

Sensibilitatea religioasă în Oltenia (a doua jumătate a secolului al XVII-lea – prima jumătate a secolului al XIX-lea). Repere metodologice.

Nicolae Mihai

O istorie interesată de restituirea a tot ceea ce ține de om, a experiențelor care îl definesc pe acesta ca individ sau ca membru al unei comunități, fără îndoială nu va neglija un asemenea domeniu, mai ales dacă ținem cont de faptul că mentalitatea religioasă a fost și rămâne încă o dominantă majoră a sensibilității colective, ea stând la baza conturării unei viziuni specifice asupra lumii.

Curiozitatea celui atras de o astfel de problematică se va îndrepta spre restituirea rolului pe care ansamblul acestor emoții, trăiri, convingeri, gesturi și atitudini care alcătuiesc domeniul sensibilității religioase l-a jucat în viața comunităților umane. Istoricul va trebui să evite formularea unor judecati tranșante într-un teritoriu care se prezintă extrem de mobil și să încerce mai mult să înțeleagă modurile specifice de exprimare a unor trăiri religioase, să urmărească formele acestora de obiectivare, chiar pe cele mai neobișnuite. Aceasta presupune multă atenție din partea cercetătorului care va trebui să-și extindă orizontul, să accepte o abordare pluridisciplinară, apelând și la sprijinul psihologiei, sociologiei, antropologiei, etnologiei și, în egală măsură, să-și delimiteze precis câmpul de cercetare și să-și definească instrumentele de lucru.

Sigur, după cum s-a remarcat deja,² importantă va fi aici oferirea unei perspective istorice adecvate acestor fenomene și evitarea alunecării în cercul unor dispute profesionale, care riscă să îngusteze orizontul oricărei cercetări de acest gen, mai ales în cazul în care astfel de analize vizează zone pluriconfesionale.

Istoricul care abordează un asemenea domeniu nu are deloc o sarcină ușoară. În ciuda dificultăților legate de găsirea celor mai reprezentative surse sau a celor mai potrivite metodologii de lucru, asemenea anchete asupra sensibilității religioase merită încercate, fără restituirea acestui fenomen riscând să rămânem cu o imagine incompletă asupra trecutului istoric și cu atât mai puțin să înțelegem realitățile prezente.³

Acest subiect nu putem spune că a stat în centrul atenției istoricilor care s-au arătat mai degrabă interesați de istoria bisericii ca instituție, este adevărat, unele lucrări conținând și referiri la viața și sensibilitatea religioasă de altădată⁴. De abia în perioada postdecembristă sensibilitatea religioasă a început să devină și în istoriografia românească un domeniu de studiu prin prisma unor metodologii noi, mai adecvate, precum cele ale istoriei mentalităților și imaginarului.

Un prim merit în acest sens îi revine lui Alexandru Dușu care, într-o serie de contribuții, a încercat să ofere repere pentru o cercetare asupra acestui subiect⁵. De asemenea, se cuvin menționate și cele trei conferințe organizate de Institutul de Studii Central Europene din Cluj-Napoca în 1993, 1995, 1997 ale căror comunicări au fost deja publicate⁶.

Toader Nicoară, în analiza pe care o consacră mentalităților colective din lumea rurală transilvăneană de la începutul modernității, rezervă un capitol special sensibilităților religioase din perspectiva raportului dintre religia prescrisă și cea trăită⁷. Sunt avute în vedere în acest sens „gradul de instruire a preoților, fundamentele credinței, nivelul de instruire religioasă a maselor, practicile religioase individuale și colective, abaterile de la normă, ca și prezența mirabilului și a «superstiției» în practica religioasă a credincioșilor”⁸.

O carte dedicată exclusiv acestui subiect este cea semnată de Doru Radosav care încearcă să ofere o perspectivă istorică asupra sentimentului religios la români, pe parcursul a trei secole (XVII-XX). Spre deosebire de colegul său, istoricul clujean adoptă un alt unghi de abordare, ocupându-se de literatura sentimentului religios (capitolul respectiv insistând pe cele mai reprezentative tipuri de cărți, raportul dintre carte și cititori), de formele pietății individuale (ca rugăciunea și practica sacramentelor), percepția și reprezentarea morții, precum și de forme ale pietății colective, fiind incluse aici imaginea bisericii ca spațiu sacru, analiza procesiunilor și a pelerinajelor, cultul sfinților și al moaștelor, al icoanelor și al crucii, hagiotoponimie, mergând până la analiza unor fenomene ce țin de miraculos și magic: minuni, vedenii, eresuri, blesteme.

Aceste contribuții se cuvin continuate de demersuri similare și pentru alte regiuni românești, tocmai pentru a evidenția notele comune sau diferențele specifice în ceea ce privește aceste forme de religiozitate. Desigur, pentru zone pluriconfesionale precum Transilvania, unde influențele reciproce sau rezistențele opuse fac și mai interesante asemenea anchete, rezultatele pot fi chiar spectaculoase.

În ceea ce privește Oltenia, o zonă cu o bogată și veche viață religioasă, dacă ar fi să pomenim doar numărul mare de mănăstiri, schituri, biserici rurale și urbane⁹, demersuri de acest gen lipsesc și nu din lipsă de material.

Ceea ce ne propunem în acest articol este doar schițarea câtorva repere în analiza sensibilității religioase din Oltenia, în perioada de sfârșit a Evului Mediu și început a modernității, mai precis 1680-1840, cu alte cuvinte într-un lung secol al XVIII-lea. Am ales acest segment cronologic în primul rând pentru că, în ceea ce privește ancheta noastră, tranziția de la medieval la modern ne poate oferi descoperiri interesante iar, în al doilea rând,

din motive metodologice, analizele sensibilității religioase devenind relevante doar din perspectiva duratei lungi¹¹, având de a face cu un sentiment durabil ale cărui forme de manifestare nu rămân imobile, dar nici nu se schimbă prea ușor.

Astfel, ne putem întreba și pentru Oltenia în ce măsură modernitatea este prefațată sau/ și însoțită de multiplicarea atitudinilor și comportamentelor care vorbesc despre o anumită desacralizare sau mai bine spus de formalism în practica religioasă cotidiană¹² când, în paralel, se constată o consolidare a pietății religioase prin difuzarea unor modele prestigioase precum cel paisian sau cel cernican.

Care sunt mijloacele și sursele cele mai potrivite pentru a restitui sensibilitatea religioasă din Oltenia în intervalul amintit? Sunt întrebări legitime pentru istoricul care se lansează într-o asemenea întreprindere.

Un prim pas în acest sens ar putea fi făcut prin evidențierea modelelor propuse credincioșilor în cadrul discursului oficial al Bisericii și al înalților prelați ai acesteia, utilizând diferite mijloace: cărți, predici, circulare, reprezentări iconografice. Care erau elementele principale ale acestui discurs, ce teme îi preocupau pe ierarhii olteni în legătură cu nivelul de instruire al credincioșilor, care era pregătirea preoților de care depindea în ultima instanță prezența Bisericii într-o comunitate?

De exemplu, în lumina surselor existente, se pare că începutul secolului al XVIII-lea coincide și în Oltenia cu un efort recuperator din partea ierarhilor în ceea ce privește instruirea preoților integrați mai curând unui orizont popular. Cel puțin așa ni prezintă enciclica episcopului Climent al Râmnicului din 25 iunie 1747¹³. Îngrijorat de unele carențe ale serviciului religios, mai precis de nerespectarea citirii pomelnicelor ctitorilor, Dionisie Eclesiarhul socotea necesar să adauge câteva sfaturi călugărilor la începutul Pomelnicului mănăstirii Tântăreni, pe care îl copia la 1816¹⁴. Exigențele cresc și simpla necunoaștere a sărbătorilor creștine conform calendarului Bisericii și nu celui popular, este de natură să provoace caterisirea celui găsit vinovat¹⁵. Lucrurile evoluează însă lent, de abia din secolul XIX progresele devenind vizibile.

Nu mai puțin atenție manifestă elita ecleziastică față de instruirea credincioșilor¹⁶. Nu este vorba numai de analiza tipului de mesaj vehiculat către aceștia prin intermediul cărții religioase, dar și de observarea unui proces de clericalizare a practicilor cotidiene¹⁷, deci și a mentalităților, care se traduce în prescrierea unor norme ce delimitează comportamentul bunului creștin. Se cer analizate aici în special enciclicele episcopale, vizitele pastorale, instrucțiunile date preoților în privința educației credincioșilor sau prefețele cărților religioase¹⁸.

Receptarea acestui mesaj religios vehiculat de elita ecleziastică ne trimite inevitabil către altă problemă, cea referitoare la nivelele de cultură ale diferitelor categorii sociale: clerici, boieri, negustori, meseriași, funcționari, militari, țărani. Trebuie acordată atenție raportului clerici/laici, elite/mase, rural/urban, savant/popular, scris/oral, ținându-se cont de progresele alfabetizării, de presiunea culturii scrise asupra celei orale, dar și de rezistențele opuse de cea din urmă¹⁹. Se pune întrebarea cât de semnificative sunt consecințele acestor procese și în Oltenia, la începutul modernității și dacă ele aduc sau nu noutăți în ceea ce privește formele de manifestare a sensibilității religioase.

În egală măsură putem surprinde prezența sentimentului religios, analizând formele de devoțiune individuală și colectivă²⁰. Este vorba la un prim nivel de prezența la liturghii, sărbători, respectarea posturilor. Se cuvin analizate și practicile sacramentale: botezul, euharistia, căsătoria²¹, ultima împărtășanie care marchează etapele importante din biografia oricărui creștin. Dacă respectivele taine „privesc individul în relațiile personale cu Dumnezeu [...] ceremoniile care le însoțesc exprimă propria lui apartenență la comunitatea parohială și la comunitatea invizibilă a Bisericii universale”²². Totodată trebuie avută în vedere atât dimensiunea ritualică, cât și percepția acestor taine în mentalitatea colectivă, ceea ce explică un anumit mod de raportare la ele ce ne poate vorbi despre sensibilitatea religioasă a oamenilor din perioada analizată.

Mai greu este să analizăm una dintre formele de pietate cele mai reprezentative: rugăciunea. O reconstituire tipologică se poate face din perspectiva cărții religioase, Ceaslovul, de pildă, conținând repertoriul de rugăciuni, repartizat pe fiecare zi a săptămânii. Există însă și alte tipuri de rugăciuni (și avem ediții tipărite chiar în Oltenia), precum cele de trebuință, care „vin dinspre o presiune a religiei populare, dinspre un sistem devoțional și de pietate informal”²³, marcat de rugăciuni pentru război, boală, ciumă, etc. Să luăm ca exemplu „Rugăciuni pentru dobitoacele bolnave”, ediție apărută la Râmnic la 1774. Este evidentă încrederea în puterea salvatoare a rugăciunii, condiționată însă de respectarea unor norme care țin de o anumită *igienă spirituală* a celui care se roagă: „oamenii ai căroră vor fi dobitoacele bolnave întâiu să se ispovidească curatu dintru toata inima sa”²⁴.

În ceea ce privește modurile în care se rugau boierii, clericii, negustorii sau țăranii olteni este dificil de schițat un răspuns complet, informațiile în acest sens fiind foarte sărace sau chiar lipsind cu desăvârșire²⁵. Foarte probabil că atitudinile variau, în funcție de nivelul de instrucție religioasă (încă insuficient), de la rugăciunile în spații consacrate (biserici, mănăstiri), folosirea unor cărți de rugăciuni (pe care nu și le pot permite prea mulți) până la o gestică simbolică, definitorie pentru lumea rurală. Nu trebuie uitat însă că rugăciunea se manifestă și în spațiul privat, un univers care, cel mai adesea, rămâne greu accesibil privirii istoricului²⁶.

Dar sentimentul religios poate fi surprins și la un al doilea nivel, al practicilor devoționale colective, legate de exprimarea țării religioase în comunitate. Ne gândim în primul rând la frecventarea bisericilor, foarte numeroase în Oltenia²⁷. Este suficient să amintim faptul că numărul lor era în creștere, atât în mediul urban, cât și în cel rural, mai ales începând cu secolul al XIX-lea. Astfel, Dionisie Fotino, probabil la curent cu rezultatele catagrafiei de la sfârșitul secolului XVIII, menționa la 1818 o rețea de 8 mănăstiri, 5 biserici de piatră și 33 de biserici de lemn care structura spațiul sacru al Craiovei²⁸. În nordul Olteniei o catagrafie de la 1834 înregistra doar pentru județul Vâlcea 93 de biserici în 42 de sate, este drept repartizate inegal²⁹. Importantă este aceasta creștere a numărului de edificii religioase, inclusiv în mediul rural, un indice totodată a pietății populare față de locul sacru care ritmează prin excelență viața credincioșilor.

Cum este perceput acest spațiu sacru? Cum se raportează oamenii față de el? Iată câteva întrebări la care trebuie să răspundem pentru a surprinde alte dimensiuni ale sensibilității religioase. Investigarea pisaniiilor, a însemnărilor de pe cărțile vechi, a scrisorilor, a actelor de danie, a pomelnicilor și a testamentelor ne pot fi în acest sens de folos.

Se poate constata că percepția bisericii sau a mănăstirii în sensibilitatea religioasă românească la începutul modernității se traduce prin utilizarea unor termeni precum „sfânta biserică”, „sfânta și dumnezeiască mănăstire”, deși apare și denumirea simplă de „biserică” ce poate fi privită ca un semn al unei modificări de viziune. Raportându-se la biserică, comunitatea se poate defini la nivelul conotațiilor confesionale, „pravoslavnic creștin” sau în calitate de ctitori, ceea ce presupune un raport special cu biserica sau mănăstirea,

așa cum reiese dintr-o însemnare de la 1774: „această sfântă Liturghie este cumpărată de ctitorii sfintei biserici din Copăceni, preoți, diaconi și alți ctitori câți să trag din neamul nostru”. Pentru un membru al elitei, precum boieroaica Maria Brăteșanu, biserica este „Sfânta Casă”, locul unde se țin „sfintele liturghii” care asigură mântuirea credinciosului, această percepție sporind venerația față de „sfintele lui Dumnezeu lăcașuri”, după cum reiese din diata întocmită la 1746.

Actul ctitorial, discursul și gestică aferente merită o atenție aparte deoarece ele ne oferă o imagine relevantă asupra percepției bisericii sau mănăstirii în mentalitatea individului și a comunității. Doru Radosav consideră actul ctitorial ca „expresia unei acute conștiințe și sensibilități religioase, în care dobândirea redempțiunii prin gesturi și fapte caritabile, izvorâte dintr-o deliberare în planul propriei conștiințe, este asociată cu proslăvirea divinității”³⁰.

Gestul ctitorial se poate datora și unor momente-limită: îmbolnăviri, persecuții care, odată depășite, determină gratitudinea celor salvați. Să exemplificăm pentru ultimul caz, nu neapărat legat de Oltenia. Este vorba de biserica Adormirii Maicii Domnului din Drăgănești, zidită de vel vornicul Badea Știrbei. Potrivit mărturiei soției sale, Luxandra, acesta „căzuse în vremea mării sale Ștefan voievod [Racoviță 1764- 1765] supt mare urgie și închisoare”. După ce s-a rugat Maicii Domnului „de l-au izbăvit din primejdie și spre a arăta de mulțumire pentru scăparea din închisoarea cea năpraznică au înălțat o sfântă biserică de zidu pe moșia Drăgănești”³¹.

Potrivit schemei utilizate de Doru Radosav, mecanismul actului ctitorial cuprinde în acest caz câteva elemente care contribuie la conturarea unui comportament creștin relevant: 1) situația- limită, respectiv persecuția din partea domnitorului care determină o concentrare în plan religios a celui persecutat, apoi 2) rugăciunea adresată Maicii Domnului pentru a fi salvat și 3) ctitoria ca expresie a grațitudinii. Un rol important în sensibilitatea religioasă evidențiată de acest moment îl joacă Maica Domnului, ca intercesor care salvează pe viitorul ctitor. Are loc ceea ce s-ar putea numi „un schimb de prestații între om și puterea supranaturală, reprezentat de raportul vindecare (în cazul nostru salvare)- ctitorie”³².

Un alt aspect important al mecanismului actului ctitorial privește condițiile dobândirii calității de ctitor care presupune anumite faze: reparația bisericii, zugrăvirea ei, dotarea ei cu obiectele de cult necesare (inclusiv cărțile religioase aferente, al căror preț le face încă greu accesibile), dotarea bisericii cu proprietăți, chiar obținerea unui loc de târg în favoarea sa (în special pentru mănăstiri)³³. De un real folos în descoperirea acestor aspecte pot fi considerate pomelnicele, pisanile, însemnările de pe cărțile vechi. O figură reprezentativă pentru imaginea de ctitor este negustorul Mihai Potârcan. Același pomelnic al mănăstirii Țânțăreni îl surprinde într-o ipostază definitorie: „cu răvnă dumnezeiască”, „acest cinstit neguțător a oferit 500 de taleri pentru zugrăvirea bisericii, 65 de taleri pentru „zugrăvirea sfintelor icoane”. De asemenea, a mai dăruit 5 candelă de metal, un *Apostol* și o *Liturghie*, precum și o vacă de lapte. Tot el obține pentru mănăstire dreptul de a avea un loc de târg, ridicând și prima prăvălie în spațiul respectiv. Gestul său a fost urmat și de alți comercianți, astfel că „s-au încheiat târgul convenit spre folosul sfintei case”. Toate acestea „și alte ajutoare” confirmă negustorului mai sus amintit calitatea de „nou ctitor”³⁴.

Devoțiunea colectivă se manifestă și prin forme specifice: procesiuni, pelerinaje, cultul sfinților și al relicvelor sacre. Să ne gândim la procesiunile colective care au avut loc cu ocazia unor evenimente ieșite din comun, războaie, epidemii, foame care și-au pus amprenta asupra sensibilității colective și care fac dovada unui sentiment religios mai activ și mai profund, greu sesizabil în situații obișnuite. Desfășurate cu mare pompă, procesiunile impresionau prin numărul participanților care se adunau pentru a implora sprijinul și protecția divinității, cel mai adesea apelând la intercesiunea unui sfânt.

În Oltenia, cel puțin începând cu secolul al XVIII-lea, au devenit frecvente procesiunile cu moaștele Sfântului Grigorie Decapolitul. La 1765, cu prilejul unei mari epidemii de ciumă, acestea sunt aduse la București în cadrul unei deosebite procesiuni. Cum se desfășura o procesiune la români la începutul modernității, care erau gestică, ceremonialul și, mai ales, semnificația acestei manifestări în mentalitatea colectivă aflăm din hrisovul domnesc emis de domnitorul Ștefan Mihai Racoviță la 23 mai 1765³⁵. Procesiuni cu aceleași moaște au mai avut loc în Oltenia în anii 1779, 1795, 1813, începând din 1831 împotriva ciumei, la fel în 1848 și 1873, împotriva secetei la 1859, 1863, 1866(5), 1867(2), 1875(2), 1877, 1882, 1883(2), 1890, 1894(7), 1896³⁶. Se observă cu ușurință că aceste procesiuni devin mai numeroase în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, ceea ce nu se poate explica decât prin importanța pe care o joacă acest sfânt în pietatea colectivă a zonei. Nu trebuie neglijate nici procesiunile mai simple, cele care se desfășurau cu prilejul sărbătoririi hramului unei mănăstiri sau biserici.

O atenție aparte merită pelerinajele care au fost încă din Evul Mediu practici devoționale foarte populare. Ele pot fi privite prin excelență ca „momente exemplare ale devoțiunii” care atribuie „identității individuale sporite valențe de pietate”³⁷. Cele efectuate la Locurile Sfinte se bucură de departe de o apreciere deosebită în mentalitatea colectivă, dar Muntele Sinai sau Athos-ul reprezintă în egală măsură repere într-o geografie sacră a pelerinajului în lumea ortodoxă. Desigur, nu oricine își poate permite să călătorească atât de departe. Siguranța drumurilor lasă încă de dorit, iar pelerinii traversează de multe ori spații ostile. Riscurile pe care aceștia și le asumă, ca și sacrificiile materiale inerente limitează numărul doritorilor.

Informațiile pe care le avem cu privire la pelerinii originari din Oltenia, care au ajuns la Ierusalim, sunt foarte sărace. Aceștia pot fi identificați dacă facem o analiză onomastică, știut fiind faptul că cei care au vizitat Sfântul Mormânt au dobândit calitatea de hagi, respectiv de îmbunătățit în sfințenie. Documentele vremii pomenesc de un Hagi Jianul care spunea singur că în 1759 vizitase Locurile Sfinte³⁸, de Hagi Enuș, bogatul negustor craiovean de la începutul secolului al XIX-lea.

Cum se desfășura un astfel de pelerinaj, care erau etapele sale aflăm din însemnările de la 1834 (este drept parțial) ale altui negustor craiovean, Marin Abagiu (Hagi Nicolau)³⁹.

Se poate însă merge în pelerinaj mult mai aproape, la o mănăstire din regiune care se bucura de o faimă specială sau cu ocazia sărbătoririi unui hram. Locuri de pelerinaj des vizitate sunt și cele care conțin relicve prețioase. Ar fi utilă o reconstituire a traseelor pelerinilor, a locurilor cele mai vizitate, o analiză a mărturiilor lăsate de pelerinii care să ne poată ajuta în decelarea motivațiilor care îi animă pe aceștia.

Moaștele dețin un loc important în universul sensibilității religioase, beneficiind de o mare venerație din partea clerului și a credincioșilor. De o deosebită prețuire s-au bucurat în Moldova moaștele Sfintei Paraschiva, aduse la Iași de către Vasile Lupu, iar în Țara Românească cele ale sfântului Grigorie Decapolitul pe care le găsim menționate la mănăstirea Bistrița începând cu anul 1501, moaștele Sfintei Filoftea și ale Sfintilor Nifon, Serghe, Vah și Tatiana de la Curtea de Argeș, de asemenea moaștele Sfântului Mihail al Synnadelor și ale Sfântului Visarion, fost episcop al Larisei, aduse nu de puține ori la nord de Dunare, mai ales cu ocazia

calamităților, precum și moaștele Sfântului Dimitrie Basarabov, transportate în 1774 la București, oraș al cărei viitor patron va deveni. Considerate „semne vii și palpabile ale prezenței lui Dumnezeu”, relicvele sfinte mai au o calitate: săvârșirea miracolelor⁴⁰. Ori miraculosul pare a exercita o fascinație deosebită la nivelul popular al sensibilității religioase⁴¹.

Cum se explică venerația deosebită a moaștelor? Care este mecanismul psihologic care ne poate explica atitudinile populare față de ele, persistența lor? Iată întrebări la care nu este ușor de găsit un răspuns. Studiind spiritualitatea Evului Mediu occidental André Vauchez oferea o explicație care poate fi acceptată și pentru alte perioade și zone. Analizând devoțiunea colectivă față de moaște, el preciza că „a te atinge sau pur și simplu a te apropia de mormântul sau racla care le conține constituia pentru credincioși o ocazie privilegiată de a intra în contact cu cealaltă lume și, mai ales, de a capta în folosul lor dinamismul benefic pe care moaștele îl emană, în vederea unei reușite sau a unei vindecări”⁴².

Nu altfel credea în Oltenia secolului al XVIII-lea nici Hagi Stan Jianu, mare demnitar în administrația locală, care își trimitea în 1791 fiul suferind de friguri la mănăstirea Bistrița, pentru „câtăva vreme, fiind și alte sfinte moaște și Sfântul Grigorie... doar va face Dumnezeu vreo minune”⁴³. Contactul cu moaștele, proximitatea comunicării se desfășoară potrivit unui ceremonial care pune în valoare corpul sacru al sfântului, iar atingerea acestuia ca „tentativă a miraculosului” poate fi privită ca un gest exemplar pentru pietatea populară. Să-l ascultăm pe Paul de Alep care se afla în 1656 la Bistrița și care asista la momentul închinării și sărutării sfințelor moaște: „La deschiderea sicriului slujitorii stăteau de jur împrejur cu făclii și cădelnițe. Noi furăm încântați la vederea acestuia și de mirosul său parfumat; la sfârșit, am sărutat și am luat binecuvântare de la mâna Sfântului”⁴⁴.

De regulă fiecare comunitate manifestă o grijă deosebită față de propriile relicve, lucru vizibil atât prin frumusețea raclor și a relicvelor care le adăpostesc⁴⁵, cât și prin eforturile făcute pentru protejarea sau recuperarea lor în caz de înstrăinării, mai ales în urma războaielor⁴⁶. Un document interesant în acest sens este ancheta inițiată la 1836 de Episcopia Râmnicului referitoare la moaștele sfântului Ioan Milostivul care aparținuseră bisericii din Cioroiu-Dolj⁴⁷. Potrivit raportului prezentat de protopopul Ioan Castrisia, cu privire la istoria respectivei biserici, aflăm că, după răpirea moaștelor de către turcii lui Kara-Mustafa în cursul expediției din 1800 care s-a soldat printre altele și cu incendierea Craiovei, o parte dintre preoți, împreună cu pârcașii satului și câțiva locuitori s-au deplasat la agă, reușind să-l convingă pe acesta să le retrocedeze relicvele, este drept cu grele sacrificii bănești pentru o comunitate rurală.

Cultul sfinților lesne se cuvine de asemenea analizat pentru a surprinde altă latură a sensibilității religioase. Rolul pe care aceștia îl joacă în pietatea colectivă se explică prin nevoia credincioșilor de a apela la intercesori, socotindu-se probabil „nepregătiți” să apară direct în fața lui Dumnezeu⁴⁸. Este dificil de apreciat dacă modul în care se formează figura sfântului în sensibilitatea populară se datorează identificării sale cu un model creștin de viață, capacității acestuia de a face minuni, posibilității de a avea un protector individual sau comunitar în această viață, dar mai ales dincolo, sau tuturor acestor motive la un loc. Cert este că și în Oltenia există sfinți către care se îndreaptă în mod special pietatea populară, precum Sf. Nicolae și Sf. Paraschiva, situație vizibilă atât din analiza hramului bisericilor⁴⁹, cât și al crucilor ridicate în acest interval de timp, mai ales în nordul Olteniei⁵⁰.

O biserică, un oraș, o breaslă poate invoca patronajul unui sfânt. De exemplu, breasla pescarilor din Craiova nu solicită întâmplător la 1802 să aibă în grijă biserica Sf. Nicolae din Craiova. Dincolo de devoțiunea foarte largă pe care o inspiră la români respectivul sfânt⁵¹, acesta este invocat prin excelență de pescari ca patron al lor⁵².

O analiză onomastică, eventual chiar pe categorii sociale, ne-ar putea fi utilă în același sens. Ar fi interesant de urmărit dacă la începutul modernității regiuni precum nordul Olteniei sau nordul Munteniei, „zone încadrate mult mai bine din punct de vedere religios, aici aflându-se episcopiile și cele mai multe dintre mănăstiri”⁵³, își păstrează un procent ridicat de nume de factură religioasă, la fel ca în Evul Mediu⁵⁴ și dacă frecvența anumitor nume religioase se datorează tradiției sau unei devoțiuni speciale față de anumiți sfinți.

În pietatea populară anumiți sfinți pot juca rolul de intercesori privilegiați în anumite situații-limită, fiecare având chiar specialitatea sa⁵⁵. De exemplu, epidemiile de ciumă care însoțesc conflictele armate din secolul al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea marchează și în Oltenia începutul succesului unor sfinți taumaturgi precum Sf. Haralambie sau Sf. Gheorghe Decapolitul spre care se îndreaptă speranța celor atinși, dar și a celor amenințați de flagel⁵⁶. Nu este exclus ca, uneori, pentru marea masă a credincioșilor, sfântul vindecător să apară nu ca un simplu intercesor ci, mai degrabă, ca „un veritabil terapeut, înzestrat personal cu puteri taumaturgice”⁵⁷.

Prestanța de care se bucură în pietatea populară sfinții consacrați ca făcători de minuni credem că nu-și are o simplă corespondență la nivel cult în apariția a numeroase miscelane manuscrise în care găsim incluse nu de puține ori minuni ale sfinților: *Minunile Sf. Nicolae*, *Minunile Sf. Grigorie Decapolitul*, *Minunile Sf. Vasile* etc.⁵⁸. Aceste scrieri sunt mai frecvente în Țara Românească și Moldova, ceea ce demonstrează, în viziunea unui specialist, o anumită apetență pentru „spectacularul taumaturgic din perspectiva hagiografică... aspect ce conferă note specifice pietății și sentimentului religios din spațiul românesc”⁵⁹.

Cultul marial pare de departe cel mai important în Țările Române în perioada secolelor XVII- XVIII⁶⁰. Este și părerea unor călători străini. Preferința pentru scrieri apocrife de genul *Visul Maicii Domnului*, *Apocalipsa Maicii Domnului*⁶¹ sau interesul pentru sărbători mariale precum Adormirea sau Nașterea Maicii Domnului care sunt și hramul a numeroase biserici, inclusiv din Oltenia, sunt în mod clar câteva indicii în privința locului pe care Maica Domnului îl deține în pietatea populară.

Ne putem întreba în egală măsură ce rol joacă icoana ca formă de cult marial. În tot spațiul Europei răsăritene în care se menține tradiția bizantină, cultul icoanelor și devoțiunea față de ele este foarte răspândit. Grație puterii sale protectoare icoana pare să fie întâlnită și în cele mai sărace case, potrivit mărturiilor călătorilor străini care străbat spațiul românesc. De o atenție aparte se bucură icoanele Maicii Domnului, cunoscute pentru virtuțile lor taumaturgice, cum este cea de la Mănăstirea Dintr-un Lemn („care pare a polariza întreaga devoțiune a regiunii”⁶²) sau cea de la Craiova pentru care va fi construită biserica Madona Dudu cu chilii pentru pelerini bolnavi⁶³.

Definitorii pentru un autentic comportament religios sunt operele de caritate, actele de milostenie⁶⁴ și de binefaceri. Ne gândim la cei care suportau cheltuielile unei liturghii, ale refacerii unei biserici sau mănăstiri, ale ridicării unei școli sau adăpost pentru bolnavi, pelerini etc, dorind astfel să participe la rugăciunile Bisericii sau s-o ajute la opera de apostolat a acesteia. Nu de puține ori aceștia consimțeau la sacrificii financiare importante, cel mai adesea postume, majoritatea donațiilor fiind lăsate prin testament⁶⁵. Un exemplu ilustrativ pentru Oltenia

este cunoscuta Fundație Obedeanu care nu a fost analizată din această perspectivă. Inscripția funerară a fostului mare paharnic Constantin Obedeanu, decedat la 1755, ni-l prezintă ca pe o figură exemplară pentru comunitate, „numit și cinstit foarte a fost numele Dumnealui”, împreună cu soția sa, Stanca ridicând „din temelie acest sfânt locaș (biserica Obedeanu. n.n) și acest spital de săraci”⁶⁶ la care se adaugă „și alte multe și vrednice lucruri”⁶⁷. De remarcat totuși cum semnificația religioasă a gesturilor sale de caritate pare să fie acoperită de o anumită vanitate socială, circumscrisă unei anumite poziții ierarhice prestigioase în cadrul comunității.

Urmând modelul părinților săi, Ilinca Obedeanu ridică o fântână la 1787, pe locul unui fost eleșteu din Craiova, oferind cu acest prilej o splendidă motivație a gestului său, dominat de un autentic sentiment de caritate: „Am ridicat o fântână cu apa, căci apa e de la Dumnezeu, de răcorește pe om și-i alină oboseala și durerea”⁶⁸.

Cele câteva exemple oferite ne permit să sesizăm existența unui puternic sentiment religios, cel puțin la nivelul elitei, dar avem motive să credem că și alte categorii sociale, negustori, funcționari sau militari, mai ales din secolul al XIX-lea, pot fi aflați implicându-se în asemenea opere de binefacere.

O sursă importantă privind donațiile caritabile o reprezintă testamentele care ne oferă informații interesante și asupra altor aspecte privind relația omului cu divinitatea, dispozițiile privind condiția sufletului după moarte, precum și salvarea acestuia⁶⁹. Practica întocmirii testamentelor devine mai frecventă și în Oltenia secolelor al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, inclusiv în lumea rurală⁷⁰. Acest fenomen pare a demonstra o preocupare crescândă față de problema salvării, înțeleasă și sub latura responsabilității individuale care îl determină pe cel aflat pe patul morții să-și reglementeze raporturile cu cei vii, dar și să-și asigure sprijinul acestora în vederea influențării soartei sufletului în lumea de dincolo.

Foarte interesantă pentru tema noastră se poate dovedi o analiză a diferitelor secțiuni ale discursului testamentar care se referă la incertitudinea momentului morții, obținerea iertării din partea semenilor, reglementarea serviciilor funerare și postfunerare ce trebuie îndeplinite pentru odihna celui decedat (pogribanie, comandare, sărindare). Trebuie observat că, de regulă, prescripțiile pentru salvarea sufletelor dețin un loc important în diate, ele fiind un indice pentru intensitatea trăirii religioase. Iată, de exemplu, testamentul unui brutar craiovean, Hagi Gheorghe Anghel, întocmit la 29 aprilie 1823. După ce inventariază bunurile sale, însărcinează pe fratele său, Dafin și pe soția sa, Tudora să-i poarte de grijă pentru sufletul său, „cu toate cele trebuincioase... până la împlinirea de ani trei și cât vor trăi dâșii, după pravilă”. Mai precis dispune să-i fie date „patru sărindare la Maica Preceasta Mântuleasa și trei sărindare la Sfântul Dumitru și două sărindare la Sfântu Nicolae ot Dorobanție. Precum și la Sfântul Ilie două sărindare și la Sfânta Episcopie un sărindar. Tal(eri) 300 adică trei sute la nepoata mea Angelica ce este fată mare să i se dea. 300 adică trei sute la nepoata mea Iovana ipac să i se dea 100 adică o sută la Ilinca, fata răposatului Ștefan Brutaru la măritișu ei să i se dea. Ipac și la doi nepoți ai frăți-mieu adică două sute lei. O fântână curătoare să mi se facă, un pod asemene și pogribania și pomenerile să să facă cu bună orânduială”⁷².

Dar problema practicilor religioase populare se dovedește cu siguranță mult mai dificilă când ne referim la identificarea unui set întreg de credințe, atitudini, gesturi cu valențe magice care dețin un loc deloc neglijabil în mentalitatea populară. Este evident că există o diferență între prescripțiile canonice, oficiale, ale ierarhilor Bisericii, și o serie de practici relativ tolerate. Ne gândim, de exemplu, la credința în strigoii⁷³, la importanța acordată farmecelor, descânteceilor, actelor de vrăjitorie. În privința ultimului aspect se impune o deosebită atenție, pentru că, de exemplu, atunci când la Craiova, spre sfârșitul primei jumătăți a secolului XIX, existau judecăți în care figura acuza de vrăjitorie, nu trebuie să credem că erau înregistrate cazuri târzii ale celebrei „epidemii de vrăjitoare” care afectase Europa Occidentală și Centrală în secolele XVI-XVIII⁷⁴. Ar trebui să ne întrebăm dacă nu avem de-a face cu intervenția statului, mai bine organizat în perioada regulamentară, de a controla natalitatea, prin eliminarea unor forme de medicină populară și a celor care le practicau. Interesantă pentru această perioadă de tranziție ni se pare justificarea introducerii unor practici moderne de igienă sanitară sub acoperirea unor procese de vrăjitorie, prin îndepărtarea tocmai a aceluia care ar fi putut opune rezistența cea mai mare.

Merită amintită și importanța blestemelor⁷⁵ care nu lipsesc aproape de pe nici un act cu valoare majoră, de la contractele de cumpărare-vânzare, diate, până la însemnările de pe cărți vechi care marchează interdicția de înstrăinare în afara familiei sau a comunității. De altfel avem motive să credem că această intruziune și fixare în aria scrisului mărturisește prestigiul de care se bucură și în lumea oralității.

Ținând cont de numărul de cruci care au fost identificate în special în nordul Olteniei, ar fi interesant de discutat despre semnificația crucii în mentalitatea populară. Desigur, se poate vorbi mai curând de existența la nivel popular a unor reprezentări mentale aparte legate de sacralizarea spațiului⁷⁶ și nu de practici superstițioase pe care unii călători străini le asociază cu mijloacele de apărare împotriva strigoilor.

Devierile de la practica religioasă, actele de irreverențiozitate sunt aspru condamnate. Mitropolitul Neofit (1738-1753), într-o pastorală nedatată, critică faptul că atât preoții cât și mirenii nu erau străini de anumite „diavolești obiceiuri” și înaltul prelat ortodox dădea ca exemple „borăcenii” ce să îmbracă în haine muerești și călușari ce joacă pre la Rusalii și *Drăgaica* ce să îmbracă cu haine bărbătești și joacă la nașterea Mergătorului înainte și Botezătorului Ioan, fiind și sabia în mână și *brezaia* ce pune pă obrazul lui o față de ocară cu peri, chip de mascara și de batjocură ce joacă la nașterea Domnului Hristos și devla ce iaste căpățână de rămătoriu și umblă țigani cu dânsa, în ziua ajunului Sfântului marelui ierarh *Yașile* și *păpăruda* ce iaste înfășurată cu bozii și joacă joi a treilea săptămână după Paște și câte altele asemenea”⁷⁷.

Aceste manifestări, întâlnite cu precădere în lumea rurală, nu exclud faptul că țărani trăiesc într-un timp creștin, marcat de sărbători creștine precum Crăciunul, Boboteaza, Paștele, patronat de diferiți sfinți, reprezentanți ai panteonului creștin. „Conținutul acestui timp creștin-remarca Daniel Barbu-nu are însă prea mult de-a face cu credința Bisericii, cu liturghia și cu sacramentele ei. Obiectele și ritualurile magice (paști, măști, travestiri, săbii, frunze, capete de porc, dansuri etc.) au adoptat uneori un nomenclator creștin s-au insinuat adesea într-o cronologie creștină, au imitat sau doar împrumutat limbajul, simbolurile și valorile vieții creștin, fără însă a se lăsa cu adevărat modelate de credința evanghelică”⁷⁸.

Respectiva religiozitate populară, semnalată la nivel rural n-a reprezentat în secolul XVIII produsul unei mutații, rezultatul secularizării și al descreștinării, ea nefiind deloc o noutate decât pentru un ierarh foarte zelos care este adevatul unui proces de clericalizare a mentalităților. De altfel, nici nu se poate vorbi de descreștinare pentru că atunci ar trebui să admitem postulatul unei creștinări absolute, ceea ce contrazice rezultatele anchetelor istorice recente. Aceste sărbători care țin de dimensiunea festivă a timpului pot fi însă foarte bine văzute ca reprezentând un loc de confruntare între cultura folclorică și instituția ecleziastică, cu precizarea că intervenția statului nu este atât de brutală și directă ca în Occident⁷⁹.

Condamnările unor astfel de manifestări, specifice culturii populare de altfel, sunt lipsite de luarea unor măsuri severe de eradicare a lor. Abia cu începutul secolului XIX, mai precis din perioada regulamentară, statul se implică mai serios în sprijinirea Bisericii în stabilirea normelor care definesc pe „bunul creștin”, dar și pe cetățeanul moral.

Demersul nostru sumar a încercat să inventarieze câteva dintre elementele care compun un dosar mult mai consistent al unei problematice specifice. Din perspectiva unei istorii a mentalităților, încă puțin cunoscută la noi, am avut în vedere schițarea câtorva jaloane, deschizând posibilitatea unei incursiuni sistematice în acest univers complex al sentimentelor, atitudinilor și credințelor religioase care animă la un moment dat o comunitate și fără restituiră a căruia riscăm să rămânem cu o perspectivă incompletă asupra istoriei.

THE RELIGIOUS FEELING IN OL TENIA (LATE XVIIIth -EARLY XIXth CENTURIES). METHODOLOGICAL ISSUES

Abstract

The present paper is a part of a research focused on the study of religious feeling in Oltenia during the transition from the medieval to the modern period. The study reconstructs the main issues (historiographical precedents within the Romanian historiografic area, methods, sources etc) and, at the same time, tries to open the way for similiary investigation in the Oltenia county.

The author tries to underline the principal aspects which can be taken into account in a such research: the religious discourse of the ecclesiastical hierarchy, the popular practices of devotion, with special survey on the complexe interaction between „le prescript ” and „le vecu” after Jean Delumeau words.

Note

¹ Cf. Alphonse Dupront, *Anthropologie religieuse în Faire de l'histoire* sous la direction de Jacques Le Goff, Pierre Nora et Jacques Revel vol.III, Paris, 1974, p.142-183; de asemenea Dominique Julia, *Histoire religieuse*, vol.cit., p.184-211

² Simona Nicoară, Toader Nicoară, *Mentalități colective și imaginari social. Istoria și noile paradigme ale cunoașterii*. Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană/ Mesagerul, 1996, p. 65.

³ Ibidem. p. 66

⁴ Amintim în acest sens câteva lucrări, majoritatea din perioada interbelică: D. Stănescu, *Viața religioasă la români și influența ei asupra vieții publice*, București, 1906; N. Iorga, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, I-II, Vălenii de Munte, 1908-1909; N. Dobrescu, *Istoria bisericii române*, 1913; N. Dobrescu, *Istoria bisericii din Oltenia în timpul ocupației austriace (1716-1739)*, București. Institutul de Arte grafice Carol Gobl, 1906; M. Păcurariu, *Istoria bisericii ortodoxe române*, vol. 1-3, București, 1980-1981 .

⁵ Alexandru Duțu, *Pour une histoire de la devotion sud-est européenne. Contributions récentes* în „Revue des études sud-est européennes”, XXIX, 1991, 3-4, p. 241-245; idem *Sacru și profan în sud-estul european* (secolele XVII-XIX) în „Anuarul Institutului de Istorie Cluj-Napoca”, XXXII, 1992; idem *Gestul și simbolul* prefață la Jean Claude Schmitt, *Rățiunea gesturilor în Occidentul medieval*, București, Editura Meridiane, 1998.

⁶ *Colloquia. Journal of Central European History*, vol. 1, 2, July-December 1994; Maria Crăciun & Ovidiu Ghitta (eds.) *Etnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj-Napoca, Cluj University Press 1995; Maria Crăciun & Ovidiu Ghitta (eds.) *Church & Society in Central and Eastern Europe*, Cluj-Napoca, European Studies Foundation Publishing House, 1998

⁷ Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală și mentalități colective*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 1997, p. 85-137

⁸ Ibidem. p. 88

⁹ Doru Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică* (secolele XVII-XX), Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1997

¹⁰ cf. Ion Donat, *Fundațiunile religioase ale Olteniei* în „Arhivele Olteniei”, an XV, ianuarie-decembrie 1936, p. 262-346

¹¹ Doru Radosav, op. cit., p.8.

¹² vezi Ilie Corfus, *Cronica meșteșugarului Ioan Dobrescu (1802-1830)* în „Studii și articole de istorie”, VIII, 1966

¹³ D. Furtună, *Preoțimea românească în secolul XVIII. Starea ei culturală și materială*, Vălenii de Munte, 1915, p.16

¹⁴ Emil Vărtosu, *Dionisie Eclesiarhu, Un manuscris din 1816* în „Arhivele Olteniei”, VIII, 43-44, mai-august 1929, p. 209

¹⁵ D. Furtună, op. cit., p. 16.

¹⁶ Episcopul Climent tipărește în prima jumătate a secolului al XVIII -lea o serie de cărți destinate credincioșilor: *Capete de poruncă la toată ceata bisericască* (1743), *Învățătură bisericască pe scurt pentru șapte taine* (1746), *Întrebări și răspunsuri pentru șapte taine*, un mic Catehism, *Pastorală pentru sărbătorii*(1747) Arhim. Veniamin Miclă, *Mănăstirea Bistrița olteană*, Sfânta Mănăstire Bistrița, Eparhia Râmnicului, 1996. p. 94.

¹⁷ Benoît Garnot, *Le Peuple au siècle des Lumières. Échec d'un dressage culturel*, Paris, Éditions Imago, 1990, p.110

¹⁸ semnificative în acest caz prefețele *Mineelor* râmnicene

¹⁹ cf. Valeriu Leu, *Cartea și lumea rurală în Banat 1700-1830*, Reșița, Editura Banatica, 1996; Alexandru Ofrim, *Orașul între cultura scrisă și cultura orală. Repere metodologice* în „Historia Urbană”, V, 1997/2, p. 185-193

²⁰ Alexandru Duțu observa că în Europa sud-estică experiența religioasă continuă să se desfășoare între coordonate colective, datorită predominării oralității și a participării la slujbe în raport cu lectura. *Sacru și profan*. loc. cit., p. 42

²¹ cf. Constanța Vintilă Ghituțescu, *Viața în doi. Identitate familială în Țara Românească în secolele XVII-XVIII* în Mirela Luminița Murgescu (coord.), *Identități colective și identitate națională. Percepții asupra identității în lumea medievală și modernă*. București, Editura Universității, 2000, p. 55-56

²² François Lebrun, *Reforme: devoțiunile comunitare și pietatea personală* în Philippe Aries și Georges Duby (coord.), *Istoria vieții private*, vol. 5 *De la renaștere la epoca Luminilor*. București, Ed. Meridiane, 1997. p. 107.

²³ Doru Radosav, op. cit. p. 110

²⁴ Ibidem. p. 112

²⁵ nu știm câți urmau exemplul boierului Preda Brâncoveanu despre care Paul din Alep ne spune (la 1656) că avea obiceiul de a se trezi noaptea pentru a-și citi psalmii, iar la biserică cânta în strană. N. Iorga, *Istoria românilor prin călători*, București, Editura Eminescu. 1981, p. 243.

²⁶ cf. André Vauchez, *Spiritualitatea Evului Mediu occidental(secolele I'III-XII)*, București, Editura Meridiane, 1994, p.135

- ²⁷ cf. Ion Donat, op. cit. passim
- ²⁸ Dionisie Fotino, *Istoria Daciei sau a Transilvaniei, Țării Muntenesti și Moldovei*, vol. 3, București, 1859 (fragment referitor la Craiova) apud „Arhivele Olteniei”, an IV, nr. 18-19, martie-iunie 1925, p. 203.
- ²⁹ *O catagrafie din Vâlcea (1834) transcrisă de V. Antonie* în „Arhivele Olteniei”, an XXI, nr. 119-124, ianuarie- decembrie 1942, p. 170
- ³⁰ Doru Radosav, op. cit., p. 202
- ³¹ I. Ionașcu, *Biserici, chipuri și documente din Olt*, vol. 1, Craiova, Ramuri, 1934, p. 137
- ³² Doru Radosav, op. cit., p. 207
- ³³ toate aceste acte pot fi privite ca semne ale pietății individuale dar, în egală măsură, traduc la nivel social dobândirea unui anumit prestigiu. Pentru alte detalii vezi și Andrei Paleolog, *Pictura exterioară din Țara Românească (secolele XVIII-XIX)*, București, Editura Meridiane, p. 13-22
- ³⁴ Emil Vărtosu, art. cit., loc. cit., p. 213.
- ³⁵ Arhim. Veniamin Micle, *Sfântul Grigorie Decapolitul, Viața și minunile*, Sfânta Mănăstire Bistrița. Eparhia Râmnicului, 1992, p. 58-60
- ³⁶ Ibidem, p. 62-88
- ³⁷ Doru Radosav, p. 227-228
- ³⁸ C. V. Obedeau, *Ceva despre neamul Jienilor* în „Arhivele Olteniei”, an IV, nr. 20, iulie-august 1925, p. 297
- ³⁹ N. Ploșor, *Călătoria lui Hagi Nicolae la locurile sfinte* în „Arhivele Olteniei”, an V, nr. 24, martie-aprilie 1926, p. 103-111
- ⁴⁰ André Vauchez, op. cit., p. 136
- ⁴¹ Toader Nicoară, *Le miraculeux et le magique dans la religion des Roumains de Transylvanie au XVIII-e siècle*, în vol. *Church & Society in Central and Eastern Europe* (ed. Maria Crăciun & Ovidiu Ghitta), p. 413-424; cf. și P.A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI-e – XII-e siècles)*, Paris, Cerf, 1985 passim
- ⁴² André Vauchez, op. cit., p. 25
- ⁴³ Arhim. Veniamin Micle, op. cit., p. 70
- ⁴⁴ *Călători străini despre Țările Române*, vol 3, ibidem, p. 56 .
- ⁴⁵ Sorin Sebastian Duicu, *La chasse à reliquaires de la cathedrale métropolitaine St. Démètre de Craiova* în „Revue des études sud-est européennes” t. XXXVI, 1998, n° 1-4, p. 173-194.
- ⁴⁶ La 1611, în contextul expediției lui Gabriel Bathory în Țara Românească, care n-a cruțat mănăstirile, călugării de la Bistrița ascundeau moaștele sfântului Grigorie Decapolitul într-o peșteră apropiată unde se refugia și mitropolitul Matei al Mirelor. Arhim. Veniamin Micle. op. cit., p. 52-53.
- ⁴⁷ „Arhivele Olteniei”, an VIII, nr. 45-46, septembrie-decembrie 1929, p. 461
- ⁴⁸ André Vauchez, op. cit., p. 24
- ⁴⁹ aceeași catagrafie de la 1834 menționează doar în satele din nordul Olteniei 36 de biserici cu hramul Sf. Nicolae, 14 cu hramul Sf. Îngeri, 14 cu hramul Sf. Paraschiva.
- ⁵⁰ Constantin Bălan, *Inscripții medievale și din epoca modernă a României în județul istoric Argeș (sec. XIV-1848)*, București, Editura Academiei 1996, passim
- ⁵¹ Hiltebrand constată acest lucru la 1656, *Călători străini* vol. 5, p. 595. De altfel, Sf. Nicolae pare să fie socotit unul dintre sfinții patroni ai poporului român.
- ⁵² din păcate ne lipsesc pentru spațiul românesc studii referitoare la patronajul religios sub care se plasau aceste comunități lucrative
- ⁵³ Florina Bățăgău, *Nume și identitate, Analiza onomastică din Țara Românească în secolele XIV-XVI* în Mirela Luminița Murgescu (coord.), *Identitate...*, p. 26
- ⁵⁴ Ibidem, p. 26-30
- ⁵⁵ François Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Flammarion, 1975, p. 285
- ⁵⁶ Andrei Paleolog, op. cit., p. 40
- ⁵⁷ François Lebrun, op. cit., p. 288
- ⁵⁸ Gabriel Strempele, *Catalogul manuscriselor românești*, vol. 2, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 21. vol. 4 passim
- ⁵⁹ Doru Radosav, op. cit., p. 255
- ⁶⁰ cf. interesantul studiu al Violetei Barbu, *Systèmes de représentations populaires du culte marial dans les Pays Roumains (les XVIIe-XVIIIe siècles)* în Maria Crăciun & Ovidiu Ghitta (eds.) *Church & Society...* p. 390-397
- ⁶¹ Gabriel Strempele, op. cit., vol. 1, p. 21, 42; Daniel Barbu, *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, București, Editura Antet, 1997, p. 130
- ⁶² Violeta Barbu, art. cit., loc. cit., p. 396
- ⁶³ V.A. Urechia, *Istoria românilor*, vol. II, București, 1892, p. 119
- ⁶⁴ pentru un subiect aparte vezi Ligia Livada-Cadeschi, *Asistența socială în Principate (secolul XVIII-inceputul secolului XIX, Între religioși și laici)* în „Revista istorică”, t.3, 1992, nr. 11-12, p.1173-1182
- ⁶⁵ François Lebrun, *Reforme...*, loc. cit., p. 118
- ⁶⁶ pentru instituții similare vezi Ligia Livada-Cadeschi, art. cit., loc. cit., p. 1180-1181
- ⁶⁷ C. V. Obedeau, *Fundațiunea Obedenilor* în „Arhivele Olteniei” an IV, nr. 17, ianuarie-februarie 1925, p. 11
- ⁶⁸ Ibidem, p. 13
- ⁶⁹ Violeta Barbu, *Sic Moriemur: Discourse upon Death in Wallachia during the Ancien Régime* în „Revue Roumaine d'Histoire”, XXXIII, nr. 1-2, 1994, p. 112-121
- ⁷⁰ în urma unei anchete personale efectuate asupra a aproximativ 100 de testamente („diate”) din Oltenia, în intervalul cronologic 1687-1851, am putut constata o creștere semnificativă a practicii întocmirii acestor acte în perioadele 1800- 1829 (38, 04%) și 1830-1851 (40,21%). Generalizarea și reglementarea acestei practici ține și de o anumită reorganizare a instituției Bisericii, ca și de o mai mare atenție acordată din partea forurilor ecleziastice și laice. Pe de altă parte, apare aici și fenomenul referitor la o anumită vizibilitate a morții care nu mai este comună, anonimă, ci se desfășoară sub privirea publică, ceea ce explică sporierea acestor acte finale.
- ⁷¹ Daniel Barbu, op. cit., p. 126-130
- ⁷² Arhivele Naționale, filiala Dolj, colecția *Documente*, LVIII nr. 8, f.2.
- ⁷³ Jean Claude Schmitt, *Strigoi. Vii și morții în societatea medievală*, București, Editura Meridiane, 1998; Mihai Duma, *Cultura populară și spirit iluminist. Vampiri și administrație în Banatul sec. XVIII* în „Studia Universitatis Babeș- Bolyai. Seria Historia”, XL, 1-2, 1995, p. 105-122
- ⁷⁴ Jean Delumeau, *Frica în Occident. O cetate asediată*, II, București, Editura Meridiane, 1986, p. 263-293
- ⁷⁵ Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne*, p. 120-126; Doru Radosav, op. cit., p. 323-325
- ⁷⁶ cf. Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul roman*, București, Humanitas, 1997, p. 49-50
- ⁷⁷ Daniel Barbu, op. cit., p. 35
- ⁷⁸ Ibidem
- ⁷⁹ Roger Chartier, *Lecturi și cititori în Franța l'echiului Regim*, cap. *Disciplină și libertate*, București, Editura Meridiane, 1997, p. 33-57