

Vise și viziuni în satul românesc interbelic: pentru o antropologie a experienței onirice

Article history:

Received: 30.04.2026

Revised: 05.05.2026

Accepted: 06.06.2026

Available online: 01.07.2026

<https://doi.org/10.56177/eon.7.2.2026.art.2>

Alexandru OFRIM

Universitatea din București

Facultatea de Litere

alexandru.ofrim@litere.unibuc.ro

<https://orcid.org/0009-0007-5219-0079>

Title: “Dreams and Visions in Interwar Rural Romania: Towards an Anthropology of Oneiric Experience”

Abstract: This article examines the status of dreams and visionary experiences in the Romanian rural world of the interwar period, drawing on field materials collected by members of the Bucharest Sociological School during monographic campaigns (notably Henri H. Stahl, Traian Herseni, and Gheorghe Focșa). The first part highlights the ways in which these researchers interpreted peasants’ narratives of dreams and visions, interpretations that oscillated between a neutral methodological stance and a tendency to pathologize such experiences. The article also underscores the limits of these approaches, marked by the absence of a systematic engagement with the oneiric domain, despite the existence of a diffuse “visionary culture” in rural Romania, in which dreams and visions were not perceived as exceptional but rather as integral to the religious imagination of everyday life. Dream narratives mobilize a recurrent repertoire of motifs (journeys to the otherworld, encounters with supernatural agents, and revelation mediated through sacred texts) situated at the intersection of oral tradition, apocryphal literature, and religious iconography.

Keywords: dreams, visions, Bucharest Sociological School, anthropology of dreaming, oneiric narratives, literacy.

REZUMAT: Articolul examinează statutul viselor și al experiențelor vizionare în lumea rurală românească din perioada interbelică, valorificând materialele de teren colectate de membrii Școlii Sociologice de la București în cadrul campaniilor monografice (în special Henri H. Stahl, Traian Herseni și Gheorghe Focșa). Prima parte a studiului evidențiază modul în care acești cercetători au interpretat narațiunile țăranilor despre vise și viziuni, interpretări care oscilează între o poziție metodologică neutră și tendința de a patologiza aceste experiențe. De asemenea, sunt puse în lumină limitele acestor abordări, marcate de absența unei investigații sistematice a domeniului oniric, în pofida existenței unei „culturi vizionare” difuze în mediul rural românesc. În acest context, visele și viziunile nu erau percepute ca fenomene excepționale, ci ca parte integrantă a imaginarului religios al vieții cotidiene. Narațiunile despre vise și viziuni mobilizează un repertoriu recurent de motive (călătorii în lumea de dincolo, întâlniri cu sfinți sau îngeri, revelații mediate prin texte sacre) situate la intersecția dintre tradiția orală, literatura apocrifă și iconografia religioasă.

CUVINTE-CHEIE: vise, viziuni, Școala Sociologică de la București, antropologia viselor, narațiuni onirice, alfabetizare.

Introducere

„Oamenii care au avut prilejul să stea de vorbă cu sfinții și cu îngerii nu sunt atât de puțini cât s-ar crede, prin satele românești. Și dacă n-au avut toți parte de fenomenul Maglavitului, cât de duioși sunt unii dintre ei!” (Stahl 1936, 87). Constatarea sociologului Henri H. Stahl apare la începutul unei note de teren redactate în urma participării sale, în cadrul Școlii Sociologice de la București, la campania monografică din 1928, desfășurată în satul Fundu Moldovei, sub coordonarea lui Dimitrie Gusti. În aceste împrejurări, cercetătorul a consemnat relatarea unei informatoare vârstnice, Catrina Ursu, din satul Fundu Moldovei (Bucovina), care pretindea că, în timpul somnului, ar fi călătorit în lumea de dincolo, vizitând Raiul și Iadul. Observația cercetătorului sugerează că, în contextul comunităților rurale românești din perioada interbelică, astfel de experiențe onirice de tip vizionar, în care sufletul părăsește corpul în timpul somnului pentru a călători în lumea de dincolo, erau destul de numeroase și nu erau percepute ca manifestări excepționale sau bizare. Mențiunea explicită a „fenomenului Maglavitului” face

trimitere la cazul ciobanului Petrache Lupu, ale cărui viziuni au generat un amplu val de pelerinaje către localitatea Maglavit din sudul României, în anul 1935.

Analiza de față urmărește două obiective principale. Într-o primă etapă, vom examina modul în care cercetătorii aparținând Școlii Sociologice de la București s-au raportat la aceste experiențe onirice și vizionare. Într-o a doua etapă, vom propune o relectură interdisciplinară a materialelor de teren rezultate din campaniile monografice, în dialog cu cercetări de antropologie și istorie culturală, pentru a evidenția semnificațiile culturale și sociale ale acestor forme imaginare de comunicare cu lumea de dincolo

Atitudinea față de vise și viziuni în cercetarea monografică interbelică

În descrierea sumară pe care i-o face informatoarei sale, H.H. Stahl adoptă un ton lipsit de dispreț față de asemenea experiențe onirice, evitând totodată patologizarea acestora. Relatările Catrinei Ursu despre viziunile de tip extatic și practicile ei religioase sunt considerate mai degrabă expresii ale „mentalității religioase rurale”. Catrina Ursu primește caracterizări de tipul: „din gura ei curg fără încetare versuri de o fermecătoare factură populară”, „blânda ei manie religioasă”, „este depozitara nesecată a întregii vieți religioase populare”.

Din echipa de monografiști de la Fundu Moldovei a făcut parte și sociologul Traian Herseni, interesat de raporturile dintre individ și structurile sociale, inclusiv în ceea ce privește dimensiunea lor religioasă. În acest context, Herseni observă că o caracteristică a vieții religioase din Fundul-Moldovei este „dezmembrarea comunității bisericești pe secte și numărul mare al celor cu trăiri religioase personale (prooroci, vedenii, etc.)” (Herseni 1932, 151). Procesul incipient de individualizare a religiei a condus la o reorientare a credincioșilor nemulțumiți de biserică - fără a respinge însă doctrina ortodoxă - către modalități de acces la sacru prin experiența personală, prin practici de tip vizionar sau profetic: „și-au căutat satisfacerea în trăiri personale, au devenit ei înșiși, într-un fel preoți, prooroci, sfinți, neglijând intermediul bisericii, adresându-se direct cerului”(Herseni 1932, 157).

La fel ca Stahl, Herseni o include pe Catrina Ursu în cadrul observațiilor sale de teren, evidențiind rolul acesteia, pe care o descrie ca fiind: „una din cele mai puternice personalități din sat”, tolerată și chiar încurajată de preotul local în manifestările sale. Cercetătorul asistă, duminică, 22 iulie 1928, la momentul în care aceasta susține un discurs de patru ore în pridvorul bisericii, imediat după încheierea slujbei, în fața întregii comunități, în care a vorbit despre viziunile sale religioase: „Deși fără carte, a expus, pornind de la expunerea primei întâmplări, vedeniile sale și leșinurile în timpul cărora vorbea, în vis, cu o ființă și vedea Raiul, Iadul, etc., - extrăgând sfaturi pentru popor, muștrându-l pentru greșeli și dându-i îndrumări. A sfârșit cu rugăcini personale. Aceste sfaturi cuprind un material imens de aprecieri și atitudini sistematice, pornind de la toate manifestările vieții din sat: cârciumă, dobândă, lux, jocuri, gospodărie, arături, etc”. Cei care încercau să părăsească adunarea erau certați și aduși înapoi de către preot. Acesta, întrebat cu privire la motivele pentru care o asculta și tolera desfășurarea predicilor femeii în spațiul bisericii, a răspuns că „Dacă aș fi plecat eu, nu mai rămânea nimeni s-o asculte și am interes să fie cât mai mulți auditori la predici” (Herseni 1932, 151).

Așadar, preotul contribuie activ la transmiterea socială a narațiunilor vizionare, chiar dacă acestea se situează la marginea discursului religios oficial. Situația nu este singulară în spațiul rural românesc interbelic, unde clerul parohial nu se putea sustrage câmpului religios local, caracterizat de întrepătrunderea elementelor creștine cu credințele populare și practicile magico-religioase (Duțu 1985, 499).

Poziția lui T.Herseni este similară cu cea a lui H.H.Stahl, în sensul că amândoi cercetătorii exclud atât evaluarea teologică, cât și cea medical-patologică a experiențelor vizionare: „Sociologia n-are cum s-o considere pe această femeie nici prooroacă sau sfântă (e treaba Bisericii), nici psihopată (e treaba medicinei), dar ea propovăduiește, ia atitudini și ca atare e un însemnat factor social. E singura latură care ne interesează” (Herseni 1932, 152).

Această atitudine față de trăirile religioase onirice trebuie înțeleasă în cadrul mai larg al metodologiei Școlii de la București, în care cercetarea monografică privilegia analiza „cadrelor vieții sociale” (Gusti), iar experiența individuală era relevantă în măsura în care participa la constituirea acestora.

În cadrul mai larg al cercetărilor monografice, semnalăm studiul unui alt membru al Școlii Sociologice de la București, etnograful Gheorghe Focșa, asupra „spiritualității sătești”, în care evidențiază rolul credințelor și practicilor magico-religioase în viața satului românesc din perioada interbelică. Pe baza materialelor de teren din timpul campaniei de la Drăguș (1929, Țara Oltului), Focșa consemnează un „caz excepțional”, al țăranului Nicodim Codrea, în casa căruia cercetătorul descoperă mai multe însemnări ale acestuia, pe filele unor cărți religioase. Una dintre acestea, reproducă în facsimil, conține relatarea unei experiențe vizionare, în care autorul ei afirmă că a fost „sui la Cer” de către Dumnezeu și că „L-a văzut pe Isus Hristos legându-l pe Satana și

aruncându-l în întineric". (Focșă 1937, 199). Din păcate, Focșă nu oferă nicio precizare cu privire la Nicodim Codrea, respectiv dacă acesta i-a fost informator sau dacă a avut acces doar la documentele scrise rămase în gospodăria sa; de asemenea, nu știm dacă a împărașit și altora relatări despre presupusele sale călătorii în lumea de dincolo.

Spre deosebire de neutralitatea pozițiilor lui Stahl și Herseni, Focșă încadrează experiențele vizionare consemnate de țăranul din Drăguș în registrul „cazurilor excepționale”, al „demenței” sau al „tulburărilor nervoase”, ceea ce arată tendința de a le interpreta ca expresii ale unei psihopatologii individuale (deviație psihică), asociate cu o sensibilitate religioasă exacerbată. Deși textul scris de mână lui Codrea poate părea incoerent, considerăm că această incoerență poate fi atribuită nu doar unei eventuale patologii psihice, ci și tipului de scriitură specific persoanelor semi-alfabetizate, cu competențe scripturale limitate, caracterizate prin prezența mărcilor oralității, precum frazele lungi, lipsite de delimitări logice (pentru conceptele de *vernacular literacy practices*, *bad forms of literacy* și *grassroots literacy* în cercetarea actuală vezi Blommaert 2008).

În lipsa unor date suplimentare despre acest caz, nu putem decât să reproducem concluziile lui Focșă: „Observațiile pot fi concludente pentru întreaga mentalitate a satului, deoarece aceeași exagerată și halucinantă adâncire mistică-religioasă am regăsit-o în conștiința altor săteni, la care nu s-au observat niciun fel de manifestări anormale care să indice perturbări organice și spirituale.” (Focșă 1937, 204). Așadar, formele de devoțiune profund interiorizate și intensitatea trăirilor religioase se manifestă – susține Focșă – și la alți locuitori din Drăguș, chiar și în absența viziunilor, consemnate în cazul lui Nicodim Codrea. Focșă sugerează existența unei structuri culturale difuze a religiozității populare, ceea ce permite să formulăm ipoteza că astfel de experiențe vizionare puteau fi trăite și de alți locuitori, fără a fi exprimate public și fără a se concretiza în narațiuni onirice.

Așa cum am văzut, la începutul notei sale de teren, H.H.Stahl sugerează că, în satele românești, nu erau deloc rare persoanele care afirmau că, în vis, au călătorit în lumea de dincolo și au intrat în contact cu sfinți sau îngeri. Putem presupune, așadar, existența unei veritabile culturi vizionare populare, care se constituie, după cum vom arăta, la intersecția dintre tradițiile orale și cultura religioasă textuală și iconografică, incluzând nu numai repertoriul biblic canonic, ci mai ales corpusul literaturii apocrife, intens vehiculat în spațiul românesc, între secolele XVII-XX (Cartoian 1974).

Cu toată această amplasare a experiențelor onirice vizionare în mediile rurale, cei trei cercetători aparținând Școlii Sociologice de la București, se limitează la a menționa astfel de relatări, fără a le transforma într-un obiect de investigație extins și sistematic. O primă explicație a acestei atitudini rezervate poate fi identificată în modelul monografic al cercetării, care pune accentul pe manifestările sociale și nu pe experiențele individuale, acestea din urmă fiind consemnate doar ca simple note de teren.

Această tratare marginală a fenomenelor onirice din mediul rural în monografiile Școlii Sociologice poate fi înțeleasă și în contextul mai larg al limitărilor epistemologice ale sociologiei, etnologiei și folcloristicii interbelice europene, caracterizate de lipsa de interes pentru studiul viselor, văzut ca un monopol al teoriilor psihanalitice. Teoria lui Sigmund Freud, expusă în cartea *Interpretarea viselor*, publicată în anul 1900, care consideră visele drept expresii simbolice ale inconștientului, a fost receptată cu neîncredere și privită ca o simplă speculație (Lahire 2020, 25-64). Reacția anti-psihanalitică poate fi observată în masiva lucrare cu caracter de manual pentru munca de teren a fondatorului etnologiei franceze, Arnold Van Gennep, care, la capitolul dedicat oniromanției populare, nota următoarele: „Școala lui Freud a publicat o întreagă serie de lucrări privind interpretarea psiho-folclorică a viselor; însă acest subiect depășește cadrul nostru; este totuși important să semnalăm raportul, mai ales în Europa Centrală, între folclor și visul normal sau patologic” (Van Gennep 1938, 575). Așadar, deși literatura etnografică occidentală acumulasă un bogat corpus despre vise, activitatea onirică nu dobândise încă statutul unui obiect antropologic autonom, fiind considerată un spațiu al iraționalului și al „superstițiilor”, a cărui funcție culturală și socială nu era recunoscută.

În mod similar, în cercetările folcloristice și etnografice românești de la finalul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, reprezentate de marile colecții de credințe și obiceiuri românești, realizate de figuri centrale precum Simion Florea Marian, Tudor Pamfile și Arhur Gorovei, interesul pentru domeniul oniric s-a limitat la colectarea numeroaselor credințe privind caracterul premonitoriu al viselor sau la practicile de provocare a acestora în scopuri divinatorii, precum aflarea norocului sau a destinului personal (Mitu 2013; 2014).

Vise și viziuni: clarificări conceptuale și stadiul actual al cercetărilor în istoriografia românească

Întrucât nu toate experiențele onirice sunt egale ca relevanță, este necesară o clarificare conceptuală și tipologică. De regulă, visul obișnuit nu este investit cu semnificații deosebite, fiind repede uitat, imediat după trezire. În schimb, anumite episoade onirice, cu imagini puternice („visele mari” după cum le numea Carl G. Jung), sunt reținute în memorie, fiind interpretate ca evenimente extraordinare, cu potențial profetic sau ca purtătoare de revelații. O dificultate majoră întâlnită în literatura de specialitate o constituie imprecizia lexicală a termenilor care desemnează experiențele onirice: „vis”, „viziune”, „revelație”, „extaz”, care pot desemna atât stări trăite în timpul somnului, cât și experiențe survenite în starea de veghe.

Îndeosebi termenii precum „vis” și „viziune” sunt folosiți adesea interschimbabil, această suprapunere limitând precizia analitică și făcând dificilă delimitarea strictă între diferitele tipuri de experiențe onirice. De exemplu, în limba română, termenii utilizați pentru desemnarea stărilor onirice includ „vis” (din lat. *visum*) și „vedenie” (din sl. *viděnije* – „apariție”). Distincția dintre „vis” și „vedenie” este fluctuantă, cei doi termenii fiind adesea utilizați ca sinonime atât în textele religioase, cât și în narațiunile populare referitoare la experiențele onirice. În alte contexte, „visul” desemnează, în sens restrâns, experiența onirică obișnuită, în timp ce „vedenia” are un înțeles mai larg, incluzând atât visele cu caracter neobișnuit, cât și experiențele halucinatorii („aparițiile”) produse în stare de veghe.

Pentru a înlătura aceste ambiguități, ni s-a părut pertinentă definiția propusă de istoricul medievist Peter Dinzelbacher, cu valoare operațională și în cazul românesc, pentru distingerea între vise, viziuni și alte forme de experiență extatică: „Vorbim despre o ‘viziune’ atunci când o persoană trăiește experiența de a fi transportată, prin intervenția unei forțe externe, din mediul său natural într-un alt tărâm, percepend vizual acest tărâm și conținuturile sale; această deplasare are loc într-o stare de extaz sau în timpul somnului, iar prin ea este revelată o cunoaștere anterior ascunsă [...] Viziunile trăite în timpul somnului se deosebesc de visele obișnuite prin trei aspecte: (1) intensitatea incomparabil mai mare a experienței, (2) memoria lor durabilă și (3) semnificația mult mai mare care le este atribuită de către vizionar în comparație cu alte experiențe onirice” (Dinzelbacher 1991, 17-18).

În istoriografia românească, o lucrare singulară este cea a istoricului Matei Cazacu, *Minuni, vedenii și vise premonitoare în trecutul românesc*, care se concentrează asupra culturii scrise medievale, ecleziastice și laice, făcând un inventar al experiențelor onirice atestate în literatura hagiografică, cronicile și documentele medievale românești - de la visele și vedeniile călugărilor până la cele de natură politică și militară ale principilor, precum și la experiențele onirice care legitimează întemeierea unor biserici și mănăstiri (Cazacu 2003). Mediile monastice au reprezentat un context ideal pentru experiențele vizionare, multe din ele fiind împărtășite și fixate în scris. Relatările monahale despre vise și viziuni au putut pătrunde în imaginarul popular, întrucât cultura veche românească prezenta un caracter mai omogen, care facilita comunicarea între nivelul culturii scrise (clericale sau aulice) și cel al oralității (Velculescu 1999).

La rândul său, Doru Radosav abordează viziunile ca experiențe aflate la liziera sentimentului religios, propunând o tipologie a acestora în funcție de modul în care sunt percepute: ca experiențe indirecte, prin intermediul viselor (teofanii), și ca experiențe directe. Radosav aduce în discuție o sursă documentară încă insuficient explorată în onirologia istorică românească: vechile însemnări pe marginea filelor cărților, care pot conține relatări ale unor experiențe onirice și vizionare. O însemnare reproducă de autor, datată din anul 1847, în care diacul din Sârbi (Maramureș) relatează o viziune paradisiacă, este un exemplu relevant pentru valoarea acestor surse ca documente ale imaginarului religios (Radosav 1997, 315-319).

În ultimele decenii, îndeosebi specialiștii în istorie contemporană s-au orientat către studierea unor fenomene vizionare care au depășit registrul individual și au devenit experiențe religioase colective. După modelul consacrat al celebrelor apariții mariane de la Lourdes (1858) și Fatima (1917), în care viziunile au avut loc în stare de veghe și figurile divine s-au arătat „în carne și oase” (Zimdars-Swartz 1991), România interbelică a avut parte, la rândul ei, de o serie de fenomene vizionare cu impact colectiv, toate petrecute în mediul rural. Cazul cel mai cunoscut este cel al ciobanului analfabet și cu dificultăți de vorbire, Petrache Lupu din Maglavit, martorul unei teofanii în timp ce păștea oile: i s-ar fi arătat Dumnezeu, îndemnându-l să predice pocăința (mai 1935). El transmite mesajul divin, declanșând ample pelerinaje, cu mii de oameni. În timpul acestora s-au produs, relatează presa vremii, viziuni colective: mulțimea vedea îngeri sau forme luminoase deasupra ciobanului care vorbea la tribună (Bărbulescu 1992). Printr-un proces de contagiune, fenomenul Maglavit a activat manifestări similare în alte regiuni rurale: Maria Petre („Fecioara de la Parepa”), îl vede pe Dumnezeu în

august 1935, pe când se afla la cules de porumb, căpătând darul de a prezice viitorul și de a vindeca (Gheorghe 2021). În 1937, tinerei Vasilica Gurău din Vladimirești i s-a arătat Maica Domnului, cerându-i să ridice o mănăstire pe acel loc (Vasile 2005; experiențele vizionare ale deținuților politici din închisorile comuniste, așa cum sunt ele consemnate în memorii și jurnale, analizate de Biliuță, 2022).

Preocupat de consecințele acestor fenomene în plan social, politic și ecleziastic, George Enache consideră că „mentalitatea țărănească”, caracterizată de raportarea la miraculos „a făcut ca impulsul venit de la Maglavit să se răspândească cu mare ușurință și să cunoască replici și în alte locuri din România” (Enache 2005, 510; pentru o interpretare teologică a acestor fenomene vizionare: Urzică 1993). După cum am văzut, membrii Școlii Sociologice de la București semnalau, în cursul campaniilor monografice de teren din 1928 și 1929, existența unei veritabile „culturi vizionare” în care visele și viziunile ocupau un loc semnificativ în imaginarul religios al țăranilor români, unii dintre aceștia relatând teofanii și călătorii onirice în lumea de dincolo. Din această perspectivă, putem afirma că mediul rural românesc era deja familiar cu astfel de fenomene și predispus să le integreze.

O dificultate majoră în investigarea experiențelor vizionare în spațiul românesc este dată de caracterul fragmentar și dispersat al surselor, precum și de absența unor studii sistematice de teren și a unor monografii consacrate fenomenului oniric, acesta rămânând în mare măsură marginal în cadrul etnologiei românești, atât în trecut, cât și în cercetarea contemporană. În consecință, materialele disponibile rămân sub forma unor informații descriptive de teren, integrate unor contexte analitice mai largi, fără a deveni obiectul unor abordări teoretice unitare.

Merită totuși amintite studiile etnologului Cornel Bălosu, care, în cursul unor cercetări de teren desfășurate în comuna Salcia (Dolj), între anii 1995-2006, a înregistrat relatările despre vise și viziuni ale unei femei pe care o caracterizează drept bună povestitoare. De exemplu, aceasta își visează propria moarte, se vede pe ea însăși dintr-o perspectivă exterioară, de sus, ca și cum s-ar afla în tavan, apoi asistă la propria înmormântare. Ghidată de trei femei necunoscute, parcurge o călătorie extramundă, în timpul căreia vede Raiul, unde sufletele dansau prinse în horă și Iadul, unde se chinuiau sufletele femeilor care au avortat (Bălosu 1996; 2014). Fără a judeca realitatea acestei experiențe, nu putem să nu remarcăm asemănarea, adesea insuficient discutată în studiile academice, cu fenomene descrise în neuroștiințe sub denumirea de „experiențe aproape de moarte” (*Near-Death Experiences*), relatate de persoane aflate în moarte clinică: experiența extracorporală, senzația de zbor, vizitarea unor locuri minunate, percepute ca transcendente, etc (o perspectivă istorică comparativă asupra acestor experiențe religioase: Zaleski 1987).

Modele culturale și experiențe vizionare

Pornind de la materialul de teren prezentat în prima secțiune a studiului de față (observațiile lui Stahl, Herseni și Focșa), ne propunem în cele ce urmează o reinterpretare comparativă a acestui corpus. În acest scop, ne vom orienta către structurile imaginarii colective în care se inserează relatările despre vise și viziuni din mediul rural românesc. Aceste narațiuni mobilizează un fond comun de imagini și scenarii recurente: călătoria sufletului, întâlnirea cu instanțe supranaturale, transmiterea unor mesaje prin intermediul unor suporturi scrise (texte, cărți), reprezentări ale topografiei lumii de dincolo, etc. Toate acestea indică prezența unor modele culturale care conferă coerență experiențelor onirice vizionare. Vom încerca evidențierea acestor structuri printr-o relectură critică și comparativă a materialului etnografic disponibil.

Pentru aceasta, vom reveni la nota de teren a sociologului H.H.Stahl, din timpul campaniei de la Fundu Moldovei (1928). Cercetătorul a obținut permisiunea de la informatoarea sa, Catrina Ursu, să asiste la o rugăciune a acesteia, care a durat o noapte întreagă. În descrierea pe care i-o consacră, Stahl arată că „Din gura ei curg fără încetare versuri de o fermecătoare factură populară. Blânda ei manie religioasă o face depozitara neseacă a întregii vieți religioase populare, așa cum este ea în ființă în această parte a țării, pe temeiul ‘cărților’, ‘epistolilor’ și a tezaurului de legende hagiografice, cu sau fără influențe mai vechi bogomilice” (Stahl 1936, 87; Stahl menționează rugăciunea Catrinei Ursu și în memoriile sale: Stahl 1981, 111).

Experiența vizionară a Catrinei Ursu se înscrie, astfel într-un orizont al imaginarii escatologice inspirat nu numai de sursele biblice, ci și din literatura apocrifă, care a exercitat o influență considerabilă asupra religiozității populare din spațiul românesc. Începând cu secolul al XVII-lea, aceste texte încep să circule în copii manuscrise, fiind ulterior difuzate prin tipărituri de colportaj. Filologi precum B. P. Hasdeu și Moses Gaster au formulat ipoteza existenței unui filon sud-slav, de origine bogomilică. Texte precum *Apocalipsul Maicii Domnului* sau *Călătoria Maicii Domnului la Iad* (Dima 2012) și *Viața Sfântului Vasile cel Nou* (Istrate 2004) propun modele narative ale unor

călătorii în lumea de dincolo, în care protagonistul este condus de un ghid-psihopomp prin Rai și Iad, pentru a asista la chinurile păcătoșilor și la Judecata de Apoi, de la sfârșitul lumii. În același registru se înscriu și alte scrieri apocrife, de largă circulație, precum *Epistolia Domnului Nostru Iisus Hristos* (cunoscută și sub numele de *Legenda Duminicii*), un text de tip „scrisoare căzută din cer”, care pretinde transmiterea directă a unui mesaj divin din cer către oameni (Deletant 1977) sau *Visul Maicii Domnului*, în care Fecioara Maria (cea mai puternică figură feminină din cultura creștină) are un vis premonitoriu despre Patimile și Răstignirea lui Hristos (Timotin 2011). Aceste narațiuni au depășit sfera culturii scrise, fiind preluate și integrate în tradiția orală, în ciclul de legende populare despre Maica Domnului sau în credințele despre soarta sufletului după moarte.

Tradiția referitoare la călătoriile în alte lumi se înscrie în orizontul mai larg al culturii medievale europene. După cum arată studiile lui Jacques Le Goff (1988) și Aaron Gurevich (1992), narațiunile itinerariilor vizionare nu aparțin exclusiv mediilor clericale, ci și oamenilor de rând, care amestecau elemente ale doctrinei creștine cu motive existente în tradiția folclorică. Gurevich a analizat în acest sens două relatări medievale de tip viziune a lumii de dincolo, atribuite unor țărani simpli din secolul al XII-lea: *Visio Thurkilli* - Anglia și *Visio Godeschalci* - Germania. Acest tip de texte constituie un prețios obiect de studiu pentru înțelegerea raporturilor dintre cultura scrisă și cultura orală în Evul Mediu.

O altă cale de pătrundere a temelor și motivelor culturii scrise în cultura orală și religiozitatea populară a fost imaginarul iconografic creștin. La rândul lui, acesta a contribuit la modelarea experiențelor vizionare, oferind un repertoriu de imagini deja existent în cultura vizuală a oamenilor simpli, a celor care le priviseră reprezentate în frescele sau icoanele din bisericile ortodoxe. Este și cazul Catrinei Ursu, care pretindea că rugăciunea pe care o rostea noaptea i-a fost transmisă în vis de către „doi sfinți, îmbrăcați în veșminte ca preoții și cu sfințele cărți, cu Psaltirea, cu semnul sfintei cruci pe partea din afară și o cârtică lată de două degete. Și cârtica aceea o deschidea îngerul și mi-a dat-o. Până ce vorbea cu mine, o ținea în mână și acele cuvinte îi ieșeau din inimă” (Stahl 1932, 87).

În viziunea ei apar mai multe motive iconografice bine reprezentate în pictura murală a bisericilor ortodoxe românești din nordul Moldovei, în care Iisus Hristos, îngerii, sfinții, evangheliștii, sunt înfățișați ținând în mână cărți sub formă de codice sau suluri de pergament desfășurate (Henry 1927). Elementul central al viziunii este cartea deschisă ținută de înger și transmisă vizionarei, imagine care trimite la un motiv iconografic fundamental: cel al Cărții sacre ca suport al revelației divine. Acest motiv este prezent în imaginile biblice apocaliptice ale profetului Ieremie și ale Sf. Ioan, care primesc Cartea din mâna îngerului și interiorizează mesajul divin. În imaginarul religios, Cartea sacră apare ca suport al revelației, al prezenței divine, ca obiect investit cu o puternică valoare simbolică, funcționând ca un mediator între planul cotidian și cel celest (Ofrim 2001, 43-98).

Cazul Catrinei Ursu, consemnat de H. H. Stahl în perioada interbelică, poate fi pus în relație cu observații etnografice mai recente, care indică existența unor tipare similare ale viziunii, ca loc al revelației și al transmiterii unui text miraculos, prin intermediul unei epifanii. În cursul unor cercetări de teren efectuate între 2005–2012 în Republica Moldova, istoricul și antropologul religiei James A. Kapalo a identificat practici asemănătoare în rândul unor femei aparținând minorității găgăuze de confesiune ortodoxă: „narațiunile feminine ale unei împuterniciri miraculoase, prin intermediul viselor și al mijlocirii Maicii Domnului, reprezintă una dintre modalitățile prin care aceste femei dobândesc capacitatea de acțiune și își exercită creativitatea în construirea propriei identități narative, transformându-se astfel în statui” (Kapalo 2014, 4; într-un alt studiu, Kapalo analizează experiențele vizionare asociate mișcării inochentiste din Basarabia, ale căror relatări au circulat începând cu anul 1924 sub forma unor broșuri de colportaj; Kapalo 2025).

Astfel, o femeie în vârstă, cu un nivel redus de alfabetizare, relatează că o vede în vis pe Maica Domnului, care îi citește rugăciuni lungi și îi facilitează memorarea acestora. Ea începe să le recite persoanelor bolnave și devine o vindecătoare recunoscută în comunitatea locală, a cărei autoritate este legitimată tocmai prin eficacitatea presupusă a textului revelat. În același studiu, Kapalo menționează un caz de „literație miraculoasă” (*miraculous literacy*), în care o femeie analfabetă s-a străduit să învețe să citească și să scrie în urma unui eveniment miraculos: pânile coapte de ea în cuptor au ieșit însemnate cu litere chirilice reliefate pe coajă. Ulterior, ea începe să-și consemneze visele într-un caiet și devine, la rândul ei vindecătoare, citind celor suferinzi o broșură conținând apocriful *Visul Maicii Domnului*.

Așadar, visul poate funcționa ca modalitate de legitimare a unei competențe terapeutice prin lectura performativă a unor texte la căpătâiul celor bolnavi. Acest model se articulează pe un strat cultural mai vechi, anterior proceselor de alfabetizare, în care se credea că descântătoarele pot primi „darul” de a descânta prin intermediul visului. În acest sens, Kapalo observă că, într-o altă localitate găgăuză, o femeie analfabetă devine

descântătoare în urma unui vis în care Maica Domnului i-a dezvăluit formula magică și obiectele pe care trebuie să le folosească. Întâlnim astfel de mecanisme de transmitere a cunoașterii magice și în mediul rural românesc interbelic. În literatura folclorică sunt consemnate informații potrivit cărora unele femei în vârstă afirmă că au dobândit competențele magice și formulele orale ale incantațiilor în vis: „Alte babe spun că au învățat descânțele, în vis, de la Maica Domnului” (Candrea 1999, 332). O informatoare, întrebată de unde a învățat descântecul de deochi pentru vite, răspunde că acesta i-a fost transmis în vis: „Am visat noaptea și m-am trezit și l-am zis. Se scoală vita de pe moarte când o descântă. Am visat că era o femeie bătrânoară și-mi spunea că să mai învăț două cărți. Și m-am gândit să iau ‘Visul’ și ‘Epistolia’ și să le dau de pomană” (Istrătescu 1927, 157). Observăm că, și în acest caz, visul apare în legătură cu textele apocrife, precum *Visul Maicii Domnului*, aflat în posesia informatoarei. Aceasta descifrează mesajul oniric în sensul că trebuie să dea broșurile de pomană.

În acest context, devine necesară investigarea raporturilor dintre alfabetizare și reprezentările onirice în mediile populare. În studiul său dedicat individualizării vieții religioase în Fundu Moldovei (1928), Traian Herseni arată că figura Catrinei Ursu nu era singulară, experiențele vizionare fiind asociate și cu alte persoane care practicau lectură intensivă a unor texte sacre, a căror viață devoțională era organizată în jurul *Psaltirii*. Herseni consemnează cazul unei alte femei, căreia localnicii îi spun ‘prooroaca’ care „își petrece timpul în rugăciuni și cetind ‘Psaltirea’”. Spune că vorbește cu Dumnezeu care a adormit-o 7 ani, după care trezind-o, i-a poruncit să nu mai aibă relații cu nici un bărbat și să se roage Lui. Din cauza aceasta nu s-a măritat și nici nu vrea să vorbească sau să primească în casa ei bărbați. Din când în când, Dumnezeu o adoarme spre a vorbi cu ea.” Este menționat și cazul unui țăran fără școală, care a fost inițiat în tinerețe de un călugăr de la mănăstirea Sucevița în practica bibliomanției, deschizând *Psaltirea* la întâmplare și crede că darul de a ghici viitorul oamenilor îi vine de la Dumnezeu. În aceeași localitate mai exista o femeie care practica divinația prin intermediul *Psaltirii* (Herseni 1932, 153).

Aceste exemple arată contextul cultural local mai larg în care se înscrie cazul Catrinei Ursu, în care lectura textelor religioase este prezentă în viața religioasă a unor locuitori ca formă de mediere directă a raportului cu divinitatea. Alfabetizarea a avut consecințe semnificative asupra vieții religioase a oamenilor simpli, permițându-le să citească textele sacre sau apocrife și să le utilizeze ca surse de revelație personală sau de interpretare oraculară. Așadar, practicile de lectură ale acestor țărani sunt frecvent orientate către preocupări legate de lumea supranaturală.

De exemplu, cercetările monografice ale Școlii Sociologice de la București au evidențiat, în mediul rural românesc interbelic, prezența unor țărani alfabetizați care îndeplineau funcții magico-religioase, specializați în comunicarea cu supranaturalul, care își legitimau autoritatea prin practica „deschiderii *Psaltirii*”, bucurându-se de un mare prestigiu care depășea uneori limitele comunității lor. Acești „clarvăzători” locali erau „specializați” într-o varietate de practici: vindeau bolnavii prin citirea psalmilor, identificau influențe malefice atribuite vrăjitoarelor și prescriau mijloace de îndepărtare a lor, ghiceau viitorul, descopereau hoții și găseau obiectele pierdute (Ofrim 2001, 236-330).

În anul 1940, folcloristul Petre Chitulea descoperă un astfel de personaj în satul Cetea din Munții Apuseni, care și-a început lunga „cariera” de taumaturg întinsă pe opt decenii, la vârsta de 10 ani, când citește *Visul Maicii Domnului* unor copii pe care îi vindecă de coșmaruri. Ulterior, suportul lecturii sale performative devine *Psaltirea* și *Molitvelnicul*, sătenii fiind convinși că, prin citirea rugăciunilor din cărți, el alungă bolile și suferințele. Întrebat de unde își are darul vindecării prin citit, invocă instanțe divine: „Am simțit acest dar, Tatăl Ceresc m-o învățat să citesc.” El recunoaște că, uneori, mijloacele de vindecare îi sunt revelate în vis. Într-unul din cazurile sale, visează înainte ce rugăciune trebuie să citească pentru a vindeca o femeie: „Am citit-o la o muiere, că am visat într-o noapte că o zis către mine cineva să i-o citesc pe aia, și i-am citi-o la Veronica, și un an de zile o umblat fără cărje” (Chitulea 1942, 201). Visul funcționează ca o formă de validare simbolică a actului lecturii, indicând textul care trebuie citit pentru a obține însănătoșirea bolnavului.

Concluzii

Întrucât obiectivele studiului de față au constat în prezentarea sintetică a materialelor monografice interbelice și propunerea unor direcții de reinterpretare a acestora, formulăm, în final, câteva perspective pentru cercetările viitoare. Am evidențiat existența unei veritabile „culturi vizionare” în mediul rural românesc interbelic, ale cărei dimensiuni au fost intuite de cercetători precum H. H. Stahl, Traian Herseni și Gheorghe Focșa, însă modelul epistemologic dominant al epocii nu permitea sondarea în profunzime a trăirilor religioase individuale. Această limitare s-a perpetuat în perioada comunistă, de data aceasta datorită constrângerilor ideologice ale

materialismului dialectic și ale ateismului oficial, care au făcut ca teme precum visele, viziunile sau experiențele religioase intense să fie considerate „suspecte” și aproape excluse din câmpul tematic al cercetărilor de teren ale etnologilor și folcloriștilor.

Deși toate aceste limite metodologice au fost depășite în cercetarea contemporană, experiențele onirice continuă să rămână un domeniu marginal în studiile dedicate culturii populare românești, fiind insuficient investigate empiric și aproape deloc abordate ca obiect de investigație autonom și sistematic. Lipssește efortul de racordare la domeniul antropologiei visului și la cel al istoriei culturale a visului, care au cunoscut în ultimele decenii o mare dezvoltare în spațiul occidental. Aceste perspective consideră că visele sunt nu doar produse ale activității psihice individuale, ci și construcții imaginare structurate cultural, care reiau, reconfigurează și actualizează repertoriul simbolice colective disponibile într-un anumit context istoric și religios (Tedlock 1987; Lohmann 2003).

Ne putem pune întrebarea dacă elemente ale vechii „culturi onirice” prezente în satul românesc de altădată s-au perpetuat în modernitate. Datele unui sondaj indică faptul că aceste credințe nu sunt deloc marginale și nici pe cale de dispariție, ci structuri stabile ale imaginarului. O cercetare IRES din 2014 arată că 56% dintre românii intervievați cred în vise premonitorii, iar 44% declară că au avut experiențe de acest tip (IRES 2014). Iată de ce visele și „vedeniile” nu mai pot fi tratate ca reziduuri ale mentalităților tradiționale, ci ca realități culturale în cadrul cărora cercetarea trebuie să identifice modelele culturale, mai vechi sau mai noi, precum și modul în care sunt reinterpretate în contexte sociale și istorice diferite. Care sunt tiparele expresive ale experiențelor onirice din zilele noastre, în legătură cu speranțele, temerile și spaimile românilor? În ce măsură acestea preiau și transformă motive provenite din imaginarul oniric de altădată? Și la astfel de întrebări trebuie să răspundă cercetarea antropologică actuală.

References:

- Blommaert, Jan. *Grassroots Literacy: Writing, Identity and Voice in Central Africa*. London and New York: Routledge, 2008.
- Bălosu, Cornel. „Vise premonitorii. Topografia Raiului și Iadului.” *Oltenia. Studii și comunicări. Seria Etnografie* (Craiova), 1996: 135-139.
- Bălosu, Cornel, and Nicolae Mihai, eds. *Cultura populară la români. Context istoric și specific cultural*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2014.
- Bărbulescu, Constantin. „Minunea de la Maglavit după 55 ani.” *Revista de Etnografie și Folclor* 27, no. 6 (1992): 569-576.
- Biliuță, Ion. „Legionary Dreams, Visions, and Divine Apparitions in the Communist Prisons: Designing a Fascist Carceral Theophany in Contemporary Romania.” *Review of Ecumenical Studies Sibiu* 14, no. 2 (2022): 263-288.
- Candrea, Ioan-Aurel. *Folclorul medical român comparat*. Iași: Polirom, 1999 [1944].
- Cartoian, Nicolae. *Cărțile populare în literatura românească*. Vol. 1-2. București: Editura Enciclopedică, 1974 [1938].
- Cazacu, Matei. *Minuni, vedenii și vise premonitorii în trecutul românesc*. București: Sigma, 2003.
- Chitulea, Petre. „Cititul lui Arsân din Cetea-Alba.” *Sociologie Românească* (1942), nos. 1-6: 198-206.
- Deletant, Denis. „The Sunday Legend.” *Revue des Études Sud-Est Européennes* 15, no. 3 (1977): 431-451.
- Dima, Cristina-Ioana. *Apocalipsul Maicii Domnului. Versiuni românești din secolele al XVI-lea-al XIX-lea*. București: Editura Academiei Române, 2012.
- Dinzelbacher, Peter. *Revelations. Typologie des sources du Moyen Âge occidental*. Fasc. 57. Turnhout: Brepols, 1991.
- Duțu, Alexandru. „Culture commune et culture populaire: l'exemple du Sud-Est Européen.” În *XVI Congrès International des sciences historiques*, vol. 2, 499. Stuttgart, 1985.
- Enache, George. „Politică și religiozitate populară în România interbelică și la începutul regimului comunist.” În *Ortodoxie și putere politică în România contemporană. Studii și eseuri*, 509-520. București: Nemira, 2005.
- Focșă, Gheorghe. „Aspecte ale spiritualității sătești.” *Sociologie Românească* 5-6 (1937): 199-206.
- Gheorghe, Manuela. „A îl vedea pe Dumnezeu e cu puțință? O privire sociologică asupra vizionarismului religios (cu un studiu de caz).” În *România socială. Fețe ale schimbării*, Ilie Bădescu și Cristi Pantelimon, eds. București: Editura Academiei Române, 2021: 303-328.
- Gurevich, Aaron. „The Question of the Relationship between Popular or Folk Culture and Ecclesiastical or Learned Culture in the Middle Ages.” În *Historical Anthropology of the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Eldlund, Ann-Catrine, T. G. Ashplant, and Anna Kuismin, eds. *Reading and Writing from Below: Exploring the Margins of Modernity*. Umeå: Umeå University, 2016.
- Henry, Paul. „Folklore et iconographie religieuse. Contribution à l'étude de la peinture moldave.” *Bibliothèque de l'Institut Français des Hautes Études en Roumanie* (1927): 63-97.
- Istrățescu, Alexandra. „Texte populare din județul Prahova.” *Grai și Suflet* 3, no. 1 (1927): 157-162.
- IRES (2014). Raport de cercetare. Românii și superstițiile lor. Disponibil la: <https://ires.ro/articol/271/romanii-si-superstiitiile-lor>. Accesat la 20 martie 2026.

- Kapaló, James A. „She Read Me a Prayer and I Read It Back to Her”: Gagauz Women, Miraculous Literacy and the Dreaming of Charms.” *Religion & Gender* 4, no. 1 (2014): 3-20.
- . „Eschatology and Peasant Visions in Moldovan Folk Religion.” In *The Oxford Handbook of Slavic and East European Folklore*, edited by Margaret Hiebert Beissinger, 403-429. Oxford: Oxford University Press, 2025.
- Lahire, Bernard. *L'interprétation sociologique des rêves*. Paris: La Découverte, 2020.
- Le Goff, Jacques. „Aspects savants et populaires des voyages dans l'au-delà au Moyen Âge.” In *L'imaginaire médiéval*, 103-122. Paris: Gallimard, 1985.
- Lehel, Peti. „Collective visions in the Moldavian Csángó villages.” *Acta Ethnographica Hungarica* 2 (2009): 287-308.
- Lohmann, Roger Ivar. 2007. „Dreams and Ethnography.” In *The New Science of Dreaming: Cultural and Theoretical Perspectives*, vol. 3, edited by Deirdre Barrett and Patrick McNamara, 35-69. London: Praeger.
- Mitu, Sorin. „The Foreboding Dream in Romanian Folklore.” *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Historia* 59, no. 2 (December 2014): 16-25.
- . „Pentru o istorie a viselor româneşti: Probleme ale cercetării, surse şi tipologie.” *Analele Banatului, Seria Arheologie-Istorie* 21 (2013): 431-437.
- Ofrim, Alexandru. *Cheia şi Psaltirea. Imaginarul cărţii în cultura tradiţională românească*. Piteşti-Bucureşti: Paralela 45, 2001.
- Radosav, Doru. *Sentimentul religios la români*. Cluj-Napoca: Dacia, 1997.
- Stahl, Henri H. „O vizionară bucovineană.” *Sociologie Românească* 1, no. 2 (1936): 87-93.
- . *Amintiri şi gânduri*. Bucureşti: Minerva, 1981.
- Stanciu-Istrate, Maria. *Viaţa sfântului Vasile cel Nou şi vămile văzduhului: Studiu filologic, studiu lingvistic, ediţie şi glosar*. Bucureşti: Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, 2004.
- Tedlock, Barbara. 1987. „Dream and Dreaming Research.” In *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, edited by Barbara Tedlock, 1-30. Cambridge: Cambridge University Press.
- Timotin, Emanuela. „Le Rêve de la Vierge dans la tradition roumaine.” *New Europe College Yearbook* (2010-2011): 211-253.
- Urzică, Mihai. *Minuni şi false minuni*. Bucureşti: Editura Anastasia, 1993.
- Van Gennep, Arnold. *Manuel de folklore français contemporain*. Paris: Picard, 1938.
- Vasile, Cristian. „Cazul Vladimireşti.” În *Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu comunist*, 157-190. Bucureşti: Curtea Veche, 2005.
- Velculescu, Cătălina. *Între scriere şi oralitate*. Bucureşti: Minerva, 1988.
- Zimdars-Swartz, Sandra. *Encountering Mary: Visions of Mary from La Salette to Medjugorje*. New York: Avon Books, 1991.

BIONOTE:

Alexandru OFRIM is Associate Professor at the Faculty of Letters, University of Bucharest and a doctoral supervisor in the field of cultural history. He obtained his PhD in the History of Mentalities at the Institute for South-East European Studies of the Romanian Academy in 1998 and holds a BA in History and Philosophy from the Faculty of History and Philosophy, University of Bucharest. His research interests include cultural history, the cultural history of the book and reading practices, the cultural history of cities, and the anthropology of writing. His recently published books include: *How the Old Streets Got Their Names: A Cultural History of Bucharest* (Paris-Louvain-la-Neuve: Éditions L'Harmattan - EME, 2022); *Farmecul discret al patinei şi alte mici istorii culturale* (Bucharest: Humanitas, 2019); *Străzi vechi din Bucureştiul de azi* (Bucharest: Humanitas, 2006-2011); and *Cheia şi Psaltirea: Imaginarul cărţii în cultura tradiţională românească* (Piteşti: Paralela 45, 2001).