

Sărbătoare și propagandă în Țările Române. Strategiile gestului și cuvântului. (1678 – 1821) (I)*

O explicitare a titlului este necesară. Ea va pleca de la relațiile dintre putere și reprezentarea acesteia. În măsura în care puterea se reproduce în/prin reprezentări, acestea, la rândul lor emană și își asumă propria lor putere, propriul lor prestigiu. Menționăm că prin reprezentare înțelegem tot ce se constituie în imagine a puterii (literară, plastică sau gestuală). A reprezenta nu înseamnă numai a arăta, a expune, ci a redubla o prezență chiar, sau mai ales, în lipsa obiectului reprezentat. A deține putere înseamnă a avea capacitatea de a acționa asupra cuiva. Mai mult, a deține o forță întotdeauna capabilă să anihileze o eventuală forță concurentă. Puterea poate fi văzută deci ca o forță dirijată. Statul însuși ne permitem să-l considerăm ca fiind reprezentarea unor raporturi de forță constituite la un moment dat și consacrate prin lege. Tocmai reprezentarea este aceea care operează transformarea forței în putere și valorizarea acestei puteri justificând-o, făcând-o legitimă și obligatorie. Altfel spus, reprezentarea vizualizează comunității puterea ce acționează asupra sa. Raportul dintre realitate (potențialul puterii într-un anumit moment) și ficțiune (reprezentarea acesteia) pune în lumină tendința permanentă a puterii spre absolut dar și imposibilitatea de a-l atinge. Reprezentarea este deci „doliul” imaginar al eșecului în fața imediatului. Admițând că în statul absolut monarhul este reprezentarea puterii, încarnarea ideii de putere, atunci putem susține că, în fapt, regele nu e cu adevărat rege, adică monarh, decât în imagini¹. Nimeni nu realizează că monarhul nu există ca atare decât în imaginea sa, în spatele ei fiind doar un om. Diferența este sesizată de Pascal: Monarhul, prin chiar definiția sa, este o re-prezentare aflată neîncetat în re-prezentare².

Prin reprezentări narrative se construiește un prezent eternizat, individualizat prin gesturi exemplare pe care suveranul le propune societății. Trecutul glorios se proiectează astfel în viitor trecând printr-un prezent dominat de portretul domnitorului. De o manieră similară, „corpul multiplicat” al principelui este prezent prin imagine și acolo unde fizic nu ajunge poate niciodată. Spațiul și timpul sunt invadate de „figurările” personificate ale puterii care apare astfel continuă și omniprezentă. Personajul rege moare dar regele ca rege nu moare niciodată. Puterea e eternă iar „portretul lui Cesar e Cesar însuși”³.

De ce toate aceste considerații? Pentru că, din capul locului, vom considera sărbătoarea publică o formă de re-prezentare a puterii, o manieră prin care principele se prezintă, se „expune” societății. Sărbătoarea devine astfel o formă de discurs a puterii despre ea însăși. Într-o civilizație în care vizualul și auditivul sunt esențiale pentru comunicare, sărbătoarea le presupune pe amândouă și ceva în plus. Ea e, în același timp, epică și simbolică, lizibilă și vizibilă, text și frescă. Evenimentul de celebrat e re-povestit la fel de bine prin gest și prin cuvânt. Gesturi simbolice și aparente „create” și consacrate prin reiterare se înlănțuie după un cifru a cărui „cheie” este deja genetic asimilată de memoria socială. Trecutul sacru dă prestigiu prezentului prin gestul principelui ce se află în primele rânduri ale celebrării, legându-se de imaginea sa. Proiectând în viitor garanții de ordine și stabilitate pentru o societate careia orice modificare îi trezește reacții de teamă și respingere, sărbătoarea contemporaneizează trecutul și „simulează” viitorul în forme idealizate⁴.

Conștientă de necesitatea festivității, a celebrării, autoritatea răspunde, canalizează cu abilitate entuziasmul sărbătorii către sine. E un prilej de a-și materializa prezența imaginată. Iar eficiența prezentării sale în fața societății e dată de gradul de suprapunere între imaginea presupusă a puterii și imaginea sa „trăită”. Domnul nu apare oricum, ci „într-un frumos alaiu”, „...suiwi par toute son armée et par tous les officiers”. Și asta numai „...pour se faire voir à ses sujets”⁵.

De aici și grija pentru reglementarea cât mai exactă a manierei de re-prezentare. Întâi, prin ierarhizarea participării la nunțile boierești⁶. Apoi, prin traducerea scrierilor ceremonialului bizantin⁷ sau prin compilarea propriilor „condici” de ceremonial. În fine, în contextul unei acute crize a prestigiului puterii, „...văzând la orânduiala și obiceiurile politicești o nestatornicie pricinuind dintr-acestea o defăimare a țării și stăpânirii ei...”, se trece la crearea unui „departament” special. De ceremonial și de „imagine” ce trebuie să se difuzeze „după obicinuita lor orânduială”⁸. Alaiuri, serbări, „felunile ieșiri ale domnilor”, cununii, botezuri etc., trebuie făcute cu „bună întocmire și eftacsie”⁹.

Prin raportare la „distanța față de putere” a festivității și la semnificația intrinsecă, distingem trei tipuri de sărbătoare.

În primul rând, sărbătorile generale, prescrise de calendarul liturgic. Ele reprezintă jaloane temporale de referință pentru orice comunitate creștină. Maniera în care puterea se va insinua în centrul celebrării marilor sărbători creștine este primul aspect care ne interesează.

Al doilea tip – în ordinea „distanței” inițiale față de putere – e mai degrabă mixt, nunta. O sărbătoare – spectacol cu semnificații ample pentru societate. În măsura în care – dincolo de aspectul ei de taină liturgică – e un eveniment petrecut în „casa princiară”, distanța dispore¹⁰.

Ultimul tip îl reprezintă sărbătorile puterii, începând cu intrarea solemnă la încoronare, cu încoronarea însăși, ieșirile cu diferite prilejuri, primirea de solii și confirmarea (anuală sau trienală) a domniei¹¹. Sunt celebrări ce țin de „devenirea istorică” a puterii, a personajului care o încarnază.

Dar nu aspectele de ceremonial sunt cele ce ne interesează în studiul de față. Nu maniera în care principele apare în cercul strâmt al elitei politice. Ipostaza publică a reprezentării este cea care ne preocupă. Modalitatea în care puterea își

manifestă „în stradă” forța și excelența, în care își creează imaginea re-creându-se prin ea. „Discursul” puterii despre ea însăși va sta în centrul demersului nostru.

Sărbătoarea religioasă, dincolo de conotațiile sacrale, e un spectacol, o reprezentare dramatică, din unghiul de vedere al manierei în care se celebrează. În Occident, încă în sec. XIII, preotul e numit „tragicus noster” (Honorius Augustodunensis)¹². Avem a face cu o re-prezentare și cu o reprezentare. Re-prezentare în măsura în care e vorba de prezentare reiterată la intervale fixe, cu o semnificație precisă. Reprezentare în măsura în care un public participă de fiecare dată la realizarea (în sens etimologic) misterului. Este ceea ce Huizinga numește „un substitut de réalisation”, în același timp, o specie de „joc sacral”. Totodată, celebrarea, în nuanțele sale spectaculare, se constituie ca o modalitate mai accesibilă de a pătrunde esența sărbătorii, adevărul pe care îl sugerează. Participanții la o formă colectivă de venerare/venerație, nu numai că „evadează” din ritmurile consacrate ale cotidianului, dar „evadează” participativ. Ei sunt convinși că acțiunea lor concretizează o stare aparte, pune în operă o ordine a lucrurilor superioară celei imediate. Acțiunea își proiectează excelența dincolo de frontierele strâmte ale contingentului, inspirând încredere, securitate și speranță celor ce participă. Repetarea regulată a actului devoțional, după un calendar fix și după canoane consacrate, contribuie decisiv la „ordonarea” vieții comunitare, la fortificarea valorilor tradiționale. Ca și re-prezentarea „sfântă”, sărbătorirea difuzează un set de imagini, de gesturi – tip cu rezonanță sentimentală puternică. Ea e mai mult decât materializarea unor aparențe sau expunerea unor simboluri. Este o realizare mistică ce dă impresia celor ce participă că, pentru un moment, inefabilul ia o formă reală; proces la care ei asistă. Excitația emoțională rezultată își găsește răspunsul în actul de devoțiune colectivă – liturghia publică, procesiunea¹³. Chiar dacă la noi sunt greu de documentat exemple de „punere în scenă” a marilor „victorii liturgice” ce au loc în Occidentul catolic, cu toată arhitectura efemeră și „scenografia” pe care o presupun, caracterul mistic și în același timp spectacular al liturghiilor publice nu e mai puțin evident¹⁴. Prezența suveranului în centrul acestora, gesturile sale – normate și normative – nu pot rămâne fără un ecou pe măsură într-un asemenea context emoțional.

Actul celebrării reclamă câteva elemente obligatorii. Mai întâi, un **performer** cu rol activ în oficiere. Poziția acestuia – săvârșitor de gesturi sacrale – este evident privilegiată. Gesturile se înlănțuiesc după o logică proprie, fiind în legătură cu un set de **obiecte** utilizate în actul ritual. Acestea nu sunt simple accesorii de decor, ci au semnificații precise. În fine, actul celebrării presupune un **scop** și un **beneficiar**. Luând cazul actului liturgic, scopul final este comuniunea cu Dumnezeu. Beneficiari sunt fiecare dintre cei prezenți – individual și în calitatea lor de comunitate creștină¹⁵. Dar, toate acestea se circumscriu unui **loc de celebrare**. Loc sacru sau, după caz, sacralizat prin prezența – fie și temporară – a obiectelor depozitare de sacralitate. Locul celebrării, al sărbătorii, este, în același timp, un loc al vizualizării. El implică ordine și ordonare, atât pe orizontală, cât și pe verticală. Raportul – mediat – cu divinitatea nu se realizează aleatoriu și nici global, ci ierarhizat. Tocmai din acest punct de vedere el reprezintă un prilej pentru „expunerea” și difuzarea unei anume imagini a puterii. Poziția principelui în cadrul slujbei religioase, în biserică, a fost deja relevantă¹⁶. Ea reflectă fidel atributele pe care autoritatea politică le deține în

plan spiritual. Dar pentru a fi cel mai puternic trebuie ca acest lucru să se vadă. Ceea ce, în cazul ceremoniei în biserică, nu e valabil decât în parte. Relația privilegiată a domnitorului cu divinitatea și excelența sa – și din acest punct de vedere – în raport cu supușii, devin plenar evidente în ceremoniile în loc deschis. Recunoaștem, prin urmare, o „biserică expusă“ și o „biserică în marș“ – liturghia în aer liber, respectiv procesiunea. Sunt tot atâtea posibilități pentru putere de a-și face vizibilă și lizibilă majestatea în raport cu comunitatea pe care o guvernează. Și aceasta, prin vizualizarea relației speciale pe care o întreține cu sacrul. Funcție de distanța față de locul sacru – altarul cu sfintele taine – sesizăm următoarea organizare¹⁷:

altar
oficianți/arhieriei
domn cu beizadele
boierii (după ranguri)
negustori
intrare
popor

Comparația cu dispunerea în biserică relevă o suprapunere totală¹⁸. Cum se poate vedea, „norodul de rând“ nu are acces în sfântul locaș atâta vreme cât domnul asistă la slujbă. La ușă stau „spaghii, slugi cu bețe goale“ (Vișenschi, p. 249) sau cu „halebarde“ (De La Croix). Nici în acest caz granițele (sociale, în fond) nu pot fi depășite. Această organizare, privită pe orizontal, sugerează o structură ondulatorie, în raport cu participarea „activă“ la actul sacral. „Misterul“ se difuzează gradat de la centru – locul sfintelor taine – la periferie – masa nediferențiată a receptorului colectiv, aflată la distanță de altar. Gradul de „participare“ scade, funcție de distanța față de locul sacral. Ceea ce nu înseamnă, credem noi, că sentimentul religios este mai atenuat la periferie. Înseamnă doar că avem a face cu o „ierarhizare“ a poziției față de sacru, după criterii de rang. Convertind într-o dispunere piramidală schema de mai sus, vom avea sub ochi tabloul ordonat, „expus“, al organizării „ideale“ a societății în care primul în fața lui Dumnezeu (după arhieriei și preoți) este domnitorul¹⁹. Acest fapt devine evident în ocazii pe care le avem bine documentate: Joia Mare, osfeștania la Botezul Mântuitorului, și adorarea relicvelor unor sfinți.

Maniera de sărbătorire pune cel mai adesea în lumină două tipuri majore de prezentare. Biserica „expusă“ este completată și întărită în semnificații de viziunea bisericii „în marș“ – procesiunea. Sursele pe care le avem relevă o ordonare similară. Se înșiruie astfel în procesiune, în ordine: Sfintele Taine, Crucea, Evanghelia, clerul – după rang –, mitropolitul și domnul, boierii, tot după rang, mazili și slujitori și, la urmă, poporul²⁰.

Prima semnificație e subliniată de liturgistul francez Nicolas Collin (m. 1788) și acoperă perfect și realitatea de care ne ocupăm: „Par le moyen de nos processions,

un village entier, toute une ville paraît en quelque sorte ne faire qu'un temple"²¹. Al doilea mănunchi de semnificații se circumscrie rolului pe care monarhul și-l arogă în cadrul acestui templu, prin vizualizarea poziției sale privilegiate. Este vorba de mai mult decât o simplă imagine, ci de funcționalitatea acesteia, de implicațiile pe care le reclamă. Aici apar principalele probleme. Ce realitate se ascunde în spatele acestui tablou? Ce semnifică poziția excepțională a principelui în structura vizibilă a templului? Care e maniera prin care comunitatea receptează și conștientizează eventualele implicații?

Dimensiunea „spirituală” a puterii domnești a mai fost luată în discuție. O considerăm o realitate suficient argumentată²². Ea îi conferă principelui nu numai calitatea de „oblăduitor și povățuitor” (cum subliniază neîncetat orațiile la marile sărbători), dar și pe aceea de protector total, de mediator al relațiilor cu divinitatea. Pe lângă cuvântul difuzat în mase, pe lângă vizualizarea poziției sale, gestul și fresca vin să popularizeze această componentă centrală a puterii. Pentru că, implicit sau explicit, „portretul” acesteia este pretutindeni și tot timpul, asigurând, pe de o parte, un sentiment de securitate pentru societate, pe de alta, întărind mereu raporturile de forță deja consacrate – preț al protecției oferite.

Procesiunea, ca și spectacol, nu se asociază neaparat celebrării festive a unui eveniment. Uneori, avem a face chiar cu o „antisărbătoare”, cu rol exorcizant, în situații de mare cumpănă (secetă, epidemii, foamete). Ritualizarea manifestării sfârșește însă prin a se circumscrie domeniului nostru de interes²³. Momentul critic găsește în procesiune soluția „eliberării” – apelul la divinitate. Mediarea e asigurată de arhieriei și de suveran. Acesta apare în fruntea cortegiului, imediat alături de oficanți, de „oamenii lui Dumnezeu”. Este ipostaza de „preacucernic” a domnului, „cucernicia simbolică” afișată, menită să asigure salvarea comunității. Salvarea de o frică colectivă prin strângerea legăturilor comunitare pe axele unei fidelități cu dublă ipostază: față de Dumnezeu și față de principe²⁴. Procesiunea – ca și manifestare – pune în operă rituri protectoare după un calendar deja consacrat.

Prezența puterii este excepțională. Ea nu apare decât în momentele extreme: de mare bucurie sau de grav pericol. Slujbele în aer liber de la marile sărbători presupun aspectul procesional al celebrării, în care domnul își face simțită prezența. Prezență dinamică ce îmbrățișează întregul spațiu și timp al sărbătorii. Trasee „sacrale” parcurg axele centrale ale capitalei și, în cazuri excepționale, ale țării²⁵. Sărbătorile patronale sunt totdeauna prilej de strălucitoare procesiuni de mulțumire prin care comunitatea reînnoiește periodic acordul cu sfântul protector. Frecvența locurilor de cult „secretă” intensitatea fenomenului procesional – element relevant pentru devoțiunea într-o zonă dată. Componenta sa repetitivă leagă trecutul de prezent și re-prezintă societății un viitor impregnat de un optimism necesar, axat pe respectarea valorilor tradiționale. Procesiunea apare astfel ca un jalon ce marchează distinct curgerea timpului unei comunități. Documentația disponibilă pentru Principate reliefează importanța prezenței domnitorului la o asemenea manifestare. Actul devoțional nu este decât momentul final al unei evoluții spectaculare. Cortegiul „comandat” crește în amploare prin acțiunea sinergică a masei: „...toți în orânduială pe jos au mersu toți, împreună și domnia cu părinții arhieriei, popi, boiari și altă slujitorime trăgându clopotele după la beserici, câtu în târgu erau.” Coloana e deschisă de „părintele vlădica cu

sfintele moaștii" și înconjoară biserica de trei ori (R.P., p. 145; 302). Domnul însuși, imediat lângă „altarul în mers" parcurge distanța pe jos.

În alte cazuri, dimensiunea de „salvator patriae" e și mai evidentă. În vreme de secetă, C. Mavrocordat poruncește „să se facă litanii pe la toate bisăricile" și „strânge icoanili de pe la toate bisăricile scoțând și sfintele moaștii ale Propadoamnii Paraschivii, mergând mitropolitul și cu toți vlădicii și preuții și Domnul cu toată boierime și slujitorii...". Locul oficierei e chiar Curtea domnească. Aici se „face aghiazmă", se citesc „molitfele ceale de ploi", iar publicul este recrutat obligatoriu, „trimetând toți zapcii de strânge norodul, bărbați, femei, copii, fete, de la aducie ca să asculte leturghie"²⁶. Publicul e necesar; actul colectiv de împlorare trebuie să asigure ieșirea din criză. Expimare a atributelor sale, principele organizează personal celebrarea în fruntea căreia se impune. În fapt, cortegiul sfârșește prin a se coagula în jurul puterii ce iese în evidență, împingând evenimentul de celebrat pe un alt plan.

Este cazul închinării la moaștele Sf. Paraschiva, de la Trei Ierarhi. Aici, domnul cu toată boierimea, merge „înaintea sfintelor moaștii" iar actul de venerare e realizat în public, în mijlocul curții mănăstirii. Domnul este primul personaj, după mitropolit, care săvârșește actul devoțional. Este, iarăși, un începător și un exemplu. Cucernicia sa „simbolică" impune și cheamă a fi urmată (Gh. p. 299 – 301). În momentul în care mitropolitul îl miruiește pe principe iar corul cântă „axion", accentul se deplasează major pe persoana sa. Publicul realizează, o dată în plus, că „vrednic este". Gestul arhierelui este un gest „săvârșitor", un gest „care face". Prin **atingere** el investește pe principe cu har, îl apropie de sacralitate²⁷.

Conotațiile politice ale unei asemenea preeminente sunt și mai clare în alte cazuri. La 27 septembrie 1822, Gr. Ghica își face intrarea în București după evenimentele bulversante ale anului 1821. Simbol al restaurației, al revenirii unei ordini consacrate, principele își instrumentalizează intrarea făcând apel la sacru. El readuce la Mitropolie moaștele Sf. Dimitrie Izvorătorul de mir. „Alaiul Sf. Dimitrie" se formează la cișmeaua lui Mavrogheni. Episcopul Gherasim de Buzău „pă jos au mers de la cișmea până la Mitropolie, dimpreună cu ceilalți vlădici și toată ceata preutească din poliția Bucureștilor și toate breslele neguțătoarești". Momentul esențial este, iarăși, actul devoțional al domnului: „...cu mare evlavie au îmbrățișat sfântul sicriu și cu mulțimea norodului împreună slăvind pre Dumnezeu care ne-au izbăvit din cursa care prinsese și din mâinile agarenilor prin rugăciunile cuviosului"²⁸. Gestul ca atare și maniera generală în care procedează Ghica sunt revelatoare. Prestigiul deosebit de care se bucură Sf. Dimitrie este translatat asupra propriei sale persoane. El pozează alături de sfânt în salvator al patriei amenințată de dușmanul necredincios (căruia de altfel îi datora domnia). În fapt, se caută o camuflare a realității sub aparențele oferite de sacralitate. Mecanismele persuasiunii prin devoțiune sunt, o dată în plus, potențate în scopuri legitimizează²⁹. Socializarea momentului devoțional face ca debutul domniei să fie fixat și mai clar în memoria colectivă³⁰. Sunetul clopotelor – cu semnificații precise într-o societate orală – dezvoltă un limbaj, un mesaj cu referințe foarte exacte. Clopotele nu sună nediferențiat, ci au o gamă adaptată evenimentului pe care îl anunță. Ele avertizează, stimulează și consacră.

Împărtășesc comunității un sentiment și, în același timp, îl potențiază, înalță totul, pentru o clipă, într-o sferă de ordine specifică³¹.

„Socializarea“ depinde și de lungimea și importanța traseelor pe care procesiunea le parcurge. Aducerea moaștelor Sf. Grigore Decapolitul de la mănăstirea Bistrița la București, în vremea ciumei lui Caragea, constituie un exemplu concludent. Pe 11 septembrie 1813, „moaștele ale sfântului cuviosului părintelui nostru Grigorie Decapolitul“ sunt aduse „pentru boala ciumii“, la Craiova. „Și au șezut sfintele moaște la Craiova duminică, făcând litanii mari și osfeștanie în mijlocul politiei și luni le-au ridicat de a le duce la București“³². Primirea făcută sfintelor moaște va fi fost precum aceea a capului Sf. Visarion de Larisa, în noiembrie 1738³³ sau a relicvelor de la „Sfetagora“ aduse de N. Mavrocordat în 1719 când, „făcându-se cu dânezele osfeștanie, pătutindenea s-au văzut minune mare, care au încetat boala ciumii și s-au bucurat mulțumind lui Dumnezeu“ (R.P. p. 276). E ilustrată astfel nu numai preocuparea domnului pentru „salvarea norodului“, dar și maniera în care el știe să o prezinte acestuia. Grija pentru „depozitarea de sacralitate“ e conexă acestui aspect. Cazul lui Vasile Lupu e deja celebru. Brâncoveanu aduce moaștele Sf. Ioan cel tânăr de la Ianina³⁴.

Practica e larg răspândită în toată lumea creștină. Filip II „colecționase“ la Escorial aproape 7.000 de relicve iar aducerea coroanei de spini a lui Iisus de la Constantinopol la Paris, de către Ludovic cel Sfânt, a rămas consemnată ca un fapt excepțional³⁵. Nu e vorba doar de conotații de prestigiu sau de devoțiune personală. Relicvele sacralizează locul ce le depozitează, fiind totodată, o armă împotriva răului și un factor de coagulare în jurul celui ce le încredințează cetății. Sunt potestate astfel sentimente de securitate dar și solidaritatea, fidelitatea față de „distribuitorul de soluții sacrale“, care este monarhul. Importanța acestor aspecte e sugerată și de pictura murală unde, asemenea gesturi capătă semnificații fondatoare³⁶. Poziția principelui față de domeniul sacral evidențiază o rețea verticală de intermediere: supuși – domn/mitropolit (cler) — relicve/sfânt – Maica Domnului – Iisus – Dumnezeu – Tatăl³⁷. Modalitatea în care această poziție privilegiată este făcută publică – prin intermediul unor rituri ce emană stabilitate, date fiind ordonarea și automatismele lor – explică și mecanismele de instrumentalizare a procesiunii. Fapt valabil pentru ambele ipostaze pe care fenomenul procesional le cunoaște: „procesiunea în lacrimi“ și cortegiul festiv.

În primul caz, pe lângă elementele deja prezentate, se mai adaugă două: procesiunile „lugubre“ din Săptămâna Patimilor și înmormântarea domnilor.

Duminicile Triodului, ale Postului Paștelui, sunt pline de dramatism. Paradigma intrării Mântuitorului în Ierusalim – rădăcina biblică pentru procesiunea de bucurie – e înlocuită de paradigma drumului spre Golgota. În Săptămâna Patimilor avem a face cu „...la processione lugubre con la immagine del Salvatore Nostro morto e intanto si suonono a distessa tutte le campane della Citta“ (Del Chiaro p. 102/3). Pictura murală a bisericilor ortodoxe face ca această „plângere“ a Mântuitorului să fie și mai prezentă³⁸. Domnul nu apare decât duminica și nici atunci nu se „expune“ în stradă. Slujbele au loc în biserica Curții, unde se face „polihronion“, uneori, liturghia fiind oficiată de mari arhieriei străini³⁹. În Moldova, principele parcurge în duminicile Postului un traseu pe care îl putem numi „sacral“, ce unește cele mai importante mănăstiri „grecești“. Cercul este închis, punctul de plecare și cel de

sosire fiind același: Golia⁴⁰. „Discreția” puterii în această perioadă sugerează comunității o repliere a suveranului „preacucerinic” asupra lui însuși, un comportament ce urmează normele pe care Postul – răgaz de meditație și penitență – le reclămă.

Înmormântarea este, poate, o „antisărbătoare”. Dar relevanța sa pentru subiectul ce ne interesează a fost deja argumentată⁴¹. Imaginea puterii „penetrează” societatea, uzând de „calamitatea” pe care doliul public o sugerează acesteia. Întreaga capitală este marcată de eveniment; toate „stările” compun alaiul funebru. Soldații nu poartă arme, ci lumânări. Itinerariul pe care procesiunea festivă îl străbate cu „meterhanea” e marcat de plânsetele bocitoarelor (roabe țigănci) și de zgomotul jalnic al clopotelor⁴². Dacă admitem, fie și ca ipoteză, afirmația lui Cantemir („Așa cum toți moldovenii înconjură cu cel mai mare respect pe domnitorul lor cât timp trăiește, tot astfel, când moare, îi dau onorurile cuvenite”, p. 241) ni se sugerează ideea că, și după moarte, principele își difuzează „portretul” societății pe care a condus-o⁴³.

„Insinuarea” pe care puterea o operează în calendarul liturgic utilizează mecanismele procesionale pentru creerea unor sărbători ad-hoc. Fenomenul se leagă de acte politice exemplare pe care domnia le realizează. În condițiile crizei de prestigiu sau a unei situații politice tensionate, principele caută să-și salveze, astfel, dimensiunea de părinte al patriei. Șt. Cantacuzino încearcă să-și asigure popularitatea folosind Duminica Ortodoxiei ca moment pentru o serie de măsuri politice cu evidente tendințe legitimize: dezlegarea de văcărit a preoților distrugerea sinagogii din București, și acordarea unor privilegii importante catolicilor de la Sf. Ștefan (Del Chiaro, p. 183). Un cortegiu cuprinzând „toată boierimea și mazili și neguțători și toată țara ce să adunasă”, asistă la liturghia ordonată de C. Racoviță la Mitropolia Moldovei. Ieșirea mitropolitului, însoțit îndeaproape de principe, cu sfintele daruri și sfântul potir, „afurisenia” în cele patru colțuri (după patriarhiile garante), sunt spectaculoase. „Căci nu putem arăta ce huetu era în biserică de strigare norodului...” Legarea văcăritului, măsura politică astfel consacrată de domnie, nu putea fi mai eficient ritualizată și nici fixată mai stabil în memoria socială. Poziția pe care domnul și-o arogă în cadrul procesiunii îl face pe deplin părtaș la componenta sacră a actului, menită să garanteze prezentul și viitorul, securitatea și „binele obștesc”⁴⁴.

Mecanismele insinuării puterii în contextul festiv pe care societatea îl trăiește uzează la fel de bine de gest ca formă de comunicare, asigurând dimensiunea vizibilă a acesteia, dar și profunde semnificații constitutive. „Gestul care face”, care săvârșește o trecere de la o stare la alta, dintr-o ipostază în alta, figurează transmiterea puterii și harului (gestul de binecuvântare). El marchează fundamentele coeziunii sociale, modelându-le în imagine „trăită”. Comunicarea cu divinitatea, adorația, se fac prin gest. Același gest asigură vizualizarea apartenenței la un grup iar în cadrul acestuia exprimă în limbaj figurat ierarhiile interne și relațiile verticale ce-l guvernează. În locuri speciale, în care gestul se manifestă plenar, seturi gestuale se asociază unor momente bine determinate, constituind un „cod”, a cărui cheie se află în memoria socială⁴⁵. În această calitate, instrumentalizarea seturilor gestuale devine imperios necesară pentru puterea dornică să difuzeze în societate imaginea propriei majestăți.

Principele și mitropolitul sunt personaje centrale în ceremoniile în aer liber. La osfeștania de Bobotează ei conduc procesiunea ce reiterează botezul Mântuitorului. Fiecare moment și gest ritual sunt puternic socializate prin sunet. Clopotele, salvele de tun și muzica anunță societății săvârșirea „pașilor” algoritmului liturgic. Chiar și acei ce nu văd nemijlocit spectacolul sunt anunțați, pe această cale, de desfășurarea sa. Mecanismele repetiției – comune celebrării liturgice – asigură eficiența comunicării. Icoanele și „tutti gli stendardi de monasterii e delle chiese parocchiali” înaintează spre râu. Toți cei ce întâlnesc cortegiul solemn se prosternă în fața sfintelor taine și imagini și, nu mai puțin, în fața principelui (Del Chiaro, p. 100)⁴⁶. Scufundarea crucii în râu – gest ce reiterează botezul Mântuitorului – apoi a prapurilor și drapelurilor militare, se face în vreme ce preoții cântă troparele Botezului⁴⁷. Este preludiul pentru actul public de devoțiune al monarhului. Sărutarea crucii, reiterare a euharistiei, este anunțată comunității prin salve de artilerie și puști (Gh. p. 288). Aceiași manieră de socializare o presupune „sărutul duhovnicesc”, efectuat în Joia Mare, la niptiră; „îndată să face mare șănlâc cu slobozirea tuturor tunurilor și cu focu măruntu și începe și meterhaneaoa” (Gh. p. 294). În fața publicului prezent la o atare manifestare afișarea concordiei între cele două puteri ce „oblăduiesc” societatea are valoare exemplară. Securitatea societății e asigurată prin echilibrul ce domnește la vârful ei⁴⁹.

Tradiția bizantină pentru această celebrare este atestată⁵⁰. În curțile domnești, binecuvântarea monarhului de către arhieru, prin stropirea cu aghiazmă pe frunte, precum și actul principelui de a săruta crucea și mâna acestuia sunt anunțate comunității de o manieră similară (Gh. p. 286 – 90; De La Croix, p. 264; Del Chiaro, p. 101). Binecuvântarea cu apă sfințită duce imediat la ideea „luminării” prin botez. E un rit ce acționează simultan asupra corpului și sufletului, semnificând pogorârea duhului sfânt asupra subiectului⁵¹.

Preeminența domnului în acest moment ritual este subliniată și prin căderea cu tămâie. Acestea – redublate de rostirea repetată a sintagmelor – cheie pe care oficierea le presupune – conturează și întăresc „charisma” monarhului⁵². Prin binecuvântare, Biserica restituie lui Dumnezeu ceea ce este de drept al său, operează o regenerare a ordinii bulversate de intervenția răului. Prezența capului statului personalizează acest ritual. Prin re-botezarea simbolică a domnului, restabilirea ordinii divine se asociază menirii acestuia pe pământ. Aceeași impresie o produce bucuria dirijată și „mediatizată”, legată tot de personajul domnitor. Salvele de tun înlocuiesc aclamațiile asociate acestui sentiment la Bizanț⁵³. Societatea e chemată, astfel, la o dublă bucurie: a celebrării liturgice și a reafirmării dimensiunii sacrale a puterii. Într-o societate în care oamenii comunică „față către față”, evenimentele cele mai importante fiind marcate de „sonorități imperative”, contrastul dintre liniște și zgomot este mai puternic și mai semnificativ⁵⁴. Receptorul își reprezintă astfel mental algoritmul ritualului. Chiar dacă nu participă direct, semnalele sonore îi leagă în imaginație cel mai relevante etape ale sărbătorii de persoana suveranului. Se schițează deja câteva tușe ale „portretului” princiar. Acesta ar fi un prim tip de „insinuare” a puterii în percepția comună prin intermediul sărbătorii. O „insinuare” care „colorează” timpul – tip al oficierei liturgice cu roșul purpurei domnești.

Setul gestual pe care l-am sugerat mai sus este „suferit” de către monarh, este reflexiv în raport cu el. Gestul „îl face” pe domn și nu domnul „face” prin gest.

Al doilea set gestual privește acest ultim aspect. Prin gesturi – tip, principele reordonează societatea sau îi reconfirmă ierarhiile. El este, alături de mitropolit, singurul care o poate face ca atare, reiterând astfel relații ce-și recapătă consacrarea. Gesturile „exemplare” se circumscriu milei, generozității și „cucerniciei simbolice”. Distribuirea „luminilor” este unul dintre ele. Lumina semnifică ieșirea din întunericul necredinței și bucuria împărtășirii din lumina divină. Lumânarea e o armă împotriva tenebrelor și a răului asociat cu acestea⁵⁵. „Kerodosia”, asociată multor sărbători (Crăciun, Bobotează, Joia Mare, Înviere) beneficiază de lumânări distribuite de domnie, obicei pe care-l regăsim la Bizanț (Ps. Kod. IV, p. 202; 220). Lumânările sunt, însă, comandate pe categorii fiecare asociată cu „ordinele” pe care le presupune ierarhia socială⁵⁶.

„Cucernicia simbolică” devine manifestă prin materializarea filantropiei – dimensiune centrală a „portretului princiar”. Brâncoveanu îmbracă, în zilele Învierii Mântuitorului, 60 de perechi de săraci⁵⁷, iar la Bobotează, ceremonia ia sfârșit cu „botezul copiilor orfani cărora domnul le dă veștminte și bani” (De La Croix, p. 264). O funcționalitate similară vor fi avut „orții”, pe care principele îi aruncă la ieșirea din biserică sau îi dă personal celor nevoiași, cu ocazia marilor sărbători⁵⁸.

Acest tip de generozitate ilustrează o parte a atributelor protectoare ale puterii. Este de asemenea și una din căile prin care bunul creștin își asigură mântuirea. Săracii sunt necesari pentru ca generozitatea celor bogați să se poată afișa, numai așa putând fi recunoscută⁵⁹. Pe aceleași coordonate se înscriu „amnistii simbolice” când, „si liberano tutti i prigionieri”, chiar și cei ce „erano stati condanatti alle profonde miniere di sale”. Joia Mare, când domnul se spovedește, este momentul cel mai propice pentru a manifesta „generozita veramente christiana” (Del Chiaro, p. 96)⁶⁰. Darul, ca atare, este proporțional cu nevoia pe care cel ce dăruiește o are de cel care e gratificat. Este, totodată, un însemn că ultimul face parte din anturajul celui puternic. De aceea, presupune gesturi ierarhizate calitativ și cantitativ⁶¹. Nu valoarea intrinsecă a darului contează, ci relațiile sociale pe care le semnifică. Diferențierea dintre „dar” și „răsplată”, chiar dacă fluctuantă, trebuie evidențiată. Slujitorii Curții domnești primesc indemnizații excepționale cu ocazia marilor sărbători, indiferent cât sunt ei de umili⁶². Principele are mare grijă de Curtea sa iar darurile în haine sau bani pentru haine nu sunt aleatorii, veștmintele fiind o formă de exteriorizare a apartenenței⁶³. Ritualizarea gestului de generozitate e manifestă în cazul ieșirii din biserică, după liturghia de Anul Nou. „Toate rufeturile curții așternu pre gios năfrămile lor, cu seamnile ceale de slujba lor, de la ușa bisericii și pân la spătărie și vel-vistierul merge înaintea domnului dându-le bacșiș” (Gh. p. 285)⁶⁴.

Gest „săvârșitor” și gest „săvârșit”, ambele conturează excelența principelui în raport cu sacrul și cu societatea. Sugerează o ierarhie și o sancționează, ca garanție a stabilității.

Note

- * Partea a doua a acestui articol va apare în numărul următor al Buletinului.
1. Louis Marin, **Le Portrait du roi**, Paris, 1981, p. 12.
 2. Nr. 221, apud. L. Marin, **op. cit.**
 3. Fapt argumentat convingător de Ralph E. Giesey, **Le Roi ne meurt jamais; les obsèques royales dans la France de la Renaissance**, Paris, 1987. Ideea e subliniată de Bossuet: „Dieu a fait dans le prince une image mortelle de son immortelle autorité (...). L'homme meurt, il est vrai, mais le roi, disons nous, ne meurt jamais; l'image de Dieu est immortelle” (apud. ibidem, p. 21). Aceeași idee la N. Mavrocordat, în „Manualul” către fiul său, Constantin: „Împărații sunt umbrele lui Dumnezeu pe pământ”, „Documente Hurmuzaki”, XIII/2, p. 445.
 4. Cf. Mona Ozouf, **La fête sous la Révolution Française**, „Faire l'histoire”, vol. 3, (sous la dir. de J. Le Goff et P. Nora) Paris, 1979, p. 257.
 5. Am împrumutat formula de la Daniel Barbu, **Arta brâncovenească: semnele timpului și structurile spațiului**, în „Constantin Brâncoveanu” (culegere de studii, red. P. Cernovodeanu și Fl. Constantiniu), București 1989, p. 245; vezi J.L. Carra, **Histoire de la Moldavie et de la Valachie**, Neuchâtel, 1781, p. 181; „Après la procession des récoltes du grand couvent de Milan je ne connois rien de plus important ni de plus majestueux que cette marche du Hospodar de Moldavie”. Vezi și Raicevich, „Voyage en Valachie et en Moldavie, avec des observations sur l'histoire, la physique et la politique”, trad. de l'italien par J. Lejeune, Paris, 1822, p. 94.
 6. D.C. Giurescu, **Anatefterul. Condica de porunci a visteriei lui Constantin Brâncoveanu**, S.M.I.M., V., p. 482.
 7. Cel mai celebru fiind „Tratatul despre ceremonii” al lui Pseudo – Kodinos, tradus în greaca vernaculară din voința lui C. Brâncoveanu, la 1691, și recopiat la 1741 de C. Dapontes, din porunca lui C. Mavrocordat (cf. D. Simonescu, **Literatura românească de ceremonial. Condica lui Gherogabi (1762), studiu și text**, București 1939, p. 66.
 8. Hrisovul lui Al. Ipsilanti la înființarea „logofeției obiceiurilor” (20 iulie 1797), în V.A. Urechia, **Istoria Românilor**, vol. VII, p. 54 – 6. Măsura e reluată și întărită de Gh. Hangerli (1798, ibidem, p. 478 – 81), respectiv I.Gh. Caragea (pitac din 1815, ibidem, vol. X/2, p. 16 – 17).
 9. Reținem și recopierea, la 1781, de către Gr. arhimandritul Deleanu a didahiilor lui Antim Ivireanu. Este perioada din care avem o bogată documentație legată de ceremonialul domnesc datorată, desigur, și acestor măsuri (vezi G. Ștrempel, st. intr. la Antim Ivireanu, **Opere**, p. 447, nota 103).

10. Considerăm că nunta – cu toate semnificațiile sale – nu se încadrează decât cu greu în structura materialului de față. Vom relua acest aspect într-un studiu special pe care îl avem în pregătire.
11. Nu vom insista asupra ultimelor două sărbători ce presupun studii separate. Complicatul ceremonial, de sorginte otomană, se înscrie pe alte coordonate decât cele pe care analiza de față și le asumă.
12. Cf. J.Cl. Schmitt, **La raison des gestes dans l'Occident médiéval**, Paris, 1990, p. 335.
13. J. Huizinga, „**Homo ludens**“; **essai sur la fonction sociale du jeu**, Paris, 1951, p. 35/8.
14. J. Delumeau, **Rassurer et protéger; le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois**, Paris, 1989, p. 166/167. Biserica și statul le transformă treptat în prilejuri de a celebra victorii „profane“, de ziua sfântului, ceea ce duce la ideea „spargerii“ semnificației originare a calendarului liturgic.
15. Vezi M. Pop, P. Ruxăndoiu, **Folclor literar românesc**, București, 1991, p. 93.
16. D. Simonescu, op. cit., p. 60. Pentru a nu mai încărca inutil aparatul critic, vom utiliza următoarele convenții pentru textele cel mai des citate. Dimitrie Cantemir, **Descrierea Moldovei**, ed. bilingvă, trad. de Gh. Guțu, intr. de Maria Holban, comentariu de N. Stoicescu, București 1971, = D.C.; R. Greceanu, **Începătura istoriei vicții luminatului și preacreștinului domnului Țării Rumânești, Io Constandin Basarab Voevod**, ed. de M. Gregorian, în „**Cronici Munteni**“, vol. III, București, 1984 = R.G. Ioan Neculce, **Letopisețul Țării Moldovei**, în „**Opere**“, ed. critică de G. Ștrempele, București, 1982 = I.N.; Pseudo – Enache Kogălniceanu, **Letopisețul Țării Moldovei de la domnia întâi și până la a patra domnie a lui Constantin Mavrocordat Voevod (1733 – 1774)**, în „**Cronici moldovenesti**“, ed. critică de Aurora Ilieș și Ioana Zmeu, București, 1987 = Ps.E.K.; Dionisie Eclesiarhul, **Hronograf (1764 – 1815)**, transcriere, indici, și glosar de D. Bălașa, st. intr. de N. Stoicescu și D. Bălașa, note și comentarii de N. Stoicescu, București, 1987 = D.E.; Radu Popescu, **Istoriile domnilor Țării Rumânești**, în „**Cronici Munteni**“, ed. M. Gregorian, vol. II, București, 1984 = R.P.; **Cronica Ghiculeștilor, istoria Moldovei între anii 1695/1754**, ed. îngrijită de Nestor Camariano și Ariadna Camariano – Cioran, București, 1965 = Ghiculești.
17. Anton Maria Del Chiaro, **Storia delle moderne rivoluzioni della Valachia, con la descrizione del paese, costumi, riti e religione degli abitanti**, Veneția, 1718, ed. de N. Iorga, 1914 („**Studii și Documente cu privire la istoria românilor**“, vol. 29), p. 105/106, târnosania bisericii Sf. Gheorghe Nou; De La Croix evidențiază că dispunerea la Joia Mare formează un oval pe 5 rânduri în spatele domnului și mitropolitului: boierii cu funcții judiciare, cei cu funcții militare, nobilii fără funcții, negustorii și armata („**Călători străini despre Țările Române**“, vol. VII, București, 1980, p. 264).
18. Doamna nu participă totdeauna la marile ceremonii. Altminteri, prezența ei relevă o separare pe sexe ce funcționează aproape permanent.
19. Foarte clară această „stratificare“ în cronica versificată despre mazălirea lui A.C. Moruzi, cu referire la o slujbă de târnosire: „Și face rânduială cu cale/Fiestecăruia după a lui stare/Partea boierească/Cu cei de la Curtea domnească/Partea

- mitropolească/Cu tagma arhierască/Partea neguțătorească...” (D. Simonescu, „Cronici și povestiri românești versificate” (sec. XVII/XVIII), București, 1967, p. 300/1.
20. Pseudo – Kodinos, *Traité des Offices*, éd. J. Verpeaux, Paris, 1968 cap. IV, p. 224/6; procesiunile la care participă basileul.
21. Apud. J. Delumeau, op. cit., p. 82; un templu în care crucea reprezintă altarul, clerul simbolizează corul iar poporul naosul, ibidem, p. 121.
22. Vezi A. Pippidi, *Tradiția politică bizantină în Țările Române în sec. XVI/XVIII*, București, 1983; Emanuela Popescu – Mihut, *Ideologie politică și propagandă în actele cancelariilor domnești din Țara Românească (1775/1821)*, în *Sud – Estul european în vremea Revoluției Franceze; stări de spirit, reacții, confluente*, coord. Al. Duțu, București, 1994, p. 73/99; Cristina Codarcea, *La malédiction dans les anciens documents de la Valachie (XIV-e/XVI-e siècles, R.E.S.E.E., nr. 1/2, 1994, p. 53/61 și studiul nostru Încoronarea în Țara Românească și Moldova în secolul XVIII. Principii, atitudini, simboluri, R.I., 7/8, 1994.*
23. Frontiera dintre procesiunea „în lacrimi” și liturghia festivă e fluctuantă (Delumeau, op. cit., p. 157). Penitența și „eliberarea” merg împreună. Penitența colectivă, trăită, poate deveni sărbătoare prin manifestarea publică a sentimentului de eliberare (A. Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, 1987, p. 443); astfel drama trece în spectacol.
24. Despre acest gen de sociabilitate religioasă, Delumeau, p. 99.
25. Cap. V, *passim*; 17 sărbători celebrate în 12 locuri diferite, privilegiate fiind Sf. Sofia și biserica Blachernelor. Basileul celebrează marile momente liturgice legate de viața și patimile Mântuitorului la Palat.
26. Ps.E.K. p. 38/9; o situație similară în vremea ciumei din București (1738) când, tot C. Mavrocordat, întâmpină capul Sf. Visarion al Larisei cu mare fast (C. Dapontes, *Ephémérides daces, ou la chronique de la guerre de quatre ans, 1736/1739*, publiée, annotée et traduite par E. Légrand, Paris, 1881, tome II, p. 161.
27. J.Cl. Schmitt, op. cit., p. 83 și p. 100; despre formele în care se realizează închinarea și semnificațiile sale, ibidem, p. 58; vezi și J. Le Goff, *Ritualul simbolic al vasalității*, „Pentru un alt ev mediu”, vol. II, București 1986, p. 179 și 187, despre semnificațiile mâinii.
28. **Revoluția de la 1821**, de I. Dârzeanu, biv vel serdar, „D.I.R. Răscoala de la 1821”, vol. V, București, 1962, p. 154; I. Corfus, **Cronica meșteșugarului Ioan Dobrescu (1802/1830)**; S.A.I., VIII, p. 361.
29. La intrarea în capitală, regii Franței sărutau în public relicvele păstrate în oraș, gest ce stabilește între suveran – protectorul terestru prin excelență – și relicve (a căror posesie „intra muros” reprezintă o garanție pentru cetate) o legătură evidentă pentru întreaga asistență. Se consolidează, astfel, nu numai sentimentul de securitate dar se catalizează fidelitatea față de sfinți, Dumnezeu și monarh, Delumeau, p. 233.
30. „Cu clopote și cu litie l-au petrecut ca pe un păzitor tare al patriei noastre” (I. Dobrescu, p. 361).

31. Pentru semnificațiile clopotelor, vezi Aaron J. Gourevitch, **Les categories de la culture medievale**, Paris, 1983, p. 108; J. Huizinga, **Amurgul Evului Mediu**, București, 1993, p. 12, Delumeau, op. cit., p. 82. Nu am avut acces la lucrarea lui C.M. Cipolla, **Clocks and Culture, 1300/1700**, London, 1967.
32. Ms. rom. 1194, B.A.R., vezi **Catalogul manuscriselor românești**, întocmit de G. Stempel, Florica Moisil și L. Stoianovici, vol. IV, București, 1967, p. 27. Ziua de 11 septembrie este o sărbătoare în sine, Închinarea Sf. Cruci. Perioada în care traseul Bistrița – București e străbătut de procesiune este o perioadă festivă, legată de praznicul Nașterii Maicii Domnului și Înălțarea Sf. Cruci.
33. C. Dapontes, p. 162, ce sublinia profunda devoțiune cu care principele a sărutat prețioasa relicvă.
34. Care îl costă 330 taleri, I.R. Mircea, **Catastih de toate veniturile domniei**, „Manuscriptum”, 61, 4/1985, p. 22, 25 iunie 1710/1711.
35. Sec. XVI e dominat de această preocupare, cf. Delumeau, p. 240, Colette Beaune, **Naissance de la nation France**, Paris, 1985, p. 212.
36. Alexandru cel Bun apare figurat în picturi târzii (sec. XVI/XVII Bistrița, Voroneț, Sucevița, Roman), depunând cu pietate moastele Sf. Ioan cel Nou la temelie zidurilor Suceviți; Maria – Ana Musicescu, **Byzance et le portrait roumain au Moyen Âge**, în **Études byzantines et postbyzantines**, coord. E. Stănescu și N.S. Tanașoca, vol. I, București, 1979, p. 168. Motivul suveranului „fondator” se împletește aici cu cel al „depozitarului de sacralitate”, ambele utilizate de o putere ce își caută glorioșii antecedenti.
37. Este, desigur, o figurare simplistă a unor realități mult mai complexe. Amintim, deocamdată doar în treacăt, rolul excepțional al cultului marial în societatea creștină (vezi A. Dupront, op. cit. passim). Un studiu special asupra acestui aspect este următorul pas pe care ni-l propunem.
38. Cele mai importante scene ale Patimilor sunt ilustrate în naos (I.D. Ștefănescu, **Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești**, București, 1873, p. 100 și urm.....); slujbele tipice la C. Erbiceanu, **Material pentru completarea istoriei bisericești și naționale**, B.O.R., XV, 9/1891, p. 701/702; respectiv, N. Iorga, în „Documente Hurmuzaki”, vol. XIV/2, p. 1038/39 (în lb. greacă).
39. R.G. p. 152; situație pe care o relatează încă Paul de Alep, domnul nu se arată nimănui, „ci numai la biserică, credincios Postului”, **Călătoria Patriarhului Macarie prin Țara Românească și Moldova**, în **Călători străini**, vol. IV, p. 56.
40. Cu hramul Înălțării. Celelalte repere sunt: Trei Ierarhi, Barnovschi, Sf. Sava, Sf. Vineri, Buna Vestire. Nu e vorba de sărbători de hram, ci de o „reculegere simbolică” a domnului în cele mai semnificative locuri sacre din zona capitalei (Gh. p. 291); cu mențiunea că N. Mavrocordat ar fi desființat acest obicei.
41. R.E. Giesey, op. cit., passim; din păcate, documentația de care dispunem pentru Principate nu ne oferă o imagine detaliată.
42. Del Chiaro, p. 81, cu referire la funeraliile doamnei Poulcheria Tzouki – a doua soție a lui N. Mavrocordat (m. 1716). Alaiul mortuar pe care-l sugerează D.C. (p. 241) nu poate fi comparat decât cu cel publicat de G.D. Florescu, **Alaiul**

- înmormântării lui Al.N. Suțu la 24 ianuarie 1821**, București 1932. O imagine similară, la Urechia, op. cit. vol. XII, p. 484, la înmormântarea domniței Marioara Suțu (1820).
43. Fapt subliniat de orația funebră, D.C. p. 242; Del Chiaro, p. 82 verificat de textul lui A. Ivireanul („Opere“, p. 188/92); vezi și N. Iorga, **Cuvântări de înmormântare și pomenire (din veacul al XVI-lea până la 1850)**, Văleni, 1909. „Continuitatea simbolică a puterii“, pe care Giesey o argumentează pentru cazul francez, cu greu ar putea fi documentată la noi.
44. Ps.E.K. p. 72/3; mecanismul nu e străin altor state. Din 600 de procesiuni ce au loc la Barcelona, între 1586/1631, 64 sunt pentru secetă, 80 pentru ciumă, dar deja 45 celebrează victoriile armatelor regale, Delumeau, p. 132.
45. Cf. J.Cl. Schmitt, op. cit. p. 16/19 și 39/40.
46. Remarcăm informația lui Gh. p. 288 despre prezența icoanelor Precistii de la Golia și Sf. Vineri, „făcătoare de minuni icoanele“; lucru valabil și la osfeștania din Joia Mare.
47. Perfecta complementaritate gest/cuvânt în săvârșirea slujbei este relevată și de contemporani. Scena e difuzată și prin intermediul picturii murale, I.D. Ștefănescu, op. cit. p. 97/8.
48. Aceleași elemente atestate pentru sec. XVII (M. Bandini, în „Călători străini“, vol. V, p. 337/40; cu mențiunea că tunurile trag și la binecuvântarea apei; Paul de Alep, p. 109). Tipiconul la Erbiceanu, **Material**, p. 701. Ipolit Vâșenschi evidențiază maniera spectaculoasă a botezării celor de față („Călătoria prin Moldova și Țara Românească“, în „Călători străini“, VIII, p. 250).
49. Vezi și osfeștania din joia Săptămânii Luminate (Gh. p. 296); și Erbiceanu, p. 704/5; astăzi ceremonia are loc vinerea, de Izvorul Tămăduirii, constituind prilej de procesiune. Se fac slujbe pe câmp, pentru ploaie (S.Fl. Marian, **Sărbătorile la Români, studiu etnografic**, ed. îngrijită de Jordan Datcu, București 1994, vol. II, p. 232; E.H. Schneider von Weismantel, „Jurnal de campanie pe anii 1710/1714“, în „Călători străini“, VIII, p. 354).
50. C. Porfirogenetul, „De Cerimoniis“, XXIII, 14; Ps. Kod. IV; p. 234; D. Simonescu, **Literatura**, p. 140. Semnificația sărutului duhovnicesc e redată în Pavel, I, Rom. XVI, 6, „Închinați-vă unul altuia cu sărutare sfântă“.
51. Delumeau, op. cit., p. 37/9; Prof. Ene Braniște, **Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină**, București 1993, p. 636/8.
52. Domnul era cădit de 9 ori (ca și doamna) ceea ce nu se făcea decât pentru arhieriei și pentru icoana hramului (Gh. p. 288). Despre semnificațiile cădirii cu tămâie, ca semn mistic și purificare, vezi, Delumeau, p. 45; **Liturgica**, p. 599 și 639/41.
53. Ps. Kod. IV, p. 227, respectiv, p. 240.
54. D. Barbu, **Arta**, p. 233, respectiv, Huizinga, **Amurgul**, p. 11.
55. **Liturgica**, p. 641/3, Delumeau, p. 43/4, idem, **Frica în Occident. O cetate asediată, sec. XIV – XVIII**, București 1986, I, p. 149/66, despre spaimile provocate de întuneric.

56. **Anatefter**, passim, Erbiceanu, **Material**, p. 700/4, Gh. p. 280 și 287, Del Chiaro, p. 103. Tema e reluată în orații. Sărbătorile de hram, Sf. Nicolae, Buna Vestire, Sf. Petru etc., beneficiază de același tratament.
57. **Anatefter**, Doc. 237, 1695.
58. Ibidem, faptul e documentat pentru toate marile sărbători.
59. Gourevitch, op. cit. p. 245/6; exemplul celebru al Margaretei de Scoția. În același sens, A. Scobeltzine, **Arta feudală și rolul ei social**, București 1979, p. 89/91, exemplul lui Robert cel Pios; vezi și p. 200. Gestul își are una din rădăcinile biblice în Matei, 19; 21/39.
60. Același gest exemplar „...ogni qualvolto muore qualche stretto dal parente principe“. Scopul este relevant: „...accioché quei poveretti abbiu occasione di pregare Dio per quell'anima“; cum procedează N. Mavrocordat la moartea soției sale și Șt. Cantacuzino la pierderea fratelui său, Radu (Del Chiaro, p. 80).
61. Scobeltzine, op. cit. p. 209.
62. **Anatefter**, câte 16 coți de aba țiganilor măturari domnești de Crăciun (Doc. 183), sau postav pentru haine tuturor meșteșugarilor Curții și țigancelor spălătorese, (Doc. 184/6); vezi și R.G. p. 296/297.
63. Ș. Cantacuzino dă personal bani slujitorilor „per poter ciascuno mettere al ordine“ la marile sărbători (Del Chiaro, p. 58; De La Croix, p. 263). Gr. Ghica dăruia uniforme noi soldaților din gardă sau postav pentru haine la Joia Mare (Gh. p. 297).
64. Aceași situație la Paște (ibidem). Pentru o asemenea trebuință vor fi fost banii menționați în „Anatefter“; „când iasă Măriia-Sa Vodă de la biserică“, (Doc. 183/184).