

Darul simbolic. Bisericile-ofrandă ctitorite de comunitățile rurale gorjene în secolul al XIX-lea

Andreea Petra Brezan,
Universitatea din București

Abstract: *The originality of creation, the capacity of building, and the ability to manage the magic energies by faith and acts (all these aspects being asserted by iconic representations) – here are a few virtues that confer a special kind of perennality imprinted on the community sacred tally. In the historical context of the XIXth century, the symbolic gift – in present case: the wooden churches and votive pictures – became the centre of relationships which on the horizontal level were relevant for the community and social categories, and on the transcendent dimension aimed at the connection with ancestors and God. By the new status, the founders remained strongly individualized in the collective memory, as well as in the upper register of human models.*

Keywords: symbolic gift, collective rural foundations, votive pictures, religious sacrifice, social representations

Cuvinte-cheie: dar simbolic, ctitorii rurale colective, imagini votive, jertfă, reprezentări sociale

„...s-au îndemnat și s-au nevoit și s-au trudit de au făcut această sfântă și Dumnezeuască biserică (...) să fie veșnică în veac (...) ...și am scris eu mult greșitul”; „...această sfântă icoană s-au făcut cu toată cheltuiala lui Constandin zugrav i răposatei soției lui Ilinca”; „...noi moșnenii cloșani”; „...Constantin Apostolu au lucrat cu mâinile din început până săvârșit și cu tot satu”; „...s-au făcut acestu sfântu pomelnicu i icoanele cu osteneala și cu cheltuiala acestor ctitori ot Izvarna pomeni gospod”; „...pomelnicu fericiților ctitori la biserica veche a satului Rugi, leat” (Panait, 2001).

Introducere

Bisericile sătești de lemn din Gorj și imaginile votive realizate în secolul al XIX-lea configurează

substraturile esențiale ale societății, conștiința axiologică rurală, viziunea metafizică, dar și dimensiunile mai concrete ale vieții. Ele sunt forme de expresie simbolice, a căror forță de sugestie este supradimensionată mai ales în cadrul culturilor orale.

Acțiunile ctitoricești au fost intensificate (Pușcașu, 2001, 186) de-a lungul secolelor și asumate din ce în ce mai mult de păturile sociale inferioare, în concordanță cu degradarea formelor instituționale și sociale specifice evului mediu românesc. La începutul secolului al XIX-lea cea mai importantă categorie socială care își asumă actul ctitoricesc este cea a moșnenilor. Din rândul acestora se ridicaseră încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea vătăfii de plai sau căpitanii (Voinescu, 1973, 297-320).

Fenomenul ctitoririi era actul de legitimare a unei poziții, revendicarea unei puteri

orânduită de tradiție, un „tip de «genealogie culturală»” (Theodorescu, 1977, 88). Statutul de ctitor implica niște drepturi ctitoricești și obligații ale clerului – pomenirea ctitorilor și îngrijirea așezământului și bunurilor cu care a fost înzestrat –, o adevărată instituție a „ctitoriei” (Stahl, 1972, 162-187). Participarea cuprinzătoare și puțința participării confirmă o nouă percepție a drepturilor și libertăților indivizilor și claselor. Este un democratism vizibil instituit pe fundament creștin exprimat în registrul imagistic prin reprezentările votive, iar în discursul iconografic clasic, în cadrul Judecării de Apoi.

Bisericile de lemn gorjene analizate care conțin ansambluri murale votive sunt: Sf. Nicolae din comuna Lelești (pictura votivă este datată 1847), Sf. Voievozi din satul Vlădoi (1850), Adormirea Maicii Domnului din satul Horezu, comuna Turcinești (1855), Sf. Nicolae din satul Schela (1829 și 1856), Sf. Nicolae din satul Timișeni (1874) și Sf. Ioan Botezătorul din fostul sat Roșia Jiu, actualmente orașul Rovinari (1840).

Istoria Artelor Plastice în România (Oprescu, 1968, I, 21) consemnează, la începutul secolului XX, peste 200 de biserici de lemn în județul Gorj. Toate constituie mărturii emblematice ale amplului fenomen ctitoricesc desfășurat în zona Olteniei în secolul al XIX-lea și subliniază explicit statutul de dar simbolic, de ofrandă închinată divinității, în memoria strămoșilor și pentru veșnica pomenire a ctitorilor.

Darul comprină elementele materiale și spirituale ale societăților tradiționale, valoarea sa constând în relația pe care o creează între cel ce oferă și cel ce primește și înapoiază. Frecvența și valoarea acordată darului, rolul său de liant prin care indivizii, grupurile, strămoșii și divinitatea se reunesc îi conferă o dimensiune simbolică și magică cuprinzătoare, unificatoare, fiind un factor identitar și cultural complex și extrem de important în înțelegerea imaginarului tradițional românesc.

Problematica darului

Prin studiul *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1925), Marcel Mauss a deschis direcții de cercetare în sociologie și antropologie, oferind noi interpretări asupra relațiilor interumane sau a celor dintre oameni și ființe supra-sensibile realizate pe baza schimburilor pragmatice sau simbolice. În continuarea perspectivei simbolice între oameni și zei/spiritele morților, H. Hubert și M. Mauss în lucrarea *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1929), au considerat darul/ofrandă/jertfa (nesângeroasă) un echivalent al sacrificiului. Reducția celor două forme rituale definește structura elementară a schimbului ritual cu scopul creării unei comuniuni între donator și donatar și atragerii energiilor pozitive.

Cel mai complet studiu al darului în cultura populară românească, intitulat *Magia darului* (1997), a fost realizat de Ofelia Văduva care confirmă rolul paradigmatic al darului sub ale cărui manifestări sunt reunite credințe precreștine și cea creștină, revelate la marile sărbători din an sau în cele mai importante momente din viața omului: „strategia darurilor se referă la restabilirea ordinii în momentele liminale de reînnoire a timpului, continuând apoi cu fiecare sărbătoare (...) din calendarul popular (...) la hramul bisericii” (Văduva, 1997, 70) la ridicarea casei, la începutul muncilor sezoniere, naștere, nuntă, moarte etc. Sub conceptul darului se pot regăsi sacrificiul, ofrandă, jertfa, pomana, rugăciunea, munca (anumite prestații) etc. consacrate ființelor sau forțelor superioare. Toate sunt reductibile la aceleași mecanisme sacralizante și tind către aceleași finalități implicate în relația dintre oameni și divinitate sau strămoși. Incluziunea permanentă în gând și faptă a ființelor spirituale, recunoștința față de toate forțele superioare omului, nevoia asigurării protecției sau cea a apropiării valențelor pozitive ale universului, s-au transformat într-un imperativ acțional constant, au creat credințe, rituri, religii și o multitudine

de forme de manifestare a căror reducere se înscrie în aceleași cadre.

Darul transcendent – trecerea de la sacrificiu la ofrandă

Analizând *Formele elementare ale vieții religioase*, Emile Durkheim a demonstrat că forțele exterioare individului, de care se teme și pe care dorește să și le apropie, provin din societate; ea a fost cea care a furnizat „senzația divinului” (Durkheim, 2005, 152) și structura axiologică la care omul simte nevoia să se afilieze, evident nu datorită constrângerii, ci din respect față de superioritatea autentică. Legătura dintre oameni și Dumnezeu nu se traduce doar prin dependență; din aceeași sursă provine și sentimentul forței, datorat „unei puteri morale (...) de la care deține ceea ce este mai bun în el: această putere există, este societatea” (Durkheim, 2005, 164). Dacă oamenii respectă ceea ce societatea a creat ca forme rituale de interferență, ei consideră atunci că divinitatea este mulțumită și binevoitoare. Ar fi o minimalizare a gestului votiv accepțiunea utilitaristă. Schimbul, darurile dintre oameni și Dumnezeu nu sunt cuantificabile! Iar o reducere de acest tip afectează și „importanța motivațiilor și finalităților simbolice în comportamentul uman” (Văduva, 1997, 39). Schimbul simbolic deschide interferențele cu divinitatea și comunitatea morților, este calitativ, implică bunuri inalienabile și o dinamică dispusă pe „verticală”; este un tip de dar „care conservă memoria relațiilor anterioare” (Văduva, 1997, 40) sau creează unele noi, dar referința este de tip spiritual-afectiv. Darul ritual se integrează în circuitul simbolic în care reîntorcerea unui dar este obligatorie.

Biserica se înscrie în lungul șir al gesturilor închinătoare și darurilor pe care umanitatea le-a dedicat divinității. Legătură, raport, contract, schimb, reciprocitate, comuniune, alianță, comunicare, solidaritate etc., indiferent de valențele pe care le ia dăruirea, ea are rolul de a reuni două lumi: naturală și

supranaturală. Prin actul votiv este creat un spațiu al comuniunii plasat sub tutela integrativă a valorii religioase, valoare-scop absolută (Vianu, 1998, 94-95).

Cum marile instituții își revendică originea religioasă, chiar dacă darul interuman subsuma și o valoare economică, adevărata valoare receptată de societățile tradiționale în legătura cu divinitatea provenea din calitatea superioară incontestabilă a valorilor spirituale exprimată prin consensul unanim în eficacitatea și puterea gestului, noțiunea însăși de putere fiind eminentamente religioasă. Iar noțiunea de „schimb” plasată pe axa transcendentă se metamorfoza într-o formă privilegiată de interferență, de tip sacru. Darul ritual trebuie analizat și înțeles în cadrul culturilor arhaice în care realitățile și necesitățile sociale erau dependente de tutela gândirii simbolice, simpatetice și magice. Era o înlănțuire de semne și un „schimb neîncetat” – pe care omul tradițional le recepta prin „deschiderea” (Eliade, 2000, 111-115) definitorie – produs „la nivelul imaginarului între pulsuniile subiective și asimilatoarele și somațiile obiective emanând din mediul cosmic și social” (Durand, 1998, 36-37).

Dintre toate tipurile de dar consemnate de cercetători, cele care se pot identifica în cazul acesta sunt: sacrificiul-votiv – „...al căror caracter ocazional este și mai marcat...” (Mauss, Hubert, 1997, 57) – (Hillebrandt), sacrificiul-dar (E.B. Tylor), sacrificiul-omagi (M. Tylor), sacrificiul-contract (Mauss), darul ritual (Mauss; Nicolas), sacrificiul-„mulțumire” (Mauss, Hubert), rituri de atribuire (Mauss, Hubert), sacrificiu absolut/total (al divinității) (Mauss, Hubert), jertfa nesângeroasă/ sfintele daruri (prin împărtășirea credincioșilor), rugăciunea, pomana/ofranda, renunțarea, ispășirea, iubirea (Văduva), darul prestație (meșteri ai lemnului, zugravi, alți ostenitori care au contribuit prin muncă) – aplicat în mod curent în spațiul profan sau altor credințe, moștenirea (o formă a darului-obligație orientată către generațiile viitoare; datoria salvagărdării patrimoniului sacru).

Sacrificiul și manifestările subsumate conceptului au un statut ontologic de mediere între extremele universale, fiind singurul element capabil să asigure existența și ordinea lumii. Datorită diferenței dintre sacrificiu și ofrandă, statutul pe care-l confereau actele sacrificiale sacrificatorului nu conține și în cazul obiectului-ofrandă nivelul de „sanctificare” (Mauss, Hubert, 1997, 92) atribuit prin victima-intermediar obiectului sau persoanei care acționează. Sacrificiul presupune distrugerea parțială sau totală a obiectului sacrificat și o schimbare destul de abruptă a stării sacrificatorului și obiectului. El conține principiul vieții și este „condiția însăși a existenței divine” (*ibidem*, 165). Pe măsură ce credințele și religiile au evoluat, zeul a rămas exterior actelor sacrificiale, nu s-a mai dezvoltat din germeii sacrificatului, și atunci consacrarea obiectului, transferul „în lumea sacră capătă aspectul unui dar, al unei atribuirii făcute unei ființe divine” (*ibidem*, 163). Creștinismul comprimă aceste credințe și le reaborează în forma completă a dăruirii lui Hristos (Stăniloae, 1986, 11-12). Specifice sacrificiului, comunicarea și renunțarea se realizează ritualic în și prin spațiul-ofrandă/dar și li se adaugă rememorarea pentru a include și comunitatea morților.

În cazul fenomenului votiv nu se mai aplică elementele caracteristice darului din cadrul raporturilor inter-umane – obligativitatea tacită din regula reciprocității, obligația morală sau inegalitatea de status pentru cel ce a primit. Inegalitatea în această situație este ontologică, iar reciprocitatea rămâne la bunăvoința divinității de a înapoia ceva ce fusese conferit inițial cu generozitate. Datoria restituirii aparține oamenilor și este, de fapt, o „datorie originară” (Godelier, 1996, 267) care nu poate fi echivalată de nimic, mai ales că „zeii dăruiesc chiar și atunci când primesc” (*ibidem*, 258); biserica-ofrandă ar fi un contra-dar al celor ce au primit deja. Oamenii doresc să mențină și eventual să amplifice legătura preexistentă printr-un centru sacru de manifestare a divinității din care iradiază „peste întreaga creație puterea mântuitoare a lui Hristos” (Stăniloae, 1986, 27).

Prin raportarea la gesturile fondatoare, ctitorii actualizează gesturile creatoare exemplare și puterea de edificare. Fondarea și construcția pe de o parte, iar imaginile votive pe de alta, sunt forme de luptă împotriva stihilor și haosului, contraforții care susțin ordinea și coerența lumii. Este un fir continuu, care leagă „spiritul strămoșilor (...) «efectul faptei și forța lor»” (Mauss, 1993, 70) de momentul noilor fundații religioase. „Toate generațiile s-au ivit în gura sa” (*ibidem*). Legenda Meșterului Manole este fundamentală pentru mentalitatea folclorică românească și pentru modul armonios în care s-au contopit credințele precreștine cu cele creștine, încorporând „o concepție arhaică a morții” care pare să comprime „toate năzuințele și toate jertfele” (Eliade, 1943, 7-8). În condițiile în care creștinismul a sublimat sacrificiile sângeroase, situația înfățișată în legendă este semnificativă deoarece integrează jertfa umană necesară consacrării – trecerea din domeniul profan în cel sacru – și perenității construcției la temelie a unei biserici. Este necesar sufletul unei ființe și forța pe care o încorporează și o transferă pentru ca noua creație să dureze (*ibidem*, 132). Numai o moarte violentă creează și conferă vitalitate noii clădiri în care ființa sacrificată „...se «întrupează»” (Eliade, 1992, 111) și devine capabilă să transgreseze profanul, pentru a se insera în sfera reală a sacralului. „Orice creație implică o supraabundență a realității, cu alte cuvinte o izbucnire a sacralului în lume” (Eliade, 2000, 33). Riturile constructive capătă o anumită autonomie, specifică acțiunilor magice. „Victima se mulează după forța votivă, se încorporează în ea, o umple, o însuflețește, o poartă spre zei, devine spiritul ei, «vehicul»” (Mauss, Hubert, 1997, 135). Sacrificiile din sfera riturilor constructive sunt denumite „sacrificii obiective”, deoarece se referă la obiecte „reale sau ideale” (*ibidem*, 56) asupra cărora se răsfrânge imediat rezultatul acțiunii sacrificiale. Un alt atribut definitoriu este caracterul ocazional determinat de natura obiectului.

Etnografia românească consemnează o mulțime de ritualuri legate de construcții, în diferite etape ale acestora : sacrificii animale

la temelie; furarea umbrei unui om încorporează aceeași simbolică, dar atenuată; ofrandele, cu rol de substitut sacrificial, „minerale sau vegetale” (Budiș, 1998, 17), sunt substanțe energetice care se transferă în structura arhitectonică (Eliade, 2000, 115). „La începutul secolului al XX-lea, chiar reprezentarea umbrei se întâlnește tot mai rar și aceasta mai ales când este vorba de edificii mari, de importanță social comunitară, mai ales de biserici” (Budiș, 1998, 17). Realitatea și puterea creației umane trebuie susținute de forțe neconsumate, transpuse cu sens într-o nouă structură, un corp care cere viață. Sacrificiul la temelie construcției este un element cheie al începutului. Posibilitatea continuării și rezistența construcției în timp confirmă de fapt acceptarea actului sacrificial de către divinitate și imersiunea în sacru. Gesturile de sacralizare se continuă și deasupra fundației; pentru zona Olteniei sunt consemnate: în pereți – „măsura umbrei” (Budiș, 1998, 184); la căpriori – apă sfințită, „brad, bani, busuioc, șervete (...), băutură (...), eventual flori (...), porumb (...), colac sau pâine, (...) mălai, făină, grâu (...), crengi de măr (sau de alt pom roditor) (...); sus la coamă se făcea o cruce din lemn, lângă care se punea (...) busuioc, ștergar (...) și bani...” (ibidem, 185). Ultima consacrare vine din sfera creștină și este slujba de sfințire a lăcașului – „inaugurarea zidirii ofrandă” (Dumitrescu, 2001, 214), înfăptuită de preot în fața altarului prin care este slăvit Dumnezeu și Creația, spațiile sacre anterioare în care s-au realizat jertfe nesângeroase, sfintele taine și comuniunea; este chemat Sfântul Duh să sfințească noul spațiu realizat după modelul ceresc, pentru mântuirea sufletelor. Acțiunea de separare de profan și consacrare face parte tot din structura riturilor de trecere, categoria riturilor „de inaugurare (casă, templu, sat, oraș)” sau „riturile primei intrări” (Van Gennep, 1996, 154). Toate acestea sunt completate prin rituri de atribuire prin care construcția consacrată este infuzată cu energia protectivă a patronului creștin.

Comuniunea creștină și perspectiva eshatologică au preluat și adaptat la propria

viziune mult mai elaborată sacrificiul și, într-o oarecare măsură, „noțiunile privitoare la nemurirea sufletului” (Mauss, Hubert, 1997, 130) incluse în perspectiva pe termen lung a gesturilor sacralizante. Eficacitatea sacrificiului arhaic a fost preluată de sfera morală (ibidem, 167), prin sacrificiul absolut, „mântuitor și comunal, al zeului unic și transcendent” (ibidem). Teologia dogmatică consideră drept fundamente ale comuniunii umane și ale celei înfăptuite cu divinitatea adunarea credincioșilor, ruga colectivă, participarea la Sfânta Liturghie precum și împărțirea din jertfa euharistică, în vederea mântuirii. Preotul are rolul de intercesor între mireni și Dumnezeu, „aducător al rugăciunilor și darurilor (...), de organ văzut al prefacerii darurilor în trupul și sângele lui Hristos, de transmițător al binecuvântărilor lui Dumnezeu către credincioși” (Stăniloae, 1986, 7). Conform clasificării realizate de Arnold Van Gennep închinarea monumentului sacru și apelarea la persoane sfinte (Iisus Hristos, Maica Domnului, Sfântul Patron al bisericii etc.) sau inițiate (preotul – hirotonit) pentru transmiterea rugăciunilor, inscripționarea fenomenului analizat în categoria riturilor de trecere care acționează indirect – „pune în mișcare o putere autonomă sau personificată, sau o întregă serie de asemenea puteri” (Van Gennep, 1996, 20) – și, de asemenea, cu atribute pozitive – „voluțiuni traduse în acte” (ibidem); acestor resorturi li se adaugă riturile de agregare (ibidem, 22, 131, 146, 162) – datorită comuniunii pluridimensionale – și riturile de „protecție” și „apropiere de divinitate” (ibidem, 23). Eforturile orientate transcendent exprimă, din perspectiva imaginarii, un alt tip de reprezentare materializată – a aspirațiilor ascensionale (Durand, 1998, 125-179). Definitorii în cazul schemei ascensionale sunt *separarea* și *segregația* (ibidem, 126), riturile de separare fiind și prima etapă din cele trei sub-categorii din cadrul riturilor de trecere – *rituri de separare*, *rituri de limită* și *rituri de agregare* (Van Gennep, 1996, 22). Biserica-ofrandă provoacă o schimbare a stării celor ce dăruiesc, marchează o trecere într-un nivel superior,

o lepădare a stării anterioare (*ibidem*, 161). Se declanșează energii și forțe umane și divine, curenți care străbat și transfigurează comunitatea expiată și purificată. Omul tradițional simte nevoia să exprime prin reprezentări concrete trecerile în diferite stări (socială, spirituală etc.), deoarece „trecerea ideală este chiar o trecere materială” (*ibidem*, 168). Însă prin figurarea sfinților și a lui Hristos, trecerea materială se metamorfozează în „rit de trecere spirituală” (*ibidem*, 30). De cele mai multe ori cele două forme de rit care acționează direct sau indirect se asociază și potențează ceremonialele și trecerile. Alte asocieri în cadrul teoriei religioase se produc între calitățile dinamice (de tip impersonal, „monist”) și animiste („dualist; personalist”), cărora li se adaugă tehnici magice de tip simpatetic, de contagiune, directe sau indirecte, pozitive sau negative (*ibidem*).

Picturile votive sunt pivotul unor interrelații care mențin comuniunea în comunitatea din care fac/făceau parte și asigură comuniunea cu sacral. Prin diferite dării și contribuții, cei care erau asimilați în rândul ctitorilor beneficiau de un statut special; fie zugrăviți, consemnați în pisanie, înscrși pe marginile cărților sfinte sau în pomelnicul de la proscomidie, ei trebuiau pomeniți aproape la toate slujbele. Orice obiect dăruit care era o necesitate pentru patrimoniul bisericii (icoană, tetrapod, cărți etc.) conferea gestului „caracterul de ofrandă” (Ofrim, 2001, 120), iar donatorului statutul de ctitor. Pomenirea ctitorilor lăcașelor de cult și rugăciunile pentru morți erau o datorie, dar și o necesitate care asigura o stare de echilibru. Raporturile de schimb din subsidiar presupun o recompensă, o continuitate pozitivă atât între oameni, cât și între oameni și Dumnezeu. În timpul Sfintei Liturgii toate aceste legături se realizează prin Hristos.

Actele ctitorilor vizau salvarea ființei – trup și suflet – iertarea păcatelor și șansa asimilării în categoria celor dreți la Judecata de Apoi, o constantă mentală a societății medievale românești (Ofrim, 2001, 110). Scenariul vieții de Apoi și „exacerbarea

contrariilor” sunt structuri arhetipale universale de continuitate și moralitate, aparent poziționate în afara istoriei, dar de fapt puternic marcate de dinamica culturală și socială (Boia, 2006, 98). Exigențele morale proliferate de această viziune grandioasă, care scindează radical umanitatea între aleși și damnați, exprimă preocupările legate de „sensul istoriei și al destinului uman” (*ibidem*, 99), de etică și afirmare a individualităților, pe baza celor mai bogate scenarii apocrife ale societăților creștine. Credințele și riturile funerare din zona Olteniei „de sub munte” atestă marcantele încercări de diminuare a angoaselor legate de moarte și eshatologie, de salvare a corpului și sufletului. Ritualul zorilor și Cântecul bradului sau ritualurile integrative ale „uncheșilor” cu măști „de priveghiu”, personajele inițiate sau animale învestite cu rol psihopomp și ideea „Satului de sus” în care este plasată comunitatea Moșilor-strămoși încearcă să dizolve misterul terifiant din jurul morții și să o socializeze (Bernea, 2007; Vulcănescu, 1985; Panea, Fifer, 1998; Geană, 2005).

Valențele darului se îmbogățesc prin încorporarea în dar a naturii și substanței celui ce dăruiește – „ceva din esența lui spirituală și din sufletul său. (...) Darul oferit (...) este (...) însufletit, deseori individualizat” (Mauss, 1993, 53). Legătura afectivă și spirituală a celui ce dăruiește, transpusă în obiectul dăruit este evidentă atât imagistic prin reprezentările votive, textual prin multitudinea de nume consemnate în pisanii și pomelnice și, evident, chiar prin biserica construită, relevând dorința recunoașterii sociale a fiecărui participant și a recuperării identitare din perspectiva suprasensibilă.

Analizând schimburile și datorile dintre oameni, Maurice Godelier consideră că „lucrul dăruit, nu este într-adevăr «înstrăinat» de cel care l-a dăruit” (Godelier, 1996, 61). Separația/alienarea nu are cum să fie totală mai ales în situațiile în care este implicat în dar ceva (afectiv, identitar) din cel ce dăruiește. Perspectiva imaginarului tradițional, construit pe fundamentele gândirii magice confirmă această pecete a celor

implicați, prezența lor mai mult sau mai puțin evidentă, în lucrul dăruit. Aceasta s-ar traduce prin prezența unei „substanțe” sau „puteri” magice, poate amândouă, reunite sub conceptul de „sarcină magică” a unui „obiect purtător” (Blaga, 1996, 13, 124-125), pe un termen nelimitat și în formule polimorfe. Similar, Ofelia Văduva (1997) consideră „moștenirea magică” (Văduva, 1997, 49) semnificativă în cazul darului, cea forță existentă în dar care induce anumite stări și reacții între cel ce dăruiește și primitor. Imaginile ctitoricești vizau un proiect de obținere a permanenței ființei prin sacru, prin îngăduință divină. Imuabilitatea era un element absent în domeniul profan și către ea se orientau aspirațiile ctitoricești pentru a nu reitera absența definitivă produsă de moarte. Darul, semn al disponibilității de a oferi și împărtăși, devenea mai degrabă zălogul unei vieți mai bune și mai împlinite, indiferent de perspectivă – umană sau divină. El era menit să deschidă „drumuri” transcendente, să mențină comuniunea cu strămoșii (pomana, comuniunile comensuale) și să înfrățească oamenii, iar aceste interferențe constituiau în cea mai mare măsură reversibilitatea darului, la care se adăugau gesturi similare. Dinamica darului și contra-darului în social și proiecțiile acestei structuri și în relațiile cu strămoșii sau divinitatea, atestă puternica credință în energia magică conținută de dar și reflexiile ei contagioase între ființele implicate, cu repercusiuni asupra mediului adiacent, pozitive sau negative în funcție de motive și reacții. „Darul este, mai ales, expresia unei *dorințe* (...) important agent magic” care „se adresează (...) mai mult decât magia, zonelor afective ale personalității, sensibilității și sufletului” (*ibidem*, 50). Conținutul simbolic al darului are efecte puternice asupra conștientului, dar și inconștientului, evidente în gesturile de reîntoarcere a darului. Există o presiune a reciprocității firești, o simetrie nu neapărat materială (în sensul unei echivalențe economice), dorințe, așteptări și speranțe subordonate structurilor simbolice și formelor de acțiune (-reacțiune) de tip magic, determinate individual sau colectiv.

Ctitoriile colective exprimă o altă formă de „mobilitate” a darului. Spațiul sacru este fix. Ceea ce „circulă” ține de imaterial, de fluxurile energetice, sacre, și de conexiunile și deschiderile create prin edificarea bisericilor, mult mai importante decât materia propriu-zisă. Biserica-ofrandă era elementul intermediar în care se întâlneau toate ființele implicate, văzute sau nevăzute, și toate energiile lor. Oamenii se împărtășesc din natura divinității cu influxuri sacre, cu substanță euharistică, iar prin împărtășiri repetate acced la mântuirea finală. Darul votiv și sacralitatea pogorâtă realizează amestecul de naturi și de energii vizat de ctitori. Schimbul conținut în natura darului implică exact aceste ieșiri din sfere (Mauss, 1993, 69) proprii și interferențe cu alte ființe sau lumi.

Deschiderea către transcendent și comuniunea cu sacralul pot fi considerate un dar al comunității către sine. Iubirea față de Dumnezeu, materializată și prin spațiul sacru se reîntoarce către cei ce au trudit și s-au rugat. „Dăruind (...) Nu din prinosul, nu din puținul tău, ci din neavutul tău, din ceea ce îți lipsește (...) vei dobândi și tu. (...) Iată paradoxul creștin în toată plinătatea, splendoarea și virtutea lui. (...) dând peste fire, luăm har peste har” (Steinhardt, 2000, 78-79). Indiferent de tipul uman, de structura care determină realizarea sacrificiilor și oferirea darurilor, dezinteresată sau din egoism, în general lucrul sau ființa oferite nu sunt aleatorii; se dăruiește tot ce este mai bun. Eul conștient se identifică cu darul și dăruirea – sacrificiu-renunțare – și în funcție de amploarea gestului, inițial pierde pentru a se „câștiga pe sine însuși” (Mauss, Hubert, 1997, 31); închinătorul se „răscumpără” (*ibidem*, 171).

Explicitarea iconografică a darului simbolic

Gestul ritualizat de a oferi un dar în sfera iconografică votivă a fost consacrat demult prin schema dăruirii. Imaginea amplifică

caracterul magic al darului, extrapolează gândul sau verbalizarea, iar în cazul gestului prin care ctitorii oferă macheta bisericii Cerului este cuprinsă esența acțiunii ctitoricești, cu veleități declanșatoare de energii care vor transfigura profanul. Prin mână este încărcat darul cu energia donatorului, iar obiectul-dar este înrăurit cu fluxul magic (Văduva, 1997, 74). Cea mai reprezentativă imagine din grupul bisericilor analizate este cea a ctitorilor din satul Schela, în care preotul, îmbrăcat moșnenește, înconjurat de alți ctitori principali, oferă divinității macheta bisericii realist schițată. Textul de deasupra îl denumește: „HEREI /DINU SCHILERU EO.../ CU GLOATALIU” (gloata lui).

Imaginile votive se situează ca tip de filozofie la îmbinarea dintre mistica creștină, gândirea magică folclorică și portretul laic. Ele se întemeiază pe asemănare, liant între diferitele planuri existențiale ale ființei, dar și în raport cu transcendentul. Reproducerea vizibilului se mulează pe principiul participării din teologia imaginilor (Uspensky, 1994, 84), fiind o regăsire a modelului uman în intenția lui de a participa la sacru și îndumnezeirea lumii, prin azeziune dar și prin propria ascensiune. Este vorba despre o sporire a ființei prin duplicarea formei. Imaginile votive constituiau o magică participare la ființa ctitorilor și la destinul lor, iar în viitor era proiectată o anulare a temporalității și efectelor dezintegratoare ale morții prin sacralizarea corpului și chipului.

Reprezentările sociale definesc imaginea votivă de oferire a machetei bisericii drept nod central (Neculau, 1996, 39), indicând în același timp „locul transfigurării simbolice a imaginii” (Liiceanu, 2005, 24). Trupul devine receptacol al bunăvoinței divine, iar mâna întinsă și macheta bisericii oferite sunt calea vieții umane, o altă simbolizare a „scării” pe care coboară și urcă harul. Omul se caută, iese din sine, pentru a se regăsi și construi în termeni axiologici; el *oferă* și *se oferă* prin munca, creația și umilința sa, pentru a-și sfinți viața și a o veșnici. Din profan, corpul este sacralizat prin reprezentarea materială în proximitatea centrului

sacru. Manifestarea și reprezentarea figurativă a schemei socio-religioase votive reia codul consacrat iconografic, „suprastructura simbolică” (Leroi-Gourhan, 1983, 176) cu cel mai explicit conținut, însă modifică elementele adiacente – dispunerea spațială și clasa socială – firesc adaptate realității. Darul închinat divinității este una dintre variantele de integrare „în anumite secvențe extraordinare” (*ibidem*, 93-94) prin care omul se detașează de greutatea specifică, se dematerializează și se plasează în ordinea altei dimensiuni iluminată și detensionată. Tablourile votive se ridică împotriva celui mai terifiant dușman – moartea, printr-un gest încrămențit, de dăruire în încercarea de răscumpărare și de veșnică pomenire. Este cheia de boltă a destinului ctitorilor care pecetluiește valoarea ființei donatoare. Schema iconografică votivă exprimă de fapt tendințele ascensionale (Durand, 1998, 125-179). Ea opune factorilor universali negativi (destinul, timpul, moartea, aneantizarea, uitarea, mizeria, animalitatea etc.) verticalitatea și puterea umanității, capacitatea comunităților de a interfera cu divinitatea prin mijlocirea darului (strămoși, Dumnezeu și alte puteri supranaturale), determinismul inerent gesturilor purificatoare, stabilizarea sacralului (fluctuant și cu intensități relative) într-un spațiu special creat, un destin iluminat de importanța și frumusețea gestului, asigurarea pomenirii veșnice prin statutul dobândit – statutul ctitoricesc, salvarea corpului prin transpunerea imagistică – tehnici magice, salvarea sufletului și a trupului în viziunea finală a creștinismului, la înfricoșătoarea Judecată, evoluția morală și spirituală și speranța recuceririi calităților excepționale pierdute prin cădere (*ibidem*, 143). Însă această autodepășire și tendința de apropiere de sfere suprasensibile sunt și expresia câștigării puterii și nevoia exercitării ei în plan social (*ibidem*, 136-137). Colaterale mai mult sau mai puțin conștiente, problemele și valorile de la baza piramidei axiologice îmbogățesc sensul major cu trama orizontală a vieții. Credința în plurivocitatea semnificațiilor, în dimensiunile umane atinse de gestul oblativ, e cea care conferă imaginilor

votive statutul de „reprezentări simbolice” (Wunenburger, 2004, 259), lărgind spectrul ființei și ființării.

Biserica-ofrandă este și varianta evoluată a „sacrificiului-contract” în care se considera că „zeii ce dau și înapoiază sunt acolo pentru a da mult atunci când li se oferă un lucru mărunț” (Mauss, 1993, 63). În parcursul continuu al schimbului simbolic obligativitățile, reciprocitatea, așteptările materializate la nivel uman, transpuse în plan vertical în relația om – divinitate își estompează parțial concretețea deoarece raportul între donator și donatar nu mai este egal. Perceput prin filtrul moralei religioase, darul și raportul pe care l-ar implica rămân oarecum suspendate într-un tărâm al speranței și potențialității. Încercarea de constrângere a divinității ar putea avea repercusiuni nefaste, asemenea periculoaselor infuziuni din profan care ar putea interveni într-un rit și ar deveni distrugătoare pentru oficiant sau participanți. În mentalitatea profund religioasă a veacurilor trecute o atitudine cu o anumită doză imperativă, coercitivă față de transcendent, ar fi reprezentat o anomalie, o degenerare morală gravă cu siguranță evitată, cel puțin la nivel colectiv.

Repercusiunile actului ctitoricesc în plan social

Ideea de transmitere (Mauss, 1993, 147) subsumată darului presupune implicarea generațiilor viitoare în protejarea patrimoniului colectiv, deci continuitatea gestului inițiat de strămoși prin întreținerea creației religioase colective și, eventual, înzestrarea ei.

Social, este o formă de răscumpărare, de generozitate „obligatorie” (*ibidem*, 64) a ctitorilor principali față de restul comunității. Secolul al XIX-lea este perioada de accentuare a stratificărilor sociale, de afirmare a individualităților, de apariție a diferențelor de stare (Stahl, 1998, II). Exista o presiune exercitată de cei defavorizați de noile forme de exploatare funciară sau de împărțire a drepturilor de proprietate. Actele ctitoricesci

pot fi în multe situații efectul accepțiunii străvechi legată de morala darului, „devenită principiu justițiar” prin care se echilibrau într-o oarecare măsură inegalitățile materiale, „surplusul de fericire și bogăție al unora, surplus pe care ei trebuiau să-l cedeze” (Mauss, 1993, 64); dacă nu, presiunea morală și recurența, fie intrinsecă situației, fie a celorlalți, sfidarea unor norme de umanitate nu rămâneau nepedepsite. Exprimarea generozității trebuia manifestată și față de divinitate și față de oameni, pentru ca privilegiatul să nu fie plasat în zona damnată a ingraturității. În imaginarul tradițional românesc zgârcenia era un păcat care atrăgea tot ce poate fi mai rău și, în final, închidea chiar perspectiva mântuirii (Văduva, 1997, 76). Darul ctitoricesc implica și o evoluție socială a individului și a familiei sale. Era o convertire a resurselor economice în scopul unei ascendențe ierarhice, o generozitate bine orientată și respectată de comunitatea sătească care-l credita și îi conferea ctitorului onoarea cuvenită, mai ales datorită gesturilor cu efecte sacralizante care se răsfrângeau benefic asupra tuturor.

Ctitoriile colective, acțiuni autonome impregnate de generozitate (Mauss, Hubert, 1997, 73), defineau comunitățile rurale și aveau impact asupra morfologiei lor – reuneau indivizii și resursele lor sub o cauză comună, devenind factori de solidificare identitară, de armonizare printr-un sacrificiu de sine colectiv în care întreaga comunitate „se privează și oferă” (*ibidem*, 127), activează energii și iese din sine pentru a se regăsi mai puternică și izbăvită.

În înțelegerea mai profundă a orizontului mental țărănesc care susține construcțiile votive trebuie amintite și alte coordonate – timpul legat de soartă, timpul sacru, actele și gesturile umane care determină modificări în ceea ce era predestinat, credința, gândul, cuvântul, legea (tradiția), orânduirea, transpuse prin filtrul mistic. În legătură cu această „atitudine activă” (1997, 166), Ernest Bernea o consideră mai recentă în istoria satului românesc și mai rară, ceea ce ar fi în concordanță cu fenomenul ctitoricesc din spațiul

rural, răspândirea și manifestarea sa cu amploare către sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea; „voința omului este solicitată nu numai la determinarea unor situații sau cuceriri în timp, ci și pentru viața de dincolo; omul trebuie să pună în lucrare gândul și fapta sa, o adevărată luptă în vederea salvării” (Bernea, 1997, 167). Încă o dimensiune a dorinței, ale cărei obiecte corelative sunt valorile (Vianu, 1998, 68-69), și imperativul acțional specific uman – surse ale imaginației anticipatoare (Wunenburger, 2004, 55, 283-284) –, se relevă conștiinței drept indicatori ai unei lacune a prezentului și ai sănătății sinelui în activarea resurselor și orientarea lor pentru a împlini eventuale carențe materiale sau spirituale sau pentru a dezvolta în anumite sensuri ceea ce există deja. Libertatea de a interveni, de a metamorfoza sau orienta în anumite sensuri prin credință, gând și act puterile și energiile implică o traiectorie ascendentă în care omul are posibilitatea de a se integra și înfăptui. Deci, voința și acțiunea (prin jertfă, ofrandă, dar etc.) devin resorturi transformatoare prin care omul capătă un ascendent asupra destinului (Durand, 2000, 307) și timpului, iar pentru ceea ce se va întâmpla după moarte, speranța salvării sufletului.

Din perspectiva modelelor umane la care se raportează fiecare societate în funcție de contextul istoric și cultural, la modul de difuziune, adaptare și reprezentare în propriul discurs, se poate considera ca modelul ctitorului creat de sensibilitatea lumii rurale pentru „galeria imaginară” (Dușu, 1973, 13-14), devenise unul dintre cele mai importante în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Puterea sugestivă a modelelor umane și imaginile prezentificatoare care apropie exemplaritatea lor de forfota prezentului amorsează conștiința individuală sau colectivă, descătușează potențialitățile imanente și voințele în scopuri similare și capătă alte intensități prin figurare și o valoare „instauratoare” (Wunenburger, 2004, 284).

Concluzii

Tabloul axiologic și metafizic al lumii rurale românești în secolul al XIX-lea și valorizarea actului ctitoricesc asemenea unei nișe privilegiate în care se poate manifesta voința umană, individuală sau colectivă, și comuniunea cu divinitatea realizată prin intermediul bisericilor-ofrandă mărturisesc cea mai semnificativă dimensiune a imaginarului folcloric – transcendentul –, dar concretizează și dreptul, capacitatea de creație și nevoia de afirmare a claselor sociale inferioare.

Imaginile votive asigură ieșirea din profan, din anonim, din marginea societății, din afara istoriei, din efemer. Ele cer recunoașteri, se istoricizează, se imprimă în memoria socială și, poate, în veșnicie. Se produce o reconfigurare a identității prin necesitatea adaptării la noile forme de viață. Recursul la forța tradiției, evaluată la nivel sacru (legitate preinstituită și incontestabilă), la ideologia care susține reprezentările ctitoricești, la rolul simbolic al darului și ofrandei în cultura populară românească, iar în cadrele oralității la puterea semnului și a semnificării, confirmă tensiunea revendicării exprimată într-un discurs monumental.

Bibliografie

- Bernea, E. (1997), *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*. București: Editura Humanitas.
- *** (2007), *Moartea și înmormântarea în Gorjul de Nord*. București: Editura Vreamea.
- Blaga, L. [1941-1942] (1996), *Gândire magică și religie (Trilogia valorilor II)*. București: Editura Humanitas.
- Boia, L. [1998] (2006), *Pentru o istorie a imaginarului*. București: Editura Humanitas.
- Dumitrescu, S. (2001), *Chivotele lui Petru Rareș și modelul lor ceresc*. București: Editura Anastasia.
- Durand, G. [1959] (1998), *Structurile antropologice ale imaginarului*. București: Editura Univers Enciclopedic.
- Durkheim, E. [1912] (2005), *Formele elementare ale vieții religioase*. Prahova: Editura Antet.

- Duțu, A. (1973), *Eseu în istoria modelelor umane. Imaginea omului în literatură și pictură*. București : Editura Științifică.
- Eliade, M. [1965] (2000), *Sacru și profanul*. București : Editura Humanitas.
- *** (1943), *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*. București : Editura Publicom.
- Geană, Gh. (2005), Remembering Ancestors : Commemorative Rituals and the Foundation of Historicity, *History and Anthropology*, vol. 16, 3, 349-361.
- Godelier, M. (1996), *L'enigme du don*. Paris : Fayard.
- Leroi-Gourhan, A. (1983), *Gestul și cuvântul*. București : Editura Meridiane.
- Liiceanu, G. (2005), *Om și simbol. Interpretări ale simbolismului în teoria artei și filosofia culturii*. București : Editura Humanitas.
- Mauss, M. [1923-1924] (1993), *Eseu despre dar*, Anee Sociologique. Iași : Institutul European.
- Mauss, M., Hubert, H. [1899] (1997), *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*. Iași : Editura Polirom.
- Ofrim, A. (2001), *Cheia și psaltirea. Imaginarul cărții în cultura tradițională românească*. București : Editura Paralela 45.
- Panait, C.I. (2001), *Arhitectura de lemn din județul Gorj*. București : Editura ARC 2000.
- Panea, N., Fifor, M. (1998), *Cartea românească a morții – o hermeneutică a textului ritual funerar*. Drobeta Turnu Severin : Centrul Județean al Creației Populare Mehedinți.
- Pușcașu, V. (2001), *Actul de cîitorire ca fenomen istoric în Țara Românească și Moldova până la sfârșitul secolului al XVIII-lea*. București : Editura Vremea.
- Stahl, H.H. [1958] (1998), *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol. II, București : Editura Cartea Românească.
- *** (1972), *Studii de sociologie istorică*, București : Editura Științifică.
- Stăniloae, D. (1986), *Spiritualitate și comuniune în liturgia ortodoxă*. Craiova : Editura Mitropoliei Olteniei.
- Steinhardt, N. (2000), *Dăruind vei dobândi*. Cluj-Napoca : Editura Dacia.
- Theodorescu, R. (1977), Despre câțiva «oameni noi» citori medievali, în *Studii și Cercetări de Istoria Artei*, Seria Artă plastică, 24, 67-124.
- Uspensky, L. (1994), *Teologia icoanei*. București : Editura Anastasia.
- Van, G.A. [1909] (1996), *Riturile de trecere*. Iași : Editura Polirom.
- Văduva, O. (1997), *Magia darului*. București : Editura Enciclopedică.
- Vianu, T. (1998), *Filosofia culturii și teoria valorilor*. București : Editura Nemira.
- Voinescu, T. (1973), Contribuții la o istorie a artei păturilor mijlocii ; citorii de vătafi de plai din Țara Românească, *Studii și Cercetări de Istoria Artei*, Seria Artă plastică, 2, 297-320.
- Vulcănescu, R. (1985), *Mitologie Română*. București : Editura Academiei.
- Wunenburger, J.-J. [1997] (2004), *Filozofia imaginilor*. Iași : Editura Polirom.

Primit la redacție : mai, 2009

