Dr. Camelia Burghele

SACROTERAPIA - O DUBLĂ OFERTĂ DE ECHILIBRARE: COMUNICARE CU SACRUL ȘI TERAPIE RESTITUȚIONALĂ

Un anume grad de familiaritate cu sacrul este imposibil de trecut cu vederea în orice analiză a unei societăți tradiționale, în care supranaturalul își are ordinea sa în mentalul colectiv, instituind apoi reprezentări în imaginar și repercursiuni în comportamentul cotidian. Această dorință a omului de a trăi în proximitatea sacrului se traduce, în modul de viețuire al comunității folclorice, într-o atitudine plină de pietate, iar mentalitatea și sensibilitatea religioasă filtrează în percepția individului o anumită viziune asupra omului. Această credință în prezența factorului divin și intruziunile lui în procesele ce țin de conduita umană creează premisele unui sentiment de siguranță conferit omului și încrederii că situațiile periculoase, deranjante sau dureroase se pot rezolva prin apelul la sacru și la formele lui de manifestare. Într-o astfel de schemă mentală rezidă și încrederea omului în încurajările exprimate de Biserică, în capacitatea terapeutică a rugăciunii sau în forța de vindecare miraculoasă a pelerinajului, procesiunilor sau închinării la icoane [1].

Cosmologiile religioase, cu efect pregnant în categoria terapeuticului și psihoterapeuticului, secționează o tranșă masivă din psihologia încrederii, conturând ceea ce Anthony Giddens a denumit securitatea ontologică, adică acel sentiment universal uman tradus, în societatea premodernă, într-o legătură indestructibilă cu contextele de încredere și cu formele de risc sau pericol[2]. Mediul de încredere al societăților tradiționale este masiv marcat, în opinia sociologului citat, de această construire a lumii în termeni religiși: „în multe feluri, religia este un mediu organizator al încrederii", cosmologiile religioase oferind „ interpretări care reprezintă un mediu de securitate pentru cel care crede" [3]. În opoziție binară cu acest palier al încrederii în echilibrul dintre sacru și profan ce marchează starea de bine a individului, Giddens citează, la capitolul mediilor de risc „amenințările și pericolele născute din natură, cum ar fi predominanța bolilor infecțioase" [4], aducând în discuție și rata crescută a mortalității infantile sau moartea femeilor la naștere, bolile cronice și cele transmisibile.

În ordinea vulnerabilității fizice și psihologice, bolile sunt incluse așadar în categoria mediilor de risc; în astfel de condiții, pentru a-și crea acel sentiment de securitate ontologică de care aminteam, omul societății tradiționale investește un capital remarcabil de încredere în prescripții religioase și magice, singurele capabile, în ordinea logicii sale, să-i confere dimensionarea sinelui la valorile prestabilite ale armoniei cosmice. Terapia religioasă se fundamentează așadar intuitiv și cognitiv ca o ofertă de a diminua riscul implicit al bolii, prin modalități multiple; rugăciunea, ca reflex al pietății creștine și ca stare funciară a religiei trăite, nu are doar darul de mărturisire a credinței (*lex orandi, lex credendi*), ci și cel de a păzi și de a feri omul din fața relelor sau de a remedia intruziunile maligne ale acestuia. Tipologia bogată a rugăciunii, ca formă de comunicare cu Dumnezeu sau cu unul dintre intermediarii divini ai săi, sugerează că una dintre formele cele mai pregnante ale stării de rău, în ordinea creștinismului cosmic eliadesc, este boala. Despre starea maladivă vorbesc mai ales așa numitele „rugăciuni *ad-hoc*", rugăciuni neconvenționale, dar care se înscriu totuși în tradiția canonică a „rugăciunilor de trebuință". Ele sunt rostite sub presiunea sentimentului de insecuritate și dizarmonie, ca „rugăciuni bune la boală", și au, într-o oarecare măsură, autorizarea dogmei. Sensibilitatea religioasă individuală și colectivă a secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea este străbătută de astfel de rugăciuni *ad-hoc*,

Marcând un început de clericalizare a pietății populare, dar și menținerea sa, în continuare, în limitele religiei trăite; caracterul lor marcant terapeutic este orientat, așa cum dezvăluie izvoarele scrise, atât către sănătatea oamenilor, cât și a animalelor [5].



Bătrână vindecătoare din Pădureni (foto: Nicu Jianu)

Nu doar rugăciunile direcționate clar către terapia sufletului și a trupului, ci în general toate tipurile de rugăciune performate de credincioși pentru menținerea stării de armonie a sinelui cu sacrul se adresează fie Mântuitorului suprem, fie intercesorilor întru vindecarea divină. Percepția teologică ortodoxă sugerează că Dumnezeu se dezvăluie pe Sine sfinților, adică celor care au ajuns la acel stadiu de îndumnezeire care să poată primi „descoperirea" dumnezeiască. Exemplul este cel al apostolilor, care au fost mai întâi vindecați simbolic, iar apoi au trăit revelația descoperirii; prin exemplul lor se lucrează în sfinții părinți, care trebuie să împărtășească această dorință de aliniere la principiile dumnezeirii și credincioșilor, aceasta fiind calea cea adevărată spre tămăduire [6]., Tămăduitorul rămânând astfel unul singur, dar care lucrează prin intermediul tuturor celor care ating adevărata credință. Observațiile de istorie a mentalităților demonstrează însă că acest intercesorat a fost asumat mult mai liber de către omul societății arhaice, care revendică remedii terapeutice în mod direct de la acești intermediari. Istoricii arată că nu e vorba doar despre o interpretare originală a ortodoxismului în ceea ce privește vindecarea bolilor prin credință, căci repertoriu de rugăciuni greco-catolice nu fac decât să sporească repertoriul intercesorilor solicitați în probleme de terapie.

În aceași ordine sacro-terapeutică, chiar ritualul în sine este marcat ca un remediu psihoterapeutic, dat fiind faptul că „este profund liniștitor, pentru că el insuflă calitatea sacrului unui set de practici date"[7]. Consecințele sale, cu larg impact individual și social, conduc la o restaurație a omului, ieșit pentru moment de sub protecția sacrului divin și intrat, prin forța împrejurărilor, sub incidența malignului supranatural. Acest rău – uneori nedefinit, alteori numit cu maximă acuratețe – structurează un imaginar popular coerent, construit, ca în cazul multor altor imagini mentale, polarizat. Răul este dihotomizat în pereche cu binele, calchiind perechea *antiterapie/terapie*, astfel încât Satana este văzut în opoziție cu Dumnezeu, ca un soi de Dumnezeu al răului, care instituie raporturi asemănătoare cu oamenii, dar invers valorizate moral.

Din perspectivă reparatorie, restauratoare, a stării de dinainte de perturbarea armoniei *om/cosmos* și *om/sine* prin boală – indiferent de originile sale naturale sau supranaturale, relația dintre omul societății folclorice și Dumnezeu, ca exponent suprem al ordinii religioase a lumii, artizan al echilibrului sufletului și trupului supușilor săi, are două ocurențe: nemediată și intermediată, În primul caz, este vorba de acele clipe de sensibilitate religioasă maxim trăită la nivelul pietății arhetipale, preceptele dogmatice fiind asumate de sensibilitatea religioasă a maselor fără rezerve. În conformitate cu propria-i învățătură, tradiția bisericească vede în Hristos pe Tămăduitorul trimis de Tatăl Ceresc pentru a-i vindeca pe oameni de toate bolile. Biserica a ingerat acest mod de a-l privi pe Hristos ca pe Doctorul sufletelor și trupurilor într-o retorică mai largă a *mântuirii cu tămăduire*, în ansamblul riturilor sacramentale și al slujbelor liturgice, fructificând astfel imaginea medicală a raporturilor dintre credincioși și Dumnezeu, marcate de textul biblic[8]. Toate formele pictate ale sacroterapiei direcționate neintermediat către Tămăduitorul divin – rugăciunea, postul, închinarea la icoane, venerarea Sfintei Cruci, conferirea Sfintelor Taine, pelerinajele, procesiunile, ctitoriile de așezăminte monahale – glosează pe imaginea persoanei lui Hristos răstignit și înviat, reiterând astfel starea de sănătate pe care o poate impregna și în conduita credincioșilor, ce-și vor recăpăta astfel deplina sănătate. Această restaurare a sănătății prin apelarea directă a lui Dumnezeu constituie fundamentul sacroterapiei populare, așa cum este ea scoasă la lumină de mărturii directe.

În al doilea caz, cel al medierii contactului cu divinitatea supremă, avem o serie de subocurențe, dintre cele mai variate, acoperind o plajă largă a mentalului colectiv și a praxisului ritual efectiv, mergând dinspre religiosul nealterat până spre magico-religios:

1. Cei mai importanți intermediari, dat fiind aura lor divină indiscutabilă, obținută fie ca rod al unui martiraj îndelungat, fie al păstrării credinței în ciuda unor împrejurări dramatice, sunt *sfinții intercesori*. Observațiile etnologice de teren, asemeni celor fixate în cercetarea istorică, furnizează date clare despre o alterare a perceptelor dogmatice la nivelul sensibilității religioase populare, când sfinților intercesori le sunt atribuite puteri similare celor hristice. Observațiile care reies din anchetele personale de teren privind această problemă etnologică a organizării imaginarului colectiv în jurul ideii de vindecare divină a bolilor ne determină să fim mult mai prudenți în a trage o concluzie categorică; întradevăr, cea mai mare parte a subiecților dovedesc acest prim reflex de a crede indubitabil în puterea intrisecă, personală, a sfinților intermediari, dar această constatare este aproape imediat urmată de o corecție: doar Dumnezeu are puterea – resimțită, oarecum, în reprezentarea mentală populară, drept apriorică – de a vindeca bolile, nu și orice fel de sfinți, doar prin caracterul acestora de tărie întru credință. Eșafodajul folcloric, așa cum l-am detectat în anchetele de teren din jurul anului 2000, pare a fi mult mai vast: Dumnezeu vindecă, dar i-a învățat și pe sfinți să vindece după puterea lui – analogia este aici vizibilă: dacă sfinții trăiesc după modelul lui Hristos, înseamnă că pot și acționa analog Lui – astfel că ei vindecă bolile cu știrea patronului lor, fără să-i știrbească autoritatea, iar terapia practicată de ei, eminamente una ecumenică și charismatică, se aliniază perfect învățăturii și activității Domnului pe care ei oricum trebuie să le propovăduiască. Doar între aceste limite percep cei mai mulți dintre interlocutoriii din mediul rural pornirile personale în terapie ale sfinților creștini: împrumutând practicile Doctorului sfânt, practicând vindecarea prin credință cu știrea și autorizarea Lui, construind un univers divin după modelul celui terestru până în detalii care uneori chiar pot surprinde prin naivitatea reprezentării, cei

intervievați își închipuie un singur Vindecător divin, o singură persoană, chiar dacă cu puteri nemăsurate, care nu prididește cu vindecarea, având milioane de supuși credincioși, și atunci își deleagă unele dintre atribuțiile terapeutice și asupra sfinților, văzuți astfel ca un fel de ucenici, răspândiți pe arii întinse și specializați în vindecarea unor anumite boli, întocmai ca medicii într-un spital imens. Trebuie însă să subliniem că într-o proporție covârșitoare, chiar dacă au dezvoltat o astfel de reprezentare imagistică a disipării puterii dumnezeiești de tămăduire și a investirii cu ea a sfinților terapeuți, subiecții au dovedit că sunt conștienți de adevărul că numai Dumnezeu este deținătorul puterii de vindecare a trupului și sufletului.

2. Un alt intermediar prețios în economia procesului terapeutic și psihoterapeutic este *preotul*, văzut ca un trimis al lui Dumnezeu pe pământ, situat suficient de aproape de bolnav pentru ca acesta să simtă un anume grad de familiaritate cu el. Acest lucru se simte în raporturile instituite între penitent și preot cu ocazia pelerinajelor sau slujbelor din biserică, dar este mult evidențiat de comportamentul pios al bolnavului din timpul maslului. Maslul este resimțit de religiozitatea populară ca ultimul remediu al pământeanului în fața amenințării morții, mai ales când ea survine ca urmare a unei maladii. Mai mult ca niciodată, vizita soborului de preoți sau doar a unuia singur, după posibilități, la patul bolnavului, în mediul său de suferință, și nu în biserică, este trăită plenar de bolnav ca un act de o sacralitate extremă, în care o posibilă relație terapeutică între bolnav și Hristos devine posibilă mai ales prin prezența preotului în spațiul chinuirilor fizice. Acest lucru se supradimensionează în percepția credinciosului pentru că, potrivit învățăturilor bisericești, „lucrarea preotului nu este numai sfințitoare, sacramentală și liturgică, ci și ascetică și tămăduitoare”[9]. Deseori, pentru sensibilitatea creștină tradițională, rolul preotului este extins și la celelalte categorii monahale, călugări din schituri și mănăstiri.

3. Adesea contaminată cu principii teurgice, religia populară acceptă și cazul unor vindecări prin apelul la remedii magice terapeutice, asociate deseori etnoiatriei. Teurgia românească direcționată terapeutic nu este niciodată pusă în praxis fără ajutorul lui Dumnezeu; tocmai de aceea, din această perspectivă, *descântătoarea* satului – cea recunoscută de instanțele morale ale grupului, chiar instituționalizată prin numărul său ridicat de performări și prin gradul său remarcabil de eficiență – este receptată ca un intermediar între bolnavul-pacient și Dumnezeu: „Vor fi avut aceste descântece ceva magic în ele, dar credința creștină a poporului a introdus în ele invocarea lui Dumnezeu, apelul la puterea Lui care aduce sănătate prin Cuvântul pe care El îl umple de putere. Cuvântul binevoitor al celei ce descântă capătă putere mult sporită prin răspunsul dat lui Dumnezeu”(10). Tocmai de aceea descântătoarele sunt atât de respectate de comunitate, terapeutele fiind clar disociate de „cele ce lucră cu diavolul”, ele fiind cele ce afirmă puterea lui Dumnnezeu în tămăduirea oricărei boli. Discuțiile purtate cu descântătoare din Ardeal au relevat faptul că multe dintre ele s-au supus instanței morale a preotului; de cele mai mule ori însă preoții, mai ales cei de la țară, confruntați frecvent cu astfel de dublări ale terapiei prin rugăciune cu terapia prin descântec, nu scot în afara moralei și eticii creștine astfel de ritualuri magico-religioase terapeutice, atâta timp cât ele invocă prezența Creatorului și a Maicii Sfinte.

4. În perspectivă religioasă, dar, desigur, marginal, și *medicul* poate fi considerat uneori sacroterapeut. Nu ne gândim la cazul unor sacroterapeuți veritabili, de felul celor care practică profesia în clinici sau cabinete private (de exemplu sanatoriul „Eden”, de lângă București, ale cărui principii de funcționare și terapie fructifică la maximum terapia naturistă și spiritoterapia), ci la medicii obișnuiți, solicitați deseori în lumea satului, mai ales mai aproape de zilele noastre, în paralel cu duhovnicul. Prin cuvintele Bibliei se arată că medicului i-a fost dată toată învățătura de la Dumnezeu și a fost lăsat să vindece oamenii în virtutea celor sfinte. De aceea, Sfântul Ioan Gură de Aur face un portret ecumenic al doctorului adevărat: „doctorul nu caută folosul lui, ci pe al bolnavilor, iar dacă bolnavii arată că se îndreaptă cât de cât și își vin în fire, doctorul se bucură”[11], după modelul lui Dumnezeu. Este adevărat însă că medicul este sesizat de multe ori în sensibilitatea religioasă folclorică drept acel termen al comparației cu Hristos care își dovedește mereu neputința în fața leacurilor dumnezeiești: „adesea, în bolile trupești pe care le îngrijesc doctorii, bolnavul ia leacuri și doctorii și n-are nici un câștig din ele, fie pentru că i-a slăbit foarte tare trupul, fie pentru că știința medicinei e neputincioasă, fie pentru că leacurile și-au pierdut dintr-un motiv oarecare tăria. Nu tot așa se petrec lucrurile când Dumnezeu este cel care ne îngrijește; numai de vă veți apropria puțin de El și rana vă va fi negreșit vindecată. Căci nu avem aici de-a face cu o știință omenească, ci cu una dumnezeiască, care vindecă fără greș, pentru că este mai puternică decât slăbiciunea trupului, decât toate bolile și neputințele”[12].

5. Sistemul terapeutic susținut de spiritualitatea europeană circumscrisă miracolului include, tot ca un intermediar al răspândirii puterii divine către bolnavi, experiența remarcabilă a *regilor taumaturgi*. Radiografii ale imaginarului popular demonstrează că supușii erau convinți că regii Franței și Angliei vindecă scrofuloza și epilepsia, în virtutea unor mecanisme ale imaginarului colectiv în care sfinții taumaturgi ce și-au canalizat activitatea spre miracole terapeutice au transmis acest har regilor (cazul Sfântului Marcoul, înfățișat în narațiunile exemplare franțuzești ca furnizorul acestei magice însușiri regelui Franței, Ludovic al VI-lea, mai ales că, în timp, în mentalitatea colectivă medievală, sfântul se „specializase” strict în vindecarea scrofulelor). Asistăm la o contaminare a riturilor vindecării cu miraculosul monarhic care conduce la exteriorizări dintre cele mai spectaculoase, cum este cea redată de Max Bloch: „Ludovic al VI-lea era socotit ca având puterea de a vindeca pe scrofuloși; mulțime de bolnavi veneau la el și

regele, convins el însuşi, fără îndoială, de puterea miracusoasă pe care i-o dăruise, accepta rugămintea lor. Şi aşa nu o singură dată, din întâmplare, într-un moment de entuziasm popular exemplar; suntem deja în prezenţa unor practici „obişnuite", a unui rit regulat, îmbrăcat chiar în aceleaşi forme pe care le va păstra în tot cursul monarhiei franceze: regele atinge bolnavii şi face deasupra lor semnul crucii; cele două gesturi succesive vor rămâne tradiţionale"[13]. Am amintit această practică, deşi oarecum străină de teritoriul spiritual românesc, datorită mecanismelor mentale pe care le activează, şi anume acelea ale unei percepţii inpregnate de fantastic a puterii vindecătoare a sacrului, percepţie general-valabilă pentru cadrele mentale ale societăţii premoderne. Două erau sursele semnificative ale acestei omologii dintre regalitate şi sacru: mai întâi circumstanţele de predestinare a familiei – „familia regală" –, cea care a instituit în vestul european dinastii istorice, apoi gestul simbolic şi încărcat de conotaţii liturgice a miruirii regelui la încoronare; ritul religios al miruirii amintea maselor de valenţele terapeutice sacrale ale uleiului sfinţit – remediu eficient, de sorginte hristică, pentru orice fel de boili; eficienţa sa terapeutică ar fi trebuit să se transmită şi regilor miruiţi[14]. Regii erau astfel asumaţi de supuşi ca dublu desemnaţi pentru rolul de taumaturgi binefăcători, în virtutea puterii nelimitate acordate de imaginarul folcloric sacrului şi capacităţii sale de a exterioriza benefic-miraculos. „Or, se întreabă Bloch, există vreo binefacere mai mare şi mai sensibilă decât sănătatea?"[15].

Perspectivă oferită de descrierea regalităţii – caz indiscutabil de fixare în social a unor raporturi de putere, politice, dar nu numai politice – în termeni simbolici (regele ca magician sau preot) deschide calea spre o viziune antropologică a ideii de putere, aşa cum se manifestă ea în sistemul mult mai vast al procedeelor de menţinere a ordinii. Abordarea etnologiei sănătăţii este astfel scoasă dintr-un climat strict medical, iar terapia dobândeşte sensuri mult lărgite, care se confundă cu demersurile institutive de ordine şi echilibru. Despre rege – dar, alături de el, şi depre preot, vrăjitor sau tămăduitor miraculos – ca despre exponenţi ai raporturilor privilegiate între supuşii lor (sau clienţii, enoriaşi etc.) şi divinitate (Dumnezeu sau intermediari ai acestuia) se poate spune că desfăşoară activităţi dotate, la urma urmei, cu o eficienţă terapeutică, pentru că dezamorsează, prin acte simbolice, conflictele care perturbează viaţa ordonată a individului sau grupului. Terapia executată de la nivelul politicului către beneficiari include aşadar şi o *terapie religioasă, construită mental pe baza aceloraşi raporturi universale de putere: terapeutul religios, indiferent de numele lui, prin relaţiile sale intime cu sacrul, este deţinătorul unor mărci de putere, ceea ce îi asigură raporturi de putere favorizate în opoziţie cu restul grupului sau comunităţii. În efortul de a institui ordinea – ce include aşadar şi starea de sănătate – terapia ca act concret al exerciţiului de putere desemnează o restitutio in integrum, găsind remedii pentru boli fizice sau psihice, mai uşoare sau mai grele, la fel ca o restitutio ad integrum, adică o reinstaurare a stării primordiale de echilibru.*

(Fotografii: Nicu Jianu)

Note bibliografice:

1. Toader Nicoară, *Transilvania la începutul timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală şi mentalităţi colective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 1997, p. 85-88.

2. Anthony Giddens, *Consecinţele modernităţii*, Ed. Univers, Bucureşti, 2000, p. 960.

3. *Ibidem*, p. 99.

4. *Ibidem*, p. 98-101.

5. Doru Radosav, *Sentimentul religios la români. O prespectivă istorică (sec. XVII-XX)*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1997, p. 110-113.

6. Hierotheos Vlachos, *Boala şi tămăduirea sufletului în tradiţia ortodoxă*, Editura Sofia, Bucureşti, p. 30.

7. Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 100-101.

8. Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii*, Editura Oastea Domnului, 1997, p. 239.

9. Hierotheos Vlachos, *op. cit.*, p. 97.

10. Dumitru Stăniloaie, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Editura „Scrisul Românesc Cigito", Craiova, 1992, p. 126.

11. Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 252-253.

12. Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 252.

13. Mare Bloch, *Regii taumaturgi. Studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franţa şi Anglia*, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, p. 23.

14. *Ibidem*, p. 56.

15. *Ibidem*, p. 55.