanian Area between East and West. The Passage from Medieval to Modern Times], ed. Laurențiu Rădvan (Iași: Editura Universității “Alexandru Ioan Cuza,” 2007), 179.

⁵⁴ Nestor Camariano and Ariadna Camariano-Cioran, eds., *Cronica Ghiculeștilor. Istoria Moldovei între anii 1695-1754* [The Chronicle of the Ghica Family. The History of Moldavia between 1695-1754] (Bucharest: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1965), 385, 611.

⁵⁵ Hurmuzaki XIIIa, 567; Hurmuzaki XIIIb, 506.

⁵⁶ Theodor Codrescu, *Uricariul [...]*, I (Iași: Tipografia Buciumului Român, 1871²), 306-316; for comments, see Valentin Al. Georgescu, *Bizanțul și instituțiile românești până la mijlocul secolului al XVIII-lea* [Byzantium and the Romanian Institutions until the Mid 18th Century] (Bucharest: Editura Academiei Republicii Socialiste Române, 1980), 170-171.

that mission. Still, they were also signs of the conjuring of the divine protection, not only for the sake of the princely family, but also for the sake of the country and of the people that family was ruling. This is why the relics of the True Cross brought to Bucharest during the reign of Scarlat Ghica by the monks of Xiropotamu are displayed in a public procession.⁵⁷ This is why Grigore III granted 52 *lei* a year to the monastery of the Great Lavra on Mount Athos – the monks had to “pray to God for this country, so that he would bestow all good upon it and deliver it from evil” (May 11th, 1765).⁵⁸ That is why the New Jerusalem preserving the miraculous icon of the Mother of God receives help and protection.

Indeed, even since the second half of the 17th century, the Ghica princes have shown their generosity towards many churches and monasteries situated south of the Danube: the Metropolitan church of Siliștra (~1660-1670);⁵⁹ the Serbian Studenița (1662);⁶⁰ Lipnic near the Danube (1663);⁶¹ St. Anastasia the “Deliverer From Potions / Spells” (Φαρμακολύτρια) of Salonic (~1664-1668);⁶² Paterias of Zitsa, in the diocese of Ioannina (1671, 1673);⁶³ St. John of Patmos (1728, 1748, 1753, 1754);⁶⁴ Adriano of Argyrokastro (1764);⁶⁵ the Holy Trinity of Târnovo (1768);⁶⁶ the Transfiguration of Meteora (1772),⁶⁷ etc.

⁵⁷ For details, see Radu G. Păun, “Reliques et pouvoir au XVIII^e siècle roumain. Le dossier du problème,” *RÉSEE* 39, 1-4 (2001): 64.

⁵⁸ Hurmuzaki XIV/2, 1180, no. MCLXVI.

⁵⁹ Petronel Zahariuc, “«În mijlocul străinătății». Două hrisoave de danie pentru mănăstirea Lipnic din Bulgaria” [“In the Middle of Foreign Land.” Two Chrysobulls Granting Donations for the Lipnic Monastery in Bulgaria], in *De la Iași la Muntele Athos. Studii și documente de istorie a Bisericii* [From Iași to Mount Athos. Studies and Documents of Church History], ed. Petronel Zahariuc (Iași: Editura Universității “Alexandru Ioan Cuza,” 2008), 213.

⁶⁰ Gheorghe Lazăr, “Contribuții privind relațiile româno-sârbe pe baza unor documente de la mijlocul secolului al XVII-lea” [Contributions Concerning the Relationship between the Romanians and the Serbians Based on Some Mid 17th Century Documents], *SMIM* 14 (1996): 133-141.

⁶¹ Donation from Grigore I Ghica, confirmed by Constantin Brâncoveanu (1694, 1696, 1702) and by Scarlat Ghica (1765); see Zahariuc, “«În mijlocul străinătății»,” 211-214, 215-218 (no. 1), 218-219 (no. 2).

⁶² Lidia Cotovanu, “Une donation inconnue au monastère Sainte-Anastasia-Pharmakolytria de Chalcidique (XVII^e siècle),” *ÉBPB* VI (2011): 357.

⁶³ Virgil Căndea, *Mărturii românești peste hotare. Mică enciclopedie de creații românești și de izvoare despre români în colecții din străinătate*, II. *India - Olanda, Supliment: Albania - Grecia* [Romanian Traces Abroad. Small Encyclopaedia of Romanian Creations and of Sources Concerning the Romanians from Foreign Repositories, II. India - the Netherlands, Supplement: Albania - Greece] (Bucharest: Biblioteca Bucureștilor, 1998), 131 (with references).

⁶⁴ Donations and confirmations of Grigore II Ghica and Matei Ghica; see Maria Nystazopoulou-Pelekidou, Ion-Radu Mircea, “Γὰ ρουμανικὰ ἔγγραφα τοῦ ἀρχείου τῆς ἐν Πάτμῳ μονῆς” [Romanian Documents from the Archive of the Patmos Monastery], *Σύμμεικτα* 2 (1970): 284-286 (no. 7), 286-288 (no. 8), 289-291 (no. 10), 291-292 (no. 11); Marie Nystazopoulou-Pélékidis, “Actes des princes phanariotes en faveur du couvent de Patmos,” in *Symposium L'Époque phanariote 21-25*

Yet this generosity was not uncommon; it was specific to all the Phanariot princes. The case of two other “imperial and patriarchal” monasteries holding miraculous icons of the Mother of God attributed to St. Luke – Kykkos in Cyprus and Sumela at Mount Mela in Pontus (Trebizond) – is significant to this respect.⁶⁸

The monastery of Kykkos received donations both from Moldavian and Wallachian princes like Constantin Nicolae Mavrocordat (1733–1735), Grigore II Ghica (1735–1739 and 1748 or 1749), Constantin Mavrocordat (1748), Constantin Racoviță (1750), Matei Ghica (1754), Mihai Suțu (1795), Alexandru Ypsilanti (1797), or Constantin Alexandru Ypsilanti (1803).⁶⁹ The Monastery of Sumela, which counted among its donors Constantin Brâncoveanu, received donations from Mihai Racoviță (1730–1731 or 1741–1744), Grigore II Ghica (1733–1735 or 1748–1752), Scarlat Ghica (1755), Ștefan Racoviță (1764),

octobre 1970. *À la mémoire de Cléobule Tsourkas* (Thessaloniki: Institute for Balkan Studies, 1974), 419–437.

⁶⁵ Ioan Caproșu, ed., *Documente privitoare la istoria orașului Iași, VI (1756–1770)* (Iași: Dosoței, 2004), 509, no. 587.

⁶⁶ Alexandru Ghica confirms a donation of Grigore II Ghica; see Émile Turdeanu, *La littérature bulgare du XIV^e siècle et sa diffusion dans les pays roumains* (Paris: Droz, 1947), 146–147; Constantin Velichi, “Documente și cărți românești din Bulgaria” [Romanian Documents and Books from Bulgaria], *RI* XXII (1936): 116–118; Toma G. Bulat, “Daniile lui Constantin Brâncoveanu pentru Orientul ortodox” [The Donations of Constantin Brâncoveanu for the Orthodox East], *BOR* 82, 9–10 (1964): 935.

⁶⁷ N. Iorga, “Fondations religieuses des princes roumains en Orient. Monastères des Météores en Thessalie,” *BSH* 2 (1914): 237–238.

⁶⁸ For Sumela, see *Ἡ θεία καὶ ἱερὰ ἀκολουθία τῶν Ὁσίων καὶ Θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν Βαρνάβα καὶ Σωφρονίου τῶν ἐξ Ἀθηνῶν, καὶ τοῦ Ἱεροῦ Χριστοφόρου τῶν ἐν Μελᾷ ὄρει ἀσκησάντων [...]* [The Divine and Holy Office of Our Just and Christ-bearing Fathers Varnava and Sofronios from Athens and of St. Christopher on the Mount Mela...] (Leipzig: Wilhelm Gottlob Sommer, 1775) [Legrand, *Bibliographie hellénique*, II, 207–208, no. 830]. For Kykkos, see *Ἡ περιγραφή τῆς σεβασμίας καὶ βασιλικῆς μονῆς τοῦ Κύκκου [...]* [Description of the Venerable and Imperial Monastery of Kykkos...] (Venice: Antonio Bortoli, 1751) [Legrand, *Bibliographie hellénique*, I, 400, no. 400]; Ioannis Theoharidis has re-edited the 1751, 1782, 1817 and 1819 “Descriptions” (Nicosia: Kykkos Monastery Research Centre, 2010). See also Dapondes, “Ἀπαρίθμησις,” in Hurmuzaki XIIIa, 301–302 (Greek text); Hurmuzaki XIIIb, 275–276 (Romanian translation).

⁶⁹ See Athanasios Papadopoulos-Kerameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη [...]* [The Jerusalemite Library], II (St Petersburg: V. F. Kirschbaum, 1891) [Bruxelles: Culture et Civilisation, 1963], 212, 217 (*Hierosol. patr.* 124, ff. 82^r, 101); Hurmuzaki XIV/2, 1094–1096, no. MLI – Greek text and Romanian translation; V. A. Urechia, *Istoria românilor*, Seria 1774–1800, vol. VII (= Seria 1786–1800, vol. V), 336 (document issued by Alexandru Ypsilanti – July 12th, 1797); V. A. Urechia, *Istoria românilor*, VIII (Bucharest: Thoma Basilescu, 1897), 402–404 (document issued by Constantin Ypsilanti – April 26th, 1803). See also Ariadna Camariano-Cioran, “Contributions aux relations roumano-chypriotes,” *RESEE* 15, 3 (1977): 506–507; Ariadna Camariano-Cioran, “Aides pécuniaires fournies par les Pays Roumains aux écoles grecques,” *RESEE* 18, 1 (1980): 81. The 1758 Greek edition of Marlianus’ *Theatrum politicum* published in Leipzig is dedicated to Constantin Mavrocordat and payed for by the Cypriot monastery; see Legrand, *Bibliographie hellénique*, I, 485–486, no. 517; *BRV* II, 143–144.

Alexandru Ypsilanti (1775), Mihai Suțu (1783), Alexandru Moruzi (1793) and Alexandru Ypsilanti (1797)⁷⁰ (fig. 4). The donations to Mega Spileon fit therefore perfectly in the larger frame of a centuries old princely program destined to protect the “Orthodox” Church.

Under this princely protection, Mega Spileon and its dependency Vlah Serayı became more and more present in the economic life of Wallachia. In June 1784, Mihai Suțu granted to Vlah Serayı a part of the revenues of some vineyards from the Romanați and Gorj districts. One year later, he confirmed the donation. Alexandru Moruzi did the same in 1793, followed by Alexandru Ypsilanti in 1797 and by Constantin Hangerli one year later.⁷¹

In the meantime, Mega Spileon and Vlah Serayı quarrelled with the monastery of Mamul for some revenues (1793) and had to settle a dispute over the revenues of the school and hospital in Therapia (1795 and 1797). In 1810, they argued with the *Stolnic* Enache Razu. In 1813, 1815, 1816 and 1818, their privileges were recognized by the prince Ioan Caradja. From 1818 onwards, they engaged in business with the merchant Dimitrie Aman from Craiova. In 1831, the skete of Arhanghel from Vâlcea was listed as a Metochion of Mega Spileon.⁷² Some decades later, Dora d’Istria visited the sanctuary and admired some of its belongings.

Preliminary Conclusions

During the 16th and 17th centuries, if any, the princely Moldavian and Wallachian donations towards the monasteries of Peloponnesus, Mega Spileon included, were scarce; the private ones were even scarcer. A comparison with the sanctuaries from the region situated between the Adriatic Sea, Macedonia

⁷⁰ See *Ἡ θεία καὶ ἱερὰ ἀκολουθία*, 53-54 (documents issued by Scarlat Ghica – January 10th, 1755, and Ștefan Racoviță – November 16th, 1764); Urechia, *Istoria românilor*, Seria 1774-1800, vol. VI, 236-238 (document issued by Alexandru Moruzi – May 7th, 1793). See also Epaminondas Th. Kyriakidis, *Ἱστορία τῆς παρὰ τὴν Τραπεζοῦντα ἱερᾶς βασιλικῆς πατριαρχικῆς σταυροπηγιακῆς μονῆς τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Σουμελά* [The History of the Holy, Imperial and Patriarchal Stavropegial Monastery of the Mother of God from Sumela, in Trebizond] (Athens: Νεολόγος Κωνσταντινουπόλεως, 1898), 143-144; N. Iorga, “Fondations religieuses des princes roumains en Épire, en Morée, à Constantinople, dans les îles et sur la côte d’Asie Mineure,” *BSH* 2 (1914): 241-269; Camariano-Cioran, “Aides pécuniaires,” 79-80.

⁷¹ For details, see *Κατορικόν*, 107-109, no. 8; *Acta et diplomata* V, 208-210, no. VIII/8; Hurmuzaki VII, 516-518 (*Apendice*, no. V); Urechia (as supra, note 9); Iorga, “Donățiile,” 164-166. See also Romanescu, “Monumente,” 230; Moisescu, “Legăturile,” 25-26.

⁷² Urechia, “Documente inedite,” 165-166; Urechia, *Istoria românilor*, Seria 1774-1800, vol. VII, 45, 170, 320-321, 375-376, 447-449; vol. IX (Bucharest: Carol Göbl, 1896), 353-354; vol. X (Bucharest: Carol Göbl, 1900), 173-177, 219-220, 281-282; N. Iorga, *Studii și documente cu privire la istoria românilor* [Studies and Documents Concerning the History of the Romanians], vol. XXII (Bucharest: Ministeriul de Instrucție Publică, 1913), 174-178; vol. XXV (Bucharest: Ministeriul de Instrucție Publică, 1913), 32 (no. 80), 33-34 (no. 85), 36-37 (no. 95), 38 (no. 98), 47 (no. 126), 81 (no. 203), 196 (no. 94); Sabina Cenușe, Dinică Ciobotea, “Proprietatea asupra pământului în județul Vâlcea (1722-1912)” [Land Propriety in Vâlcea County (1722-1912)], in *Istorie și societate* [History and Society], I, ed. Marusia Cârstea et al. (Bucharest: Mica Valahie, 2011), 149.

and Thessaly let us assume that this absence is directly connected with the lack of a migratory flow from Morea to Wallachia and Moldavia.

Recent studies show that most of the “Romanian” donations were oriented towards south-danubian areas which gave birth to migratory traditions headed for the two states even since their foundation.⁷³

We also know now that the development of devotional traditions with respect to south-danubian sanctuaries of a rather local fame was highly connected with the economy of salvation and with the expression of the filial piety of the donors, with policies of social assistance and with the management of the goods achieved by the emigrants in the country of destination. The donations thus became a crossing bridge between the place of origin and the place of adoption, between North and South.⁷⁴

The Patriarchate of Constantinople used this pressing need of symbolic return to the social place of origin of the émigrés to impose and enhance its authority over Wallachia and Moldavia. The first Wallachian donations for monasteries from Macedonia, Epirus, Thessaly and maybe even the Peloponnesus that were under the jurisdiction of the Great Church date from the reign of Neagoe Basarab. The prince tried to legitimise his power also by means of canonising patriarch Niphon, who had tried yet eventually failed to put in order the affairs of the Wallachian church and to strengthen its dependency on the ecumenical Patriarchate.⁷⁵ From this moment on, the patriarchs of Constantinople visited constantly Wallachia and Moldavia, as

⁷³ For details, see Lidia Cotovanu, “Le diocèse de Dryinoupolis et ses bienfaiteurs de Valachie et de Moldavie. Solidarités de famille et traits identitaires multiples (XVI^e-XVII^e siècles),” in *Contribuții privitoare la istoria relațiilor dintre Țările Române și Bisericile Răsăritene în secolele XIV-XIX* [Contributions Concerning the History of the Relations between the Romanian Principalities and the Eastern Churches in the 14th-19th Centuries], ed. Petronel Zahariuc (Iași: Editura Universității “Alexandru Ioan Cuza,” 2009), 219-360; Lidia Cotovanu, “Des Principautés danubiennes au Mont-Athos. Retour vers une patrie élargie (XVI^e - XVII^e siècles),” in *Αγιορειτική Εστία. ΣΤ' Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο «Το Άγιον Όρος στο 15^ο και 16^ο αιώνα»* [Agioritiki Estia. The 6th International Scientific Congress “The Mount Athos in the 15th and 16th Centuries”] (Thessaloniki: Πρακτικά, 2012), 165-179; Lidia Cotovanu, “L’émigration sud-danubienne vers la Valachie et la Moldavie et sa géographie (XV^e - XVII^e siècles): la potentialité heuristique d’un sujet peu connu,” *Cahiers Balkaniques* 42 (2014) [*Grèce-Roumanie: héritages communs, regards croisés*], available online at <http://ceb.revues.org/4772>, accessed June 3rd, 2014.

⁷⁴ For details, see Lidia Cotovanu, “Migrations et mutations identitaires dans l’Europe du Sud-Est (vues de Valachie et de Moldavie (XIV^e - XVII^e siècles)” (PhD Thesis, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2014); Lidia Cotovanu, “« Qu’on prie pour moi là-bas et ici ». Donation religieuse et patriotisme local dans le monde orthodoxe des XVI^e - XVII^e siècles” (in press).

⁷⁵ See, for example, Andronikos Falangas, *Présences grecques dans les Pays roumains (XIV^e-XVII^e siècles). Le témoignage des sources narratives roumaines* (Bucharest: Omonia, 2009), 149-187; Ovidiu Olar, “Dracula à rebours. Notes sur la *Vie de Saint Niphon* (BHG 1373a),” in *Il corpo impuro e le sue rappresentazioni nelle letterature medievale*, ed. Francesco Mosetti Casaretto, (Alessandria: Edizioni dell’Orso, 2012), 435-460.

superiors of the local Churches.⁷⁶ As a direct consequence, the migratory flow from the Balkans towards the Romanian provinces grew fast, favoured also by the increasing Ottoman dominion.⁷⁷

The web of metochia bestowed from the second half of the 16th century, mostly by private donors, on symbolic places of Eastern Christianity like Mount Athos or Jerusalem, as well as the web of Balkan patriarchal stavropegia, are representative for the interdependency of ecclesiastical policies and “Greek” emigration.⁷⁸ Yet for this period there are no Moreote metochia, neither in Wallachia, nor in Moldavia. Furthermore, the Peloponnesus simply does not stand out as a migratory space oriented towards the Principalities.

The absence of a consistent migratory flow from the Peloponnesus to Wallachia and Moldavia explains the small, almost inexistent number of 16th and 17th century donations to the stavropegia of Morea. The pious gestures made by Vasile Lupu for Kalavryta or those whose memory might have perished in time, had nothing to do with a migratory flow or with matrimonial alliances (as was the case with Serbia, for example); they were or must have been punctual princely interventions in time of need, urged by the obligation of a pious Orthodox sovereign to assist and protect the Church.⁷⁹

⁷⁶ For details, see N. Iorga, *Byzance après Byzance. Continuation de l'histoire de la vie byzantine* (Bucharest: AIESEE, 1971 (1935¹)); Alexandru Elian, “Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol și cu celelalte Biserici ortodoxe” [The Connections of the Metropolitanate of *Ungrovlahia* with the Patriarchate of Constantinople and with the Other Orthodox Churches], *BOR* 77, 7-10 (1959): 904-935 [= Alexandru Elian, *Bizanțul, Biserica și cultura românească. Studii și articole de istorie* [Byzantium, the Church and the Romanian Culture. Studies and Articles of History] (Iași: Trinitas, 2003), 141-180]; Ioan Ivan, “Patriarhi ortodocși în Moldova” [Orthodox Patriarchs in Moldavia], *MMS* 51, 9-12 (1975): 668-698; Falangas, *Présences grecques*, 189-209.

⁷⁷ See, for example, Radu G. Păun, “Les Gréco-Levantins dans les Pays Roumains: voies de pénétration, étapes et stratégies de maintien,” *SB* 25 (2006): 304-316; Radu G. Păun, “Les grands officiers d'origine gréco-levantine en Moldavie au XVII^e siècle. Offices, carrières et stratégies de pouvoir,” *RESEE* 45, 1-4 (2007): 153-195; Radu G. Păun, “Stratégies de famille, stratégies de pouvoir: les Gréco-Levantins en Moldavie au XVII^e siècle,” in *Social Behaviour and Family Strategies in the Balkans (16th-20th Centuries). Comportements sociaux et stratégies familiales dans les Balkans (XVI^e-XX^e siècles). Actes du colloque international, 9-10 juin 2006, New Europe College, Bucarest*, ed. Ionela Băluță et al. (Bucharest: New Europe College 2008), 15-38; Cotovanu, “L'émigration sud-danubienne.”

⁷⁸ In the 16th century, in order to assert and enhance its direct control over the Balkan dioceses situated along the way to Wallachia, Moldavia and Russia, the ecumenical patriarchate wove relentlessly a web of stavropegia (monasteries and sometimes even localities placed under direct ecclesiastical jurisdiction of Constantinople). See Socrate Petmézas, “L'organisation ecclésiastique sous les Ottomans,” in *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine (XVII^e siècle)*, ed. Paolo Odorico (Paris: Association Pierre Belon, 1996), 497. Starting with the 1590s, this web was extended over Wallachia, where several monasteries were granted stavropegial status (Mihai-Vodă - 1591, Prahovița - 1628, Holy Apostles in Bucharest - ante 1677, Mărgineni - ante 1677, Hurez - 1690, Sinaia - 1695, Colțea - 1702, Antim - 1714).

⁷⁹ For details, see Lidia Cotovanu, “« Qu'on prie pour moi là-bas et ici »” (with references).

Yet all along the 18th century, the “Romanian” donations for Mega Spileon increase constantly and consistently in number. This change is closely connected with the return of the Ottomans to a Peloponnesus previously controlled by the Venetians, as well as with the confirmation of the Ottoman hold over Moldavia and Wallachia. The treaties of Karlowitz (1699) and Passarowitz (1718), combined with the defeat inflicted upon the Russian army at Stănilești (1711), had strengthened the Ottoman grip on Wallachia, Moldavia and Morea. As a direct effect, the ecumenical patriarchate became more and more present in these regions. Closely connected with the Great Church (whose *archontes* they were), and sometimes fuelled by dynastic ambitions (as was the case with the Ghica family discussed here), the “Phanariot” princes took seriously the role of Church protectors incumbent to their status. Their pious donations covered an impressive array of objectives.

Mega Spileon was one of the beneficiaries of the ancient yet slightly diversified princely concern for ecclesiastical affairs. The presence within its walls of a miracle-working icon of the Mother of God may also have helped. One must not forget that in the 18th century the monastery of the Great Cave became an important pilgrimage site whose fame spread far beyond continental Greece. This fame must have had power of persuasion on benefactors. In return, the donations must have contributed to the development of the sanctuary, more and more attractive for the pilgrims. In a time of fervent marial devotion – which would require further study –,⁸⁰ Mega Spileon found itself on a top spot on Dapondes’ list. In spite of all hardship, it retained that spot for a very long time.

ANNEXES

1. 1759 February 5

† Іѡ Скарлат Григоріе Гика во(є)вод, Б(о)жією мил(о)стію, г(о)сп(ода)рѣ Земли Влах(и)скон. Câți să poartă cu D(u)hul lui D(u)mnezeu și câți sânt mil(o)stivi și toți cei ce să nevoiesc a împlini lucrur(i) bune nu sânt îndreptați într-alt chip ca să împlinescă acéstea fără numai cu darul d(u)mnezeiescului D(u)hu, după cuvântul fericitului Pavăl apostolul, să vor învrednici a fi credincioși și moșneani împărăției cerești, caré iaste gătită dintru începutul făpturii de Tatăl luminilor. Pentru acéea, cel ce va vrea să-ș(i)

⁸⁰ See, for a Romanian example, Violeta Barbu, “Systèmes de représentations populaires du culte marial dans les Pays Roumains (les XVII^e-XVIII^e siècle),” in *Church and Society in Central and Eastern Europe*, ed. Maria Crăciun and Ovidiu Ghitta (Cluj-Napoca: Efes, 1998), 387-399; Violeta Barbu, “*Imago Virginis*. Essai d’anthropologie religieuse sur les représentations miraculeuses de la Vierge aux Pays Roumains,” *SMIM* 19 (2001): 39-60; and especially Ana Dumitran et al., *Fecioarele înlăcrimate ale Transilvaniei. Preliminarii la o istorie ilustrată a toleranței religioase* [The Crying Virgins of Transylvania. Preliminaries to an Illustrated History of the Religious Tolerance] (Alba Iulia: Altip, 2011).

mântuiescă sufletul său, datoriu iaste a râvni milostivirilor, ca într-acelaș(i) chip și el să să învrednicească a fi moșnean aceei vecuitoare împărății, după cum iaste zis de ev(an)g(he)listul Matei: „Fericiti sânt cei milostivi, că aceia miluiți vor fi”. Datori dar sântem toți, din toată puțința noastră, a fi sârguitori spre milostenie, fiind lucru mai usebit și bine plăcut lui D(u)m(ne)zeu, că înaintea aceștiia poarta împărăției ceriului nu să opréște, ci cu mărire și cu mare cinste toți milostivii întră în lăcașurile cerești, încununându-să cu cununile vécinicii lumini.

Drept aceasta dar, și noi, întru H(risto)s D(u)m(ne)zeu bun și adevărat credincios creștin, Io Scarlat Ghica v(oie)v(o)d, cu mila și cu ajutorul lui D(u)mnezeu, domn și oblăduitoriu Țării Rumânești, dintru toată pofta inimii noastre vrând p(u)r(u)rea ca să urmăm și să săvârșim bunătatea milostivirii, din râvna cea d(u)mnezeiască, caré p(u)r(u)rea iaste necurmată în cugetul sufletului și a inimii noastre, socotit-am domniia mea și pentru sfinta mănăstire Mega Spileon din eparhiia Cherniții de la Morea, unde să cinstéște și să prăznuiește hramul Adormirii preasfintei stăpânii noastre Născătoarii de D(u)mnezeu și p(u)r(u)rea Fecioarii, unde să află și preasfinta icoană a sfinției sale, céea ce iaste zugrăvită de fericitul apostolul și ev(an)gh(e)listul Luca, ca să aibă a lua această sfință mănăstire în toți anii, la zioa praznicului, de la ocnă, bolovani sare 100, însă bani, iar nu sare, plătindu-să bolovanul pol t(a)l(er) 1, și când vor fi ocnele în credință să aibă a-ș(i) lua banii de la cămara domniei méle, iar când vor fi vândute să aibă a-ș(i) lua acești bani de la cămărașii de ocne, cu pecetluitul domniei méle, pentru că această milă au avut-o sfinta mănăstire și de la răposatul întru fericire, părintele domniei méle, precum am văzut și hrisovul domniei sale, atât din domniia dintâiu, cât și din domniia a doao, și hrisovul preaiubitului fratelui domniei méle, Matei vodă, pentru că aflându-să la multă lipsă și neavând nici un venit și nici o chiverniseală de nicăiri, și văzind și hrisoave domnești m-am milostivit domniia mea de am dat această milă ce arată mai sus, ca să fie de ajutorul și chiverniseala sfintei mănăstiri și părinților călugări de hrană și de îmbrăcăminte, iar domniei méle și părinților domniei méle vécinică pomenire.

Deci și în urma domniei méle pre carele D(o)mnul D(umne)zeu va alége și va milui cu domniia și cu stăpânirea țării aceștiia, sau și din neamul nostru de va fi, sau dintr-alt neam, încă îl rugăm ca să întărească și să miluiască această sf(â)ntă mănăstire cu această orânduită milă, ca și alți domni în urma domniilor sale să păzească nestrămutate ale domniilor sale orânduite mile ce vor face.

Și am întărit hrisovul acesta cu însăș(i) credința domniei méle și cu credința preaiubiților domniei méle fii, Alexandru v(oie)v(o)d, i Mihai v(oie)v(o)d, i Nicolae v(oie)v(o)d, i Grigorie v(oie)v(o)d, i Gheorghie v(oie)v(o)d, și cu tot sfatul cinstiților și credincioșilor boierilor celor mari ai Divanului domniei méle: pan Costandin Dudescul vel vornic, pan Costandin Crețulescul vel banu, pan Costandin Brâncovean vel log(o)f(ă)t, pan Ștefan Văcărescu vel spathar, pan Mihai Cant(acuzino) vel vist(iernic), pan Nicolae Dudescul vel clucér, pan Alexandru vel post(elnic), pan Nicolache vel pah(arnic), pan Iorgache vel com(is), pan Sandul Bucșănescul vel stolnic, pan [...] ⁸¹ vel slugér, pan Ioniță Guliano vel pit(ar). Ispravnic: Costandin Brâncovean vel log(o)f(ă)t.

Și s-au scris hrisovul acesta în anul dintâi al domniei méle, aici, în Țara Rumânească, la anii de la zidirea lumii 7267, iar de la Mântuitoriul Domnul nostru

⁸¹ Empty space.

I(su)s H(risto)s 1759 fev(ruarie) 5 d(ni).

† Іѡ Скарлат Григоріє Гика во(е)вод, Б(о)ж(іею) м(і)л(о)ст(і)ю, г(о)сп(о)д(а)рѣ <Земли>⁸² Вл(а)хск(і).

† Иѡ Скарлат Гика вѡевѡда <т. р.>.

Кост(ан)д(ин) Брѣнкѡвѣнѡ вел лѡг(о)ф(е)т прѡч(і)телѡмѡ.

<Subsequent confirmation of the donation>: Io Costandin Nicolae voievod, asemenea întărim și domnia mea.

† Иѡ Кѡспандин воевода <т. р.>. 1762 fevr(uarie) 5 (?).

Тѡма Крец(слескѡ) вел лѡг(о)ф(е)т прѡч(і)телѡмѡ.

BAR, *Foto document XXVII/1* – photograph of the original document.

Editions: *Creșterea Colectiunilor* [The Enhancement of the Collections], 48 (1937), 77 (abstract); Iorga, “Donațiile,” 160-161 (transcription with errors); Moiescu, “Legăturile,” 24 (fragment quoted from Iorga).

2. 1768 February 20

† Іѡ Алєксандрѡ Скарлат Гика в(о)в(о)д, Б(о)ж(іею) м(і)л(о)ст(і)ю, г(о)сп(о)д(а)рѣ⁸³. Câți să poartă cu D(u)hul lui D(u)m(ne)zeu și câți sânt mil(o)stivi și toți cei ce să nevoiesc a împlini lucrur(i) bune nu sânt îndreptați într-alt chip ca să îplinească acestea fără numai cu darul d(u)mn(e)zeiescului D(u)hu, după cuvântul fericitului Pavel apostolul, să vor învrednici a fi credincioș(i) și moșneni împărăției cerești, care iaste gătită dintru începutul făpturii de Tatăl luminelor. Pentru acéea, cel ce va vrea să-ș(i) mântuiască sufletul său, datoriu este a râvni milostivirilor, ca într-acelaș(i) chip și el să s(e) învrednicească a fi moșnean acei vecuitoare împărății, după cum este zis de ev(an)g(he)listul Mathei: „Fericiti cei milostivi, că aceia miluiț(i) vor fi”. Datori dar sântem toț(i), din toată puțința noastră, a fi sârguitori spre milostenie, fiind lucru mai usebitu și bine plăcutu lui D(u)mn(e)zeu, că înaintea aceștii poarta împărăției ceriului nu să opréște, ci cu mărire și cu mare cinste toț(i) milostivii întră în lăcașurile cerești, încununându-să cu cununile vecinicii lumini.

Drept aceasta dar, și noi, întru H(risto)s D(u)mn(e)zeu bun și adevărat credincios creștin, Io Alexandru Scarlat Ghica v(о)в(о)д, cu mila și cu ajutoriul lui D(u)mn(e)zeu, domnu și oblăduitoriu Țării Rumânești, dintru toată pofta inimii noastre vrînd p(u)r(u)rea ca să urmă și să săvârșim bunătatea milostivirii, din râvna cea d(u)mn(e)zeiască, care pururea este necurmată în cugetul sufletului și a inimii noastre, socotit-am domnia mea și pentru sfinta mănăstire Mega Spileon din eparhiia Cherniții de la Morea, unde să cinstește și să prăznuiește hramul Adormirii preasfintei stăpânii noastre Născătoarei de D(u)mn(e)zeu și p(u)r(u)rea Fecioarei Mariei, unde să află și preasf(â)nta icoană a sf(i)nției sale, céea ce iaste zugrăvită de fericitul apostolul și ev(an)g(he)listul Luca, ca să aibă a lua această sf(â)ntă mănăstire în toț(i) anii, la zioa praznecului, de la ocnă, sare bolovani o sută, însă bani, iar nu sare, plătind bolovanul

⁸² Omitted.

⁸³ Sic.

po⁸⁴ t(a)l(er) unu, și când vor fi ocnele în credință să aibă a-ș(i) lua banii de l(a) cămara domniei méle, iar când vor fi vândute să aibă a-ș(i) lua acești bani de l(a) căm(ă)rașii za ocne, cu pecetluitul domniei méle, pentru că această milă au avut-o sf(ă)nta mănăstire și de l(a) răpoosatul moșul domnii méle, Io Grigorie Ghica v(oie)v(o)d, i de la măriia sa răpoosatul întru fericire părintele domnii méle, Io Scarlat Ghica v(oie)v(o)d, dintr-amândoa domniile, i de l(a) domniia sa unchiul domnii méle, Io Matei Ghica v(oie)v(o)d, și de l(a) domniia sa Costandin Nicolae v(oie)v(o)d, pentru că aflându-să la multă lipsă și neavând nici o chiverniseală de nicăiri, și văzând și hrisoave domnești m-am milostivit domniia mea de am dat această milă ce arată mai sus, ca să fie de ajutoriul și chiverniseala sf(i)nteii mănăstiri și părinților călugări de hrană și de înbrăcăminte, iar domniei méle și răpoosaților părinților domnii méle vecinică pomenire.

Deci și în urma domniei méle pre carele D(o)mnul D(um)n(e)zeu va alege și va milui cu domniia și cu stăpâni<r>⁸⁵ea țării aceștia, sau din neamul nostru de va fi, sau dintr-alt neam, încă îl rugăm ca să întărească și să miluiască această sf(ă)ntă mănăstire cu această orânduită milă, ca și alți domni în urma domniilor sale să păzească nestrămutat ale domniilor sale orânduite mile ce vor face.

Și am întărit cinstit hrisovul acesta cu însumi credința domnii méle, Io Alexandru Ghica vod(ă), și cu credința preaiubiților domnii méle fii, Grigorie v(oie)v(o)d, și cu tot sfatul cinstiților și credincioșilor boierilor celor mari ai Divanului domnii méle: pan Ianache Hrisosculeos vel ban, pan Dumitrașco Rac(o)viț(ă) vel dvor(ni)c de Țara de Sus, pan Nicolae Dud(escu) vel vor(ni)c de Țara de Jos, pan Dimitrache Ghica vel spat(a)r, pan Pârvul Cantacuzino vel log(o)th(et), pan Badea Știrbei vel vist(iernic), pan Iorgache vel post(elnic), pan Ianache Văc(ă)rescu vel clucer, pan Nicolae Știrbei vel pah(arnic), pan Ianacache vel com(is), pan Iordache vel stol(ni)c, pan Zahariia vel pit(ar), și isprav(nic): pan Pârvul Cantac(u)z(ino) vel log(o)th(et).

Și s-au scris hrisovul acesta în anul al doilea dintru întâia domnie a domnii méle, aici, în orașul scaunului domnii méle, București, de Andrei log(ofăt) za divan, la anii de la zidirea lumii 7276, iar de l(a) nașterea Mântuitoriului H(risto)s 1768 fev(ruarie) 20 dn(i).

† Іѡ Алѣксандрѣ Скарлатъ Гика в(о)евода, милостію Божією, г(о)сп(о)д(а)р.

† Иѡ Алѣксандрѣ Гика ввевва <т. р.>.

Първѣ Кантакѣзинѣ вел лѡг(о)ф(е)т прѡчїпелмѣ.

Проч(ит) ѿ лог(о)фет.

BAR, *Foto document XXVII/2* – photograph of the original document.

Editions: *Creșterea Colectiunilor* [The Enhancement of the Collections], 48 (1937), 77-78 (abstract); Iorga, “Donațiile,” 161-162 (fragment); Moiescu, “Legăturile,” 24 (reference).

3. 1769 February 6

Іѡ Григоріе Алѣксандрѣ Гика воевода, Б(о)жією м(и)л(о)стію, господар(ъ) в(ъ)сен Земли Влах(искоє). Câți să poartă cu D(u)hul lui D(u)mn(e)zeu și câți sânt milostivi și toți

⁸⁴ Sic, instead of: “pol.”

⁸⁵ Omitted.

cei ce să nevoiesc a împlini lucruri bune nu sânt îndreptați într-alt chip a împlini acéstea fără numai cu darul d(u)mn(e)zeiescului D(u)h, după cuvântul fericitului Pavel apostolul, să vor învrednici a fi credincioși și moșnéni Împărăției cerești, care iaste gătită de la începutul făpturii de Tatăl luminilor. Pentru acéea dar, cel ce va vrea să-și mântuiască sufletul datoriu iaste a râvni milostivilor, ca într-același chip și el să să învrednicească a fi moșnean aceii vecuitoare Împărăției, dup(ă) cum iaste zis de ev(a)ng(he)listul Mathei: „Fericiți cei milostivi, că aceia să vor milui”. Datori dar sântem toți, din toată puțința noastră, a fi sârguitori spre milostenie, fiind lucru mai osebit și bine plăcut lui D(u)mn(e)zeu, că înaintea aceștiia poarta Împărăției ceriului nu să opréște, ci cu mărire și cu mare cinste toți milostivii întră în lăcașurile cerești, încununându-să cu cununile vécinicii lumini.

Drept aceasta dar, și noi, întru H(risto)s D(u)mn(e)zeu bine credinciosul domn Io Grigorie Alexandru Ghica v(oie)v(o)d, cu mila lui D(u)mn(e)zeu fiind oblăduitor Țării Românești, din toată voința inimii noastre vrând pururea ca să urmăș și să săvârșim bunătatea milostivirii, din râvna cea d(u)mn(e)zeiască, care iaste pururea necurmată în cugetul sufletului și a inimii noastre, socotit-am domniia mea și pentru sf(â)nta mănăstire Mega Spileon din eparhiia Cherniții de la Moreea, la care să cinstéște și să prăznuiește hramul Adormirea prea sf(i)nteii stăpânei noastre Născătoarei de D(u)mn(e)zeu și pururea Fecioarei M(a)riei, unde să află și prea sf(â)nta iconă a sf(i)ntiei sale, ce iaste zugrăvită de Sf(â)ntul apostol și evanghelist Luca, ca să aibă a lua această mănăstire în toți anii, la zioa praznicului, de la ocnă, sare bolovani o sută, însă bani iar nu sare, plătind bolovanul po⁸⁶ t(a)l(er) unul, și când vor fi ocnele în credință să aibă a-și lua banii de la cămara domniei méle, iar când vor fi vândute să aibă a-și lua acești bani de la cămărașii za ocne cu pecetluitul domniei méle, pentru că această milă au avut-o sf(â)nta mănăstire și de la răpoosatul unchiul domniei méle, Grigorie Ghica voievod, și de la alți frați domni cu hrisoavele domniilor sale, și fiindcă și acum să află la neîndemânare și făr-de alte ajutorințe de altă parte, m-am milostivit domniia mea de am dat această milă ce arată mai sus, ca să fie sf(i)nteii mănăstiri de ajutoriu și de întărire, părinților călugări de hrană și de îmbrăcăminte, iar domniei méle și răpoosaților părinților domniei méle veacinică pomenire.

Deci și în urma domniei méle pre carele va alége D(o)mnul D(u)mn(e)zeu a fi domn și stăpânitor țării aceștiia, încă-l rugăm ca să întărească și să miluiască această sf(â)ntă mănăstire cu această orânduță milă, ca și alți domni în urma domniilor sale să păzească nestrămutat ale domniilor sale orânduite mile ce se vor face.

Și am întărit domniia mea hrisovul acesta cu însăși credința domniei méle, Io Grigore Ghica voievod, și cu credința preaiubiților domniei méle fii, Dimitrie v(oie)v(o)d, Alexandru v(oie)v(o)d, și cu tot sfatul cinstiților și credincioșilor boiarilor celor mari ai Divanului domniei méle: pan Costandin Crețulescul vel dvornec de Țara de Sus, pan Părvul Cantacozino vel ban, pan Radul Văcărescul v(e)l dvor(nec) de Țara de Jos, pan Dimitrachi Ghica vel spathar, pan Mihail Cantacozino vel vistiariu, pan Badea Știrbei vel logothet, pan [...] ⁸⁷ vel cliucer, pan Neculae Ventura vel postelnic, pan

⁸⁶ Sic, instead of: “pol.”

⁸⁷ Empty space.

Nicolae Știrbei vel paharnic, pan Costachi v(e)l comis, pan Ștefan Topliceanul v(e)l stolnic, pan [...] ⁸⁸ vel sârdariu. Ispravnic: Hristodul vtorâi logothet.

S-au scris hrisovul acesta în anul dintâi al domniei mele aici, în scaunul orașului domniei mele Bucureștii, în anul de la zidirea lumii 7277, iar de la Nașterea D(o)mnului D(u)mn(e)zeu și Mântuitorului nostru I(su)s H(risto)s 1769, în luna fevr(u)arie 6 dni, de popa Florea dascălul slovenescu от Г(вѡ)п(о)го Георгіа Ветхѡгѡ.⁸⁹

Їѡ Григоріе Гика во(є)вод(а), м(и)л(о)стїю Б(о)жією, г(о)сп(о)д(а)р(ъ).

Иѡ Григоріе Гика в(о)вода <т. р.>.

Бѡдѣ Штир(вен) (?) веллог(о)фет прочит(о)х<т. р.>.

Хрістода вт(ори) лог(о)фет прочит <т. р.>.

Западноевропейская секция (ЗЕС) 51/1 (*Молдавские акты*), no. 200, Санкт-Петербургский Институт истории Российской Академии наук – Архив. Original, paper, illuminated initial, signet seal with the coat of arms of Moldavia and Wallachia.

⁸⁸ Empty space.

⁸⁹ The copyist – priest Florea – was a teacher of Old Church Slavonic at the school founded by Scarlat and Matei Ghica close to the church; see Elian et al., *Inscriptiile*, p. 382, no. 389.

ILLUSTRATIONS



Fig. 1. *Morea olim Peloponnesus*. Bernard Randolph, *The present state of the Morea [...]*, 1689 (3rd edition).



Fig. 2. *Morea olim Peloponnesus* (Detail of Madona di Spiglia). Bernard Randolph, *The present state of the Morea [...]*, 1689 (3rd edition).

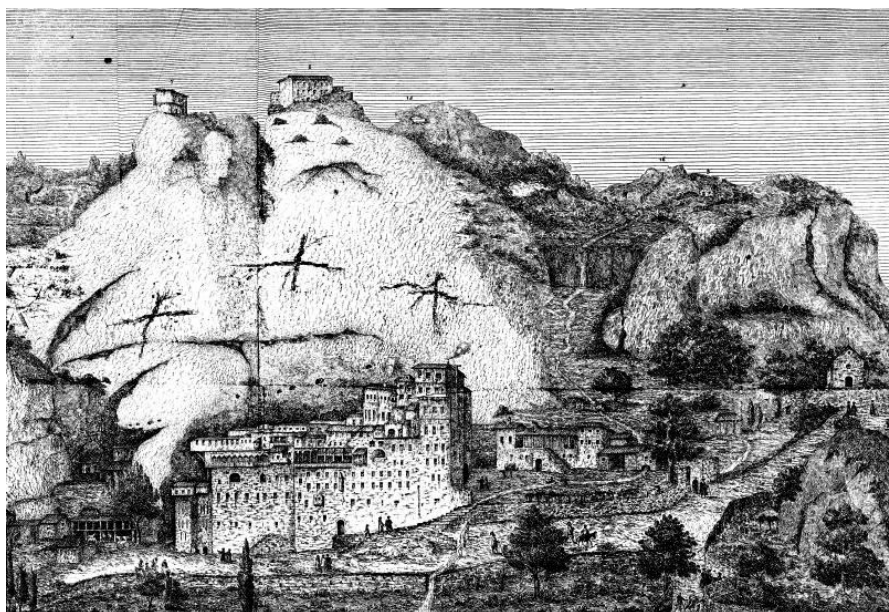


Fig. 3. The Monastery of Mega Spileon. Κιτωρικόν [...], 1840.



Fig. 4. Coat of arms of Moldavia and Wallachia. Ἡ θεία καὶ ἱερὰ ἀκολουθία [...], Leipzig, 1775, 54 [148].



Fig. 6. Icon “from the holy patriarchal and imperial monastery of the Great Cave,” 1630s. 18th Century silver cover. MNAR, *inventory no. i 1350/16063*.



Fig. 7. Icon “from the holy patriarchal and imperial monastery of the Great Cave,” 1630s. The wooden panel. MNAR, *inventory no. i 1350/16063*.



Fig. 8. February 6th, 1769. Archive of the St. Petersburg Branch of the Institute of History of the Russian Academy of Sciences – ЗЕС 51/1, no. 200.

THE RENEWAL OF SACRED TOPOGRAPHY

UNITARIANS IN HÁROMSZÉK SEAT* IN THE 17TH CENTURY.
BETWEEN CONVENTIONAL RHETORIC AND REALITY

LEHEL MOLNÁR**

The expression “conventional rhetoric and reality” figuring in the subtitle suggests that the present paper proposes to deconstruct those tropes that have become associated with the violent proselytization of the Unitarian congregations of the Háromszék region, although we are aware that the exploration of further sources is necessary for a more objective and nuanced presentation of the historical reality. In this paper we would like to share with the readers the results achieved so far of a research in progress.

In the early 17th century, the situation of the Unitarian church under development was made difficult by the Sabbatarian or Judaizer movement labelled the most radical branch of the Reformation in Transylvania. Although, in religious historiography, Sabbatarianism used to be associated with Ferenc Dávid, it has become clear, primarily based on Róbert Dán’s research, that apart from nonadorantism, the bishop hardly shared the concepts of Matthias Vehe-Glirius, who worked as a teacher at the Cluj college for a short time, and who was the author of *Mattanjah*, the book laying at the foundation of the Judaizer movement.¹

During the first major Transylvanian domination crisis (1598-1604), that is during the fights among Sigismund Báthory, who repeatedly resigned the throne, and his successor, Andrew Báthory, as well as Emperor Rudolf’s commissioners, Michael the Brave of Wallachia and general Giorgio Basta, it was not as much religious practice that was in danger, but rather human life. In those turbulent years around the turn of the century, Sabbatarianism could spread unhindered, along with legally established religions. Transylvanian leaders did however, not regard it approvingly, and Prince Gabriel Báthory had to act against them by parliamentary means in 1610.² During the following decades, under the rule of the Protestant princes, attempts were made to oust

* A historical administrative region in Transylvania, its name meaning “three seats” (*Trei Scaune*).

** Chief archivist of the Unitarian Church in Transylvania, Cluj.

¹ Róbert Dán, “Vehe-Glirius és Dávid Ferenc” [Vehe-Glirius and Dávid Ferenc], *Reneszánsz Füzetek* 43 (1980): 204.

² 6th article: “There are many in the country, who not keeping themselves to the articles emanated against the innovators of religion, do not renounce innovation, but following the Jewish faith and Jewish rites blaspheme against God. It was therefore welcomed by the Diet of Transylvania that Your Majesty summoned those following these religions to the next meeting, where, if they do not come to their senses, they shall be punished according to the law. And in the meanwhile the ministers who have spoken blasphemies, shall be kept under fair custody.” *EOE*, vol. VI, 170.

Unitarianism from the diverse Transylvanian religious landscape too, under the guise of the persecution against Sabbatarians.

When stepping on the throne in 1613, Gabriel Bethlen swore that “I will keep all genera, orders, statuses in their religion [...] liberties, laws and approved customs.”³ Bethlen’s relatively tolerant religious policy was principled and practical at the same time, and he tried to keep his vow, even mitigating previous rulings where possible. In order to consolidate his governing power, he wanted to strengthen national unity, and through bringing together the Protestant churches (the Lutheran and Calvinist/Reformed Church), he also intended to form a defence line against Counter-reformation. At the same time, he consciously supported the raising of Calvinism to state church status.

Looking at the events from the perspective of the previously related, it is hardly surprising that the Diet of Transylvania, on its first meeting during Bethlen’s rule, between 23 February and 16 March 1614 in the town of Mediaș, took an important decision on religious matters, too. It concerned the bishops’ and deans’ visitations and, by ordaining its continuous free exercise, they meant to promote the strengthening of church discipline and public morals. As the law states:

“Since the ecclesiasticus ordo guides its hearers to benevolent deeds not only by teaching, but also by showing a better example, the bishops, seniors should be allowed freedom to pay visitations to every man of their recognized religion everywhere in this country, to reform them in their faults, and to improve the good, too, as well as to induce the sinners, by proper punishment, to set all their strength to good and praiseworthy deeds.”⁴

It was this law that provided a legal basis for the Lutheran bishop Zacharias Weyrauch, in 1615, and for the Catholic vicar Márton Fejérdi, in 1618, to start on a canonical visitation tour.⁵ Scattered data indicate that the then Unitarian bishop, Máté Toroczkai set out on visitations, too, at least, it is thus indicated by his provisions relating to visitation formulated in 1614.⁶

³ [In the original:] „[...] minden nemzetségeket, rendeket, státusokat religiókban [...] szabadságokban, törvényekben, és approbata consuetudójokban *jóváhagyott szokásukban* megtartok [...]” Gáspár Bojti Veres, “A nagy Bethlen Gábor viselt dolgairól” [The Achievements of the Great Gabriel Bethlen], in László Makkai, ed., *Bethlen Gábor emlékezete* [Memory about Gabriel Bethlen] (Budapest: Magyar Helikon, 1980), 54.

⁴ [In the original:] “Az ecclesiasticus ordo minthogy jobb példaadással, nemcsak tanítással oktatja jószágos cselekedetekre az hallgatókat, gyakor visitatiókkal az püspekek, seniorok, kiki mind az ő szokott vallásában recepta religióján valókat mindenütt ez országban szabadon visitálhassák, fogyatkozásokat reformálhassák, és jókat is jobbítani és az vétkeket érdemek szerint való büntetéssel, minden erejekkel, hasznos, jószágos és dicséretes cselekedetekre indítsák.” *EOE*, vol. VI, 413.

⁵ József Barcza, *Bethlen Gábor, a református fejedelem* [Gábor Bethlen the Calvinist Prince] (Budapest: Magyarországi Reformát. Egyház, 1987), 190, 196.

⁶ See György Tóth, *Az unitárius egyház rendszabályai 1626-1850* [The Regulations of the Unitarian Church 1626-1850] (Cluj - Kolozsvár: Minerva, 1922), 28-30.

At this time, Calvinists and Unitarians in the Háromszék region lived together in a quite unique kind of symbiosis.

Following the above-mentioned meeting of the Diet of Transylvania in Mediaș in 1614, Calvinist and Unitarian clergymen submitted jointly a petition for legal remedy to Gabriel Bethlen in August of the same year.⁷ The prince issued a letter of privilege to confirm the five-point request of the ministers and schoolmasters of the two denominations. According to the first two points, their houses, ancient heritage, privileges and properties acquired or obtained by legitimate and lawful means were absolved of paying taxes, and they themselves of military service obligations. The rest of the letter of privilege relates to ecclesiastical administration, the fourth point emphasizes the importance of diaconal visitation, as follows:

“We could see very often that carelessness and negligence would lead to the collapse and ruin of buildings with the strongest foundation. In order to avoid this, deans are required to examine the churches and congregations in their own deanery once a year, on which occasions, if need arises, secular armed force may also be used to enforce the ordinance and approval of the prince.”⁸

The fifth point is to ensure the freedom of ecclesiastical tribunals. But previously, the third point confirms the unity of the clergymen of the Orthodox, i.e. Calvinist and Unitarian, Church despite differences in faith:

“The ministers and schoolmasters themselves, although of different confessions, still connected by the bond of consensus in amazing unity, both depended only on their own bishop and dean, however in a way that their union always remained intact.”⁹

According to Kelemen Gál, the reason behind this “amazing” consensus was that under the reign of Michael the Brave and General Basta the parishes of the Szekler Land, primarily those in the Háromszék and Erdővidék regions, situated far from Cluj, the centre, were left without supervision, inspection and control. Thus, necessary interdependence led to the formation of a common

⁷ See also: István Rugonfalvi Kiss, “Az egyházi rend közjogi helyzete Erdélyben és Bethlen Gábor armalisa” [The Public Law Situation of the Church Order and Gabriel Bethlen’s emblazoned diploma of arms], *Teológiai Szemle* XII (1936): 283-301.

⁸ [In the original:] “Igen gyakran vehettük észre, hogy gondatlanság és hanyagság következtében a legerősebben megalapozott épületek is összeomlanak és romba dőlnek. Ezt el akarván kerülni, az esperesek évenként egyszer a maguk egyházkörében az eklézsiákat vizsgálják meg, melyen, ha a szükség úgy kívánja a fejedelem rendelete és jóváhagyása mellett világi karhatalmat is lehet alkalmazni.” János Kénosi Tózsér and István Uzoni Fosztó, *Az Erdélyi Unitárius Egyház története, II. Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai* [The History of the Transylvanian Unitarian Church, II. The Archives and Library Series of the Unitarian Church] (hereafter cited as Kénosi, Uzoni II), trans. Albert Márkos, introduction by Mihály Balázs, ed. Gizella Hoffmann et al. (Kolozsvár: Gloria, 2009), 400.

⁹ [In the original:] “Maguk a papok és mesterek pedig, bár különböző vallást követtek, mégis az egyetértés bámulatos kapcsával egyesülve, mindkettő csak a saját püspökétől és esperesétől függött, úgy azonban, hogy azért egyesülésük mindig épségben maradt.” *Ibid.*, 400.

platform serving their survival.¹⁰ According to the Calvinist pastor of Zágón, Samu Demeter:

“[...] at the beginning of Reformation, the Reformed Calvinist and Unitarian ministers beyond the Rika forest – being exposed to ruthless and burdensome persecution – coalesced for the sake of mutual protection and defence, so as they would be stronger, and also, since in those times the forests and especially the large forest called Rika was full of bandits, thus the ministers beyond Rika being unable to travel to their ecclesiastical superiors or to the dicastery without fear, they held general meetings in order to solve their personal grievances and sort out public ecclesiastical affairs.”¹¹

We will see later, as apparent from the interrogation of witnesses from Háromszék, ordered by Catherine of Brandenburg in 1630, that the churches situated there were indeed free to choose the ministers and schoolmasters for themselves. It also happened that where there was a Unitarian minister, the master was a Calvinist and vice versa, thus the members of the congregation apparently lived in peace with each other. We think, however, that this idyllic state and the decision of the letter of privilege stating that the two denominations depended on their own bishops and deans, proves to be somewhat less ideal, if we take into consideration a document cited in Péter Bod’s work on the history of Transylvanian Unitarianism. It tells us that in Háromszék Unitarian ministers could not serve as pastors in their own denomination either without the Calvinist bishop’s certificate. Namely, on 16 June 1614, in Târgu Secuiesc (Kézdivásárhely), Mihály Tasnádi, bishop of the churches of the faith in the Holy Trinity, issued a certificate for Jakab Márkosfalvi, the minister of the Unitarian parish of Árkos, that he had been examined in knowledge and morals, and then admitted into the ranks of those teaching the Law and the Gospel, and serving the sacraments instituted by the Saviour.¹² No other similar document has been preserved from the period after

¹⁰ Kelemen Gál, *A kolozsvári Unitárius Kollégium története* [The History of the Unitarian High School in Cluj], vol. I (Kolozsvár: Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet rt., 1935), 53.

¹¹ [In the original:] “[...] a reformatio kezdetében a Rikán belőli reformatus és unitarius papok kiméletlen és terhes üldöztetéseknek lévén kitéve – hogy erősebbek legyenek – kölcsönös védelmeztetés és védelmezés végett, egyesültek, úgy az is, hogy az akkori időben az erdők s különösen a Rika nevű nagy erdő is rablókkal telve lévén, s e miatt a Rikán belőli papok egyházi főbbjeikhez és a kormányzésekhez bátorságban nem útaazhatván, személyes sérelmeik orvoslására s egyszersmind egyházi közügyeik igazítása végett, közgyűléseket tartottak.” Samu Demeter, “A Rikán belőli communitas ösmertetése,” in Károly Szász and Sámuel Demeter, eds., *Erdélyi Protestáns Egyházi Tár* [Transylvanian Protestant Church Collection] (Kolozsvár, 1858), vol. I., 343, no. II.

¹² See Petrus Bod, *Historia Unitariorum in Transylvania* (Lugduni Batavorum, 1776), 182-183. In this work, Bod relies on data from the archives of the parish of Árkos, when speaking about Márkosfalvi. It should be noted, however, that in another work written 10 years earlier (*Smirnai Szent Polikárpus [...] erdélyi réformátus püspököknek historiájok* [St. Policarp of Smyrna [...], the Reformed Bishops’ History in Transylvania] (Nagyenyed, 1766, 30-31)), he had already quoted the document on Jakab Márkosfalvi, but had mentioned him there as the Unitarian

the issuing of the letter of privilege, but this one suggests that despite the fact that the status quo was maintained, we cannot say that all Unitarian ministers depended on their own bishops and deans.

Nevertheless, it may be acknowledged that, by this letter of privilege, Bethlen gave evidence of his impartiality in religious matters at the beginning of his reign. In Pokoly's words, the prince

“tightened the already existing understanding and friendship, particularly praised in the document, between the adherents of the two religions, and established such an organic connection that was preserved under the name of «communitas» for centuries to come.”¹³

According to István Juhász, it was by no means accidental that the two denominations turned to the prince jointly, since in those times the Háromszék region lived and functioned as a comprehensive Protestant, Calvinist and Unitarian community.¹⁴ The fact that three deans signed the petition, Péter Székely, István Koppáni and János Leérde,¹⁵ Juhász concludes, suggests that three deaneries existed already at that time, corresponding to the organization in seats. In his interpretation, all three deans were Calvinist,¹⁶ according to Kénosi-Uzoni, however, Koppáni was a Unitarian.¹⁷ After the division of Protestants living in this area into deaneries, denominational separation started too, under the control of the heavy-handed Calvinist bishop, János Keserői Dajka.¹⁸

His relatively tolerant religious policy cast a negative light on Gabriel

minister of Körös [sic! We could not decide whether it refers to Sepsiköröspatak or possibly Kőkös – AN]. Based on the two conflicting sources it cannot be decided where Márkosfalvi really served as a pastor, but since Bod in his later book made reference to the archives of the parish of Árkos, we hold it more probable that Jakab Márkosfalvi served there.

¹³ [In the original:] „[...] a két vallás hívei között eddig is fennállott és az okmányban különös dicsérettel kiemelt egyetértést s barátságot még szorosabbá tette és egy oly szerves kapcsolatot létesített, mely «communitas» néven századokon keresztül fennmaradt.” József Pokoly, *Az erdélyi református egyház története* [The History of the Reformed Church in Transylvania], II. 1605-1690 (Budapest, 1904), 59-60.

¹⁴ István Juhász, *A székelyföldi református egyházmegyék* [The Reformed Deaneries of the Székely Land] [Erdélyi tudományos füzetek 201] (Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület kiadása, 1947), 48.

¹⁵ Rugonfalvi writes the name of the dean as Lekredi János in his book mentioned above. Rugonfalvi, “Az egyházi rend közjogi helyzete Erdélyben,” 289.

¹⁶ Juhász, *A székelyföldi református egyházmegyék*, 48-49.

¹⁷ Kénosi, Uzoni II, 426.

¹⁸ The letter of privilege was confirmed also by György Rákóczi I. and II., but with restrictions concerning the Unitarians. “Pursuant to the joint decision of the Diet of Transylvania, the so called Unitarian ministers living in the three Székely seats, in the times to come just as before, shall always remain dependent in matters moral and of external discipline on the Orthodox bishop, it is only him who is allowed the opportunity of examination, not their Unitarian bishop, and if problems arise with respect to their religion, they shall contact him at his own place of residence.” Ibid., 401.

Bethlen abroad, especially because of tolerating the Unitarians for a short time. Since anti-Trinitarians were persecuted in the Western states, accusations were brought against the prince that he took up arms to oust Catholics, and wants to spread and find acceptance for the religion of Aryans. Therefore, he had to emphasize repeatedly, when taking up diplomatic relations, negotiating or building alliances with the Protestant powers, that he was a Trinitarian by confession and his country was an integral part of the universal Christian world.¹⁹ Nevertheless, he never went over the limit of political rationality in governance, and though he was sometimes forced to compromises, with hard work he managed to raise the Calvinist denomination closer than ever to the state church status.²⁰ Bethlen was, of course, committed by his oath to ensure the free exercise of established religions in the name of the law, but where it was possible, he curtailed the rights of the Unitarians and took decisive actions against Sabbatarians and the offenders against the innovation decrees. The political will – in the words of Bálint Keserű – was accompanied by the “Calvinist literary attack,” in order to reckon with Unitarians at a theoretical level too.²¹ A telling example of this was the polemics between the Calvinist rector István Geleji Katona and Pál Csanádi, the director of the Unitarian school in Cluj, held in the small church on the marketplace of Alba Iulia (Gyulafehérvár) in August or September 1618,²² in the presence of Bethlen and his court. The purpose of the dispute, on the part of Calvinists, was to accuse the Unitarians that they had departed from the basic principles of the 1579 *Consensus ministrorum*.²³ In the heat of the debate, Csanádi called Christ a “man-made God” (*Deus factitius*), what was obviously tantamount to an accusation of nonadorantism as well. This statement outraged the prince to such an extent that Csanádi was saved from punishment only by the letter of

¹⁹ Barcza, *Bethlen Gábor*, 199.

²⁰ Péter Szabó András, “A dési per történeti háttere” [The Historical Background of the Dej Proceeding], *Egyháztörténeti Szemle* 4, No. 2 (2003), <http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/szaboandraspeter.htm>.

²¹ Márton Szentpéteri and Noémi Viskolcz make reference in this respect to Keserű Bálint. See Szentpéteri Márton, Viskolcz Noémi, “Egy református-unitárius hitvita Erdélyben 1641-ben” [A Reformed-Unitarian Debate in Transylvania in 1641], in *„Tenger az igaz hitrül való egyenetlenségek vitatásának előradott özöne [...]” Tanulmányok XVI-XIX. századi hitvitáinkról* [„The Surging Dispute About the True Faith Irregularity [...]” Studies about 16th-19th Centuries Debates], ed. János Heltai and Réka Tasi (Miskolc: ME BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 2005), 95.

²² Pap’s latest research reveals that it is impossible to determine the date of the polemics. See Balázs Pap, “Egy tizenhetedik századi református-unitárius hitvita dokumentumáról. Csanádi Pál: Pöröly” [About a Seventeenth-Century Reformed-Unitarian Debate Document: Csanádi Pál: Pöröly], *KerMagv* 2-3 (2002): 202.

²³ György Boros, “A magyar unitárius irodalom XVI. százbeli termékei” [The Hungarian Unitarian Literature Products in the 16th Century], *KerMagv* 6 (1885): 339-340.

protection issued in advance.²⁴

This debate set the atmosphere of the upcoming Diet of Transylvania, which met between 4-21 October 1618 in Cluj, and took severe steps against Sabbatarians again, the results affecting strongly Unitarians as well. A resolution was passed at the assembly, specifying the very date by which religious errants had to return to one of the received religions on pain of punishment.

“We have thus taken the decision at the Diet of Transylvania [...], that anyone in this country, be they either teachers or people of any sort, who follow heresies that are not part of the received religions, if they do not convert to the religion they have deviated from or to any of the received religions by the day of Christmas that is to come, a die promulgationis praesentium articulorum, will be summoned by the director of his Lordship [...] and punished without any exception, they themselves and all their protectors, promoters and fautors.”²⁵

The parliamentary act quoted above was, of course, applicable to the entire territory of the principality. However, we hardly know anything about its implementation. There is very little data preserved, and it sheds light rather on the steps taken by the churches than on the actions of secular authorities. Unitarians felt their legality was threatened because of their identification with the Sabbatarians, and also because the members of the sect, in case they were in danger, mostly hid among them. That is why the then bishop, Valentin Radécus, held a synod in Sângeorgiu de Pădure (Erdőszentgyörgy) on 11 November of the same year at the order of the prince, with the purpose of disclosing Sabbatarians and distancing Unitarianism from them. As he put it in his invitation letter, “if this does not happen the soonest possible, our whole church is in the greatest of dangers.”²⁶ The synod was presided by the new Calvinist bishop, János Keserői Dajka, in quality of representative of the prince. The documentation of the decisions has not been preserved, only the six-point conditions Sabbatarians were required to meet in order that the Church accepted them again.²⁷ This internal purge of Unitarians from Sabbatarianism

²⁴ Pokoly, *Az erdélyi református egyház története*, 69.

²⁵ [In the original:] „Végeztük azért országul [...], hogy valakik ez országban akár tanító, akár minémű renden való emberek legyenek, kik az recepta religiókon kívül való haeresiseket követnének, hogyha azok ez jövendő karácson napjáig a die promulgationis praesentium articulorum arra az religióra, az melyből exorbitáltak, avagy akármelyikre az recepta religiók közzöl nem convertálnak, az olyanokat urunk ő nagysága directora által citáltatván [...] minden kedvezés nélkül megbüntettesse ő nagysága mind magokat, mind pediglen azoknak patronusit, promotorit és fautorit.” *EOE*, vol. VII, 488-489, 1st resolution.

²⁶ [In the original:] „[...] hogyha ez minél hamarább meg nem történik, egész egyházunk a legnagyobb veszedelemben forog.” János Kénosi Tózsér and István Uzoni Fosztó, *Az Erdélyi Unitárius Egyház története*, I. *Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai* (hereafter cited as Kénosi, Uzoni I), trans. Albert Márkos, introduction by Mihály Balázs, ed. Gizella Hoffmann et al. (Kolozsvár: Gloria, 2005), 400.

²⁷ “1. They shall cease to celebrate the Sabbath and other Jewish holidays, and to observe other

provided a good opportunity for Calvinists to intervene. János Keserői Dajka got permission from the prince to act in place of the Unitarians and, in quality of Calvinist superintendent, to search for Sabbatarians and force them to convert. In parallel, he also launched an attack against the anti-Trinitarian church under the same pretext. Keserői even managed to convince the prince to invalidate part of the letter of privilege given to the Calvinists and Unitarians of Háromszék in 1614, and then to send him on a general visitation in 1619. Gelei interprets this as follows:

“Our late gracious Lord [Gabriel Bethlen], wishing to annul this heinous confusion [referring to the privilege accorded in 1614], had the whole Szekler Land and Háromszék in particular, visited by the blissful János Keserői, the Orthodox [Calvinist] bishop, and the brachium given to him, to the great displeasure of opponents, and found that many beautiful and abundant parishes and amply populated immense places that the falseful deniers of the divinity of Christ had occupied were of our true Christians faith, and those others – like lurking wolves – having been evicted from among them, Christian Pastors were ordered to serve them, and they returned to the bosom of their spiritual mother, the true ecclesia. By this godly means, countless souls have been wrenched from damnation, and the parishes have grown greatly in number, and the congregations of the errants have dissolved.”²⁸

The statement that as a result of Keserői’s visitation (the ominous term “*mecirkáltatás*” is used in the Hungarian source texts) about 62-70 “beautiful, abundant” Unitarian congregations of Háromszék were converted to the Calvinist faith, is a recurring trope in Unitarian church historiography

Jewish regulations as it is commanded by the apostles, too, in their writings; particularly in the epistles to Galatians and Colossians. 2. On Sundays, as the apostles themselves used to do, they shall deliver sermons, and they shall do it in the church. Before and after preaching they shall say the Lord’s prayer. 3 Of our Lord and Saviour Christ, of his kingdom and of the New Testament, which he sealed with His own precious blood, they shall not say anything that is contrary to the established religion, but they shall rather observe them in their teachings. 4. They shall baptize their children and take the sacrament. 5. They shall not take their living, according to Jewish customs, from the first fruits and other offerings, but according to the custom among the ministers of our church. 6. They shall submit themselves to our church discipline.” Ibid., 110.

²⁸ [In the original:] “Ezt a rút confusiót [az 1614-es kiváltságra utalva] megboldogult kegyelmes urunk [Bethlen Gábor] tollálni akarván, az egész székelységet, kiváltképpen Háromszéket, üdvözült Keserői János akkori ortodoxus püspök, és melléje adatott brachium által, az ellenkezőknek nagy méreg bosszúságokra mecirkáltatá és feltalálá, hogy sok szép rakott eklézsiák, és bő népű roppant helyek, amelyeket a Krisztus istenségét tagadó hitetők elfoglaltak volt, a mi igaz keresztyén vallásunkon voltak, és azok, mint ólalkodva járó farkasok, közülök kiűzetvén, közikbe Keresztyén Lelki Pásztorok rendeltetének, és ismét az ő lelki annyoknak, az igaz Eklézsiának, kebelébe visszatérének. Ez istenes úton, módon számtalan sok lelkek a kárhozatból kiragadtatának, és az Eklézsiák igen megsaporodának, s a tévelygőknek pedig gyülekezetik meghiúsodának.” István Gelei Katona, *Titkok titka [...]. Ajánló előbeszéd az eretnekségnek eredetiről, és terjedetiről Rákóczi Györgynek Erdélyországnak fejedelmének* [Secret of Secrets [...]. Dedicatory Speech about the Origin and Proliferation of Heresy, to György Rákóczi Prince of Transylvania] (Gyulafehérvár, 1645), RMNY 2103, n.p.

beginning from Mihály Szentábrahámi (bishop between 1737-1758), then in the church historical works of János Kénosi Tózsér and István Uzoni Fosztó, throughout the writings of Sándor Székely, Ferenc Kanyaró and others, and up to János Erdő.²⁹ According to Pokoly, there were only 8-10 Unitarian congregations, and all of them were “by the power of privilege, but still without proper reason, incorporated into the Calvinist Church.”³⁰

At this point, we must ask the question, where the trope of the 62-70 Unitarian congregations of Háromszék can be traced back to?

In Mihály Szentábrahámi Lombárt’s manuscript on church history written originally in Latin and then translated into Hungarian by István Uzoni Fosztó we may read the following:

“In the days of Bishop György Enyedi, Unitarians had more ministries and congregations in Transylvania than four hundred and twenty-five (425). In (Háromszék) the three Székely seats more than sixty-two (62), as it is written in the sermon told by György Enyedi in the year 1595 on Luke 12:32.”³¹

It is clear from this passage that we have to look for the key to the solution in one of Enyedi’s speeches. It is well known that Enyedi, the Unitarian bishop elected at the end of the 16th century, wrote more than three hundred sermons,³² some of which survived in manuscript codices.³³ Based on the biblical quote, we were able to identify two versions of the sermon

²⁹ Mihály Szentábrahámi Lombárd, *Az Isten Eklésiájának Sokféle Változásairól írott Szent História*, MsU 977/A. 476, MsU 1663, p. 563, Manuscript collection, Library of the Romanian Academy, Cluj-Napoca (hereafter cited as LRACN); Kénosi, Uzoni I, 204, 807; Kénosi, Uzoni II, 197, 393, 397; Ar. Sándor Rákosi Székely, *Unitária vallás története Erdélyben* [The History of the Unitarian Church in Transylvania] (Kolozsvár, 1840), 132; János Nagy, “Hídvégi Mikó Ferencz életrajza” [Biography of Ferencz Mikó de Hídvég], *KerMagv* 1 (1875): 39; Ferencz Kanyaró, *Unitáriusok Magyarországon* [Unitarians in Hungary] (Kolozsvár, 1891), 219; Salamon Csifó, “A vallás története Háromszék-vármegyében” [The History of Religion in Three Seat County], *KerMagv* 3 (1896): 163-164; János Erdő, “Az unitárius egyház” [The Unitarian Church], in *Erdélyi egyházaink évszázadai* [Centuries of Churches in Transylvania] (Bukarest: RMSZ zsebkönyv, 1992), 257. Imre Botár was the first who tried to clarify the question of Keserői’s visitation. We shall come back to his article published in the journal *Unitárius Élet*.

³⁰ [In the original:] “[...] privilegium erejével, de azért mégis kellő indok nélkül, mintegy bekebelezetett a református egyházba.” Pokoly, *Az erdélyi református egyház története*, 72.

³¹ [In the original:] “Enyedi György püspök idejében ugyan az unitáriusoknak Erdélyben több ministeri és eklézsiái voltak mintsem négyszázhuszonöt (425). (Háromszéken) A három székely székben hatvankettőknél (62) többek, amint írva vagyon az Enyedi György 1595 esztendőben, ama helyről: Luk 12,32 elmondott prédikációjában.” Szentábrahámi, *Az Isten Eklésiájának*, 476-477.

³² See Ferenc Kanyaró, “Enyedi György egyházi beszédei” [György Enyedi’s Sermons], *KerMagv* 1 (1898): 22.

³³ The following copies have been preserved: five volumes in the collections of the LRACN: MsU 1228, MsU 737 I-IV; two volumes in the Teleki-Bolyai Library, Târgu-Mureș: Ms 0439; one volume in the Grand Library of the Sárospatak Reformed College (hereafter cited as GLSRC): Ms 7.

Szentábrahádi refers to.³⁴ One of them is the 94th sermon³⁵ in the Enyedi-codex of Sárospatak, the second one is sermon no. 27³⁶ in the codex of Cluj. Without the deeper textual analysis of the sermons (which has been performed in a larger essay),³⁷ let us simply state that the reference to the 62 Unitarian congregations of Háromszék in Enyedi's sermon is a subsequent addition, a back-projection and exaggeration of the actual losses of Keserői's visitation, as also confirmed by the previously mentioned minutes of the witness hearing, but we shall come back to this later.

In the light of the above discussed, we will try to answer briefly also to the question, how many Unitarian congregations were there in the Háromszék seat?

At the beginning of his reign, between 17-23 February 1614, Gabriel Bethlen ordered a general census in all Szekler seats for the assessment of the military capabilities of the Szeklers. According to this census, there were a total of 94 settlements in the Háromszék region, that is 44 in Sepsiszek and Erdővidék, 32 in Kézdiszek and 18 in Orbaiszek.³⁸ Erdővidék, in fact, coincided with Miklósvárszek, that is why József Benkő said that it would be more correct for the entire region "to be called by the name Four seats."³⁹ When describing Háromszék, Benkő mentioned 93 settlements. He omitted Domokosfalva, a village once lying between Zabala and Tamásfalva, which had been completely destroyed by the Tatars in 1658.⁴⁰

The first Protestant pastors' names that have survived are from the 1560's, but up until 1580 there were still quite a number of Catholic priests serving in villages that became followers of the Reformation by the end of the century.⁴¹ Veszely refers to these when writing that from among the inner seats of the Székely Land it was the Catholics of Háromszék who suffered the greatest loss as a result of Reformation. In Erdővidék only one congregation in Baraolt (Barót), in Sepsiszek none, in Kézdi- and Orbaiszek only the border villages

³⁴ Hereby I would like to express my gratitude to János Káldos for his help offered in the identification of the sermons.

³⁵ György Enyedi, *Conciones*, Ms 7, GLSRC, pp. 311-312; Kanyaró, "Enyedi György egyházi beszédei," 27-28.

³⁶ György Enyedi, *Conciones I-IV*, MsU 737, LRACN, p. 284.

³⁷ Lehel B. Molnár, "A háromszéki unitáriusok 17. századi történetéhez. Toposz és valóság közt" [Unitarians in Three Seats in the 17th Century. Between Reality and Topos], *KerMagv* 3 (2012): 245-275.

³⁸ See *SzOkI*, 200-201.

³⁹ József Benkő, *Transsilvania specialis*, II. *Erdély földje és népe* [The Land of Transylvania and Its People], ed. György Szabó (Bukarest-Kolozsvár: Kriterion, 1999), 90.

⁴⁰ "Fejezetek Zabola történetéből" [Chapters from the History of Zabola], accessed June 2, 2014, <http://www.csangomuzeum.ro/tartalom.php?nyelv=hu&oldal=7&id=9>.

⁴¹ György Péterffy, "A reformáció Háromszéken" [The Reformation in Three Seat], *Székelyföld* XIV (September 2010), accessed June 2, 2014, <http://www.hargitakiado.ro/cikk.php?a=MTE0Mg>.

remained Catholic,⁴² that is about 23-24 parishes,⁴³ and the rest of the Háromszék region, about 70-71 settlements became, obviously, Protestant.

István Juhász explored thoroughly the denominational division into Catholics and Protestants in this region,⁴⁴ but he could not document the separation process of the Calvinist and Unitarian churches. Undoubtedly, in the territorially separated deaneries the unitary Protestant church organization continued to exist, including 70-71 settlements. Its dissolution and denominational segregation was performed along with the visitation of the Calvinist bishop János Keserői Dajka in 1619.

In Péter Bod's words, Bishop Keserői just "separated the wheat from the tares"⁴⁵ in Háromszék. The bishop determined which of the congregations were Unitarian and which Calvinist, using armed force and sometimes violence. He was free to do this not only because he enjoyed the full support of the Calvinist Bethlen, but also because the prince himself left for Hungary in 1619, in order to join the Thirty Years' War on the side of Protestants, and thus, far from Transylvania and even more from Háromszék, he could deal with the religious affairs of those regions.

After Keserői's visitation, the remaining Unitarian congregations certainly did not have their own dean up until 1630. After Bethlen's death, Bishop Radécus and his ministers lodged a complaint with his successor, Catherine of Brandenburg, because "they felt resentful about the Unitarian congregation in the Szekler seats of Háromszék are subject to the jurisdiction of a bishop of Calvinist faith."⁴⁶ The princess ordained a hearing of witnesses to be carried out for the investigation of the case. The interrogation was held in Chilien (Kilyén) on 20 March 1630, in the presence of András Szentiványi Henter,⁴⁷ vicejudge of Sepsiszek, István Kőröspataki Kálnoki,⁴⁸ vicejudge of Miklósvárszek and the noble Boldizsár Kilyéni Székely. The minutes of the interrogation of the 59 witnesses⁴⁹ were presented to Catherine of Brandenburg.

⁴² Károly Veszely, *Erdélyi egyháztörténelmi adatok* [Transylvanian Church Historical Data], I (Kolozsvár, 1860), 373.

⁴³ The source of the names of settlements that remained Catholic after the Reformation: Ferenc Lestyán, *Megszentelt kövek. A középkori erdélyi katolikus püspökség templomai* [Sacred Stones. The Medieval Catholic Bishopric Churches in Transylvania], vol. I-II (Gyulafehérvár: Római Katolikus Érsekség, 2000).

⁴⁴ Juhász, *A székelyföldi református egyházmegyék*, 45-47.

⁴⁵ [In the original:] "megválasztotta a gabonát a konkolytól." Bod, *Smirnai Szent Polikárpus*, 66.

⁴⁶ [In the original:] "igen zokon esik nekik az, hogy a háromszéki székely székekben lévő unitárius eklézsiák a református vallású püspök joghatóságának legyenek alávetve." Kénosi, Uzoni II, 409.

⁴⁷ Information regarding the fact that András Szentiványi Henter and István Kőröspataki Kálnoki were vicejudges may be found in Ferenc Kállay, *Historiai értekezés a nemes székely nemzet eredetéről, hadi és polgári intézeteiről a régi időkben* [Historical Thesis about the Origin of the Noble Szekely Nation and their Military and Civil Institutions] (Nagyenyed, 1829), 251.

⁴⁸ *Ibid.*, 254.

⁴⁹ The numbering of witnesses in the minutes of the interrogation is incorrect. The last witness

In the present paper we will present only the conclusions drawn from the analysis of the 6 folios of minutes⁵⁰ taken at the examination of witnesses.⁵¹

The witnesses interrogated in connection with Bishop János Keserői Dajka's visitation may be divided into two groups. The first was the group of clerics: six Calvinist⁵² and five Unitarian ministers.⁵³ The second one included the laity, this group forming the majority. The social fragmentation of this latter group was the following: *nobilis* (nobleman) – two; *primipilus* (horsemen, originally “lófő” meaning literally “horse head”) – thirty-two; *pixidarius* (soldier) – nine, *libertinus* (freedman) – one, *colonus* (serf) – two, and the status of two people is not known. As regards territorial distribution, people from 14 settlements⁵⁴ of Háromszék were questioned. According to this, we may say that the report should not be considered one-sided, all social sections of the two denominations were interrogated, and thus we can form an objective picture of the then events, without religious bias.

Based on the testimonies, we may state that Keserői's visitation could not be considered a canonical visit in the classical sense of the word. The Calvinist bishop did not visit the congregations of Háromszék to examine their religious and moral life or material possessions, but with the sole intention to

was registered with the number 58, but there are two witnesses number six. Consequently 59 and not 58 witnesses were questioned.

⁵⁰ RegA. G. 1, Magyar Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának, Kolozsvár [Hungarian Unitarian Church Collecting Archives and Library in Cluj] (hereafter cited as MUEKvGyLt.).

⁵¹ It should be noted that the archivist, Lajos Kelemen made a copy of the interrogation documents, and sent it to Budapest to Imre Botár, who published a short article based on this text in the journal *Unitárius Élet* in 1949. Because of the length limitations of the journal, it was not possible for Botár to publish a more profound analysis of the documents. Out of the 59 testimonies, he made reference only to three, then commented on István Juhász' book *A székelyföldi református egyházmegegyék*, published two years earlier, in 1947, concluded that it is impossible to determine how many Unitarian ministers had been removed from their parishes in Háromszék, and thus also the number of villages that had converted to Calvinism, “so let us not talk numbers in that regard.” See Imre Botár, “Háromszék felekezeti megosztás 1619-ben” [Denominational Division of Three Seat in 1619], *Unitárius Élet* 12 (1949): 3-4.

⁵² The list of ministers giving a testimony: János Barothi from Sepsiszentgyörgy (witness no. 2); György Köpeczi from Oltszem (witness no. 6); György Patakfalvi from Közéapajta (witness no. 5); Bertalan Saxopolitanus from Kálnok (witness no. 3); Péter Szamosközi from Gidófalva (witness no. 6a); Bálint Zaláni from Uzon (witness no. 1).

⁵³ The list of ministers giving a testimony: Benedek Gelei, pastor at Réty, then Köröspatak (witness no. 41); János Kőkösi from Szentiván (witness no. 48); Gergely Szentiváni, pastor at Kilyén, then Kőkös (witness no. 8); András Szentgyörgyi from Kilyén (witness no. 47); István Szemerjai Bora from Sepsiszentkirály (witness no. 9).

⁵⁴ The 14 settlements and the number of witnesses coming from each: Bikfalva – 16 witnesses, Gidófalva – 2 witnesses, Illyefalva – 1 witness, Kálnok – 1 witness, Kilyén – 14 witnesses, Kőkös – 1 witness, Köröspatak – 1 witness, Közéapajta – 1 witness, Laborfalva – 3 witnesses, Oltszem – 1 witness, Réty – 3 witnesses, Sepsiszentgyörgy – 2 witnesses, Szentiván – 8 witnesses, Uzon – 5 witnesses.

put a stop to the existing denominational intermingling and, at the same time, to establish as homogeneous Calvinist congregations as possible. In order to achieve his goal, he deployed all official means, he appeared in the villages with armed militaries and secular magistrates, and tried to persuade dissidents to accept the Trinitarian credo by threatening intimidation. For him, it was enough to have someone confess to faith in the Father, the Son and the Holy Spirit, and he presently declared that person a Trinitarian. From Reci (Réty) and Bicfalău (Bikfalva) he sent away the ministers serving there under the argument of “major pars,” and thus Unitarians practically merged into the Calvinist majority. It also became clear that two congregations, Kilyén and Sântionlunca (Szentiván) could not be broken, and believers continued to remain faithful to Unitarianism. The question that how many of the 70-71 Protestant congregations of Háromszék that had employed alternately Unitarian and Trinitarian ministers and schoolmasters, turned completely Calvinist as a result of Keserűi’s visitation, cannot be answered clearly on the basis of the interrogation documents. The hearings were held in Kilyén, in the Sepsiszék region, and all of the 59 witnesses came from settlements belonging to this seat.⁵⁵ The question arises why no one from the villages of the neighbouring seats Kézdiszék and Orbaiszék was cited for interrogation? In the absence of information, we may only rely on assumptions. We suppose that in the two latter seats, even if there existed any kind of denominational amalgamation among Calvinists and Unitarians, it was so insignificant from the point of view of Calvinists that actually Unitarian ministers were nowhere employed in those villages. Based on these arguments, Keserűi in all probability did not visit Kézdiszék and Orbaiszék, since there was no real need, no call for denominational segregation there. The interrogators, András Szentiványi Henter, vicejudge of Sepsiszék, István Kőröspataki Kálnoki, vicejudge of Miklósvárszék and Boldizsár Kilyéni Székely were then, in 1630, most certainly aware of what had happened a few years before, on Keserűi’s visit, and relying on this background information they summoned witnesses only from the affected villages of Sepsiszék. If our hypothesis is correct, then we may assume that in the period of post-Reformation confessionalisation congregations with a Unitarian majority formed only in Sepsiszék. The testimonies of witnesses gathered from 14 villages also reflect the fact that in the 44 constituent settlements of Sepsiszék and Erdővidék conflicts arose in only four cases during the visitation and, according to the principle of “major pars,” two congregations became Calvinist, two remained Unitarian. Kénosi and Uzoni also mentioned, with reference to Szentábrahámi, the case of Illyefalva (Ilieni), which had been a Unitarian village, and the minister, Márton Uzoni Fosztó was tied to a cart

⁵⁵ They came from 14 settlements: Bikfalva, Gidófalva, Illyefalva, Kálnok, Kilyén, Kökös, Kőröspatak, Középjáta, Laborfalva, Oltszem, Réty, Sepsiszentgyörgy, Szentiván, Uzon.

and dragged as far as Gyulafehérvár at the order of Keserői, while a new Calvinist minister was installed and guards left in the village.⁵⁶ The witnesses did not mention this case either, though such a disgraceful ordeal would not have disappeared from collective memory in but a few years. In conclusion, we may assert that of the 70-71 congregations of the Protestant Háromszék in Keserői's time the following were clearly of Unitarian majority: Árkos (Arcuş), Bölön (Belin), Hídvég (Hăghig, in Fejér county), Kálnok (Câlnic), Kilyén, Kőkös (Chichiş), Nagyajta (Aita Mare), Sepsikőröspatak (Valea Crişului), Sepsiszentkirály (Sâncraiu) and Szentivánlaborfalva. And if we add to these Bikfalva and Réty, where Unitarian ministers served at the time of the visitation though Unitarianism was in minority in these congregations, as well as Sepsiszentgyörgy (Sfântu Gheorghe) and the converted Sikó, even then we may only speak of 14 congregations at most as having a Unitarian history. In this light, we must finally reckon with the old trope of a Unitarian Protestant Háromszék, which turned Calvinist only at the intervention of the infamous bishop János Keserői Dajka.

As a result of the interrogations, a patent letter was issued according to the unanimous opinion of the councillors of the Diet of Transylvania held between 7-29 April 1630 in Cluj (Kolozsvár), as well as of the assessors of the High Court of Justice, containing the following:

“Those Unitarian congregations of the Székely seats shall have deans of their own religion. These shall, however, continue to recognize the superiority of the orthodox Calvinist bishop, as before. And when the bishop of Calvinist faith sees it right to examine those congregations, the dean of Unitarian faith shall stand at his side. In terms of religion, the examination of the ministers of his own denomination is the responsibility of the Unitarian dean, and the Calvinist bishop may not examine them in matters of religion. Secondly, Unitarian ministers shall not be appointed by the bishop of Calvinist faith, but by their own bishop. And if squabble arises among Unitarian believers over religious and spiritual matters, they shall appeal for revision to the bishop of Unitarian religion or faith. In all other cases concerning the management of congregations, the right of action belongs to the bishop of Calvinist faith.”⁵⁷

⁵⁶ Kénosi, Uzoni II, 396.

⁵⁷ [In the original:] “Azokban a székely székekben lévő unitárius eklézsiáknak jövőben legyenek meg saját vallású espereseik. Ezek azonban az ortodox református vallású püspök felsőbbségét, amint eddig, ezután is ismerjék el. Amikor pedig a református vallású püspök azon a helyen az eklézsiák megvizsgálását jónak látja, az unitárius vallású esperes ilyenkor álljon oldala mellett. Vallási tekintetben a saját felekezetű papjainak megvizsgálása ennek az esperesnek áll tisztében és a református vallású püspök őket a vallásra vonatkozó ügyekben nem vizsgálhatja meg. Másodszor: Az unitárius papok kinevezése is nem a református vallású, hanem saját püspökük útján történik. Ha pedig unitárius hívők közt vallási és lelki dolgok ügyében valami perpatvar támad, annak föllebbvitele az unitárius vallású vagy hitű püspök elé tartozik. Az eklézsiák igazgatására vonatkozó minden más esetben intézkedési jogát a református vallású püspök megtartja.” Ibid., 409.

Unitarians, of course, were not reconciled with this decision, and bishop Radécus addressed a protest letter against the previous regulation to the newly elected Prince György Rákóczi I too, but Rákóczi answered briefly as much as: “As it has been ordained and arranged at the Diet of Transylvania in Cluj, both parties shall abide by it, sub poena calumniae.”⁵⁸ It was by no accident that Rákóczi resolved the issue this way, since he defended the Calvinist Church even more strongly than his predecessor, “the prince standing guard with the Bible,”⁵⁹ and as such, he continued and completed Bethlen’s religious policy. This one-line regulation issued by Rákóczi, by which he, so to say, confirmed Catherine’s patent, established the Unitarian deanery as the fourth one separated from the Háromszék union. It had been actually part of the Calvinist Church during the 17th century, until 1692. Rákóczi not only confirmed, but also enforced the articles against Sabbatarians of the law passed earlier, and “used the good old Judaizing card”⁶⁰ for the suppression of Unitarians.

The Unitarian congregations of Háromszék were returned under the authority of the Unitarian bishop only after the Principality of Transylvania ceased to exist as an autonomous state. In March 1692, at the Diet of Transylvania of Sibiu, Unitarians and the Calvinist clergymen conducted negotiations over the Unitarian congregations of Háromszék too, but without any results. After this, the Unitarian bishop Mihály Kövendi Nagy appealed to the Calvinist bishop István Veszprémi in a letter dated September 5 of that year, regarding visitation, and the bishop answered categorically: “I cordially prohibit your honour from it, simply because visitation and management through visitation is mine.”⁶¹ Meanwhile, the ailing Mihály Kövendi Nagy died on 9 October 1692, and Mihály Almási Gergely was elected bishop on 23 October. The Unitarians, headed by the new bishop now, appealed directly to György Bánffy in a letter at the meeting of the gentlemen gathered in Cluj on 23 November. They emphasized in their letter:

“[...] for a certain time, due to the malady of our ailing bishop general, visitations could not be carried out in our parishes, [...] now, following the

⁵⁸ [In the original:] “Az mint Kolozsvárott elrendeltetett és eligazított az terminuson, mind az két fél ahhoz tartsa magát sub poena calumniae.” Gergely Benczédi, “A háromszéki unitárius papoknak a ref. püspök felügyelete alatt hagyása 1630” [The Unitarian Ministers from Three Seat Leaving under the Supervision of the Reformed Bishop in 1630], *KerMagv* 6 (1884): 353.

⁵⁹ The expression may be found in the title of the book: László Nagy, *A „bibliás őrálló” fejedelem. I. Rákóczi György a magyar történelemben* [The “Bibles Watchman” Prince. György Rákóczi in the Hungarian History] (Budapest: Magvető, 1984). On the religiosity of the prince see Georg Kraus, *Erdélyi Krónika, 1608-1665* [Transylvanian Chronicle, 1608-1665] (Budapest: Ómagyar Baráti Társaság Kiadói Részlege, 1994), 142.

⁶⁰ [In the original:] “[a] zsidózó-kártyát pedig újfent felhasználta.” Szabó, “A dési per történeti háttere.”

⁶¹ [In the original:] “Kegyelmeteket azért tiltom Atyafiságosan, mert a visitáció enyim, és a visitáció szerint való igazgatás.” RegA III. 29, MUEKvGyLt.

good customs of our ancestors in electing a bishop, we see his starting on a visitation as most necessary. We humbly beg Your Grace to issue a visitation letter which is valid for the whole country, all seats and counties, and particularly for Háromszék, since there is greater degeneration in the order of the congregation.”⁶²

Bánffi sent word in response the next day, on 24 November, asking the Unitarians to call on him in Bonchida (Bonțida), and there he would issue the visitation letter.⁶³

Two days later, on 26 November, the episcopal visitation certificate valid for the Háromszék region, too, was issued to the name of Almási.⁶⁴ Three days later, the head of the Church had already visited the surroundings of Kolozsvár. On 1 February the following year, after more than 70 years of forced break, Mihály Almási Gergely arrived to Háromszék, and began the visitation with Nagyajta. In ten days' time, he visited each of the ten remaining Unitarian congregations of Háromszék,⁶⁵ and took important decisions pertaining to the whole Church, which are in place until today. Namely, that a curator should be chosen for each congregation, a person responsible for the property of the parish. Offertory collection on holidays was also introduced.

⁶² [In the original:] “[...] egy darab üdőtől fogva betegeskedő püspököknek nyavajája miatt eklézsiáinknak generális vizitációja nem lehetett, [...] mostan eleinknek jó szokása szerint mű püspököt választván vizitációra való kimenetelit igen szükségesnek látjuk. Nagyságodnak alázatosan könyörgünk egy vizitatoriát adatni, mely az egész országban, minden székekre, vármegyékre szóljon nevezetesen Háromszékre is, mivel ott az hét közön nagyobb elfajulás vagyon az eklézsia rendekben.” RegA III. 33, MUEKvGyLt.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ The original document is written in Latin, see RegA II/21, MUEKvGyLt. For the translation in Hungarian see Kénosi, Uzoni II, 415-416.

⁶⁵ See Episcopal visitation report 1692-1735, pp. 35-47, MUEKvGyLt. Bishop Almási visited the congregations of Háromszék in the following order: Nagyajta – 1 February 1693; Kálnok – 2 February 1693; Kőröspatak – 3 February 1693; Árkos – 3 February 1693; Szemerja – 5 February 1693; Szentkirály – 5 February 1693; Kilyén – 6 February 1693; Szentivány – 6 February 1693; Kökös – 7 February 1693; Bölön – 10 February 1693.

REBUILDING A SACRED LANDSCAPE: CHURCHES AND FOUNDERS IN THE GREEK CATHOLIC DIOCESE OF ORADEA (c. 1775-1785)*

RADU NEDICI**

Already a land of contact between the two major branches of Christianity and Islam during the Middle Ages, East-Central Europe acquired its defining multi-confessional character in the wake of the Reformation, as the political fragmentation undermined all efforts at restoring religious uniformity. The sacred spaces became themselves the object of contention of the rival confessional Churches and one of the privileged means involved in asserting a group's identity.¹ In the disputed territories of Hungary not only did the sanctuaries change hands in relation to the balance of power between Catholics, Protestants and Muslims,² but the sacred topography was further transformed by the Habsburgs' attempts at bringing into communion with Rome the members of the Oriental Churches, which accounted for large shares of the population.³

By mid-eighteenth century a Greek Catholic Church was slowly taking shape in the county of Bihor, after decades of institutional experiments that remained autonomous from other similar enterprises in Upper Hungary and Transylvania. Following the agreement between the Habsburg ruler and the pope, the nomination of Meletie Kovács as titular bishop in 1748 raised hopes for an accelerated move towards closer integration of the Byzantine rite faithful with the Catholic partner.⁴ However, a number of errors by its most ardent supporter, the Latin bishop of Oradea, Pál Forgách, together with the constant challenge presented by the parallel Serbian Orthodox hierarchy was not before

* This research was undertaken during the tenure of a research fellowship from the Balassi Institute-Hungarian Scholarship Board Office.

** PhD, University of Bucharest, Faculty of History.

¹ Andrew Spicer, "Confessional Space and Identity in Central and Eastern Europe," in *Formierungen des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa*, ed. Evelin Wetter (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008), 335-342.

² See, e.g., Béla Vilmos Mihalik, "Sacred Urban Spaces in Seventeenth-Century Upper Hungary," *The Hungarian Historical Review* 1, 1-2 (2012): 22-48.

³ I have discussed the mix of political and religious considerations behind these projects in Radu Nedici, *Formarea identității confesionale greco-catolice în Transilvania veacului al XVIII-lea: Biserică și comunitate* [The Formation of Greek Catholic Confessional Identity in Eighteenth-Century Transylvania: Church and Community] (București: Editura Universității din București, 2013), 92-127, with full references to the literature.

⁴ Gheorghe Gorun, "Documente inedite privind numirea primului episcop greco-catolic din eparhia de Oradea" [Unpublished Documents Regarding the Appointment of the First Greek Catholic Bishop in the Diocese of Oradea], *AIR*, new series, 2, 2 (2005): 53-74.

long to bring the new religious body on the brink of collapse. The troubles, which had started right after 1748, intensified to such a degree during the first three years of the sixth decade that the empress was compelled to call an investigation into the popular feelings, which risked amounting to a rebellion.⁵ Employing an early enlightened pattern of thought, Maria Theresa decreed on the value of individual freedom of conscience and on the right of the subjects to equal protection from the state, regardless of their religious allegiance. As the royal commissioners let themselves be guided by these fundamental principles, they also drafted a very complex questionnaire addressed to the parish priests and village people alike, which presumably further increased the confusion.⁶ The overwhelming result of all that, conveyed by the final report in 1757, was a ruinous state for the Greek Catholic Church, which preserved only 255 faithful families in three parishes across the county, with few others in a doubtful condition. The regulation compiled the following year for the assignment of the parish churches, although meant to clearly favour the Uniate confession, was only able to salvage about 20 sanctuaries and with that, perhaps, a few hundred families more.⁷

Fragile as it was, this presence was to prove essential to the recovery efforts developed over the course of the following decades, as it allowed the Greek Catholic titular bishop to conserve a foothold in the rural area of Bihor. Enjoying the constant backing from the Latin bishop of Oradea, who contributed financially to supporting the priests that embraced religious union with Rome to overcome the difficulties arising from the lack of parishioners,⁸ the Uniate Church managed to survive the initial shock. The signs of improvement must have been already promising by the mid-1760s, prompting the inclusion of an impressive list of Greek Catholic parishes in the directory of

⁵ Zenovie Păclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite* [The History of the Romanian Uniate Church], part 2, *Perspective* 14-16 (1991-1993): 181-88, which summarizes the interwar status of research, when the reading of the events was the subject of heated debates. A fresher look at the meanings of religious dissent, from a much broader perspective, is Gheorghe Gorun, *Reformismul austriac și violențele sociale din Europa Centrală: 1750-1800* [The Austrian Policy of Reform and the Social Violence in Central Europe: 1750-1800] (Oradea: Editura Muzeului Țării Crișurilor, 1998), 142-48.

⁶ Hurmuzaki VII, 15-16; Hurmuzaki XV/2, 1707-9; Violeta Barbu, "Biserica Română Unită cu Roma în căutarea identității: Problema ritului și activitatea misionarilor iezuiți" [The Romanian Uniate Church in Search of Its Identity: The Question of Rite and the Activity of Jesuit Missionaries], *RI*, new series, 3, 5-6 (1992): 538-40.

⁷ Vincze Bunyitay, *Biharvármegye oláhjai s a vallás-unió* [The Romanians in the County of Bihor and the Religious Union] (Budapest: Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia, 1892), 65-74. See also the most recent reading of the documents, Mihai Săsăujan, "Criterii ale apartenenței confesionale (unit-neunit) în comitatul Bihor (1754-1758)" [Criteria for Confessional Membership (Uniate-Non-Uniate) in the County of Bihor (1754-1758)], *AUA hist.* 10, 2 (2006): 113-27.

⁸ Bunyitay, *Biharvármegye oláhjai*, 77-78.

the diocese of Oradea for 1765.⁹ A record of the payments made to the Uniate priests in the later part of the decade confirms the figure of over 90 parishes active at the time,¹⁰ although we have to assume a rather optimistic definition of what made a parish. A more modest – and perhaps more accurate – list compiled on the eve of erecting Oradea into a separate Greek Catholic diocese named only 33 parishes throughout the county of Bihor.¹¹ In terms of its members, however, the recovery was less explosive, as the documents convey an image of gradual increase in numbers over the decades in question, from the initial maximum figure of 2,775 souls referenced by Bishop Patachich for the end of the sixth decade,¹² to only about 6,000 souls in 1774.¹³ The nomination of Moise Dragoș as bishop of the newly created diocese in 1777 was to boost this trend, the Uniate faithful growing rapidly to over 20,000 less than a decade later, in 1785.¹⁴

Owing to its new institutional status, this tripling of the numbers of faithful brought with it the endeavour to recover a public presence for the Greek Catholic Church, which had been lost following the turmoil at mid-century. After decades of low-key existence, the interval between around 1775 and 1785 was a time of great impetus for reconfiguring a sacred topography of the Uniate confession. It is the contention of this article that the building of new churches in the parishes converted to religious union, the restoration works carried in the existing ones, as well as their provision with liturgical objects and furnishings were all means by which various patrons strived to assert the regained importance of the Greek Catholic Church within the religious landscape of Bihor and neighbouring counties. While acknowledging the role played by the increased practical needs of the growing community in shaping this strategy, I shall suggest that its motivations laid elsewhere, in the will of its proponents to reclaim a prominent position in a contested territory. Hence, the renewal of church buildings and objects had as much to do with the material presence required by the contact with the holy, as it had with the

⁹ Ibid., 80-81.

¹⁰ *Acta regulationem diocesium et parochiarum ferientia*, box 21, ff. 176v-178r, Magyar Kancelláriai levéltár, Magyar Királyi Kancellária registratúrása, Magyar Országos Levéltár (hereafter cited as MOL, A 40).

¹¹ Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, 2, 195.

¹² Ioan Ardeleanu, *Istori'a diecesei romane greco-catolice a Oradei Mari* [The History of the Romanian Greek Catholic Diocese of Oradea], vol. 2, *Istori'a Romaniloru dein diecesea Oradei Mari inainte si dupa propagarea Calvinismului pana la anulu 1805* [The History of the Romanians in the Diocese of Oradea before and after the Propagation of Calvinism until the Year 1805] (Blaj: Tipografia Seminariului Greco-Catolic, 1888), 95.

¹³ Iacob Radu, *Istoria diecezei Române-Unite a Orăzii-Mari scrisă cu prilejul aniversării de 150 de ani dela înființarea aceleia: 1777-1927* [The History of the Romanian Uniate Diocese of Oradea, Composed on the Occasion of the 150th Anniversary of Its Establishment: 1777-1927] (Oradea: Chiriașii Tipografiei Românești, 1932), 41.

¹⁴ Ardeleanu, *Istori'a diecesei Oradei Mari*, 2, 51, 123-24.

attempts to confessionalize the sacred space, vesting it with the required attributes to delineate and reinforce the boundaries of Greek Catholic community.¹⁵

The realm of statistics: Theresian and Josephine surveys of the Church

If we are today able to examine with such precision the appearance and transformations in the sacred landscape of the Greek Catholic diocese of Oradea during the last quarter of the eighteenth century, this is largely due to the strenuous efforts of the Habsburg state to reform the Catholic and, indeed, all Churches in the Monarchy. The need to improve and expand the cure of souls in order to make the sermons and sacraments available to all subjects in the realm was a topic on the agenda of the ruling circles since at least the early 1750s. As Maria Theresa quickly discovered, money was the thorniest issue, for the Holy See opposed her proposed plan to establish a religious fund under the control of secular authorities.¹⁶ In his impetuous fashion, Joseph II turned the question of parochial provision into one of the cornerstones of his church policy. The decision to dissolve all contemplative monasteries in the Monarchy forced the surviving ones to take on the task of administering nearby parishes and left the court treasury with the necessary finances to support the programme of reform. In a move that was to set a precedent for the whole Monarchy, an imperial decree issued for the hereditary lands in October 1783 determined the limits which triggered the erection of new parishes to a community larger than 700 souls or a walking distance greater than one hour from the closest church. Despite strong provincial differences and the fact that the suppression of monasteries was less radical in its effective implementation and produced less resources than initially expected, it still allowed for the establishment in 1782 of a so-called Religious Fund that was instrumental to the creation of thousands of new parishes. While the prospect of seizing all Church property and putting the clergy on fixed salaries was discarded outright, the Religious Fund was charged, among other things, with supplementing the revenue for those parish priests unable to support themselves from the parochial incomes. This process entailed a large-scale inquiry into the clerical numbers and their revenues, which was intended to shed light on all aspects

¹⁵ See the theoretical considerations in Will Coster and Andrew Spicer, "Introduction: The dimensions of sacred space in Reformation Europe," in *Sacred Space in Early Modern Europe*, ed. Will Coster and Andrew Spicer (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 1-16. On the sacred space as instrument of the confessional age, see Natalie Zemon Davis, "The Sacred and the Body Social in Sixteenth-Century Lyon," *Past & Present* 90 (1981): 40-70; Andrew Spicer, "(Re)Building the Sacred Landscape: Orléans, 1560-1610," *French History* 21, 3 (2007): 247-68; Howard Louthan, *Converting Bohemia: Force and Persuasion in the Catholic Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 146-78; Alexandra Walsham, *The Reformation of the Landscape: Religion, Identity, and Memory in Early Modern Britain and Ireland* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 153-232.

¹⁶ Ferdinand Maass, *Der Frühjosephinismus* (Wien: Herold Verlag, 1969), 39-50.

that were from then on to be within the reserved sphere of state intervention. It is undoubtedly eloquent of the hindrances affecting Josephism that it took several years before the first returns could be obtained and that in some instances their completion protracted into the reigns of Leopold II and Francis II.¹⁷

The creation of the Uniate diocese of Oradea in Maria Theresa's later reign, combined with the concurrent vacancy of the episcopal see of Latin rite in the same city, following the transfer of Bishop Adam Patachich to head the archdiocese of Kalocsa, presented the imperial authorities with a solid ground to begin their work of investigating the ecclesiastical personnel and incomes. The first attempt to assess Church numbers in Bihor dates already to October 1777, when the Lieutenancy Council ordered Bishop Dragoş to proceed to a general survey of the parishes under his spiritual guidance. The ensuing investigation, conducted in the winter months of 1777-1778 by delegates of the bishopric and the county, focused on answering questions related to the year the parish was established, the holder of the right of patronage, the number of faithful and their social and economic status, the number of non-Catholics, the condition of the church building and of its liturgical objects and furnishings, the annual income of the incumbent of the parish and its sources, together with the condition of the parsonage. Where applicable, the relevant points of inquiry were also answered with regard to the filial parishes, the schoolmasters, and the sacristans.¹⁸ This elaborated form, to which the returns had to comply, was to be repeated in the following years with only minor modifications, pointing to the continuity between Theresian and Josephine policies in the field.

Foretelling to the programme of reform initiated by Joseph II in the subsequent months, Moise Dragoş was asked by the Lieutenancy Council as early as December 1781 to accomplish a renewed survey of the Greek Catholic parishes in his diocese. As this was nearing completion, two additional royal rescripts communicated in March and April 1782 elucidated its purpose, for the

¹⁷ This paragraph follows the discussion in Peter G. M. Dickson, "Joseph II's Reshaping of the Austrian Church," *The Historical Journal* 36, 1 (1993): 89-114, and Derek Beales, *Joseph II*, vol. 2, *Against the World: 1780-1790* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 271-306.

¹⁸ Jelzetes könyvek, bundle 105, file 123, Helytartótanácsi levéltár, Helytartótanácsi Számvevőség, Alapítványi ügyosztály, MOL (hereafter cited as MOL, C 99, and on microfilm, MOL, X 8263, reel 25891). This was recently used to explore the aesthetic identity of the Uniate confession in Bihor, Gabriela Rus, "Conscriptio Ecclesiae Varadiense (1778). The Greek-Catholic Churches," *Școala Ardeleană: Anuar* 6 (2012): 207-18; I am grateful to the author for sending me a copy of her text. The original accounts, now preserved in the archives of Bihor, have also been used to compile the population list in Iudita Călușer, *Episcopia greco-catolică de Oradea: Contribuții monografice* [The Greek Catholic Bishopric of Oradea: Monographic Contributions] (Oradea: Logos '94, 2000), 95-96. It was, most certainly, this same survey that provided Bishop Dragoş with the data for his request in 1779 of an increase in the stipends received by Uniate priests from the Parish Fund, Zenovie Păclășanu, "Noi mărunțișuri istorice" [Original Historical Trifles], *CCB* 18, 5 (1938): 277-80.

bishop was requested to compile a report concerning the communities deprived of spiritual assistance, to the care of which the superfluous monks could be employed, along with the list of places where new parishes should be erected.¹⁹

Once the Josephine legislation on parochial provision was fully in place, the Uniate diocese of Oradea was targeted by a fresh assault of examinations. While the surviving documents indicate that the first steps towards a new inquiry had already been taken by autumn of 1783, the bulk of data was collected in the months that followed the Lieutenancy Council's order of July 1785, when a double investigation was carried out, using both the county administration and the testimonies supplied by the parish priests.²⁰ The much smaller-scale survey in 1786, referred by later sources, was lost over the course of time, as were the propositions advanced by the diocesan and county officials in 1787 and 1789.²¹ It was not until September 1789 that the documents were transferred to the *Stiftungs-Buchhaltere*, a subordinate department of the Court Audit Office,²² entrusted with building a comprehensive statistical image and making the final proposals for regulating the parishes.²³ The death of the emperor further delayed any decision, which was only reached by Francis II in 1796, after repeated consultations with his advisers in the Hungarian Chancellery.²⁴ As it emerges from these records, of the 55 initial parishes that constituted the diocese of Oradea, only 23 were deemed to have a sufficient number of parishioners to justify their continued existence, with 28 former parishes demoted to mere chaplaincies, 2 turned into filial parishes, and 2 other for which no final verdict was announced. Despite the long interval, the regulation of parishes was inferred at all stages of its bureaucratic path from data collected in 1785, when the Greek Catholic faithful totalled 21,288 souls across the counties of Bihor, Arad, Timiș, and Cenad.²⁵

¹⁹ MOL, C 99, bundle 105, file 111 (and on microfilm, MOL, X 8263, reel 25891). The final numbers are indicated in Călușer, *Episcopia greco-catolică de Oradea*, 97-99.

²⁰ MOL, A 40, box 9, file 264.

²¹ MOL, A 40, box 9, file 113, f. 1/a.

²² Dickson, "Joseph II's Reshaping of the Austrian Church," 92.

²³ A 40, box 9, files 60, 5, 3, 113, 13, 7; *Acta generalia*, no. 1722/1790, ff. 9r-20r, Magyar Kancelláriai levéltár, Magyar Királyi Kancellária registratúrája, MOL (hereafter cited as MOL, A 39).

²⁴ MOL, A 39, no. 4063/1796; *Acta regulationis parochiarum*, vols. 26, 27, Helytartótanácsi levéltár, Helytartótanácsi Számvevőség, Alapítványi ügyosztály, MOL (hereafter cited as MOL, C 104).

²⁵ MOL, C 104, vol. 26, pp. 1-139. The total figures for the faithful and parishes, although with slight variations, have also been quoted by Ardeleanu, *Istori'a diecesei Oradei Mari*, 2, 123-24, and Ștefan Lupșa, *Istoria bisericească a românilor bihoreni* [The Ecclesiastical History of the Romanians in Bihor] (Oradea: n.p., 1935), 46-47. These statistics have also been employed to compile the entries in *Magyarország történeti helységnévtára: Bihar megye és a Hajdúság, 1773-1808* [Historical Gazetteer of Hungary: the County of Bihor and the Hajdúság, 1773-1808], ed. Zoltán Major et al. (Budapest: Központi Statisztikai Hivatal, 1990), 253-57.

The two surveys accomplished in 1785 by the county officials and the parish priests themselves form the main body of evidence on which this article rests. Although formulaic in nature, a feature even more prominent in the case of the reports of the clerics, for which a printed form was used, the narratives complement each other to provide ample details on the sacred spaces of the era. The Theresian inquiry of 1777 offers a starting point against which to check the advances made in the first decade after the establishment of the diocese and the transformations in the sacred landscape. In between the two, the investigation carried in early 1782 is perhaps the least useful for the purpose of this study, since it was based on a somewhat simpler printed questionnaire, whose data is profitable only for filling the gaps left by the missing documents in the other archival fonds. Together, they offer historians with much more than a simple snapshot, as the data reflect a built reality going back in time at least to the middle of the eighteenth century. In this lies the distinction with the information conveyed by the directories that started to be published from the beginning of the following century, which initially only passed the name of the parish and the number of faithful therefrom, and later also the patron saint of the local church and the year of its construction.²⁶

The outlines of the Greek Catholic sacred space

The statistics drawn from the Josephine parish survey of 1785 cast more light on the previously noted recovery of the Uniate Church in the second half of the century. Indeed, if the rapid increase in the number of faithful is beyond dispute and the gains seem to have been rather evenly distributed across the territory of the diocese in terms of its geography, the inquiry also points to the fact that Greek Catholic propaganda had been more successful in the plains of northern and western Bihor, as most communities that made a complete return to religious union were located there. The results had been more mixed in the hills of southern and eastern Bihor, where the Orthodox kept a strong presence, with their own sanctuaries and priests, at times even outnumbering the local Greek Catholic community, while in Arad and the counties of Banat the Uniate Church was still very much a missionary church.²⁷ Moreover, Table 1 considers only the 55 villages where a Greek Catholic place of worship existed by 1785, either as parish church or chapel,²⁸ and leaves out of consideration the almost

²⁶ Ioan Chindriș, "Cel mai vechi șematism românesc cunoscut: Oradea, 1813" [The Oldest Known Romanian Directory: Oradea, 1813], *AIICN* 41 (2002): 235-60; *Schematismus Venerabilis Cleri Dioecesis Magno-Varadinensis Graeci-Ritus Catholicorum pro Anno a Christo nato MDCCCXXVIII* (Oradea: Typis Joannis Tichy, 1828), 41-109.

²⁷ A parallel examination into the numbers of the Orthodox district of Oradea evidenced 282 parishes with 304 priests and close to 21,000 families, Cristian Apati, "Reformarea numerică a clerului ortodox din Bihor. Conscrierile realizate în 1786 și 1791" [The Numerical Reform of the Orthodox Clergy in Bihor. The Censuses Taken in 1786 and 1791], *AUO ist. arh.* 15 (2005): 57-58.

²⁸ This figure covers all parishes recorded in the Theresian-Josephine surveys, with the following amendments: the two parishes in Nagyléta, distinguished by the ethnic character of their

100 filial parishes where the Byzantine rite Catholics made up a minority and for which only brief data was provided in the surveys. As such, the religious landscape of Bihor remained essentially a multi-confessional environment, where most of the Greek Catholics lived side by side not only with Orthodox, but also with Reformed and Roman Catholic faithful.

Table 1. *The confessional structure of the Greek Catholic parishes of Oradea*

| Type of parish | Homogeneous | Mixed (Orthodox, Reformed, and/or Roman Catholic) | Of which | | Unspecified |
|----------------|-------------|---|--|---|-------------|
| | | | Without any church or chapel of another denomination | With a church or chapel of another denomination | |
| Greek Catholic | 4 | 42 | 18 | 24 | 9 |
| As % of total | 7.27 | 76.37 | 32.73 | 43.64 | 16.36 |

Sources: MOL, C 99, bundle 105, file 123 (the returns made in 1777-1778); MOL, A 40, box 9, file 264 (the returns made in 1785).

The case becomes even more revealing if we chart only the information regarding those parishes where Greek Catholics intermixed with Orthodox, which greatly narrows the sample. In all, more than one-third of the Uniate faithful lived in either fully homogeneous parishes or at least in villages where no Orthodox subsisted. Table 2 considers the situation in the 25 Uniate parishes that also comprised members of the other confessional family of Byzantine rite, which represented less than half of the total figure, although it must be stressed the particularly high percentage of villages for which there is no information about the inner confessional structure.²⁹ However, since it is more likely for the census takers to have ignored the communities where only a handful of Orthodox lived, but recorded those with a well-organized group, we can pretty

membership, were considered as one single unit; the parishes in Fiziş and Sfârnaş were not included in my calculations, the former because it was mentioned only by a testimony drafted in 1783 and did not even then possess the village church, the latter because it was created a few years afterwards, in 1789; I have instead added the two communities in Olosig and Copăceni, which had their own chapels and maintained each a parochial vicar. For reasons of consistency, here and throughout the text I chose to modernize all place names in the documents and use their present-day official ones.

²⁹ The figures have also been checked against those in Apati, "Reformarea numerică," 55-93, which provided complementary data for two of the Greek Catholic parishes (Şuncuiş and Cociuba Mare) that did not list the number of Orthodox faithful living within their borders.

confidently estimate that the latter preserved their own places of worship in under one-fifth of the parishes that had embraced religious union.

Table 2. *Greek Catholics and Orthodox in the diocese of Oradea*

| Type of parish | Without any Orthodox faithful | Mixed with the Orthodox | Of which | | Unspecified |
|----------------|-------------------------------|-------------------------|----------------------------|-------------------------|-------------|
| | | | Without an Orthodox church | With an Orthodox church | |
| Greek Catholic | 22 | 25 | 16 | 9 | 8 |
| As % of total | 40 | 45.45 | 29.09 | 16.36 | 14.55 |

Sources: MOL, C 99, bundle 105, file 123 (the returns made in 1777-1778); MOL, A 40, box 9, file 264 (the returns made in 1785).

Again, the statistic takes 1785 as year of reference, which is not without consequences, as religious toleration decreed by Joseph II had yet to come into full effect. While the figures advanced by the Theresian and Josephine inquiries should always be handled with caution, for they not only reflect a constantly changing reality, but also one that is strongly linked to the more mundane concerns of those involved, it can be assessed that the Orthodox equalled or outnumbered the Greek Catholics in almost two-thirds of the parishes where they intermixed. The confessional policies of which Maria Theresa remained a strong advocate until the last moments of her reign³⁰ help explain the significant gap between the places where the Orthodox were present in high numbers and the minor number of churches that they possessed. Nevertheless, this ratio was beginning to change, as evidenced by the observation registered in the investigation of Oradea in 1785, according to which the Orthodox community had just been granted the previous year the permission to build a church and maintain a priest.³¹

Ultimately though, the state regulations before the age of toleration were devised with the purpose of making sure that all Uniate communities past a certain threshold would take possession of the local church building, regardless of whether their option was shared by a majority of the faithful or not. The case of Cărpinet is eloquent in this regard. The Byzantine rite church there had been assigned to the Greek Catholics by the royal commission in 1758, which took into account the fact that the parish priest, himself a Uniate, offered money for the construction work. Two decades later the Greek rite

³⁰ Beales, *Joseph II*, 2, 168-69, 174-75.

³¹ MOL, A 40, box 9, file 264, f. 4r.

Catholics numbered only 48 adults, opposed to the 195 Orthodox that made up the rival community, which did not have access to the church, despite having also contributed to its building.³² The former's count continued to drop even further, reaching merely two souls in 1785.³³ A short time afterwards the Orthodox resolved to put their strength to use and occupied the place of worship, in spite of the remonstrances of the county and bishopric officials. This series of events prompted the Hungarian Chancellery to suggest in 1796 that the church in Cărpinet be officially returned to the Orthodox majority in the village, who had to indemnify the amount paid by the Uniate faithful for its construction.³⁴

The outcomes of this policy are easily identifiable on the map of the Greek Catholic sacred spaces. The leap from the approximately 20 churches left under the jurisdiction of Meletie Kovács at the end of the 1750s to the 63 sanctuaries recorded by Theresian-Josephine surveys was, for the greater part, due not to an upsurge in construction of new church buildings, but rested instead on taking them over from the Orthodox at the moment of their conversion. It is what the data in Table 3 implies, by linking the stated year of construction with the name or capacity of the founders.³⁵ Almost half of the built heritage in the diocese dated from before the middle of the eighteenth century and had been financed by the local communities together with their parish priests. It should be noted, however, that determining the exact year of construction is not always possible, for in a significant number of cases the returns reported rather vague answers, which only alleged the antiquity of the church buildings.³⁶ How ancient these really were is for sure hard to ascertain. The oldest churches for which there is a clear statement made are the ones in Cărpinet and Petrani, which dated just to the last quarter and the end of the seventeenth century respectively, therefore 100 years or less before the investigation.³⁷ The techniques of construction, on which I shall return in the following paragraphs, makes it hard to believe that churches built in earlier periods could have survived the test of time. For the purpose of this article

³² MOL, C 99, bundle 105, file 123, f. 69r.

³³ MOL, A 40, box 9, file 264, f. 126r.

³⁴ MOL, C 104, vol. 26, pp. 99-101.

³⁵ In the case of seven parishes (Sântandrei, Nyírac nád, Tarcea, Vintere, Copăcel, Finiş and Makó) the sanctuaries extant in 1777 had been replaced by 1785 with larger churches, but the table records both old and new under their distinct founders. In addition, the parish in Nagyléta consisted of two communities, Romanian and Ruthenian, each with its own church building. The table omits, on the other hand, the three churches in Pişcolt, Cociuba Mare, and Copăceni, for which neither the year of construction nor their founders were mentioned by any of the returns.

³⁶ The most common statements are *ab immemorabili* or *antiqua*, but the parishioners in Popeşti declared that their church was *vetus adeo, ut humanam memoriam excedat*, MOL, A 40, box 9, file 264, f. 135r.

³⁷ MOL, C 99, bundle 105, file 123, ff. 69r, 61r.

suffice to say that the immemorial age of construction means with certainty going back in time at least one generation, which already places the sanctuaries in question before the great confessional struggles in the 1750s.

Table 3. *Founders of Greek Catholic churches in the diocese of Oradea*

| Founder | Before 1755 | 1755-1765 | 1765-1775 | 1775-1785 | Total |
|--|-------------|-----------|-----------|-----------|-------|
| Local community and/or parish priest | 19 | 6 | 3 | 1 | 29 |
| % | 70.37 | 54.55 | 50 | 6.25 | 48.33 |
| Greek Catholic bishop of Oradea (Moise Dragoş) | | | | 7 | 7 |
| % | | | | 43.75 | 11.67 |
| Latin bishops of Oradea and the cathedral chapter | 2 | 5 | 1 | 2 | 10 |
| % | 7.41 | 45.45 | 16.67 | 12.50 | 16.67 |
| Habsburg ruler and state institutions | | | 2 | 2 | 4 |
| % | | | 33.33 | 12.50 | 6.67 |
| Other ecclesiastical or lay Roman Catholic patrons | 1 | | | 1 | 2 |
| % | 3.70 | | | 6.25 | 3.33 |
| Unspecified | 5 | | | 3 | 8 |
| % | 18.52 | | | 18.75 | 13.33 |
| Total | 27 | 11 | 6 | 16 | 60 |
| % | 45 | 18.33 | 10 | 26.67 | 100 |

Sources: MOL, C 99, bundle 105, file 123 (the returns made in 1777-1778); MOL, C 99, bundle 105, file 111 (the returns made in 1782); MOL, A 40, box 9, file 264 (the returns made in 1785).

The two decades that followed were a period of gradual slowdown in the rhythm of erecting new churches. In this context, the financial support offered by the Roman Catholic bishops of Oradea and the diocesan chapter accounted for close to half of the sanctuaries built in the first part of the interval. Already founders of the Greek Catholic cathedral church in Oradea, the Latin bishops extended their involvement in the rural area of Bihor in the difficult years of recovery for the Uniate confession, witnessing once more to the considerable part they played in this process. The other relevant patronage of the era was that exercised by Maria Theresa in Banat and the county of Arad, all three churches there benefiting from her donations made at a time when the

region was still under the missionary authority of the Greek Catholic bishops in Transylvania.³⁸

The construction of churches regained momentum after the creation of the independent Uniate diocese, when slightly more than a quarter of the total number of sanctuaries have been erected. Bishop Moise Dragoş commissioned nearly half of those, as his financial aid was focused toward the communities whose churches were threatened by imminent ruin and toward the parishes recently converted to religious union.³⁹ Others followed suit, not only from among the ranks of the Latin hierarchy as landlords and holders of the right of patronage in many of the villages, but lay noblemen too, like count Haller, who donated the land together with the necessary money for the church in Adoni.⁴⁰ Unlike his mother, who had also assigned the former Jesuit sanctuary to the Uniate faithful in Olosig in 1778, Joseph II did not found himself any Greek Catholic church in the diocese of Oradea, but instead the Hungarian Chamber financed the works in Sântandrei.⁴¹

All this involvement from the ecclesiastical and state institutions deprived the local communities of the initiative they previously held, leading to a massive drop in the final decade of the interval, a further sign that the founding of churches was essentially politically motivated. Moreover, the donations connected with the act of erecting a place of worship were equally distributed across the territory of the diocese, as they indiscriminately provided help to both the large and wealthy parishes in the plains of western Bihor, as well as the much smaller and confessionally divided villages in the hills around Beiuş. Three decades from the crisis that nearly sealed its fate, the Uniate Church had not only recovered in terms of numbers, but had already started populating the sacred landscape with new sanctuaries attesting its regained status. Fortuitous or not, they covered enough area for every single Byzantine rite faithful to become aware of the change.

However, since urgent intervention was required in so many parts of the diocese in the attempt to redress years of neglect, the investments were not always concerned with improving the quality of the churches, but rather with carrying out the works quickly. By drawing a comparison between the building materials registered in the surveys of 1777 and 1785, Table 4 shows that, while

³⁸ Although built in 1776, the church in Arad belongs to the same series as those in Zăbrani and Fabric, which had been completed in 1770 and 1771 respectively, MOL, C 99, bundle 105, file 123, f. 120r; MOL, C 99, bundle 105, file 111, ff. 100r, 102r, 103r. For the development of the Greek Catholic missionary work in Banat, see Nedici, *Formarea identităţii confessionale*, 320-21.

³⁹ The parish survey of 1785, MOL, A 40, box 9, file 264, designates Bishop Dragoş as founder of the churches in Nyíracsad, Tarcea, Şauaieu, Şuncuiş, Ioaniş, Finiş, and Holod, correcting the historical tradition transmitted by Ardeleanu, *Istori'a diecesei Oradei Mari*, 2, 51.

⁴⁰ MOL, C 99, bundle 105, file 123, f. 25r; MOL, A 40, box 9, file 264, f. 30r.

⁴¹ MOL, A 40, box 9, file 264, ff. 6v, 156r.

the general condition of the sanctuaries in the diocese of Oradea marked an undisputed progress, this was not without its caveats.⁴² The number and proportion of stone churches doubled in the meantime, as consequence of the financial aids directed by the various ecclesiastical and state patrons. Yet, this did not entail a modernizing transformation of the Greek Catholic sacred topography, because of the dominance wooden architecture enjoyed before 1777, but also because of the pragmatic choices made by the founders. The percentage decrease of wooden sanctuaries was due to a faster growth rate in the total number of churches compared with the numerical increase of the wooden ones. Moreover, as some of the poorer churches built of twigs or adobe were replaced with new masonry structures for the use of larger communities, in the more modest villages the cheaper materials continued to be employed. Bishop Dragoş serves the perfect example, for he provided the money needed to erect both the stone churches in Nyíraczás, Tarcea, and Finiş, as well as the wooden ones in Şauaieu, Şuncuiş, and Ioaniş, which used the twig technique.⁴³ Likewise, the Latin bishop of Oradea financed the construction of the stone church in Nojorid, while, at the same time, the cathedral provost founded an adobe church in Bedő.⁴⁴

Table 4. *The evolution of materials used for Greek Catholic church buildings*

| Churches | Stone | Wood | Of which | | Adobe |
|---------------|-------|-------|----------|-------|-------|
| | | | Logs | Twigs | |
| 1777 | 7 | 35 | 19 | 16 | 2 |
| As % of total | 15.90 | 79.55 | 43.18 | 36.37 | 4.55 |
| 1785 | 15 | 36 | 19 | 17 | 3 |
| As % of total | 27.78 | 66.67 | 35.19 | 31.48 | 5.55 |

Sources: MOL, C 99, bundle 105, file 123 (the returns made in 1777-1778); MOL, C 99, bundle 105, file 111 (the returns made in 1782); MOL, A 40, box 9, file 264 (the returns made in 1785).

The poverty of the communities and the hasty constructions were the two main factors responsible for the accelerated degradation many of the Uniate

⁴² For 2 of the 56 churches recorded in 1785 (Holod and Copăceni) no detail was provided with regard to their building material and these have consequently been excluded from the calculations. In a number of other instances I was able to determine the material using the returns made in 1782. More problematic is the distinction between wooden churches built of logs versus twigs. The estimates assume that those wooden churches which did not carry any additional attribute had been constructed using logs, while the presence of clay and lime in the wall structure indicates a technique based on the use of twigs.

⁴³ MOL, A 40, box 9, file 264, ff. 140r, 35r, 106r, 69r, 109r, 111r.

⁴⁴ *Ibid.*, ff. 77r-v, 11r.

churches faced. The building techniques accounted for much of the problem. About a third of all sanctuaries were constructed from twigs stuck together with clay, and then whitewashed with lime. This last step depended, however, on the financial possibilities of the founder, and the case in Uileacu de Beiuș, where the church erected in 1774 suffered from insufficient coating with clay and had not yet been whitened even three years afterwards,⁴⁵ was hardly singular. This explains why a significant proportion of the churches built in twig technique were already requiring repairs less than two decades from the moment of construction.⁴⁶ On the other hand, the churches built in log technique were generally more solid, but in the end it all came down to the craftsmanship involved in their construction, as proven by the necessary restorations carried in Copăcel a mere 20 years from its erection.⁴⁷ Other structural elements played an important part as well. Since many of the wooden churches were still thatched, the condition of the roof appeared as the most frequent repair work addressed by the returns, a problem not uncommon to the sanctuaries covered with shingles either.

Apart from the inherent damages caused by time, the ultimate test for the wooden churches was that of their capacity. In an age of rapid demographic growth most of them were already stretched to the maximum and could not accommodate the faithful even in conditions of throng. More than once the returns registered the voice of the parishioners asking for finances to build larger sanctuaries that were to replace the old ones.⁴⁸ There were technical limitations, nevertheless, to how large a wooden church could expand.⁴⁹ The impressive sanctuary in Girișu de Criș, with its alleged capacity of 600 persons,⁵⁰ was the exception among churches that usually ranged in capacity from 50 to 200-300 worshippers. The obvious solution was to abandon the wooden model and start building spacious stone sanctuaries, able to receive several hundred faithful. It is what the communities in Makó and Sântandrei managed to do in late 1770s and early 1780s for instance, putting an end to the issues created by the much smaller earlier churches.⁵¹ Only the most potent communities could engage on this route though, and even then only with the support of generous patrons, while the others had to contend with whatever relief the restoration

⁴⁵ MOL, C 99, bundle 105, file 123, f. 16r.

⁴⁶ See, e.g., the churches in Hosszúpályi and Sititelec, *ibid.*, ff. 49r, 76r, along with that in Uileacu de Beiuș, MOL, A 40, box 9, file 264, f. 100r.

⁴⁷ MOL, C 99, bundle 105, file 123, f. 108r.

⁴⁸ See, e.g., the returns of 1777 for Pocsaj and Petrani de Beiuș, *ibid.*, ff. 18r, 61r.

⁴⁹ Alexandru Baboș, *Tracing a Sacred Building Tradition: Wooden Churches, Carpenters and Founders in Maramureș until the Turn of the 18th Century* (Lund: Lund University, 2004), 117-43.

⁵⁰ MOL, A 40, box 9, file 264, f. 61r.

⁵¹ The stated capacity of the new churches in Makó and Sântandrei, 1,000 and 800 worshippers respectively, although in line with the population number, seems overestimated, MOL, C 99, bundle 105, file 111, f. 13r; MOL, A 40, box 9, file 264, f. 156v.

and potential extension of the existing sanctuaries were able to bring. Transferred to the centre of the village from the neighbouring hill in 1780, the church in Auşeu also tripled its capacity in the process, passing from 50 to 150 worshipers it allowed inside.⁵²

In all circumstances this was a costly effort, and no amount of goodwill could ever substitute for the lack of funding. A contemporary supplication to Maria Theresa by the parishioners in Tarcea for granting the money needed to renovate the ruinous village wooden church estimated the required amount to 400 florins, while the ensuing investigation conducted by the county and diocesan officials concluded that it would have taken in reality twice that much.⁵³ It is perhaps the reason why Bishop Dragoş was only able to provide help for a very limited number of communities,⁵⁴ as the returns made in 1785 registered the shabby condition that almost half of the sanctuaries continued to be in. Along with the new churches he and other founders erected in place of the ruined ones, the repair works they subsidized across the diocese ensured that the other half of the sacred spaces were indeed able to substantiate the firm establishment of the Greek Catholic confession within the religious landscape.

Since the Church builds its mission on spreading the divine word from the pulpit, the furnishings and liturgical objects inside the churches' walls were paramount to that same quest of rebuilding the Uniate sacred space. The returns abound in details about the held or lacking chalices, iconostases and icons, banners, vestments, and books, but the rigorousness of inventorying them was seldom fully observed, which makes it impossible to quantify the data. Often the records employ concise formulas – *provisa, habet* – that in effect don't tell much of the true picture. At times, this image of flawlessness they induce is called into question by the immediately following phrase, which lists the objects still lacking from the church. That is why Table 5 puts in parallel the information from the surveys with regard to the general perception about the ecclesiastical equipment in the sanctuaries, and avoids an impracticable statistical assessment of its numbers.⁵⁵

⁵² MOL, C 99, bundle 105, file 123, f. 89r-v; MOL, A 40, box 9, file 264, f. 44r.

⁵³ *Acta cassae parochorum*, box 24, ff. 507r-513v, Helytartótanácsi levéltár, Magyar Királyi Helytartótanács, MOL. Compare with the figures in Baboş, *Tracing a Sacred Building Tradition*, 114-15.

⁵⁴ By 1785 Moise Dragoş had contributed to the repair works to the churches in Haieu, Şilindru, Bălnaca, and Auşeu; in the meantime, the church in Copăcel had been renovated with the support of the Hungarian Chamber, MOL, A 40, box 9, file 264.

⁵⁵ Indisputably, this perception is highly subjective and dependent on a number of factors, but since it were the same people who answered the questionnaires in 1777-1778 and 1785, the trend that they indicated is much less susceptible to have been affected by outside considerations. The lines between satisfied and dissatisfied communities are more obvious than the internal separations; I have considered as "very satisfied" those parishes which made no further claims besides the statement of having everything needed, and "fairly satisfied" the ones which noted

Table 5. *Level of satisfaction as regards the sacred objects and furnishings*

| Perception in the surveys | Very satisfied | Fairly satisfied | Not very satisfied | Not at all satisfied | Unspecified |
|---------------------------|----------------|------------------|--------------------|----------------------|-------------|
| 1777 | 2 | 11 | 9 | 15 | 7 |
| As % of total | 4.55 | 25 | 20.45 | 34.09 | 15.91 |
| 1785 | 24 | 11 | 9 | 5 | 7 |
| As % of total | 42.86 | 19.64 | 16.07 | 8.93 | 12.50 |

Sources: MOL, C 99, bundle 105, file 123 (the returns made in 1777-1778); MOL, A 40, box 9, file 264 (the returns made in 1785).

The results are self-evident, as the perception of the respondents changed dramatically over the course of little less than a decade. The percentage of those satisfied more than doubled, reaching nearly two thirds of the total, concomitant with the decrease of those dissatisfied from over half to a quarter of the parishes. What the table fails to show, but is just as important, is that the improvements touched not only the least equipped churches, for the intervention also encouraged the progress between neighbouring categories. Notwithstanding the rather positive perception of the existing objects and paraments, the churches in Vértés, Nyíracád, Vășad, Tarcea, Cheț, and Ghenetea benefited from additional investments that moved them higher up the rankings.⁵⁶ The renovation and construction works were a particularly favourable time for receiving valuable gifts, as proven by the churches in Sântandrei and Copăcel for instance, where the Hungarian Chamber simultaneously financed the replacement of some of the obsolete liturgical objects.⁵⁷ At the same time, the accelerated refashioning of the churches pursued from 1777 onwards entailed major disruptions in the life of the worshipers when the works failed to meet their expectations, hence some of the complaints registered by the returns. Most frequently these concerned the absence of the iconostases in the newly erected sanctuaries, a situation common to those in Olosig, Haieu, Bedő, Nojorid, Șauaieu, Copăcel, and Sâmbătă.⁵⁸ The lack of liturgical books was, however, the grievance repeated with utter incidence, even in the case of parishes described as being well equipped. It was

the absence of certain objects and paraments; conversely, I have estimated that “not very satisfied” covered the cases when most of the ecclesiastical equipment was either old or lacking, and “not at all satisfied” those churches which allegedly lacked all furnishings and liturgical objects.

⁵⁶ MOL, C 99, bundle 105, file 123, ff. 46r-v, 43r, 97r, 34r, 31r-v, 28r; MOL, A 40, box 9, file 264, ff. 14r, 140r, 138r, 35r, 130r, 133r.

⁵⁷ MOL, C 99, bundle 105, file 123, ff. 100r, 108r; MOL, A 40, box 9, file 264, ff. 156r-v, 56r.

⁵⁸ MOL, A 40, box 9, file 264, ff. 6v, 47r, 11r, 77r-v, 69r, 56r, 124r.

not by chance, therefore, that in 1786 Bishop Dragoş destined over 1150 florins for the purchase of books that were to endow 20 parishes in his diocese.⁵⁹

Despite not initiating this process, Moise Dragoş was the real artisan behind the leap in the perceived condition of the Greek Catholic churches and their ecclesiastical equipment. Between 1777 and 1785 he contributed to the renewal of the liturgical objects and furnishings in almost half of the sanctuaries of Oradea⁶⁰ and was involved in close to 90% of any of the changes that affected the internal aspect of the parish churches. Indeed it is here, in the various objects that he bought and assigned across the diocese, more so than in the churches he founded or restored, that one can truly assess the impact of his quest to transform the religious landscape of Oradea in a very short interval. As a consequence, the sacred spaces were made compatible with the regained status of the Uniate Church and became themselves instruments in the discourse that asserted this revival.

Final considerations

The creation of the Greek Catholic diocese of Oradea in 1777 was a turning point in reshaping the sacred topography of Bihor and neighbouring counties, as more churches than ever before have been erected, repaired, and equipped for the use of Uniate communities. That was the result of a confessional policy endorsed not only by the Catholic Church, but also by state authorities, which directed considerable financial resources in support of one of the rival religious institutions. The circumstance that this policy was further emphasized during the reign of Joseph II, in what came to be considered an age of toleration, constitutes a telling sign of the extent to which the governing elite in the Habsburg Monarchy remained an advocate of the baroque ideal of reaching confessional conformity long after it had been compelled to acknowledge a certain degree of religious freedom. Its implicit message spoke to the Orthodox about the advantages of joining church union. At least in a number of cases the restoration works and donations made to the sanctuaries had less to do with the existing community and more with the prospect of attracting new worshipers by providing them with a model in which the initiative rested with influential patrons. Thereby, in what was still largely a multi-confessional landscape at the end of the eighteenth century, the Greek Catholic sacred spaces functioned both as markers of confessional identity, as well as mediums of religious propaganda.

⁵⁹ Ardeleanu, *Istori'a diecesei Oradei Mari*, 2, 51.

⁶⁰ The investigation in 1785, MOL, A 40, box 9, file 264, linked Bishop Dragoş with donations made to the churches in Pocsaj, Hosszúpályi, Vértes, Nagyléta, Álmosd, Bagamér, Şilindru, Nyíracsad, Pişcolt, Văşad, Galoşpetreu, Tarcea, Adoni, Cheţ, Popeşti, Ghida, Ghenetea, Josani, Auşeu, Beiuş, Şuncuiş, Finiş, Ioaniş, and Holod.

DIE „SYSTEMATISIERUNG“ DER RUMÄNISCHEN RELIGIONSSACHE AM WIENER HOF. SIEBENBÜRGEN, HĂLMAGIU UND BIHOR*, 1745-1758

KÁLMÁN ÁRPÁD KOVÁCS **

Das in der Amtssprache so bezeichnete „System“ war ein Schlüsselbegriff in der etatistischen Auffassung der theresianischen Religionspolitik. Es umfasste die wichtigsten Grundprinzipien und Zielsetzungen, die von der Herrscherin festgelegt worden waren, um für die Zukunft zu vermeiden, dass widersprüchliche Entscheidungen getroffen werden. Die zum System benötigten Normativen oder Generalien mussten aus zerstreuten Aktenmaterial vieler einzelnen Amtsangelegenheiten zusammengesucht und im Einklang gebracht werden.¹ Das System behandelte auch die Frage, ob und welche amtlichen Vorkehrungen neu zu treffen wären.² Die siebenbürgischen rumänischen Religionssachen betreffend wurde zuerst mit dem allerhöchsten Handbillet vom 16. September 1762 verordnet, dass „[...] ein Systema, wie der Union künftigt zu befördern seye, zu verfaßen, und Euer May.t nach vorlauffigem Concerto³ mit der Siebenbürgischen Canzley zu seiner Zeit heraufgegeben werden solle.“⁴

In einem Vortrag des Freiherrn von Koller vom 29. März 1768⁵ befasste

* Bei der Transkription der Personen- und geographischen Namen muss ich, um die unnützliche Weitläufigkeiten zu vermeiden nur eine Variante angeben. Diese bevorzugte Variante ist meistens die deutsche, aber die Namen könne in einigen Fällen auch nach den rumänischen, serbischen oder ungarischen Benennung oder Schreibweise sich orientieren und an einigen Fällen gebe ich in Klammern auch eine andere Variante an, um die Identifizierung etwas leichter zu machen.

** Der Autor ist wissenschaftlicher Mitarbeiter des Historischen Forschungsinstitutes „Veritas“ in Budapest und beauftragter Stundengeber (lecturer) des Lehrstuhl für Ethik und Kulturanthropologie an der Universität „Pannonia“ in Veszprém.

¹ Allerunterthänigste Nota wahrscheinlich des Baron van der Mark: die Unions-Sachen in Siebenbürgen betreffend, Staatsarchiv (im weiteren StA), Sektion A (Ungarische Kanzleiarchiv), Ziffer 108 (ehemalige Kabinettakten *Ungarn und Siebenbürgen*), Karton 20, fol. 162r-v, Ungarisches Nationalarchiv (im weiteren UNA).

² Diese Debatte spiegelt sich auch im korrigierten Nebensatz: „und nach ~~diesen betreffenden Vor~~kehrungen – die von Koller selbst ausgestrichenen Worte vom Verfasser ergänzt – AdV] all jenes so sie betrifft verhandelt und berichtet worden“ wider. Vortrag des Br Koller dd^o 29^{ten} März 1768. Protocollum über die Concertation zwischen der Illyrischen Hof-Deputation und der Siebenbürgischen Hof-Canzley, StA, A108, Kt. 2, fol. 385r, UNA.

³ Concert oder Konzertation bedeutete eine amtliche Zusammentretung zwischen verschiedenen Hofstellen.

⁴ Vortrag des Br Bartenstein den 23. Sept 1762, StA, A108, Kt. 2, fol. 362r, ad N. 19. de A^o 1768, UNA.

⁵ Der im Kabinett zurückgehaltene Vortrag ist der mit eigenhändigen Textkorrekturen versehene Konzept Kollers mit der darauf kopierten allerhöchsten Resolution.

sich der Präsident der Illyrischen Hofdeputation mit dem siebenbürgischen Wirkungskreis der Hofstelle. Im seinem Vortrag handelt es sich an zwei wichtigen Stellen um die historischen Vorgänge der Frage. Im ersteren Teil des Vortrags lautet:

„Wann besonders alle Vorgänge in dieser Sach näher eingesehen und erwogen werden wollen, alß ~~daß der Arader Bischof~~⁶ 1^{mo} daß das Unions Werkh in dem an Siebenbürgen ohnmittelbar angrenzenden Biharer Comität, und der Großwardeiner Dioeces drey Jahr vorher⁷ neuerlich rege gemacht; 2^{do} daß der Metropolit auf die Eingestehung den Arader Bischofen ejusdem Ritus der geistliche Jurisdiction in ermelten Groswardeiner Dioeces so nachdrucksam angedrungen, und 3^{tio} daß allda somit in der Nachbarschaft von Siebenbürgen schon damahlen sehr gefährliche die widrigste Folgen nach sich zu ziehen besorgte Vorgrife des Raizischen [serbischen – AdV] Cleri befahren wurden.“⁸

Am Ende seines Vortrags schlägt Freiherr von Koller auch mit einer historischen Begründung vor, warum man ein standhaftes System im siebenbürgischen Unionswesen schleunigst auszuarbeiten hätte:

„[...] denerwogen, wanngleich ~~Es lasset sich gewahr dagegen einwenden, daß~~ die non uniti in Siebenbürgen von mehreren Jahren her bestanden, ~~daß~~ auch jene Stelle und respective Ministres, welche die siebenbürgische Geschäfte ehemed besorget ~~durch~~ haben, in dieser ~~Dergelegenheit~~ [sic!] Anliegenheit gleich anderen mit aller Vorsicht, und reifen Bedacht auf alle beykommende um[-] und Gegenstände fürgegangen seyn, so dörfte jedoch die gegenwertig ohngleich vermehrt sich darzeigende Anzahl der in Siebenbürgen befindlichen non unitorum, die Bestellung allda eines eigenen Bischofen, die die vorherührter vor wenig Jahren allda zu Verbreiterung der Schismaticis entstandenen widrige Regungen und die dermalige Umstände der Besorg- und Verhandlung der siebenbürgischen Agendorum ~~von einer so wichtigen Beschaffenheit seyn, daß~~ diese Sache gegenwärtiglich eine ganz ander Gestalt geben.“⁹

Das Wort „System“ tauchte in der theresianischen Religionspolitik 1748 zum ersten Mal auf. Die Hofkommission *in Banaticis, Transylvanicis et Illyricis* wurde 1745 statt der damals aufgelösten *Commissio Neoacquistica* auf die Initiative von Ferdinand Grafen von Kollowrat gegründet. 1747 wurde diese Kommission als Hofdeputation zu einer selbstständigen Hofstelle und 1749 erwarb es eine Registratur.¹⁰ Die Tätigkeit dieser Stelle war nach den ungarischen Gesetzen völlig illegitim. Deshalb bat 1748 die Ungarische

⁶ Von Koller selbst ausgestrichen. Siehe später auch weitere Koller'sche Korrekturen im Textauszug.

⁷ Im vorigen Text geht es um die sogenannte Sofroniesche Bewegung und deren kritischste Zeit, also um das Jahr 1760. Drei Jahre vorher bedeutet also um das Jahr 1757.

⁸ Koller am 29. März 1768, fol. 380v-381r.

⁹ Ebenda, fol. 384v-385v

¹⁰ Zsolt Trócsányi, *Erdélyi kormányhatósági levéltárak* [Siebenbürgische Dikasterialarchive] (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973), 37.

Hofkanzlei anlässlich der Metropolitanwahl und der dahin abzuschickenden königlichen Kommissaren in zwei Vorträgen die Zurückstellung der illyrischen Angelegenheiten als ungarische Provinciale unter die Agenden der Hofkanzlei. Der ungarische Hofkanzler, Pálffy unterstützte die Bitte auch damit, dass nach der Provinzialisierung des unteren Slavoniens (Szerémség, Sremska) vermehrte sich die Zahl der unter Komitatsoberhoheit¹¹ lebenden Serben und diese Zahl wird noch in den nächsten Jahren mit der Durchführung der laufenden Auflösung der Theißer (Tisa, Tisza) und Maroscher (Mureş, Maros) Grenzgebiet-Distrikte noch weiter zunehmen. In seiner Antwort vom 27. August betonte, dass die illyrische Nation stets ein *Austriaco Politicum*¹² und die Nation selbst als ein *Patrimonium Domus Austriaca*¹³ war. In diesem Stand sollte so auch ferner behalten werden, sonst könnten dass in der Zukunft ein Ober- oder Vicegespan¹⁴ „die von Euer Majestät verordnete und durch den in vorherigen Zeiten jedesmal gebrauchten Canal des im Königreiche Ungarn commandirenden Generals intimirte dispositiones zurückzuhalten und zu vernichten.“ Da nun die Ungarische Hofkanzlei sei „[...] vieles daran gelegen sei, ihre Jurisdiction zu erweitern, die gesambte Illyrische Nation unter sich zu bringen und anmit sich praepotent zu machen,“ schlägt Graf Kolowrat der Monarchin vor, über die Sache vorläufig die geheime Ministerial-Konferenz zu vernehmen, damit „einsmalens ein wahres standhaftes Systema gefasset werde.“¹⁵ Das von Kollowrat vorgeschlagene standhafte System wurde nach Jahrzehnte langer Arbeit in den allerhöchsten Verordnungen des I^{en} Illyrischen Regulaments von 1770, des II^{en} Illyrischen Regulaments von 1777 und der *Norma Regia* von 1779 zu Stande gebracht.

Aber was hatte die „illyrische oder raizische Nation“ mit den Rumänen der Länder der Stephanskronen zu tun? Das Leben des ungarländischen und banatischen Teils des Rumänentums unter unmittelbarer serbischer kirchlicher Oberhoheit wurde seit der Vertreibung der Türken (1688 die Eroberung von Arad; 1716 die Eroberung von Temeswar) vom Wiener Hof anerkannt. Auf diesem Grund besaßen die im Banat und in der Gegend von Arad lebenden Rumänen die illyrischen Privilegien. Noch zur letzten Lebzeit des Kaiser Leopold I. (1657-1705) begann man den Wirkungskreis der illyrischen Privilegien zu begrenzen. Nach dem Muster der damaligen Protestantpolitik (die sogenannten Artikular-Gesetze von 1681 und 1687¹⁶) wurden die

¹¹ Komitat: ungarischer mittlerer Verwaltungskreis.

¹² Von dem Haus Österreich, also der Habsburger Dynastie verwaltete Amtssache – AdV.

¹³ [Politisches] Herrschaftsgebiet des Hauses Österreich – AdV.

¹⁴ Von dem Herrscher ernannte und von dem Adel gewählte oberen Kreisbeamte in Ungarn – AdV.

¹⁵ Siehe die Vorträge ausführlicher bei Johann Heinrich Schwicker, *Politische Geschichte der Serben in Ungarn* (Budapest: Ludwig Aigner, 1880), 111-116.

¹⁶ Die sogenannten Artikular-Stellen waren solche Orte in Ungarn, die in die Gesetze des Jahre

bischöflichen Orte des griechisch-orientalischen Ritus in kaiserlichen Patenten festgelegt, und die freie Religionsausübung in solchen Festungen, Marktflecken, Grenzorten oder wo immer im Reiche gestattet, wo das gesamte serbische Volk nach Anweisung oder Zulassung des Hofkriegsrates sich angesiedelt hatte.¹⁷

Nach der Meinung des Zoltán I. Tóth herrschte in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Auffassung, dass die illyrische Nation mit den Griechisch-Orthodoxen identisch seien.¹⁸ Meiner Meinung nach irrt er sich darin. In der ersten Hälfte herrschte nur die Auffassung von Eugen von Savoyen, dass möglichst viele Gebiete und Völkerschaften der ständisch geprägten ungarischen oberen und Lokalverwaltung entzogen werden müssen, damit man so den Kraft des ungarischen Ständetums abnimmt. Nach dem Kompromiss von 1741 musste die Herrscherin immer neue Gebiete den Komitatsbehörden unterstellen, also provinzialisieren (1745; 1748; 1772; 1776; 1778). Um dem Vordringen des ungarischen Ständetums entgegenzuwirken, wurden die Amtsangelegenheiten der getrennt verwalteten Länder und Territorien kommissionaliter abgehandelt und zu den illyrischen Angelegenheiten auch eine eigene Hofstelle (Hofdeputation) kreiert. Nach dem Tode des Ferdinand von Kollowrat (1751) wurden die siebenbürgischen Angelegenheiten („die *Transylvanica*“) der Deputation abgenommen, aber die Siebenbürgische Hofkanzlei konnte das Provinziale nur mit der Einschränkung besorgen, dass in *Religiosis, Diaetalibus*¹⁹ und bei der Besetzung der wichtigen Stellen die Resolutionen der Kaiserin durch eine Ministerialkonferenz einzuholen sind. Die von Einheimischen besetzte Kanzlei könnte nämlich eine unparteiische Bedachtnahme auf die wahren Interessen des Landes nicht gewährleisten und sie würde nach einer Minderung des landesfürstlichen Einflusses streben, dem allein die erforderliche „indifference und impartialité“²⁰ eignete.²¹ So entstand der später als „siebenbürgischen Minister“ genannten Funktion. Siebenbürgische Minister waren 1751-1757 Graf Königsegg-Erps, nach ihm 1757-1761 der Oberhofmeister Graf von Uhlfeld. Die Deputation verschwand fast völlig aus den oberen Beratung der siebenbürgischen Angelegenheiten, aber einige Wirkungskreise behielt sie auch in Siebenbürgen, denn die weitere Minderung ihrer Kompetenzen (d. h. der Entzug der *Bannatica*) im Jahre 1755 ließ den

1681 und 1687 eingenommen (inartikulierte) wurden, wo die Protestanten Recht für öffentlichen Gottesdienst, also Recht für das Erhalten von Predigern, Schulmeister und Friedhöfe, Bauen von Kirchen, Predigerwohnungen und Schulen.

¹⁷ Schwicker, *Politische Geschichte der Serben*, 23-24.

¹⁸ Zoltán I. Tóth, *Az erdélyi román nacionalizmus első százada (1697-1792)* [Das erste Jahrhundert der Siebenbürger rumänischen Nationalismus] (Budapest: Teleki Intézet 1946; neuere Ausgabe Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó, 1998), 199-200, und 381, Zitat 158.

¹⁹ die Angelegenheiten der Landtage – AdV.

²⁰ Gleichgültigkeit und Unparteilichkeit – AdV.

²¹ *Die österreichische Zentralverwaltung*, II/1/1 (Wien: Holzhausens Nachf., 1935) (im weiteren ÖZV), 231.

siebenbürgischen Wirkungskreis der Deputation unberührt.²² In der Deutung des Begriffes „illyrische Angelegenheiten“ spielte auch 1753 eine große Rolle. Da schrieb der Graf von Königsegg-Erps verstehen, dass „in Illyris so Graecos, Ruthenos, Rascianos, Valachos, übrige Graeci Ritus seiende Völker sowohl Unitos als non Unitos begreift.“ Im Moment vermute ich, dass dieser Satz mit der Beförderung und Kontrolle des Bücherwesens der in kyrillischen Buchstaben schreibenden Völker der österreichischen Monarchie im Zusammenhang stand. Freiherr von Bartenstein vertrat 1761 die Meinung, dass obwohl die illyrischen Nationalprivilegien sich nicht auf die siebenbürgischen Wallachen ausdehnen, würden sie einen beträchtlichen Teil der illyrischen Nation ausmachen.²³

Aber was soll die Lage solcher Orthodoxen sein, die nicht unmittelbar neben der Masse des serbischen Ansiedlungsgebietes lebten, ein bäuerliches Leben führten und ethnisch-muttersprachlich rumänisch waren? Großwardein hatte den Rang eines serbischen Bischofsortes verloren, weil die dortigen römisch-katholischen Bischöfe bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts fest davon überzeugt waren, dass nur die Union Massen von Gläubigen dem restaurierten Bistum bieten kann. Das Bistum hatte ihre römisch-katholische Bevölkerung während der protestantischen Zeiten und Türkenkriege meist verloren.²⁴

In Siebenbürgen durften in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts offiziell keine Orthodoxen existieren und offiziell keine legalen orthodoxen Gottesdienste stattfinden, weil die ganze Körperschaft des dortigen griechischen Ritus übertrat 1698-1700 samt ihrem Bischof zur kirchlichen Union. Diese Auffassung nennen wir die sogenannte „fiktive Union.“ Ausgenommen waren drei Gemeinden, die gegen der Kirchenunion effektiv protestieren konnten und vom Kaiser Leopold I. besonders privilegiert wurden. Diese drei Gemeinden waren Fogarasch, Hermannstadt und Kronstadt. Auf dem ersteren Gebiet lebten rumänische Boeren auf kleinadeligem Niveau, auf den letzteren aber in Städten wohnenden reichen Kaufleute, die die Interessen der orthodoxen Religion besser vertraten konnten. Die drei privilegierten orthodoxen Gemeinden gehörten bis zum verlorenen Türkenkrieg von 1737-1739 kirchenrechtlich unter die Jurisdiktion von Oltenien. Râmnic wurde 1729 *in spiritualibus* dem Metropolit von Belgrad, 1731 aber dem Metropolit von Karlowitz (Sremski Karlovci, Karlóca) unterstellt.²⁵ 1735 baten die Kronstädter den Metropolit Vicentius Ioanovich (Vidak) darum, ihre geistliche Führung zu übernehmen,

²² Trócsányi, *Erdélyi kormányhatósági levéltárak*, 37, vergl. mit. ÖZV (1935), 231-232.

²³ Johann Christoph Freiherr von Bartenstein, *Kurzer Bericht von der Beschaffenheit der zerstreuten zahlreichen illyrischen Nation in kaiserl. königl. Erblanden* (Frankfurt-Leipzig, 1802), 60.

²⁴ Vince Bunyitay, *Bihar vármegye oláhjai s a vallás-unió* [Die Wallachen im Komitat Bihar und die religiöse Union] (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia kiadványai, 1892), 34 (314).

²⁵ Tóth, *Az erdélyi román nacionalizmus*, 190.

der diese Fürbitte auch annahm.²⁶ Das Zurückkommen von Oltenien zur Osmanischen Pforte bedeutete eine weitere Erschwerung in den geistlichen Kontakten zwischen Râmnic und Siebenbürgen, wenn auch die Habsburgische Staatsmacht damals noch nicht unbedingt nach der Absperrung dieser Beziehungen strebte.²⁷ In das so entstandene Vakuum wollte die Karlowitzer Serbische Metropolia (Erzbistum) eindringen. Diese Bestrebungen der serbischen Metropoliten wurden auch durch missverständliche Ausdrücke von königlichen Diplomen und Dekreten unterstützt. Schon nach dem Beginn des Rákóczi-Aufstandes hatte zum Beispiel das Dekret des Leopold I. vom 18. Dezember 1703 die Jurisdiktion von Arsenije Čarnojević „per Hungariam, Dalmatiam, Licciam, Corbaviam, Transylvaniam, aliasque finitimas Partes et Provincias Nostras“ anerkannt.²⁸ Nach diesen Ausdrücken hätte man die Jurisdiktion des Karlowitzer Metropoliten und den Wirkungsbereich der illyrischen Privilegien theoretisch auf die Zarander, Biharer, horrible dictu auch auf die Siebenbürger Orthodoxen ausdehnen können. Die sogenannte Halmagener (Hälmeag, Halmágy) Distrikt hatte kirchenrechtlich auch eine zweifelhafte Lage. Dieses Gebiet war ursprünglich Teil des mittelalterlichen Komitats Zarand, während der Türkenzeit kam sie zum sogenannten *Partium* über. Schon seit den Befreiungskriegen konnte hier der Arader Bischof als auf einem ungarländischen Gebiet geistliche Tätigkeit ausüben, was in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts auch von der Habsburger Staatsmacht anerkannt wurde.

1732, also im folgenden Jahr danach, als das Bistum in Râmnic in geistlichen Sachen dem Metropoliten von Karlowitz unterstellt wurde, flehte der unierte Fogarascher Bischof Inochentie Micu-Klein am Wiener Hof darum, dass diejenigen Kronstädter, die bisher in Kirchensachen den Bischof in Râmnic befolgten, von ihm abhängen sollten.²⁹ 1733 im Rahmen der verwalterischen Teilung des Partiums kam das Gebiet zu Siebenbürgen über, was Micu-Klein den weiteren Anlass gab, die Zustandsbringung eines einheitlich verwalteten Kirchensprengels mit allen siebenbürgischen und in dem zu Siebenbürgen gehörenden Partium wohnenden Rumänen und andere Völkerschaften griechischen Ritus zu verlangen.³⁰ Es gab zwei entgegengesetzten geistlichen

²⁶ Ebenda, 397, in den Endnoten.

²⁷ Bartenstein am 23. September 1762, fol. 363r. *Gemeinsamer a.u. Vortrag der treueh. Sieb. Hofkanz und der treueh. Illyr. Hdep die in Rücksicht der Ordinirung des nicht unirten Cleri in Siebenbürgen zu treffen nöthige Verfügungen betr. Wien d. 14. May 1777*, StA, A108, Kt. 3, fol. 527r-v, UNA.

²⁸ StA, Sektion B (Siebenbürgische Hofkanzleiarchiv), Ziffer 2 (Acta generalia) (im weiteren SHK AG), 261:1757, UNA. Zitiert von Tóth, *Az erdélyi román nacionalizmus*, 190 und 396-397, in den Endnoten.

²⁹ „[...] a me habent suam dependentiam.“ Zitiert nach Silviu Dragomir von Tóth, *Az erdélyi román nacionalizmus*, 75 und 367, in den Endnoten.

³⁰ Tóth, *Az erdélyi román nacionalizmus*, 75 bezüglich auf StA, B2, SHK AG, 1734: 102 und 1734: 131, UNA, in den Endnoten.

Bestrebungen, deren politischer Hintergrund oft verwirrt kompliziert waren. Die Bestrebungen der Metropoliten trafen sich hauptsächlich mit den religiösen Begierden des größten Teils des rumänischen Laienvolkes, aber das hatte zur damaligen Zeit von wenigsten Wichtigkeit. Es ist bemerkenswert, dass der neu erwählte Metropolit Nenadović den Kontakt mit Moskau aufgenommen und die Beschwerden der sämtlichen Griechisch-Orthodoxen dahin gemeldet und auch dem Wiener Hof unterbreitet hatte. Seine Argumente zur Ausdehnung seiner geistlichen Jurisdiktion führte er vor, als ihm in Wien bei der Person von Freiherr von Bartenstein Gehör geschenkt wurde. Die Dynamik der Bittschriftenoffensive wandelte sich nach den gespürten politischen Kraftlinien am Hof vor der Herrscherin. In Wien aber führte sich die Schwenkbewegung fort. Das serbische Volk war als gutes Kriegermaterial angesehen, die illyrische Nation war auch als mögliches Gegengewicht der adeligen ungarischen Nation aufbewahrt aber zumal wurden sie als hartnäckigste Feinde des Katholizismus betrachtet, die auch zur Annahme der Union sehr wenig geneigt waren. Was die Bestrebungen der unierten Bischöfe betrifft, können wir sagen, dass sie nach einer wechselnden Dynamik immer wichtige provinzielle und zentrale politische Kreise zu ihren Plänen gewinnen konnten: römisch-katholische Geistliche, römisch-katholische weltliche Hof- und provinzielle Elite, Militärelite. Micu-Klein hat mit seinen Verfechtungen viel manipuliert aber mit ihm wurde auch unter den leitenden politischen Gruppierungen immer manipuliert.³¹ 1744 bedeuteten die *Articuli Novellares* ein Kompromiss zwischen der Herrscherin und den Ständen in Siebenbürgen, was den Wirkungskraft der unierte gesinnte rumänische nationalen Ideen politisch gesehen sehr viel schwächte.³² 1744 kann auch als Ende der fiktiven Union angesehen werden. Der Karlowitzer Metropolit wurde 1744 wegen der religiösen Bewegung des Visarion Sarai ernstlich getadelt. In seiner Verantwortung verteidigte sich der Metropolit so, dass der serbische Mönch ausschließlich den nicht Unierten gepredigt hatte. Wenn Unierte sich unter die Zuhörer gerieten, war es reiner und unvermeidlicher Zufall.³³ Nach der Vissarion'schen Bewegung wollte die zentrale Staatsmacht seit 1745-46 die „Schisma“ mit verwaltungspolitischen Mitteln zurückdrängen. Die Herrscherin brachte ihre unaufhörliche Güte dem rumänischen Volk gegenüber aus, aber ausschließlich innerhalb der Rahmen der Union. Daneben wurde verordnet, dass die während der Unruhen entnommenen Kirchen den Unierten

³¹ Zsolt Trócsányi, „Erdély a Habsburg birodalomban“ [Siebenbürgen im Habsburgerreich], *História*, Heft 2 (1986): 10-12, 11; Zsolt Trócsányi, *Habsburg-politika és Habsburg-kormányzat Erdélyben 1690-1740* [Habsburgische Politik und Habsburgische Verwaltung in Siebenbürgen 1690-1716] (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1988), 426-430.

³² *Erdély története három kötetben* [Die Geschichte Siebenbürgens in drei Bänden] (in mehreren Ausgaben; z. B. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1986), 1016-1018.

³³ Tóth, *Az erdélyi román nacionalizmus*, 145-146.

zurückgeben werden, die Privilegien der Union beobachtet werden, die fremden *Calugeri* ferngehalten werden, die unruhigen orthodoxen Priester und die anderen Aufrührer des Gemeinfriedens („tanquam publicae quietis turbatores“) festgenommen werden sollen.³⁴ Zur Abwehr der behördlichen Belästigung und zur Sicherung der legalen öffentlichen orthodoxen Gottesdienste hätte der Schutzschirm der illyrischen Nation dienen können, aber das Gewährleisten der illyrischen Rechte hätte auch andere Ansichten und Probleme schaffen können. Die siebenbürgischen orthodoxen Bittschriftaktionen seit 1748 haben 1750 auch den russischen Hof gefunden, dessen Auftritt als verteidigende Schutzmacht der Orthodoxie und die Privilegien der wallachischen Fürsten, worauf die Osmanische Pforte empfindlich war, machte die ganze Sache zumal zu einem außenpolitischen Problem.³⁵

Zur Wiederherstellung der Lage vor der Visarion'schen Bewegung ließ Maria Theresia auf dem Protokoll der Kollowrat'schen Siebenbürgischen Hofkommission vom 9. Dezember 1746 ausdrücklich verordnen, dass die die unierten Pfarrer von der Kontribution befreit werden müssen, dagegen die schismatischen zur Kriegssteuer unterzogen werden müssen.³⁶ Diese Anordnung wurde zum Guten der Union geschaffen aber versteckte heimlich ein großes Problem in die siebenbürgische Religionssache. Die Steuerbefreiung der unierten Priester konnte nur auf einer bestimmten Anzahl geschehen, was nach der Anordnung Maria Theresias von 1743 drei Geistliche in den größeren Kommunitäten, zwei in den mittleren und einen in den kleineren Dörfern bedeutete.³⁷ Der Vikar (später Bischof) Peter Pavel Aron wollte und musste die möglichst größte Anzahl der Unierten ausweisen, um zu beweisen, dass die Lage der Union nach der Visarion'schen Bewegung reorganisiert wurde und um das Lebensniveau möglichst vieler seiner unierten Geistlichen zu sichern. Eine

³⁴ StA, B2, SHK AG, 320: 1745, UNA, zitiert von Tóth, *Az erdélyi román nacionalizmus*, 146.

³⁵ Vergl. Tóth, *Az erdélyi román nacionalizmus*, 186-189. *Relatio ministerialis conferentiae super celebranda in Principatu Transylvaniae generali Diaeta, ejus termino loco, negotiisque in eadem tractandis infundatis item Religioni Graeci ritus non unitae addictorum ad Demum Sacram unionem conservandi modalitate de 7. Nov. 1750.* Propositiones informationum Gub. Ideam vecturarum angariarumq. gravamina Graeci Ritus non unitorum, Extractus Lit. Bar. Bornemissa (sic!) de 27 Aug 1750 copia Rescripti Russorum Imp., Privilegii Principis Valachiae copia Protocolli in lingua germanica de 7 Septembr[is] 1750, StA, B2, SHK AG, 1750: 113, UNA. Das Schriftstück wird unter *Specificatio Petorum Incl. Caeo. Rea Deputation Aulicae in Illyricis. Die 2^{lum} Martii 1771 communicatorum verzeichnet*, StA, B2, SHK AG, 1771: 1528, UNA.

³⁶ *Protocollum Commissionis Aulicae in Transylvanicis dd 9^o Decembris A^o 1746 den Bericht des Theologen Balogh über die in die Union einschlagen Sachen betreffend 3^{io} et 12^{io} und das eigenhändige Konklusum Maria Theresias*, StA, A 108, Kt. 19, UNA.

³⁷ Siehe Károly R. Nyárády, „Erdély népességének etnikai és vallási tagolódása a magyar államalapítástól a dualizmus koráig“ [Die ethnische und religiöse Gliederung der Bevölkerung Siebenbürgens von der ungarischen Staatsgründung bis zur Zeit des Dualismus], *EM* 59, Heft 1-2 (1997): 1-39, 15.

Volkszählung des Aron aus dem Jahre 1750 wies nur fünf Prozent zu der nichtunierten Bevölkerung zu,³⁸ was schon damals offensichtlich unreal war. Die große Anzahl der orthodoxen Klagen aus Siebenbürgen, das mögliche außenpolitische Interesse für sie und die offensichtliche Irrealität der von Aron angegebenen Anzahl der dortigen Unierten wandten die Habsburger Zentralmacht dahin, alljährlich eine Kontrollzusammenzählung zu verordnen, welche Verzeichnisse die Zahl der nicht Unierten schon gegen 1755 auf den fünften Teil der dortigen Rumänen setzten.³⁹ Diese Proportion war viel realer als die von Aron angegebene.⁴⁰

Unter diesen amtlichen und politischen Umständen tauchte 1751 die Fragen der Arader bischöflichen Visitation im Halmagener Distrikt und des Versuches des Karlowitzer Metropoliten auf. Das Verlangen des Metropoliten, geistliche Jurisdiktion in Siebenbürgen zu gewinnen, stützte sich auf eine Petition der siebenbürgischen Orthodoxen. In dieser letzteren Frage wurde der Metropolit kurz abgewiesen. Es wurde ihm auch verboten, die Beschwerden ihrer siebenbürgischen Glaubensbrüder zu verheören und zum Hof weiterzuleiten. Den seit langem tolerierten drei Gemeinden wurde in der Stille erlaubt, sich Priester aus dem Gebiet des Habsburgerreiches, also aus dem Gebiet der Karlowitzer Metropolia zu suchen, damit sie ihre Seelsorger nicht vom Ausland anschaffen. Im Distrikt durfte der Vikar des Arader Bischofs auf Grund voriger herrscherlicher Resolutionen geistliche Untersuchung halten aber ausschließlich unter den dortigen Nichtunierten.⁴¹ Die Visitation brachte die schlechte Lage der dortigen Union ans Licht, worauf mehrere staatliche Untersuchungen gehalten werden mussten. Die Sache wurde 1754, nach der Seeberg'schen Untersuchung erledigt. Der Wiener Hof versuchte die Überreste der Union zu behalten. Die Kirchen des Distriktes wurden geteilt, über den Lebensunterhalt der drei unierten Geistlichen (!) gesorgt, die die vier übrig gebliebenen unierten Familien zu betreuen hatten. Sie mussten ihre Ämter musterhaft verrichten und durften keinen Zwang gegen den Nichtunierten ausüben. Es wurde der Begriff der „die Union neuerlich Verlassenen“ geschaffen. Jene 31 Familien, die sich erst 1754 dagegen beschwerten, als uniert verzeichnet zu sein, dürfen nicht als Nichtunierte betrachtet werden. Maria Theresia beschloss noch, dass der Halmagener Priester nicht aus religiösem Grund, sondern wegen eines Kriminalverbrechens (*in crimine politico*)

³⁸ Ebenda, 15.

³⁹ Bartenstein am 23. September 1762, fol. 362r-363r. Tóth, *Az erdélyi román nacionalizmus*, 187.

⁴⁰ Diese von den staatlichen Behörden gefertigten Verzeichnisse sind unter StA, B2, SHK AG, 1761: 458, S. 517-616, UNA zu finden.

⁴¹ Gründlich bearbeitet Zsolt Trócsányi, „Erdélyi konferenciák, erdélyi miniszterek: Erdély kormányzatának legfelsőbb irányítása, 1752-1761“ [Siebenbürgische Konferenzen, siebenbürgische Minister: die oberste Leitung der siebenbürgischen Verwaltung 1752-1761], *Levéltári Közlemények* 59, Heft 2 (1988): 217-290, 227-229.

festgenommen wurde. Dem Karlowitzer Metropolit wurde besonders betont, dass der Entschluss für Halmagen darf nicht zum Präzedenzfall zu Siebenbürgen dienen.⁴²

1754 wurde in Siebenbürgen das sogenannte Calculus-System abgelöst und das neue Steuersystem eingeführt. Die grundlegende Neuigkeit des sogenannten *Systema Bethlenianum* war, dass es auf dem einzelnen Steuerzahler und auf seinem Vermögen basiert wurde. Von da an existierte in Siebenbürgen der einzelne Steuerzahler, der nach seinem gesellschaftlichen Status Kopftax, nach seinen steuerpflichtigen Besitztümern Vermögenssteuer und bei einigen Berufen Einkommensteuer bezahlt. Dieses Steuersystem durchbrach das in Ungarn festgelegte ständische Prinzip *ne onus inhaereat fundo*, also dass auf dem Grundbesitz keine öffentlichen Steuerlasten inskribieren dürfen.⁴³ In den sich verändernden Umständen musste auch die Steuerfreiheit der unierten Pfarrer neu definiert werden, was durch die Anordnungen Maria Theresias von 1757 und 1759 auch gemacht wurde. Die Anordnung vom 20. Dezember 1757 sagte aus, dass nach dem bestimmten Anzahl des geistlichen Standes dürfen die Personen und Einkommen nicht gesteuert werden und das gilt auch für die Grundstücke, die das priesterliche Einkommen ergänzen.⁴⁴ Im Reskript von 1759 wurde angeordnet, dass eine Saatfläche von zwanzig Kübel Getreide und eine Wiese fläche von 15 Fuhren Heu vom Steuer befreit werden muss. Diese Verordnungen gaben später (bis 1773-1777) Anlass zu zahlreichen unierten Beschwerden, weil in der Tat wurden nur ihren Ackerfeldern, Wiesen und Vieh die Immunität zugesprochen, ihren Weingärten und anderen Einkommen nicht. Was noch, wo die Felder in Dreifelderwirtschaft eingeteilt wurden, traf die Steuerfreiheit ein Jahr nur eine Saatfläche von sechs Kübeln, wo die Felder in zwei Kalkaturen eingeteilt wurden, dort nur eine Anbaufläche von zehn Kübeln.⁴⁵ Die Verteilung der Steuerlasten wurde den Kommunitäten entnommen, und die vom Landeszentrum ernannten Steuereinnehmer (Perzeptoren) brachten die Anordnung Maria Theresias vom Dezember 1746 gnadenlos zur Geltung, dass die nichtunierten Priester dem Steuer unterzogen werden müssen. Zur Sicherung ihrer materiellen Lage beanspruchten die Popen der bisher tolerierten orthodoxen Gemeinden die illyrischen Nationalprivilegien, wo schon im Leopoldinischen Privileg vom 21. August 1690 eine Art Befreiung

⁴² Ebenda, 230-231.

⁴³ *Erdély története három kötetben*, 1019.

⁴⁴ „[...] nec Presbiteros actu fungentes, numerumque in loco qualibet statum ingredientes a capite et facultatibus Ecclesiasticis, vel in harum defectu ab aliis tales suppletibus Fundis ad Contributionem adigere praesumat [...]”

⁴⁵ Vortrag des H Gr v Blümege n, Wien den 12ⁿ Augusti 1773, StA, B2, SHK AG, 1614: 1773, UNA. Die Vorstellungen deren Deputirten des Fogarascher Cleri über die Befreyung der unierten Pfarern von der Contribution betr. in der dritten Seite des Vortrags im vierten Punkt.

vom Zehnten, von den Kontributionen und der Einquartierungslast zugesprochen wurde.⁴⁶ Die verzweifelten siebenbürgischen orthodoxen Priester bestürmten den Karlowitzer Metropolit mit ihren Flehen. Unter diesen Umständen entstand schon 21. Februar 1755 eine historische Deduktion über die Privilegien und Jurisdiktion des Metropoliten der Raizen in Siebenbürgen.⁴⁷

Der Metropolit bat in seinem Vortrag vom 25. Februar 1755 um die Ausdehnung seiner geistlichen Jurisdiktion auf Siebenbürgen und die Teilhabelassung der siebenbürgischen Orthodoxen in die illyrische Privilegien. Während seines Aufenthaltes in Wien im Frühling von 1755 reichte Nenadović ein anderes Memorial an Grafen von Königsegg-Erps ein, in dem er um die Freiheit gemäß ihrer Privilegien, freie Religionsausübung den siebenbürgischen Orthodoxen und Steuerfreiheit für die Kronstädter orthodoxen Priester bat, dann erstattete noch einen Brief dem siebenbürgischen Minister über die Steuerbeschwerden der Kronstädter Geistlichen. In der Bittschrift vom 27. Juni 1755 kommentierte der Metropolit die steuerlichen Belästigungen seiner siebenbürgischen Glaubensbrüder, also die negative Diskriminierung der orthodoxen Popen den unierten gegenüber so, dass sie den Endzweck haben, sie in die Union zu zwingen. Der Metropolit drückte auch sein Besorgnis aus, dass es die Auswanderung droht, wenn die Beschwerden der Orthodoxen nicht gelöst würden.⁴⁸

In Bihar entstand nach der kanonischen Visitation des Arader Bischofs im Jahre 1751 ein solcher Aufruhr, dass am 15. August 1754 sandte Maria Theresia eine Kommission aus, um die dortigen Religionssachen in Ordnung zu bringen. Der Großwardeiner Bischof Forgách machte am Anfang der Kommission einen Gegenangriff. Die Ungarische Hofkanzlei unterstützte die bischöfliche Stellungnahme. Die Biharer Religionssachen wurden mit dem bischöflichen Rekurs und dem Kanzleivortrag zum Teil des auszuarbeitenden standhaften illyrischen Systems. In seinem großen Elaborat vom 5. Juni 1755, im „System in illyrischen Angelengheiten“ nannte Freiherr von Koller, selbst bei den Serben die Zehentbefreiung, die Kontributions- und Militär-Bequartirungs-Freiheit eine der misshelligsten, irrtümlichsten und gegenseitig zu den meisten Klagen Anlass gebenden Fragen. Der damalige Leiter der Expeditionsbüro an der Ungarischen Hofkanzlei (und ab 1767 Nachfolger Bartensteins an der Spitze der Illyrischen Hofdeputation) hatte gegen der Visitation des Arader Bischofs in Bihar argumentiert. Er nahm den Ofener

⁴⁶ Schwicker, *Politische Geschichte der Serben*, 13.

⁴⁷ *Varia scripta et fragmenta in re unionis utpote Proposit. relat. deductio de privilegiis et jurisdictione Archiepiscopali Graeci Ritus non unit. Deductio de unionis Ecclesiarum Graeci Ritus in Transylvania statu. Deductio de privilegiis et jurisdictione Archiepiscopali Rascianorum. N^{us} 66, Annus 1755 Dies 21 Febr.* Das Schriftstück wird in der *Specificatio Actorum* vom 2. März 1771 verzeichnet.

⁴⁸ Trócsányi, „Erdélyi konferenciák, erdélyi miniszterek,” 232-233.

nichtunierten Bischof zum Beispiel. Die nichtunierten Einwohner der Komitate Pest, Komorn (Komárom), Raab (Győr) dürfen sich zwar ohne Schranken in ihren Religionssachen an den Bischof wenden, aber des wurde nirgends gestattet, außer dem von Raizen bewohnten Vorstadt Ofens, Tabán und Szentendre geistliche Jurisdiktion anderswo auszuüben.⁴⁹ Ihm dagegen sprach sich Bartenstein in seinen „Anmerkungen“ besonders heftig gegen den Vorschlag aus, dem Arader Bischof jeden Zutritt zu seinen Gläubigen in der Grosswardeiner Diözese zu verbieten und sonach den Erlass von 1735 zu annullieren. Die Sorge wegen eines allfälligen Missbrauches dieser Erlaubnis (der kanonischen Visitation) sei doch nicht ausreichend, „um jemandem die sogar diplomatische [also durch kaiserliche Diplomen – AdV] eingestandene Gerechtsame zu nehmen. Was würde ansonsten fürhohin in der menschlichen Gemeinschaft mehr sicher sein?“ Übrigens habe die Illyrische Hofdeputation wiederholt darauf angetragen, dass die Privilegien auch den zur Union Übertretenen zu Gute kommen; nichtsdestoweniger handeln die weltlichen Behörden dagegen.⁵⁰ In diesen Verhandlungen wurde es also angefangen, zwischen den geistlichen (kirchlicher Autonomie) und den gesellschafts-politischen Aspekte (freibäuerlichem Stand der Gränitzer) der illyrischen Privilegien einen Unterschied zu machen.

Die Siebenbürgen betreffenden Bittschriften des Metropoliten wurden an einer Sitzung bei Königsegg-Erps mit der Teilnahme von Bartenstein, Schmidlin und Ziegler verhandelt. Am 3. November erstattete Nenadović eine weitere Beschwerdschrift, zu deren Verhandlung am 31. Dezember schon auch die Siebenbürgische Hofkanzlei miteinbezogen wurde.⁵¹ Die Siebenbürgische Hofkanzlei konzentrierte sich auf die Bekräftigung der allerhöchsten Resolution vom 10. Juni 1752. Neben den Bittschriften des Metropoliten stellte sie deswegen die eingelaufenen Klagen des unierten Bischofs Aron wider den Metropolit von 24. November.⁵² Bartensteins Stellungnahme war in diesen Sitzungen, dass aus den alljährlich eingeschickten Verzeichnisse klar ersichtlich

⁴⁹ Schwicker, *Politische Geschichte der Serben*, 193, 196, 205.

⁵⁰ Ebenda, 212, 214-215.

⁵¹ Zsolt Trócsányi hat die Bittschriften von Nenadović und die Protokolle der Sitzungen vom 8. Oktober und 31. Dezember 1755 unter K-E 4733/1755, Hofkriegsarchiv, und StA, B2, SHK AG, 1756: 357, UNA gefunden.

⁵² *Vortrag der Hof Camer wie auch Münz Bergwesens Directions Hof Collegii Praesidenten Grafen von Königsegg Erbs, in Betref der gravaminum, und Praetensionen des Erz-Bischofs, und Metropoliten Graeci Ritus non unitorum respectu Siebenbürgen, dann auch deren von dem aldasigen unierten Bischofen Aaron wider besagten Metropolit hingegeben eingeloffenen Klagen Aufsatz eines Rescripts de 10^{ma} Junii 1752 Aufsatz eines Referad, Memorial des Metropoliten, Extracte von den (1?)4 Martii und 13 Junii 1752 ein Beschwärungs Schreiben von 3 Novembris 1755 ein Schreiben des Bischofs Aaron von 24 Novembris 1755. Rescript an das Gubernium diesem liegt bey copia Rescriptorum, und copia querelarum Episcopi, Anmerkungen in Betref des Siebenbürgischen Unions Geschäft, StA, B2, SHK AG, 1752: 56 ½, UNA. Das Schriftstück wird in der *Specificatio Actorum* vom 2. März 1771 verzeichnet.*

ist, dass die Fundamente der siebenbürgischen Union nicht stark genug sind und sie auf neue Fundamente gestellt werden muss.⁵³ Hier wurden die Folgenden Beschlüsse gefasst: An den Orten (im Fogarascher Distrikt und in einigen Dörfern in Burzenland) und bei den Körperschaften (bei den Hermannstädter und Kronstädter „Griechen“), die die Union niemals angenommen hatten, dürfen die Nichtunierten in ihrer tolerierten Religionsausübung nicht gestört werden. Die gegenseitigen Klagen der Unierten und Nichtunierten sind durch eine mit einem kamerale und einen militärischen Beisitzenden ergänzten Kommission zu untersuchen. Wo die Nichtunierten seit der Union keinen öffentlichen Gottesdienst mehr haben, kann solcher auch weiterhin nicht erlaubt werden, um die Schwächung der Union, den Hader unter dem Volk und die Störung des ländlichen Gemeinfriedens zu vermeiden. Die einzige Lösung ist die „connivenz,“ die stille Kenntnisnahme des schismatischen Religionsexercitiums. (Das darf aber nur solange geschehen, bis das von den Nichtunierten ohne Stören der Gemeinstille ausgeübt wird.) Dem unierten Bischof und seinem Theologen sollte angeordnet werden, dass an den Orten, wo es seit der Union keine nicht unierten Kirchen und Priester gibt, versuchen sie nicht mit Gewalt, sondern mit christlichem Unterricht die Schismatiker zu sich zu ziehen, zwingen sie zu Besuch der unierten Kirche nicht, dulden sie den geheimen Aufenthalt des nicht unierten Popen (vor allem am Bett eines Sterbenden), aber es muss streng verhindert werden, dass es mit den unierten Priestern „unanständig“ benommen werden. Der Meinung war wiederum beschlossen, dass die Jurisdiktion des Karlowitzer Metropolit in Siebenbürgen abgewiesen werden soll, es kehrt aber auch der Vorschlag von 1752 zurück, dass es keine weise Sache ist, die nichtunierten Geistlichen und Laien, wenn sie ausschließlich *in spiritualibus* sich an den Metropolit wenden, in dieser Beziehung zu hindern. Königsegg-Erps wies in seinem Vortrag vom 28. Januar 1756 auch die Populationistik betreffenden Ermahnungen des Metropolit zurück.⁵⁴

Die in den Biharer Religionssachen hergebrachten Meinungsunterschiede veranlasste die Monarchin zu der Weisung, dass sich Koller und Bartenstein kurz und klar äußern sollen, in welchen Gegenständen und warum sie nicht eines Sinnes werden können. Diese neuen Äußerungen wurden dann abermals im Rahmen einer Ministerialkonferenz erwogen und auf den sodann erstatteten Vortrag erfolgte auf Einraten der Grafen Kaunitz und Uhlfeld unter dem 25. April 1756 folgende allerhöchste Resolution:

„Placet und ist sich ein für allemal nach denen Resolutionen von 1734, 1735 und 1743 zu halten, die (ich) hiemit nochmals zur allseitigen Richtschnur der

⁵³ Bartenstein, *Kurzer Bericht*, 59-60. *Ohnmaßgebigste Allerunterthänigste Meynung des Freiherrn von Bartenstein dd^o 4^{ten} Juny 1761*, StA, A108, Kt. 2, fol. 352r, UNA. Bartenstein am 23. September 1762, fol. 362v-363r.

⁵⁴ Trócsányi, „Erdélyi konferenciák, erdélyi miniszterek,“ 232.

Kanzley sowohl als der Deputation vorschreibe.“

Im Grunde entschied die Monarchin sich zu Gunsten der Koller'schen Ansicht, also im Sinne der ungarischen Hofkanzlei, welche die bisherigen Normen für ausreichend erachtet hatte.⁵⁵ Damals wurde die Aufmerksamkeit der leitenden Hofkreise ganz auf die diplomatischen Manöver zur Vorbereitung des Kriegsausbruchs gerichtet. In diesen Vorbereitungen musste das Habsburgerreich die Allianz Russlands sichern, andererseits aber gab die Ausdehnung des serbischen Einflusses wegen ihrer politisch höchst gefährlichen Kontakte zu großen Besorgnissen einen Anlass.⁵⁶

Am 26. April 1756 trat auch eine Ministerialkonferenz auch in siebenbürgischen Sachen zusammen. Der Hauptgegenstand dieser Konferenz war der Vortrag des Grafen Königsegg-Erps vom 28. Januar. Die Teilnehmer waren auf Grund der früheren allerhöchsten Resolutionen, dass die Karlowitzer Metropolen auch früher über keine geistliche Jurisdiktion in Siebenbürgen verfügten und die illyrischen Privilegien nicht für Siebenbürgen gelten und von diesen Stellungnahmen muss man auch in diesem Fall nicht abweichen. Es entstand aber eine heftige Debatte über die Leopoldinischen Privilegien vom 12. September 1701. Bartenstein betrachtete dieses Privileg als den Keim für die Toleranz der Nichtunierten in Siebenbürgen. Bartensteins Satz bezog sich eindeutig auf den ungarischen Protestantentum, und bedeutete, dass die Gemeinden nachweisen müssten, dass sie seit 1701 unaufgehört nicht uniert waren. Der Kanzler Bethlen stellte aber auch die Rechtsgültigkeit dieses Diploms in Frage. Königsegg-Erps fürchtete auch davor, dass dessen Publizierung zu größeren Wirren auch in Steuersachen führt. Zu einer Abstimmung kam es in der Streitfrage nicht. Der der Konferenz vorstehender Graf von Uhlfeld sagte den Beschluss nach der Meinung der Gruppierung Königsegg-Erps-Bethlen aus: In die siebenbürgischen Orte, wo die Schisma nach 1701 nicht aufgehört hatte, ist vorteilhafter die in der Wallachei konsekrierten Priester hineinzulassen (diese Gemeinden sind sich nämlich seit 60 Jahren in Ruhe: sie wollen sich neue Religionsanhänger nicht bekehren lassen). Demgegenüber aber darf auch die kleinste Beziehung zwischen dem Karlowitzer Erzbischof und den Siebenbürger Nichtunierten zu erlauben. Die Resolution Maria Theresias lautet: „Weder der metropolit, noch die illirische Comission in siebenbürgen keinen einfluss habe.“⁵⁷ Freiherr von Koller sagte nach der Resolution vom 26. April 1756 den Grundsatz der siebenbürgischen Unionspolitik aus, woraus auch viele andere Sachen abzuleiten zu sind, dass die dem im Königreich Ungarn und in dessen zugehörigen Teilen⁵⁸ angesiedelten Illyrischen nicht unierten Klerus und Volk allermildest verliehenen Privilegien

⁵⁵ Schwicker, *Politische Geschichte der Serben*, 215.

⁵⁶ Siehe vorher: Koller am 29. März 1768, fol. 380v-381r, 3^{io}.

⁵⁷ Trócsányi, „Erdélyi konferenciák, erdélyi miniszterek,“ 233-234.

⁵⁸ Die sog. „partes annexes“ bedeuteten das Dreieine Königreich Kroatien-Slawonien-Dalmatien.

gleich den in Siebenbürgen sich befindenden Nichtunierten nicht zu statten kommen.⁵⁹ Hofrat von Kees aber betrachtete die Resolution als einen staats- und bildungspolitischen Fehler.⁶⁰

Wenn aber ihre bedeutende Proportion eine Tatsache ist, wenn ihre Existenz über wichtige außenpolitische Bezüge verfügt, folglich die Fiktion der völligen Union aufgegeben werden muss und die Orthodoxen in Siebenbürgen aus dem Staatsbesten toleriert werden müssen, das alles aber bedeutet aus, dass sie mit einem Priestertum versehen werden müssen. Das Priestertum aber setzt auch eine Person voraus, der das Sakrament des Priestertums nach den Kanonen der östlichen Kirche rechtsbestehend austeilen kann.⁶¹ Schon um das Jahr 1756 begann man Rat zu schaffen und hielt man in einigen Hofkreisen für das diensamste Mittel, um die Siebenbürger Nichtunierten zu beruhigen, dass man in der Person eines bescheidenen Mannes einen eigenen nicht unierten griechischen Bischof in Siebenbürgen vorübergehend („ad tempus“) anzustellen müsste. Im Jahre 1758 also trat die Frage der Ernennung eines nichtunierten der Jurisdiktion des Karlowitzer Metropoliten ausgenommenen (exempten) siebenbürgischen Bischof nicht ohne Vorgeschichte hervor. Die Verhandlung vom 10. November 1756 über Biharer Religionssachen sollte die Differenzen des vorigen Berichts von General de Ville und der darauf geäußerten Meinung des Kolotschaer (Kalocsa) Erzbischofs Batthyány in Einklang bringen. Der Bericht von de Ville behauptete, dass vor der Biharer Untersuchungskommission von 8667 Haushaltvorsteher (mit 13.428 Kindern) hatte sich nur 255 (mit 431 Kindern) für uniert gehalten. Im solchen Scheitern der Union ist schuldig: der Komitat, das Kapitel und am meisten der Bischof, der nicht nur das wallachische Volk sondern auch seine Priester in einer unvorstellbaren Unwissenheit gehalten hatte. Sein Fleiß um die Union stammte aus lauter Wucher, um mehr Zehnteileinkommen zu gewinnen. Der wichtigste Vorschlag de Villes war die Befürwortung der Unabhängigmachung der unierten Bischofs zum Gute der Union. De Ville machte am 26. April 1757 einen erneuerten Bericht und Forgács wurde kurz darauf von Maria Theresia in das Waitzer (Vác) Bistum versetzt. Trotzdem konnte er die Unabhängigkeitsversuche seines Ritus-Vikars damals noch verhindern,⁶² und offiziell hatten die Beschuldigungen de Villes kein Gehör vor der Herrscherin gefunden.⁶³

⁵⁹ Koller am 29. März 1768, fol. 384v-385r.

⁶⁰ „Vor dem Jahre 1756 [...] widmete man sich [nicht] der Sorgfalt, welche die Erzielung tüchtiger Poppen, die auf die Sittlichkeit des Volckes den grösten Einfluß hat, erheischete.“ Konzertationsprotokoll vom 14. Mai 1777, fol. 527r-v.

⁶¹ „[...] diese Religion mit ihren ministris sacramentorum, welche das sacerdotium voraussetzen ebenfalls versehen seyn muß [...]“ Konzertationsprotokoll vom 14. Mai 1777, fol. 529v.

⁶² 1748 wurde Meletius Kovács Melét zum Tegeaner Bischof ernannt. Das war aber nur ein Titularbistum. Im Großwardeiner Diözese galt er nur für den Ritus-Vikar oder suffraganer Bischof des römisch-katholischen Bischofs. Bunytay, *Bihar vármegye oláhjai*, 56-59 (336-339).

⁶³ Ebenda, 69-72 (349-352). „Diesen erstbemerkten umstand [dass die Biharer Union um 1757

Nach diesen Verhandlungen wurde der doppelte Entschluss von 14. Juli 1757 gefasst, womit dem Metropoliten bedeutet wird, dass er und seine Gläubigen bei schwerster Strafe sich nicht erfrechen sollen, der herrschenden Religion und der Beförderung der Union das geringste Hindernis heimlich oder öffentlich in den Weg zu legen. Gleichzeitig wurde auch dem Großwardeiner katholischen Bischof und seinem Domkapitel auf das Schärfste aufgetragen, den Nichtunierten und ihren Privilegien keinen Eintrag zu tun, noch weniger den mindesten Religionszwang auszuüben oder den Arader Bischof in der Ausübung seiner geistlichen Jurisdiktion zu verhindern.⁶⁴ Nach dem Vorschlag de Villes hatte der Bischof die Unkosten der Kommission auszuzahlen.⁶⁵ Es wurde aber auch angenommen, dass die nichtunierten Bischöfe kein Recht haben, in den Diözesen katholischer Bischöfe zu reisen und der Arader Bischof wurde vom Eintritt in den Komitat Bihar nachdrücklich ferngehalten.⁶⁶ Außerdem wurde in der Regulierung vom 29. November 1758 ausgesagt, dass wo früher die Unierten die Mehrheit ausgemacht hatten und sie erst neuerlich die Union verließen, an solchen Orten gehört die Kirche zur Unierten und die Nichtunierten dürfen auch keine neue Kirche erbauen.⁶⁷

Unter diesen Umständen berichteten der Bischof Aron und seine Priester Anfang 1757 über unionsgegnerischen Wirren. Diese fanden in den Hermannstädter, Brooser und Mühlbacher Stühlen. Die Teilnehmer vertrieben die unierten Priester und brachten sich nichtunierte hinein. In ihrem Vortrag vom 28. April 1757 brachte die frühere Stellungnahme der Ministerialkonferenz ins Gedächtnis, dass die *Religiosa* und die *Politica* voneinander zu unterscheiden sind. Wenn es nur um die Religion geht und nicht um öffentliche Skandalen, dann sollen die unierten Priester die Irrenden mit gutem Beispiel, weisem Unterricht und friedlichen Mitteln überzeugen. Wenn es aber um den inneren Frieden des Landes geht, dann sollen nicht die religiösen Schulden sondern das *crimen politicum* bestraft werden. Die Emissarien (Gesandten), die für die Wirren verantwortlich sind, müssen aufgesucht und aus dem Land hinausgetrieben werden. Es wäre gut, Militär in die unruhige

zunichte gemacht worden war] geruhen jedoch Euer May(estät) mit nichten dahin aufzunehmen, alß wann mann jenes so diesfalls zu selber Zeit veranlasset worden, alß einen minder richtig bestandenen Fürgang auszudeuten wolte, die theils mit einem übertriebenen eifer befangener Benehmung der dasige Bischofe und übrigen lateinischen Cleri hatte hieran vorzüglich schuld.“ Koller am 29. März 1768, fol. 381r. Vergleiche mit Bartenstein, *Kurzer Bericht*, 143. „[...] der lobwürdige Eifer für die Ausbreitung der union wird dann und wann so weit getrieben, daß man nicht zugleich auf die gefahr denkt, die von dem Nichtunirten beschwerung dem Staate, der religion und der Christenheit zugehen könnte.“

⁶⁴ Schwicker, *Politische Geschichte der Serben*, 217.

⁶⁵ Ebenda, 217.

⁶⁶ Bálint Hóman, Gyula Szekfű, *Magyar történet* [Ungarische Geschichte], 2. erweiterte Ausgabe (Budapest: Maecenas Könyvkiadó, 1990), Band IV, 446.

⁶⁷ Bunyitay, *Bihar vármegye oláhjai*, 75 (355).

Orte zu schicken, bis das Volk sich wiederum beruhigt. So können auch die Priester ruhiger arbeiten, und nötigen Falls könnten sie auch mit militärischen Hilfe rechnen. In seinen Ergänzungen vom 4. Mai 1757 zeigte der siebenbürgische Minister von Uhlfeld darauf, dass wegen des Krieges zur Zeit in Siebenbürgen nur wenig Militär sich aufhielt und diese Tatsache begrenzt auch seine mögliche Aktivität.⁶⁸

Die Besorgnisse des Wiener Hofes wurden um so größer, als die Frage der Lage der im Habsburgerreich lebenden Orthodoxen im Herbst 1757 wiederum auf das diplomatische Feld geriet. Der russische Botschafter in Wien Keyserling bekam zuerst nur einen Auftrag zur Unterstützung der in Ungarn und in Kroatien wohnenden Serben, aber der Staatskanzler Kaunitz fürchtete vor einer kettenreaktionsartigen Eskalation des Problems.⁶⁹ In diesem Hintergrund wurde der schon bei den Toleranz-Debatten von 1756 erschienene Gedanke, den Siebenbürger Orthodoxen einen eigenen Bischof zu schenken, explizit zum Vorschlag gebracht. Zsolt Trócsányi sagte in seiner posthum erschienenen Großstudie aus, dass Hurmuzakis und Dragomirs Zweiteilung der Ministerialkonferenz vom 19. August 1758 auch in eine vom 19. Juli 1758⁷⁰ wahrscheinlich nach einer Falschschreibung der Daten erfolgte. Das Votum von Kaunitz hielt er auch nur für eine künstliche Kompilation aus den Verhandlungen vom August 1758 und vom Januar 1761.⁷¹ Trócsányi musste aber auch zugeben, dass die rumänischen Historiker – wahrscheinlich nach den Kopien der Rosenfeld-Sammlung – solche Gedanken zitieren, die nirgendwo im Protokoll der Ministerialkonferenz vom 19. August 1758 zu finden sind. Die unverständliche und fragmentarische Abfassung seiner Stellungnahme würde die Abneigung des Protokollführers Bartenstein gegenüber zeigen. Einer der als unidentifizierbar bezeichneten Gedanken Bartensteins war, dass – nach Hurmuzaki – der Freiherr von Bartenstein nach dem Prinzip *divide et impera* die Ernennung eines siebenbürgischen rumänischen Bischofs⁷² empfahl. Graf von Koller zitiert in seinem Vortrag von 24. November 1774 offensichtlich diesen Gedanken Bartensteins:

„Hat damals, als der erste Schismatisch exempte Bischof in Siebenbürgen angestellt worden, der Grundsatz *divide et impera* nach Maaß als der verstorbene Metropolit Nenadovich seine geistliche Jurisdiction auch nach Siebenbürgen zu verbreiten sich angemasset [...]“⁷³

⁶⁸ Trócsányi, „Erdélyi konferenciák, erdélyi miniszterek,” 235.

⁶⁹ Ebenda, 236.

⁷⁰ Tóth, *Az erdélyi román nacionalizmus*, 202.

⁷¹ Trócsányi, „Erdélyi konferenciák, erdélyi miniszterek,” 240-241, Notiz 47.

⁷² Obwohl im Originaltext das Wort „Metropolit“ steht, halte ich diese Korektion für nötig. Der Rang eines Metropoliten war auch damals eindeutig unreal, denn in Siebenbürgen verfügten selbst die Römisch-Katholiken und die Unierten nur über eine Bischofswürde – AdV.

⁷³ StA, A98 (ehemalige Kabinettakten *Hungarica et Transylvanica*), Kt 7, fol. 214r-216v, UNA. Nota des Grafen von Koller dd^o 24^{ten} Nov. 1774, fol. 235r. Vergleiche mit Tóth, *Az erdélyi román*

Aber was wird es mit der Anmaßung gemeint? Meiner Meinung nach wird hier die Bittschrift des Metropoliten von 2. Juni 1758 gemeint, die er anlässlich des Memorials der Siebenbürger Orthodoxen einreichte. In dieser Petition wollte Nenadović mit einer historischen Deduktion zurück bis um die Wende der 17-18. Jahrhunderte beweisen, dass seine erzbischöflichen Vorfahren immer eine geistliche Jurisdiktion in Siebenbürgen hatten. Er verlangte die Auflösung der Absperrung und des Verbots von 1752, weil diese unzählige Hader, die Bedrückung des Volkes und religiösen Zwang als Folgen hatten. Der Metropolit bittet um die Erlaubnis der freien Religionsausübung seiner Glaubensgenossen in Siebenbürgen oder eine ähnliche Untersuchungskommission, wie die im Komitat Bihar tätig gewesen war.

Was bedeutet also der am Anfang der Studie zitierte Satz Kollers vom 29. März 1768? Der Satz bedeutet, dass Nenadović mit seinem Vortrag vom 2. Juni 1758 endlich selbst den Beweis zur schon vorher aufgetauchten Vermutung gab, dass die seit 1751 fortdauernden Religionswirren in Bihar, Halmagen und Siebenbürgen zusammenhängende Teile der einheitlichen metropolischen Politik seien. Wegen dieser Unterbauungen des Metropoliten musste die unangenehme Verfügungen für die Orthodoxen in Halmagen, die heiklen Verfügungen in Bihar gegen dem Arader Bischof getroffen werden. Wegen dieser Manipulationen musste die Union in Bihar ganz neu organisiert werden. Was konnte das Endziel des Metropoliten sein? Das sagt Graf von Koller in seiner Wohlmeinung vom 1. Oktober 1774 aus:

„Sicher ist es, daß bis zum Jahr 1755 kein Bischof g[raeci] n[on] u[niti] r[itus] in Siebenbürgen angestellet ware, die zahlreich vorhandene Protocolla und Vorträge der über diesen Gegenstand damals abgehaltenenn Conferencia, und der Hof-Stellen Berathung geben die Ursachen ganz bedeutlich zu entnehmen, welche die Anstellung eines eigenen Bischofens g[raeci] n[on] u[niti] r[itus] in Siebenbürgen verfolgeret haben; Der seiner unruhigen Betragnus Art halber bekannter Erzbischof und Metropolit g[raeci] n[on] u[niti] r[itus] Nenadovich hat von übermässigen Hochmut und Eigennuz ganz eingenommen zugestandene Geistliche Gerichtbarkeit auch als dahin ausdehnen wollen [...].“

Diesem Hochmut und Eigennutz gegenüber aber einige Hofkreise schon mit der Anwendung neuer politischen Mittel kämpfen wollten.

nacionalizmus, 202. Der Ausdruck im Vortrag Kollers vom 24. November 1774 wird vereinfachend und ohne wirkliche Erklärung von Helmut Klima zitiert. Siehe Helmut Klima, „Die Union der siebenbürgischen Rumänen und der Wiener Staatsrat im thesesianischen Zeitalter,” *SF6* (1941): 249-256, 255.

*TO A NEW TYPE OF SACRALITY?
THE ISSUE OF HERITAGE*

HOW SACRED IS THE SACRED SPACE?
INTERVENTIONS AND FRESCO DESTRUCTIONS
IN CHURCHES OF WALLACHIA

CRISTINA BOGDAN*

Several decades ago, the French historiography, worried about the disappearance of national memory, designed a monumental work under the supervision of Pierre Nora¹ and dedicated to the *lieux de mémoire* conceived as intersection areas for different trends of ethnological, psychological, political or religious nature. Feasts, monuments, commemorations, dictionaries, museums, emblems were all invited to go up the catwalk and march, exhibiting their splendour, sometimes forgotten or obsolete. The studies, signed by famous names of the *New History*, reactivated the deep strata of memory, as if the intention was to suggest the readers that having memories is a function of the human brain, but preserving memories is a social condition for the perpetuation of civilisation.

All the threads of these complicated textures were putting together the material of much too wide and visited a concept to be correctly understood: the *patrimony*. The privileged object of the cultural policies, the key-element of new forms of tourism, a sign meant to bring together the artists' and the sponsors' communities – the patrimony had been so frequently placed in the spotlight that the spectators ended up blinded and all they could see was the aura of it, but not the contours, blackened by time.

Visual anthropology, as reflected in Hans Belting's studies,² and mediology, a discipline recently configured by Régis Debray,³ let us know that any image is related to a *spectator-body*, as well as to a *support-medium* that circulates it. The patrimony itself is made of a group of images reflected in our looks⁴ and supported by the basis-objects that send them, more or less insistently and more or less convincingly, towards us.

The interest for the cultural patrimony seems to be confined, in the current Romanian world, to the rarefied domains of the historians, architects

* PhD Lecturer, University of Bucharest, Faculty of Letters.

¹ Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire* (Paris: Gallimard, 1984-1992, 3 vol.).

² Hans Belting, *Pour une anthropologie des images*, trans. by Jean Torrent (Paris: Gallimard, 2004).

³ Régis Debray, *Cours de Médiologie générale* (Paris: Gallimard, 1991); *Transmettre* (Paris: Odile Jacob, 1997); *Introduction à la médiologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999).

⁴ The importance of response, of the look that assesses, labels and imposes an axiological classification or hierarchy is incontestable today. Marcel Duchamps demonstrated several times that the look is the one that can transform the most banal object into a work of art.

and art creators. But the issue of the patrimony should not remain a niche one, a topic of scholarly conversations between specialists, as this would mean emptying it of its vital forces, comprehended in the significance of the word itself. The saddest form of patrimony destruction remains its very ignoring. Like any work of art, the creations that form the *socio-cultural heredity*⁵ of a community only exist in the presence of a *look* that embraces them. Just like the literary text cannot manifest itself in the absence of a reader, the monument does not have a real right to exist without a spectator.

In order to tame the time, the monument needs our comprehensive look. In ruins, deteriorated or well-preserved, it can only say its story to the one who wants to hear it. But *looking at* and *listening to* are two activities that should be learnt, which are modelled and nuanced according to our own baggage of information and experiences. If we are to believe the anthropology of senses, we should accept that each society elaborates its own sensorial model, and the sensorial experience of each of us is, first of all and more than a biological fact, a process of interpretation, culturally modelled.⁶ Is our incapacity to reflect upon the historical monument and to grant it the chance to *stay*, the result of the way in which our look was (not) educated?

We assist an obvious obsolescence of the idea that the historical monument must be understood as a link between generations, an instrument meant to start the memory of a community and as an artefact against the ephemerality of things, in the sense suggested by Françoise Choay, in *L'allégorie du patrimoine*:

“For those who build it, as well as for those who receive its signals, the monument is a shield against the traumatism of existence, a safeguard. The monument ensures, heartens, soothes by reconciling the being of time. [...] A defiance of entropy, of the dissolving action of time upon all natural and artificial things, it tries to alleviate the anguish of death and annihilation.”⁷

The actual facts in the Romanian reality are unfortunately different. While researching, for a long period of time, the churches of the rural areas in south Romania, looking for representations of a frequent character in the religious iconography of the 18th-19th centuries (*Death*), we could notice not only situations of erasure, lime covering, repainting in modern variants of this uncomfortable presence, but also all kind of destructions of the monuments that

⁵ Ralph Linton, *The Cultural Background of Personality* (New York: Appleton-Century Crofts, 1945).

⁶ David Le Breton, *La Saveur du Monde. Une anthropologie des sens* (Paris: Métailié, 2006).

⁷ “Pour ceux qui l’édifient comme pour ceux qui en reçoivent les avertissements, le monument est une défense contre le traumatisme de l’existence, un dispositif de sécurité. Le monument assure, rassure, tranquillise, en conjurant l’être du temps. [...] Défi à l’entropie, à l’action dissolvante qu’exerce le temps sur toutes choses naturelles et artificielles, il tente d’apaiser l’angoisse de la mort et de l’anéantissement.” Françoise Choay, *L’allégorie du patrimoine* (Paris: Seuil, 1992), 15 [our transl. in English].

included these representations, the most frequently on their exterior walls.

The study below is built on the relation established between certain actual facts with a religious and cultural function – death or the representations of saints, “cut off” from hagiographies or iconography manuals – the frescoes representing them (in the Romanian religious painting of the 18th - 19th centuries), and the looks (of the local communities) that have tried to decipher them.

The historians (Alberto Tenenti,⁸ Philippe Ariès,⁹ Michel Vovelle¹⁰), the philosophers or the sociologists (Vladimir Jankélévitch,¹¹ Louis-Vincent Thomas,¹² Edgar Morin¹³), the art historians (Hans Belting,¹⁴ Gert Kaiser,¹⁵ Uli Wunderlich¹⁶) or, more recently, the mediologists (Régis Debray)¹⁷ organize their discourse around the relations of interdependence between death, its double (the image) and the reflection of the double (the look), demonstrating that one can understand the evolution of mores and behaviours, as well as the social changes and the changes of mentality of a society, by means of this tripartite instrument of research.

Any image is included in a scheme of double temporality: on the one hand, it seems to yield to the historical context – to the artist, to the sponsor, to the contemporary public who receives it while emerging –, on the other hand, it is submitted to a diachronic view, which considers it, every time, from the standpoint of other cultural codes. The image becomes thus a kind of palimpsest, in which the attentive eye can identify the changes of mentality. It testifies the fragility of the exterior look unable to understand the purpose of a given type of representation and, implicitly, the vulnerability of the cultural

⁸ Alberto Tenenti, *La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle* (Paris: Armand Colin, 1952); Alberto Tenenti, ed., *Humana fragilitas. The Themes of Death in Europe from the 13th Century to the 18th Century* (Clusone: Circolo Culturale Baradello, 2002).

⁹ Philippe Ariès, *Images de l'homme devant la mort* (Paris: Seuil, 1983).

¹⁰ Gaby Vovelle, Michel Vovelle, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du Purgatoire. XV^e-XX^e siècles* (Paris: Armand Colin, 1970); Michel Vovelle, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Paris: Gallimard, Julliard, 1990).

¹¹ Vladimir Jankélévitch, *La Mort* (Paris: Flammarion, 1977, 3rd ed.).

¹² Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort* (Paris: Payot, 1980); *La Mort* (Paris: Presses Universitaires de France, 1998, 4th ed.).

¹³ Edgar Morin, *La mort en question (traces des morts, morts des traces)* (Paris: l'Harmattan, 1991); *L'homme et la mort* (Paris: Seuil, 2002).

¹⁴ Belting, *Pour une anthropologie des images*.

¹⁵ Gert Kaiser, *Vénus et la Mort. Un grand thème de l'histoire culturelle de l'Europe*, trans. by Nicole Taubes (Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1999).

¹⁶ Uli Wunderlich, *Der Tanz in den Tod. Totentänze vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (Freiburg: Eulen Verlag, 2001).

¹⁷ Régis Debray, *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident* (Paris: Gallimard, 1992).

memory, which keeps on losing its witnesses. The frequent cases of icon damages or irremediable destructions of frescoes¹⁸ in Wallachia's worship monuments prove thus an erroneous understanding of the sacred space, as well as of the idea of cultural patrimony.

Misunderstood or reinterpreted, drawn without taking into consideration the suggestions of the iconography manuals or of the previous models (which were sometimes so deteriorated that they could not be reconstructed again), the image can be read as an indicator of the degree of awareness as regards the sacred character of the church area. How sacred is the sacred space, if the contemporary painters' interventions (who are often very little educated and have no real theological formation) destroy or deform the traditional patterns of figuration of the religious scenes? How sacred is the sacred space if the graffiti or the scratched names of persons cover (sometimes to a great extent) the figures represented on the walls of the monuments? How sacred is the sacred space if the current sponsors, who pay for the remaking of some interior or exterior frescoes ask for their names to be included in the very visual sequence?

Iconographic confusions and errors

Sometimes, the scenes are preserved, but are not correctly understood, while regrettable errors appear in their interpretation, caused by the loss of the reading code for the images in question. We will offer in the following a few examples to illustrate this phenomenon and to strengthen the importance of fieldwork. The interventions of the contemporary painters who are not aware any more of the elements of the saints' *vitae* or of the indications of the manuals of iconography, wrongly assimilate Saint Eustatius Plakida to other military saints (most of the times Minas¹⁹ or Theodore the Tyro²⁰). The confusion is based on their belonging to the same typology (the military saints) and their

¹⁸ The destructions of the frescoes in the region of Wallachia could have similar explanations with those provided by Simona Boscani-Leoni in relation to the iconography of the catholic churches of the Alpine regions, though there are also many different explanations, specific to each area. The author reminds, in her study entitled "Les images abîmées: entre iconoclasme, pratiques religieuses et rituels magiques," in *Images re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art 2* (2006): 54-66, of three possible causes of the deterioration of images: reasons of religious nature (from the time of Reformation and of the Counter-Reformation); the believers' wish to leave a trace of their presence in the sacred space, by scratching their name on the frescos, or the wish, of almost magic nature, to take away of piece of fresco, like a protecting part, from the church body. The third explanation – regarding the image painted over the initial model or remade almost integrally, in a new manner (according to the artist's competences and knowledge), as no more traces that could be preserved are left – is the nearest to the situations present in the Romanian area.

¹⁹ In the north apse of the nave of the "Saints Archangels" church in Popești, commune of Fârtățești, Vâlcea county (founded in 1879).

²⁰ In the north apse of the nave of the "Saint Demeter" church in Botorani, commune of Măciuca, Vâlcea county (founded in 1871; the painting was remade in 1999).

insertion in the same visual area (in one of the apses of the nave, especially in the northern one). At the church of Zgriptești (Argeș county) or at Bogdănești (Vâlcea county), the function of the captions is not any more that of *anchoring* the image, as the image and the accompanying text lead us to two different realities: the presence of the disc with the deer links the image to the model of Saint Eustatius (according to the hagiography), while the inscriptions suggest us that we are in front of Saint Procopius. At the monument of worship of Vineți (Olt county), the confusion persists between Saint Eustatius (according to the image) and Saint Eftodius (according to the inscription).

A look that is unable to understand modifies, trying to replace the element that it cannot relate to something and classify, with something it knows, with something accessible. Thus, Saint Sisoës – the witness of the ephemeral character of all mundane glories, represented in front of the open tomb of Alexander the Great – is replaced with the much more familiar Saint Nicholas at the church of the “Annunciation” in Bucșani, commune of Ionești (Vâlcea county). Other times, Saint Stylianos, the protector of children, is always represented with a baby in his arms, is wrongly identified in the caption with Saint Sisoës, like we can see in the narthex of the church of “Saint Nicholas” of Giulești (Vâlcea county). The contradiction between the traditional “signs” of the Saints (the deer for Saint Eustatius Plakida, the baby for Saint Stylianos, the open tomb for Saint Sisoës, etc.) and the captions supposed to, theoretically, help us identify them is obvious.

We have also identified situations when, in the traditional place of some religious characters, others are figured instead, maybe more famous, but wrongly borrowing elements from the identity of those they replace. According to a pretty widely spread tradition in the churches of Wallachia painted between 1780 and 1830, in the higher segment of the façades were represented characters of the Old Testament (prophets) and figures of the wise men of the Antiquity (philosophers and sibyls – the pagan prophetesses). Their placing *outside* the proper space of the ecclesia spoke about the wisdom that preceded Christ’s coming to Earth and about the waiting for the Messiah, a situation their discourse created. The philosophers’ and the sibyls’ presence is attested by a relatively small number of churches, while the prophets’ figures seem to be customary in the façade decoration.²¹ In the description he makes, Andrei Paleolog shows them to us “dressed in long tunics and togas of the Syrian-oriental kind,”²² holding in their hands phylacteries and objects meant to evoke their predictions. Due to an unnatural transfer, which demonstrates the precariousness of the contemporary painter’s religious culture, on the façades of

²¹ Andrei Paleolog, *Pictura exterioară din Țara Românească (sec. XVIII-XIX)* [Exterior Painting in Wallachia, 18th-19th Centuries] (Bucharest: Editura Meridiane, 1984), 38.

²² Ibid.

the church of Fata (Argeş county), Saints Constantine and Helena are the ones who welcome us. They are usually represented inside the church, each of them holding, with one hand, the cross placed between them. But here, obeying the model of the prophets, whom they replace, they hold unfolded phylacteries. The confusion also affected the caption, as the name of Emperor Constantine the Great is preceded by the abbreviation “Saint Pro.,” as if it was meant to help him be included among those he did not belong to. In the category of prophets is also erroneously included the first of the Christian martyrs, Saint Archdeacon Stephen. As they were more accessible characters of the Christian history, they replaced in the case of this church the less notorious figures of the prophets from the Old Testament.

A completely unusual case, denoting a total lack of religious culture on the part of the contemporary painter is the replacing of the pair made by Saint Zosimas and Saint Mary of Egypt, commonly represented at the area of passage between the nave and the narthex, with the prophet of the Old Testament Moses and Saint John the Baptist,²³ in the church of Bucşani (Vâlcea county). There exists however a reminiscence that could facilitate the identification of the initial pattern: Prophet Moses holds in his hands – a completely unnatural element for this character – the chalice and the spoon for the Holy Communion. These actually belong to Saint Zosimas, who gave the communion to Saint Mary of Egypt in the desert, according to the hagiographic text.

In a paper dedicated to the *image*, Laurent Gervereau refers to the incontestable importance of the explanatory labels as support-signs of the iconic message:

“The caption, the label, changes everything. The image often exists due to the legend. It arrived there like a life belt. Going backward, an image without a caption drifts in the interstellar spheres which, sometimes, annihilate it, make it unusable, lost in the cosmos of calculations, attributions and interpretations.”²⁴

²³ The most likely, the confusion between the two characters is due to the fact that they are both usually represented summarily dressed. As the fresco figuring Saint Mary of Egypt – a character almost completely naked, according to the text of her life, telling that she lived alone in the desert for 47 years – was quite deteriorated, the modern painter replaced the face of Saint Mary with that of Saint John the Baptist, another summarily dressed character, usually with clothes of camel hair, according to the ascetic life he assumed in the desert. The confusion speaks, once again, about the replacement of a less famous sacred figure with a more “accessible” one, on the basis of some similarities.

²⁴ “La légende, l’étiquette change tout. L’image existe souvent par sa légende. Elle y est arrivée comme à une bouée en légitimité. A rebours, une image sans légende vogue dans des sphères interstellaires qui, parfois l’annihilent, la rendent inutilisable, perdue dans le cosmos des supputations, des attributions, des interprétations.” Laurent Gervereau, “Tuons les images,” in *Derrière les images*, ed. Marc-Olivier Gonseth et al. (Neuchâtel: Musée d’Ethnographie, 2000), 127 [our transl. in English].

The relationship between a certain iconographic sequence and the text (the caption)²⁵ accompanying it would deserve more attention, which seems not to be paid in either the studies of art history (focused on the image) or in the literary studies (interested in the text, but not in those text sequences that accompany the frescoes of the religious iconography). We could think that they are standardized, according to the text of the painting manuals, but the reality of the field investigations demonstrate the opposite, all the more so as there are scenes that do not pertain to the prescriptions of these guides. Normally, the function of the caption should be to *anchor* the image, but losing the code for the reading of a scene leads to unusual situations, manifesting a semantic break between the message of the image and the message of the accompanying text (like in the previous examples).

The subtle relation emerging between the different iconographic scenes and their accompanying captions can sometimes indicate how the religious painters of yesteryear had appropriated (in a correct, nuanced, modified or perverted way) the information from the text they were “illustrating,” consciously or not (because sometimes they were just “conveying” the images from one monument to the other, without being aware of their written source).

Shaping and reshaping the images of Death in the iconography of Wallachia

After having investigated, in the span of 2000-2013, the edifices of worship in Wallachia, where one of the variants of Death had been represented (in the exterior, rather than the interior iconography), we reached the conclusion that Victor Simion had enunciated as well, that “most of the representations in this category of images appear at the churches founded, in the majority of cases, by the local middle strata (low boyars, merchants, priests, etc.), more receptive to the folklore and moralizing literature, which was circulated in this milieu.”²⁶ That was the kind of public, somehow familiarized with the “stories” of the popular books, who could be subjected to the power and the terrifying fascination of the macabre images.

Living in times of insecurity,²⁷ marked by the presence and the absolute

²⁵ In an essay from 1984, dedicated to the relation between text and image, Vilém Flusser deem them both *mediations* between humans and the world, differentiating from each other by what represents, in fact, their binder, as “the image renders representable (‘illustrates’) what the text affirms, while the text renders conceivable (‘tells’) what the image says.” Cf. Vilém Flusser, “Text și imagine” [Text and Image], in *Pentru o filosofie a fotografiei* [For a Philosophy of Photography], trans. by Aurel Codoban (Cluj: Idea Design&Print, 2003), 69 [our transl. in English].

²⁶ Victor Simion, *Imagini, legende, simboluri. Reprezentări zoomorfe în arta medievală românească* [Images, Legends, Symbols. Zoomorphic Representations in Romanian Medieval Art] (Bucharest: Fundația Culturală Română, 2000), 148.

²⁷ Toader Nicoară, *Sentimentul de insecuritate în societatea românească la începuturile timpurilor moderne (1600-1830)* [The Feeling of Insecurity in the Romanian Society at the Beginning of the

power of death (at a real level, because of the different epidemics and the frequent natural calamities,²⁸ but also at the level and under the influence of the religious discourse about the end of life, which maintains its strength all over the 18th century, and in the first decades of the next one), the itinerant painters tend to transform the representations of death in quasi-mandatory elements of church decoration. This element of novelty speaks about a modernization (a detachment) of the perspectives in relation to the provisions of the iconographic guides, which did not refer to the macabre spectrum, unless in the context of ampler scenes (*the life of the true monk, the wheel of life*) or in that of some parables (*of the barren fig tree or of the workers in the vineyard*).²⁹

The frequency with which, in certain places (for instance in the counties of Argeş and of Vâlcea), the portrait of this apparently “unrepresentable” entity appears, together with other scenes involving a look on life and death (*the parable of the unicorn, the Wheel of Life, Saint Sisoës lamenting over the tomb of Alexander the Great, the parable of the Lazarus, the Last Judgment, the Aerial Tollhouses, etc.*) is edifying for an ambivalent attitude, quite specific to the rural communities of long ago: on the one hand, the attempt to exorcise this distress and terror and, on the other hand, the wish to confront an unavoidable reality, to understand and accept its grounds.

Having already studied a significant part of the specialized bibliography,³⁰ we noticed that the images of Death are involved, in their turn, into a “hide-and-sick” game with the witnesses of the successive generations. The researches made by Al. Ştefulescu at the beginning of the last century, by V. Brătulescu, C. Bobulescu or M. Golescu in the '40s, the approaches of R. Creţeanu, A. Paleolog, A. Pănoiu, T. Voinescu, I. Cristache-Panait, M. Porumb in the '70s-'80s of the 20th century, supplied us with a radiography of a phenomenon of either occultation or, much more rarely, revelation of representations often deemed “uncomfortable.” Their studies often deal with images of Death that the contemporary researcher cannot see and analyse any more, the texts remaining the only witnesses of their transient existence (at Valea Popii, Negreşti and Zgripţeşti, county of Argeş; Runcu, county of Dâmboviţa; Brădiceni, Curtişoara, Vladimiru, county of Gorj; Drăgăneşti-

Modern Period], vol. 1-2 (Cluj-Napoca: Accent, 2002, 2006).

²⁸ Paul Cernovodeanu and Paul Binder, *Cavalerii apocalipsului: calamităţile naturale din trecutul României (până la 1800)* [Horsemen of the Apocalypse: Natural Calamities in Romania's Past (Until 1800)] (Bucharest: Silex, 1993).

²⁹ Cristina Dobre-Bogdan, *Imago Mortis în cultura română veche (sec. XVII-XIX)* [Imago Mortis in Pre-Modern Romanian Culture (17th-19th Centuries)] (Bucharest: Editura Universităţii din Bucureşti, 2002), 14-15.

³⁰ For the analysis of the specialized bibliography for the theme, see Cristina Bogdan, “Palimpseste. Eléments d’une histoire des regards sur l’iconographie roumaine de la Mort,” in *Proceedings of the Dying and Death in 18th-21st Centuries Europe. International Conference*, ed. Marius Rotar and Marina Sozzi (Cluj-Napoca: Accent, 2009), 67-78.

Peretu, county of Olt; Ceaușu, Gârdești, Mierea, Obeni, Păușa, Stânculești, county of Vâlcea, etc.).

As this is usually a question of images included in the exterior decoration of the churches, exposed to bad weather, many of them were damaged to the point of being transformed into contours, impossible to read any more, and spots of colour that only the imagination could recreate as the characters they once were: at Râjlețu-Govora, Cotu-Uda or Glâmbocata (county of Argeș), Sibiciu de Sus (county of Buzău), Moldoveni (county of Teleorman), Sâmburești (county of Olt), Cloșani (county of Gorj), Busești (county of Mehedinți), Zăvoieni-Jaroștile (county of Vâlcea).

The fear inspired by the macabre representation, together with the conviction that the image was able to “capture part of the objective identity,”³¹ has sometimes generated attitudes of defence and the scenes were hidden under a coat of whitewash (at Obeni, county of Vâlcea). In a study dedicated to the *church painters, builders and peasant founders on Valea Cîrcinovului*, Victor Brătulescu mentions two representations of the Grim Reaper in the churches of the neighbouring villages of Zgriptești and Negrești. During the research we carried on in the summer of 2007, we found out from the local priests that the images in question, having been compromised by weather, were initially repainted in a modern variant, with the usual instrument of Death – the *scythe* – being replaced with a cigarette pack and a bottle of vodka – current symbols of self-destruction. This type of representation however was contrary to the canons of post-Byzantine painting, so it was eventually renounced, while Death’s presence was completely obliterated; the communities in question seem not to remember that their edifice of worship had once sheltered such a figure.

Sometimes, over the almost erased traces of such an image, the modern painter sketched the outline of a variant, more or less remote from the old model. At the church of the “Saints Archangels” in Schei, the commune of Ciofrângenii (Argeș county), the painting was remade in 1998, at the parishioners’ expense. The families paid for the repainting of the Saints they wanted to have as protectors or whose names they were bearing, and when the turn came for the restoration of Death’s panel, the locals hesitated. At the priest’s suggestion, they accepted to pay all together for the repainting of the image, as it is a reality that no one could escape.

On other occasions, the now illegible scene receives a brand new appearance, according to the taste and the talent of the contemporary artist. At the church of the “Annunciation” in Oteșani (Vâlcea county), the old representation of Death was replaced, in 1996, with a new one, reflecting the visual perspective of painter Lucreția Stan. Though the current image represents

³¹ Rudolf Wittkower, *L'Orient fabuleux*, trans. by Michèle Hechter (Paris: Thames & Hudson SARL, 1991), 13.

a strange contamination between the model of the *Thanatos* and the one of *Saint George slaying the dragon* (while obviously distancing itself from the fresco that had been made in the mid 19th century on the north façade of the church), the locals use the same phrase to designate their worship monument (“the church with death”), thus proving the importance they have paid to the iconographic element in question.

Between the *look of then* and the *look of now* a gap appears, that only the monument itself could fulfil, if it were left *the way it was*. Abandoned (because next to it, a new modern edifice of worship has been built, with electrical power and PVC windows) or remade in a way that abolished its primary identity, the monument sometimes persists in saying its story, even if no one is willing any more to listen to the sounds of the stories of yesteryear.

The wooden church of Lăzărești (Vâlcea county), ruined by a fire in 2006, only keeps outside a few fragments of fresco. Ironically unable to die, the image of Death did not wish to leave our visual horizon. It stayed there like a *memento*, like a *trace* of what the parishioners of yesterday saw when they were entering the yard of the church. The look seems, in this case, forced to remember. The scene that resisted the fire invites to meditation.

Let us return to words and travel through the reality of the meanings they enclose. To *transmit the patrimony* seems to be a pleonastic phrase, because what else could one do with the cultural heritage from one’s *patres*, unless passing it on? But what makes the difference is the way in which one hands it down, as any transportation (in spatial reality or in time) partially transforms the object that is conveyed from one world to the other.

Paying attention to the support that conveys a certain image, Régis Debray subtly warns us that the recipient never receives the exact letter that the sender mailed. Ineffable changes occur between the moment of sending and the moment of receiving, as “just like inheriting is not receiving (but sorting, reactivating, refounding), transmitting is not transferring (one thing from one point to another). It is reinventing, and therefore altering.”³² But sometimes, the alteration is so deep, that the chain of the transmission is close to breaking. We look at the object that has reached us and we should naturally discern, like in the circles of a tree trunk, all the history strata and all the signs of the communities that had used it one way or another. The wounds of memory are sometimes deep: one lingers on the ruined object (ruined by time, by fire or by man’s unskilful hand) and only the force of imagination can recompose it. But when one saw it *the way it was*, and one rediscovers it the way it had never been and the way it should never be, one feels stripped. The fieldwork revealed

³² “[...] pas plus qu’hériter n’est recevoir (mais trier, réactiver, refondre), transmettre n’est transférer (une chose d’un point à un autre). C’est réinventer, donc altérer.” Debray, *Transmettre*, 49 [our transl. in English].

images that were destroyed, removed, erased, scraped, pieces of wall that fell together with the fresco that once covered them, or, even worse, hidden under grotesque representations, that had nothing to do with the original model. We will only mention one example from this last category: the church of Saint Paraskeve from Șimon, the county of Brașov, where we could detect a few years ago, in the exterior painting, the silhouette on horseback of the macabre character we were searching for. Going back there last year, we found out that all the exterior frescoes had been covered with plastics with deformed prints of the saints' figures, in accordance with a widely spread model in the consumer society, transferring images of different nature on cups, trinkets or T-shirts. The clothing of frescoes of the edifice of worship had been undressed and replaced with a collage of pixelated plastics. The death on horseback was replaced with the image of a military saint (Demetrius). Those who made the iconoclastic gesture did not take into consideration at all that the object of patrimony is an *installation for remembrance*. The look ricochets off the cold plastic and cannot guess any more that in the scoops of the wall niches there were once painted images. As long as we do not learn how to transmit the patrimony, our cultural memory will play tricks on us more and more often. And the sacredness of the worship space will be called into question again and again.

Regardless of the connotations accompanying some frescoes in the present days (for instance, the images of *Death* are rejected by the current mentality, which turned the end of life into a taboo subject) and of the regrettable loss of the reading code, their identification and labelling represents an action meant to preserve our cultural memory. Nicolae Iorga had called attention, since the inter-war period, to the necessity to preserve the cultural patrimony or at least its images (and implicitly its memory):

“All these faces should be photographed or even copied in colour for that *Romanian general iconography* that we should do some day, at any price, and which will be a claim to fame for our artistic civilization.”³³

Although there has been such a long period of time since this paper was published, our culture does not benefit from an exhaustive collection of the iconographic representation decorating, inside and outside, the walls of the worship monuments, the researchers being forced to make up, on their own, the corpus of visual sequences meant for the approach of this or that topic. While the irreversible degradation of many religious monuments covers with stains of oblivion our cultural memory.

In the end of this plea in favour of the conservation of patrimony and of a correct understanding of the sacredness of the sacred space, we mention the three values implied by the phenomenon of *transmission*, in R. Debray's

³³ Nicolae Iorga, “Biserica din Margine sau Ciuta” [The Church of Margine or Ciuta], *BCM*XXVI-XXVIII (1933-1935): 172.

vision:³⁴ the *material* one (interested in what is preserved and in the way to maintain and perpetuate heritage); the *diachronic* one (entailing the idea that transfer ensures the relation between the communities that once existed and those today, and staging a sort of dialogue of continuities and breaks) and the *political* one (because life is perpetuated by instinct, but in order to transmit the patrimony, favourable policies are needed in this direction, able to assume explicitly in their agendas the restoration and conservation of the edifices of worship).

The monuments are *lieux de mémoire*, able to attest the transformation of mentalities and the influences, either more religious or more laic, on some epochs, if we guarantee their *transmission* in a form as close as possible to the initial one. Many times the first semblance of a religious edifice is kept only in the votive portrait – the image in which the founders³⁵ carry on their arms the church, entrusting it to divine authorities. It is with the help of this “foundation scene” that we can find out sometimes that the church once had an exterior painting, which does not exist any more today, like in the case of the wooden church of Ciungetu (county of Vâlcea):

“Particular attention should be paid to the shrine in the votive painting, because this is of course of the image of the initial church, on its northern wall being represented a hunting scene that was not preserved until today. A hunter, who was, according to a local legend, one of the founders, kneeled and armed with a gun, aims at a deer. Meanwhile, at the other side, the *Frightful Death* lies in wait, holding an axe that he seems to be ready to use to hit the deer.”³⁶

The scene, which was once on the north façade of the church founded by the free peasants of Ciungetu proposed the spectator a visual metaphor: that of the *hunted hunter*. It also seems to be a proper situation for those who join the game of the disappearances and reappearances³⁷ of certain frescoes, trying to grasp, in the long chain of overlaps and incongruities, the primary meaning of a fragmented identity.

³⁴ Debray, *Transmettre*, 20.

³⁵ As this is about a late wooden church, dating from the second half of the 19th century (1861), the founder do not belong to the high social elites any more (princes or boyars), or medium ones (bailiffs, priests, deacons or townsmen), but they are free peasants from the area in question. The costumes of the peasants who are the founders represented on the walls of the porch are a variant of the holiday clothes specific to the pastoral universe of south Transylvania and Banat. Among the founders, we notice those who carry the shrine (Florea Ionescu – the main founder – and his wife, Ana – on his right; Dumitru and Ion, their sons – on the left).

³⁶ Luiza Barcan and Alexandru Nancu, *Biserica de lemn din Ciungetu* [The Wooden Church of Ciungetu] (n.p.: Fundația HAR, Muzeul Județean Vâlcea, 2000-2001).

³⁷ Fortunately, there are cases (rarer, indeed) when images for a long time hidden under the lime, have been brought out to light as a result of a recent restoration (2002). Such an example would be the panel representing the meeting between the old man and Death (obeying the Aesopian pattern), at the church of Bălănești-Horezu (Vâlcea county).

LIST OF ILLUSTRATIONS

Fig. 1. St. Eustatius Plakida taken for Sf. Minas, according to the inscription, in the northern apse of the nave of the “Saint Archangels” church in Popești, commune of Fârtățești, Vâlcea county (remade in 1879).

Fig. 2. St. Eustatius Plakida taken for St. Theodore the Tyro, according to the inscription in the northern apse of the nave of “Saint Nicholas” and “Saint Demeter” church in Botorani, commune of Măciuca, Vâlcea county (founded in 1797; remade in 1872; restored several times – 1947-1948, 1965; the painting was remade in 1999).

Fig. 3. St. Eustatius Plakida taken for St. Eftodius, according to the inscription in the nave of the church of the “Dormition” in Vineți, commune of Spineni, Olt county (founded and painted in the 19th century, repainted in the 20th century).

Fig. 4. St. Sisoes taken, according to the caption, for St. Nicholas, in the church of the “Annunciation” in Bucșani, commune of Ionești, Vâlcea county (founded in 1743).

Fig. 5. St. Zosimas taken, according to the caption, for Mosses (although he holds in his hands the chalice and the spoon for the communion, unexplainable objects in the context of a character of the Old Testament), at the passage from the narthex to the nave in the church of the “Annunciation” in Bucșani, commune of Ionești, Vâlcea county.

Fig. 6. The image of *Death* contaminated with that of *Saint George slaying the dragon*, in the lower segment of the northern facade, the church of the “Annunciation,” in Oteșani, Vâlcea county (founded in 1773; remade in 1840; painted in 1850; repainted, in 1996, by painter Lucreția Stan).

Fig. 7. The wooden church of “Saint Paraskeve” in Lăzărești, Vâlcea county (founded in 1746, extended in 1839; painted after 1848), almost entirely destroyed by a fire in 2006; a fragment of image was left, on the south facade, from the exterior decoration, with the character that impersonates *Death*.

Fig. 8. The shrine in the votive portrait (on the west wall of the narthex) of the wooden church of the “Saint Emperors Constantine and Helena” in Ciungetu, Vâlcea county (founded in 1861 by the parishioners, led by the main founder, Florea Ionescu; painted inside by Nicolae Bunescu).



Fig. 1

How Sacred Is the Sacred Space?



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5

How Sacred Is the Sacred Space?

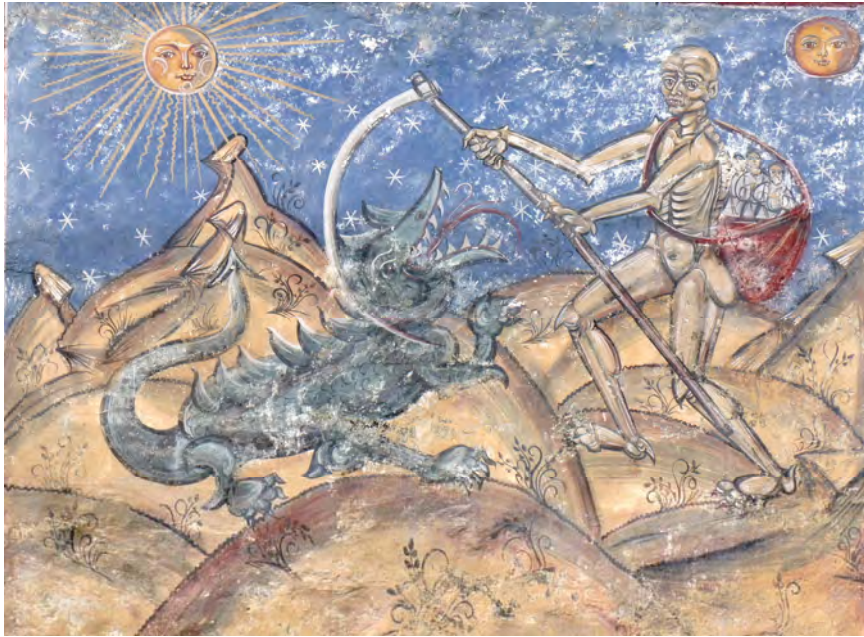


Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8

PIESE METALICE DE INVENTAR BISERICESC DIN BASARABIA
(SECOLUL XIX - ÎNCEPUTUL SECOLULUI XX)

LILIANA CONDRATICOVA*

Note preliminară

Avantajată de prezența unui variat suport documentar și de rezultatele cercetărilor arheologice, istoriografia națională este bogată în publicații axate pe problema evoluției artei podoabelor în preistorie și epocile antică și medievală. În schimb, asupra fenomenelor legate de arta metalului în epoca modernă, în raport cu alte aspecte care solicită atenția, specialiștii s-au oprit doar tangențial, manifestând lipsă de interes față de problema artei metalelor nobile și comune din Basarabia, eclipsată totalmente de teme precum prima conflagrație mondială, schimbările de ordin politic și economic din regiune etc. Preocupările insistente ale cercetătorilor din domeniul istoriei și artelor vizuale au fost legate prioritar de domeniul politicii, economiei, al artelor vizuale și, în pofida faptului că evoluția orfevrăriei de cult din Basarabia modernă și-a găsit reflectare în unele publicații ale autoarei¹, constatăm că la etapa actuală dispunem de insuficiente studii care să reflecte problema orfevrăriei ecleziastice. Pentru definitivarea prezentului studiu, am folosit ca surse piesele din colecția Muzeului Național de Istorie a Moldovei (MNIM) și patrimoniul bisericilor și mănăstirilor basarabene, completate de un bogat suport arhivistic. De menționat că podoabele de cult au făcut parte din colecția Muzeului Societății Istorico-Arheologice Bisericești din Basarabia², care și-a început activitatea în 1906, iar către anul 1925, muzeul păstra în custodia sa 537 de icoane și obiecte bisericești prețioase³.

* Cercetător dr., Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

¹ Liliana Condraticova, *Arta bijuteriilor din Moldova* (Iași: Lumen, 2010).

² Societatea Istorico-Arheologică Bisericească din Chișinău a fost fondată la 4 aprilie 1904 (în baza unui statut aprobat de Sfântul Sinod din Petrograd la 15 noiembrie 1902, grație stăruințelor conducătorului Societății, Ioan Nicolae Halippa). A fost inaugurată de episcopul Iacob Piatnițchi în sâmbăta Sf. Toma, în sala de festivități a Seminarului Teologic din capitală. Conform statutului (pct. 4-6), Societatea avea dreptul de a înființa un muzeu, o bibliotecă și o arhivă proprie. Odată cu construirea casei eparhiale, muzeului condus de Mihail Parhomovici i-au fost rezervate trei camere. În primii ani de activitate a societății (1904-1912), în muzeu au intrat numai 12 obiecte prețioase bisericești. În 1912 au fost colectate 86 de obiecte, în 1913 – 100 de piese, în 1914 – 254, iar în 1915 a fost întreprinsă o excursiune istorico-arheologică prin orașele Hotin, Soroca, Bălți, Cetatea Albă, precum și la bisericile de peste Nistru. În 1917, procesul de colectare a inventarului bisericesc a fost oprit. Numărul obiectelor s-a redus și prin deschiderea unor muzee locale, precum cel de la Ismail. În 1920, Muzeul Bisericesc din Chișinău a fost vizitat de regele Ferdinand I și regina Maria, care au rămas cu impresii plăcute. Liliana Condraticova, *Arta bijuteriilor din Moldova* (Iași: Lumen, 2010), 114.

³ Visarion Puiu et al., ed., „Opisul obiectelor ce se păstrează în Muzeul Societății istorico-arheologice Bisericești din Basarabia”, *Revista Societății Istorico-Arheologice Bisericești din*

Annales Universitatis Apulensis. Series Historica, 18, I (2014): 323-340

Numărul redus al podoabelor bisericești din această perioadă este explicabil din câteva motive. În primul rând, istoricii, dacă menționau unele podoabe, se refereau doar la piesele de o vechime apreciabilă, considerate *antichități*, pe când cele contemporane nu le trezeau interesul, valoarea lor crescând doar după zeci de ani. În al doilea rând, cele două conflagrații mondiale, dar și politica antireligioasă și ideologică a noilor autorități sovietice care s-au instalat după 1918 în Transnistria, iar după 1944, și în Basarabia, au avut un impact dezastruos asupra orfevrăriei ecleziastice, podoabele de preț fiind inventariate și confiscate, iar soarta lor rămânând incertă până astăzi. Colecția Muzeului Bisericesc a fost pierdută irecuperabil în anii celui de-al Doilea Război Mondial, iar unele obiecte scoase din biserici după 1944 au ajuns în custodia Muzeului Ateismului, funcțional pe atunci la Chișinău. Vom indica în această ordine de idei și fișele de inventariere a patrimoniului bisericesc realizate în timpul restructurării (*perestroika*) gorbacioviste. De exemplu, între anii 1985-1987, în biserica „Înălțării” din Chișinău se mai păstrau câteva piese executate la începutul secolului XX: două candelabre de aramă ștanțată (30 x 12 x 12 cm); un policandru de alamă (350 x 150 cm), cu 33 de lumânări, realizat prin turnare, forjare și emailare. Un loc aparte le revine celor patru candelabre de alamă și bronz (de la hotarul secolelor XIX-XX), realizate prin turnare și forjare artistică, cu dimensiunile de 63 x 16,5 cm și, respectiv, 85 x 17 cm; se adaugă o candelă de argint forjat (62 x 12 cm), cu motive decorative gravate, datată în anul 1914⁴.

Pornind de la numărul pieselor documentate pe baza dosarelor de arhivă în colecțiile muzeale și patrimoniul bisericesc al țării, demersul în cauză este axat pe problema evoluției orfevrăriei bisericești din Basarabia, conturându-se câteva aspecte importante, precum activitatea atelierelor și a meșterilor specializați în prelucrarea artistică a metalului, ori catalogarea inventarului de cult, introducându-se astfel în circuitul științific informații inedite cu referire la podoabele bisericești din perioada studiată.

Ateliere de confecționare/comercializare a podoabelor bisericești

Sfârșitul secolului al XIX-lea - începutul secolului XX a însemnat pentru Basarabia o etapă deosebită în dezvoltarea sa politică, economică și culturală, cu un impact aparte și asupra evoluției orfevrăriei religioase, deși nu în măsura în care au avut-o transformările în domeniu din perioada 1815-1827. Pentru a înțelege situația orfevrăriei de cult din Basarabia în această perioadă, menționăm că oficializarea juridică a activității atelierelor de orfevrărie în Basarabia a avut loc în 1817. Tot atunci au fost aprobate statutul și mărcile atelierelor. În 1815 a fost introdusă folosirea obligatorie a argintului de titlu 84,

Chișinău (1923): 1-51.

⁴ Fond *Biserica Înălțării*, or. Chișinău, Arhiva Agenției de Inspectare și Restaurare a Monumentelor (în continuare AAIRM).

fiind interzisă confecționarea podoabelor de cult din staniu, plumb, fier și alte metale comune⁵, iar din 1827 a fost interzisă realizarea lor de către persoane neautorizate, lipsite de licență⁶. Actele normative în cauză au condus spre scoaterea din uz a pieselor din aliaje metalice ieftine, astfel că, începând cu mijlocul secolului al XIX-lea, practic nu mai dispunem de piese de acest gen, cele din argint sau placate cu argint/aur prevalând considerabil în bisericile și mănăstirile țării.

La capitolul dinamicii meșterilor, comparativ cu epocile anterioare, se atestă anumite modificări. Conform datelor de arhivă, au fost documentați zeci de argintari, atât localnici, cât și supuși austrieci și evrei (net predominanți), care au realizat diverse comenzi pentru bisericile din Eparhia Chișinăului și Hotinului. Între 1819 și 1821, în Chișinău activau 47 de aurari și argintari și trei ceasornicari⁷; în 1814, la Chilia erau doi argintari moldoveni⁸; la Ismail, la începutul secolului al XIX-lea, practicau orfevrăria două familii de armeni⁹; atelierul unui evreu argintar funcționa la Hotin¹⁰. Ulterior, între anii 1854 și 1858, a fost fondat la Chișinău atelierul separat al argintarilor, fiind documentați pe baza semnăturilor vreo 10 meșteri¹¹. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, la Orhei a funcționat cel mai renumit centru de giuvaergerie laică și de cult, piesele confecționate păstrându-se în colecția MNIM¹². În anii 1878-1879 au fost documentați trei argintari și aurari și trei ceasornicari la Soroca¹³. Conform recensământului populației din Basarabia și al meseriilor profesate (1897), în mediul urban activau 464 de meșteri bărbați care se ocupau de confecționarea bijuteriilor, a inventarului bisericesc, a ceasurilor, instrumentelor optice și obiectelor de cult, alături de 10 femei, iar în mediul rural erau 169 de bărbați și două femei¹⁴. Potrivit calculelor, observăm o scădere ușoară, către sfârșitul

⁵ Fond 205, inv. 1, dos. 946, f. 8, Arhiva Națională a Republicii Moldova (în continuare ANRM).

⁶ Fond 205, inv. 1, dos. 5524, ANRM.

⁷ Fond 75, inv. 1, dos. 105, f. 1-16, ANRM.

⁸ Fond 5, inv. 3, dos. 474, f. 112, ANRM.

⁹ Valentin Tomuleț, *Politica comercial-vamală a țarismului în Basarabia și influența ei asupra constituirii burgheziei comerciale (1812-1868)* (Chișinău: CEP USM, 2002), 327.

¹⁰ Gheorghe Ghibănescu, ed., *Surete și izvoade. Documente basarabene*, vol. XI (Iași: Dacia, 1922), 10.

¹¹ Fond 75, inv. 1, dos. 1789, 9 file, ANRM.

¹² М. М. Постникова-Лосева, Н. Г. Платонова, Б. Л. Ульянова, *Золотое и серебряное дело XV-XX вв. территория СССР* (Москва: Наука, 1983); Fondul de bază (în continuare FB) 22845, MNIM; FB 24362, MNIM; FB 20162, MNIM. Autoarea aduce sincere mulțumiri doamnelor Aurelia Cornețchi, Nadejda Botea și Ana Boldureanu de la Muzeul Național de Istorie a Moldovei pentru amabilitatea cu care ne-au pus la dispoziție materialul plastic și informativ privind atelierul de giuvaergerie de la Orhei.

¹³ Fond 6, inv. 5, dos. 149, ANRM.

¹⁴ Dinu Poștarencu, „Structura profesională a populației Basarabiei conform Recensământului din 1897”, *Tyragetia* XIV (2005): 190.

secolului al XIX-lea, a numărului celor profesau arta metalului, inclusiv realizarea podoabelor de cult. Numărul atelierelor și argintarilor prezenți în Basarabia ținea nemijlocit de politica autorităților, condițiile de lucru și eventualele privilegii acordate, la care se adăuga cererea lăcașelor de cult pentru podoabele respective.

Funcționarea atelierelor de realizare a podoabelor de cult este confirmată documentar în 1922, odată cu editarea *Anuarului Chișinăului*¹⁵, deși anunțurile publicitare plasate în diverse ziare basarabene confirmă prezența atelierelor și a meșterilor cu mult anterior acestei date. Astfel, pentru o bună perioadă de timp, cercetările referitoare la activitatea aurarilor și argintarilor lipsesc cu desăvârșire, tabloul general al domeniului fiind restabilit în mare parte pe baza anunțurilor publicitare, descoperite în paginile anuarelor Chișinăului, ale *Buletinului Eparhial al Chișinăului*, ori ale altor publicații cu caracter statistico-informativ¹⁶, dar și grație mărcilor și poansoanelor aplicate obiectelor din metale nobile. Ca atare, ateliere și saloane unde puteau fi comandate și comercializate veșminte prețioase, icoane ferecate și vase de cult au fost atestate preponderent în orașul Chișinău. De exemplu, din anul 1888 funcționa magazinul de obiecte bisericești al lui D. F. Cara-Stoianov, unde putea fi comandat inventar liturgic de toate tipurile, veșminte bisericești, vase, podoabe de cult și clopote (de la uzinele specializate ale lui P. Finleandski și Oloveanișnikov), fapt certificat de publicitatea plasată în paginile ziarelor locale¹⁷.

Menționăm câteva nume care au marcat în sens pozitiv dezvoltarea orfevrăriei ecleziastice în Basarabia. Astfel, iconarul Condrat Sidenco a deschis în 1882 un atelier la Chișinău, pe str. Alexandrovscaia, nr. 50, unde realiza și la începutul secolului XX diverse podoabe, icoane bisericești, el fiind preocupat inclusiv de construcția și reparația bisericilor (fig. 6)¹⁸. La începutul secolului XX, *Atelierul de artă și iconografie* al fraților Batalin și Prohorenko (amplasat la Chișinău, pe str. Haralampievscăia, nr. 4) prelua comenzi pentru realizarea pieselor bisericești (iconostase, chivote, vase de cult), înnoirea icoanelor și a inventarului liturgic, aurirea podoabelor, icoanelor și iconostaselor, fapt care exemplifică posibilitatea de a comanda obiectul după modelul selectat și la un

¹⁵ Constantin N. Tomescu, *Anuarul Eparhiei Chișinăului și a Hotinului (Basarabia)* (Chișinău: Tipografia Eparhială, 1922).

¹⁶ *Адрес-Календарь Бессарабской Губернии на 1907 год* (Кишинев: Типография бессарабского Губернского Правления, 1906); *Адрес-Календарь Бессарабской Губернии на 1911 год* (Кишинев: Типография бессарабского Губернского Правления, 1910); *Адрес-календарь Бессарабской губернии на 1913 год* (Кишинев: Типография бессарабского Губернского Правления, 1912); *Адрес-Календарь Бессарабской Губернии на 1914 год* (Кишинев: Типография бессарабского Губернского Правления, 1913).

¹⁷ Vera Serjant, „Ziarul «Новая Жизнь» și rolul lui în dezvoltarea publicității în Basarabia țaristă”, *Tyragetia* VI [XXI], nr. 2 (2012): 280.

¹⁸ *Кишиневския Епархияльныя Вѣдомости*, 13-20 noiembrie 1911.

preț negociabil, moderat (fig. 7)¹⁹. În atelierul lui F. Pavalachii de la Chișinău, deschis pe str. Alexandrovscăia, în casa eparhială, se confecționau veșminte bisericești, specialiștii de aici răspunzând comenzilor urgente²⁰.

Un loc aparte îi revine activității meșterului Evfimii Prohorencu, care deținea un atelier la Chișinău, pe str. Alexandrovscăia, nr. 103. Reclamele din paginile *Buletinului Eparhial Chișinău* și ale *Calendarului Chișinăului* anunțau despre abilitățile sale privind confecționarea iconostaselor, chivotelor și icoanelor în stilurile bizantin, rus și francez²¹. Numele meșterului E. Prohorencu ne este cunoscut și din raportul stareșului mănăstirii de călugări Hârjauca, în legătură cu proiectul din 1905 privind restaurarea interiorului bisericii „Înălțarea Domnului” a mănăstirii menționate. Conform proiectului, meșterul se angaja să execute iconostasul din lemn de stejar, aurit, să picteze în ulei interiorul lăcașului, să zugrăvească icoane noi, să facă două chivote din lemn de stejar, lucrările urmând să fie finisate până în preajma sărbătorilor de Paști din anul următor²².

În 1907, clerul Eparhiei de Chișinău era anunțat că atelierul și salonul de veșminte bisericești și podoabe liturgice al lui Stoianov continua să funcționeze și să primească comenzi (fig. 5). După decesul proprietarului Piotr Afanas Stoianov, afacerile au fost preluate de văduva sa Eugenia și fiul Serghei [Petrovici] Stoianov. Atelierul fondat în 1885 era plasat la Chișinău, pe str. Pavlovscăia, nr. 4, chiar în casa lui Stoianov, o practică optimă atât pentru orașele europene, cât și pentru spațiul românesc, mai ales atunci când atelierul/salonul era deschis chiar la parterul casei proprietarului²³.

Magazinul de inventar bisericesc care aparținuse anterior lui Boburov, iar din 1907 lui D. E. Spînuțov (amplasat la Chișinău, pe str. Alexandrovscăia, în Casa Administrației Orașului) anunța că propune spre comercializare clopote turnate la uzina fiilor lui P. Oloveanișnikov din Iaroslavl și la cea a lui Finleandski din Moscova. În lista inventarului bisericesc propus spre realizare erau incluse candelă, cădelnițe, sfeșnice simple, dar și cu trei, cinci și șapte lumânări, chivote, cruci și vase de cult, realizate din argint și alpaca, evanghelii în ferecătură de argint și bronz, cu aplice de argint, veșminte bisericești cusute cu fir de argint, icoana cu chipul Sf. Serafim de Sarov și altele cu sfinți, toate în chivote (fig. 4)²⁴.

Cea mai mare pondere, în opinia noastră, revine atelierelor

¹⁹ *Ibidem*, XLII.

²⁰ Адрес-календарь на 1913 год (Кишинев: Типография бессарабского Губернского Правления, 1912).

²¹ Адрес-календарь на 1907 год (Кишинев: Типография бессарабского Губернского Правления, 1908).

²² Fond 208, inv. 1, dos. 188, f. 480-481, ANRM.

²³ *Кишиневския Епархиальныя Вѣдомости*, 2 septembrie 1907.

²⁴ *Ibidem*.

Arhiepiscopiei Chișinăului, fondate în 1911 și rămase mult timp în anonimat, dar care au devenit cunoscute grație *Catalogului de obiecte bisericești* (editat în 1940) descoperit recent²⁵. Prin intermediul său putem urmări producția atelierelor de obiecte bisericești și desfacerea articolelor în magazinul de obiecte bisericești amplasat pe str. Alexandrovscăia, nr. 9 (redenumită după 1918 bulevardul Carol al II-lea).

Nu putem stabili cu certitudine numărul atelierelor care aparțineau de Arhiepiscopia Chișinăului, deoarece catalogul ne oferă doar denumirile și imaginile alb-negru ale obiectelor. Din cele 156 de articole expuse în catalog, 122 sunt icoane ale Maicii Domnului și ale Sfinților Apostoli, de mărimi diferite (cea mai mică de 9 x 7 cm, la prețul de 100 lei, iar cea mai mare de 42 x 37 cm, la prețul de 1300 lei)²⁶. Toate icoanele erau încadrate în rame de stejar aurit, unele de metal argintat, cu aureolă aurită, fără pietre sau strasuri, lucrate în tehnica forjării metalului. În ateliere se confecționa la comandă numărul necesar de icoane, care se deosebeau prin dimensiuni, chipurile sfinte și ornamentele decorative, asemenea icoane cu unele fragmente executate din metale prețioase și strasuri fiind prezente în mai multe biserici basarabene.

Din păcate, nu s-au păstrat numele celor care au activat în atelierele vizate, dar prin intermediul scriitorului Constantin Șişcan (n. 1934) am aflat că mama lui, Nesvedova, și unchiul său, Gheorghii Nesvedov, au lucrat atât în atelierele Arhiepiscopiei Chișinăului, cât și în salonul-atelier care îi aparținuse lui Cara-Stoianov²⁷. În cadrul atelierului, Nesvedova se ocupa de placarea cu aur a podoabelor bisericești, de înnoirea aurului icoanelor ș.a. Aceste informații sunt confirmate și de sursele de arhivă. Astfel, la 18 mai 1927, Cara-Stoianov elibera o adeverință, atestând că Gh. Nesvedov lucra în atelierul său din anul 1916:

„Subsemnatul, David Cara-Stoianov, domiciliat în Chișinău, strada Alexandru cel Bun colț cu Mihailovscăia, nr. 67, certific că pictorul Gheorghii Nesvedov din Chișinău, strada Ismail, nr. 30, lucrează în magazinul meu de obiecte bisericești situat în Chișinău pe strada Alexandru cel Bun colț cu Mihailovscăia, nr. 67, din 2 ianuarie 1916 până în prezent și ca meșter foarte bun el îmi este necesar în magazinul meu, care fără dânsul nu poate lucra. Ca lucrător el este foarte cinstit și se poartă foarte frumos și eu de lucru a lui sânt foarte mulțumit”²⁸.

Gh. Nesvedov (n. 1864, în Ucraina) a activat în magazinul de obiecte bisericești care aparținea lui D. F. Cara-Stoianov, iar în etapa actuală de cercetare poate fi considerat drept unul dintre puținii meșteri atestați care a

²⁵ *Catalogul de obiecte bisericești* (Chișinău: Atelierele grafice Emil Grabovschi, 1940).

²⁶ *Ibidem*, 21-29.

²⁷ Arhiva personală a dr. Constantin Șişcan. Autoarea exprimă o deosebită recunoștință pentru amabilitatea cu care Domnia Sa ne-a oferit informațiile din arhivă.

²⁸ Fond 679, inv. 1, dos. 19119, f. 32, ANRM.

activat în atelier și salon; este argumentată astfel aserțiunea noastră că la Chișinău se realizau piese de cult, icoane și inventar bisericesc, existând meșteri specializați în prelucrarea artistică a metalului, idee negată până nu demult de mai mulți cercetători în studiul artelor vizuale.

Pentru începutul secolului XX, grație anunțurilor publicitare plasate în paginile calendarelor orașului Chișinău, avem informații despre câțiva experți, în obligația cărora intra evaluarea obiectelor din metale nobile. Astfel, în calitate de meșteri evaluatori ai bijuteriilor (meșteri-marcatori), au activat Trofim Mitto și Vasili Gruntenco²⁹. În 1913, în Chișinău lucrau experții-bijutieri Mark Kliurfeld (str. Ecaterinovscaia, nr. 17) și Elizar Kaplan (str. Chiliiscaia, nr. 40)³⁰.

Printre meșterii care se ocupau cu prelucrarea artistică a metalului, realizând inclusiv monumente comemorative din metal, s-a remarcat Ioan Țulek, care ținea un atelier la Chișinău, pe str. Armeană, nr. 10³¹. Documentările recente pe teren au condus la identificarea a câtorva monumente funerare de metal purtând marca atelierului lui I. Țulek: „*Мастерская I. В. Цулека вь Кишиневь*” (Atelierul lui I. V. Țulek din Chișinău).

Totodată, în orașele basarabene, un loc aparte l-a avut importul podoabelor realizate de meșterii din regiunile limitrofe, clerul apelând în dese cazuri la serviciile meșterilor stabiliți în Odessa, după cum s-a întâmplat în anul 1905, în timpul renovării catedralei „Schimbarea la Față” din Bender (Tighina)³². Nifont Ivanovici Novgorodov, care locuia la Odessa, pe str. Sredne-Fontanskaia, nr. 6, și-a exprimat acordul să renoveze catedrala, să repicteze chipurile evangheliștilor, să restaureze icoanele deteriorate din iconostas și să realizeze o reînnoire generală a iconostasului, contra sumei de 3000 de ruble (în costul lucrărilor nu au fost calculate refacerea pridvorului, a gardului și a grilelor).

Informațiile privind orfevrăria ecleziastică din regiunile limitrofe reflectă și unele aspecte privind evoluția acestui domeniu în Basarabia, mai ales luând în calcul importul obiectelor din metale nobile din Moscova, Odessa, Varșovia, ori invitarea meșterilor din Odessa pentru realizarea unor lucrări la edificiile de cult basarabene. În Ucraina, Polonia și Rusia, în perioada 1900-1917, autoritățile laice și ecleziastice au creat condiții favorabile dezvoltării orfevrăriei de cult, funcționării atelierelor și chiar a fabricilor mari din orașele Kiev³³ și Odessa³⁴. Totodată, au fost create condiții și pentru activitatea

²⁹ Адрес-календарь на 1913 год, 105.

³⁰ Fond 6, inv. 18, dos. 86, ANRM.

³¹ Serjant, „Ziarul «Novaia Jizni»”, 280.

³² Fond 208, inv. 1, dos. 188, f. 22, ANRM.

³³ La începutul secolului XX, în orașul Kiev, pentru o populație de 265 000 de oameni, lucrau 52 de argintari, pe când la Odessa, pentru 405 000 de locuitori, activau 48 de meșteri. Simple calcule matematice indică faptul că, la Kiev, revenea un bijutier la cca. 5000 de locuitori, pe când la Odessa, un bijutier deservea în jur de 8400 de locuitori, datele statistice demonstrând că în Kiev

meșterilor aurari și argintari de renume care confecționau la comandă podoabe bisericești. În Ucraina limitrofă au activat F. Korobkin, G. Proțenko, I. Iaroslavski și I. Marșak³⁵. În Rusia s-au manifestat K. Fabergé, P. Oloveanișnikov, P. Sazikov, P. Postnikov și I. Mișukov, ultimul realizând inventar liturgic de argint conform schițelor făcute de arhitectul originar din Chișinău, Alexei Șciusev³⁶.

Valoarea istorico-artistică a podoabelor bisericești

La începutul secolului XX, numărul obiectelor de giuvaergerie din bisericile basarabene s-a mărit considerabil, grație cererii continue din partea bisericilor și mănăstirilor. De cele mai multe ori sunt certificate obiecte din metale nobile în cazul ctitoriilor sau al donatorilor mai înstăriți. Ponderea surselor arhivistice pentru indicarea podoabelor specifice perioadei vizate, dar și a prețurilor acestora, este deosebită. Astfel, conform raportului protopopului Alexandru Baltaga din anul 1905 privind biserica „Înălțarea Domnului” din satul Meleşeni, aflăm că Ana Casatchina din Chișinău a donat bisericii o candelă de metal la un preț de 12 ruble și o candelă de argint, cu titlu 84, fiind menționată într-o *gramotă* arhierescă³⁷. Prin truda preotului din satul Meleşeni, Vasili Arventiev, biserica „Înălțarea Domnului” a primit donații de 352 de ruble: de la asesorul colegial Vasili Zâcov, o pereche de cununi a câte 35 de ruble și o pereche de candelabre a câte 15 ruble fiecare; de la consilierul de stat, nobilul

ponderea bijutierilor era mult mai mare. În 1910, la Kiev activau 46 de meșteri și funcționau 17 ateliere de giuvaergerie. Numele meșterilor kieveeni (A. Dațkovski, L. Suțkever ș.a.) pot fi documentate, ca și în cazul celor de la Chișinău și Odessa, dar și București, Cluj, Brașov, în majoritatea cazurilor pe baza anunțurilor publicitare și a siglelor aplicate pe articolele confecționate. La Kiev, cea mai cunoscută și apreciată fusese casa de giuvaergerie a lui Iosif Marșak, care este considerat pe bună dreptate de specialiștii în domeniu un veritabil „Fabergé al Ucrainei”. I. Marșak și-a deschis atelierul în anul 1878, iar fabrica în 1891. Pentru mai bine de patru decenii, aceasta a devenit una dintre cele mai importante producătoare de piese de orfevrărie bisericească și laică din sud-estul Rusiei. A se vedea: Светлана Палатная, „Филиалы Фирмы Фаберже на Украине”, în *Музейни читання. Матеріали научної конференції «Ювелірне мистецтво – погляд сквозь століття»* (Киев: Музей Исторических Драгоценностей, 2009), 161-172.

³⁴ La începutul secolului XX, Odessa fusese considerată pe drept cuvânt „capitala ucraineană a orfevrăriei”. În 1906 activau aici 48 de bijutieri, care realizau și odoare bisericești. În cursul unui deceniu, numărul meșterilor s-a ridicat la 113. Majoritatea atelierelor erau plasate pe artera principală a orașului, str. Deribasovskaia, denotând similitudini cu amplasarea atelierelor la Chișinău, cunoașterea pieței de desfacere, a posibilităților de cumpărare și a eventualilor clienți, ori dreptul de a plasa anunțurile publicitare privind activitatea profesată. Orașul Odessa a devenit remarcabil și prin faptul că, în 1906, s-a deschis aici filiala renumitei Case de Bijuterii Fabergé, unde activau 35 de meșteri. Prima conflagrație mondială i-a stopat activitatea, astfel că, în 1916, au rămas să lucreze doar trei bijutieri, iar către 1918 filiala și-a încetat definitiv existența. A se vedea: Палатная, „Филиалы Фирмы Фаберже на Украине”, 161-172.

³⁵ E. Starchenko et al., *Золота скарбниця України* (Киев: Акцент, 1999), 96, 94-96.

³⁶ „Серебряная утварь христианской религии”, *Ювелирный мир* 6 (2003): 74-78.

³⁷ Fond 208, inv. 1, dos. 188, f. 800-801, ANRM.

Piotr Șabelski, o *Evangelie* reînnoită, cu copertă de catifea și aplice de argint, în valoare de 140 de ruble, și o pereche de steaguri a câte 85 de ruble; de la văduva paracliserului Maria Vârlan, icoana cu chipul Mântuitorului, cu tot cu chivot, la un preț de 25 de ruble.

Fenomenul donării unor piese de podoabă bisericească pentru lăcașele de cult basarabene, prezența lor și prețurile sunt confirmate de mai multe surse documentare. Câteva rapoarte transmise de protopopii sau preoții parohi certifică interesul populației pentru înzestrarea bisericilor cu odoare de preț și, respectiv, prezența acestor piese. Astfel, din raportul preotului Gheorghe Scodigora din satul Ciorești de la 16 noiembrie 1904, aflăm despre donația învățătorilor din satul Horodiște, Dimitrie Chirtoca și Chiril Ilnițchi, a unei icoane cu chipul Sf. Serafim de Sarov Făcătorul de Minuni, plasată într-un chivot aurit, la un preț de 150 de ruble. Enoriașii au cumpărat o candelă și un sfeșnic pentru această icoană, la un preț de 15 ruble³⁸.

Un caz similar devine cunoscut din raportul protopopului Ilie Filatov, când meșterul de iconostase Iosif Andreev Lebedev din orașul Chișinău a donat bisericii „Acoperământul Maicii Domnului” din satul Alexandrovca, județul Ackerman, o icoană cu candelă de argint la un preț total de 200 de ruble³⁹.

Potrivit raportului protopopului Isidor Gherbanovschi, aflăm că țăranul din satul Resteo-Atachi din județul Hotin, Afanasii Vasilcișin, a donat bisericii din satul Comarovo, același județ, două steaguri (a câte 10 ruble) și două sfeșnice de metal (a câte 42 de ruble), la un preț total de 52 de ruble⁴⁰. Enoriașele satului Dimitrovca, Evdochia Dragneva și Elena Melencova, au donat pentru biserică din sat următoarele obiecte: veșminte preoțești la 160 de ruble, icoana de pistol cu chipul Mântuitorului, pe un fundal forjat de aur, în chivot, la un preț de 256 de ruble, și o icoană similară cu chipul Sfinților Apostoli Petru și Pavel, la un preț de 259 de ruble și 60 copeici. Preotul bisericii, Vavila Cîrlig, a ctitorit din banii săi pentru biserică păstorită icoana cu chipul Sf. Dumitru, icoana cu chipul Sf. Teodor Tiron, în chivot, cu ferecătură forjată din aur, și 14 candelă de metal, aurite, la un preț total de 293 de ruble⁴¹.

Protopopul Gheorghe Margoci raporta că, în bisericile din satele Ciobruți și Novo-Țariceanca, parohul bisericii și enoriașii au cumpărat veșminte preoțești în sumă de 105 de ruble. Iar prin străduința locuitorilor satului Feodora Vrabie și Feodora Șavga s-au procurat veșminte preoțești în valoare de 45 de ruble. Epitropul bisericii, Trofim Știopu, a ctitorit o icoană (de 40 de ruble) cu o candelă pentru ea (6 ruble) și acoperământ de tafta pentru pistol (35 de ruble). Locuitorul satului Novo-Țariceanca, Mihail Vasiliev Ladac, a adus două icoane cu chipul Sf. Nicolae Făcătorul de Minuni și al Marii Mucenițe

³⁸ Fond 208, inv. 1, dos. 182, f. 397, ANRM.

³⁹ *Ibidem*, f. 404.

⁴⁰ *Ibidem*, f. 547.

⁴¹ *Ibidem*, f. 572.

Alexandra (la un preț de 10 ruble) și o candelă pentru icoană (de 9 ruble). Preotul din același sat, Serghei Galușco, a realizat în atelierul său câte un chivot cu înălțimea de 4 arșin (potrivit unităților de măsură valabile în Basarabia 1 arșin = 0,711 m), cu detalii aurite, la un preț de 40 de ruble⁴².

O situație similară privind prezența pieselor de cult și comandarea lor la meșteri localnici reiese din cererea adresată de preotul din satul Folești, la 6 august 1905, privind reconstrucția și reînnoirea iconostasului bisericii „Sf. Nicolae”. Iconostasul era vechi de peste 100 de ani și era pe alocuri fisurat. Preotul a stabilit legătura cu iconarii, între care Vasili Braga, locuitor al Chișinăului, a căzut de acord să facă noul iconostas în două registre contra sumei de 1100 ruble⁴³.

Astfel, doar pe baza a câtorva dosare depistate în fondurile ANRM, am putut identifica numele meșterilor, obiectele de cult realizate din metale nobile și prețurile lor de la acea vreme. Un interes aparte pentru cercetători prezintă listele de inventar ale bisericilor, întocmite, după cum am menționat anterior, în timpul așa-numitei inventarieri a patrimoniului bisericesc. Au fost documentate și câteva obiecte databile la sfârșitul secolului al XIX-lea - începutul secolului XX, fiind indicați parametri tehnici ai pieselor, dar omițându-se numele meșterului sau proveniența articolului. Vom exemplifica în continuare prin câteva astfel de piese, care se păstrau în patrimoniul lăcașurilor de cult la mijlocul anilor '80 ai secolului trecut. În altarul bisericii „Sf. Treime” din Chișinău, au fost identificate un chivot de alamă (54,5 x 16 x 16 cm), realizat în tehnica forjării metalului și cu elemente gravate, un alt chivot similar (5,5 x 10,5 x 7,5 cm) și un chivot din alamă forjată (43,5 x 16,5 x 12,5 cm). În același context, amintim un candelabru din alamă ștanțată (115 x 21 cm)⁴⁴.

În lista cărților păstrate în altarul aceleiași biserici au fost incluse lucrări liturgice, tipărite la Moscova, Kiev și Chișinău, cu ferecătură de argint sau de alamă, precum o *Evanghelie* în limba rusă (Moscova, 1880), cu ferecătura de alamă, realizată prin ștanțare, gravare, forjare, cu dimensiunile 27 x 20,5 x 3,5 cm (dimensiunile cărții tipărite 31 x 25 x 6,5 cm); o altă *Evanghelie* (Kiev, 1881) avea o ferecătură similară (16 x 11,5 x 3,5 cm)⁴⁵.

Pentru biserica „Înălțării” din Chișinău, menționăm o *Evanghelie* (Lavra Kievo-Pecersk, 1885), cu ferecătura de alamă ștanțată (48 x 36 x 14 cm), cartea tipărită având dimensiunile de 44 x 31,5 x 4 cm; o *Evanghelie* (Kiev, 1892), cu ferecătura din alamă și cu emailare artistică (32 x 24,5 x 2 cm) și o *Evanghelie* (Lavra Kievo-Pecersk, 1909), cu ferecătura din alamă ștanțată (33 x 28 x 7,5 cm). Două potire de argint, datate la hotarul secolelor XIX-XX, au fost realizate prin forjare, turnare și gravare (29,5 x 16,5 cm și 35 x 17,5 cm). Cel de-al treilea potir

⁴² *Ibidem*, f. 859.

⁴³ Fond 208, inv. 1, dos. 188, f. 476, ANRM.

⁴⁴ Fond *Biserica „Sf. Treime”*, or. Chișinău, AAIRM.

⁴⁵ *Ibidem*.

(24 x 13 cm) a fost datat în anul 1881, inventarul bisericesc din acest interval fiind completat cu două discuri din 1896, cu diametrul de 12 cm⁴⁶.

Vase de cult și piese de podoabă liturgică au fost documentate și în altarul bisericii Măzărache din Chișinău (actualmente aflată în administrarea Comunității Lipovenilor din Republica Moldova). În momentul inventarierii, au fost identificate două candelabre de mână (35 x 13 x 13 cm), datate în anul 1887, realizate prin forjare din aliaj metalic ieftin. Două discuri de argint forjat (1884), decorate prin gravare, aveau dimensiunile de 12 x 3 cm, iar cel de-al treilea disc, de 8 x 16 cm⁴⁷.

Unele podoabe valoroase au fost atestate în bisericile din mediul rural. De exemplu, lista de inventar a bisericii „Sf. Mihail” din satul Cobâlea, raionul Șoldănești, construită din piatră în anul 1899 și rămasă funcțională în perioada sovietică, cu inventarul liturgic în mare parte conservat, include câteva piese din argint turnate, forjate și gravate. Potirul (datat la sfârșitul secolului al XIX-lea) avea un gramaj de 525 g și dimensiunile 28 x 14 cm. Alte două potire, ambele datate în anul 1884, aveau gramajul de 280 și dimensiunile de 8 x 18 cm, respectiv 100 g, cu dimensiunile de 6 x 11,5 cm. Discosul (din anul 1896) de 110 g, avea dimensiunile de 5 x 11 cm, iar o tavă de argint (din 1884) avea diametrul de 8,5 cm. Categoria cărților era reprezentată printr-o *Evanghelie* (din 1883), cu ferecătura de argint, gravată și aurită⁴⁸.

În naosul bisericii din satul Cobâlea erau păstrate câteva icoane cu ferecătura și chivote, cele mai interesante ca soluție tehnologică, artistică și istorică fiind piesele datate la sfârșitul secolului al XIX-lea, toate aurite: icoana cu chipul Sf. Parascheva, icoana Sf. Nicolae, cu chivot, icoana Sf. Nicolae Făcătorul de Minuni, icoana Adormirii Maicii Domnului, în chivot, icoana Sf. Serafim de Sarov, cu chivot, și icoana Mariei Hodighitria, în chivot (de la începutul secolului XX, aurită)⁴⁹.

În altarul bisericii din satul Cotiujeni, raionul Șoldănești, au fost atestate un disc (din 1896), cu diametrul de 14 cm, masa 180 g, și o linguriță din același an, cu masa de 55 g și dimensiunile de 19,5 x 3 cm. Ambele piese erau confecționate din argint, cu motive decorative gravate⁵⁰. În altar au fost identificate câteva cărți de o deosebită valoare, încadrate în limitele temporale studiate de noi: o *Evanghelie* (Moscova, 1890), cu ferecătura din anul 1892 realizată din argint forjat, cu gravare; o *Evanghelie* (Lavra Kievo-Pecersk, 1902), cu ferecătura din alamă argintată, forjare, turnare⁵¹.

În privința patrimoniului monastic, menționăm că, în biserica „Sfântul

⁴⁶ Fond *Biserica „Înălțării”*, or. Chișinău, AAIRM.

⁴⁷ Fond *Biserica „Măzărache”*, or. Chișinău, AAIRM.

⁴⁸ Fond *Biserica „Sf. Mihail”*, satul Cobâlea, raionul Șoldănești, AAIRM.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Fond *Biserica „Sf. Nicolae”*, satul Cotiujeni, raionul Șoldănești, AAIRM.

⁵¹ *Ibidem*.

Dumitru” a mănăstirii Vărzărești se păstrează icoana făcătoare de minuni a Maicii Domnului, cu ferecătură de argint (datată 4 mai 1904). Potrivit maicilor, ea a fost adusă de la mănăstirea Rudi, la începutul secolului XX. Până la închiderea mănăstirii, în anul 1959, icoana se afla pe timp de iarnă în biserica „Nașterea Maicii Domnului”, iar vara, în biserica „Sfântul Dumitru”⁵².

Un loc aparte în restabilirea tabloului orfevrăriei basarabene le revine podoabelor purtate de mirese în ziua cununiei religioase. Cumulând informațiile documentare și plastice privitoare la acest subiect, putem constata că, dacă în mediul urban elementele de modernizare a societății erau mai evidente sub aspectul vestimentației, al accesoriilor, tradițiilor sau mentalității, la sate aceste transformări erau mai greu de sesizat. În foarte multe cazuri, au fost atestate pe post de cunună pentru mirese, cununi realizate din ceară, de culoare alb-gălbuie, decorate cu mărgelile mărunte colorate sau panglici, care le fixau prin legarea capetelor. O asemenea cunună, păstrată în fondurile MNIM (cu lungimea de 38 cm și înălțimea de 31 cm), face parte din portul obligatoriu al mireseleor, mai ales în raioanele din stânga Nistrului (Transnistria), ea fiind specifică portului din satele Podoima și Podoimița din raionul Camenca⁵³. Piese similare au fost depistate și în fondurile Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău, bogat decorate cu mărgelile colorate, cusute pe o bază de țesătură și folosite la ceremoniile respective încă în perioada interbelică. Un alt obicei local, specific populației din satele basarabene la hotarul secolelor XIX-XX, ține de păstrarea cununii prin încadrarea ei în icoana de cununie a tinerilor însurăței (fig. 2).

Nu putem exclude din studiul nostru nici clopotele. Biserica „Sf. Nicolae” din satul Cotiujeni, raionul Șoldănești, avea o clopotniță cu patru clopote turnate din bronz cu diametrul de 105, 42, 34 și respectiv, 29 de cm⁵⁴. Toate cele patru clopote fuseseră turnate la Moscova, în anul 1911, la uzina specializată a lui P. N. Finleandski, care la începutul secolului XX era unul din furnizorii de bază ai bisericilor din Basarabia. Clopotele uzinei lui Finleandski și Oloveanișnikov erau comercializate la Chișinău prin intermediul magazinului de piese liturgice care aparținea lui David Cara-Stoianov⁵⁵.

Din dosarul de inventariere al bisericii Măzărache din Chișinău, aflăm că, prin 1986-1987, clopotnița avea șase clopote, dintre care unul turnat din bronz la uzina Finleandski în anul 1903, cu ornamente și figuri în relief, cu dimensiunile de 95 x 89 și greutatea de 25 de puduri și 10 funți. Al doilea clopot (72 x 63 de cm) era turnat la o uzină din Iaroslavl, Rusia. Alte patru clopote erau turnate din bronz, cu ornament reliefat, și aveau următoarele dimensiuni: 46 x

⁵² Igor Cereteu, „Mănăstirea Vărzărești”, în *Mănăstirile și schiturile Republicii Moldova. Studii Enciclopedice* (Chișinău: Institutul de Studii Enciclopedice, 2013), 623.

⁵³ FB 15439, MNIM.

⁵⁴ Fond *Biserica „Sf. Nicolae”*, satul Cotiujeni, raionul Șoldănești, AAIRM.

⁵⁵ *Buletinul Eparhial Chișinău*, 26 februarie 1912, 223.

41 cm, 42 x 37 cm, 35 x 32 de cm, iar cel mai mic, de 25 x 22 cm⁵⁶.

Vom menționa și un fragment al împrejmuirii bisericii din satul Șișcani, raionul Nisporeni, păstrată actualmente în custodia MNIM. Lucrarea a fost realizată la limita secolelor XIX-XX, la uzina specializată din Chișinău, fapt probat de inscripția conținând marca fabricii („Р.ГИКИШЪ”) și locul realizării („КИШИНЕВ”). Fragmentul păstrat la muzeu 2,5 m lungime și 1 m lățime. Secțiunea în cauză este compusă din șase elemente componente, având ca dominante șase mânere, plasate la o distanță de 35 cm unul de altul, fiind vizibilă și marca de fabrică cu mențiunea executorului. Fragmentele gardului se fixau între ele prin intermediul unei scoabe de metal. După cum este specific unor articole de acest gen, mai ales la sfârșitul secolului al XIX-lea - începutul secolului XX, motivul ornamental folosit pentru decorul împrejmuirii este cel vegetal, vegetal-floristic, plasat în partea de jos a gardului. De menționat că asemenea garduri au mai fost atestate pe teritoriul Basarabiei, ele reprezentând astăzi veritabile piese de patrimoniu. În lista obiectelor de o deosebită valoare, înscrinem împrejmuirea de fontă a capelei liceului pentru fete, construită în 1895, astăzi biserica „Sf. Teodora” de la Sihla, Chișinău (fig. 3), de asemenea gardul și poarta din metal forjat ale bisericii din satul Costești, raionul Ialoveni⁵⁷.

Concluzii

Cumulând informațiile privind situația orfevrăriei și feroneriei artistice din Basarabia modernă, ajungem la câteva concluzii. Un prim aspect asupra căruia ne-am concentrat eforturile tîne de prezența în Basarabia a unor ateliere de obiecte bisericești și saloane de comercializare a inventarului liturgic, prezentând atât piese importate, ajunse în bisericile și mănăstirile din Basarabia prin intermediul saloanelor specializate, cât și piese realizate de meșterii localnici. Numărul pieselor provenite din atelierele ruse și ucrainene poate concura doar cu piesele provenite din atelierele poloneze, care ocupau un loc dominant în importurile pieselor de orfevrărie.

Materialul documentar consultat ne permite să constatăm că cele mai uzuale materii prime rămăneau argintul și argintul aurit, după care urmau bronzul și alama. Observăm că printre metale deja nu mai figurează cositorul și staniul, a căror utilizare în orfevrăria de cult a fost interzisă prin dispozițiile sinodale din perioada 1815-1827. Cât privește tehnica de lucru, vom specifica că, la limita secolelor XIX-XX, predomina tehnica forjării metalului și a ștanțării, urmată de turnarea artistică și gravare, în unele cazuri fiind atestată și placarea cu aur. Deși nu totdeauna avem posibilitatea de a opera cu materialul plastic sau cu obiectul păstrat până în zilele noastre, constatăm că și cele câteva

⁵⁶ Fond *Biserica „Măzărache”*, or. Chișinău, AAIRM.

⁵⁷ FB 14990, MNIM.

piese de orfevrărie și cele mai numeroase de feronerie artistică bisericească ilustrează evoluția artei bisericesti.

Astfel, orfevrăria ecleziastică din Basarabia modernă se înscrie firesc în evoluția artei naționale, condiționată de anumite circumstanțe politice, economice și culturale. Umbrită în totalitate în cercetările istoricilor și specialiștilor în studiul artelor, avem ferma convingere că orfevrăria de cult și feronerie artistică își vor găsi locul binemeritat în investigațiile cercetătorilor, ele reprezentând un capitol important în tabloul general al evoluției artei metalului din Basarabia.



Fig. 1. *Sf. Nicolae*, icoană cu ferecătură de argint, sf. sec. al XIX-lea.
Colecția MNIM.



Fig. 2. *Maica Domnului cu Pruncul*, icoană cu cununa plasată în interior. Colecție privată.



Fig. 3. Feronerie artistică, biserica „Sf. Teodora de la Sihla”, Chișinău.

| | | |
|---|---|--|
| <p>БОЛЬШОЙ ВЫБОРЪ ЦЕРКОВНОЙ УТВАРИ. паннадиалъ, подсвѣчниковъ для мѣстныхъ образцовъ, сѣмисвѣчниковъ, пятисвѣчниковъ и трехсвѣчниковъ, запрестольныхъ, Дарохранительницъ серебряныхъ и мельхированныхъ, крестовъ, серебряныхъ и мельхированныхъ, часовъ серебряныхъ и мельхированныхъ, свѣчки въ серебряныхъ и бронзовыхъ об. вѣнкахъ, парча сереб. аппиковъ, плащаницъ шитыхъ, оружей суконныхъ и бронзовыхъ, образовъ въ серебряныхъ и латунныхъ ризахъ. Большой выборъ образовъ Св. Серфима Сар. и др. въ большихъ юртахъ для церкви. На всѣ вещи принимаются заказы.</p> | <p>МАГАЗИНЪ ЦЕРКОВНОЙ УТВАРИ БЫВШ. БОБУРОВА Д. С. СПИНУЛОВА ИЗЪ КИШИНЕВЪ Александровская ул. домъ Городской Управы. КОЛО КОЛА ЗАВЪ ОДА П. И. ОЛОВЯНИШНИКОВА сыновей въ Ярославлѣ и ФИНЛЯДСКАГО въ Москвѣ. Продана японскаго лапиднаго масла, душист. ядану и смолы. ДОПУСКАЕТСЯ РАЗСРОЧКА ПЛАТѢЖА. 8-5</p> | <p>БОЛЬШОЙ ВЫБОРЪ САМОВАРОВЪ и разныхъ мѣдныхъ издѣлій. ПОЖЕЙ СТОЛОВЫХЪ фабрики ЗАВЯЛОВА и КОНДРАТОВА, клеенокъ разныхъ, ковровъ, дорожекъ, чемодановъ, сундуковъ, желѣзныхъ кроватей, дѣтскихъ повозочекъ и велосипедовъ, желѣзно-эмалированной и чугунной посуды. Мельхированныхъ столовыхъ издѣлій. Бронзовыхъ вещей и разныхъ кабинетныхъ приборовъ. Цѣны самыя умеренныя.</p> |
|---|---|--|

Fig. 4. Reclama atelierului de orfevrărie al lui Spînulov. *Кишиневския Епархиальныя Вѣдомости*, 2 septembrie 1907.

3-3

Честь имѣемъ довести до свѣдѣнія духовенства Кишиневской епархіи, что за смертію Петра Афанас. Стоянова
МАСТЕРСКАЯ ЦЕРКОВНЫХЪ РИЗЪ и СВЯЩЕННИЧЕСКИХЪ ВЕЩЕЙ
 продолжаетъ свои операціи.
 ЗАКАЗЫ ПРИНИМАЮТСЯ и ИСПОЛНЯЮТСЯ ДОБРОСОВѢСТНО и АККУРАТНО.
 Надѣмся, что о.о. заказчики не оставятъ насъ своимъ благосклоннымъ вниманіемъ.
 Съ почтеніемъ
 вдова Е ВГЕНІЯ и сынъ СЕРГѢЙ ПЕТРОВИЧЪ СТОЯНОВЪ.
 Кишиневъ. Павловская улица, № 34 домъ Стоянова.
Мастерская существуетъ съ 1885 года.

4-3

Fig. 5. Reclama atelierului lui Piotr Stoianov. *Кишиневския Епархиальныя Вѣдомости*, 2 septembrie 1907.



Fig. 6. Reclama iconarului Condrat Sidenco.
Кишиневския Епархиальныя Вѣдомости, 13-20 noiembrie 1911.



Fig. 7. Atelierul de artă și iconografie al fraților Batalin și Prohorencu.
Кишиневския Епархиальныя Вѣдомости, 13-20 noiembrie 1911.

MISCELLANEA

BAPTIȘTII DIN ROMÂNIA ÎN DECURSUL ANULUI 1937.
DECIZIA 4781 DIN 21 APRILIE REFLECTATĂ ÎN
DOCUMENTE BRITANICE

SORIN ARHIRE*

În urma recensământului din 29 decembrie 1930, primul efectuat în România Mare după unirea de la 1918, s-a stabilit că din populația totală a țării, care depășea cu puțin 18 milioane de locuitori, doar 72,6% erau ortodocși, restul populației, de 27 de procente, fiind adeptă a altor religii sau culte, în vreme ce o foarte mică parte a celor intervievați nu și-au declarat apartenența religioasă sau au afirmat că sunt atei. Din populația menționată mai sus, 0,3% erau bapțiști, iar ei erau de patru ori mai numeroși în mediul rural decât în cel urban, numărul lor fiind de 60 562¹. Așa cum consemnează *Enciclopedia României* din 1938, dintre toate provinciile care intrau în componența regatului român din perioada interbelică, Transilvania a fost prima în care au pătruns ideile baptiste, acestea fiind aduse de croitorul ungur Antonie Novak, în jurul anului 1870. În Vechiul Regat și Bucovina, baptismul s-a răspândit după 1918, ajungându-se astfel, conform aceleiași enciclopedii, ca pe întreg teritoriul românesc să existe 95 de comunități, alcătuite din români, germani și maghiari². Potrivit estimărilor făcute în 1938 de către publicația *The Baptist Times*, în România trăiau între 65 000 și 70 000 de bapțiști³. Fără să poată fi verificată informația, J. H. Rushbrooke, secretarul general al Baptist World Alliance, organizație ecumenică care reprezenta comunitatea baptistă în 60 de țări din lumea întreagă și care doar în Marea Britanie avea peste 1 250 000 de adepti, dădea la finalul anului 1938 o cifră mult mai exactă a bapțiștilor care trăiau în interiorul granițelor românești, numărul acestora fiind de 65 880⁴.

Constituția României din 1923, prima lege fundamentală a statului

* Asistent univ. dr., Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, Facultatea de Istorie și Filologie.

¹ *Recensământul general al populației României din 29 decembrie 1930*, vol. II (București: Imprimeria Națională, 1938), xxiv. Dintre toate provinciile României, Crișana și Maramureșul, luate împreună, aveau cel mai mare procent de populație baptistă (1,5%), urmate de Banat și Basarabia (0,7%), Transilvania (0,3%), Dobrogea (0,2%), Bucovina (0,1%), în timp ce Oltenia, Muntenia și Moldova aveau sub 0,1%. *Ibidem*, xxx.

² *Enciclopedia României*, vol. I (București, 1938), 440-441. Pentru mai multe detalii despre răspândirea baptismului, vezi Ioan Bunaciu, Otniel Bunaciu, *Istoria răspândirii credinței baptiste* (București: Editura Universității București, 1997).

³ T. G. Dunning, „Roaming in Romania”, *The Baptist Times*, 20 octombrie 1938.

⁴ Sidney M. Berry către Matila Ghyka, *chargé d'affaires* și ministru plenipotențiar al Legației României la Londra, 16 decembrie 1938, fond 371 Romania, dos. 22455/1938, f. 243-244, Public Record Office. Foreign Office, London (în continuare fond 371 Romania).

român adoptată după anul 1918, an în decursul căruia fuseseră alipite numeroase provincii la Vechiul Regat, prin articolul său 22, stabilea că „libertatea de conștiință este absolută”, statul garantând totodată „tuturor cultelor o deopotrivă libertate și protecțiune”. Cu toate acestea, în același articol se preciza mai departe că Biserica Ortodoxă Română este considerată românească și dominantă, Biserica Greco-Catolică este doar românească, dar nu și dominantă, în vreme ce celelalte culte nu erau percepute ca fiind nici românești și nici dominante, ceea ce ducea de fapt la împărțirea cetățenilor României în trei categorii: ortodocșii, greco-catolicii, iar pe ultimul loc erau membrii tuturor celorlalte culte, pe care legiuitorul român nici nu a mai catadicsit să le enumere⁵. Inferioritatea acestora din urmă față de confesiunea creștin-ortodoxă, precum și a Bisericii Greco-Catolice de altfel, era evidentă și în Legea pentru regimul general al cultelor din 22 aprilie 1928, care, pe lângă Biserica Ortodoxă Română, a cărei organizare era stabilită printr-o lege specială, mai recunoștea doar următoarele culte: cultul român greco-catolic (unit), cultul catolic (de rit latin, grec-rutean și armean), cultul reformat (calvin), cultul evanghelic-luteran, cultul unitarian, cultul armeano-gregorian, cultul mozaic (cu diferitele sale rituri) și cultul mahomedan⁶. Potrivit aceleiași legi menționate mai sus, comunitatea baptistă din România nu a obținut decât statutul de „asociație religioasă”, ceea ce presupunea o dependență totală față de deciziile pe care le putea lua oricând Ministerul Cultelor de la București.

Conform articolului 1 al Deciziei pentru reglementarea activității asociațiilor religioase, nr. 114119, emisă de Ministerul Instrucțiunii, al Cultelor și Artelor și publicată în *Monitorul oficial* din 24 august 1933, era interzisă cu desăvârșire activitatea următoarelor asociații religioase pe întreg teritoriul României: Asociația Internațională a Studenților în Biblie, milenistii, martorii lui Iehova, penticostalii, Biserica lui Dumnezeu Apostolică, nazarinenii, inochentiștii, hliștii, adventiștii reformiști și secerătorii, întrucât, se considera că „doctrinile lor aduc atingere legilor și instituțiilor Statului, iar prin practicile

⁵ Ion Mamina, *Monarhia constituțională în România: Enciclopedie politică. 1866-1938* (București: Editura Enciclopedică, 2000), 42.

⁶ Constantin Hamangiu, *Codul general al României (codurile, legile și regulamentele uzuale în vigoare) 1856-1929*, vol. XV-XVI, *Legi uzuale 1926-1929* (București: Editura Librăriei „Universală”, Alcalay & Co., 1929), 1042. Lege pentru regimul general al cultelor din 22 aprilie 1928. Superioritatea Bisericii Ortodoxe Române față de toate celelalte culte existente în România perioadei interbelice rezidă se pare într-un mod de gândire total incorect, conform căruia ortodoxia reprezintă „calea cea dreaptă”, iar celelalte biserici ar fi pe un drum greșit. Acest aspect a fost sesizat și de o revistă britanică de la Oxford, care, în timpul tratativelor purtate în anul 1936 de Biserica Anglicană cu Biserica Ortodoxă Română, nu s-a sfiit să afirme că „în felul lor de gândire, românii par a fi dominați de trecutul lor ecleziastic pe care îl socotesc infailibil”. „Negotiations with Rumanian Church”, *The Modern Churchman*, vol. XXVI, nr. 9, decembrie 1936, 475.

lor contravin ordinii publice și moralității”⁷. În articolul 2 al aceleiași decizii se preciza că bapțiștii, adventiștii de ziua a 7-a și evangheliștii se bucurau de drepturile și libertățile pe care le puteau avea ca asociații religioase, dar activitatea acestora de zi cu zi era îngădită de tot felul de obligații pe care aceste asociații le aveau față de minister.

Astfel, erau considerați bapțiști doar cei care aderaseră la bapțișm fie de la întemeierea asociației religioase, fie înainte de 22 aprilie 1928, ziua în care fusese emisă Legea pentru regimul general al cultelor. Înființarea de noi comunități sau de noi filiale ale comunităților existente nu se putea face decât cu aprobarea Ministerului Instrucțiunii, al Cultelor și Artelor, după ce în prealabil fuseseră înaintate documente către prefectura județului. Purtarea de veștminte religioase sau călugărești era interzisă predicatorilor, persoanelor duhovnicești, superiorilor, precum și tuturor conducătorilor asociațiilor religioase recunoscute în România, singura dovadă a calității lor fiind biletele de identitate eliberate de minister. Vânzarea tipăriturilor religioase era permisă doar în casele de rugăciuni, în librării sau în chioșcuri fixe, fiind interzisă comercializarea lor de către vânzătorii ambulanti, deoarece, se menționa faptul că adeseori răufăcătorii obțin permisiunea de a intra a proprietarului sub pretextul distribuirii diverselor broșuri, adevăratul lor scop fiind însă acela de a comite delict. Asociațiile religioase de aceeași credință de pe întreg teritoriul țării puteau să-și ofere între ele ajutor material, dar erau obligate să ceară permisiunea ministerului în cazul primirii de ajutoare din străinătate de orice fel, atât în cazul în care acestea ar fi venit pe numele generic al asociației, cât și în cazul în care ele ar fi fost trimise pe numele conducătorilor⁸.

Avându-se în vedere că însăși *Enciclopedia României* considera apariția asociațiilor religioase drept o consecință gravă a Reformei din secolul XVI, apariția și răspândirea confesiunilor neoprotestante fiind explicată „datorită faptului că au știut cum să exploateze, pe de o parte, nemulțumirile diferiților membri ai Bisericii creștine, iar pe de altă parte ignoranța altora”⁹, nu este de mirare că, la 21 aprilie 1937, Ministerul Cultelor și Artelor de la București a emis o decizie referitoare la asociațiile religioase din România, prin care acestora li se impuneau condiții restrictive, fără de care nu mai puteau să funcționeze.

⁷ G. Alexianu, C. St. Stoicescu, *Codul general al României (codurile, legile și regulamentele uzuale în vigoare)*, vol. XXI, *Legi uzuale cuprinzând întreaga legislațiune a anului 1933* (București: Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Centrală București, 1934), 806. Decizia pentru reglementarea activității asociațiilor religioase, publicată în *Monitorul oficial*, partea I, nr. 193, din 24 august 1933.

⁸ Alexianu, Stoicescu, *Codul general al României*, vol. XXI, 806-808.

⁹ *Enciclopedia României*, vol. I, 440. Conform acestei publicații, confesiunile neoprotestante, descrise ca fiind secte, „[...] au luat naștere fie în urma unei tendințe mistice, fie a uneia raționaliste. Și într-un caz și în altul, ele au ajuns la cele mai mari absurdități”. *Ibidem*.

Decizia nr. 4781, din 21 aprilie 1937¹⁰, în capitolul I, întocmai ca și cea din august 1933, interzicea existența și funcționarea unor asociații religioase a căror doctrină se considera că ar periclita organizarea statului și instituțiile acestuia, precum și că ar fi în contradicție cu bunele moravuri și cu ordinea publică. Astfel, cu menționarea că nerespectarea acestei decizii se va pedepsi cu sancțiuni prevăzute în codul penal, au fost cu desăvârșire interzise asociațiile mileniste (Asociația Internațională a Studenților în Biblie, martorii lui Iehova, Societatea de biblie și tratate), penticostalii, Biserica lui Dumnezeu Apostolică, pocăiții, nazarinenii, adventiștii reformiști, secerătorii, hliștii, inochentiștii și stiliștii. Autoritățile administrative și polițienești erau mandatate să îndeplinească și să supravegheze respectarea acestei prevederi a deciziei, iar împotriva celor care nu se supuneau era stabilit că acestora li se vor „dresa acte de dare în judecată, ca turburători ai ordinii publice și contravenienți la legile pentru apărarea și liniștea Statului”.

În capitolul II erau prevăzute condițiile în care o asociație religioasă putea fi recunoscută în România, stabilindu-se ca o regulă *sine qua non* obținerea autorizației Ministerului Cultelor și Artelor. În continuare erau date detalii despre modul în care această autorizație se emitea, precizându-se că erau necesari cel puțin 100 de membri, bărbați, cetățeni români majori, capi de familie, cu drepturi civile și politice, care să înainteze ministerului un memoriu în care să fie prezentate doctrina, practicile rituale, precum și principiile unui statut de organizare al unei adunări locale a acestei organizații.

Capitolul III se referea la asociațiile religioase recunoscute anterior de către Ministerul Cultelor și Artelor, în această situație fiind bapțiștii¹¹, adventiștii de ziua a 7-a și creștinii după Evanghelie, care puteau să-și continue activitatea doar cu condiția ca în termen de 6 luni de la publicarea deciziei să obțină reînnoirea autorizației de funcționare.

Capitolul IV al deciziei și ultimul totodată stabilea detaliile în care era dată autorizarea pentru filialele asociațiilor religioase. În acest caz, trebuia înaintată o cerere către minister, semnată de cel puțin 50 de credincioși care întruneau condițiile specificate în capitolul II, datele trimise fiind nevoie să fie vizate și certificate de autoritățile locale. Acordarea autorizației de către minister se făcea prin completarea unui formular tip care era trimis asociației

¹⁰ Pentru textul integral al deciziei publicate în *Monitorul oficial*, partea I, nr. 93, din 21 aprilie 1937, vezi Alexianu, Stoicescu, *Codul general al României*, vol. XXV, partea II, *Coduri, legi, decrete-legi și regulamente cuprinzând a doua parte din legislația anului*, 1938, 1228-1235.

¹¹ Pentru mai multe detalii despre statutul bapțiștilor din România în perioada interbelică, vezi Statutul Comunității Bisericești Baptiste din 19 ianuarie 1928, publicat în *Monitorul oficial*, nr. 14, din 19 ianuarie 1928. Acest statut era aplicabil numai în Transilvania și în județele vecine și a fost aprobat prin jurnalul Consiliului de Miniștri, nr. 2680, din 21 noiembrie 1927, bazându-se pe legea maghiară nr. 43, din 1895. Hamangiu, *Codul general al României*, vol. XV-XVI, *Legi uzuale 1926-1929*, 933-939.

respective, filialei, prefecturii și legiunii de jandarmi a județului, postului de jandarmi și primăriei sediului central al comunității autorizate. Prozelitismul religios, care nu era permis nici cultelor, era de asemenea interzis asociațiilor recunoscute. Dorința guvernanților de a da o mai mare intensificare sentimentelor naționale, cât și tendința de a îngrădi cât se putea de mult exercitarea influențelor străine, care erau considerate adevărate piedici către unitatea națională atât de mult râvnită de naționaliștii români, au determinat Ministerul Cultelor și Artelor să menționeze, în articolul 18, că „asociațiile religioase nu pot sta în dependență față de nicio organizație similară din străinătate și nu pot întreține alte legături cu acestea, decât cele ce reies din omogenitatea doctrinei și a ritualului religios”. Mai mult decât atât, reprezentanților organizațiilor similare din străinătate nu le era permisă participarea la dezbaterile și hotărârile asociațiilor care se luau în domeniul administrativ, fiindu-le însă îngăduit să asiste în calitate de oaspeți la congresele anuale ale asociațiilor autorizate, dar cu condiția ca în prealabil să fi obținut aprobarea ministerului de la București în acest sens. De asemenea, în articolul 22 era menționat faptul că ajutoarele materiale trimise din străinătate puteau fi primite de asociații doar dacă se obținea acordul Ministerului Cultelor și Artelor, care decidea ulterior dacă acestea pot fi acceptate sau nu.

Diplomația britanică nu putea decât să fie îngrijorată de situația pe care o aveau minoritățile religioase din România, în condițiile în care Marea Britanie, alături de Statele Unite ale Americii, Franța, Italia și Japonia, era una dintre puterile garante ale Tratatului Minorităților, semnat la 9 decembrie 1919, la Paris, atât de reprezentanții statelor menționate mai sus, cât și de generalul Constantin Coandă din partea României, în calitate de plenipotențiar al regelui Ferdinand I. Din dorința de a se da „garanții sigure de libertate și de dreptate” atât pentru locuitorii din Vechiul Regat, cât și pentru cei din teritoriile de curând alipite, tratatul semnat în capitala Franței, prin cele 17 articole ale sale, căuta să pună la adăpost minoritățile etnice și confesionale din România de eventualele abuzuri ale autorităților centrale și locale. Decizia ministerială din 21 aprilie 1937 încălca în mod flagrant textul tratatului, mai ales articolul 2 al acestuia, care prevedea că:

„Guvernul român se angajează a da tuturor locuitorilor săi întregă și deplină protecție pentru viața și libertatea lor, fără deosebire de naștere, de naționalitate, de limbă, de rasă sau de religie.

Toți locuitorii României vor avea dreptul la liberul exercițiu, atât public cât și privat, al oricărei confesiuni, religiuni sau credințe, atât timp cât între exercițiul acestora și ordinea publică și bunele moravuri nu va exista incompatibilitate”¹².

Intervențiile făcute pentru a ușura soarta bapțiștilor din România au fost numeroase, în această acțiune implicându-se mai multe organizații religioase

¹² Gheorghe Iancu, ed., *Documente interne și externe privind problematica minorităților naționale din România, 1919-1924* (Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2008), 1-2.

din Marea Britanie, inclusiv Biserica Anglicană, marile cotidiene și, nu în ultimul rând, membrii Foreign Office-ului și ai Legației Britanice de la București. Scrisori și memorii au fost trimise regelui României, patriarhului Bisericii Ortodoxe Române, ministrului de Externe, precum și membrilor Legației Române de la Londra. Toate aceste demersuri erau mai mult decât justificate, în condițiile în care bapțiștii din România, ca și cei din oricare parte a lumii de altfel, s-au dovedit a fi cetățeni loiali statului, care-și îndeplineau toate îndatoririle pe care le aveau față de acesta, acceptând inclusiv serviciul militar. În plus, acuzele aduse deseori împotriva lor (că sunt comuniști, că nu sunt loiali Tronului, că promovează dezordinea în țară) s-au dovedit a fi complet nefondate, bapțiștii neavând vreo dogmă sau doctrină care să fie antagonică cu siguranța națională sau cu morala publică.

Reverendul J. H. Rushbrooke, secretarul general al Baptist World Alliance (BWA), a desfășurat o puternică activitate de susținere a cauzei bapțiștilor din România, atât prin intervenții făcute la înalții demnitari ai Foreign Office-ului, cât și prin vizite făcute în România. Acesta, împreună cu reverendul George Truett, președintele organizației amintite mai sus, și-a manifestat încă din luna mai a anului 1937 intenția de a avea o audiență la regele Carol al II-lea, cu scopul de a-i prezenta suveranului român situația bapțiștilor din România. Deși cei doi reverenți au ajuns în țara din sud-estul Europei, întrevăderea cu șeful statului român nu a avut loc, deși atât membrii Legației Britanice de la București, cât și cei ai Legației Statelor Unite au fost favorabili acestei idei, întrucât, așa cum sublinia chiar Sir Reginald Hoare, ministrul plenipotențiar britanic din România, „cei doi domni reprezintă o importantă parte a opiniei publice atât în Marea Britanie, cât și în Statele Unite ale Americii”¹³.

În aceeași lună mai a anului 1937, BWA a adresat un protest scris Ministerului Cultelor și Artelor de la București, în care era exprimată îngrijorarea față de decizia publicată la 21 aprilie, care viola atât principiul libertății religioase, cât și spiritul și litera clauzei minorităților. O copie acestui protest a fost trimisă primului-ministru Gheorghe Tătărescu, iar o delegație a fost primită de Legația României de la Londra. Așa cum remarca și A. D. M. Ross, funcționar în cadrul Foreign Office-ului, interferența Patriarhiei Ortodoxe Române în treburile ministerului mai sus amintit era de netăgăduit, deși, chiar în vara aceluși an, mai precis în iulie, o delegație formată din cinci membri ai Bisericii Ortodoxe Române, numită în mod oficial chiar de patriarhul Miron Cristea, participase la Conferința de la Oxford a Religiiilor Lumii, acolo unde s-a stabilit că Biserica, pentru a-și îndeplini misiunea sa de bază, trebuie să beneficieze de libertatea credinței atât în mediul public, cât și în cel privat,

¹³ Sir Reginald Hoare, ministrul plenipotențiar al Marii Britanii în România către Sir Anthony Eden, șeful Foreign Office-ului, 27 aprilie 1937, fond 371 Romania, dos. 21189/1937, f. 124.

precum și neîngrădirea libertății de predicare și de catehizare. În plus, așa cum se stabilea în raportul redactat în urma organizării conferinței, „toate Bisericile trebuiau să renunțe la utilizarea puterii coercitive a statului în problemele religioase”¹⁴.

Rezoluția Uniunii Baptiste din Marea Britanie și Irlanda luată în zilele de 16 și 17 noiembrie 1937, atunci când Ministerul Cultelor și Artelor de la București hotărâse o prelungire a termenului de aplicare a deciziei cu încă două luni peste cele șase prevăzute inițial, a stabilit că aceasta nu este în concordanță cu principiile libertății religioase. Membrii uniunii, animați de cele mai sincere dorințe de prosperitate la adresa României și care se pronunțau pentru cele mai cordiale relații româno-britanice, doreau aplicarea principiilor stabilite la Oxford, care ar fi asigurat dreptatea nu doar pentru bapțiști, ci și pentru celelalte biserici minoritare. Semnatarii documentului, care fusese trimis și subsecretarului de stat al Foreign Office-ului, salutau neaplicarea deciziei, dar subliniau totodată că aceasta rămânea în continuare o amenințare pentru bisericile baptiste din România, iar în cazul intrării ei în vigoare, modificarea datei nu va face altceva decât să le prelungească existența cu doar două luni. Consiliul Uniunii Baptiste din Marea Britanie și Irlanda protesta vehement împotriva oricăror cerințe prin care membrilor Bisericii Baptiste li se nega dreptul de a participa la rugăciuni, dreptul de predicare și de a aduce slavă lui Dumnezeu, dacă nu întrunesc un anumit număr de participanți¹⁵.

În intervalul scurs între 21 aprilie 1937, data publicării deciziei ministeriale, și 21 octombrie, ziua în care aceasta ar fi trebuit să intre în vigoare, reverendul J. H. Rushbrooke s-a adresat membrilor Foreign Office-ului în mai multe rânduri, cu scopul de a-și exprima îngrijorarea față de soarta minorităților religioase din România și în mod special a bapțiștilor din această țară. Astfel, în urma intervențiilor, secretarul general al organizației Baptist World Alliance a obținut promisiunea că titularul Foreign Office-ului îi va trimite instrucțiuni lui Sir Reginald Hoare la București, pentru ca diplomatul să intervină în mod oficial pe lângă guvernul român. Amânarea aplicării deciziei pentru 21 decembrie în loc de 21 octombrie a fost privită de Rushbrooke ca un prim pas către o anulare a ei, deși, așa cum acesta sublinia într-un memoriu trimis lui A. D. M. Ross, funcționar în cadrul Foreign Office-ului, nici bapțiștii din Marea Britanie, nici cei din România nu au cerut amânarea intrării în vigoare a deciziei, ei fiind împotriva deciziei din principiu¹⁶. Reverendul britanic spera că va convinge

¹⁴ Raport redactat de A. D. M. Ross despre situația Bisericii Baptiste din România, *ibidem*, 137-138. Scrisoare adresată de Sidney M. Berry către regele Carol al II-lea, 17 noiembrie 1938, fond 371 Romania, dos. 22455/1938, f. 209-212. Pentru mai multe detalii despre Conferința de la Oxford, vezi Edwin Ewart Aubrey, „The Oxford Conference, 1937”, *The Journal of Religion* XVII, nr. 4 (oct., 1937): 379-396.

¹⁵ Fond 371 Romania, dos. 21189/1937, f. 159-161.

¹⁶ Reverendul J. H. Rushbrooke către A. D. M. Ross, 28 octombrie 1937. *Ibidem*, f. 151-153.

guvernul român să recunoască statutul baptiștilor din România, iar modalitatea înfăptuirii era reprezentată de o soluție simplă și practică, adică extinderea statutului lor din Transilvania la nivelul întregii țări¹⁷.

Ceea ce se poate remarca este faptul că Baptist World Alliance nu a fost singura organizație care s-a implicat vizavi de soarta minorităților religioase din România. Astfel, la 28 iulie 1937, dr. Nussbaum, secretarul general al International Religious Liberties Association, a trimis o scrisoare Foreign Office-ului prin care dorea să atragă atenția guvernului britanic în legătură cu persecutarea minorităților religioase din România. Așa cum știau deja și guvernării britanici, dr. Nussbaum considera Biserica Ortodoxă Română ca fiind în spatele acestei decizii din aprilie, întrucât, așa cum a afirmat și în scrisoarea trimisă ministerului de la Londra, „în probleme religioase guvernul român este ghidat în mod exclusiv de patriarhul [Miron Cristea] și de Sfântul Sinod”¹⁸.

În condițiile în care pe teritoriul Marii Britanii trăiau câteva sute de mii de baptiști, câțiva dintre aceștia fiind chiar membri ai celor două camere ale parlamentului¹⁹, iar unul fiind chiar ministrul Muncii, Ernest Brown, membrii guvernului de la Londra și ai Foreign Office-ului nu puteau să nu acorde atenție numeroaselor memorii care le fuseseră adresate de organizațiile religioase din Marea Britanie, prin care li se semnalau persecuțiile la care erau supuse minoritățile religioase din România. Pe tot parcursul anului 1937, Foreign Office-ul și-a arătat disponibilitatea de a-i ajuta pe baptiștii britanici în acțiunea lor de a stabili contacte cu autoritățile române, ba chiar și cu Carol al II-lea, cu condiția ca Legația Română din capitala britanică să fie utilizată drept canal de comunicare cu membrii guvernului de la București și mai ales cu cei ai Ministerului Cultelor și Artelor. Se poate observa însă că acțiunea guvernului Marii Britanii a avut și anumite limite, impuse de faptul că britanicii nu au vrut să fie acuzați că se interesează doar de soarta minorităților din România, precum și de preocuparea Foreign Office-ului de a nu da impresia că se implică în treburile interne ale României, excepție făcând, desigur, cazurile care rezultau din statutul de semnatară a Tratatului Minorităților din 1919 pe care puterea insulară o avea.

Astfel, în legătură cu problema minorităților religioase din România, la 15 iunie 1937, ministrul plenipotențiar britanic de la București, Sir Reginald Hoare, a fost în audiență la regele Carol al II-lea, având și mai multe întrevederi cu ministrul Afacerilor Străine, Victor Antonescu, precum și cu ministrul

¹⁷ J. H. Rushbrooke către A. D. M. Ross, 29 septembrie 1937. *Ibidem*, f. 137-138.

¹⁸ Minută redactată de A. D. M. Ross, 28 iulie 1937, despre persecutarea minorităților religioase din România. *Ibidem*, f. 129-132.

¹⁹ Pentru o situație exactă a numărului de baptiști membri ai Parlamentului Britanic, precum și numele acestora, vezi "Baptist Members of Parliament in the Twentieth Century", accesat în 10 februarie 2014, http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/bq/31-6_252.pdf, 255.

Cultelor și Artelor, Victor Iamandi. Atât șeful statului român, cât și miniștrii amintiți anterior au avut o atitudine favorabilă în timpul discuțiilor purtate cu șeful misiunii diplomatice britanice de la București, ei pronunțându-se pentru remedierea situației create în urma publicării deciziei din aprilie. În principiu, regele Carol a fost de acord să-i primească în audiență pe reverenții J. H. Rushbrooke și George Truett, dar ulterior a precizat că nu va fi în țară în perioada în care cei doi reprezentanți britanici ai Baptist World Alliance urmau să se afle în România, în vreme ce Victor Antonescu a ascultat cu înțelegere expunerea situației bapțiștilor din România, ministrul român promițând chiar să analizeze problema și să discute cu titularul Cultelor și Artelor la Alba Iulia, cu prilejul sărbătoririi a 15 ani de la încoronarea regelui Ferdinand I și a reginei Maria²⁰. Consemnat în raportul pe care ministrul plenipotențiar britanic Sir Reginald Hoare l-a trimis la Londra, punctul de vedere exprimat de ministrul Afacerilor Străine de la București din acea perioadă în fața diplomatului britanic merită a fi menționat. Caracterizând atitudinea patriarhului Miron Cristea în mod individual și a Bisericii Române Ortodoxe în mod general, Victor Antonescu considera că această Biserică era intolerantă, dar, motiva el mai departe, intoleranța era mai degrabă un semn al slăbiciunii, decât unul al forței, pronunțându-se totodată pentru acordarea unei mai mari atenții procesului de selectare a preoților. Ca exemplificare a celor spuse, ministrul român dădea ca exemplu chiar orașul său natal, Alexandria, unde se construise o biserică nouă, cu prea puțin folos pentru comunitate, fiindcă preotul parohiei era bețiv²¹. Se pare însă că aceste puncte de vedere exprimate în convorbirile purtate cu Sir Reginald Hoare au avut mai degrabă un caracter personal, ele neexprimând poziția oficială a guvernului român, deoarece, așa cum se știe, decizia nu a fost anulată.

Ziarele de mare tiraj din Marea Britanie, precum *The Times* sau *Daily Express*, la care poate fi adăugat *The Baptist Times*, au alocat spații destul de însemnate știrilor venite din România, ținând să-și informeze cititorii despre persecuțiile la care erau supuse minoritățile religioase în țara din sud-estul Europei. Astfel, chiar dacă s-a dovedit ulterior eronată, știrea publicată în *Daily Express*, la 2 noiembrie 1937, afirma că în România au fost închise 450 de biserici baptiste²².

Planificată să intre în vigoare la 21 decembrie 1937, dată la care, conform *Monitorului oficial* din 21 aprilie, nicio asociație religioasă nu mai putea activa dacă nu obținuse în prealabil autorizația de funcționare din partea

²⁰ Raport trimis despre situația comunităților religioase din România, 6 octombrie 1937, de către Sir Reginald Hoare, ministrul plenipotențiar britanic de la București, către Sir Anthony Eden, șeful Foreign Office-ului. Fond 371 Romania, dos. 21189/1937, f. 143-144.

²¹ Raport trimis de ministrul plenipotențiar britanic de la București către Sir Anthony Eden, șeful Foreign Office-ului, 20 octombrie 1937. *Ibidem*, f. 149-150.

²² Telegramă trimisă de Sir Reginald Hoare către Foreign Office, 9 noiembrie 1937. *Ibidem*, f. 155.

Ministerului Cultelor și Artelor, decizia referitoare la asociațiile religioase din România nu a mai fost aplicată, bisericile baptiste redeschizându-se. Este greu de spus cu exactitate care au fost cauzele care au determinat nepunerea ei în aplicare. Cu siguranță însă că nu poate fi neglijat faptul că la alegerile parlamentare din 20 decembrie 1937, care au avut loc doar cu o zi înaintea datei la care trebuia să intre în vigoare decizia referitoare la asociațiile religioase, guvernul național-liberal condus de Tătărescu a pierdut alegerile, aparatul de stat nereușind să mai „facă parlamentul”, așa cum se întâmplase la precedentele alegeri²³. Chiar dacă Partidul Național-Liberal s-a clasat pe primul loc, acesta nu a întrunit decât 35,92%, ceea ce a făcut ca el să nu beneficieze de prima prevăzută de legea electorală din 27 martie 1926, care stabilea un prag minim de 40% din voturile valabil exprimate pentru ca un partid să fie declarat grupare majoritară. Pe fondul acestui eșec, Gheorghe Tătărescu și-a prezentat demisia la 28 decembrie 1937, în aceeași zi formându-se un nou guvern, cel condus de poetul Octavian Goga, formulă guvernamentală care nu a rezistat nici ea decât 44 de zile.

Pe fondul crizei politice din România și a derutei electoratului, mult controversata decizie din aprilie nu a mai fost aplicată. Desigur, un oarecare rol l-au avut și organizațiile religioase internaționale, care, prin protestele lor au reușit să atragă atenția membrilor Foreign Office-ului, la acestea putându-se adăuga și influența membrilor Legației Britanice de la București. Nu poate fi omisă nici atitudinea adoptată de Biserica Anglicană, pentru că, așa cum se știe, arhiepiscopul de York a fost mai mereu în corespondență cu liderii Bisericii Ortodoxe Române, cu scopul de a exercita o anumită presiune asupra acestora. Oricum, ceea ce Biserica Ortodoxă Română nu a reușit în anul 1937, avea să realizeze în anul următor, știindu-se faptul că, la 14 iunie 1938, guvernul condus de patriarhul Miron Cristea, cu episcopul ortodox Nicolae Colan ca titular al Ministerului Cultelor și Artelor, a emis o decizie în mare parte similară celei neaplicate din anul 1937.

²³ Ioan Scurtu, Gheorghe Buzatu, *Istoria românilor în secolul XX* (București: Editura Paideia, 1999), 333.

ÁRON MÁRTON UND DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL

JÓZSEF MARTON*

Während des II. Vatikanischen Konzils und der Zeit danach, bis zum Sturz der kommunistischen Herrschaft, durfte in Rumänien in den vier westlichen Diözesen¹ nur ein Diözesanbischof tätig sein: Áron Márton bis 1980 und Dr. Antal Jakab zwischen 1980 und 1990. Der Heilige Stuhl musste 1948 den Zustand, den die kommunistische Regierung erzwungen hat, zur Kenntnis nehmen: die vier Diözesen wurden staatlich vereinigt, und der Oberhirte von Karlsburg als ihr Vertreter galt als offizieller Vermittler gegenüber den staatlichen Behörden.

Nach der Freilassung Áron Mártons aus dem Gefängnis kam eine Wende von 180 Grad in der Einstellung des Staates.² Da die konsequente und kirchentreue Haltung des Bischofs der Regierung missfiel, versuchte man die zu ihm gehörenden Bistümer (Sathmar, Großwardein und Temeswar), die nunmehr als Erzdechanate klassifiziert wurden, von seinem Einfluss zu befreien, fernzuhalten, bzw. ihre Administratoren manchmal ihm gegenüberzustellen. Die staatlichen Behörden favorisierten ausgesprochen die sogenannten „Erzdechanaten“ (eigentlich Ordinarien bzw. Vikare) von Großwardein, Sathmar und Temeswar, erwarteten aber dagegen manchmal eine die Loyalität überschreitende Mitwirkung. Daraus lässt es sich entnehmen, wer und unter welchen Bedingungen aus den katholischen Diözesen Rumäniens zum II. Vatikanum fahren durfte.

Mit Erlaubnis der staatlichen Behörden durften aus Rumänien vier Priester als Experten (*periti*) am Konzil teilnehmen: 1964 Francisc Augustin, Kanoniker des Erzbistums Bukarest und Sathmarer Kanoniker Károly Pakocs, dann im Jahr 1965 Vikar László Hosszú aus Großwardein, und Petru Pleșca, Diözesanadministrator von Iași. Ich wage zu sagen: eine Hälfte der Teilnehmer war gegen Áron Márton.

Die Konzilsstühle Áron Mártons und der griechisch-katholischen Bischöfe Alexandru Rusu von Maramuresch und Iuliu Hossu von Klausenburg-

* „Babeș-Bolyai“ Universität von Cluj-Napoca, Fakultät für Katholische Theologie.

¹ Im Ungarischen gelegentlich auch als „transsilvanische Diözesen“ werden die vier römisch-katholischen Diözesen Rumäniens zusammen bezeichnet, deren Gebiet vor dem Zerfall Österreich-Ungarns zum Königreich Ungarn gehörte, und die auch heute nicht grundsätzlich rumänischsprachig sind: Sathmar (rum. Satu Mare), Großwardein (Oradea), Temeswar (Timișoara), und die das historische Siebenbürgen umfassende Diözese mit dem Sitz in Karlsburg (Alba Iulia).

² S. mehr dazu in József Marton, „Márton Áron szabadulása“ [Befreiung von Áron Márton], *STT* 14, 2 (2011): 288-289.

Neuschloss (rum. Cluj-Gherla) blieben im Petersdom leer. Zwar erhielten sie Einladungen zu allen vier Sitzungsperioden, aber sie durften an keiner teilnehmen. Die griechisch-katholischen Bischöfe waren im Gefängnis, und Áron Márton war, nach seiner Freilassung, unter Hausarrest ab 1957, auf unbestimmte Zeit. Während des Arrests wurde in der Regel, erniedrigenderweise, jährlich angekündigt, indem man sich auf seine antidemokratische Haltung bezog, dass der Arrest auf unbestimmte Dauer verlängert wird. Während der ganzen Zeit des II. Vatikanums war sein Hausarrest in Kraft. Áron Márton, der auch früher im Gefängnis nicht um seine Amnestie bat, wollte keine riskante Initiative ergreifen, und beantragte keine Ausreisegenehmigung.

Die Frage der Vertretung der lateinischen Kirche Rumäniens am Konzil steht in Verbindung mit der Haltung des kommunistischen Regimes und der der diesem völlig untergeordneten Rumänisch-Orthodoxen Kirche. Die rumänische Regierung und die Orthodoxe Kirche waren über das Konzil ausdrücklich aufgeregt. Als Papst Johannes XXIII. das Konzil ankündigte, reagierten die Medien in Rumänien sofort mit Spott: die Journalisten deuteten die Initiative „unruhiger führender klerikaler Kreise“ als eine Bemühung um die Rettung des sinkenden Schiffes Petri.³

Auch die offiziellen staatlichen Organe machten die nötigen Schritte. Iustin Moisescu, Metropolit der Moldau (zweiter im Rang nach dem Patriarchen), leitete eine beachtliche bischöfliche Delegation auf den drei orthodoxen Konferenzen in Rhodos (30. August 1961, 26-29. September 1963, 1. Oktober 1964). Athinagoras, der Patriarch von Konstantinopel, ermutigte zu Dialog und Teilnahme am Konzil, die rumänischen Bischöfe hingegen widersetzten sich alle drei Male. Sie lehnten sogar einen Beginn des Dialogs ab, und vertraten konsequent den Standpunkt des Departements für Kulte (*Departamentul Cultelor*). Sie wollten nichts von ihrem Status als Beobachter am Konzil hören. Bei der Konferenz in Rhodos 1964 missdeuteten sie bewusst die Enzyklika Pauls VI. *Ecclesiam suam* (6. August 1964). Der Papst erkenne die Orthodoxe Kirche nicht als mit der Katholischen gleichrangige an. Sie nahmen den Standpunkt ein, auch mit dem Beginn eines Dialogs müsse man bis zum Abschluss des Konzils und auf seine endgültigen Entscheidungen warten.

Patriarch Athinagoras achtete durchgehend auf die Empfindlichkeit der rumänisch-orthodoxen Hierarchie. Vor seinem Treffen mit Papst Paul VI. in Jerusalem (5-6. Januar 1964) beriet er sich mit dem Patriarchen von Bukarest. Der rumänische Heilige Synod erklärte das anstehende Treffen zu einer persönlichen Initiative des Athinagoras, und äußerte sich rigoros; kein Oberhaupt einer autokephalen Orthodoxen Kirche dürfe ohne die Zustimmung

³ Vgl. András Lakatos, „Extra omnes! Külföldi lapszemle a vatikáni zsinat előestéjén“ [Extra omnes! Ausländische Rundschau von II. Vat. Konzil], *Előre*, 11. Oktober 1962.

der übrigen autokephalen Kirchen einen Dialog mit dem Papst beginnen.

Unter dem Druck der rumänischen Regierung blieb der Heilige Synod bis zum Ende bei seinem wartenden und aggressiven Standpunkt. Von allen autokephalen Orthodoxen Kirchen blieb vom II. Vatikanum allein die Rumänische fern.⁴ Jede Annäherung des Heiligen Stuhls lehnten sie ab.

Das rumänische Außenministerium hatte jedoch gegenüber dem Konzil eine andere Haltung, als die unter dem Druck des Kultusdepartements stehende Orthodoxe Kirche. In Blick auf die westlichen Großmächte war die Anwesenheit Rumäniens eine Frage des Prestiges. Ihr Standpunkt: wenn der orthodoxe Klerus sich eindeutig verschlossen hat, dann muss das Land – um die „Religionsfreiheit“ deutlich zu machen – wenigstens durch die römischen Katholiken vertreten sein.

Dem zum Konzil eingeladenen römisch-katholischen Bischof von Karlsburg schenkte man besondere Aufmerksamkeit. Man wusste, dass im Land Áron Márton der einzige Bischof im Recht ist, der auch eine Einladung erhalten hat. Als Palastarrestant 1962 bat er bei den Behörden um kein Erlaubnis zur Ausreise. Über den Grund dafür können wir heute nur rätseln. Wenn er um die Aufhebung des Hausarrests und um eine Ausreisegenehmigung gebeten hätte, hätte man es ihm am wahrscheinlichsten gewährt, wenngleich um ihn loszuwerden – dagegen hätte man vielleicht seine Rückreise verhindert.

Obwohl physisch fern von Rom, der Oberhirte von Karlsburg und die Gläubigen Siebenbürgens verfolgten das Konzil mit. Vor der Eröffnung des 21. Ökumenischen Konzils veröffentlichte Áron Márton einen Rundbrief, in dem er schrieb:

„Wir wollen das Anliegen unseres Heiligen Vaters und die Arbeit des Konzils mit unserem Gebet unterstützen“.⁵

Er ordnete an, in jeder Pfarrkirche am Donnerstag dem 11. Oktober 1962 um Mitternacht eine Heilige Messe aus dem Anlass der Konzilseröffnung zu feiern. Seine Priester bat er,

„die Bedeutung des großen Tages darzulegen, und zusammen mit ihren Gläubigen inbrünstig zu beten, dass die Konzilsväter mit der Hilfe des Heiligen Geistes heilsame Entschlüsse fassen, zugunsten der heiligen Mutter Kirche und der ganzen Menschheit“.⁶

Der vom Konzil ferngebliebene Bischof setzte lokal seine Kämpfe mit den Behörden für seine Kirche und sein Volk fort. Die Bedeutung seiner Entscheidung, zu Hause zu bleiben, ist unbestreitbar. Im März 1963 fordert ihn

⁴ Vgl. Ovidiu Bozgan, *Cronica unui eșec previzibil. România și Sfântul Scaun în epoca pontificatului lui Paul al VI-lea (1963-1978)* [Chronik eines vorhersehbaren Misserfolgs. Rumänien und der Heilige Stuhl in der Ära Pontifikat von Paul VI. (1963-1978)] (Bukarest: Curtea Veche Verlag, 2004), 114-132.

⁵ Num. 1171/29. September 1962, Gyulafehérvári Érseki Levéltár (in der Folge GYÉL).

⁶ Num. 1225/4. Oktober 1962, GYÉL.

Dumitru Dogaru, Vorsitzender des Departements für Kulte, provokativ auf, materiell die Friedensbewegung zu unterstützen. In seiner Antwort lehnt Áron Márton das eindeutig ab, denn „die derzeitige Lage der Katholischen Kirche kann auch nicht friedvoll genannt werden“. Er führt die Beschwerden der damaligen Katholischen Kirche Rumäniens auf:

„Der Bischof ist in seiner freien Bewegung beeinträchtigt; Priester und Gläubige sind einem Gewissenszwang ausgesetzt; die Priester werden an der Erfüllung einer ihrer schwerwiegenden Pflichten, dem Glaubensunterricht, gehindert; in den Schulen werden die Zöglinge bestraft, wenn sie an Glaubensunterricht oder an den Gottesdiensten teilnehmen; die Erwachsenen werden für dasselbe an ihren Arbeitsplätzen zur Verantwortung gezogen. Jüngstens hat man dem Haupt unserer Kirche, dem römischen Papst, den internationalen Friedenspreis «für Frieden und Humanismus» verliehen, aber wenn ebenfalls der Papst an unsere Anschrift einen Brief sendet, den erhalten wir nicht, und auch sein offizielles Amtsblatt durften wir zuletzt 1948 lesen.“

Er hält nicht bei der Aufzählung der Beschwerden an, sondern liefert eine Abhandlung über die wahre Religionsfreiheit:

„Wir meinen, dass der Friede unzerteilbar ist, und sind stark davon überzeugt, dass das erhabene Ideal der Friedensbewegung und des friedlichen Zusammenlebens der Völker der Verwirklichung in bedeutendem Maße näher kommen würde, wenn diejenigen Staatsbürger, die am Gottesglauben festhalten, dem Wort ihres Gewissens frei folgen und ihre religiösen Pflichten frei ausüben könnten“.⁷

Nach dem Briefwechsel versucht der Vorsitzende der Kultusdepartements, Áron Mártons Ansehen herabzusetzen. Am 17. September 1963 bittet er Bukarester Kanoniker Francisc Augustin, beim Heiligen Stuhl einen Bericht über Bischof Áron Mártons destruktives Verhalten zu erstatten, und zugleich den Zuständigen im Vatikan zur Kenntnis zu bringen: falls er als Administrator der Erzdiözese Bukarest zum Konzil eingeladen wird, erhält er die Ausreisegenehmigung.

Dumitru Dogaru lässt sich bezüglich der gegenüber dem Regime passiven, doch konsequent kirchentreuen Haltung des Karlsburger Bischofs nicht beruhigen. Einen Monat nach der Beauftragung Augustins, am 12. Oktober 1963, schreibt Dogaru in seinen Notizen:

„Áron Márton versucht durch sein obstruktionistisches Verhalten die Aufmerksamkeit der internationalen öffentlichen Meinung für die Situation der Katholiken Rumäniens zu erregen; durch seine Provokation löst er eine Zeitungskampagne aus, die die rumänischen Katholiken negativ beeinflusst, und zwar steigert das religiöse Leben der Katholiken und die Katechisation der Jugendlichen; die Teilnahme der Katholiken an religiösen Manifestationen und

⁷ Brief Áron Mártons an Vorsitzenden Dumitru Dogaru vom 20. März 1963, in Áron-Márton-Museum, Mappe 27, Nr. 13, GYÉL.

speziellen Wallfahrten wird wachsen“.⁸

Zur selben Zeit vertritt das Außenministerium einen anderen Standpunkt; man überlegt sich, ob die rigorose Haltung der rumänischen Regierung gegenüber dem Katholizismus nicht eine nachteilige Botschaft nach dem Ausland hin trägt. Stellvertretender Minister Gheorghe Macovescu bezieht sich in einem Brief auf den ukrainischen Kardinal Jossyf Slipyj, den die Sowjets, als Zeichen der Versöhnung, nach Rom fahren ließen; doch auch Macovescu meint, vor der endgültigen Entscheidung solle man mit dem Vatikan einen inoffiziellen Kontakt aufnehmen, um die Bedingungen für die Teilnahme am Konzil zu präzisieren.⁹

1964 wird das Konzil wieder problematisch für Bukarest. Am 14. Februar sendet Kardinal Giovanni Cicognani, an Áron Márton adressiert, eine Einladung für Temeswarer Ordinarius Konrad Kernweiß, die Bischof Márton gern an ihn weiterleitet; er gratuliert ihm, dass ihn Seine Heiligkeit unter die Experten des laufenden Konzils erwählt hat, und erbittet die Hilfe Gottes für seine Aufgabe als Peritus.¹⁰

Die staatlichen Behörden erkundigen sich um die Haltung Áron Mártons: wäre er bereit, zum Konzil auszureisen? Der Karlsburger Bischof teilt in seinem Brief vom 6. Mai 1964 Vorsitzendem Dogaru mit, dass er die Einladung zum Konzil wiederholt ablehnt. Dabei bezieht er sich auf Folgendes:

„Solange in seiner Diözese 17 Priester und 14 Franziskanerpriester in Gefängnis sind, kann er am Konzil nicht teilnehmen“.¹¹

Die Aussage des János Szóke in seinem Buch *Márton Áron*, die Regierung habe Áron Márton aufgefordert, nach Rom zu reisen, er habe es aber mit dem Argument zurückgewiesen, solange man ihm den Hausarrest nicht aufhebe, fahre er nicht hin, ist übertrieben, bzw. unfundiert.¹² Aus dem Bericht des Anwalts Ignác Bartha vom 10. Oktober 1963 wissen wir: „Das Ministerium hätte die Reise des Bischofs nach Rom genehmigt, wenn er darum gebeten hätte“, und dass Áron Márton es auch vor Augen hielt, dass „seine Söhne“, die Priester noch immer verhaftet waren, und dass er durch seine Anwesenheit in Rom die in Rumänien in Wirklichkeit nicht vorhandene Religionsfreiheit bestätigt hätte.¹³

⁸ Notiz von 12 Oktober 1963, s/Dumitru Dogaru, Arhivele Secretariatului de Stat pentru Culte (in der Folge ASSC). Zit. n. Bozgan, *Cronica*, 143.

⁹ Vgl. George Macovescu nach Dumitru Dogaru, 30 Oktober 1963, Mappe „Consiliul de Miniştri“, 1963-1964, fol. 271. Zit. in Bozgan, *Cronica*, 144.

¹⁰ Vgl. Num. 475/1964, GYÉL.

¹¹ Information von 1964, Mappe „Ministerul Afacerilor Interne“, Band II/1964. Zit. in Bozgan, *Cronica*, 144.

¹² Einige Biografen begründen seine Entscheidung damit, er habe sich gefürchtet, dass die Behörden ihn loswerden wollten. S. János Szóke, *Márton Áron* (Nyíregyháza: Görög Katolikus Püspöki Hivatal, 1990), 162.

¹³ Dr. Ignác Bartha, Rechtsberater der Pfarrei St. Michael in Klausenburg, lieferte den Behörden

Im Sommer 1964 übernahm auch das Departement für Kulte den Standpunkt des Außenministeriums. Man entschied, wenigstens einen römisch-katholischen Vertreter zum II. Vatikanischen Konzil herauszulassen, doch der Name des Eingeladenen Konrad Kernweiß, der Áron Mártons Linie folgte, kam nicht in Frage.¹⁴ Damit war die Situation einstweilig blockiert. Der erneute Versuch Kardinal Cicognanis ist diplomatisch: die Liste der Eingeladenen wird auf alle Diözesen ausgebreitet, auch auf die griechisch-katholischen. Sowohl die von den kommunistischen Behörden angenommenen, als auch die missfallenden Kleriker werden eingeladen: Áron Márton aus Karlsburg, Francisc Augustin aus Bukarest, Petru Pleșca aus Iași, Ordinarius Lajos Czumbel und Kanoniker Károly Pakocs aus Sathmar, Ordinarius Konrad Kernweiß aus Temeswar, Kanoniker Béla Schriffert aus Großwardein, und griechisch-katholische Bischöfe Iuliu Hossu von Klausenburg-Neuschloss (in Zwangsresidenz in Căldărușani) und Alexandru Rusu von Maramuresch (im Gefängnis bereits 1963 gestorben). Von den Eingeladenen empfiehlt der Präsident des Kultusdepartements nur einige zur Teilnahme an der dritten Sitzungsperiode. Schließlich wird die Reise nach Rom für Francisc Augustin und Károly Pakocs, mit gehörigen Instruktionen versehen, am 15. Oktober 1964 genehmigt. Im Vatikan werden beide vom Untersekretär der Heiligen Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten der Kirche, Agostino Casaroli, empfangen.

Bei der Besprechung wird, auf Initiative Casarolis, die Situation der Katholischen Kirche in Rumänien thematisiert, mit besonderem Hinblick auf Áron Márton. Die zwei Priester vertraten den von der Regierung nahegelegten Standpunkt; bei den Audienzen wiederholten sie motorisch: in Rumänien ist Religionsfreiheit, die Gläubigen können ihren Glauben ausüben, die Priester können den Glaubensunterricht frei verrichten, die Kirchen und die kirchlichen Gebäude sind in gutem Zustand, usw.¹⁵ Mit ihren Argumenten haben sie die Beamten des Heiligen Stuhls sicher nicht überzeugt, aber sie haben sie mit den Schwierigkeiten einer eventuellen diplomatischen Kontaktaufnahme mit Rumänien konfrontiert.

Im darauffolgenden Jahr 1965 hinderten die staatlichen Behörden die Ausreise der von ihnen favorisierten katholischen Priester nicht. Vikar László Hosszú aus Großwardein und Diözesanadministrator Petru Pleșca aus Iași durften, bei den geläufigen Bedingungen, am Konzil teilnehmen. László Hosszú traf Agostino Casaroli fünfmal, und auch andere, am 12. Januar 1966 selbst Papst Paul VI. Auch er berichtete über die befriedigende Lage der Katholischen

Informationen unter dem Decknamen „Bärbosu“. S. Lajos Puskás, *Más jövőt álmodtam* [Eine andere Zukunft habe ich geträumt] (Sepsiszentgyörgy: Charta, 2008), 91-92.

¹⁴ Notiz von 12 August 1964, s/Dumitru Dogaru, ASSC. S. Bozgan, *Cronica*, 145.

¹⁵ Bericht über Reise nach Rom, der Msgr Augustinus Franz und Carol Pakocs, s/Francisc Augustin, ASSC. S. Bozgan, *Cronica*, 146-147.

Kirche Rumäniens, und demonstrierte die Religionsfreiheit gemäß den Erwartungen der Behörden. Er verteidigte Petru Pleșca und Francisc Augustin, und bezeichnete ihre vatikanische Charakterisierung als Verleumdung. Seine Argumentationen blieben nicht fruchtlos. Mit der schweigenden Zustimmung und zur Zufriedenheit der rumänischen Regierung ernannte Papst Paul VI. Petru Pleșca am 4. Dezember 1965, seine Jurisdiktion als *ordinarius substitutus* von Iași beibehalten, zum Titularbischof von Voli. Anderthalb Wochen später, am 16. Dezember 1965 weihte ihn Kardinal Carlo Confalonieri, Sekretär der Konsistorialkongregation, in der Sixtinischen Kapelle zum Bischof.

Doch Vikar Hosszú hatte eine ganz andere Meinung über Áron Márton. Nach seiner Beurteilung tut der Dienst Áron Mártons der Katholischen Kirche Rumäniens nichts Gutes, denn er stellt sich den Behörden als sehr problematisch dar, und seinetwegen gerät der Katholizismus in Nachteil. Es wäre vernünftiger, wenn der Papst den Karlsburger Bischof pensionieren, und jemand anderer den Bischofsstuhl erhalten würde.¹⁶

Mit seinen Äußerungen in Rom kam László Hosszú den Erwartungen des Departements für Kulte entgegen. Aus den späteren Entwicklungen ist erkennbar, dass Bukarest mit seiner Dienstleistung zufrieden war. Er durfte seine Diözese, in Entsprechung mit den Erwartungen der Behörden, ohne Schwierigkeiten leiten, und wurde nicht gehemmt wie der „rebellische“ Bischof Áron Márton.

Áron Márton „nahm die Möglichkeit der Romreise nicht hin“ – lesen wir im Buch András Fejérdys *Magyarország és a II. Vatikáni Zsinat 1959-1965*.¹⁷ Doch von seinem Sitz verfolgte er das Konzil aufmerksam mit, machte sich seine Lehren zu eigen und führte seine Verfügungen durch. In seiner Diözese brachte er durch seinen Rundbrief anlässlich des Konzilsschlusses eine wirkliche konziliare Stimmung hervor. Seine Absicht war, dass die Seelsorger und die Gläubigen in den drei Tagen vor dem feierlichen Schluss des Konzils zusammen um die Hilfe des Heiligen Geistes zur Durchführung der Konzilsverfügungen bitten. Darum sollten sie nach jeder heiligen Messe um die sieben Gaben des Heiligen Geistes beten. Er ordnete an, dass die Predigt in der Messe am 8. Dezember, Fest der Unbefleckten Empfängnis, die Arbeit und Bedeutung des Konzils behandelt,

„die Gläubigen ermutigend, in der Durchführung der Verfügungen die kirchlichen Vorsteher zu unterstützen, vor allem dadurch, dass sie ein wahres christliches Leben anstreben, im Geist des Evangeliums“.

Bischof Márton legte großen Wert auf das Konzil. In seinem Rundbrief schreibt er:

¹⁶ Notiz von 22 Januar 1966, Persönliche Dossier von Ladislau Hosszu, ASSC. Zit. in Bozgan, *Cronica*, 153.

¹⁷ S. András Fejérdy, *Magyarország és a II. Vatikáni Zsinat 1959-1965* [Ungarn und das II. Vat. Konzil 1959-1965] (Budapest: MTA Történettudományi Intézete, 2011), 144.

„Durch die Beleuchtung zahlreicher Punkte der göttlichen Lehre, durch seine religionspraktischen und disziplinierten weisen Anordnungen, durch seine feierlichen Stellungnahmen und Erklärungen hat das Konzil die Erneuerung des kirchlichen und religiösen Lebens angesetzt, trägt aber im Lichte des Evangeliums auch zum Schutz der menschlichen Werte, zur angemessenen Lösung der menschlichen Probleme bei“.¹⁸

Er selbst zelebrierte gleichzeitig mit der Schlussfeier des Konzils eine heilige Messe im Karlsburger Dom. Dabei sagte er:

„Die Kirche hat die gegebene historische Situation zur Kenntnis genommen, und die schwerwiegendsten und heikelsten Fragen mutig auf die Tagesordnung des Konzils gesetzt. Sie hat sie reihenweise mit imponierender Aufrichtigkeit, zuweilen mit scharfer Selbstkritik analysiert, und ihre Beschlüsse mit respektvollstem Verantwortungsbewusstsein gefällt [...]“

Es lohnt sich, weiter aus seiner Festrede zu zitieren, denn seine Gedanken zeigen, wie Áron Márton mit den Konzilsvätern mitatmete: das Konzil

„wandte während seiner Arbeit ein Auge zu der Welt, und achtete mit dem anderen auf Christus, um nur das zu sagen und zu tun, was ihr Gründer von der Kirche erwartet. Die Kirche will sich erneuern, in dem Sinne, dass sie die Welt je besser versteht. Sie will der Welt näher kommen, nicht um sich ihr anzugleichen, sondern um von näherem und in der Sprache der Welt die Wahrheiten Christi in das Ohr der Welt sprechen zu können. Sie will ihre Kräfte in Gang setzen, alle ihre Kräfte, um das ewige Ideal, das Gesicht Jesu Christi, in ihrem eigenen Leben aufstrahlen zu lassen und der zielverlorenen Welt zu zeigen. Sie will nicht herrschen, sondern dienen [...]“

Am Ende seiner Rede stellt er fest:

„Das Konzil hat seine Arbeit vollendet. Nun folgt die Ausführung, die Verwirklichung der Verfügungen, die Vollbringung der Mission der Kirche in der heutigen Welt. Beginnen wir die Ausführung an uns selbst.“¹⁹

In Rumänien, und innerhalb davon, in Siebenbürgen stieß die Durchführung der Konzilsdekrete auf zahlreiche Hindernisse. Die staatlichen Behörden missbilligten die Prinzipien des Konzils. Laut der Beurteilung des Departements für Kulte „wurde es während der Arbeit des Konzils immer deutlicher, dass der Vatikan seinen traditionellen zentralistischen und ausschließlichen Charakter behalten möchte“.²⁰ Zugleich las man aus den Dokumenten des Konzils die Bestrebung des Vatikans heraus, „dass er eine immer betontere spirituelle Wirkung auf die ganze Gesellschaft ausüben möchte“, und das religiöse Leben stärken will. Die liturgische Erneuerung bewerteten sie als „Mobilisierung der Gläubigen“, die Ermutigung der Predigten

¹⁸ Num. 2185/1964, GYÉL.

¹⁹ Áron-Márton-Museum, dos. 16, Nr. 3, GYÉL. Veröff. in József Marton (Hrsg.), *Márton Áron írásai és beszédei*, II [Schriften und Reden von Áron Márton, II] (Alba Iulia: Editura Altip, 2007), 91-92.

²⁰ Organisierung des Religiösenlebens von Ausland, 1966, ASSC. Zit. in Bozgan, *Cronica*, 244.

als „Wappnung der Christen“. Im Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam actuositatem* meinte man eine Ermunterung zum Proselytismus zu entdecken. Das Dokument sei

„nicht nur ein Plan zur Anziehung der römisch-katholischen Gläubige, sondern ein umfassendes und minutiös vorbereitetes Programm zur Durchsetzung eines größeren Einflusses der Römisch-Katholischen Kirche, die ihre Feindlichkeit gegenüber dem Materialismus und der neuen Gesellschaftsordnung klar formuliert; und indem sie die Dinge mystifiziert, behauptet sie: allein die religiöse Ideologie entspreche dem gesellschaftlichen Wohlstand und Entwicklung“.²¹

Bezüglich der Erklärung über Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* schrieben die Analysten des Kultusdepartements:

„Die Römisch-Katholische Kirche verlangt für sich die Superiorität nicht nur im religiösen Feld, sondern auch auf gesellschaftlicher Ebene; sie tritt mit Forderungen gegenüber den Staaten auf, zum Beispiel dass sie die Religionsfreiheit unterstützen und die Sendung der Katholischen Kirche fördern“.²²

Die Meldungen berichten auch, dass die Maßnahmen des Departements für Kulte erfolgreich die praktische Durchführung der Dekrete des Konzils verhindern werden, vor allem derjenigen, die der Konfessionspolitik des Staates widersprechen.²³

Neben der Krittellei der staatlichen Behörden kann ferner noch als Hindernis betrachtet werden, dass die Konzilsdokumente den siebenbürgischen Klerus später erreicht haben, ganz zu schweigen von den Laien. Doch trotz aller Schwierigkeiten blieb das II. Vatikanum in den westlichen Diözesen Rumäniens kein Tabuthema. Es hatte Folgen auch auf staatlicher Ebene. Das Regime ließ an seiner Starrheit nach. Durch die Priester, die nach Rom hinausgelangten, nahm das Außenministerium und das Departement für Kulte einen diplomatischen Kontakt mit dem Vatikan auf. Die 20 Jahre überspannenden Unterhandlungen endeten mit geringem Erfolg. Die Katholische Kirche in Rumänien funktionierte weiterhin in *ex-lex*-Zustand bis 1990.

1965 kam eine bedeutende Änderung in der Führung Rumäniens: am 19. März starb Gheorghe Gheorghiu-Dej, und die Mitglieder des Zentralkomitees der Rumänischen Arbeiterpartei (ab 24. Juli 1965 Rumänische Kommunistische Partei) wählten Nicolae Ceaușescu zum Generalsekretär und zum Vorsitzenden des Staatsrates. Eine positive Wende gegenüber der Katholischen Kirche ließ noch auf sich warten. Am 3. Mai 1965 entschied der Ministerrat, mit dem Vatikan keine Verhandlungen zu beginnen, die

²¹ Neue Tendenzen des Vatikanums für das religiöse Leben, ASSC. S. Bozgan, *Cronica*, 245.

²² Mappe „Consiliul de Miniștri“, II/1967, Notiz von 22 April 1966, ASSC. Zit. in Bozgan, *Cronica*.

²³ Organisierung des religiösen Lebens von Ausland, 1966, ASSC. S. Bozgan, *Cronica*, 244.

vatikanischen Ereignisse aber mit Argusaugen zu beobachten.²⁴ Als die Enzyklika Papst Pauls VI. *Populorum progressio* am 26. März 1967 erschien, interpretierte sie die rumänische Regierung mit Misstrauen. Es sei die Politik des Vatikans, sein verlorenes Gebiet durch den Anschein zurückzuerobern, dass die Kirche den unterdrückten und ausgebeuteten Massen beistehe, und wenn sie die Bestrebungen nach Frieden und gesellschaftlichem Fortschritt unterstütze, betrüge sie eigentlich die Massen. Die universale Jurisdiktion des Papstes nannten sie eine manipulative Beeinflussung des Lebens der Bürger:

„Paul VI. und sein ganzes propagandistisches System ist bestrebt, stufenweise das Vertrauen der Gläubigen zurückzugewinnen, und sie zu unbeschränktem Gehorsam zu bewegen, auch wenn das die Vernachlässigung der eigenen sozialen und nationalen Interessen bedeutet“.²⁵

1967 schien die Regierung ihren Standpunkt geändert zu haben: am 24. Mai 1967 entschied sie sich zur Kontaktaufnahme mit dem Vatikan. Hauptinitiator vonseiten des Heiligen Stuhls war Agostino Casaroli, der dem rumänischen Botschafter in Rom große Versprechen gab. Unter anderem zeigte er sich bereit, den beginnenden Dialog diskret, persönlich und inoffiziell gestalten zu lassen.²⁶ Demzufolge genehmigte der Ministerrat am 22. Juni 1967 den Ausbau inoffizieller und vertraulicher Beziehungen mit dem Vatikan.

Es schien, dass die Lage der Katholischen Kirche sich zum Guten wendet, und die Dinge sich in guter Richtung beschleunigen. Am 24. Januar 1968 werden Ministerpräsident Ion Gheorghe Maurer und Außenminister Corneliu Mănescu vom Papst in Audienz empfangen.²⁷ Bischof Áron Márton wird von seinem Hausarrest entlassen²⁸ und gewinnt seine freie Bewegung zurück.

Am 29. Oktober 1968 trifft die erste diplomatische Delegation des Heiligen Stuhls in Rumänien ein: Giovanni Cheli (1918-2013), Mitglied des Päpstlichen Rates für öffentliche Angelegenheiten, begleitet von dem aus der Moldau stammenden Minoriten Petru Tocănel, Ratsmitglied des Obersten Gerichtshofes.²⁹ Bei den Verhandlungen betrieb der Vorsitzende des Kultusdepartements die Entstehung eines Organisations- und Fuktionierungsstatutes der Katholischen Kirche, und bot an, dass bei seiner Abfassung die

²⁴ S. Notiz von Außenministerium und Departement für Religionen, 27 April 1965, Vatikan 220/1965, Archiv des Außenministeriums. Zit. in Bozgan, *Cronica*, 248.

²⁵ Paul VI – die Römisch Katholische Kirche und Vatikanstadt, Januar 1968, ASSC. Zit. n. Bozgan, *Cronica*, 17.

²⁶ Notiz von 24 Mai 1967, s/George Macovescu, Mappe 1967, fol. 300-304, ASSC. S. Bozgan, *Cronica*, 248-249.

²⁷ Bozgan, *Cronica*, 262.

²⁸ In seinem Rundbrief vom 16. Dezember 1967 teilt Áron Márton der Priesterschaft mit: am 22. November 1967 hat die Regierung ihre Verordnung vom 6. Juni 1957 widerrufen. S. Num. 2580/1967, GYÉL.

²⁹ Im Jahr 1968 trafen sich Cheli und Áron Márton zweimal, am 1. und am 5. November.

Zuständigen des Heiligen Stuhls mit den lokalen kirchlichen Leitern kooperieren könnten.³⁰

Die auf hohen Ebenen angefangenen Verhandlungen brachten den Katholiken Rumäniens keine Beruhigung. Mit einer am 13. Juli 1970 erlassenen Regelungsschrift stattete die Regierung das Departement für Kulte mit einem übermäßigen Wirkungsbereich aus,³¹ wodurch dessen Willkür und die Ausgeliefertheit der Kirchen zunahm. In dieser schwankenden Regierungspolitik gewinnt in Kirchenfragen das Kultusdepartement mehrmals die Oberhand über das Außenministerium. Als 1970 das Außenministerium erneut die Kontaktaufnahme mit dem Vatikan vorschlägt, wobei es sich auch auf die 120 Tausend Dollar vatikanische Hilfe bei der Überschwemmung von 1970 bezieht, wird die Initiative von dem Departement verhindert.³² Zur gleichen Zeit werden die Reisen Bischof Áron Mártons nach Rom zugelassen (zwischen 11. und 28. Oktober 1969 nahm er an der Bischofssynode teil, zwischen 24. Februar und 6. März 1970 war er wiederum in Rom). 1970 reichte der Bischof von Karlsburg zum ersten mal sein Rücktrittsgesuch an Papst Paul VI. ein. Den Rücktritt verweigert ihm der Papst (in der Folge noch fünfmal!), aber er erfüllt seine andere Bitte: er ist bereit, einen Weihbischof mit Nachfolgerecht zu ernennen.³³

Inzwischen kamen weitere Verschärfungen vonseiten des kommunistischen Regimes: Nicolae Ceaușescus *Maßnahmenvorschläge zur Verbesserung der politisch-ideologischen Aktivität, zur marxistisch-leninistischen Erziehung der Parteimitglieder und Arbeiter* vom 6. Juli 1971, und seine Verordnungen bezüglich der ideologischen, Bildungs- und kulturellen Institutionen vom 15. Juli. All das diente der Ausweitung der ateistischen Propaganda.

³⁰ Über den Besuch s. Bozgan, *Cronica*, 261-270. Cheli war noch zweimal in Rumänien, im März 1969 und im August 1970, s. ebenda, 271-272.

³¹ „[Das Departement für Kulte] überwacht und beaufsichtigt die ganze Tätigkeit der Konfessionen, empfiehlt dem Ministerrat die Errichtung neuer Bistümer, genehmigt auch die einfache Errichtung der Organisationen und Teile von Konfessionen (einer Pfarrei), genehmigt die Gründung von Ordenseinrichtungen, empfiehlt dem Ministerrat die Vorsteher der Konfessionen und die Leiter der Bistümer zur Anerkennung, erteilt die Tätigkeitsgenehmigung der in den Klerus eintretenden Personen, genehmigt die Errichtung theologischer Schulen und die Tätigkeit der Lehrer, beaufsichtigt und überwacht die Beziehungen unter den Konfessionen, gewährleistet die Einhaltung der Gesetze im Bereich der Kontaktpflege der Konfessionen mit dem Ausland“ usw. S. ebenda, 13-15.

³² S. ebenda, 254-256.

³³ Der Bischof machte sechs Rücktrittsversuche, bis der Heilige Stuhl ihm das gewährte. Laut Erzbischof György Jakubinyi konnte Áron Márton gegen das Ende seines Lebens die Ostpolitik des Heiligen Stuhls nicht mehr verfolgen, aber er blieb immer gehorsam. S. György Jakubinyi, „Márton Áron püspök és a Szentszék“ [Bischof Áron Márton und der Heilige Stuhl], *Keresztény Szó* 9 (2005): 3-4.

1973 schien jedoch, dass ein Fortschritt in der Beziehung zwischen dem Vatikan und der rumänischen Regierung kommt. Am 26. Mai empfing Papst Paul VI. Nicolae Ceaușescu in Audienz. Doch der vom rumänischen Parteisekretär vertretene Standpunkt, die rumänische griechisch-katholische Frage sei abgeschlossen, und die Situation der römischen Katholiken könne mit einem auch vom Staat genehmigten Statut geregelt werden,³⁴ war und blieb für den Heiligen Stuhl unakzeptabel. Bei den in den nächsten Jahren angefangenen Besprechungen weichen die rumänischen Diplomaten vom Standpunkt Ceaușescus nicht ab, deswegen endeten die rumänischen Verhandlungen Luigi Poggis, in den Ostländern mit besonderen Angelegenheiten beauftragten Nuntius in Begleitung von Ján Bukovsky, zwischen 24. und 27. November 1973,³⁵ 11. und 25. Januar 1975³⁶ bzw. 8. und 19. Oktober 1976, ergebnislos. 1976 durfte sich der rumänische Katholizismus zwei kleineren Zugeständnissen erfreuen: der Genehmigung römischer Studienreisen und dem Recht zur Einfuhr der Blätter *Acta Apostolicae Sedis* und *Osservatore Romano*.³⁷

Zwischen 4. und 16. Juli 1977 kam es zu einem neuen diplomatischen Besuch. Diesmal erhalten die vatikanischen Delegierte das Versprechen, nach der Fertigstellung des Statutes dürfe der Heilige Vater die neuen Bischöfe ernennen.³⁸ Die Besprechungen 5-12. Oktober und 20. Dezember 1977,³⁹ 24-30. Juni 1978 und 9. Juli 1979⁴⁰ behandelten also das Statut der Katholischen Kirche Rumäniens. Trotz allen Versuchen Poggis und der Delegation ließ aber das Kultusdepartement von seinem Grundprinzip, das Wirken der Katholischen Kirche müsse in Übereinstimmung mit den Staatsgesetzen geregelt werden, nicht nach.⁴¹ Das Organisations- und Funktionsstatut entstand also nicht, aber in der unsicheren Situation wurden die Verfügungen des II. Vatikanums in Siebenbürgen dennoch bekannt, die Priesterschaft machte sich ihren Geist und Lehre zu eigen, und die Dekrete und Maßnahmen des Konzils verwirklichten sich, wenn auch mit Verspätung.

In der Durchführung der Verfügungen des Konzils spielten die Oberhirten, Áron Márton und sein Weihbischof und Nachfolger, Antal Jakab, die entscheidende Rolle. Bei der Bestattung Áron Mártons durfte Antal Jakab mit Recht sagen:

„Er nahm auf sich und erfüllte mit Hingabe die Aufgaben, die inzwischen das

³⁴ S. Bozgan, *Cronica*, 282.

³⁵ Zum ersten Besuch Poggis, s. ebenda, 283-287.

³⁶ Anhand von Mappe „Vizita lui Luigi Poggi și John Bukovsky“, 11-25. Januar 1975, ASSC, s. ebenda, 292-302.

³⁷ Mappe „Vizita delegației Vaticanului“, 8-19. Oktober 1976, ASSC. S. ebenda, 302-321.

³⁸ S. ebenda, 311-321.

³⁹ Für den Text des Dokuments, s. ebenda, 405-411.

⁴⁰ Für den Text des Dokuments und die Anmerkungen der rumänischen Seite, s. ebenda, 411-426.

⁴¹ Für das vom Departement am 6. Dezember 1980 dem Ministerrat überreichte Dokument, s. ebenda, 426-433.

II. Vatikanische Konzil (*Christus Dominus*) dem Bischof vorschreibt: die Teilnahme an den Sorgen der Universalkirche, in der eigenen Diözese das Lehren, die Heiligung und Leitung der Gläubigen. Mit eifriger Sorgfalt beschützte er die Einheit des Glaubens und der Kirche, und deren Disziplin. Nach dem Wunsch des Konzils verkündigte er zeitgemäß dem heutigen Menschen die ewige und unveränderliche Lehre Christi. Gott hat ihn mit einem besonderen Gefühl dazu gesegnet, deutlich zu machen, wie sehr diese Lehre den höchsten Ansprüchen und der nüchternen Einsicht des heutigen Zeitalters entspricht.“⁴²

Áron Márton waren besonders zwei Konzilsdokumente beliebt: die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* und die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et Spes*. Beide übersetzte er ins Ungarische, er stellte sie vor und kommentierte sie in Vorlesungen für die Seminaristen. Aus der letzteren ist ein beliebter Abriss entstanden. Doch er hielt nicht bei diesen, jedes Konzilsdokument war für ihn wichtig. Aus seinen Predigten, aus den Reden zu Priesterweihen und Firmungen nach 1965 zeigt sich, wie verpflichtet er dem Konzil war.

Nach dem Konzil, als Papst Paul VI. durch seine Apostolische Konstitution vom 7. Dezember 1965 *Mirificus eventus* das außerordentliche Jubiläum vom 1. Januar bis 29. Mai 1966 ankündigte, schloss sich Bischof Márton der Initiative mit Begeisterung an. Das doppelte Ziel des Jubiläums fasste er so zusammen: einerseits,

„dass wir Dank sagen für die anlässlich des Konzils erreichten Ergebnisse, besonders aber für jenen allgemeinen Wunsch um geistige und geistliche Erneuerung, die unter dem Einfluß des Konzils und der mit ihm verbundenen Ereignisse in der ganzen Kirche zu fühlen ist“; andererseits, „dass alle Mitglieder der Kirche, Priester und Gläubige, sich auf die Ausführung der Konzilsverfügungen vorbereiten, dadurch, dass sie die Konzilsverfügungen kennenlernen, und die höchste Zielsetzung des Konzils, die geistliche und sittliche Erneuerung, bei sich selbst anfangen“.⁴³

Die Priesterausbildung suchte er im Geist des Konzilsdekrets über die Ausbildung der Priester *Optatum totius* fortzusetzen. 1968 gab er dem Priesterseminar ein neues Regelwerk, womit er den muttersprachlichen Unterricht aller Fächer einführte. Er beauftragte die Lehrerschaft, in Entsprechung mit den Prinzipien des Dekrets deren konkrete Anwendung auszuarbeiten.⁴⁴ Im selben Jahr gibt der Bischof durch einen Rundbrief den Priestern bekannt: „unser Heiligster Vater hat dieses Jahr zum Jahr des Glaubens erklärt“. Und weil „die Erneuerung der Kirche und die Heiligung der

⁴² Antal Jakab, „Márton Áron püspök halála“ [Tod von Áron Márton], in *Istenem és mindenem. Száz éve született Jakab Antal* [Mein Gott und mein Leben. Hundert jähriges Jubiläum von Antal Jakab] (Budapest: Szent István Társulat; Kolozsvár: Verbum, 2009). 54.

⁴³ Num. 150/1966, GYÉL.

⁴⁴ Num. 1639/1968, GYÉL.

Gläubige groÙenteils von der Priesterschaft abhängt, darum ermahnt und ermuntert das Konzil nachdrücklich die Priester zu wahrer Lebensheiligkeit und fester Tugendhaftigkeit“.⁴⁵ An der Theologischen Hochschule Karlsburg wird die Aufarbeitung der Konzilsdokumente bereits ab 1965 begonnen.⁴⁶

Die vom Konzil angesetzte Erneuerung brachte in der Weltkirche auch störende Symptome hervor. Um diese vorzugreifen, macht Bischof Marton 1971 seinen Priestern das Apostolische Schreiben Papst Pauls VI. an die Bischöfe der Kirche bekannt.⁴⁷ Er schlieÙt sich den Sorgen des Heiligen Vaters an, und bittet seine Priester, dass sie

„die Reinheit sowohl des eigenen Glaubens, als auch des Glaubens der ihnen anvertrauten Gläubige sorgfältig zu beschützen“. Denn „heute sind viele genug unter den Schriftgelehrten, die um jeden Preis Neues, Überraschendes, ja Verbluffendes sagen wollen, und es auch sagen. Die profitthungrigen Verlage und sensationslusternen Massenberichterstattungsdienste, und sogar unter katholischem Zeichen erscheinende Presseorgane greifen diese auf, und verbreiten sie. Hochwurdige Brüder, nimmt solche Mitteilungen oder Bücher mit Kritik und vielem Vorbehalt auf“.⁴⁸

Der gesunden Neuerung verschloss sich der Bischof und sein Bistum nicht. Bereits 1964, als er das Motu Proprio Pauls VI. *Sacram liturgiam*,⁴⁹ durch das der Papst zur Ausfuhung einiger Verfügungen der Konstitution *Sacrosanctum Concilium* anregt, nur anhand von Artikeln und Berichte in Erfahrung bringen konnte, wandte er sich an die Ordinarien der westlichen Diözesen, und schlug die Errichtung einer interdiozesanen liturgischen Kommission vor. Es wäre ihre Aufgabe gewesen, die Verfügungen der Konstitution und des Motu Proprio sorgfältig zu studieren, und die im Lauf der Zeit in den Bistümern ausgebildeten eigenen Bräuche mit dem Ziel zu sammeln, dass sie bei der Redaktion der muttersprachlichen Ritualbucher dann vielleicht nutzbar werden.⁵⁰ Als die Einfuhung der neuen Messordnung und

⁴⁵ Num. 530/1968, GYEL. Durch sein Apostolisches Schreiben (*Adhortatio Apostolica*) vom 22. Februar 1967 *Petrum et Paulum* kündigt Papst Paul VI. das Jahr des Glaubens und das 1900-jährige Jubiläum des Martyriums des Heiligen Petrus und des Heiligen Paulus vom 29. Juni 1967 bis 29. Juni 1968 an.

⁴⁶ Peter Jäger, „Hatvanas evok a Gyulafehervari Teologian“ [Sechzig Jahren in Priesterseminar von Alba Iulia], in *Seminarium Incarnatae Sapientiae. Jubileumi emlekkonyv* [Seminarium Incarnatae Sapientiae. Jubileumsbuch] (Gyulafehervar, 2003), 57.

⁴⁷ Papst Paul VI. veröffentlichte am 8. Dezember 1970 sein Apostolisches Schreiben *Quinque iam anni* zum fünften Jahrestag des Abschlusses des II. Vatikanums. Diener Gottes Bischof aron Marton liefert in seinem Rundbrief vom 4. Februar 1971 eine Zusammenfassung dieser Schrift. S. Num. 492/1971, GYEL.

⁴⁸ Ebenda.

⁴⁹ Papst Paul VI. veröffentlichte sein Apostolisches Schreiben in der Form eines Motu Proprio *Sacram liturgiam* am 25. Januar 1964. S. *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede, Testo ufficiale e versione italiana* (Bologna, Edizioni Dehoniane, 1979), Band 2, 135-147.

⁵⁰ Num. 1048/1964, GYEL.

deren Möglichkeit aktuell wurde (weil die Messbücher aus Ungarn zollfrei importiert werden durften), schrieb er zunächst die Ausgestaltung des liturgischen Raumes vor, dann ab dem 1. November 1971 die Einführung der muttersprachlichen Zelebrierung. Er nahm Modifikationen am Text des ungarischsprachigen Messbuches vor. Dem lateinischen Text treu, schrieb er vor, in der ungarischen Version des Agnus Dei *ak*⁵¹ statt *te*⁵² zu verwenden – *Isten Báránya, aki elveszed a világ bűneit* –, und auch in dem Gloria, wo diese Wendung vorkommt. Beim Schlusssegen ersetzt er die Formulierung *Áldjon meg benneteket* wegen der Häufung der e-Laute durch *Áldjon meg titeket*, und bei der Entlassung schreibt er die Form *A szentmise-áldozat*⁵³ *véget ért. Járjatok békével* vor, denn das ursprüngliche Wort *szentmise*⁵⁴ drückt nicht aus, was der Priester und die Gläubigen verrichten: das Opfer. Am Ende der Instruktion liest man:

„Die bisherige Weise der Kommunionsspendung behalten wir unverändert bei, das heißt: der Kommunikant kniet, und der Priester legt die heilige Hostie auf die Zunge des Kommunikanten.“⁵⁵

Die Einführung der neuen Sakramentenriten erfolgte auch in Siebenbürgen in Übereinstimmung mit den Maßnahmen der Bischofskonferenz Ungarns, mit einiger Zeitverschiebung. Da in der Diözese Karlsburg die Eheschließung, die Taufe, die heilige Salbung und die Bestattung schon lange in Ungarischer Sprache geübt wurden, war die baldige Einführung der neuen Riten nicht so dringend. Das Bistum Karlsburg übernahm die Riten aus Ungarn, mit Ausnahme dessen der Bestattung, in den auch die alten lokalen Bräuche hineingenommen wurden. Es deutet auf siebenbürgische Eigenart, dass der Bischof in seinen Instruktionen erlaubt: wenn der Seelsorger des nichtkatholischen Toten nicht anwesend sein kann, aber Kenntnis davon hat, darf der katholische Priester den katholischen Ritus oder Teile davon verrichten. Ferner: ein katholischer Priester darf bei einer nichtkatholischen Bestattung, oder ein nichtkatholischer Seelsorger bei einer katholischen Bestattung, eine Rede halten, und diese mit Gebet schließen, aber ohne liturgisches Gewand und kirchlichen Ritus. Für nichtkatholische Verstorbene darf, auf Bitte katholischer Verwandten, auch heilige Messe gefeiert werden. Einem Katholiken jedoch, der seinen Glauben verlassen hat, oder denen, die in ihrem Leben der Kirche gegenüber feindliche Haltung zeigten, darf keinerlei kirchliche Bestattungsfeier gewährt werden.⁵⁶

⁵¹ Relativpronomen ‘der [du]’.

⁵² Personalpronomen ‘du’.

⁵³ ‘Das Heilige Messopfer’.

⁵⁴ ‘Heilige Messe’.

⁵⁵ Num. 750/1971, GYÉL.

⁵⁶ Num. 23 und 210/1978, GYÉL.

Die 1973 neu organisierten priesterlichen Kronversammlungen – viermal im Jahr – dienten als gute Gelegenheit zur Darlegung der Konzilsdekrete und zur Besprechung der bischöflichen Verfügungen.⁵⁷ Ähnlicher Weise ordnet der Bischof, mit der Modifikation der Kaplanprüfungen, ab 1978 die neuartige Fortbildung der Priesterschaft an, wobei er sich auf das Konzil (Optatam Totius 22, Presbyterorum Ordinum 19) bezieht. Die Fortbildung mit fünfjährlicher Gliederung wurde für junge Priester verbindlich gemacht, doch auch die älteren dürfen sich daran beteiligen.

Als Fazit: indem wir auch die Bedingungen in Rechnung ziehen, dürfen wir behaupten, dass das Konzil die westlichen Bistümer Rumäniens nicht unberührt gelassen hat. Den in Hausarrest gezwungenen Bischof von Karlsburg hat man in seiner Bewegung beeinträchtigen, nicht aber in seiner Rede zum Schweigen bringen können. Er ist bis ans Ende Verhandlungspartner geblieben. Seine Maßnahmen hat er mit Umsicht, und seine Verwahrungen wegen der Beleidigungen seiner Kirche und seines Volkes so weise ausgeführt, dass die Behörden es nicht angreifen konnten. Er war im edlen Sinn des Wortes ein Mann des Konzils. Durch seine Haltung hat er in Siebenbürgen sowohl die Priester als auch die Gläubigen beeinflusst.

⁵⁷ Num. 1510/1973, GYÉL.



Silvia Marin-Barutcieff, *Hristofor: chipurile unui sfânt fără chip. Reprezentările din cultura românească veche și sursele lor*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2014, 392 p.

Volumul, cu un aspect grafic impecabil, elegant până la distincție, pune în circuitul științific rezultatele unei cercetări de aproape un deceniu și jumătate, materializate inițial într-o teză de doctorat coordonată de profesorul Dan Horia Mazilu, susținută în 2007, precum și în mai multe studii care înobilează publicații din țară¹ și străinătate². Alegerea subiectului, care care pentru un occidental ar putea fi atractiv din numeroase motive, a fost determinată în acest caz de imagine, particularitățile fizionomice animaliere fiind, în mediul românesc actual, singurele cu adevărat dătătoare de individualitate, atunci când privim o teorie de sfinți – înșiruire nelipsită din programul iconografic al unei biserici. Dar alegând imaginea, autoarea a ales varianta cea

mai complexă și mai dificilă de studiu, căci pentru înțelegerea ei trebuiau străbătute toate celelalte căi de cunoaștere: literară, hermeneutică, hagiografică, teologică, istorică, geografică, psihologică, dar mai ales trebuiau străbătute drumuri, întreprinse călătorii, or călătoria necesită efort, presupune pericol. Însă cum altfel decât călătorind l-ai putea cunoaște cu adevărat pe sfântul însărcinat cu protecția călătorilor? Înțelegând prea bine această provocare, Silvia Marin-Barutcieff a călătorit, a călătorit enorm, iar cartea ei este dovada unei călătorii-pelerinaj, o adevărată ofrandă științifică și o încununare rezervată doar spiritelor cu adevărat dedicate și responsabile.

Structurată pe trei părți, la care se adaugă un consistent grupaj de anexe, lucrarea ni-l prezintă mai întâi pe Sfântul Hristofor cel oficial, așa cum îl descriu textele hagiografice, apoi pe Sfântul familiar, spre care s-au îndreptat deopotrivă rugăciunile și

¹ *In medias res. Studii de istorie culturală*, ed. Andi Mihalache, Adrian Cioflâncă (Iași: Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2007), 43-56; *Idei în dialog IV*, nr. 9 (2008): 32-34; *Dying and Death in 18th-21st century Europe*, ed. Marius Rotar, Marina Sozzi (Cluj-Napoca: Editura Accent, 2009), 247-260; *Actes du XIV^{ème} Congrès International d'Études sur les Danses macabres et l'art macabre en général*, ed. Cristina Bogdan, Silvia Marin-Barutcieff (București: Editura Universității din București, 2010), 211-229; *De la fictiv la real. Imaginea, imaginarul, imagologia*, ed. Andi Mihalache, Silvia Marin-Barutcieff (Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2010), 119-137; *Lumea animalelor. Realități, reprezentări, simboluri*, ed. Maria Magdalena Székely (Iași: Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2012), 266-284.

² *Economy and Society in Central and Eastern Europe*, ed. Daniel Dumitran, Valer Moga (Berlin, Münster, Wien: LIT Verlag, 2013), 242-257.

evlavia creștinilor, și în cele din urmă pe Sfântul vizibil, obiect al unei imense popularități, numărul reprezentărilor sale concurând cu succes alături de cele mai celebre figuri ale sinaxarului. Călător el însuși, prin intermediul acestor reprezentări, tocmai călătoria receptării diverselor sale chipuri este cea pe care a vrut să o rejaloneze Silvia Marin-Barutcieff, vizitând în acest scop peste 1500 de monumente și repertoriind, numai în arealul actual românesc, peste 170 de ilustrări.

Pornită din spațiul Creștinătății răsăritene, unde a avut loc și martiriul și unde cultul său este atestat începând din secolul IV, ajunsă curând în Occident, unde este evocat cel mai târziu din secolul VI, figura Sfântului Hristofor se lasă pentru prima dată întrezărită în arealul balcanic, o icoană de teracotă databilă în secolul VII descoperită pe teritoriul Republicii Macedonia înfățișându-l cu chip de câine. Comemorarea sa la date diferite, atestată deja de cele mai vechi calendare, este o bună dovadă a receptării foarte timpurii a cultului său în întreaga lume creștină, la fel ca și hagiografia diferită dezvoltată în Apus și Răsărit și ca varietatea în care a fost înfățișat: uriaș purtător de Hristos, tânăr soldat, căruțaș bătrân, căpcăun silvestru, chinocefal, chipului de câine luându-i uneori locul un cap de lup sau – doar în spațiul românesc – un cap de miel. Această imensă popularitate s-a reflectat nu numai în diversitatea și mulțimea reprezentărilor și a edificiilor de cult care i-au fost dedicate, în numeroasele „competențe” pe care le-a avut (ocrotitor al culturilor agricole, al călătorilor, apărător de ciumă și alte molime și, în general, de moarte subită, violentă), ci și în numărul mare de sfinți cu a căror biografie a interferat, sfârșind, sub presiunea Reformei, deopotrivă protestante și catolice, prin a-și pierde propria identitate și a fi izgonit din Pantheon. Cam în același timp în care era exilat din lumea care îi dăduse până atunci atâta importanță, Hristofor a fost redescoperit în mediul ortodox, inclusiv în cel românesc, care l-a adoptat chiar cu un oarecare entuziasm, dacă ne gândim la numărul mare al reprezentărilor păstrate până astăzi. Acest refugiu coincide cu interesul pictorilor din arealul ortodox și pentru alte reprezentări care făcuseră „carieră” în arta Occidentului medieval, dar care fuseseră proscrie tocmai datorită caracterului lor straniu, cum s-a întâmplat, spre exemplu, și cu figurările tricefale ale Sfintei Treimi. Dar cum capacitatea de seducție a acestor imagini insolite, aflate în afara tiparului, nu își epuizase încă resursele, pictorii români din secolele XVIII-XIX, din ce în ce mai puțin supuși canonului și tentați de exotic, precum și comanditarii lor din mediul rural le vor oferi șansa unui ultim moment de glorie.

Prezente încă din secolul XIII în bisericile Transilvaniei, imaginile Sfântului Hristofor se încadrează tipologiei favorite a Occidentului, cea a uriașului teoforic, chiar și atunci când decorează biserici ortodoxe, ca cea de la Strei (jud. Hunedoara), în condițiile în care modele bizantine nu par să fi fost la îndemână în această perioadă timpurie. Redus de Reforma protestantă la câteva reprezentări izolate, numărul lor și vizibilitatea, cel puțin în cazul frescelor exterioare, nu au fost, se pare, suficiente, pentru a lăsa urme în arta destinată bisericilor românești, deși explicația acestui dezinteres s-ar putea să fie mai degrabă una de natură financiară, social-economică, combinată cu o prezență scăzută a Sfântului în viața religioasă a românilor. De un refuz datorat preferinței catolicilor pentru acest tip de înfățișare nu poate fi vorba; dimpotrivă, tot uriașul, purtător sau nu de Hristos, este cel care figurează în frescele moldave și muntene din secolele XVI-XVII, dar este adevărat că o diseminare a imaginii se poate constata abia după preluarea sa pe filieră sud-dunăreană. Concurența cu varianta

chinocefală, care vine din aceeași direcție, trebuie privită însă cu atenție, deoarece există suspiciuni că unii pictori nu au înțeles că e vorba de un singur personaj, ci au atribuit identități distincte celor două variante de reprezentare. O explicație similară trebuie să aibă și mutația suferită de chipul de câine, care se pare că s-a metamorfozat în miel în atelierul din Craiova al familiei Ranite, aceluiași ambient artistic datorându-i-se răspândirea temei pe o arie geografică ce cuprinde Oltenia, Transilvania și Banatul, precum și transmiterea ei către generațiile următoare de zugravi, activi și ei deopotrivă în sudul și în nordul Carpaților.

Înrudirea stilistică, adeseori dublată de o înrudire biologică, ucenicii fiind în același timp și fiii măștrilor, este urmărită pas cu pas, monument cu monument, fiind reconstituit astfel, involuntar, și traseul răspândirii artei post-brâncovenești, dar și căile difuzării influențelor ruso-ucrainene, dominante în Maramureș și Bucovina încă din secolul XVII. Uneori drumurile au direcții contrare, Hristofor chinocefalul și Hristofor cel cu chipul de miel călătorind dinspre Valahia spre Transilvania, în vreme ce traseul lui Hristofor căpcăunul a fost invers, dinspre Transilvania spre Muntenia. Dar sunt și călători care preferă să bată pasul pe loc, imaginea cu cap de miel fiind de departe cea mai frecvent întâlnită pe drumurile Țării Românești (47 din cele 61 de reprezentări repertoriare).

Întortocheată și plină de peripeții, călătoria în căutarea lui Hristofor se dovedește și imposibil de finalizat, căci chipurile sale nu numai că au împânzit lumea, dar se întâmplă că uneori se mai ițesc și din senin, cum s-a întâmplat chiar la prima prezentare publică a volumului, organizată în aprilie 2014 la Facultatea de Istorie a Universității din Cluj, când un Hristofor cu înfățișare canină a fost din nou scos la lumină de sub treapta unei scări, un caz aș spune aproape fericit de „reciclare”, în care cel care l-a purtat pe umerii săi pe Hristos a fost însărcinat cu povara unei biserici ce-și datorează existența distrugerii lăcașului anterior. Această descoperire întâmplătoare confirmă, într-un mod inedit și simbolic, principala concluzie a cărții, anume că tentativele de a-l elimina sau măcar de a-l împinge spre periferia spațiului sacru pe martirul evadat din bestiar reușesc doar să-i înmulțească reprezentările.

ANA DUMITRAN

Szilveszter Terdik, *Görögkatolikus püspöki központok Magyarországon a 18. században. Művészet és reprezentáció* [Collectanea Athanasiana VI. Ars Sacra Byzantino-Carpathiensis, vol. 1], Nyíregyháza, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2014, 315 p.

Lucrarea lui Szilveszter Terdik reprezintă o frumoasă încununare a eforturilor sale de până acum, ea descinzând direct din teza de doctorat redactată sub îndrumarea academicianului Géza Galavics, susținută în 2012 la Universitatea Eötvös Loránd din Budapesta și apreciată *summa cum laude*, după cum cu nedisimulată și îndreptățită mândrie ne mărturisește însuși autorul în cuvântul introductiv. Cercetările lui, dedicate artei greco-catolice din Ungaria secolului al XVIII-lea, sunt, deci, suficient de aprofundate și sistematice pentru a-l privi ca pe un nume de referință în istoriografia actuală dedicată istoriei artei, iar volumul aici în discuție susține cu prisosință această apreciere.

Cartea, cu o înfățișare grafică excepțională, se deschide cu un cuvânt de mulțumire adresat celor care, într-un fel sau altul, i-au facilitat autorului documentarea, redactarea, ilustrarea și publicarea cărții. Am fost foarte plăcut surprinsă să mă regăsesc și eu pe lunga listă de nume către care și-a îndreptat recunoștința. Decizia de a scrie aceste rânduri are, astfel, un impuls subiectiv, care se adaugă altuia, și mai subiectiv, și anume admirația sinceră față de rezultatele remarcabile înregistrate de atât de tânărul coleg și față de entuziasmul, onestitatea și dăruirea cu care a îmbrățișat o profesie atât de dificilă.

Capitolul introductiv, al cărui conținut se regăsește în mare măsură în rezumatul tradus în limbile engleză, ucraineană și română, ancorează subiectul în realitățile vremii, folosind o bibliografie de actualitate, absolut necesară pentru a depăși stereotipiile vehiculate de istoriografia anterioară, prea adeseori partinică ori obligată să se ralieze unor postulate ideologice fără nimic comun cu știința istorică. În acest segment se explică mai întâi de ce construirea centrelor episcopale a debutat atât de târziu comparativ cu momentele unirii religioase, apoi cu ce probleme s-au confruntat episcopii greco-catolici, nevoiți pe de o parte să păstreze tradiția răsăriteană, iar pe de alta să înfăptuiască reformele stabilite de conciliul tridentin, rezolvarea acestei probleme de identitate fiind vizibilă cel mai bine în arta pe care au patronat-o. Sunt trecute apoi în revistă contribuțiile științifice recente din domeniul istoriei artei care au ca obiect producția artistică a celor trei centre episcopale (Munkács/Mukacevo, Blaj și Oradea) asupra cărora Szilveszter Terdik și-a concentrat propria cercetare. Limitele impuse de accesul la sursele de informare, dar mai ales de diferențele de statut și de atitudine între episcopii catolici și cei greco-catolici (mici nobili, lipsiți de influență politică, fără o condiție materială capabilă să le inoculeze importanța rolului istoric care le-a fost încredințat) și între formele de reprezentare ale reședințelor pe care cei din urmă le-au ocupat – mănăstiri inițial, nu palate, ca în cazul celor dintâi – sunt explicațiile oferite pentru focalizarea în primul rând asupra catedralelor, care, de altfel, au resimțit mai puțin consecințele regimurilor comuniste decât palatele episcopale și seminariile.

Urmează conținutul propriu-zis al cărții, structurat pe trei părți, aferente celor trei centre episcopale, completate în final de un grupaj de documente. Capitolul dedicat episcopiei de Munkács este cel mai consistent cantitativ, explicabil din cauză că aceasta și-a schimbat de două ori reședința, numărul monumentelor discutate fiind deci mai mare. Prezentarea extrem de detaliată, ilustrația bogată și impresionantul material documentar inedit recomandă lucrarea ca pe o contribuție esențială, care depășește cadrele unei clasice abordări de istoria artei, reconstituind temeinic întregul univers în care și pentru care au fost create operele discutate. Dintre acestea, mă voi mărgini să comentez doar referirile la iconostasul catedralei din Blaj, datorită familiarității mele cu



subiectul, dar mai ales datorită concluziei exprimate de autor, de care cercetarea românească va trebui neapărat să țină cont.

Evident, abordarea din acest volum nu este prima tentativă a lui Szilveszter Terdik de a lămuri complicata problemă a paternității asupra structurii arhitecturale, cu impresionantul său decor sculptat, a celui mai mare iconostas din România. Dimpotrivă, așa putea spune că studiile publicate anterior¹ și ecoul lor în propriile mele păreri au fost cauza pentru care, în 2011, Cornel Tatai-Baltă și Ioan Fărcaș au publicat o carte cu pretenții monografice (*Iconostasul catedralei greco-catolice „Sfânta Treime” din Blaj (Sec. XVIII)*, Alba Iulia, Editura Altip), dar care în cea mai mare parte este o reluare a unor texte mai vechi semnate de Cornel Tatai-Baltă și, în esență, o reafirmare a opiniei² – cu nimic probată până acum, dar „amenințată” de descoperirile lui Szilveszter Terdik – că sculptorul a fost un necunoscut altfel Aldea din Târgu-Mureș. Solidarizarea atât de fermă cu ceea ce se știa cândva în Blaj s-a făcut, poate, și ca urmare a speranței că tânărul cercetător maghiar va descoperi și contractul lui Aldea, dar oricum înainte ca el să susțină ferm că sculptura iconostasului catedralei blăjene, ca de altfel și a celui al catedralei greco-catolice din Oradea, aparțin autorului iconostasului catedralei din Máriapócs, sculptorul constantinopolitan Konstantinos Thaliodoros³. Argumentele aduse sunt doar de natură stilistică, fiind găsite în special în repertoriul decorativ comun, sau indirecte, ținând de relația dintre episcopul Petru Pavel Aaron și sediul episcopal de la Munkács, unde l-ar fi putut cunoaște personal pe artist sau de unde i-ar fi putut fi recomandat. Ele sunt însă de bun simț și credibile în momentul în care detaliile sunt privite simultan. Noua opinie este oricum mult mai veridică decât cea veche, fie și numai pe considerentul că e cu totul improbabil ca Blajul să fi reținut numele lui Aldea din Târgu-Mureș, nementionat nicăieri la vedere, dar a uitat numele tuturor pictorilor, deopotrivă ale celor care au lucrat pentru capela episcopală (Grigore Ranite și Ștefan de la Ocnele Mari), pentru catedrală (Ștefan Tenețchi, Grigore Ranite, Iacov din Rășinari) și pentru învecinata biserică „a grecilor” (Simon din Bălgrad), în cazul acesteia din urmă adăugându-se și numele sculptorului iconostasului (Ioan din Țara Românească), a cărui semnătură acoperă aproape cu totul dosul uneia dintre ușile împărătești. Desigur, până la apariția unei informații documentare lămuritoare, oricine poate crede ce vrea, iar în ultimă instanță componentele iconostasului chiar au putut fi aduse cu carele de țărani din jur, din Târgu-Mureș sau de aiurea, deoarece nu e obligatoriu ca sculptorul să-și fi stabilit atelierul în Blaj. Până la urmă doar numele său contează!

Revenind la volumul semnat de Szilveszter Terdik, nu putem abandona capitolul dedicat Episcopiei Făgărașului fără a remarca imaginile (schițe, desene și

¹ Szilveszter Terdik, „Sculptor Constantinopolitanus. Un intagliatore greco a Máriapócs nel Settecento”, în *Symbolae. Ways of Greek Catholic heritage research. Papers of the conference held on the 100th anniversary of the death of Nicolaus Nilles*, ed. Végheő Tamás (Nyíregyháza, 2010), 101-110; Szilveszter Terdik, „La cathédrale gréco-catholique de la sainte Trinité à Balázsfalva”, *Folia Athanasiana* 13 (2011): 107-134.

² Exprimată pentru prima dată de Alexandru Lupeanu-Melin, *Călăuza Blajului. Cu însemnări și lămuriri istorice* (Blaj, 1922), 51: „Catapiteazma e o raritate de sculptură, cum nu se găsește alta, în acestea proporții, în întreagă România mare. Ea a fost lucrată de tâmplarul Aldea din Târgumurăș și adusă, parte de parte, cu carăle, de țărani satelor din jur”.

³ Terdik Szilveszter, „Artists from the Balkans in the service of Greek Catholic Bishops (18th century)”, *Niš & Byzantium* XII (2014): 477-488.

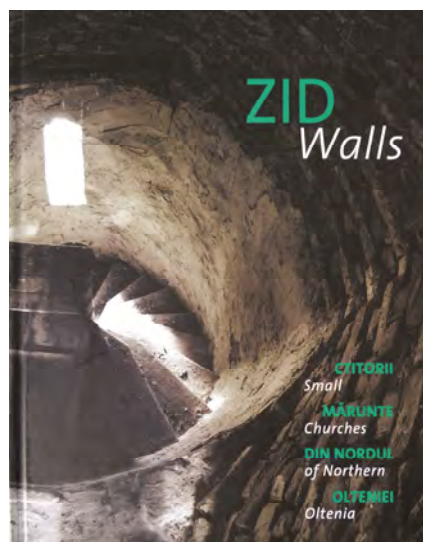
fotografii) referitoare la capela episcopală dispărută în 1913, a cărei înfățișare a fost până acum aproape cu totul necunoscută istoricilor români. Rețin atenția în special fotografiile, în care biserica apare cu pereții crăpați, cu bolțile prăbușite și cu iconostasul dezafectat. Între 1906, când Iorga a vizitat-o și toate erau la locul lor și momentul în care au fost luate aceste instantanee sunt doar câțiva ani! Măcar știm că a existat preocuparea de a pune la adăpost iconostasul pictat în 1737 de Grigore Ranite, chiar dacă poate doar icoanele au fost recuperate și acestea s-au pierdut între timp în cea mai mare parte.

Pentru a încheia, cele mai potrivite sunt tot concluziile autorului, care a avut șansa unei viziuni de ansamblu asupra artei greco-catolice din Ungaria secolului al XVIII-lea și a raportului său cu viziunea tridentină. El observă afinitatea mai mare a rutenilor uniți față de influențele vestice, explicabilă prin sursa tradiției, Galiția, la rândul ei cu o puternică și veche comunitate unită. În cazul Blajului, liantul cu arta vestică l-a reprezentat pictura lui Ștefan Tenețchi, de asemenea tributară tradiției ucrainene, în vreme ce restul pictorilor s-au hrănit din tradiția sud-dunăreană. Oradea datorează cel mai mult acesteia din urmă, pictorii făcând parte din grupul de „greci” activ în Ungaria în a doua jumătate a secolului XVIII.

ANA DUMITRAN

Luiza Zamora, *Zid. Ctitorii mărunte din nordul Olteniei / Walls. Small Churches of Northern Oltenia*, București, 2013, 224 p.

Apărut cu sprijinul Uniunii Arhitecților din România și a Ordinului Arhitecților din România și sub patronajul Asociației 37, albumul este al treilea și ultimul dintr-o serie care a debutat în 2010 cu *Lemn. Biserici din nordul Olteniei*, a continuat în 2012 cu *Piatră. Case tradiționale din nordul Olteniei* și care, împreună, valorifică rezultatele unui proiect de cercetare a monumentelor din județele Gorj și Vâlcea inițiat de Asociația Monumentum. Scopul mărturisit al acestui demers este recunoașterea la cote superioare a aportului respectivei regiuni la istoria arhitecturii și a artei românești, prin întregirea unei imagini în care se regăsesc îndeobște doar marile ansambluri mănăstirești datorate epocii lui Constantin Brâncoveanu (p. 8). Nu este vorba de o repertoriere propriu-zisă a bisericilor rurale de zid, ci de surprinderea, cu ajutorul detaliului, a atmosferei care a făcut posibilă explozia de biserici din secolele XVIII-XIX, o vreme „deloc liniștită ori prielnică”, dar poate tocmai de aceea atât de interesată de asigurarea unui loc bun în eternitate, prin actul întemeierii unui lăcaș de cult. În contrapondere cu această stare de spirit este prezentată starea actuală a monumentelor, abandonate între indiferența totală și excesul de confort și „estetică” al



celor care le trec astăzi pragul. Contrastul între zbuciumul creator al înaintașilor și „istoria lăsată fără monumente” este atenuat doar de bucuria descoperirii celor care s-au încăpățânat să supraviețuiască și – aș spune eu – de responsabilitatea cu care echipa de cercetare și-a îndeplinit sarcinile, pentru ca „păstrarea acestor mari și mici monumente (să fie posibilă) măcar în memoria digitală” (p. 9).

Volumul se deschide cu o prezentare a noilor categorii de ctitori: boiernași, mici dregători, parveniți, bonjuriști, țărani, clerici, chiar pictori, toți oameni cu micile și marile lor păcate, supuși vremilor, dar supunând vremile prin jertfă financiară și evlavie, „întru veșnica lor pomenire și pentru consolidarea prestigiului câștigat” (p. 59). Sunt definite apoi categoriile de construcții pe care le-au patronat, care sunt prezentate din afară spre înăuntru, dinspre plan și amplasament spre programul iconografic cu care au fost împodobite. Este o discuție sumară, sintetică, detaliile fiind oferite în textele explicative ale numeroaselor fotografii, care ilustrează nu atât tipologii, deoarece suntem avertizați că inovația lipsește, cât mai ales „dimensiunea sensibilă, autentică, populară” (p. 29) a unei arhitecturi imperfecte și stângace care se revendică din marea arhitectură a secolelor precedente și atmosfera folclorică pe alocuri a unei picturi a cărei schemă și coerență iconografică – rămase în seama zugravilor – mai pot fi deslușite doar de cei inițiați (p. 61).

Analizate separat, componentele arhitecturii și pictura care le acoperă sunt interpretate în funcție de semnificația lor liturgică și de cantitatea de sacru pe care o adăpostesc, înșiruindu-se mai întâi din afară spre înăuntru, iar odată intrat, continuând dinspre *sfânta sfintelor* spre pronaos, unde domnește atotputernic tabloul votiv, rigiditatea programului iconografic urmând și ea aceleași direcții contrare, guvernate de gradul de instruire și de imaginația fie a ctitorilor, fie – mai ales – a zugravilor.

Dacă prezentarea monumentelor este una în ansamblu, vizând o sinteză asupra arhitecturii și picturii religioase din cele două județe, exemplificarea cu ajutorul imaginii, mai ales în cazul picturii, se dovedește destul de bine individualizantă, repetarea unor nume căpătând, pe măsura parcurgerii albumului, o concretețe vizuală aproape sinonimă cu familiaritatea. Cu atât mai prețioase sunt imaginile care pun în lumină contribuția pictorilor atestați doar la unul-două monumente. Stabilirea unor raporturi de filiație între echipe – nefiind un obiectiv urmărit de autoare – e mai dificil de realizat de către cititor, deși nu imposibil, câtă vreme sursa energiilor artistice din zonă a fost atelierul din Craiova al familiei Ranite. Cunoscuți mai ales ca promotori ai artei brâncovenești în Transilvania, Hranite și fiii săi Grigore și Gheorghe trebuie să fi avut un important cuvânt de spus în primul rând pentru perpetuarea ei în patria de origine. Albumul în discuție lasă deschisă această posibilitate, deși pare să lipsească generația care să facă legătura între cei trei maeștri și autorii picturilor de la sfârșitul secolului XVIII și prima jumătate a secolului următor. Decorurile murale de la Cacova, Căinenii Mici, Chicioara, Coasta, Jgheaburi, Mănăilești, Țeica (jud. Vâlcea), Peșteana de Jos, Strâmba (jud. Gorj) susțin această ipoteză, care ar merita să fie urmărită, mai ales că documentarea fotografică a monumentelor din cele două județe a fost deja realizată.

ANA DUMITRAN



Radu Nedici, *Formarea identității confesionale greco-catolice în Transilvania veacului al XVIII-lea. Biserică și comunitate*, București, Editura Universității din București, 2013, 494 p.

Subiect al disertației doctorale susținute în anul 2012 la Facultatea de Istorie a Universității din București, cartea lui Radu Nedici se remarcă prin noutatea metodologică, ce conferă unei teme deloc puțin frecventate o prospețime evidentă. Raportându-se la paradigma istoriografică a „formării confesionale”, dar respingând limitele constrângătoare ale acestei teorii, el este interesat de fenomenul instituționalizării identității religioase colective (p. 58). Procesul cu prioritate elitar urmărit aici include și o deschidere spre investigarea comunității confesionale, pe care cercetările mai recente ale autorului se pare că o privilegiază.

Radu Nedici așază la baza demersului său metoda analizei istorice asupra Bisericii, respingând orice subordonare în raport cu discursul teologic (p. 64). A fost până acum destul de puțin uzitată modalitatea de decriptare a evoluției istoriografiei subiectului din perspectiva tendinței desprinderii istoriei bisericești de teologie, chiar dacă „istoria polemică” despre care autorul vorbește în capitolul I.2, în mod îndreptățit de altfel, trece în revistă și realizările majore ale istoriografiei laice din secolele XIX-XX. Dificultatea aplicării tezei confesionalizării la cazul românesc, al cărei adept este, primește și un corespondent istoriografic, constând în relativa „nepotrivire” dintre problematica abordată de istoriografia românească și cea care a stat în atenția istoriografiei europene avute în vedere (cap. I.1, cu un loc important acordat dezbaterilor metodologice, cu deosebire pe marginea conceptelor de „formare a confesiunii” și „confesionalizare”).

Esențială investigației, încă din etapa astfel condusă a analizei stadiului cercetării, este pentru Radu Nedici chestiunea genezei identității greco-catolice, mai exact a modului în care s-au impus atributele sale fundamentale (dogma catolică și ritul răsăritean). Or, concluzia la care ajunge este tocmai cea a unei subtile supremații deținute de teologie chiar asupra unora dintre studiile contemporane de istorie ecleziastică. Pe de altă parte, exemplul contrapus al studiului lui Zenovie Pâclișanu din anul 1915, reflectă un extrem de util program de cercetare, concretizat chiar și de autorul său în sinteza elaborată după circa trei decenii. Noile circumstanțe din acel moment istoric au împiedicat însă valorificarea unei asemenea perspective, devenită posibilă doar în anii '90.

Ipoteza de lucru de la care pornește autorul este cea a „inventării”, recte construirii unui edificiu ideologic coerent, în deceniile de la mijlocul secolului al XVIII-lea, sub presiunea revirimentului Ortodoxiei, care avea să definească individualitatea Bisericii Române Unite, urmând să fie impus societății. El se distanțează explicit de autorii și teologii care considerau literatura catehetică publicată la Blaj începând din

anul 1750 drept o sistematizare a discursului promovat încă de la începuturile unirii. Extinde însă discuția metodologică prin pledoaria pentru aplicarea tezei „formării confesionale”, respectiv a instituționalizării identității religioase colective, ceea ce a presupus acceptarea de către comunitate a unui set de idei religioase și a unui cod de conduită morală, cu valoare normativă (p. 58). Această formare confesională a rămas totuși un proces eminentemente elitar, care a scăpat influenței clerului inferior și masei credincioșilor (p. 62). Perspectiva comparativă asumată, la nivelul provinciei transilvănene, al Europei Centrale și chiar al spațiilor extraeuropene este de o esențială însemnătate pentru înțelegerea mai corectă a evoluțiilor din Biserica și societatea românească.

Cele mai interesante surse primare valorificate, provenind din arhivele romane (Arhiva Secretă, Arhiva Congregației de Propaganda Fide, Arhiva Congregației pentru Doctrina Credinței – fondul Sfântului Oficiu și cea a Societății lui Isus), slujesc tocmai acestui obiectiv, pentru că ele au definit formația elitei greco-catolice și i-au condiționat atitudinile (p. 61). Au mai fost utilizate acte din Arhiva Camerei Aulice din Viena și din Arhiva Cancelariei Aulice a Transilvaniei. În privința surselor interne, au fost investigate textele deciziilor sinodale, literatura catehetică, liturgică și istorică, provenind tot de la elita promoatoare a discursului. De altfel, prin decupajul cronologic al lucrării (perioada 1683-1782), analiza este semnificativă din punctul de vedere al dinamicii elitelor. Vocea credincioșilor, așa cum remarcă Radu Nedici (p. 62), chiar dacă se reflectă în anumite surse (precum consemnările unor comisii de anchetă), este mult mai dificil de perceput. Aceasta însă nu se datorează doar preponderenței oralității, ori pierderii documentelor (cunoscuta acuzație formulată de istoricul Petru Maior îl acuză mai degrabă pe autorul ei, iar protocoalele protopopiale – cele mai multe redactate de altfel într-o perioadă ulterioară –, nu puține păstrate, ilustrează în mai mare măsură difuzarea dispozițiilor superioare și a măsurilor disciplinare, decât modalitatea de receptare a acestora), ci și faptului că ea rămâne încă îngropată în cele mai modeste și stângaci redactate acte păstrate în amintitele arhive interne. În plus, cu deosebire la acest nivel, procesul de formare confesională a continuat mult după anul 1782, când s-au manifestat relevante elemente esențiale ale acestuia.

Moment declanșator al constituirii noii confesiuni, unirea religioasă este privită în perspectiva amplă a diverselor tentative de refacere a unității creștine, caracterizate de o semnificativă evoluție ecleziologică între perioada Evului Mediu târziu și cea ulterioară difuzării Reformei protestante (cap. II.1). Fenomenului i se acordă o importanță deosebită, pentru că poate ilustra măsura în care optica florentină a persistat în cazul Bisericilor răsăritene, dar și circumstanțele sociale și politice specifice fiecărui episod al unirilor parțiale, de o neîndoieabilă relevanță comparativă în raport cu unirea din Transilvania. Nu este neglijată nici dimensiunea instituțională a raportării Romei la Creștinătatea răsăriteană și orientală, exemplificată prin rolul normativ esențial al Congregației de Propaganda Fide. Referirile îi au astfel în vedere, succesiv, pe italo-greci, rutenii din Regatul Polono-Lituanian și din Ungaria Superioară, sârbii din Croația, armenii din Transilvania sau pe creștinii Bisericilor Orientale. Situația cvasigenerală sesizată, a apariției tensiunilor dintre Bisericile rămase în comuniune cu Roma și cele proclamate drept tradiționaliste (p. 91), servește unei mai bune înțelegeri a semnificației cazului transilvănean. La rândul său, acesta este circumscris problematicii politice legate de integrarea Transilvaniei în Imperiu, respectiv dimensiunii confesionale a proiectului

de reorganizare a regatului Ungariei schițat de cardinalul Leopold Kollonitsch, cu atenție predilectă asupra sprijinirii revendicărilor formulate de Status-ul catolic, incluzând reactivarea ierarhiei episcopale romano-catolice în Principat și acceptarea revenirii misionarilor iezuiți (cap. II.2). În mod justificat, se observă simultaneitatea deciziei de consacrare juridică a noii realități confesionale, care a avut loc, atât în cazul romano-catolicilor, cât și al greco-catolicilor, prin articolele de lege votate de Dieta din anul 1744 (pp. 109-110). Demersul acestora nu a fost însă unul comun, pentru că reticențele Status-ului catolic, apropiate, în esență de cele ale Stărilor protestante, s-au manifestat încă din perioada realizării unirii (vezi prezentarea detaliată din cap. II.3, cu primele informații noi relevante, depistate de autor în sursele romane consultate).

Contribuția interpretativă majoră din cadrul acestui capitol o aduce dezbaterea privitoare la „sensurile alegerii confesionale” (cap. II.4), în condițiile în care este extrem de rezistentă și astăzi viziunea teologică asupra fenomenului unirii, ce a reprezentat mai degrabă, așa cum sugera istoricul Cesare Alzati, o realitate istorică multiformă. Două aspecte rețin atenția din analiza lui Radu Nedici. În primul rând, privirea critică asupra incontestabilei viziuni florentine proprie negociatorilor români ai unirii, pentru care lipsesc referințele anterioare și imediat ulterioare în măsură să o justifice. În cel de-al doilea, caracterul mai deschis decât se acceptă îndeobște al posibilităților de opțiune a românilor, care a implicat păstrarea relației privilegiate cu Biserica Reformată și opoziția față de unire. Ambele au rămas însă opțiuni minoritare (fapt remarcat de autor, p. 152), specifice unor comunități în care existau factori coagulanti pentru una dintre cele două atitudini. Ideea „democratizării” dezbaterii asupra criteriilor dreptei credințe, care ar fi ajuns să intereseze individual pe fiecare preot și credincios (p. 153) este totuși o concluzie dificil de susținut. Opțiunile erau mai degrabă comunitare decât individuale și inteligibile în contextul evoluției istorice specifice a respectivelor comunități.

În logica fidelității față de orientarea metodologică adoptată, Radu Nedici abordează în continuare chestiunea dobândirii premiselor teoretice ale noii confesiuni, mai întâi din perspectiva dificilei definiri a dreptei credințe, în raport cu formulele doctrinare în vigoare la sfârșitul secolului al XVII-lea (cap. III.1). Problema este fundamentală și implică o analiză adresată atât reprezentanților elitei, cât și colectivităților. În cazul primilor, era vorba într-adevăr de opțiuni individuale, dar ezitățile sesizabile pentru cei aduși în discuție (mitropoliții Teofil și Atanasie, protopopul Gheorghe Pop de Daia, Gabriel Nagyszegi) pot semnifica fie insuficienta elaborare a identității ortodocșilor transilvăneni, deci o deficiență a subiectului investigat, fie o mobilitate mai degrabă aparentă, care nu mergea întotdeauna până la convertire (cf. p. 160), așadar o posibilă dificultate de percepție din partea istoricului investigator. În orice caz, un „confesionalism diluat” este reflectat de textele sinodale formulate în perioada tratativelor de unire, în care fidelitatea față de ritul liturgic și disciplina tradițională erau considerate definitorii pentru „legea” Bisericii (p. 163). Nu întâmplător, pentru că liturghia în sine reprezintă cea mai importantă mărturisire de credință a Bisericii răsăritene (Jaroslav Pelikan), iar unirea trebuia să asigure conservarea modului specific de înțelegere a ortodoxiei, în interpretarea particulară ardeleană. În raport cu modelul occidental de formare confesională însă, o asemenea atitudine nu putea decât să întârzie definirea identitară. Autorul are de aceea dreptate să releve semnificația unor aspecte mai puțin luate în considerare de către o lungă tradiție istoriografică ce a preferat, de pildă, să insiste asupra meritelor episcopului Inochentie

Micu-Klein ca inițiator al luptei de emancipare: o mai mică preocupare a acestuia pentru măsurile modernizatoare, ori integrarea sub jurisdicția sa a unor clerici cu o fidelitate neprobată față de unire, fapt cu consecințe grave asupra formării credincioșilor (pp. 172-174). La mijlocul veacului, un exemplu relevant de mobilitate confesională este oferit de vicarul Nicolae Pop din Balomir, a cărui evoluție nu a fost totuși atât de singulară în raport cu cea a unor preoți, cel puțin din următoarea generație (cf. pp. 177-179).

Exemplele similare de ezitare sau mobilitate confesională nu au lipsit nici din rândurile neuniților, care nu au beneficiat decât în cazuri singulare de o identitate mai bine definită (exemplul comunității din Șcheii Brașovului, cu tot echivocul temporar al subordonării jurisdicționale a acesteia) (cf. pp. 179-185), pentru că în ansamblu aceasta s-a conturat în opoziție cu cea a uniților și reprezintă un teritoriu prea puțin explorat cu rigoarea necesară.

Perioada disputelor confesionale apare ca una a repunerii în discuție a criteriilor ortodoxiei acceptate la 1701 (cap. III.2). Căutarea motivațiilor reacției antiunioniste l-a determinat pe autor să întreprindă o anchetă, din nou esențială (chiar dacă preliminară), cu privire la posibilele implicații confesionale ale cărților difuzate în Transilvania provenind din centrele tipografice extracarpătice. Răspunsul este mai curând negativ, din moment ce obiectul daniilor domnești l-au constituit cărțile de cult, iar prezența literaturii polemice nu este atestată pentru această perioadă (pp. 191-193). Chiar *Învățătura despre șapte Taine* din anul 1724 a episcopului Damaschin al Râmnicului ar fi fost lipsită de vreo intenție combativă, ea fiind receptată astfel doar de episcopul Făgărașului Ioan Pataki, care intenționa să-și impună reforma liturgică (pp. 196-197); utilizarea ei la Blaj, mai târziu, tocmai pentru explicarea sacramentelor, conferă credibilitate acestei interpretări. Nici diferendul legat de biserica „Sf. Nicolae” din Făgăraș, ctitorie domnească declarată catedrală a noii Episcopii greco-catolice, nu a căpătat conotațiile unei confruntări confesionale.

Veritabila declanșare a acesteia doar în noul context politico-militar de la începutul anilor '40 reprezintă desigur o interpretare credibilă (de altfel, ea a mai fost afirmată în istoriografia mai veche). Se poate observa totuși că manifestările antiunioniste de amploare au fost încurajate chiar de acest context mai favorabil, ceea ce nu înseamnă că ele nu au existat, la o scară mai limitată, și anterior. Probabil nu întâmplător asemenea evenimente apar în sursele făgărășene spre sfârșitul anilor '30 și la începutul anilor '40, adică exact în perioada când în district s-a aflat și sediul Episcopiei greco-catolice, pentru ca ulterior, odată cu mutarea lui la Blaj (și până după mijlocul deceniului cinci) evoluțiile făgărășene să nu mai rețină în mod deosebit atenția. Ar fi de semnalat aici și faptul că decretele invocate de ministrul Bartenstein (din anii 1741 și 1749) care ar fi recunoscut jurisdicția mitropolitului sârb asupra ortodocșilor din Transilvania (p. 204), se refereau, în ciuda neclarităților textului, doar la cei din Brașov. În privința impactului călugărului Visarion Sarai, extrem de bine surprins (pp. 208-210), acesta trebuie să se fi datorat mai degrabă discursului nonverbal, decât sonorității cuvintelor sale (chiar dacă vechile cărți mai puteau fi utilizate în unele parohii, traducerea lor nu se mai afla de mult la început). În rest, derularea confruntărilor până la recunoașterea de drept a existenței celei de-a doua comunități ecleziastice românești în Transilvania anticipează analiza mai aprofundată a cuvintelor și ideilor care au fundamentat emergența acesteia.

Este exemplară analiza consacrată de Radu Nedici celor două texte polemice la adresa unirii, redactate în preajma mijlocului secolului al XVIII-lea (cap. III.3). Preluarea ideilor afirmate prin predicile sale de Visarion Sarai (p. 221) a fost posibilă, dar ea nu oferă o explicație suficientă difuzării acestora. În schimb, Visarion Sarai a putut fi unul dintre difuzori, acțiunea sa generând elaborarea primului text polemic. Plasarea lui în Făgăraș (cu atât mai mult la Sâmbăta de Sus, mănăstire cunoscută încă din anii '30 ca focar antiunionist) nu face decât să confirme rolul jucat de călugării de aici în răspândirea acuzațiilor împotriva unirii, după cum o probează și conținutul celui de-al doilea text polemic (cu privire, de pildă, la invaliditatea sacramentelor conferite de preoții uniți), dar și mărturiile documentare din a doua parte a deceniului cincii. În deplin acord cu autorul (p. 232), este de un interes fundamental cunoașterea modalității de (re)definire a identității comunităților în cursul confruntărilor (subiect al unei istorii pentru care există deja preocupări) și de diferențiere a celor care și-au asumat decizii individuale.

Formarea noii elite ecleziastice, abordată în prima secvență a celui de-al patrulea capitol (IV.1), reprezintă un subiect nu rareori dezbătut, mai puțin însă din perspectiva înțelegerii sale ca etapă definitorie în formarea însăși a confesiunii greco-catolice, respectiv a influenței exercitate ulterior de noul corp clerical, instruit după normele unitare ale programului educativ posttridentin (p. 269). Concepția funcțională asupra elitei l-a condus pe Radu Nedici la necesitatea schițării tendințelor evoluției structurii de conducere a Bisericii, pentru a putea sublinia rolul instituțional al grupului elitar avut în vedere. Sub acest aspect, hotărârea sinodului din anul 1738 la care se face referire (p. 239) ar putea fi interpretată mai degrabă ca o precauție de ordin ritual, decât ca o incipientă competiție între cele două cinuri clericale, aceasta manifestându-se însă cu siguranță în a doua parte a secolului; problema a fost totuși mai complexă, dacă ținem seama de fricțiunile dintre călugării basilieni și acei câțiva titulari ai funcțiilor de conducere care au „întârziat” să îmbrace haina monahală. Discuția despre criteriile de promovare în rândurile ierarhiei îi prilejuiește autorului și invocarea câtorva „biografii excepționale” mai puțin menționate (pp. 241-243), a căror promovare a fost favorizată de calitățile personale, poate și de ascensiunea socială. Educația a reprezentat însă criteriul de predilecție, și cu deosebire cea oferită de Colegiul Urban de Propaganda Fide, importanta acesteia fiind legată de „conotația imperativă a raportului stabilit cu Biserica Română Unită”, în conformitate cu diploma imperială din anul 1738 (p. 266). Este meritorie atenția acordată debuturilor fundației romane, prin reconstituirea, pe baza surselor de arhivă, a tratativelor purtate între autoritățile curiale și aulice, un rol esențial revenindu-i episcopului Inochentie Micu-Klein. Aceași apreciere se cuvine făcută pentru lămurirea destinului primilor alumni romani (Iosif Cotore, Samuel Caliani și Petru Carolvari) și a semnificației atitudinii lor, mai ales că alte demersuri recente în acest sens nu s-au dovedit convingătoare. Implicată în acest caz, raportarea studenților români la ritul latin a fost o problemă de o importanță primordială, la care Radu Nedici a revenit și ulterior.

Inspirat desemnată drept „revoluție a oamenilor”, transformarea de esență pe care teza de față o surprinde s-a produs mai întâi la nivelul religiozității private a reprezentanților acestei noi elite și ea este pusă pe seama modelelor de credință exterioare propriei tradiții teologice, cu care aceștia au intrat în contact în timpul studiilor. Asemenea opțiuni individuale au fost posibile, consideră Radu Nedici, în

prima jumătate a secolului, dar au trebuit reprimare sau cel puțin sever cenzurate după izbucnirea tulburărilor confesionale, pentru a putea combate astfel acuzațiile lansate de neuniți. Exemplele selectate (cap. IV.2) sunt cele ale ierarhilor Ioan Pataki și Inochentie Micu-Klein, alegerea fiind posibilă grație unor surse remarcabile, analizate cu o deosebită pătrundere. Dacă surpriza nu este foarte mare în cazul lui Pataki (totuși, cunoscuta lui declarație privitoare la disponibilitatea de jertfire în folosul neamului său este pusă în contextul real al interesului nutrit pentru promovarea în scaunul episcopal greco-catolic, p. 274), probarea similarității opțiunilor lui Inochentie Micu contribuie la reconstituirea mai adecvată a acestei complexe personalități. Solicitarea sa repetată de a i se aproba celebrarea liturghiei în ritul latin, atunci când se afla în afara diecezei, este alăturată astfel dorinței ca biserica catedrală să fie împodobită cu un iconostas realizat după cele mai frumoase modele din Țara Românească, iar diferendul cu teologul iezuit este redus la justa motivație politică. Ca argument suplimentar, este sugestivă comparația dintre portretul său păstrat la Blaj și cel care i s-a atribuit, din biserica mănăstirii Râmeț. Nu în ultimul rând, posibila influență a pietății mariane din Clujul studiilor sale de tinerețe, inclusiv cultul consacrat tot acolo icoanei miraculoase a Fecioarei Maria, sunt elemente ale unei demonstrații consistente.

Problema renovării disciplinei, cu un rol esențial în abordarea metodologică propusă, constituie tema celei de-a treia secvențe a acestui capitol (IV.3). Ea pare însă să ne avertizeze asupra limitelor teoriei, în contextul istoriei bisericești a românilor transilvăneni. Mai ales în condițiile în care aspectele analizate nu reprezentau norme a căror adoptare să se fi făcut prin consens, de unde și controversele ulterioare: în primul caz este vorba despre reforma liturgică, în esență un proiect personal al episcopului Pătai, iar în cel de-al doilea despre legislația și procedura matrimonială, care au înregistrat o tendință mai durabilă, chiar dacă nu ireversibilă, de adoptare a unor norme apusene, suprapuse celor ale *Pravilei*. Dificultățile sunt foarte bine sesizate, atunci când se vorbește despre formația latină a episcopilor, ori despre o societate a amestecului inevitabil al confesiunilor în care urma să fie aplicată legislația tridentină. Autorul mărturisește că s-a oprit cu deosebire asupra problemei matrimoniale datorită presiunii exercitate constant pentru impunerea măsurilor propuse, dar nu a dorit să releve decât atitudinea înalților prelați și răspunsurile dicasteriilor romane cu care ei au intrat în legătură (p. 305).

În egală măsură, problematica misiunilor (cap. IV.4) suscita o necesitate similară de delimitare a unei proprii abordări, față de investigațiile recente realizate deja într-un mod convingător. Lui Radu Nedici i-a reușit acest lucru, prin raportarea la modelul european al misiunilor rurale, schițarea portretelor principalilor misionari și mai ales prin surprinderea modalității lor de raportare la „ceilalți” (cei desemnați drept „schismatici”), în cadrul unui discurs ce a sporit în virulență după acordarea toleranței pentru neuniți de către Maria Tereza, preluând un vocabular de factură latină. În plus, este sesizată și o „iluzie a uniformității” confesionale (p. 329), conștient promovată de unii misionari, care a hrănit ideea posibilității revenirii la situația anterioară tulburărilor confesionale. Concurența evidentă a fost însă și cea care a impulsionat structurarea unei noi formule identitare la Blaj, interpretare afirmată de autor încă în debutul lucrării.

Astfel concepută, era de așteptat ca ultimul capitol al tezei să abordeze problema construirii noii comunități confesionale, mai întâi prin elaborarea și publicarea literaturii teologice absolut necesare, cu rost liturgic și de instruire (cap. V.1,

pus sub semnul „reformării tradiției”). Demersul esențial sesizat de Radu Nedici a fost cel de corectare a textelor liturgice răsăritene pe baza edițiilor consacrate în Biserica apuseană, nu fără ezitări ori abandonuri, cel mai ilustrativ exemplu în acest sens fiind al Bibliei traduse după *Vulgata*. Proiectul, fundamentat pe sursele inedite depistate, este considerat posibil în cazul cărților liturgice, o investigație mai detaliată fiind consacrată literaturii catehetice, cu deosebire lucrărilor *Floarea adevărului* și *Învățătură creștinească*. Pentru cea dintâi, este credibilă încercarea de probare a paternității vicarului Petru Aron (prin pertinenta comparație cu tratatul rămas în manuscris al lui Petru Aron, ori cu raportul acestuia din anul 1749), în condițiile rezistenței argumentelor oferite pentru prezența neîntreruptă la Viena a călugărilor Grigore Maior și Silvestru Caliani (pp. 344-345; totuși, cu excepția primului, ele sunt ulterioare anului 1750, iar actele camerale citate par să fi fost emise de Tezaurariatul provincial și să privească mănăstirea din Blaj). În plus, trebuie avut în vedere și faptul că traducerea din anul 1763 a catehismului lui Bellarmino s-a datorat recomandării acestuia ca manual pentru studiul doctrinei creștine (în cazul de față, el fiind utilizat în Seminarul diecezan din Blaj). Concluzia privind diferențierea generației teologilor de la 1750 față de elita clericală tradițională este interesantă (p. 356; educația în spirit latin începea de altfel, frecvent, în colegiile iezuite transilvănene, cel puțin cel din Cluj putând fi avut în vedere ca important centru formativ de acest nivel). Se poate pune însă deja o întrebare: în ce măsură putea exista în acel moment o conștientizare foarte clară a diferențierii față de „ceilalți adepți ai ritului bizantin” și, mai ales, a faptului că structura lor ecleziastică ar fi „confiscat tradiția Răsăritului” (p. 351)?

Secvența următoare (V.2), consacrată în parte aceleiași literaturi teologice (cu predilecție lucrării *Floarea adevărului*), discută instrumentalizarea ei în sens propagandistic. Difuzarea noii concepții despre unirea în credință, care conserva identitatea rituală răsăriteană, opusă unirii interpretate drept „a treia lege”, este considerată o încercare de acomodare la cultura locală, împrumutată din arsenalul misionar aplicat în spațiile extraeuropene (pp. 356-357). Desigur, rolul fundamental de autodefinire nu este trecut cu vederea, dar afirmația necesită o reevaluare. În ciuda formației lor, misionarii nu deveniseră purtătorii unei culturi atât de fundamental diferite, iar argumentele la care apelau nu le erau nicidecum străine; sfera rituală și referințele teologice fundamentale rămăseseră profund răsăritene, chiar dacă influențe apusene, cu rol mai degrabă „funcțional”, se făceau deja simțite. Prezenta mai redusă a referințelor biblice și teologice a caracterizat literatura greco-catolică și mai târziu, chiar în cazul lucrărilor care nu aveau cât de puțin implicații polemice. Pe de altă parte, este destul de riscant să privim monahismul practicat de episcopii Aaron și Rednic drept rezultatul unui „calcul” determinat de presiunea confruntărilor confesionale (pp. 352-353), mai utilă fiind o investigație care să releve posibila origine a acestui tip de monahism. În cele din urmă, nici semnificația tezei celei de „a treia legi” nu trebuie exagerată, pentru că vorbim despre un text rămas în câteva manuscrise, cele mai multe târzii, valorificat mai degrabă în contextul polemicilor confesionale din secolele XIX-XX.

Diversificarea metodelor de propagandă, prin recursul la imagine, este ilustrată prin așa-numita icoană „a sfintei uniri”, dar ar putea fi avut în vedere și cazul icoanei miraculoase de la Blaj, ca și aura de sfințenie atribuită episcopului Petru Pavel Aaron – exemple ale încercării de impunere a unor simboluri pentru Biserica ce traversase

momente atât de dramatice. Din alt punct de vedere, utilizarea titlului mitropolitan și vehicularea proiectului de reconstituire a mitropoliei au avut rolul lor, dar nu în cadrul unei competiții de prestigiu cu episcopia neunită, al cărei statut nu a fost perceput până la Iosif al II-lea ca unul durabil, după cum nici toleranța acordată neuniților de Maria Tereza nu a fost înțeleasă astfel. Chiar problema subordonării față de Arhiepiscopia de Esztergom a devenit mai acută doar în contextul de după anul 1780.

Investigarea procesului istoric al construirii comunității a presupus luarea în considerare și a unei alte dimensiuni a discursului identitar, de factură esențial politică, ai cărei purtători principali nu mai erau neapărat (doar) cei mai marcanți membri ai ierarhiei ecleziastice (cap. V.3). Structurată în jurul ideii originii latine și a comunității lingvistice, ea și-a asumat treptat, în contextul Luminilor, proiectul schițării unei imagini asupra națiunii. Interesantă în cazul de față este încercarea de sesizare a evoluției de la identitatea etnică premodernă, pentru care se face referire la semnificațiile conceptului de „lege” (p. 382), la cea națională, în care comuniunea credinței cu Biserica Romei deținea (încă) un rol central. Urmărind apropierea dintre tema originii și cea a comuniunii ecleziastice cu Roma, autorul se oprește cu deosebire asupra contribuțiilor lui Gherontie Cotore, respectiv, pentru cea de-a doua parte a veacului, Samuil Micu, accentuând, în mod judicios, sensul confesional al naționalismului ilustrat de reprezentantul amintit al Școlii Ardelene.

Problema trecerii românilor uniți la ritul latin, fie ca urmare a unor acțiuni misionare, în zonele în care erau minoritari, fie din proprie opțiune, în cazul căsătoriilor mixte, ori al dorinței de promovare socială, reprezintă subiectul ultimei secvențe a capitoului și a cărții (V.4). Și aceasta nu întâmplător, pentru că exemplul remarcabil asupra căruia se oprește Radu Nedici, cel al micului nobil Ioan Dragoș de Turmaș, îi oferă posibilitatea de a conchide că „identitatea greco-catolică încetase să mai fie doar o idee abstractă, care trăia exclusiv în imaginația prelaților ce o inventaseră, și că începuse să fie asimilată și, mai presus de toate, înțeleasă de către laici în cadrele precise trasate de cei dintâi” (p. 421). Este meritul său cel de a distinge foarte clar între diferitele motivații care au condus la asemenea convertiri, inclusiv prin relevarea, bazată pe consultarea surselor fundamentale, a imposibilității practice a unei acțiuni în acest sens care să fi fost asumată de membrii Ordinului Iezuit; lipsește orice urmă de subiectivism în aprecierea opțiunii celor care au decis schimbarea ritului, din dorința ascensiunii sociale. Nu a fost și cazul micului nobil amintit, care a protestat împotriva convertirii fiicei sale de către un misionar trinitarian, demonstrând cunoașterea diferenței dintre rit și credință. Cazul este desigur singular, dar merită apreciată încercarea autorului de a-l pune în valoare, legându-l totodată de transformările din perioada reformismului, când principiile mai pragmatice ale Curții vieneze au favorizat tendința de ascensiune socială a elitei laice unite, ai cărei membri nu au mai fost siliți pentru aceasta să recurgă la convertire. Trebuie totuși observat că identificarea lui cu Ioan Dragoș de Thurna, magistrul al poștei din Alba Iulia, schimbă într-o anumită măsură datele problemei, conferindu-i personajului o semnificație aparte (cf. p. 213¹).

¹ Mențiunea autorului din nota 269 îl vizează însă pe negustorul „grec” din Alba Iulia, Ivan Dragoș, cu trimitere la o ipoteză formulată de autorul prezentei recenzii, într-un studiu anterior. Incertitudinea pe care o aveam atunci cu privire la relația dintre cei doi nu o mai păstrez în

Lucrarea lui Radu Nedici propune, așa cum mărturisește autorul în considerațiile finale (p. 429), o reconstituire convingătoare, din perspectiva elitei ecleziastice interne, al cărei final rămâne deschis. Prelungit și în secolul al XIX-lea, fenomenul confesionalizării presupune investigații atente la raporturile sociale și la atitudinile din lumea românească rurală, ori la așteptările laicilor, care sunt dependente în viziunea sa de apelul la microistorie. Prin toate acestea (realizări și direcții ulterioare de investigație), contribuția sa se impune ca un reper în istoriografia subiectului.

DANIEL DUMITRAN



Ortodocși și greco-catolici în Transilvania (1867-1916). Contribuții documentare, vol. I/1-I/4, ediție, studiu introductiv și note de Macarie Drăgoi, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2013, 284 + 396 + 356 + 536 p.

Subiect cu predilecție al istoricilor perioadei premoderne, schimbarea identității confesionale i-a preocupat, ca temă distinctă, ceva mai puțin pe cei dedicați modernității târzii, din motive nu foarte greu de

intuit. Tendința de modificare a cadrului legislativ din perioada neoliberalismului, prin proiectul de lege privind egala îndreptățire a confesiunii ortodoxe cu celelalte confesiuni (rămas totuși nesancționat), și ridicarea Episcopiei ortodoxe la rangul de Mitropolie, recunoscută în anul 1868, le-a conferit ortodocșilor un statut similar celui al greco-catolicilor din Transilvania. În plus, prioritățile mișcării naționale au contribuit la apropierea celor două ierarhii. Mobilitatea credincioșilor, în condițiile stabilizării frontierelor confesionale și ale noului context statal în care au evoluat cele două Biserici după anul 1867, nu mai implica astfel decât raporturile de la nivelul comunităților, ori motivațiile personale ale indivizilor. Devine astfel posibilă o comparație pe mai lungă durată, sub aspectul rațiunilor convertirii, pentru sesizarea eventualelor continuități sau diferențe de atitudine, de-a lungul perioadei de circa un secol și jumătate, ce desparte „dismembrația legii” de la mijlocul secolului al XVIII-lea de izbucnirea Primului Război Mondial. Lucrarea care prilejuiește o asemenea comparație aparține lui Macarie Drăgoi, astăzi Episcop ortodox al Europei de Nord, ea reprezentând suportul documentar al capitolului vizând relațiile interconfesionale din disertația susținută în anul 2008 pentru obținerea titlului de doctor în Teologie, la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj¹.

prezent, când sunt convins că este vorba despre două personaje distincte, legate printr-un raport de filiație.

¹ Macarie Drăgoi, *Ortodocși și greco-catolici în Transilvania (1867-1916). Convergențe și divergențe* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2011), 466 p.

Este binevenită opțiunea autorului pentru publicarea integrală a dosarelor unor cazuri mai relevante de convertiri, astfel putând fi urmărită întreaga derulare a cauzelor, cu informări oficiale, procese verbale de investigație, luări de poziție și expuneri ale celor implicați. În cele patru tomuri ale lucrării, parte a unui proiect editorial mai vast (I, p. 23), sunt editate documente referitoare la șase parohii și două filii, provenind de la Arhiva Mitropoliei Ortodoxe a Transilvaniei din Sibiu și serviciile județene Alba și Sălaj ale Arhivelor Naționale: Apahida și Băgaciu (județul Cluj), Rogoz (județul Maramureș) și Gothatea (județul Hunedoara), ca exemple de treceri de la confesiunea ortodoxă la cea greco-catolică; Săcel cu filia Dragomirești (județul Maramureș) și Stârciu cu filia Pria (județul Sălaj), pentru trecerile de la confesiunea greco-catolică la cea ortodoxă. Conform liniei de delimitare teritorială dintre cele două confesiuni românești la care se referă autorul (I, p. 5), localitățile menționate se aflau, cu o excepție (Gothatea), în zona preponderent greco-catolică din nordul Transilvaniei.

Cazurile selectate reprezintă exemple colective de schimbare a apartenenței confesionale, și nu treceri izolate, deși mențiunile despre cele din urmă nu lipsesc. Motivațiile, așa cum le ilustrează cazul Apahidei (1876-1879), țineau de multitudinea conflictualităților locale, care viciau coabitarea intracomunitară (I, p. 21), în fond de o nepotrivire între așteptările credincioșilor și interesul prioritar al celor doi candidați de a deveni titulari ai parohiei ortodoxe vacante. Convertirea ulterioară la greco-catolicism a unuia dintre ei, împreună cu majoritatea enoriașilor săi din Sic, a generat și probleme de natură patrimonială, precum cele din filia Băgaciu (1887-1906), prezentate în același prim tom al lucrării. În schimb, la Rogoz (1885-1887), este mult mai dificilă sesizarea dorințelor reale ale enoriașilor, în condițiile în care atât parohul titular, cât și aspirantul la un al doilea post de paroh își aveau susținătorii lor, iar acuzele ce curg de o parte și de alta rămân în mare măsură nelămurite; competiția dintre două familii cu influență în comunitate explică de fapt îndârjirea celor două tabere. Neregulile legate de proiectul edificării unei biserici noi, care au condus la un conflict între preot și comitetul parohial, caracterizează cazul Gothatea (1912-1917), unde tabăra ostilă parohului, deși minoritară, este mult mai vociferantă decât cealaltă, adoptând un ton lipsit de menajamente chiar și în corespondența cu Consistoriul din Sibiu; membrii ei sfârșesc prin părăsirea confesiunii ortodoxe în favoarea celei greco-catolice, cu toate că, în argumentele proferate, amenințaseră și cu trecerea la neoproteștanți.

Motivații similare au stat și la baza trecerilor inverse, de la confesiunea greco-catolică la cea ortodoxă, după cum o ilustrează cazul de la Stârciu (1904-1912). Problema respectării normelor în vigoare privind schimbarea confesiunii apare și aici, în timp ce motivația inițială a opțiunii credincioșilor a constat în neglijarea așteptărilor lor, prin numirea unui paroh pe care nu-l agreau; reiese însă și dorința lor de a scăpa de contribuțiile prea împovărătoare percepute de preotul greco-catolic. Indecizia acestora nu avea să dispară, dacă ținem seama de caracterizările propriilor enoriași făcute de preoții ortodocși ai comunității convertite: „care le vor da toate în cinste și le vor face, la acea religie vor sta” (III, p. 151, un alt exemplu la p. 277), ori de convingerea credincioșilor că „acum și dincolo e tot atâta, fiind scârțat birul și stolele ca și la noi” (p. 228). Atitudinea enoriașilor față de preoți a fost și ea schimbătoare, evoluând de la primirea entuziastă la reproșarea neglijării sau încălcării îndatoririlor preoțești, acuzație care nu era, probabil, cu totul lipsită de fundament. Regăsim și aici amenințarea trecerii la „pocăiți”, pe fondul insatisfacției față de propriul paroh (p. 291, 293), dar și reacții mai

insolite pentru începutul secolului XX: preotul greco-catolic îi avertiza pe credincioșii convertiți „să se întoarcă înapoi, căci de nu toți vor merge în iad, nu numai cei trecuți, ci și noi pentru ei” (p. 72). El nu s-a bucurat însă de succesul lui Visarion Sarai, pentru că „oamenii au rămas ca piatra” (*ibidem*).

Cel mai consistent volum este consacrat tentativei de trecere la confesiunea ortodoxă a credincioșilor din Săcel și Dragomirești (1900-1917). Dificultățile administrative legate de organizarea unei parohii ortodoxe într-un teritoriu dominat de greco-catolici, dar și nerespectarea formelor legale de schimbare a apartenenței confesionale, ori frecvența schimbare a parohilor constituie subiectul unui mare număr de documente. Rațiunea principală a dorinței de convertire o reprezenta și aici insatisfacția față de preoții greco-catolici, care le percepeau contribuții exagerate (IV, p. 95, 148, 272), în timp ce ei se așteptau ca aceștia să fie „adevărați părinți [...], și să aibă cunoștințele de lipsă și bunăvoința ca să știe și să vrea a fi îngeri păzitori a cauzelor noastre în tot locul” (p. 376). „Legea” nu pare să joace nici de această dată un rol prea mare, din moment ce ei amenințau cu trecerea la reformați sau luterani (p. 51, 66), la „legea ministrului” (p. 54), ori să rămână în „legea civilă” (p. 74). Dimpotrivă, chiar ei erau descriși de preoții uniți ca înnoitori, ca și cum aceștia s-ar fi inspirat din limbajul antiunit al secolului anterior: „[...] preoții uniți public au spus poporului „că însuși poporul spune” că nu avem cruce, n-avem Credeu și cum că cei ce trec, se leapădă de Dumnezeu, de cruce etc.” (p. 122). Este drept că, inițial, ei ar fi mărturisit „că părinții lor le-au spus, că ei au fost greco-orientali și că vor a se reîntoarce iarăși la religia părinților” (p. 95, scrisoare a mitropolitului Ioan Mețianu), dar mai târziu rememorați astfel întreaga lor acțiune:

„Noi săcenii amu-s 10-12 ani ne-am înțeles să ne căpătăm preot din Ardeal și la sfatul câtorva oameni de aici cu gura mare am început să facem treceri de la preoții ce au fost în sat, fără să știm cum se fac acelea bine și fără să vrem noi a ne face orientali, și numai târziu am văzut că noi dară ne-am lăsat lege și suntem orientali, când apoi ne-a fost rușine să ne mai facem lucruri. Atunci oamenii care ne-au amăgit au făcut larmă în sat că lege orientală îi lege mai ușoară că nu trebuie să dăm preotului numai 10 bani plata anuală, 2 zloți un prohod mare, pentru că preotul are plată de la Sibiu și de la Sibiu îndată peste 2-3 ani ne va face biserică cu trei turnuri fără să știe satu de ceva greu și necaz. [...] Apoi [...], de 10-12 ani n-avem nimic la biserica noastră, [...] și asta vedem noi că poate pentru aceea cu toți câți suntem orientali nu pentru aceea ne-am făcut că doar legea în care ne-am născut și botezat a fost rea și doar astă lege ar fi mai bună [...]. Azi e vai de capul nostru de când au intrat orientarea în sat s-au tot perindat preoții cred că acesta de amu al treisprezecelea, unul a fost într-un fel, altul în altul. Acest preot de amu îi om de omenie, dar știe Dumnezeu că de învățat că știe da un sfat, o povață nu își cască gura pentru operare oamenilor în adunările sătești, gândești că se teme de oameni, nu știe nici unguerește, nu știe către scrisoare unguerească ori să dea un sfat, fără trebe să mergem la jidovi. [...] Frații catolici se întăresc pe toată ziua, că au un preot harnic de nu-i în sat, cuminte și învățat ca un fiscarș care se luptă pentru binele satului, ține piept cu jidovimea puternică pentru apărarea oamenilor, a făcut biserica din nimica, așa mare și frumoasă decât nu-i în Maramureș, a făcut școală mare și frumoasă românească în față cu biserica, a făcut bancă pentru oameni să-i scape de mâna

jidovilor.” (pp. 493-494, scrisoare nedatată, scrisă în numele a 60 de săteni ortodocși din Săcel).

Portretul pe care l-a creionat credincioșilor comisarul Grigore Pletosu în anul 1908 (p. 418) corespunde acestei autodescrieri, atât în privința caracterului lor spiritual, cât și (mai ales) a profilului dorit al preotului.

Ceea ce apropie toate aceste cazuri este reflectarea vocii credincioșilor, cu așteptările lor, mult mai concretă și mai puțin emoțională decât atunci când era în discuție raportarea la „lege”, chiar dacă ea nu era neapărat și lipsită de partizanat. Din acest punct de vedere, este evidentă o modificare de atitudine, ilustrată și de detașarea cu care sunt afirmate alte opțiuni confesionale, cu totul neconforme tradiției ortodoxe. Aparentele similarități de discurs cu perioada confruntărilor confesionale din secolul anterior aveau mai degrabă un caracter retoric. În concluzie, volumele prezentate oferă posibilitatea unei utile decriptări a mecanismelor ce au generat deciziile de schimbare a identității confesionale a credincioșilor români din Transilvania epocii moderne târzii.

DANIEL DUMITRAN

Sergiu Soica, *Clerici ai Eparhiei Greco-Catolice de Oradea în detenție sub regimul comunist*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2014, 334 p.

Cartea d-lui Sergiu Soica, *Clerici ai Eparhiei Greco-Catolice de Oradea în detenție sub regimul comunist din România*, a apărut în anul 2014 la Editura Mega din Cluj-Napoca. Pe parcursul celor 334 de pagini, autorul a schițat 54 de articole biografice legate de preoții încardinați Episcopiei Greco-Catolice de Oradea. Lucrarea a fost concepută de autor după modelul unei lucrări anterioare, dedicate Eparhiei Greco-Catolice de Lugoj¹.



Cu o copertă și un design atrăgător, după o lectură atentă, cartea se prezintă într-o formulă istoriografică „webografică”, majoritatea biografiilor având la bază surse electronice de tipul fișei matricole penale de pe site-ul Institutului de Investigare a Crimelor Comunismului și Memoriei Exilului Românesc (IICCMR)², și din raportul „procesul comunismului”. Comparativ cu lucrarea anterioară, dedicată Eparhiei de Lugoj – unde autorul a fost familiarizat atât cu geografia locului cât și cu bibliografia locală dedicată Bisericii Greco-Catolice –, în cartea de față,

¹ *Martiri și mărturisitori sub regimul comunist. Eparhia Greco-Catolică de Lugoj* (Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2013), 368 p.

² Accesat în 9 decembrie 2014, <http://www.iiccr.ro>.

Sergiu Soica se rezumă să-i descrie pe cei 54 de clerici după fișele matricole penale (48 referințe), folosind și informații din raportul „procesul comunismului”¹ (șase referințe). De asemenea, în unele cazuri, biografiile sunt completate cu interviurile transcrise ale jurnalistei Aurora Sasu din anii '90, luate celor care au supraviețuit momentului 1989. Informațiile din Arhivele Naționale Centrale București (șase referințe) și din Arhivele Securității (Arhiva Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității, ACNSAS, 8 referințe) sunt mult mai puține.

În studiul introductiv, autorul face – fără o ordine cronologică sau tematică – o descriere sumară a perioadei comuniste, amintind evenimentele legate de situația politică, „unificarea” din 1948, suprimarea Bisericii Greco-Catolice în date statistice, penitenciarul Sighet, lagărele de internare, informații pe care, în marea lor majoritate, le-a cuprins în lucrarea *Martiri și mărturisitori sub regimul comunist. Eparhia Greco-Catolică de Lugoj*. De această dată, particularitatea o constituie atenția acordată penitenciarelor Oradea, Jilava și Gherla, descrise fiecare separat. Datele culese din bibliografia de specialitate sunt destul de sărăcicioase, autorul nefiind la curent cu ultima carte apărută chiar în primăvara acestui an despre penitenciarul Oradea². El face confuzie între arestul Securității și Penitenciarul Oradea, atunci când menționează că „În arestul Securității din Oradea era o liniște de mormânt” (p. 14). Tot în cazul Penitenciarului Oradea, Sergiu Soica preia fraze întregi din cartea lui Ioan Ioanid³, fără să aducă noutățile caracteristice subiectului discutat.

Informațiile preluate din interviurile transcrise în paginile capitolului referitor la regimul și condițiile vitrege din arestul Securității sau din penitenciare (Pr. Gavril Buzaș vorbește despre arestul Securității Oradea pp. 53-54, despre Canal și Onești, p. 56; Pr. Teodor Dărăban menționează condițiile grele din penitenciarele Oradea și Gherla, pp. 80-81; Pr. Gheorghe Mangra amintește despre arestul Securității Oradea, p. 135, și despre penitenciarele Oradea, Gherla și Jilava, pp. 137-138; Pr. Nicolae Marian-Ember vorbește despre penitenciarele Oradea și Jilava, pp. 181-182; Pr. Dumitru Mureșan face referiri la Securitatea Oradea, p. 221, și penitenciarele Oradea, Jilava, Gherla, pp. 228-229, 231-232, 242, 244) nu sunt valorificate în această parte a cărții, autorul făcând doar mențiuni „telegrafice” la fiecare biografie despre „pelerinajul” preoților în penitenciarele și lagărele comuniste. Pentru descrierea Penitenciarului Jilava și menționarea clericilor orădeni închiși aici, a metodelor de tortură și a regimului de detenție (pp. 19-21), informațiile sunt preluate din bibliografie și nu din mărturiile preoților amintiți.

În cadrul capitolului dedicat Penitenciarului Gherla (temă cu o bibliografie mai bogată), unde sunt consemnați preoții orădeni închiși, autorul revine brusc la date generale despre Biserica Greco-Catolică din perioada începutului prigoanei, menționând acuzațiile formulate de comuniști la adresa preoților, dar nespecificând că acestea erau false, truate și nereale (p. 24). Enumerarea bibliografiei asupra lucrării (p. 26) – care s-ar fi prestat mai bine la începutul capitolului – este mult mai săracă decât în cartea dedicată Eparhiei de Lugoj, autorul amintindu-i nominal doar pe istoricii laici Marius

¹ „Procesul comunismului, contrarevoluției și tranziției criminale”, accesat în 9 decembrie 2014, <http://www.procesulcomunismului.com>.

² Cristina Pușcaș, *Iadul roșu în orașul de pe Criș. Penitenciarul Oradea (1945-1977)* (Oradea: Editura Universității din Oradea, 2014).

³ *Închisoarea noastră cea de toate zilele*, ediția a II-a (București: Humanitas, 1999).

Bucur și Cristian Vasile și pe istoricii ecleziastici greco-catolici, fără a le menționa și lucrările. Când vorbește despre studiile referitoare la biografiile episcopilor nu amintește nici măcar o lucrare, afirmând apoi că demersul său este întreprins la îndemnul Papei Ioan Paul al II-lea, din opera căruia citează fraze întregi legate de martiriu, redată deja în cartea dedicată Eparhiei de Lugoj (pp. 40-41).

Trecerea la capitolul următor, intitulat „Biografiile martirilor și mărturisitorilor”, are o notă de subsol în care menționează metoda de transcriere a „informațiilor”, făcută „așa cum au fost redactate și cum sunt păstrate în arhive”, (care dintre ele – documentele tipărite, manuscrise și audio transcrise sau textul critic?, textul critic biografic confundându-se de multe ori cu documentul anexat). Sergiu Soica „înșiră” cele 54 de biografii asemenea unor fișe, fără a comenta critic și analiza bibliografia de specialitate în sensul unei mai complete biografii. În general, biografiile sunt descrise sumar, conform fișei matricole penale, lipsind informații din perioada anterioară detenției (formația, activitatea pastorală, literară ș.a.) și de după detenție (rămânerea în „rezistență”, ocuparea unui loc de muncă, data morții), chiar dacă titlul cărții sugerează clar limita tematică a biografiilor. La Teofil Băliban, lipsesc informații editate despre această personalitate (legionar, fost profesor la Beiuș, fondator al revistei *Flori de Crin* de la Șimleu). Lipsesc informații editate despre preotul Vasile Andercău.

Despre preotul Gavril Buzaș, autorul menționează că a stat închis în Penitenciarul Oradea din 20 decembrie 1952, însă, conform interviului transcris, preotul Buzaș a fost reținut în 24 octombrie 1952 (p. 53) și dus la Securitatea din Oradea unde a stat 6 luni, deci nu avea cum să fie depus direct la Penitenciar. La pagina 59, Sergiu Soica inserează o fotografie pe care o indică drept „foaia de eliberare a preotului Buzași Gavril”, citând o sursă ACNSAS¹, fotografie găsită și de subsemnatul, într-o reproducere completă², cu antet (România, Ministerul de Interne etc.), fără a fi tăiat, datele de pe acesta indicând perioada de detenție a preotului Buzaș; documentul a fost eliberat în 22 februarie 1991, și se păstrează astăzi în Arhiva Asociației Foștilor Deținuți Politici Bihor (cf. declarației Cristinei Pușcaș). Onestitatea autorului în această privință lasă mult de dorit, pentru că fila respectivă din dosar conține alte date decât cele indicate.

La preotul Gheorghe Dumitraș, Sergiu Soica afirmă că „a fost hirotonit clandestin”, informația fiind falsă, franciscanul fiind hirotonit înainte de suprimarea Bisericii. Afirmatia „hirotonire clandestină” constituie o eroare de limbaj, pentru că indiferent de perioadă (libertate sau persecuție), o hirotonire poate fi categorisită conform canoanelor ca fiind „validă” / „invalidă”, „licită” / „ilicită”, o formulare corectă asupra acestei chestiuni putând fi „hirotonire în clandestinitate”, exclusă în cazul de față. Preotul Dumitraș a fost hirotonit la 1 februarie 1948, în Catedrala „Sf. Nicolae”, de către Episcopul dr. Ioan Suciș³.

La biografia Episcopului Valeriu Traian Frențiu lipsesc toate lucrările care tratează viața ierarhului. Aici sunt redată două documente din arhiva CNSAS, semnate

¹ Dos. de grup I 195457, vol. I, f. 13.

² „Buzaș Gavril – preot greco-catolic”, accesat în 9 decembrie 2014, <http://www.memoria-rezistentei.ro/buzas-gavril-preot-greco-catolic/>.

³ „Amintiri despre Pr. Gheorghe M. Dumitraș OFMConv.”, accesat în 9 decembrie 2014, <http://ofmconv.ro/amintiri-despre-pr-gheorghe-m-dumitras-ofmconv/>.

„Brașoveanu”, care-l calomniază pe episcop, irelevante din punct de vedere biografic, acuzații și jigniri la adresa unui martir, Sergiu Soica limitându-se doar la transcrierea lor, fără a face un comentariu critic asupra materialului arhivistic. La canonicul Ioan Georgescu, informațiile din arhiva CNSAS sunt irelevante, pentru că prezintă relația sa cu canonicul de Lugoj, Nicolae Brînzeu. Nici Episcopul dr. Iuliu Hirțea nu este ocolit de erorile lui Sergiu Soica, biografia ierarhului fiind concepută din informații sumare, deși autorul avea cunoștința de biografia edită deja de multă vreme. Un alt exemplu de eroare, cauzată bineînțeles de necitirea bibliografiei de specialitate, este faptul că Sergiu Soica afirmă că Iuliu Hirțea a fost arestat în 8 decembrie 1952 și tot în aceeași zi a fost deus la Penitenciarul Oradea, fapt care nu corespunde realității, ierarhul fiind în arestul Securității din momentul arestării sale, timp de câteva luni.

La viitorul episcop de Oradea, Vasile Hossu, informațiile sunt mai bogate, fiind prezentate pe baza interviului luat de Aurora Sasu, însă fără a folosi biografia ierarhului orădean de pe pagina Episcopiei Greco-Catolice de Oradea. Informațiile preluate din interviu sunt confuze și incomplete (de exemplu, nu amintește că acesta a fost numit preot la Șimleul Silvaniei, ci doar profesor), transmițând chiar date false (precum acuzația de a fi spion al Nunțiatunii, ori de a fi sfințit preoți pe Valea Drăganului pe când el era simplu preot).

Atunci când amintește de „lotul Hirțea” (p. 119), Sergiu Soica nu citează nici o sursă documentară pentru proveniența informației. Canonicul Augustin Maghiar are data arestării, locația unde a fost întemnițat (Penitenciarul Sighet) și data morții, fără sursele documentare, dar data arestării și cea a morții sunt greșite (canonicul a fost arestat în toamna anului 1950, și nu la 1 iulie 1950, cum afirmă Sergiu Soica, și a murit în 16 august 1951, nu în 16 iulie 1951¹). La preotul Augustin Olah lipsește bibliografia de specialitate, iar la Florian Pali, informațiile din arhive sunt incriminatorii, fără a fi adusă contribuția critică. Documentele anexate la biografia extrem de sumară a preotului profesor Virgil Maxim nu sunt valorificate deloc. La Alexandru Rațiu – unde din nou lipsește bibliografia foarte cunoscută (de exemplu, cartea *Biserica Furată*) – Sergiu Soica afirmă despre acesta că este „preot la Academia Teologică Oradea”, el fiind de fapt, în luna octombrie 1948, preot al bisericii Seminarului Greco-Catolic din Oradea, Academia fiind doar instituția de învățământ.

La Gavrilă Stan, preot și profesor la Academia Teologică din Oradea, biografia este foarte săracă și lipsită de sursele documentare. Și aici Sergiu Soica (ca și în cazul descrierii „lotului Hirțea”) redă sentința Tribunalului Militar Oradea, textul fiind preluat din Expoziția documentară organizată de către subsemnatul la Biblioteca Județeană „Gheorghe Șincai” Bihor și intitulată „Biserica Greco-Catolică din România sub regimul comunist. Între represiune și rezistență (1945-1989)”, fără acordul subsemnatului – cel care a conceput și extras din arhive fotografiile și materialul documentar². Formularea „Gavril Stan a fost pus pe o sobă canadiană” (informația fiind preluată din interviul luat Episcopului Vasile Hossu de către A. Sasu) „iar mână i-a fost

¹ Vezi, pentru detalii, V. Andercău, „În memoria prepozitului Augustin Maghiar”, *Vestitorul* 43 (1996): 5.

² Pentru detalii, vezi „Școala Ardeleană” - Simpozion internațional la Biblioteca Județeană”, accesat în 9 decembrie 2014, <http://www.crisana.ro/stiri/cultura-5/-scoala-ardeleana-simpozion-international-la-biblioteca-judetean-a-135025.html>.

pusă pe jar” lasă loc unei neînțelegeri destul de mari, lui Sergiu Soica lipsindu-i vocabularul și logica asupra înțelegerii faptelor întâmplate, multe din formulările sale fiind ambigue și lipsite de sens. La preotul Alexandru Săsăran, informațiile sunt fără bază documentară, un caz similar fiind și la canonicul Coriolan Tămăian, fotografiei „C.T. înainte de detenție” lipsindu-i sursa.

În privința fotografiilor preoților V. Andercău (p. 37), T. Dărăban (p. 64), E. Foișor (p. 97), I. Hirșea (p. 113), V. Hossu (p. 117), G. Mangra (p. 122), D. Mureșan (p. 195), G. Stan (p. 289, 290), C. Tămăian (p. 299), I. Tăutu (p. 304) acestea sunt publicate fără acordul persoanei care le-a extras din arhive pentru prima dată, și chiar dacă Sergiu Soica a indicat locul unde au fost expuse în public (Expoziția documentară „Biserica Greco-Catolică sub regimul comunist. Între represiune și rezistență (1945-1989)”), însă fără menționarea sursei arhiviste, aceste fapt constituie o încălcare flagrantă a deontologiei științifice și lipsa onestității, ceea ce pentru un absolvent de teologie ar trebui să fie o condiție *sine qua non*, valorile morale fiind prioritare în cercetarea și scrisul istoriei.

În concluzie, apariția acestei cărți – în ciuda unei fulminante propagande pe mijloacele virtuale mass-media – nu se ridică la un nivel științific deosebit, pentru că autorului îi lipsesc, pe de o parte, metoda de cercetare științifică, iar pe de alta, onestitatea și reperele morale, ambele fiind indispensabile pentru ca o lucrare despre un asemenea subiect să aibă prestigiul cerut. Bibliografia și sursele arhiviste foarte sărace, punerea informațiilor fără sursă documentară în subsolul paginii, lipsa comentariilor critice, dar mai ales preluarea informațiilor fără acordul celui care le-a publicat, fac din această carte o lucrare lipsită de profesionalism, preoții menționați aici – unii dintre ei fiind adevărați eroi ai momentului – meritând cu mult mai mult decât simpla înșiruire a locurilor de detenție. Sugerăm autorului ca pe viitor să-și educe pasiunea de a scrie îmbinând rigoarea științei istorice cu rigoarea virtuților cardinale creștine, pentru a reda posterității o carte care să vorbească despre adevăr în mod cât mai deplin.

SILVIU-IULIAN SANA

ABSTRACTS

KAREN STARK, **From the Martyr's Mountain to the Hermit's Cave: Hagiography and the Sacralisation of the East-Central European Landscape, 11th-15th Centuries**

Abstract: The role of space, place, and landscape in the perception and function of a cult site is complicated and varied, however it is a necessary one if we want to understand the way in which medieval people — pilgrims, writers of hagiography, the Church — perceived of and interacted with this very important manifestation of medieval religiosity. In this study I identify those cult sites in medieval East-Central Europe that have a significant “natural” element, that is, holy wells, mountains, hills, or any such site that is largely defined by its relationship with nature, and secondly answer how and why these natural places became “sacred” while other natural sites and landscapes did not. Finally I analyse how medieval people interacted with and perceived these sites and what role these sacred landscapes played in the bigger picture of medieval religion in Central Europe.

Analysis of the relevant hagiography related to a representative sample of cult sites in East Central Europe that feature prominent, even defining, geographical or natural features can help make significant revelations concerning this role. The sites considered in this study are: Skalka nad Váhom, a cave in modern-day Slovakia; Gellért Hill, which overlooks the Danube River in Buda, Hungary; Margaret Island, also located on the Danube in Budapest, Hungary; the Pool of St. Stanislaus, at the edge of Cracow, Poland just outside St. Michael's Church; and Jasna Góra, a mountain located in Częstochowa, Poland. All of these places possess associated foundation legends, saints' vitae, or miracle accounts dating from the eleventh to sixteenth centuries that, when considered together, illustrate some of the major trends in the sacralisation of landscape in medieval East-Central Europe.

Keywords: Hungary, Poland, space, cult, sanctuaries.

ILEANA BURNICHIOIU, **Medieval Consecration Crosses from Transylvania and Western Romania**

Abstract: The paper deals with the consecration crosses (*Crux signata*, *Konsekrationskreuz*, *Weihekreuz*, *Apostelkreuz*, *croix de consécration* etc.) identified in churches with medieval origin from Transylvania and the western neighbouring territories of this province. These can be easily pointed out as part of a general European phenomenon with consistent medieval history, pertaining to the Latin Church. Most often, these crosses were made through painting, carving or incising on the nave and choir walls. These elements generally came in groups of twelve, the same number as the Apostles. Crosses appeared and propagated as part of the complex consecration ritual of a building as cultic space, according to prescriptions codified by the pontificals.

It has become obvious that these symbols were addressed differently through time and space. Some were kept to perpetually remind one of the initial moment of the birth and the designation of the church as a holy place, others were rivalled by and coated with ample narrative painting; clearly, a different category faced destruction

together with the respective churches and were replaced by new crosses standing for the reconciliation of the building and, implicitly, for the massive interventions on these constructions. Subsequently, their presence was rejected by the Reformation, later on being neglected during restoration work (in the nineteenth and the twentieth centuries), just to be retrieved randomly or by research and careful restoration work.

In some cases (areas or countries) these images were already subject to scientific research, in others they have just been uncovered (if coated with paint or plaster), preserved and recorded as patrimony elements. Overall, the scholarly literature is poor, the highlight being represented by the vast unfolding of mural images, with manifest artistic and documentary qualities. During the last two or three decades the retrieval of consecration crosses was done at an increased rate due to the high number of mural research and restoration projects. Consequently, the necessity of recording, along with the need for some guidelines for their beginning, function and changes in the cultic space emerged; there is also a high demand for analogies for future finds and advanced research.

Overall, the present study shows the potential of the recorded crosses for the retrieval of a series of aspects related to the history of the medieval cult space and to that of the region's religious art. These images are not merely a proof of the consecration moments of the 70 churches, but also reveal the reconsecration of eight of them, determined by factors that are worth further research. In one particular case, that of Chimindia, two crosses still bear inscriptions with the reconsecration year, 1482. On the other hand, due to their function period (requiring scientific demonstration) and especially because of some physical traces associated with them (proof of periodical lighting in their vicinity), the crosses are the only documents of the collective memory of the consecration moment of a construction and of the annual celebration of the church consecration.

The present research brings forth the fact that most of the consecration crosses have been painted as pairs, most likely 12, adapted to the nave and choir interiors. There are no clues for their positioning at the exterior of the church, such as in England, for instance. The most common types in the research area, as all over Europe, were the painted crosses with equal arms, straight or slightly curved at the ends, enclosed in one or more circles, after being incised with a compass in the plaster base. In Alba Iulia there are two chapels where the crosses have been first carved in rock. Many were only painted in red on a white background, and for others three to four colours were alternately used. The study emphasises the fact that the basic shapes of some, repeated across centuries (14th-16th), are making it impossible to date only based on this criterion. For example, some crosses from the thirteenth century (Cisnădioara, Coșca Mică, Cricău) are no different from the ones dated during the sixteenth century and found in the chapels from Alba Iulia. Therefore, when it comes down to establishing the consecration moments of some spaces, one cannot resort only to a stylistic and formal typology, but must take into account the context of these visual documents.

The majority of the discussed images were templated, most of the drawing being traced out with a compass. Though, there are also parts done in a freehand manner, displaying great plastic expression through lining, decorative elements (combining geometric and vegetal motifs) and very well alternated chromatics. Out of

the entire lot, the examples from Bărbant (Alba county) are particularly distinct, because they have the greatest surfaces and show hints that they have survived for a long time without any over painting in a church consecrated to the Holy Cross. One can add the images from Sântămărie Orlea – related from a stylistic point of view, as well as those from Şmig, Oradea (with two fragments archaeologically uncovered in the fortification), Drăuşeni, Petreni, Şintereag (the last two hosting the cross type known as *Jakobskreuz*) or Netuş; each of them being representative for the mural religious art that developed in the region.

All the crosses uncovered until this moment belong to the nonfigurative type. Although, in Western Europe examples in which the Apostles have been depicted next to these crosses have been documented, in the investigated area no associated anthropomorphic elements were found yet. One only knows of the epigraphs rendered on the consecration crosses (Chimindia, Şmig).

The paper is accompanied by an illustrated catalogue of the consecration crosses, ordered by settlement name and cult places. Because of the high number of monuments known to still preserve these elements – 70 – the catalogue was synthesised and limited to the most important rubrics: number of crosses and their position in the church, a brief description with production details, maximum dimensions, shapes, ornaments and colours, along with the underlining of the possible presence of traces left by cultic lights used when celebrating the consecration and the connection with other mural layers (painted ones or mortar/stone base, if known); nonetheless, dating and bibliography, along with the names of those who have contributed, together with the author, to the field work documenting will be included.

Keywords: medieval religious images, art and liturgy, (re)consecration of medieval churches.

SZILVESZTER TERDIK, **Coexisting Traditions: the Conversion of the Jesuit Church of Uzhgorod into a Greek Catholic Cathedral**

Abstract: The first Jesuit religious house and church of Uzhgorod were built back in the 17th century. The second church, which came to be the current church as well, was constructed between 1732 and 1740. It was this edifice that the Greek Catholics had to convert to suit their own rite in 1775. Bishop of Mukacheve, András Bacsinszky (1772-1809), taking over the church on 2 August, intended to make a selection of liturgical items, while the leftovers were meant to be bestowed on the Latin-rite community. For making the new furnishings of the Cathedral, on 27 of December 1776, Bishop Bacsinszky contracted Franz Feck, a sculptor from Košice. The sculptor undertook to carve the iconostasis, the main altar and the two preparation altars in unison with the drawing presented. For painting the icons of the iconostasis and of the *proskomedía*, on 30 April 1778, Bishop Bacsinszky contracted Mihály Spalinszky, the most talented Greek-Catholic painter of this period. 500 *florenos rhenenses* were given to him in the end of the work. On 17 December 1779, Johann Feck, brother of Franz Feck, who was deceased by that time, was contracted to prepare an episcopal throne and a pulpit.

The transformation of the interior affected not only the furnishings but the walls as well. The sanctuary was probably given completely new paint. The fresco was begun by Andreas Tritina, a citizen of Prešov, who had started the job in 1778, but died

on 30 April of the next year. The painting was finished by the painter Sebastian Hirschlinger from Humenné in 1780. Bishop Bacsinszky also ensured that the side altars would be freed from sculptures, and their altar-pieces were replaced by Mihály Spalinszky's works. Two of the side altars were donated to other churches.

The 'make-shift' solution, whereby a church built according to the traditions of the Latin Rite was to be converted into the cathedral of a Greek Catholic bishop, would even inadvertently convey a different set of cultural and liturgical traditions to the Byzantine-rite community, a process that, in a number of instances, would produce thorough-going changes only much later in ancient liturgical traditions. Thus, the building itself would be assigned a role in cultural transfer. Bishop Bacsinszky made a conscious selection of the possibilities offered by the building: in a number of cases, he gave way to novel practices, yet; on the whole, he endeavoured to abide by the old traditions of the Eparchy, an achievement he could accomplish only through the necessary transformations.

Keywords: Uzhgorod/Ungvár, Jesuit church, Greek Catholic cathedral, sculptor Franz Feck, sculptor Johann Feck, painter Mihály Spalinszky.

ANA DUMITRAN, **Between *Logos* and *Eikon*. An Essay about Icon, Romanians and Protestantism in 17th Century Transylvania**

Abstract: This article analyses the few tokens of religious art from 17th century preserved in Romanian churches from Transylvania, considering the aggressive attitude of Protestantism towards image, the destructions caused by political and military events, and renovation works carried out to churches in the following centuries. Although restrictive regulations typical to Protestant spirit were not absent, these did not ban icons and mural paintings from churches. They addressed the attitude towards them, prohibiting only their worshipping and their investment with sacred character. The enactment of such restrictive laws itself is evidence of existence of religious images. Their number and the capacity of communities of believers to replace those destroyed or to endow churches with new ones depended primarily on economic, not ideological, causes. The acquisition of liturgical books was influenced by a more diverse and accessible offer. In spite of numerous social, economic and political crises in the 17th century, the presence of some peregrine painters, especially Ukrainian, but also of some who painted princely churches from Wallachia, imprinted a rather dynamic rhythm to the endeavour of embellishing churches. Artistic emulation from the following centuries and general development of Romanian society diminished dramatically the number of monuments that survived to invasions from 1658, 1661 and 1717 and accidental disasters. The small churches, especially the wooden ones, could not accommodate a growing population or were deemed too modest and replaced with new building. The old objects inherited from churches built in the previous centuries were kept temporarily and usually in poor conditions. One cannot blame the Protestant iconoclast attitude for the destruction of these paintings, even though the Romanian Church in seventeenth century Transylvania had to cope with it. The real culprits for the destruction of most of the paintings was the lack of care and piety for these paintings on occasion of each subsequent rehabilitation intervention, renovation, and embellishment of churches.

Keywords: iconoclasm, Ukrainian painter, icon, iconostasis, Hunedoara, Lușă, Susenii Bârgăului, Cinciș, Dobra, Săliște, Maramureș, Luca from Iclod.

List of illustrations:

- Fig. 1. Ukrainian pilgrim painter, *Mother of God with Child*, 1646. Bistrița Orthodox Deanery Collection. Photography by Ana Dumitran.
- Fig. 2. Ukrainian pilgrim painter, *Deesis*, 1646. Bistrița Orthodox Deanery Collection. Photography by Ana Dumitran.
- Fig. 3. Ukrainian pilgrim painter, *Ascension*, 1646. Bistrița Orthodox Deanery Collection. Photography by Ana Dumitran.
- Fig. 4. Ukrainian pilgrim painter, *Deesis*, detail, 1646. Dumbrava (Livezile Commune, Bistrița-Năsăud County). Photography by Siluan Timbuș.
- Fig. 5. Ukrainian pilgrim painter, *Apostles' Frieze*, detail, 1646. Dumbrava (Livezile Commune, Bistrița-Năsăud County). Photography by Siluan Timbuș.
- Fig. 6-7. Ukrainian pilgrim painter, *Praying Icons*, 1646. Dumbrava (Livezile Commune, Bistrița-Năsăud County). Photography by Siluan Timbuș.
- Fig. 8. Ukrainian pilgrim painter, *Deesis*, 17th century. Oroiu (Mureș County). Photography by Ana Dumitran.
- Fig. 9. Ukrainian pilgrim painter, *Deesis*, 17th century. Mura Mică (Mureș County). Repainting from the 18th century.
- Fig. 10. Ukrainian pilgrim painter, *Mother of God with Child*, 17th century. Oroiu (Mureș County). Photograph by Ana Dumitran.
- Fig. 11. Ukrainian pilgrim painter, *Mother of God with Child*, 17th century. Mura Mică (Mureș County). Repainting from the 18th century.
- Fig. 12. Ukrainian pilgrim painter, *Saint John the Baptist, angel of the desert*, 17th century. Oroiu (Mureș County). The icon is preserved fragmentarily, being cut the size of a missing plank from the partition wall between altar and nave. The next icon, as well, which had to offer storing place to a glass. Photography by Ana Dumitran.
- Fig. 13. Transylvanian painter (?), *Deesis*, 1700. Nicula Monastery Collection. Photography by Siluan Timbuș.
- Fig. 14. Painter from Maramureș, *Mother of God with Child, attended by Prophets*, 17th century. Boiereni (Maramureș County). Photography by Ana Dumitran.
- Fig. 15. Gheorghie Zugravul, *Saint George*, 1611-1612. Brâncovenești (Mureș County). Photography by Ana Dumitran.
- Fig. 16. Moldavian pilgrim painter (?), *Imperial door*, early 17th century. Boiereni (Maramureș County). Photography by Ana Dumitran.
- Fig. 17. Moldavian pilgrim painter (?), *Imperial door*, early 17th century. Boiereni (Maramureș County). Photography by Ana Dumitran.
- Fig. 18. Altar table from the 'Saint Archangels' wooden church in Sânbenedic (Alba County), 'reconditioned' with the help of two icons; for the one in the background, see fig. 19. Photography by Ana Dumitran.
- Fig. 19. Ukrainian pilgrim painter, *Ascension*, 17th century. Sânbenedic (Alba County), Aiud Orthodox Deanery Collection. The frame rods and the lower part have been the victims of the icon's 'adjustment,' in order to serve as headboard for the altar's table. Photography by Ana Dumitran.
- Fig. 20. Transylvanian painter (?), *Saint Nicholas*, 17th century. Feneș (Alba County), National Museum of the Great Union, Alba Iulia. Photography by Ana Dumitran.

Fig. 21. Transylvanian painter (?), *Mother of God with Child*, 17th century. Restored icon, Subpiatră Monastery (Alba County). Photography by Rareș Tileagă.

ANNA TŰSKÉS, **Representations of the Mary-Icon of Máriapócs in Engravings**

Abstract: This study aims at analysing the representations of one of the most famous icons of Hungary, the Greek Catholic Mary-icon of Pócs in engravings dating from the end of the 17th century to the beginning of the 20th century. Sources are manifold and varied as regards their genre, form and use, and range from leaflets and thesis pages, through covers and illustrations to devotional pictures and prayer cards. One-third of the engravings presented here are unpublished. I study the engravers, the principal types, the different forms and the use of the representations.

Some of my conclusions are as follows. First, concerning the technique of the representations, the majority of the pictures are copper engravings – I have found only one mezzotint and a few woodcuts among the seventy-five graphics. I have also found steel engravings and lithographs from the 19th century and colour prints from the 20th century. Second, half of the representations are signed by Hungarian and foreign artists, some masters engraved the same subject twice, and it occurs that an engraving is used more than once in different books. The main types of the iconography are: 1. The Mary-icon with the scene of the battle of Senta (Serbia); 2. The icon in a rectangular frame with cherubim in the upper corner; 3. The icon with the allegory of *Regnum Marianum*; 4. The image held by angels and cherubim, sometimes with horns of plenty and crown; 5. The icon with the view of Vienna; 6. The image with the church of Pócs and pilgrims arriving there. I also discovered a set of representations from the 19th century in which the icon was misrepresented, for it had already been covered by a metal coverage and jewels, and the artists no longer knew what the image was like.

Keywords: copper engraving, woodcut, Máriapócs, Mary-icon, pilgrimage.

MARTA NAGY, **Church Images in Saint Naum Engraving by Hristofor Zefar**

Abstract: In 1743 Hristofor Zefar produced an engraving of Saint Naum of Ohrid, which was commissioned by a Naum Bikerasz. In the same year, he made yet another engraving of the saint in Vienna to fulfil the order of a Mikhail Gotounisz. Iconographically, this second copperplate shows no difference from the first one.

The engraving entitled *Saint Naum of Ohrid with Scenes of his Life* follows the structure of hagiographic icons with border scenes: the large-sized central panel is framed by sixteen smaller scenes. The former represents the single figure of Saint Naum of Ohrid, while the latter evoke events of his life. The hagiographic composition is completed by a veduta at the bottom. Out of the sixteen compositions in the engraving, nine involve a church building. The central panel, the veduta and five border scenes include a church exterior, while two further border scenes a church interior. The commissioner of this print, who lived far away from his mother country, intended to strengthen his authentic identity by having a Saint Naum representation made for him. This is implied by his wish to have the most significant saint and cultic place of his motherland represented. Accordingly, there are several images of the cultic place of

Ohrid, Saint Naum's church in the engraving, though none of them depict the existing church. In his work, which is a Western type print, the artist follows the relevant principles of representation and depicts Naum's church as an imaginary building, as if to provide scenery symbolic of a this-worldly environment. It is the veduta attached to the hagiographic section of the engraving that features a verisimilar representation of Saint Naum's church in Ohrid.

Zefar complies with the intentions of his commissioner in both sections of the print. In the upper, hagiographic unit, he evokes the most significant saintly and cultic place of his old mother country in the manner of Western miracle pictures/engravings. By this, he expresses on the one hand his commissioner's strong attachment to his birthplace, and on the other, Naum Bikerasz's potential assimilation to his new environment, which is manifested in the conformation of his artistic tastes to Western models and materialises in the choice of a Western type artwork. For Naum Bikerasz, Western artistic forms had already ousted Eastern ones in striving for an authentic representation of his old mother country. The veduta in the lower section of the print – the equivalent of a contemporary "photograph" – recalls the old mother country touching upon the very practical, rational sensitivity of the merchant. Naum Bikerasz found an excellent master in the person of Hristofor Zefar.

Keywords: Saint Naum of Ohrid, Hristofor Zefar, Macedo-Vlachs in the Hungarian Kingdom, church image, preservation of national identity, assimilation of ethnic minority.

VLADIMIR SIMIĆ, Image - Body - Space: Serbian Orthodox Monasteries and the Creation of Patriotic Memory in the 18th Century

Abstract: The paper deals with the problem of a relation between the sacred spaces and the holy bodies in the context of the Serbian culture of the 18th century. The focus is set on the minority group of the Orthodox Serbs in the Habsburg monarchy and on the analysis of their use of the holy relics in the struggle to preserve religious identity amidst attacks from the Catholic Church. The aim of the research is to explain the political use of Orthodox religious traditions and visual means for the creation and spreading of the new patriotic conscience in the early modern period. Religious patriotism was one of the main forms of patriotic awareness among the Serbs at the time when the old Orthodox dynasties of Nemanjićs and Brankovićs had disappeared, when they had lost their country and found themselves under the Muslim and the Catholic rulers. The relics of the Serbian medieval saints were brought along during the migrations and distributed throughout the monasteries in the archdiocese of Srem. Their presence in the monasteries gave a new quality to the perception of the space. The faithful flocked to pay homage, to express their piety and loyalty, while the church hierarchy worked on shaping the final image of these cults. With time, the services and hymns in honour of these saints were written and published, and they become an integral part of the liturgical and devotional practices among the Serbs. At the same time, the leading Serbian artists published a great number of images of these saints. The aim of this widespread glorification of the saints was to accelerate the development of the patriotic religious consciousness among the Serbs. This will remain a key

determinant of identity until the late 18th and early 19th century, when the idea of a nation/national identity started to gain ground.

Keywords: sacred space, holy relics, orthodox Serbs, religious patriotism, icons, 18th century.

MIHAI-CRISTIAN AMĂRIUȚEI, LIDIA COTOVANU, OVIDIU-VICTOR OLAR, **Phanariot Donations to the *Mega Spileon* Monastery (18th Century)**

Abstract: The monastery of Great Cave (*Mega Spileon*) from Moreea has occupied a special place in the consciousness of the Eastern Christianity subjected to the Ottoman sultan, being at a certain moment named the New Jerusalem. According to tradition, this monastery keeps a miracle-working icon of the Holy Virgin painted by the holy Apostle and Evangelist Luke. This monastery received donations from ‘Phanariote’ princes of Moldova and Wallachia. The chronology of these donations seems to connect their beginning to the restoration of Ottoman rule in Pelopones and the return of the monastery (with other monasteries from the region) under the jurisdiction of the Patriarchy of Constantinople in 1715-16. Although it is possible that occasional aids were sent to this monastery in early sixteenth century, the lack of consistent Romanian donations to Pelopones in general and especially to *Mega Spileon* may be explain by the lack of migration from that region to northern Danube. The first donations of Moldavian and Wallachia princes to the Great Cave “imperial and patriarchal” monastery belong to those from Ghica family, while they were ruling in Wallachia in eighteenth century. These initiatives originated essentially in the attribute of Byzantine inspiration, which gave the prince the role of patron of the Orthodox Church supplemented by motivations concerned with devotional traditions of the economy of salvation, the expressing of filial piety of donors, social assistance practices and administration of properties acquired by emigrants in their destination countries. There is a long series of donations made by various Ghica princes – Gregory Ghica, 1733-35, 1748-52, Matei Ghica, 1752-53, Scarlat Ghica, probably in both his reigns in Bucharest and for sure on 5 February 1759, Alexandru Scarlat Ghica on 20 February 1768, Grigore III Ghica on 6 February 1769. To these one may add the donation of the chapel dedicated to the ‘Dormition of the Mother of God’ of Vlah Serai princely palace from Constantinople (The Empress of Fortresses). A possible interpretation may be an attempt of this family carrying out an ambitious dynastic project, reflected symbolically on diverse levels. The reason of writing this paper is the discovery in the archive of the Institute of History of the Academy of Sciences from Sankt Petersburg of an unknown document issued by Grigore Alexandru Ghica. The documented issued on 6 February 1769 is edited together with two other contemporary documents in the annexes of the paper.

Keywords: Mega Spileon, New Jerusalem, donations, Ghica princes, Moldavia, Wallachia.

List of illustrations:

Fig. 1. *Morea olim Peloponnesus*. Bernard Randolph, *The present state of the Morea [...]*, 1689 (3rd edition).

Fig. 2. *Morea olim Peloponnesus* (Detail of Madona di Spiglia). Bernard Randolph, *The present state of the Morea [...]*, 1689 (3rd edition).

Fig. 3. The Monastery of Mega Spileon. Κτητορικὸν [...], 1840.

Fig. 4. Coat of arms of Moldavia and Wallachia. Ἡ θεία καὶ ἱερὰ ἀκολουθία [...], Leipzig, 1775, p. 54 [148].

Fig. 5. The Mother of God Spileotissa. Σύναξις, 1706.

Fig. 6. Icon “from the holy patriarchal and imperial monastery of the Great Cave,” 1630s. 18th Century silver cover. MNAR, inventory no. i 1350/16063.

Fig. 7. Icon “from the holy patriarchal and imperial monastery of the Great Cave,” 1630s. The wooden panel. MNAR, inventory no. i 1350/16063.

Fig. 8. February 6th, 1769. Archive of the St. Petersburg Branch of the Institute of History of the Russian Academy of Sciences – 3EC 51/1, no. 200.

LEHEL MOLNÁR, Unitarians in Háromszék Seat in the 17th Century. Between Conventional Rhetoric and Reality

Abstract: The Unitarian church historiography goes through a paradigm shift. In the light of these changes, this recent paper tries to break down the conventional rhetoric that took shape around the topic of the forced conversion of the Unitarian congregations in the 17th century in Háromszék (Trei Scaune). At the beginning of the reign of Gábor Bethlen the Protestants in Háromszék seat (Unitarians and Calvinists) were living together in a distinctive symbiosis. The congregations were allowed to freely elect their ministers and teachers. It was not unusual that a congregation had a Unitarian minister and a Calvinist teacher, or vice versa. The members of these villages were living in an apparent peace. The elimination of this integrated Protestant institution and the denominational segregation happened in 1619, during the visit of the Calvinist bishop János Keserűi Dajka. The Unitarian church historiography held for centuries that 60-72 Unitarian congregations were converted to Calvinist confession in Háromszék seat. The reader will see that in reality there were altogether 70-71 protestant congregations in Háromszék. Analysing the minutes of the investigations ordered by Katalin Brandenburi in 1630, it is evident from the testimonies of the witnesses that only 14 congregations had a Unitarian past. Due to these outcomes, we must reconsider the conventional rhetoric that the notorious Calvinist bishop János Keserűi Dajka converted the Unitarian Háromszék to Calvinism.

Keywords: Unitarianism, Calvinism, church, history, Transylvania, Trei Scaune.

RADU NEDICI, Rebuilding a Sacred Landscape: Churches and Founders in the Greek Catholic Diocese of Oradea (c. 1775-1785)

Abstract: Drawing on a number of parish surveys conducted in Maria Theresa’s later reign and the early years of Joseph II, which convey significant data on when churches were built, the materials used, the state they were in, the sacred objects they held, the person or persons who financed their building and furnishing, etc., the present article argues that the interval under scrutiny was one of great impetus for shaping the religious landscape in the Greek Catholic diocese of Oradea. In abundant details, the documents witness to the efforts of the newly created bishop, Moise Dragoş, to reclaim

a public presence for the Church he was heading and assert its regained importance, which had been lost following the confessional turmoil at mid-century.

Keywords: sacred space, Josephism, confessional politics, local communities, county of Bihor, Banat.

KÁLMÁN ÁRPÁD KOVÁCS, **The "Systematization" of the Romanian Religious Policy at the Viennese Court. Transylvania, Hălmagiu and Bihor 1745-1758**

Abstract: The author's doctoral dissertation bears the title "The System of Religious Policy in Transylvania from 1760-70." During his successful 2008 defence of the dissertation, the author proved that the official language' "system" was the key concept behind the statist perception of the Theresian type of religious policy. Maria Theresia's manuscript, signed on September 16th, 1762, brought forth the Transylvanian Romanian religious policy "system" for the first time. During research done later, the author was able to come upon documentation of the roots of the Transylvanian Romanian religious policy' systemic approach. It was during this time that the author again put his hands on Baron Koller's proposal of March 29th, 1768. Through historical deduction and analysis, the author came to the conclusion that preparations for the implementation of the Transylvanian religious policy' system could be traced back to the 1748-1755 feuding between the Illyrian Court Delegation and the (Hungarian and Transylvanian) Court Chancellors, as well as the so-called Illyrian search for political solutions from 1751-58.

Keywords: Romanian religious policy, Transylvania, Bihor, Hălmagiu, Illyrian affairs, system, 1750-1770s.

CRISTINA BOGDAN, ***How Sacred is the Sacred Space? Interventions and Fresco Destructions in Churches of Wallachia***

Abstract: Any image is part of a scheme of double temporality: on the one hand, it seems to be dependent on the historical context in which it was created; on the other hand, it is submitted to a diachronic perspective, always judging from the standpoint of other cultural codes. The image becomes thus a kind of palimpsest, in which the attentive eye can identify the changes of mentality associated to the idolatrous or iconoclastic attitudes. It testifies the fragility of the exterior look unable to understand the purpose of a given type of representation and, implicitly, the vulnerability of the cultural memory, which keeps on losing its witnesses. The frequent cases of icon damages or irremediable destructions of frescoes in Wallachia's worship monuments prove thus an erroneous understanding of the sacred space, as well as of the idea of cultural patrimony.

Keywords: sacred space, religious iconography, cultural patrimony, fresco destructions, images of Death.

LILIANA CONDRATICOVA, **Metallic Pieces of Church Inventory from Bessarabia (19th Century - Early 20th Century)**

Abstract: The author analyses the late modern gold and metal cultic objects from

churches and monasteries in Bessarabia and archival as well as museum materials. The religious objects were partly imported from Poland, Ukraine or Russia and partly produced by locally either by local silversmiths and black smiths or by foreign masters invited from neighbouring areas. The workshops for the fabrication and commercialization of religious object (opened by Cara-Stoianov, E. Proțenco, and so on) or the Workshops of the Archbishopric of Chișinău (established in 1911) produced various objects with historical and artistic value such as pectoral crosses, metallic frames for icons and books, cultic vessels, bells.

Keywords: religious objects, Bessarabia, workshops, silversmiths, blacksmiths.

SORIN ARHIRE, Baptists from Romania in 1937. Decision no. 4781 of 21 April reflected in British documents

Abstract: The law for the general status of cults issued on 22 April 1928 recognized several cults apart from the Romanian Orthodox Church, whose organization was regulated by a special law. The Baptist community from Romania was recognized only as “religious association,” which implied complete dependence on decisions of the Ministry of Cults from Bucharest. As the Encyclopaedia of Romania published in 1938 considered the emergence of religious associations a serious consequence of the sixteenth century Reformation, there is no wonder that on 21 April 1937, the Ministry of Cults and Arts issued a decree for the religious associations from Romania, which imposed restrictive conditions, which undermined their functioning. There were numerous interventions made in order to ease the situation of Baptists from Romania, some made by religious organizations from Great Britain, including the Anglican Church, the major newspapers, members of the Foreign Office and the British legation in Bucharest. Letters and statements were sent to the king of Romania, the patriarch of the Romanian Orthodox Church, the minister of Foreign Affairs, as well as the members of the Romanian legation in London. Although it was planned to be applied starting from 21 December 1937, a date when no religious association could function without procuring an authorization from the Ministry of Cults, the decision was no longer enforced. Thus the Baptist churches could be reopened. On 14 June 1948, the government led by Patriarch Miron Cristea, who appointed Orthodox Bishop Nicolae Colan as head of the Ministry of Cults and Arts, issued a similar decision to the one from 1937.

Keywords: Baptists, Minorities Treaty of 1919, Ministry of Cults and Arts from Bucharest, British religious organizations, Foreign Office.

JÓZSEF MARTON, Áron Márton and the Second Vatican Council

Abstract. This article deals with the activity of Bishop Áron Márton of Alba Iulia in the second half of the twentieth century, during the restrictions imposed by the Communist authorities. Like the Greek-Catholic prelates, the Roman-Catholic bishop of Alba Iulia was impeded by the authorities from participating to Vatican II council. He was imprisoned for a while. Even after he was freed from jail, he was condemned indefinitely to house arrest. Nevertheless, after the Communist authorities normalized

ABSTRACTS

diplomatic relationship with Vatican at the end of 1960s, the bishop was allowed to visit Rome. In spite of the constraints, Bishop Áron Márton' skilful and courageous measures succeeded to apply the most important decisions of Vatican II council, regarding the instruction of priests, liturgical and sacrament changes, etc.. Bishop Áron Márton was favourable to the decisions of the council, influencing his priests and parishioners with his attitude.

Keywords: Áron Márton, Bishop, Council, Vatican, Alba Iulia, Diocese.

LIST OF ABBREVIATIONS

| | |
|------------------------------|--|
| <i>AAR-SI</i> | <i>Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice.</i> București. S. II: 1886-1920; S. III: 1922-1947 |
| <i>AC</i> | <i>Arte Cristiana. Rivista Internazionale di Storia dell'Arte e di Arti Liturgiche.</i> Scuola Beato Angelico, Milano |
| <i>ACMIT</i> | <i>Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice. Secția pentru Transilvania.</i> Comisiunea Monumentelor Istorice. Secția pentru Transilvania, Cluj: 1926-1938 |
| <i>Acta et diplomata I</i> | Miklosich, Franz, Joseph Müller, ed. <i>Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana I</i> [<i>Acta patriarchatus constantinopolitani</i> MCCCXV-MCCCII]. Wien: Karl Gerold, 1860 |
| <i>Acta et diplomata V</i> | Miklosich, Franz, Joseph Müller, ed. <i>Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana V</i> [<i>Acta et diplomata monasteriorum et ecclesiarum Orientis [...]</i> II]. Wien: Karl Gerold, 1887 |
| <i>AICN</i> | <i>Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu”.</i> Academia Română, Cluj-Napoca |
| <i>AIIX</i> | <i>Anuarul Institutului de Istorie „A. D. Xenopol”.</i> Academia Română, Iași |
| <i>AIR</i> | <i>Arhiva Istorică a României.</i> Universitatea din București, București |
| <i>AMN</i> | <i>Acta Musei Napocensis.</i> Muzeul Național de Istorie a Transilvaniei, Cluj-Napoca |
| <i>AO</i> | <i>Arhivele Olteniei.</i> Academia Română. Institutul de Cercetări Socio-Umane, Craiova |
| <i>Apulum</i> | <i>Apulum. Acta Musei Apulensis.</i> Muzeul Național al Unirii, Alba Iulia |
| <i>Apulum hist. et patr.</i> | <i>Apulum. Acta Musei Apulensis. Series Historia & Patrimonium.</i> Muzeul Național al Unirii, Alba Iulia |
| <i>AT</i> | <i>Ars Transsilvaniae.</i> Institutul de Arheologie și Istoria Artei, Cluj-Napoca |
| <i>AUA hist.</i> | <i>Annales Universitatis Apulensis. Series Historica.</i> Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia |
| <i>AUO ist. arh.</i> | <i>Analele Universității din Oradea, Istorie - Arheologie.</i> Universitatea din Oradea, Oradea |
| <i>BCMI</i> | <i>Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice.</i> Comisiunea Monumentelor Istorice, București: 1908-1945 |
| <i>Boabe de Grâu</i> | <i>Boabe de Grâu. Revistă de cultură,</i> București |
| <i>BOR</i> | <i>Biserica Ortodoxă Română.</i> Buletinul oficial al Patriarhiei Române, București |
| <i>BRVII</i> | Bianu, Ioan, Nerva Hodoș, <i>Bibliografia Românească Veche, 1508-1830.</i> Vol. II. <i>1716-1808.</i> București: 1910 |
| <i>BSH</i> | <i>Bulletin de la Section Historique.</i> Académie Roumaine. |

LIST OF ABBREVIATIONS

| | |
|-------------------|--|
| | Bucharest: 1912/13-1948 |
| <i>CCB</i> | <i>Cultura Creștină</i> . Blaj: 1911-1944 |
| <i>Crisia</i> | <i>Crisia</i> . Muzeul Țării Crișurilor, Oradea |
| <i>ÉBPPB</i> | <i>Études Byzantines et Post-Byzantines</i> . Académie Roumaine. Société Roumaine d'Études Byzantines, București |
| <i>EM</i> | <i>Erdélyi Múzeum Egyesület</i> . Kolozsvár / Cluj-Napoca |
| <i>EOE</i> | Sándor Szilágyi, ed. <i>Erdélyi országgyűlési emlékek, történeti bevezetésekkel. Monumenta comitalia regni Transsylvaniae</i> . Vol. I-XXI. Budapest: 1875-1898 |
| <i>Eph. Vind.</i> | <i>Ephemerides Vindobonensis</i> . Vindobona: 1776-1785 |
| <i>FA</i> | <i>Folia Athanasiana</i> . Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza |
| Hurmuzaki VII | <i>Documente privitoare la istoria românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki</i> . VII. 1750-1818. București: Socecu, Sander & Teclu, 1876 |
| Hurmuzaki XIIIa | <i>Documente privitoare la istoria românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki</i> . XIII. <i>Texte grecești privitoare la istoria românească culese și publicate cu introducere și indicele numelor de A. Papadopoulos-Kerameus</i> . București: Carol Göbl, 1909 |
| Hurmuzaki XIIIb | <i>Scrieri și documente grecești privitoare la istoria românilor din anii 1592-1837 culese și publicate – în tomul XIII din documentele Hurmuzaki – de A. Papadopoulos-Kerameus</i> . Traduse și publicate de G. Murnu și C. Litzica. București: Carol Göbl, 1914 |
| Hurmuzaki XIV/2 | <i>Documente privitoare la istoria românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki</i> . XIV. <i>Documente grecești privitoare la istoria românilor publicate după originale, copiile Academiei Române și tipărituri de N. Iorga</i> . Partea II. 1716-1777. București: Socec & Comp., 1917 |
| Hurmuzaki XV/2 | <i>Documente privitoare la istoria românilor</i> . XV. <i>Acte și scrisori din arhivele orașelor ardelenne (Bistrița, Brașov, Sibiiu) publicate după copiile Academiei Române de Nicolae Iorga</i> . Partea II. 1601-1825. București, Socec & Comp., 1913 |
| <i>ÎP</i> | <i>Îndrumător Pastoral</i> . Arhiepiscopia Ortodoxă Română, Alba Iulia |
| <i>KerMagv</i> | <i>Kerestény Magvető</i> . Biserica Unitariană din Transilvania, Kolozsvár / Cluj-Napoca |
| <i>Marisia</i> | <i>Marisia. Studii și Materiale</i> . <i>Arheologie, Istorie, Etnografie</i> . Muzeul Județean Mureș, Târgu Mureș |
| <i>MÉ</i> | <i>Művészettörténeti Értesítő</i> . Magyar Tudományos Akadémia, Budapest |
| <i>MMS</i> | <i>Mitropolia Moldovei și Sucevei</i> . Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Iași |
| <i>MPH</i> | <i>Pomniki dziejowe Polski = Monumenta Poloniae Historica</i> [Instytut Historii (Polska Akademia Nauk); Polska Akademia Umiejętności. Komisja Historyczna]. Kraków: Polska |

LIST OF ABBREVIATIONS

| | |
|---------------------|--|
| <i>MPH N.S.</i> | Akademia Umiejętności, 1946- Maleczyski, Karol et al., ed. <i>Monumenta Poloniae Historica</i> . Series nova. Warszawa: Pastwowe Wydawnictwo Naukowe, 1962-1994 |
| <i>MT</i> | <i>Mediævalia Transilvanica</i> . Muzeul Județean Satu Mare, Satu Mare |
| <i>NB</i> | <i>Niš & Byzantium Symposium</i> . The Collection of Scientific Works I-XII. Niš: 2003-2014 |
| <i>NJAMÉ</i> | <i>A Nyíregyházi Jóna András Múzeum Évkönyve</i> . Jóna András Múzeum, Nyíregyháza |
| <i>RA</i> | <i>Revista Arhivelor</i> . Arhivele Naționale ale României, București |
| <i>RÉB</i> | <i>Revue des Études Byzantines</i> . Institut Français d'Études Byzantines, Paris |
| <i>RÉSEE</i> | <i>Revue des Études Sud-Est Européens</i> . Académie Roumaine. Institut des Études Sud-Est Européennes, București |
| <i>RI</i> | <i>Revista Istorică</i> . Academia Română. Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, București |
| <i>RIM</i> | <i>Revista de Istorie a Moldovei</i> . Academia de Științe a Moldovei. Institutul de Istorie, Chișinău |
| <i>RITL</i> | <i>Revista de Istorie și Teorie Literară</i> . Academia Română, București |
| <i>RMM-MIA</i> | <i>Revista Muzeelor și Monumentelor. Seria Monumente Istorice și de Artă</i> . Comitetul de Stat pentru Cultură și Artă, București: 1974-1989 |
| <i>RRH</i> | <i>Revue Roumaine d'Histoire</i> . Académie Roumaine, București |
| <i>SB</i> | <i>Studia Balcanica</i> . Софийският университет "Св. Климент Охридски", София |
| <i>SF</i> | <i>Südost-Forschungen</i> . Institut für Ost und Südosteuropaforschung, Regensburg |
| <i>SMIM</i> | <i>Studii și Materiale de Istorie Medie</i> . Academia Română. Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, București |
| <i>SRH</i> | Szentpétery, Emericus, ed. <i>Scriptores Rerum Hungaricum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum</i> . Budapest: Academia Litter. Hungarica, 1938; repr. and augmented Budapest: Nap kiadó, 1999 |
| <i>STT</i> | <i>Studia Theologica Transsylvaniensia</i> . Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Foiskola, Alba Iulia |
| <i>Studia hist.</i> | <i>Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”. Historia</i> . Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca |
| <i>SzOkI</i> | Demény, Lajos, ed. <i>Székely oklevéltár</i> . IV. <i>Székely népesség-összeírások 1575-1627</i> . Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület kiadása, 1997 |
| Thieme and Becker | Thieme, Ulrich and Felix Becker, <i>Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart</i> . Leipzig, 1907-1950 |

LIST OF AUTHORS

- Mihai-Cristian AMĂRIUȚEI, independent researcher, Iași
e-mail: mihai.amariutei@gmail.com
- Sorin ARHIRE, PhD, “1 Decembrie 1918” University of Alba Iulia, Department of History, Archaeology, and Museology
e-mail: sorinarhire24@yahoo.co.uk
- Cristina BOGDAN, PhD, University of Bucharest, Faculty of Letters
e-mail: cristinabogdan2010@gmail.com
- Ileana BURNICHIOIU, PhD, “1 Decembrie 1918” University of Alba Iulia, Department of History, Archaeology, and Museology
e-mail: ileanaburnichioiu@yahoo.com
- Liliana CONDRATICOVA, PhD, Moldavian Academy of Sciences, Institute of Cultural Patrimony
e-mail: condaticova.liliana@gmail.com.
- Lidia COTOVANU, PhD, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris
e-mail: lcotovanu@yahoo.com
- Ana DUMITRAN, PhD, “National Museum of Union” of Alba Iulia
e-mail: anadumitran2013@gmail.com
- Daniel DUMITRAN, PhD, “1 Decembrie 1918” University of Alba Iulia, Department of History, Archaeology, and Museology
e-mail: danieldumitran@yahoo.com
- Kálmán Árpád KOVÁCS, PhD, “Pannonia” University of Veszprém, Department of Ethics and Cultural Anthropology
e-mail: kovacskalmanarpad@gmail.com
- József MARTON, PhD, “Babeș-Bolyai” University of Cluj-Napoca, Faculty of Catholic Theology
e-mail: marton@sis.uab.ro
- Lehel MOLNÁR, PhD Candidate, Archive of the Unitarian Church in Transylvania, Cluj-Napoca
e-mail: molnar_lehel68@yahoo.com
- Márta NAGY, Dr. hab., University of Debrecen
e-mail: nmartha53@gmail.com
- Radu NEDICI, PhD, University of Bucharest, Faculty of History
e-mail: radu_nedici@yahoo.co.uk

LIST OF AUTHORS

Ovidiu-Victor OLAR, PhD Candidate, “N. Iorga” Institute of History, Bucharest
e-mail: ovidiuolar@gmail.com

Silviu-Iulian SANA, PhD, “Gheorghe Șincai” Library of Bihor County
e-mail: www.bibliobihor.ro

Vladimir SIMIĆ, PhD, University of Belgrade, Faculty of Philosophy, Department of Art
History
e-mail: vmsimic@f.bg.ac.rs

Karen STARK, PhD Candidate, Central European University
e-mail: Stark_Karen@student.ceu.hu

Szilveszter TERDIK, PhD, Museum of Applied Arts, Budapest
e-mail: terdik.szilveszter@gmail.com

Anna TŰSKÉS, PhD, Institute of Literary Studies, Research Centre for the Humanities,
Hungarian Academy of Sciences, Budapest
e-mail: tuskes.anna@gmail.com