

N. GRĂDINARU

SINCRETISMUL MAGICO-RELIGIOS ÎN MEDICINA POPULARĂ

Medicina populară este un centru de maximă coagulare a unui sincretism cultural triplu articulat, în care, alături de cunoștințele empirice de tratare, predomină elemente de magie și religie populară, care sunt incluse de imaginarul popular pentru a mări forța taumaturgică a actului terapeutic.

Sincretismul se lasă ușor observat în toate domeniile sistemului terapeutic tradițional, pornind de la remedii și sfârșind cu *vindecarea*.

Scopul acestui articol este de a evidenția amalgamurile sincretice prezente în medicina populară, relevând cele trei componente: creștin religios, magic și etnoiatic, indisolubil legate între ele. Ar fi cazul de remarcat că nu este o plagiere sau o relatare a celor studiate deja la tema sincretismului în cultura tradițională sau a sincretismului religios, este doar o încercare de evidențiere a unor principii neaccentuate în cazul demersurilor de medicină populară.

Tangențial, ideea sincretismului în medicina populară a fost abordată de către istoriografia de specialitate, începând cu sec XIX, atunci când unii etnografi își expun părerea asupra eficienței metodelor terapeutice tradiționale, nominalizând, printre altele, și părțile componente ale terapiei tradiționale. Despre un sistem terapeutic triplu articulat vorbește magistral Vasile Băncilă, atunci când descrie concepțiile despre sănătate ale țaranului. Concluzia autorului este că, în funcție de cauzele bolilor, vindecarea se obține prin cele trei mijloace citate deja de noi și denumite de Băncilă: religioase („rugăciunea, care avea și ea mai multe forme...”), magice („descântece, dar trebuie să se facă deosebirea între acestea și farmece...”) și empirice („medicamente populare”) (Băncilă, 1972, 35).

Emblematică pentru un astfel de sistem terapeutic tradițional tripartit ni se pare concluzia lui Tudor Pamfile, de la începutul secolului trecut: „sănătatea, care vine întâi de la Dumnezeu, este averea de căpetenie și, pentru stăpânirea ei deplină, omul își are rugăciunile sale creștinești și pe cele ilicite, care cântăresc deopotrivă. Când se vede primejduit sau cere ajutorul lui Dumnezeu, se roagă spre îndurare...Când se vede singur, face și el ce poate, cu ajutorul cunoștințelor sale medicale” (Pamfile, 1911, 4).

Și Ernest Bernea face o remarcă destul de valoroasă în acest sens: „Există în viața spirituală a satului o seamă de fapte de o străveche origine locală care, deși sunt în afara bisericii, nu sunt mai puțin religioase: e vorba de acele fapte care se situează între religie și magie. Trecerea de la domeniul religiei la acela al magiei se face uneori fără să băgăm de seamă” (Bernea, 1944, 55).

Chiar și Mircea Eliade va simți nevoia să-și exprime poziția, ce ne este de folos pentru recuperarea mentalului colectiv. Etnoiatria este văzută de el ca un mijloc de integrare cosmică a omului, de expunere și trăire plenară

a unei „viziuni armonice” (Eliade, 1936, 168) între corpul său și echilibrul universului. Or, calibrarea stării de sănătate - prin mijloace multiple, mitice, magice, religioase, empirice - este condiția *sine qua non* a unei asemenea integrări armonice.

Conducându-ne de referințele date de etnografia emerțiți și de către rezultatele cercetărilor de teren, conchidem valabilă ideea unui sincretism triplu articulat, care apare ca rezultat la reacția magică, religioasă și terapeutică a omului față de univers și societate, și pe care ne vom strădui să o dezvoltăm în continuare, pornind de la cauzele îmbolnăvirii.

În mentalitatea tradițională, alături de cauzele naturale ale îmbolnăvirii (răceală, frig, îmbătrânire), persista ideea că bolile sunt acțiunea malefică a unor ființe demonice sau chiar oameni. Cauza acestui palier mental vine din însăși existența omului, care deseori este expus pericolului, faptelor inexplicabile sau situațiilor de viață în care controlul lui este aproape nul. Sistemul terapeutic tradițional prezintă aici o importanță ontologică și gnoseologică prin chiar impulsul dat individului de a adopta o atitudine dinamică și constructivă în fața factorilor supranaturali provocatori de nenorociri, convingând bolnavul că nu este dezarmat întru totul în fața sorții, a pedepsei cerești, a blestemului și că se poate găsi remediile potrivite. Astfel, înzestrând demonii și forțele răufăcătoare cu calități fizice, adică materializându-i, omul opta pentru o eventuală acțiune asupra lor, o șansă de a stopa activitatea lor malefică.

Provocatori de nenorociri și boli erau considerate atât ființe mitologice (demoni, duhuri necurate, draci), cât și Sfinți, uneori chiar și Dumnezeu, care nefiind respectați, se răzbunau, pedepsind pe muritorii simpli prin boli cumplite sau daune materiale. Credița că bolile sunt rezultatul acțiunii demonilor este străveche, întâlnindu-se la babiloneni, la greci și romani. Întrădăcinate adânc în mentalitatea populară, aceste reminiscențe păgâne ajung să fie o cauză a luptei Bisericii împotriva lor, ca până la urmă să fie transformate în noua religie; toți zeii cultului păgân transformându-se în draci și demoni potrivnici creștinilor.

Chiar dacă biserica a specificat că bolile sunt trimise de la Dumnezeu, ca să-i pedepsească pe oameni pentru păcatele lor, a făcut totuși concesii poporului, acceptând ideea că diavolii sau duhurile rele intră în trupul omului și provoacă îmbolnăvirea. Astfel de oameni pot fi vindecați numai prin „exorcizări”, adică „descântece”, în urma cărora duhul necurat părăsește trupul bolnavului. Divinitățile demonologice de treaptă superioară – Samca, Muma-pădurii, Joimărița, Știma Apei, dar și Sfintele purtând numele zilelor săptămânii – se regăsesc deseori în imaginarul mentalitar, ca destabilizatori ai sănătății. Această clasă e completată de demonii feminini,

fie malefici (Iele, Rusalii, Strigoaice), fie benefici (Ursitoare, Sânziene), cărora li se adaugă categoriile mixte, de duhuri și bune, și rele.

Având corespondențe cu Nimfele și Naiadele mitologiei grecești sau cu Elfele germanice, *Ielele* ridică în vârtejuri pe cei care lucrează în zilele ce le sunt consacrate, îi chinuiesc și îi smintesc; omoară oameni, îi schilodesc sau îi paralizează pe indiscreți. *Rusaliile* (în unele localități sunt confundate cu Ielele), de asemenea, iau mințile oamenilor imprudenți. Dar originea a Rusaliilor și a ritualului lor coregrafic divulgă un dublu sincretism: nu este altceva decât sărbătoarea romană a trandafirilor *Rosalia*, ținută la finele primăverii, convertită apoi în sărbătoarea creștină post-pascală a Cincizecimii (Pascha rosata sau, deoarece cădea duminică, –Domenica rosarum), căreia i s-a adăugat ulterior adstratul serbării *Rusalcelor* slave, ea însuși de origine greacă ¹.

Celelalte personaje demonice sunt mai rudimentare: Joimărița interzice torsul în zilele de joi și vineri și pedepsește încălcarea acestui tabu, cu pârlirea degetelor și unghiilor, dar și uciderea femeilor care nu au venerat-o; Ismele – o clasă de zâne rele, care aduc moartea și, de obicei, toate bolile mortale; *Marțolea* tulbură somnul, împunge cu fusul, scoate ochii sau chiar ucide copiii torcătoarelor.

Cazurile în care Sfinții erau transmițători de nenorociri erau în imaginarul popular mai puține la număr, ei răzbunându-se doar pe cei ce le nesocoteau ziua, mai des poporul prefera să-i vadă ca vindecători. Această dualitate de funcții este foarte bine lămurită de C. Levy-Strauss, în teoria sa structuralistă privind binaritatea opozițiilor și prezintă un interes deosebit pentru cercetarea sincretismului cultural.

Reacția magică presupune practici prin care spiritele rele, considerate ca răspunzătoare de provocarea bolii, sunt îmblânzite, îmbunate printr-o ritualizare a vindecării. Boala e adusă de zei, trimisă de diavol ori de moroi, strigoii; asistăm așadar la o antropomorfizare a sistemului causal al maladiei, ceea ce provoacă un instrumentalism al reacției magice față de ea. Sunt astfel antrenate capacități fizice și spirituale, normale și paranormale, sociale și magice.

Reacția religioasă dezvoltă o pasivitate mai mare decât practicile magice. Orientată spre resemnare, spre perceperea bolilor ca rezultat al săvârșirii de păcate față de divinitate, persistă, sub multiple forme de manifestare, în viața spirituală a comunității folclorice (de ex: „boala bătrâneții” nu este tratată, ci se ajunge la fatalism uneori, spunând că „este bătrân și atâtea zile i-a dat Dumnezeu”), dar totuși se manifestă și prin încercări de tolerare sau îmbunare a Sfântului, sau al lui Dumnezeu, prin pocăință și rugăciuni.

Și în fine, reacția terapeutică, populară, face ca bolnavul să aibă o încredere desăvârșită în tămăduitorul său, și pe care o regăsim în medicina tradițională, bazată efectiv pe eficacitatea simbolică și pe credința neșarmurită în actul de vindecare.

Observația etnologică acreditează ideea că, în practică, de cele mai multe ori asistăm la un sincretism al acestor reacții, ceea ce conduce la un răspuns complex, în care sunt combinate diverse tendințe terapeutice; ceea ce le conferă însă unitate interioară este perpetua raportare a sinelui bolnav la natura înconjurătoare, la cosmosul armonic. Microcosmosul trebuie așadar să fie mereu calibrat după macrocosmos, astfel încât și unele leacuri au fost astfel asumate și interpretate încât să fie în strânsă relație și asemănare cu segmente sau nevoi ale corpului uman.

Aceste idei pot fi dezvăluite grație datelor folclorice privind *remediile* terapeutice. De cele mai multe ori, aceste remedii acționează combinat, generând forme sincretice de tratament, magico-religioase, cu scopul de a-și multiplica eficacitatea. De exemplu, în practicile sale de vindecare, babele, pe lângă diferite mijloace, întrebuințează și simboluri sau mijloace creștine: tămâie, agheasmă, crucea („Demonul bolii fuge ca dracul de tămâie”) etc.

Însă semnificativ este cazul remediilor devenite arhetipuri ale vindecării: apa, focul, pământul, sângele. Ele se aliniază concepției primordiale de apariție a omului (din apă) și, desigur, celei religioase, când, conform unei legende, Dumnezeu l-a făcut pe Adam, luând din pământ, apă, vânt. Așadar, ele nu puteau să nu vindece.

Creșterea eficienței este obținută și prin activarea celui de-al treilea factor al vindecării, prin apelul la remedii ale medicinei empirice.

O discuție interesantă s-ar putea purta și în ceea ce privește *actanții* scenariilor terapeutice și psihoterapeutice: asistăm la o adevărată dezvăluire a ceea ce se numește sincretism cultural în cadrul procesului de terapie.

Persoanele care se bucurau de un respect special în comunitate și la care se apela în caz de boală erau *preotul* sau *călugărul*, cei care știu a performa scenarii religioase eficiente pentru redobândirea sănătății.

Cercetătorul C. Cazan inventariază un număr impresionant de manuscrise ce conțin „rățeturi” pentru boli, date din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, și o mare parte din ele aparțin medicinei călugărești, promovată de centrele ecleziastice (Cazan, 1973, 75), ce puneau în practică unele leacuri populare, etnoiatrice, prin apelul la rugăciune, închinarea la icoane, pelerinaje și alte forme ale devoțiunii populare. Tămăduirea bolnavilor de către călugării cu calități ecumenice deosebite și cu minime cunoștințe de medicină populară „începe să devie, odată cu secolul al XIX-lea, o adevărată meserie, mai ales că prin multe mănăstiri bine organizate apare meșteșugul doftoricesc și, odată cu el, călugării inițiați în tainele vindecării trupesti” (Cazan, 1973, 77).

Însă, dese sunt cazurile când practicile ecumenice terapeutice se dovedesc a fi vecine cu riturile magice curative și profilactice, iar descântecul și rugăciunea par a fi tipuri complimentare de tratamente ale

bolilor. Deoarece finalitatea practicilor magice și a celor religioase era aceeași, nu ne mai mirăm de ce unele practici magice sunt tolerate de preoți. Au fost numeroase cazuri în care preotul le-a permis enoriașilor săi atașarea de unele practici teurgice sau chiar a încurajat performarea lor. De altfel, mai multe descântătoare interogate ne-au mărturisit că au discutat cu preotul din satul lor despre moralitatea unor demersuri magice și că preoții și-au dat acordul, în cazul în care demersurile ritualice se performau cu frica de Dumnezeu și cu credința în puterea Sa nemăsurată.²

Grăitor, în acest sens, este ritualul schimbării numelui și botezării din nou a copilului bolnav, unde chiar preotul devine subiect al simbiozei riturilor arhaice cu cele creștine.

Elemente de sincretism atestăm chiar și în activitatea moașei, ipostaza de moașă-descântătoare mergând alături de cea a moașei-nașe, sau a moașei-ursitoare. Exemplu poate servi femeia însărcinată care, chinuită de zburător, apela moașa, ce vine s-o vindece. Moașa aduce apa neînceptută, pune în mai multe feluri de plante, după care le descântă și spală femeia (Marian, 1995, 21-22). Tot ea este sprijinul femeii în pragul nașterii, încercând, prin descânțete, să-i aline suferințele și să-i ușureze nașterea; este persoana care execută ritualuri asupra nou-născutului, prin care încearcă să-i protejeze sănătatea (descântecul de deochi, prima scaldă, primul înfășat). După ce pune lângă nou-născut o găcilie de usturoi, un cuțit sub pernă, o mătură la căpătâi, moașa își face cruce; este protagonista primelor practici apotropaice sau chiar a unor ritualuri magice de refacere a sănătății și a prevenirii bolilor fatale, prin schimbarea ritualică a numelui copilului bolnav.

Descântătoarele acționează – în opinia noastră – mai mult în apropierea magicului, decât în proximitatea religiosului, însuși descântecul cu care operează fiind o formă arhaică a incantațiilor magice. Însă, chiar și activitatea ei denotă amalgamuri sincretice, unde elementele magice se suprapun deseori credințelor religioase.

O practică terapeutică, ce ne-a atras atenția în mod deosebit prin amestecul de credințe magice (atingerea, contagiunea) și religioase (sfințirea cu agheasmă), este lăsarea hainelor omului bolnav în biserică pe masă, care trebuie sfințite la marile sărbători. Acestea se îmbracă apoi pe corpul gol de către bolnav și se poartă câteva zile. Acest ritual se practică și astăzi în sate, în special pentru copiii deochiați, speriați.

Pentru răscumpărarea sănătății uneori se aducea o panglică, care a fost atinsă de icoana sfântului, sau chiar de moaștele lui, pe care bolnavul trebuie să o poarte legată la brâu, sau la mână în scopuri apotropaice. Uneori aceste panglici ce au înscrise pe ele fragmente de rugăciuni, chipuri ale sfinților sau chiar a Maicii Domnului cu Iisus Hristos în brațe, sunt pregătite chiar în mănăstiri sau biserici, chiar dacă purtarea de talismane vine în contradicție canoanelor bisericesti (foto 1).

Foto 1.



Cu preponderență mai accentuată spre magic acționează și așa-numitele *babe lecuitoare* sau care „știu”, în această categorie intrând persoane ce pot vindeca, desface vrăji, „scoate blăstămurile”, dar și cel care pot stabili diagnoza prin ghicit, „tragerea cărților”, topirea cerii, stingerea frigărilor (prin care vrăjitoarea vede dacă omului „îi făcut” să moară sau nu, și în cazul necesar intervine pentru a „desface”). Pe lângă diferite ingrediente ele se folosesc însă și de o mulțime de simboluri creștine: crucea, apa sfințită, tămâia, busuiocul etc.

Și dacă vorbim despre actanți, ar fi cazul să amintim și *chirurgul* popular, un personaj a cărui activitate este bazată doar pe cunoștințele empirice de tratare, cu o înaltă doză de realism. O privire mai atentă denotă că această doză de realism mergea alături de o seamă de practici magice. Astfel, pentru vindecarea rănilor arsurilor, reumatismului, luxațiilor și fracturilor era nevoie de a recolta planta numită *Iarba lui Tatin* sau *tătâneasa* (*Symhytum officinale L.*). Însuși recoltarea plantelor se făcea după un ritual străvechi, pe parcursul a două zile: marți seara se descoperea și se însemna locul unde crește și, după trei zile, vineri dimineața, se săpa.

Persoanele inițiate mergeau pe nemâncate și în deplină curățenie trupească și sufletească, făceau 15 mătâni în fața plantei și, cu respect, i se adresau: „Doamnă, Iarba lui Tatin,/ Nu te iau pe stricat,/ Ci te iau pe tocmă,/ Să strângi carne la carne,/ Os la os,/ Să te faci cum au fost!” Această adresare poate fi considerată drept reminiscență a străvechiului cult al plantelor. Acolo se spunea pentru cine și de ce o scoate din pământ, iar acasă se fierbea și se amesteca cu făină de orz. Cu acest preparat din tătâneasă, la care adaugă și un descântec de scrântitură, chirurgul sau descântătoarea trata fractura.

Vindecarea activează și ea, antidoturi fie din sfera religiei – rugăciuni, posturi, închinări la icoane făcătoare de minuni sau la moaște, perelinaje la biserici, mănăstiri, icoane, moaște (care au mai generat procese terapeutice), botez, maslu, slujbe bisericesti sau diferite canoane – fie din sfera magiei: scenarii terapeutice cu fundal ritualic, dintre care cel mai cunoscut și cel mai apelat este descântecul de boală, și nu în ultimul rând – cunoștințele empirice de tratare.

Atunci când terapia se petrece într-un areal strict religios, cei care au privilegiul de a organiza raporturile cu sacru sunt preoții sau călugării, care își pot exterioriza puterea prin vindecarea unor boli în rândul credincioșilor. Instrumentele într-o astfel de situație sunt cele specifice sacroterapiei: rugăciunea, postul, pelerinajele, Împărtășirea Sfințelor Taine, atingerea crucii sau a icoanelor sfințite – eventual făcătoare de minuni, apa sfințită, prescura sau tămâia. Vindecările reușite sunt atunci puse pe seama credinței în Dumnezeu, singurul capabil să ducă la bun sfârșit un demers terapeutic („minune dumnezeiască”), sau pe bunăvoința vreunui sfânt care a mijlocit vindecarea la Cel Atotputernic. În cazul magiei, la celălalt capăt al segmentului de spiritualitate populară, raporturile de putere pot fi deținute de terapeuți magicieni – descântătoare, de cele mai multe ori, în spațiul nostru cultural, mai rar vraci, vrăjitori. Beneficiind de o recuzită extrem de vastă – cărbuni, apă neînceptută, plante de leac – aceștia operează mai ales cu descânțete, asociate unor remedii de etnoiatrie.

Cadrele generoase ale religiei populare acceptă alăturări simbiotice ale religiei cu magia, uneori acestea contopindu-se, alteori împrumutându-și reciproc principii sau remedii, dar unindu-se în realizarea aceluiși deziderat terapeutic. Arhetipul acestei simbioze este relevat de cultura folclorică: chiar Dumnezeu este cel ce îl învață pe Sfântul Petru descânțetele, deci chiar autoritatea supremă a creștinismului încurajează practicile magice benefice.

C. Burghel în lucrarea sa remarcabilă de antropologie (Burghel, 2004, 190) dă un fragment de descântec, care este exemplu convingător al celor menționate mai sus: „S-o luat Dumnezeu cu Petru / Pe cale, pe cărare / Până la podul de-aramă. / Caii peste podele săriră, / Podelele se smintiră /...../ - Ce ne-om face, Doamne?! - Descântă-i Petre! / - Nu știi, Doamne, a descânta / - Io, Petre te-oi învăța”.

O doză semnificativă de sincretism se lasă percepută în însuși existența Sfinților, care fiind penetrată de elemente cultice precreștine și ființelor mitologice funcționau, practic, în virtutea acelorași cadre mentalitare. Biserica neputând lupta împotriva superstițiilor maselor populare, le-a tolerat, dându-le o formă nouă: în locul vechilor divinități păgâne a introdus pe Dumnezeu, Maica Domnului și Sfinți.

Sfântul terapeut este purtătorul unui accentuat sentiment de milă creștinească, iar accesul la marea putere a sfântului nu ține seama de limbă, poziție socială sau origine. Este cazul „sfinților fără de bani” Cozma și Damian, asociați unor „doftori fără arginți”, despre a căror origine Vasile Bogrea, susține că ar fi pătruns în folclorul nostru prin trei filiere, or „există trei perechi de sfinți cu acest nume (Cosma și Damian): una din Asia, alta din Arabia și alta din Roma”. Au fost acceptați de biserică ca „înlocuitori cerești ai unor divinități vindecătoare păgâne, detronate din

evul mediu bizantin”. Sunt, potrivit descântecelor, „vraci domnului”, într-o perioadă istorică în care termenul de *vraci* presupune legătura intimă a unui performer-terapeut sau divinator de excepție cu forțe supranaturale. La fel, despre Sfântul Pantelimon se știe că a fost „doctor și martir”, devenit mai apoi patron al spitalelor și vindecător fără arginți, ocrotitor al săracilor și bolnavilor. În Răsărit era venerat ca făcător de minuni și ca unul din acei oameni sfinți care îi îngrijesc pe cei săraci fără să fie plătiți (Burghel, 2004, 270).

Exemplele în care sfinții terapeuți creștini au preluat atribute de la predecesorii lor folclorici, fortificându-și astfel scenariile terapeutice, sunt numeroase. Sf. Haralambie este patron și învingător al tuturor bolilor în calendarul popular, ține ciuma în lanț și comandă peste toate bolile, slobozindu-le asupra celor care-i nesocotesc ziua sau asupra celor necredincioși (Ghinoiu, 2005, 83).

Intervenția lui Sân Toader este catalogată de către emeritul etnograf I. A. Candrea drept o reminiscență a puterii zeului Marte; același mecanism de suprapunere și simbioză a elementelor mitologice cu cele creștinești fiind înregistrat și în cazul rugămintilor la sfințele zilelor.

Folclorul medical iterează prezența acestor sfinți tămăduitori în multe din descânțetele populare terapeutice, unde în final se cere ajutorul sfinților, așa cum arată descânțetele publicate de renumiții etnografi: A. Gorovei, S. Marian, T. Pamfile.

În aceeași ordine consacrată de mentalul colectiv, „Maica Domnului, nu e de fapt decât Zeița Mamă, Zeița Pământului din paleolitic și neolitic, ca divinitate supremă a vieții, a însănătoșirii bolnavilor. Creștinismul a reușit să transpună vechile descânțete păgâne, dând zeiței aducătoare de sănătate numele celei mai adorate dintre Sfințele creștine, Maica Domnului” (Ivănescu, 1969, 32).

Atât prezența Maicii Domnului în descânțete, cât și dorința ei de a vindeca, chiar și prin descântec, este încărcată de sincretism. Descânțete în care este invocată Maica Domnului sunt numeroase, iată unele fragmente, rostite până astăzi în caz de necesitate (de speriat): „A venit la (nume) acasă / 9 fiori cu 9 fioroaice / Cu 9 sânci cu 9 feciori ai lor /...../Maica Domnului din poarta cerului a auzit /.../ Nu plânge, băiete, / Mama nu te-a lăsa / Și te-a descânta / De ceas rău cu speriat / Și l-oi alunga / Peste numele tău n-a da, / Unde numele tău este zis / În numele Tatălui și Sfântului Duh Amin!”³

În fine, mai există o tranșă de sfinți, unde vitalitatea imaginarului este cu adevărat maximă: Sfințele zilelor, poporul crezând că ele pot să ajute în ceea ce sunt rugate. Sfânta Dumnică este făcătoare de minuni și aduce numai bine oamenilor, arătându-li-se în vis pentru a-i sfătui cum să alunge bolile (Ghinoiu, 2005, 67). Sfânta Vineri ajută oamenii în impas și trebuie ținută pentru sănătate; Sfânta Miercuri posedă puteri miraculoase.

Proveniența Sfintei Vineri are puțin comun cu creștinismul, originea ei fiind romană. În superstiția populară, Sfânta Vineri nu permite spălătul, fierbându-și contravenientele în apă clocotită.

Unul din cazurile care vădese melanjuri culturale în domeniul sacroterapiei este și pelerinajul la locurile sfinte, în scopul tămăduirii unor boli. Scenariul acestor călătorii, în ciuda faptului că ar trebui să se alinieze perfect cerințelor dogmei ortodoxe, identifică numeroase momente în care magicul irumpe printre rugăciunile și cântările bisericești, făcând astfel din pelerinaj un „caz” al terapiei populare.

O problemă care apare este dacă nu cumva acest gen de vindecare este preferat celui strict religios dintr-o anume tentare exagerată a sacrului, a supranaturalului și a inexplicabilului, adică urmarea unei tendințe a omului spre spectacular. Astfel, o statistică franceză demonstrează că pelerinajele la sfinții terapeuți – extrem de frecvente în spațiul culturii franceze – nu reiterează o legătură prestabilită între cultul sfinților și practica religioasă în general. Acest lucru s-a remarcat în comportamentul participanților la pelerinajele colective, unde majoritatea beneficiarilor unor astfel de călătorii nu erau prea credincioși, nu țineau posturile și nici măcar nu celebrau marile sărbători creștine. Acordau însă un mare credit acestor călătorii simbolice, care îi determina să creadă în forța taumaturgică a sfântului vindecător. Se ajunge, astfel, în situația în care un cult cu preeminențe clare precreeștine să se susțină ritual și emoțional și în locurile cele mai marcate de ortodoxism, în biserici.

Vindecarea mai includea și reminiscente ale „cultului morților”, preschimbate într-o altă formă de manifestare, dar cu o vivacitate de invidiat în practicile medicale populare.

Până însă a merge la exemplificări, ar fi cazul să elucidăm că rudele moarte au avut în imaginarul popular o poziție ambivalentă: pe de o parte, producători de nenorociri, pe de alta, potențiali vindecători. Această dualitate de sensuri este proprie gândirii mitologice și asemănătoare modelului de proiectare a universului.

Cultul morților, mai precis domeniul legat de asigurarea sănătății și bunăstării celor vii, își găsește exprimare chiar în ritualul înmormântării. Urmarea strictă a ritualului și numeroasele elemente ale magiei apotropaice se pot analiza convențional ca un gen de „profilactică” (protecție) pentru rudele decedatului.

Conform credințelor arhaice, moartea nu prezenta o finalitate a existenței omenești, dar era mai curând trecerea într-o „altă” viață. În această „viață nouă” morții erau, într-un fel, legați cu forțele supreme ale cerului, pământului, subteranului și puteau influența asupra stihilor naturii, ceea ce a condiționat atitudinea pragmatică în venerarea lor. Oricare inovație sau schimbare în ritualul funerar putea tulbura echilibrul și așa șubred al „lumii celor vii” cu „lumea morților” și cauza urmări nefaste pentru întreg colectivul.

În acest scop, cortegiul funerar înconjură de 3 ori biserica, pentru ca Sufletul mortului rătăcindu-se, să nu se mai întoarcă și să provoace careva daune.

Tot în acest scop se păzea ca gura mortului să fie închisă (uneori, dacă era necesar chiar, se lega), or sufletul intrând din nou în corp putea să se răzbune, într-un fel, pe cei apropiați. Ochii de asemenea trebuie să fie închiși, întrucât privirea mortului putea să scoată din minți sau să ducă după ea. Însuși mâna mortului era simbol semnificativ al leucirii: cu ea atingându-se bubele, rănile, crezându-se că se usucă rapid.

Lucrurile care fuseseră în contact direct cu decedatul: îmbrăcămintea, încălțăminte, piedica de la picioare, sicriul, țărâna de pe mormânt de asemeni se înzestrau în mentalitatea populară cu puteri tămăduitoare.

Închipuirile despre puterea taumaturgică și apotropaică a lucrurilor contagiate, s-a păstrat în tradiția rituală și folclorică la toate popoarele europene până în secolul XX-lea, la noi ea fiind vie și astăzi. Astfel, ca să vindece omul de „beție” se practică în satele noastre următorul rit: se iau 3 ouă, o bucată de unt și se merge la mormântul unui mort cunoscut. Acestea se îngroapă, se lasă 3 zile, după care din ele se pregătește un scrob bolnavului, invocându-se numele mortului „Cum (numele decedatului) nu bea, așa să nu beie (numele bolnavului)” (Ghinoiu, 2005, 83).

De exemplu, dacă la copil au apărut colite intestinale și el slăbește văzând cu ochii, mama sau bunică îl duceau la mormântul unui copil decedat de curând, străpungeau pământul cu un băț și băteau de trei ori în sicriu; dacă omul avea deseori convulsii, cămașa sa era pusă într-un mormânt proaspăt săpat. „La lună veche” se spăla capul cu țărna de pe mormânt, în cazurile durerilor dese de cap, sau pământul de la morminte putea fi pus la dintele bolnav. În podagră, încălzindu-se țărna de mormânt, se aplica pe încheieturile bolnave.

Astfel, surprinzătoarea vivacitate a practicilor funerare păgâne se prezintă nu atât ca urmare a închipuirilor arhaice despre „mortul înviat”, cât sub forma existenței relațiilor „convenționale” și îndatoririlor reciproce între „lumea celor vii” și „lumea morților” (Арнайтова, 2004, 244).

În medicina populară se exploatează așadar acea viziune specifică orizontului cultural în care corpul face parte din lume, este integrat organic în ea, și singurele remedii care pot să îi readucă la normalitate starea de sănătate alterată sunt tot remedii provenite din lumea naturală, leacuri etnoiatrice completate de rituri magice și religioase. Numai astfel se poate obține acea „armonie în univers” pe care și-o închipuie țărâna și pe care dorește să și-o impună și propriului său corp.

Urmarea unui astfel de mod de a privi și de a înțelege lumea este configurarea unui sistem terapeutic triplu articulat: magic, religios și etnoiatric. Toate aceste interrelații stabilite implicit în ordine mentalitară între microcosmul uman și macrocosm, dublate de nevoi obiective, generate de necesitatea imediată de a menține

sau de a refăce starea de sănătate, absolut indispensabilă, au generat o serie de tehnici de vindecare, articulând astfel un sistem bine încheiat de credințe, imagini, observații, obiceiuri, tradiții, leacuri.

Altfel spus, terapeutică tradițională oferă toate condițiile necesare pentru ca actul vindecării să demareze, iar finalitatea lui să fie în concordanță cu dorința pacientului.

Exemple de sincretism prezente în medicina populară s-ar putea aduce la nesfârșit, dar ar necesita timp și studii mai aprofundate, scopul propus pentru acest studiu fiind nominalizarea elementelor magice, religioase și etnoiatrice indispensabil utilizate în practicile medicale populare. Totuși nu se pretinde că studiul dat include întreg sistemul de relații și principii, sau că nu poate fi completat, or multitudinea relațiilor ar ajunge pentru o lucrare de proporții.

Note

¹ Se vede o simbioză a funcțiilor Rusaliilor cu Ielele în faptul că și unele și altele în Moldova locuiesc sub Maluri, și noaptea ies pentru a fura copii neascultători. Aici se face observată și funcția educativă a credințelor și superstițiilor populare.

² Informator: Postică Ana, băștinașă, satul Tigheci, r-n Leova, 1932.

³ Informator: Văcov Natalia, băștinașă, satul Gârbova, r-n Ocnița, 1921.

Literatura

Băncilă V. Ideea de sănătate și medicină populară la țăranul roman de ieri. Aspecte istorice ale medicinei în mediul rural. București, 1972.

Bernea E. Civilizația românească sătească. București, 1944.

Bogrea V. Sfinții – medici și folclorul românesc // Pagini filologice. Cluj, 1971.

Bologa V. Etnoiatrie – iatrosophie. Despre medicina populară românească. București, 1970.

Burghel C. Studii de antropologie a sănătății. Cluj-Napoca, 2004.

Cartoian N. București, 1974.

Cazan I. Texte de folclor medical // Cercetări literare, vol. II. București, 1973.

Eliade M. Insula lui Euthanasius, Humanitas. București, 1936.

Ghinoiu I. Obiceiuri populare de peste an. București, 2005.

Grigoriu-Rigo G. Medicina poporului. București, 1907.

Iorga N. Medici și medicină în trecutul românesc. București, 1919.

Ivănescu G., Șerban V. Introducere la folclorul din Moldova – texte alese din colecții inedite. București, 1969.

Laugier Ch. Contribuțiuni la etnografia Medicală a Olteniei. Craiova, 1925.

Leon N. Istoria medicală naturală a poporului român. București, 1902.

Lupașcu D. Medicina babelor. Adunare de descânțete, rețete de doftorii și vrăjitorii băbești. București, 1890.

Marian S. F. Nașterea. București, 1995.

Арнаутова Ю. Е. Колдуны и святые. Санкт-Петербург, 2004.

Rezumat

În articol sunt cercetate diverse manifestări ale sincretismului cultural în medicina populară basarabească. În baza rezultatelor cercetării, autoarea s-a străduit să evidențieze amalgamurile unui sincretism triplu articulat, realizat între structurile magice, religioase și cunoștințelor de medicină populară și prezent în toate domeniile sistemului terapeutic, pornind de la provocatorii bolii, remedii, activitatea actanților și sfârșind cu vindecarea.

Cuvinte-cheie: medicina populară, sincretism, religie, magie, sfinți, demoni, boli, vindecare.

Резюме

В статье исследуются разные аспекты культурного синкретизма, присутствующего в бессарабской народной медицинской практике. Анализируя доступные на сегодняшний день данные народной медицины, автор попытался выделить культурные синкретические сплетения, включающие в себя магические элементы, языческую и христианскую символику, народные медицинские знания, а также определить их место в каждой области медицинской практике.

Ключевые слова: народная медицина, синкретизм, религия, магия, святые, демоны, болезни, исцеление.

Summary

The present article, "Magical and religious syncretism in the popular medicine", represents investigation of different aspects of cultural syncretism present at the Bessarabian popular medicine. On the base of research results the author tried to mark out cultural syncretic binds, which include magical elements, pagan and Christian symbols, popular medical knowledge, as well as to define their role in all branches of therapeutic system.

Key words: popular medicine, syncretism, religion, magic, Saints, demons, diseases, healing.