

Biserică, memorie și devoțiune în Oltenia modernă (1700-1850).

Câteva note pe marginea surselor testamentare

Demersul nostru își propune o sumară analiză a raportului dintre Biserică, memorie și pietate, într-o Oltenie aflată la cumpăna dintre Vechiul Regim și modernitate, așa cum poate fi surprins într-o singură sursă: testamentul (sau diata). O chestionare a acestuia, din perspectiva unei *istorii culturale a socialului*, cum o numea Roger Chartier, ne-ar fi de ajutor în înțelegerea gesturilor, a comportamentelor sociale, pornind în primul rând de la sesizarea reprezentărilor care le susțin, a codurilor culturale cărora le sunt tributare.

Va fi vorba, așadar, de relațiile dintre Biserică și comunitate, de donații caritabile și mântuire, de memorie individuală și memorie liturgică, de modul cum funcționează solidaritatea dintre cei vii și cei morți. Toate aceste elemente nu fac decât să ne atragă atenția că ne aflăm în fața unei lumi ancorate încă destul de profund în sacru, care continuă să impregneze cuvintele și gesturile până târziu, în secolul al XIX-lea, poate în sensul acelei lungi istorii a Evului Mediu pe care și-o dorea Jacques Le Goff.

În urma consultării unui număr de testamente, identificate în arhivele craiovene și vâlcene, am putut constata că redactarea acestui document pare să devină un act comun, mai ales, începând cu sfârșitul secolului al XVIII-lea, o practică socială a cărei reală semnificație suntem încă departe s-o înțelegem la adevărata ei valoare. Răspunde ea temerilor proprii în fața unei morți resimțite din ce în ce mai acut într-o perioadă dominată de insecuritate cotidiană (puseuri epidemice, războaie, revoluții)? Se încadrează

într-o ofensivă mai bine susținută a puterii laice și ecleziastice, în paralel cu creșterea importanței *culturii scrise*? Răspunsurile pozitive ar fi tentante, dar, în așteptarea unor cercetări temeinice, precauțiile de rigoare se impun.

Redactarea diatelor pare să oscileze între un veritabil act de devoțiune și respectarea normelor difuzate de discursul puterii religioase. Potrivit lui François Lebrun, alcătuirea testamentului poate fi considerată ca un act autentic de devoțiune, datorită faptului că „se încadrează perfect în perspectiva creștină a unei morți fericite”, în măsura în care testatorul este preocupat nu numai de reglarea patrimoniului său, ci și de „a-și asigura prin dispoziții testamentare corespunzătoare și prin instituirea de slujbe rugăciunile celor vii cât mai multă vreme după moartea sa”, corectând pe cât posibil proasta gestionare a bunurilor sale din timpul vieții¹. Pentru intervalul cronologic ales este interesant de remarcat că, deși numărul testamentelor crește semnificativ, în paralel cu „democratizarea” acestei practici (multe testamente aparținând elitei lumii rurale, micilor meseriași din târguri și orașe), înregistrăm o scădere invers proporțională a formulărilor *ad pias causas*.

Iar instituția prezentă, atât prin reprezentanții săi care redactează și întăresc diata, cât și prin asigurarea serviciilor religioase îndeplinite pentru odihna și mântuirea decedatului, este cea ecleziastică, cu un statut bine consolidat la nivelul mentalității cotidiene. Deși în perioada analizată ea începe să piardă monopolul asupra timpului, concurată de practici care anunță nașterea societății moderne², în privința timpului mântuirii, a practicilor individuale sau colective de salvare, prestigiul său rămâne intact. Desigur, am putea fi întrebați cum se poate explica acest fenomen. Răspunsul trebuie căutat atât în viziunea pe care a

¹ François LEBRUN, „Reformele: devoțiunile comunitare și pietatea personală”, în Philippe ARIES, Georges DUBY (coord.), *Istoria vieții private. De la Renaștere la epoca Luminilor*, V, Meridiane, București, pp. 118 et sq; cf. și Doru RADOSLAV, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII-XIX)*, Dacia, Cluj-Napoca, 1997, p. 179.

² Daniel BARBU, *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, Antet, București, 1996, pp. 27-28.

acreditat-o Biserica Ortodoxă de-a lungul secolelor, ca răspuns la presiunile evenimentialului istoric asupra comunității tradiționale, de multe ori brutal, cât și prin complexul de tehnici de salvare pe care le-a dezvoltat încă din Evul Mediu și care confereau credincioșilor un sentiment securizant într-o perioadă instabilă care marchează din plin și societatea românească din secolul al XVIII-lea și prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Opinia lui Daniel Barbu asupra acestei situații este și mai tranșantă. În viziunea sa, prestigiul reînnoit al Bisericii se explică prin faptul că aceasta este vizualizată exclusiv „în calitate de deținătoare a unui dispozitiv de practici și procedee menite să asigure celor morți o eternitate fericită”³. Această situație este în strânsă legătură cu modul de trăire a credinței, „ca încredere în puterea cu efect postum a medierii ecleziastice, și nu ca o componentă activă și eficientă a traiului de fiecare zi”⁴.

De fapt, lucrurile sunt puțin mai nuanțate. Preocuparea pentru soarta post-mortem a bărbaților și femeilor deține un rol esențial în creștinism, grija pentru cei decedați fiind socotită „una dintre componentele de frunte ale pietății creștine”⁵. Conform concepției că atât cei morți, cât și cei vii sunt membrii Bisericii, cei vii au datoria de a nu-și uita morții, de a mijloci pentru ei, iar Biserica are sarcina de a veghea la salvarea defuncțiilor, printr-un lanț de servicii religioase pe care le mobilizează în acest scop⁶. Întrucât soarta creștinului se poate decide încă din această viață, Biserica încurajează prin predică, imagine sau text scris modelul unui comportament creștin autentic, inclusiv în fața morții. Înțelegem, astfel, mai bine gesturile caritabile din timpul vieții sau *in articulo mortis* care vizează salvarea credinciosului.

Daniel Barbu vorbește chiar de existența unui „optimism eschatologic” în perioada secolului al XVIII-lea, care este

³ IBIDEM, p. 123.

⁴ IBIDEM.

⁵ Pr. prof. dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, I, ed. a III-a, îngrijită de pr. Eugen DRĂGOI, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p. 216.

⁶ IBIDEM, p. 219; Părintele MITROFAN, *Viața repausașilor noștri și viața noastră după moarte*, pref. de Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAIIE, I, Anastasia, București, pp. 177, 183-188.

consolidat de un anumit mecanism interior de funcționare a Bisericii, ca și de un sistem de reprezentări sociale ale acesteia la nivel popular. Concret, este vorba de diversitatea practicilor rituale ortodoxe, dedicate celor morți: prohoade, parastase, panihide, litii și pomeniri „mobilizate atât pentru securitatea sufletului celor răposați, cât și pentru confortul psihic al celor vii”⁷. Cu alte cuvinte, „destinul etern al creștinului pare să nu se joace pe durata vieții acestuia [...], ci este decis printr-o intervenție rituală bine susținută a Bisericii, în intervalul dintre sfârșitul timpului individual și sfârșitul timpurilor, dintre moarte și judecată”. Deși recunoaște că nu este confirmată de discursul teologic, o astfel de imagine a vieții viitoare pare să fie răspândită și prin intermediul riturilor funerare.

A-ți asigura din timp concursul Bisericii, prin donațiile caritabile făcute *pro sua memoria* pare a fi de altfel un mijloc care continuă să-și păstreze întreaga sa semnificație. Diatele, ca act final, permit o recuperare *in extremis* a fiului risipitor, iar donațiile caritabile destinate așezămintelor ecleziastice au rolul de a curăța memoria defunctului de zgura din timpul vieții și de a-l așeza în corpul Bisericii. Așadar, nimic nu este ireversibil, de vreme ce „rugăciunile Bisericii și intercesiunea sfinților au capacitatea de a influența soarta postumă a sufletului”.

Ce dezamăgire poate fi atunci când reprezentanții Bisericii își neglijează această datorie! Din diata lui Stanciu Drăgănescu din Văroasa-Vâlcea (5 ianuarie 1758) aflăm despre un asemenea caz: „Că bătrânii noștri au rupt un dărab de moșie și a<u> dat la sfânta mănăstire Cornetul și nu o au dat vândută au danie, au pă sărindar ci o au dat ca la o vreme de moarte au la o lipsă să avem [...] ajutor au cu ceară au cu ce s-ar întâmpla de la sfânta mănăstire și de aceia s-au făcut scrisoare iar nu într-alt chip. Iar acum acelea au rămas toate și nimeni că moșul meu au murit la Budești și necuminecat jos. Și măcar ceară de o lumânare n-au vrut să dea [...]”.

Nemulțumirea comunității rurale răzbate prin glasul acestui reprezentant care consemnează că au rămas lipsiți de asistența postmortem cuvenită: „n-avem nici un

⁷ Daniel BARBU, *Op. cit.*, p. 123.

ajutor despre mănăstire au pomenire morților”, pentru că „de atunci nu s-au mai pomenit la mănăstire”, ba mai mult, nici ritualul funerar n-a fost îndeplinit cum se cuvine deoarece „oasele bătrânilor noștri nu le-au primit la mănăstire ci s-au îngropat pă la alte biseareci”⁸. Concluzia nu poate fi decât una tristă, „n-au avut nici un folos de la mănăstire”⁹, exprimând dezamăgirea unui sat care nu poate accepta această atitudine. O dezamăgire care poate fi însă mai ușor înțeleasă, dacă ne raportăm la reprezentările populare ale bisericii, ceea ce explică și actele caritabile îndreptate spre ea.

Așadar, aceste donații *in articulo mortis* nu se pot explica decât prin semnificația deosebită a funcției intercesoare a Bisericii, așa cum aceasta s-a sedimentat deja în sensibilitatea colectivă, dar, în egală măsură, și ca o formă de devoțiune individuală față de aceasta. A fi trecut în pomelnicele mănăstirilor sau a bisericilor era o onoare râvnită care merita sacrificiile materiale făcute în acest sens, în special sub forma donațiilor pioase, încurajate, de altfel, de o Biserică atentă la menținerea prestigiului ei în rândul credincioșilor.

Pe parcursul anchetei noastre ne izbim, totuși, de câteva întrebări: provin aceste acte caritabile dintr-un sentiment profund de pietate sau sunt o încercare disperată de recuperare pe patul morții a unei vieți trăite departe de comandamentele Bisericii? Este această practică *in extremis* o modalitate de a-ți construi un portret favorabil în memoria colectivă sau de a te integra modelului *morții bune*? În fine, este o dovadă a grijii individuale pentru salvarea sufletului și, prin urmare, putem vorbi de semnele unei eschatologii individuale, pe care Daniel Barbu o „datează” ca instalându-se de la sfârșitul secolului al XVII-lea¹⁰? Iată tot atâtea posibile piste de urmărit. De exemplu, dacă ne luăm după discursul testamentar al perioadei, răspunsul la ultima interogație nu poate fi decât unul pozitiv, deși nu de puține ori ne întâlnim cu respectarea clișeelelor unui

⁸ DJASV, D, CXL/10, f. 1.

⁹ IBIDEM, f. 2.

¹⁰ Daniel BARBU, *Op. cit.*, p. 126.

formular încetățenit, mai ales după extinderea modelului oferit de mitropolitul Antim Ivireanu la 1714.

Analiza clauzelor testamentare din Oltenia în perioada 1700-1850 se poate dovedi așadar utilă în încercarea de a sesiza mecanismele simbolice și reale care susțin la nivelul imaginarului social poziția Bisericii. Către aceasta se îndreaptă devoțiunea individuală fie prin donații caritabile, fie prin asigurarea unor servicii care au rolul atât de a obține mântuirea post-mortem a testatorului, cât și integrarea celui decedat în corpul Bisericii. Din această perspectivă, instituția ecleziastică poate păstra memoria individuală a celui decedat care se integrează în cea colectivă a comunității creștine.

Atitudinile creștine față de morți, consideră Jean Claude Schmitt, cel puțin cele așa cum înțelegea Biserica să le definească și să le propage, erau sintetizate în noțiunea de *memoria*, de „memorie a morților”¹¹. Este vorba, evident, de o memorie liturgică, susținută de înscrierea numelor defuncțiilor demni să fie comemorați în pomelnicele bisericilor și mai ales a mănăstirilor. Intrau aici în primul rând ctitorii, cei care, asemenea lui Preda Zătreanu¹² sau Ștefan Broșteanu¹³ se considerau îndreptățiți să revendice această calitate, dar și membrii Bisericii. „Această memorie se exprima în mod special cu ocazia slujbelor oficiate pentru mântuirea mortului, îndeosebi la comemorarea trecerii sale în neființă”¹⁴.

Interpretările asupra acestui proces variază. De exemplu, același specialist se întreabă chiar dacă n-ar trebui să privim altfel conținutul acestei *memorii liturgice*, al cărei scop ar fi în realitate „să ajute la despărțirea viilor de mort, [...] și, în cele din urmă, să îngăduie celor vii să-l uite pe cel mort”¹⁵. Numai așa, crede

¹¹ Jean Claude SCHMITT, *Strigoii. Vii și morți în societatea medievală*, Meridiane, București, 1998, p. 13.

¹² diata din 23 aprilie 1730 în *Arhivele Olteniei*, seria veche, V, nr. 25-26, mai-aug. 1926, p. 214.

¹³ diata din 31 decembrie 1837, DJASD, D, III/21, f. 1.

¹⁴ Jean Claude SCHMITT, *Op.cit.*, p. 14.

¹⁵ IBIDEM.

istoricul francez, putem explica de ce „ritmul slujbelor și al rugăciunilor era din ce în ce mai lax, iar timpul lor era limitat, trei zile, șapte zile, o lună, un an, rareori mai mult”. Ultima afirmație este valabilă pentru cazul Evului Mediu Occidental, în situația noastră diatele precizând și termene de 7 ani, frecvent menționate de testatorii care provin din rândul boierimii¹⁶, dar care scad treptat din secolul al XIX-lea.

Importanța serviciilor desfășurate de cler este deosebită, tocmai pentru că ele permit ușurarea trecerii spre lumea de dincolo și asigurarea mântuirii. De altfel, rugăciunile pentru cei morți, milostenia și Sf. Liturghie sunt mijloacele prin care cei vii pot acționa efectiv în favoarea celor decedați. În testamentele românești, întâlnim frecvent mențiuni referitoare la *pogrebanie* (slujba de înmormântare), *pomeniri-comandări* (pomenile) și *sărindare* (rugăciunile speciale pentru decedat). Cele trei sunt de regulă direct asociate, așa cum reiese și din diata Stancăi din Bârzești: „dar eu las cu sufletul meu ca după moartea mea să-mi facă soțul meu Lazăr cele se cuvin mortului ale îngropării și pomenirii și sărindari până la anul”¹⁷.

O importanță deosebită o dețin liturghiile pentru decedat (*sărindarele*) care erau o particularitate a Bisericii Ortodoxe. De-a lungul celor 40 de liturghii, preotul invoca numele celor decedați, citindu-le după o listă întocmită de rudele supraviețuitoare. Ocurența acestui cuvânt în numeroase diate indică importanța acestor servicii în mentalitatea colectivă.

Din perspectiva noțiunii de memorie, mecanismul sărindarelor constă în următorul fapt: pentru a avea acces la viața eternă, numele decedatului trebuie să fie constant amintit lui Dumnezeu (cu atât mai mult cu cât, conform ideii răspândite de Antim Ivireanu, moartea este doar *adormire*).

În lumea rurală, aceeași reprezentare domină gesturile testatorilor. În diata sa (16 februarie 1825), Stancu solicită încă de la

¹⁶ diata Elisabetei Budișteanu, 7 septembrie 1846, în *Arhivele Olteniei*, V, nr. 28, nov.-dec. 1926, p. 425.

¹⁷ diata Stancăi din Bârzești (5 ianuarie 1829) în *Arhivele Olteniei*, XI, sept.-dec. 1923, nr. 63-64, p. 364.

început soției și copiilor *“să-m(i) po(a)rte soroacele până l-anu și-m(i) facă sărindari”*¹⁸. Radu din Vladimiri o delegea pe soția sa, Samfira, *„ca să-m(i) facă sărindarele și pomenile pân la 3 ani”*¹⁹. Calotă, bărbier în Craiova, procedează la fel, precizându-i soției și ce anume să vândă în acest scop: *„ 2 boi cu un car îi las ca să-mi comânde iarăși soția; 2 boi îi las să-i vînză soția să-mi facă fântână și sărindari; ...un plug cumpărat cu tot tacâmu lui îl las să-l vînză să-l dea de pomană pentru sufletul meu”*²⁰. Nu alt scop au donațiile pe numele mănăstirii Tismana, făcute de fiul marelui boier Cornea Brăiloiu, călugărit sub numele de Vasile, *„pentru sufletul mieu ca și al părinților miei, ca să fie de pomenire și părinților miei iar părinților călugări de hrană”*²¹. Cu alte cuvinte, a hrăni material pe călugări înseamnă a „hrăni” spiritual, prin rugăciune, sufletele celor decedați.

În general, pomenirile, sărindarele intră în categoria dispozițiilor testamentare, cu caracter pios. Liturghiile pot fi fie permanente, fie pe o durată limitată de timp. Ele vizează, în primul rând, odihna sufletului donatorului, dar, uneori și, în mod accidental, pe rudele sau prietenii decedați. Numărul lor total și repartiția lor pe timp de un an variază de la caz la caz, în funcție de nivelul social, de pietatea individuală.

Regăsim aici obsesia mântuirii individuale, deși ea nu poate fi dobândită fără sprijinul celor vii, atât prin acela oferit de instituții specializate (Biserica), cât și prin suportul familiei, rudelor, sub privirea severă a Bisericii și a reprezentanților comunității care sancționează și veghează la respectarea dorințelor decedatului. Pe acest aliniament se desfășura mântuirea defunctului, cu atât mai mult cu cât ultimele dorințe ale sale puteau fi ușor nesocotite de cupiditatea celor apropiați, toate eforturile sale din ajunul morții putând să fie anulate. Înțelegem astfel mai bine semnificația imprecăției care acționează ca un blocaj în privința unor asemenea gesturi ireverențioase față de memoria decedatului, dar activează și mecanisme punitive la

¹⁸ DJASD, D, LXIV/17.

¹⁹ DJASD, D, III/10, f. 1 (diata din 13 decembrie 1810).

²⁰ DJASD, D, III/21, f. 1 (diată din 27 iunie 1824).

²¹ diata din 28 octombrie 1706, publicată în *Arhivele Olteniei*, serie veche, an XX, nr. 113-118, ianuarie-decembrie 1941, p. 130.

adresa lor²². Nenumărate procese pe marginea moștenirilor incluse în diate ne arată că acestea nu mai aveau totuși același impact la nivel social.

Una dintre problemele de bază pe care o reliefează analiza unui asemenea subiect este solidaritatea familială dintre vii și morți. Diatele ne arată foarte clar cum cei vii își imaginează întotdeauna o relație specială cu cei morți. „Această relație stabilește simultan noi legături între cei vii, prin circulația bunurilor între casele laice și Biserică, prin pomenile date săracilor, prin participarea rudelor de sânge sau spirituale la ritualuri (funeralii, slujbe de comemorare) celebrate pentru mântuirea strămoșului lor comun sau a confratelui defunct”²³.

Atunci când testatorul își redactează diata, el își imaginează, așadar, relația pe care cei vii trebuie s-o aibă cu cei morți. În mai toate sursele testamentare, aceasta este foarte clară. A fi beneficiarul unei diate înseamnă atât a moșteni un patrimoniu, cât și o datorie sacră, aceea de a avea grijă de memoria defunctului, de a veghea la salvarea sufletului său. Ce se întâmplă atunci când aceasta este neglijată? Precauțiile pe care le manifestă unii testatori ne îndeamnă să credem că este vorba de o problemă foarte reală²⁴.

Solidaritatea familială sau comunitară, mai ales pentru categoriile sociale mai sărace, poate deveni esențială în aceste momente, când susținerea acestor practici atât de apreciate necesită cheltuieli a căror valoare depășește potențialul unei singure gospodării. Așa procedează țăranul Ioniță Ceaușu Simion, din plasa Horezu, care, pentru comăndările soției sale, Dina, se înțelege cu cumnații săi pentru a contribui și aceștia la desfășurarea serviciilor religioase pentru odihna decedatei²⁵.

²² cf. Dan Horia MAZILU, *O istorie a blestemului*, Polirom, Iași, 2001, deși autorul nu se raportează și la asemenea izvoare.

²³ Jean Claude SCHMITT, *Op. cit.*, p. 266.

²⁴ un exemplu în acest sens este diata logofătului Dumitrache Brăiloiu: T. G. BULAT, „Dieata din 1820 a unui boer oltean”, în *Arhivele Olteniei*, seria veche, nr. 18-19, mart.-iunie, 1925, p. 178.

²⁵ DJASD, D, LXXXVIII/21 (8 martie 1851). Este adevărat că sprijinul nu este solicitat gratuit, ci în schimbul cedării unor bunuri către cele două rude.

Ni se pare interesant să remarcăm persistența unei solidarități, în ciuda presiunilor la care este supusă comunitatea tradițională din sate sau târguri, solidaritate manifestă în sprijinul pe care decedatul îl așteaptă din partea apropiaților. Desigur, testamentul este un act personal, dar legatarul are nevoie de tot suportul pe care cei vii îl pot oferi, prin intermediul unor rituri și practici bine definite, pentru a trece în lumea de dincolo, cu atât mai mult cu cât moartea își păstrează încă caracterul public. Astfel, nu rareori, moștenitorii sunt nevoiți să facă dovada scrisă a cheltuielilor făcute cu ocazia îngropării și pomenirii celui decedat²⁶. Privirea comunității rămâne încă atentă, o dovadă fiind în această perioadă și înmulțirea actelor confirmate de reprezentanții comunității²⁷.

Să analizăm câteva diate pentru a înțelege cum se manifestă devoțiunea individuală a testatorilor față de Biserică. Practica închinării întregii averi sau a unei bune părți din aceasta către o biserică sau o mănăstire era deja încetățenită ca o dovadă de pietate din partea credinciosului, încadrându-se în modelul *bunului creștin*, cultivat de Biserică. Iată cazul Stamatei Pleșoianu și al fiicei sale, Dumitrana, căsătorită Mărgăritescu, care „*neștiind când va veni ceasul sfârșitului vieții noastre*” lasă prin diata din 20 august 1827 însemnate bunuri bisericii Sf. Gheorghe cel Nou din mahalaua negustorilor din Craiova „*pentru pomenirea noastră în veci*”. Fiecare proprietate este donată „*pentru pomenirea noastră și a tot neamul, pentru a noastră pomenire și a tot neamul*”²⁸.

Donația se desfășoară, de fapt, sub forma unui contract cu obligații pentru ambele părți. Astfel, donatorii lasă definitiv bisericii respectivele proprietăți, eliminând orice pretenție de

²⁶ diaconul Grigore Bălintescu cheltuiește la înmormântarea mamei sale, Anuța, 54 de taleri și 10 parale dintre care, reținem, 18 taleri (33%) doar pentru „sărindari” (*Arhivele Olteniei*, XV, nr. 86-88, iulie-decembrie 1936, p. 402 et sq.).

²⁷ adeverința dată la judecătorie în privința îndeplinirii tuturor îndatoririlor lui Dincă Vlădoianu, față de mama, sora și fratele său, adeverință iscălită de nu mai puțin de 22 de martori dintre care 9 preoți din mai multe sate (DJASD, D., XXX/27, 2 octombrie 1834).

²⁸ DJASC, D., LXXX/19, f. 1.

moștenire a lor. Pe de altă parte, biserica mahalalei prin reprezentanții săi, dar și ai comunității respective, asigură necesarul vieții cotidiene a donatorilor, iar după moartea lor veghează la salvarea lor prin îndeplinirea serviciilor religioase solicitate. „Aceste toate de mai sus numite și de noi orânduite acareturi le orânduim și le lăsăm precum mai sus să numește ca să fie sf<in>tei biserici ohabnice și nestrămutate și numele nostru pomenit în veci, însă din venitul mai sus numitelor acareturi, cât vom trăi avem să ne hrănim cu toate cele trebuincioase de epitropi și mahalagii sf<in>tei biserici ca să nu fim isterisite(?) de cele trebuincioase pentru hrană, precum și de nu să va ajunge din venit iarăși să îngrijască biserica din deosebit venit al bisericii ca să nu fim lipsite, iar pentru îngropăciune iarăși ne afierosim sf<in>tei biserici și mahalagiilor ctitori și epitropi ca să ne facă toate soroacele până la împlinirea de trei ani după orânduiala sf<in>tei pravile, și după cinstea noastră. Să să dea și câte trei sărindare pă tot anul preoților ce vor fi după vremi ale sluji deosebit, iarăși pentru pomenirea noastră și a tot neamul nostru, precum mai sus zicem. Asemenea să fie datori și sfințicil>e lor a <i>eși în toate sâmbetele la mormintele noastre și să citească molitfele după obicei”²⁹.

Există și raporturi speciale pe care testatorul le întreține cu ctitoria sa sau cu locul unde dorește să fie îngropat. De exemplu, Preda Zătoreanul solicită ca în schimbul donațiilor făcute către ctitoria sa, biserica din Zătreni, „preotul să aibă datorie den an în an să facă câte un parastas”. Sandu Bucșănescu, presimțind sfârșitul său, „de se va întâmpla să-m(i) dau opșteasca datorie, aici la Craiova, unde mă aflu acum bolnav”, cere „să aibă a merge sfinția sa părintele episcopul Râmnicului, de aici până la schitul Berislăvești, să mă îngroape cu cinste acolo la schitul ce l-am făcut eu din temelie întru slava lui D(umne)zeu și a sfinților 3 mari ierarși”. Elisabeta Budișteanu, în diata olografă din 7 septembrie 1846, hotărăște ca „la mânăstirea Cernica, unde acolo mă va înmormânta, să dea în mâna prea sfinții sale starițului 500 galbeni împărătești adică cinci sute și îndatorând că acești bani să fie atât pentru înmormântare cât și pentru căutarea sufletului cu toate soroacele după cuviință până la șapte ani și la 7 ani să săvârșească

²⁹ IBIDEM, f. 1v.

pomenirile după obiceiul creștinesc și orânduiala ca la chinovie". Solicită totodată ca „*să dea la patruzeci de biserici câte un sărindar, între care să fie prenumărate și bisericile de la Izvor, Vărsături și Bălăcești*”, probabil ctitorii proprii³⁰.

Foarte interesantă este și cererea formulată de a fi îngropat în interiorul spațiului sacru al Bisericii, mai ales când aceasta aparține reprezentanților minorităților, chiar dacă convertiți între timp. Ușa „*ovreicuța*”, solicită expres, în diata sa din 29 februarie 1840, ca „*să-mi facă cinstea îngropări(i) mele și să mă îngroape la Sfântul Dimitrie*” din Craiova³¹, într-o perioadă în care începeau să ia naștere discuțiile asupra mutării cimitirelor de lângă biserici

Cu multă atenție și Ioan Slavitescu, în diata sa din 14 oct. 1759, întărită chiar de episcopul Râmnicului, Grigore Socoteanu, viitorul mitropolit al țării Românești, își stabilea serviciile *pro memoria*. Membrii familiei, „*Du(m)nealui nepotumieu Gheorghiiță și pe Du(m)neaei nepoatămea Katrina*”, erau desemnați „*să aibă datorie și purtare de grijă pentru pomenirile câte se cad peste an, și pentru sărindare ca să ni să facă*”. Urmează o precizare clară a numărului acestora, a locurilor și a persoanelor implicate: „*1 sărindariu aici la Slăvitești la mormânt să să facă cu parastas. 1 sărindariu la sf(ân)ta Episcopie. 1 sărindariu las popii lui Ștefan să-m(i) facă la paraclis*”³².

Reprezentativă pentru prestigiul unui important membru al elitei secolului al XVIII-lea este diata boierului Sandu Bucșănescu din 6 decembrie 1760. Acesta alocă sume considerabile de bani, în special pentru efectuarea de sărindare, iar devoțiunea sa se manifestă dinspre proximitatea centrelor de cult locale spre bisericile aflate pe traseul spre ctitoria sa și capitală, fără a neglija mănăstirile, deși nu manifestă o opțiune specială în acest sens: „*și la 7 biserici mai mari de aici din Craiova, care sânt mai mari, să li să dea câte tl. 10 de beserică pentru sărindare; iar la cealalte biserici de aici să li să dea câte tl. 5 și 6. Să facă sărindare*

³⁰ diata Elisabetei Budișteanu, 7 septembrie 1846, în *Arhivele Olteniei*, V, nr. 28, nov.-dec. 1926, p. 425.

³¹ DJASD, D, CLXIII/13, f. 1v.

³² T. G. BULAT, „*Diate oltenești*”, în *Arhivele Olteniei*, II, nr. 5, ianuarie-februarie 1923, p. 48.

și la beseările după cale, de aici până la Berislăvești, să li să dea sărindare câte 5 lei și câte 6 lei și pe la alte beseareci pe unde să cade și pe la Pitești și până la București și până la m(ânăst)iri, pe unde să va socoti până la 80 de sărindare. Să să dea pentru sufletul meu și la arhierii de la București și pe la mânăstiri, să să dea sărindare să-m(i) facă, de arhieriu câte tl. 50, și pogrebanie să să dea la igumenii cei mari câte 2 galben, iar la cei mai mici câte un 1 galben și câte un leu. Și preoților celor de cinste câte tl.... pl. ..., iar celorlați câte 1 ort”³³. Dacă în unele cazuri, precum cel mai sus analizat, testatorii dispun scrupulos de venituri să se cheltuiască cu serviciile postfunerare, o dovadă de munificență, dar și de prestigiu social, în alte cazuri acestea sunt lăsate la latitudinea moștenitorilor.

Marica, soția lui Marin Dobrotescu din Caracal, mahalaua Târgului, se îngrijește în diata sa (9 mai 1843) atât de reglementarea succesiunii sale, cât și de precizarea serviciilor religioase pe care dorește să i le facă soțul său. Din venitul prăvăliei lăsate soțului solicită să i se facă atât „pogrebania după cum se cuvine”, cât și soroacele „până la trei ani”, menționând și trei sărindare „la orice biserică va vrea”. Și mai interesant ca practică, încă din diata sa, testatoarea dorește ca și soțul ei la rândul său, în viitoarea sa diată să lase prăvălia în seama bisericii cu hramul Adormirii Maicii Domnului din Caracal în a cărei apropiere chiar se află³⁴. Ioan Slăvitescu, în diata sa din 14 octombrie 1759, procedează în mod similar, cerând ca după moartea soției sale via lăsată acesteia „să o stăpânească sf(ân)ta mânăstire Govora și să ne scrie la sf(ân)tu Pomelnic(u)”³⁵.

Temându-se „ca să nu mă lipsesc de cele veșnice pentru agoniseala celor netrebnice pământești [...] neașezându-mi cele ce am socotit ca să las să fie pentru sufletul meu”, ieromonahul Paisie de la mânăstirea Cozia, se grăbește să facă convenitele pregătiri pentru salvarea sufletului. Nici o vorbă despre posibili moștenitori în diata sa din 6 decembrie 1712. Tot ceea ce din munca, din „călugăria” sa a

³³ diata din 6 decembrie 1760 în *Arhivele Olteniei*, XIII, nr. 74-76, iulie-decembrie 1934, p. 433.

³⁴ DJASD, D., CCXXXII/21 (9 mai 1843), f. 1v.

³⁵ T. G. BULAT, „Diate oltenești”, p. 48.

dobândit, Paisie le lasă „cu tot sufletul mieu sfintei Episcopii”. Mai mult, are grijă de memoria familiei, recurgând la o practică consacrată, pe care o avea în vedere și Ioan Slăvitescu: „mi-am pus și numele la pomelnic și al părinților mei, ca să ne pomenească sfinții părinți ce vor fi următori în urma noastră, pre care îl și rugăm ca să nu fim uitați la sfântul jertfelnic, că doară s-o milostivi milostivul și îndureratul Dumnezeu să-mi ierte păcatele, ca să aflu milostivi per judecători în ziua judecării și să mă învrednicească vieții de veci”³⁶.

Ilie Curelaru din Craiova este un caz la fel de interesant. Diata sa (9 august 1828), întocmită cu atenție, dovedește existența aceluiași două cercuri sociale, unul care privește direct persoana testatorului, iar altul care vizează pe celălalt membru al familiei, soția sau copilul. Astfel, conform unei practici întâlnite și în cazurile mai sus menționate, soțul sau soția poate hotărî destinația ultimelor sale bunuri și după dispariția celuilalt membru care devine moștenitorul său. Nu mai puțin de 100 de taleri sunt donați bisericii din Balș cu hramul Adormirii Maicii Domnului, „spre vrednică pomenire a noastră și părinților noștri”. Fiindcă se află „bolnav și în cumpănă de moarte”, Ilie Curelaru își fixează un număr de „6 sărindare să mi să facă în trei ani cu două parastasuri ale lor și pomenirile lor și soroacele după cum o va învrednici Dumnezeu pe soția mea Maria, una mai întâi pentru ertarea păcatelor răposaiților părinților miei și al doilea pentru ertarea păcatelor răposaiților părinților ei. Și ca o clironoamă ce este peste toate ale mele are să dea ajutor în tot avutul mieu la o fântână de zid ce să face de iznoavă la satul Balșului pă locul sfintei episcopii”. Alte donații substanțiale merg tot către fântâna din Balș și către biserica „unde ne numim și noi ctitor”³⁷.

Testatorul are, deci, libertatea de a decide locul de celebrare a serviciilor care răspunde cel mai bine devoțiunii personale. În cazul mai sus amintit asistăm la o distribuire echitabilă a serviciilor religioase între rețeaua de biserici citadine și biserica ctitorială.

³⁶ Gheorghe DUMITRAȘCU, Corneliu TAMAȘ, *Râmnicul medieval*, Conphys, Rm. Vâlcea, 1995, p. 115.

³⁷ DJASD, D. , LVI/10, f.2 (9 august 1828).

Sursele consultate ne îndreptătesc să susținem că la începutul modernității, parohia nu pare încă să dețină în mentalitatea colectivă locul pe care îl va ocupa ulterior: influența mănăstirilor rămâne încă dominantă. Această opțiune pentru mănăstiri în dauna bisericilor locale este în directă relație cu persistența unei reprezentări medievale, în acord cu care mănăstirea este valorizată de credincioși ca un loc sacru mult mai eficient pentru mântuire³⁸. Este adevărat, însă, că ne aflăm în fața unei opțiuni frecvente în rândul elitei politice și mai puțin în rândul membrilor celorlalte categorii sociale. Relevantă în acest sens este diata logofătului Dumitrache Brăiloiu (15 ian. 1820)³⁹ care cere ca „*la toate bisăricile din Craiova să dea câte un sărindar, asemenea și la mănăstirile după afară, care le însemnai mai jos, să dea câte un sărindar*”. Urmează înșiruirea a nu mai puțin de 22 de mănăstiri reprezentative ale Olteniei, la care se adaugă episcopia Râmnicului. Devoțiunea testatorului se îndreaptă în special spre „*sfânta mănăstire Obedeauu*”, unde solicită „*până la șapte ani să slujească sărendare necontenite, plătind preoților după cum plătesc și eu câte t-l optzeci pe an, ca să mă pomenească, întru auz*”, dar expresia intensității sentimentului religios este dată de donațiile făcute către centrele reprezentative ale lumii creștine: Ierusalim și Athos (câte 500 de taleri fiecare, trimiși prin episcopul Galaction). În raport cu acestea doar 150 taleri reveneau Episcopiei Râmnicului, „*drept pomenirea mea*”, fără a uita nici ctitoria din Bălăcița căreia îi era cedată o vie.

Dacă pentru cazul sudului francez fenomenul era datat de Michel Vovelle, la sfârșitul secolului al XVII-lea⁴⁰, în ceea ce privește Oltenia, va trebui să așteptăm secolul al XIX-lea, pentru a constata schimbări în acest sens. De exemplu, dacă pietatea testatorilor provenind din rândul boierilor și negustorilor se îndreaptă cu predilecție către mănăstiri, cea a categoriilor sociale

³⁸ cf. diata logofătului Dumitrache Brăiloiu, *Loc. cit.*

³⁹ IBIDEM, *Loc. cit.*, p. 178.

⁴⁰ Michel VOVELLE, *Pieté baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, 3e édition, Editions du C.T.H.S, Paris, 1997, p. 186.

mijlocii din spațiul urban vizează mai mult rețeaua de biserici a acestuia. Un exemplu elocvent este Hagi Gheorghe Anghel, brutar din mahalaua Brândușa-Craiova, care, prin diata sa cu data 29 aprilie 1829, lăsa să-i fie făcute sărindarele pe la cât mai multe biserici ale Craiovei și chiar la episcopie: „Însă să-mi dea patru sărindare la Maica Precesta Mântuleasa și trei sărindare la Sfântul Dumitru și două sărindare la Sfântul Nicolae ot Dorobănție precum și la Sfântul Ilie două sărindare și la Sfânta Episcopie un sărindar”⁴¹.

În unele testamente întâlnim mai puține detalii sau deloc despre totalitatea acestor servicii. Se poate vorbi fără îndoială și de un anumit dezinteres, de o scădere în planul exprimării propriei sensibilități religioase, în paralel cu „birocratizarea testamentului” (care devine spre sfârșitul primei jumătăți a secolului XIX, un simplu act cu valoare juridică), dar la fel de bine tăcerea documentelor poate fi relevantă din altă perspectivă. Prescripțiile religioase sunt subînțelese și testatorul nu consideră necesar să le reia într-o formulare detaliată. De aceea, întâlnim și formulări mai generale ca în cazul diatei lui Voicu (10 aprilie 1750) unde se cere nepoților, cărora le-a lăsat partea sa de moșie: „să mă comânde”⁴². Călugărița Tecla, delegea pe fiul său: „să aibă a-m(i) purta de grijă la cele obicinuite pentru sufletulu meu (s.n-N.M) precum au pus toată grija și la soțul meu”⁴³, iar Anghel din Ulmet precizează „pe întru pomeniri cum să-mi facă până al patrălea an, așijderea și sărindare și cruci, câte să-mi facă după togmiala [sic] sfintei pravili și după canonul sfinților părinți (s.n-N.M)”⁴⁴. Nici armașul Nicolae Vâlcănescu nu face excepție: „și o încarc pă numita soția mea, ca să-mi facă după moarte pomenirile cerute, după obiceie (s.n-N.M) până la trei ani” (diată din 10 august 1799)⁴⁵. Toți testatorii pomeniți insistă, așadar, asupra faptului că se integrează unui model tradițional, comun.

⁴¹ DJASD, D., LVI/8, f. 1.

⁴² IBIDEM, LXXIX/2.

⁴³ DJASV, DI, XLIII/ 23 (diata din 22 februarie 1774).

⁴⁴ IBIDEM, XXIX/ 3.

⁴⁵ DJASD, D. , LXX/5.

Ieromonahul Partenie nu manifestă aceeași atenție, deși în diata sa menționează toate datoriile pe care le are de recuperat; cere doar ca din suma de 44 de taleri, „să-mi facă Florea un sărindariu cu toată cheltuiala lui”, menționând doar la finalul dieții: „și pentru toate cele de mai sus arătate le încredințăm în mâna nepotului Flori și el să aibă purtare de grijă pentru sufletele noastre, aceasta”⁴⁶. Perpetuarea memoriei de la un an la șapte, la una sau mai multe biserici, este o dovadă a credinței că intensitatea și numărul crescut al acestor rugăciuni ar putea ușura greutatea păcatelor care apasă sufletul. Violeta Barbu observă pe bună dreptate că acestea sunt, prin diversitate și durată, o nouă dovadă a diferențierii care există în corpul social⁴⁷. Am văzut că într-un fel solicită un țaran, altfel un negustor, un preot sau un boier; diferențe de statut care se regăsesc în sumele de bani sau în veniturile alocate pentru sărindare. Nu rareori, averi adunate de o lungă linie de strămoși sunt consumate pe comemorări, mai ales sub forma sărindarelor.

Către cine se întoarce prin urmare testatorul oltean, în pragul morții? Am încercat să răspundem la această întrebare, prin identificarea rețelei de medieri terestre în rândul cărora omul secolelor XVIII-XIX este încă prins și încadrat de la naștere la moarte și dincolo. Ele sunt multiple, organizate în cercuri concentrice, și merg de la biserica parohială la episcopie și mânăstiri, de la membrii familiei până la reprezentanții Bisericii. Valorizată este, în primul rând, instituția ecleziastică către care se îndreaptă pietatea individuală a elitelor urbane și rurale deopotrivă. Donațiile caritabile nu există decât de la un anumit nivel social, ele își au adevărata lor valoare în primul rând în cadrul categoriilor sociale înstărite, urmând unui model cultural asumat de câteva secole, sau, mai recent, în cazul unei elite urbane, copiind acest model, mai ales prin adoptarea actului ctitorial care nu mai este unul exclusiv boieresc.

⁴⁶ IBIDEM, XXXIV/13, (13 aprilie 1807)

⁴⁷ Violeta BARBU, „*Sic Moriemur*. Discourse upon death in Wallachia during the Ancien Régime”, în *Revue Roumaine d'Histoire*, nr. 1-2, Janvier -Juin, 1994, p. 120.

Obsesia asigurării serviciilor post-mortem de a căror îndeplinire este condiționată și primirea moștenirii, încrederea în eficacitatea serviciilor Bisericii, în fine această privire înapoi a decedatului pe care diata o pune în evidență, o fac pe Violeta Barbu să concluzioneze că „testamentul *in articulo mortis* poate fi orice dorește fiecare: un dialog de dincolo de mormânt cu cei părăsiți în această lume, un dialog cu Biserica transformată într-o instituție de asistență a morții, dar niciodată un dialog cu Hristos, cuceritorul morții”⁴⁸.

Pentru testatori a-și asigura sprijinul Bisericii și al celor vii echivalează cu a avea garantată câștigarea unui loc în Rai. În intervalul cronologic 1700-1850, diata continuă să fie privită de majoritatea categoriilor sociale ca un foarte bun mijloc în acest sens, în ciuda modernizării treptate a societății care afectează și practica testamentară.

⁴⁸ IBIDEM, p. 121.