

BUNURI FĂRĂ PREȚ. RELICVELE ÎN CONTEXT PRIVAT ÎN TRANSILVANIA MEDIEVALĂ

Introducere

Din punct de vedere denotativ, relicvele sunt fragmente materiale, rămășițe organice sau obiecte intrate în contact cu trupurile sfinților de-a lungul vieții sau chiar după moartea acestora. În sens conotativ, însă, conceptul implică o valorizare spirituală, relicvele fiind considerate a fi depozitare ale grației divine de care au beneficiat posesorii lor și creditate cu virtuți miraculoase. Așadar, calitatea de relicvă se dobândește doar în măsura în care respectivele fragmente de materie fac obiectul venerației, simbolistica lor fiind o proiecție a subiectivității comunității care le venerează¹. Din perspectiva mentalității medievale, relicvele semnifică transcendentul; mai mult decât atât, prin intermediul limbajului senzorial, acestea transpun la nivelul actualității trăite o licărire a realității divine, omniprezentă, eternă și imuabilă, dar nevăzută din postura condiției umane căzute. În acest sens, relicvele par să se confunde cu sfântul căruia i-au aparținut². Pe de altă parte, în accepțiunea cea mai simplă,

¹ Din punct de vedere material, relicvele nu sunt altceva decât obiecte banale. Eficiența lor nu se manifestă în baza unui automatism, ci este activată de disponibilitatea emoțională a credincioșilor, fiind necesară de asemenea cultivarea permanentă a raportului cu sfântul și reîmprospătarea periodică a cultului. Patrick J. Geary, *Furta sacra. Theft of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 8; Alexandra Walsham, *Introduction: Relics and Remains*, în Eadem, ed., *Relics and Remains. Past and Present Supplement 5*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 14.

² Geary, *Furta sacra*, p. xiii, 34. Trăsături particulare atribuite relicvelor – precum capacitatea de a sângera – ori obișnuința de a li se conferi o personalitate juridică, în numele căreia primesc daruri sau exercită drepturi legale, evidențiază cu prisosință faptul că erau considerate entități vii. *Ibidem*, p. 125. La rândul său, Peter Brown arată în repetate rânduri că relicvele erau acreditate cu puterea sfântului (*virtus*), conținând totodată și prezența acestuia (*praesentia*), în sensul încredințării credincioșilor cu privire la rezidența sa efectivă la nivelul rămășiței materiale (*Cultul sfinților: apariția și rolul său în creștinismul latin*, trad. Doina Lică, Timișoara, Amarcord, 1996, passim; Idem, *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours*, în *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press, 1982, p. 225). În ceea ce privește interpretarea din punct de vedere semiotic a relicvelor: Massimo Leone, *Wrapping Transcendence: The Semiotics of Reliquaries*, în *Signs and Society*, 2, S1, Supplement 2014, p. 49-83; Richard J. Parmentier, *Representing Transcendence: the Semiosis of Real Presence*, în *Signs and Society*, 2, S1, Supplement 2014, p.

relicvele sunt râvnite întrucât oferă acces nemijlocit la o forță supranaturală, magică, capabilă să acționeze în sens terapeutic, profilactic și apotropaic. În fapt, cultul relicvelor marchează un punct de intersecție și, totodată, o punte de legătură între ceea ce istoricii au conceptualizat drept cultură populară, respectiv cultura savantă, între prescripțiile și reglementările de la nivelul ierarhiei ecleziastice și spontaneitatea devoțiunii vernaculare³.

Așadar, valoarea istorică a practicilor legate de relicve rezidă în potențialul lor de a reflecta dimensiunea religioasă a existenței la toate nivelele sale, de la concepția teologică, la frecventarea uzuală a sacralului, din rațiuni pioase, dar și din imperative lumești. Cât privește istoria Transilvaniei medievale, analiza vieții religioase se află încă într-un stadiu incipient⁴. Mai mult decât atât, se constată că abordarea temei religiozității centrate în jurul relicvelor este cu atât mai oportună cu cât este lipsită de precedent în istoriografia autohtonă. Așadar, o investigație asupra manifestărilor locale ale fenomenului nostru de interes poate îmbogăți cunoștințele referitoare la istoria Bisericii și a spiritualității în Transilvania. În aceste condiții, ne propunem să explorăm semnificația posesiunii cu titlu privat asupra relicvelor, încercând totodată să discernem indiciile pe care vehicularea lor ni le poate oferi în legătură cu experiența religioasă din respectivul spațiu istoric, în special în ceea ce îi privește pe laici. Pentru a nu risca o izolare artificială a realităților transilvănene, le vom corela cu incidentele similare pe care le-am putut identifica la nivelul regatului medieval al Ungariei⁵, ținând cont și de valențele

1- 23; Jean-Claude Schmitt, *Les reliques et les images*, în *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002, p. 279.

³ Martina Bagnoli, *Longing to Experience*, în Eadem, ed., *A Feast for the Senses. Art and Experience in Medieval Europe*, New Haven, Yale University Press, 2016, p. 41.

⁴ A se consulta mai jos notele de subsol referitoare la diverse aspecte ale vieții religioase transilvănene.

⁵ Subiectul relicvelor a atras de timpuriu atenția în rândul savanților din spațiul învecinat, astfel că poate fi semnalată o contribuție – provenită, e adevărat, din mediul ecleziastic – încă din anii 1860. Ipolyi Arnold, *Magyar ereklyék* [Relicvele maghiare], în *Archaeológiai Közlemények* [Observații Arheologice], 3, 1863. O lucrare recentă, din domeniul istoriei ecleziastice, este cea semnată de Levente Nagy, referitoare la cultul martirilor în orașele panonice, intitulată *Pannóniai városok, mártírok, ereklyék: négy szenvedéstörténet helyszínei nyomában* [Orașe panonice, martiri, relicve: pe urmele a patru așezări legate de pătămiri ale sfinților], Pécs, Pécsi Történettudományért Kulturális Egyesület, 2012. O altă abordare este aceea care tratează tema relicvelor ca parte integrantă a culturii vizuale. Pal Cséfalvay, Ildikó Kontsek, ed., *Magyar szentek tisztelete és ereklyéi* [Cultul sfinților și al relicvelor maghiare], Esztergom, Keresztény Múzeum, 2001; Péter Bokody, ed., *Kép és kereszténység. Vizuális* 140

universale ale cultului relicvelor, așa cum sunt ele prezentate în cadrul literaturii de specialitate.

Pe acest fond, dorim să subliniem faptul că uzul privat al relicvelor, ca și transmiterea lor ereditară nu constituie sub nicio formă apanajul cazului transilvănean. Spre exemplu, producția masivă de cruci-relicvar de tip engolpion (pandantive pectorale, purtate la gât) în spațiul creștinătății răsăritene – în Imperiul bizantin, dar și în lumea slavă – certifică deținerea unor relicve ca bun personal⁶. De asemenea, întâlnim și în cadrul creștinătății latine colecții private de relicve, ce serveau devoțiunii personale – pe lângă colecțiile publice, cum este de pildă cea organizată de regele Franței, Ludovic al IX-lea cel Sfânt, după cucerirea Constantinopolului de către cruciați, urmată de exodul comorilor sale sacre în direcția Occidentului⁷.

médiumok a középkorban / Image and Christianity. Visual Media in the Middle Ages, Pannonhalma, Pannonhalmi Főapátság, 2014. În fine, mai pot fi amintite și studiile de caz, dintre care prevalează – după câte cunoaștem – cele dedicate relicvelor sfântului Ștefan, mai precis mâinii drepte a regelui. De exemplu, am identificat câteva studii pe această temă: Petar Marija Radelj, *A dubrovnikski Szent István-ereklyék* [Relicvele sfântului Ștefan de la Dubrovnik], Vajdasági Magyar Digitális Adattár, <http://adattar.vmmi.org/cikkek/16741/hid20001203fra.pdf> (accesat în 13.06.2017); Éry Kinga, *A székesfehérvári ereklyecsont embertani vizsgálata* [Analiza antropologică a relicvelor de la Székesfehérvár], în *Alba Regia*, 38, 2009; Daniel Premerl, *Szent István király zágrábi ereklyetartó mellszobra* [Bustul-relicvar al sfântului rege Ștefan de la Zagreb], în *István, a szent király*, Székesfehérvár, A székesfehérvári egyházmegyei Múzeum, 2013; Piroska Rácz, *Szent István ereklyéi* [Relicvele sfântului Ștefan], în *Rubicon*, 3, 2013. De asemenea, menționăm că acestea din urmă constituie mai ales articole de popularizare. Așadar, constatăm că nici în istoriografia maghiară subiectul nostru nu a beneficiat de o abordare istorică sistematică. În acest studiu vom face referire la vehicularea relicvelor în mediul privat, așadar la evenimente care, după cunoștințele noastre sunt lipsite de ecou în istoriografia maghiară.

⁶ Perica Špehar, *Objects for Private Worship and Relics of the Christian East*, în Danica Popović, Dragan Vojvodić, ed., *Byzantine Heritage and Serbian Art*, I, Belgrade, Institute for Byzantine Studies, 2016, p. 134.

⁷ De pildă, soțiile cruciaților – ori alte femei din anturajul acestora – își organizează astfel de colecții, întrucât le sunt trimise relicve din Țara Sfântă. Mai mult decât atât, ele sunt transmise mai departe în familie ori sunt donate unor comunități religioase. Anne E. Lester, *What remains. Women, relics and remembrance in the aftermath of the Fourth Crusade*, în *Journal of Medieval History*, 40, 3, 2014, p. 313, 323. Pe tema colecționismului relicvelor, cf. Caroline Walker Bynum, *Wonder*, în *The American Historical Review*, 102, 1997, p. 18; Pierre Alain Marriau, *Collecting (and display)*, în Conrad Rudolph, ed., *A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe*, Oxford, Blackwell, 2006, p. 215; Holger Klein, *Sacred Things and Holy Bodies. Collecting Relics from Late Antiquity to the Early Renaissance*,

În condițiile în care sursele cunoscute ne furnizează un tablou laconic și o viziune mai curând formală asupra apelului la relicve, apropierea acestora ca bunuri personale ne permite accesul la perspectiva subiectivă, promițătoare pentru înțelegerea mentalității și trăirii religioase ale epocii. Mai precis, avem la dispoziție un spectru limitat de surse: este vorba despre câteva documente diplomatice, în special testamente și relatări ale unor dispute judiciare. Descoperirea pe teritoriul Transilvaniei a unor relicvarii timpurii în context funerar – ce constituiau fără dubiu posesiuni personale – nu este edificatoare în privința utilizării lor; cu alte cuvinte, nu se poate ști cu certitudine dacă acestea au servit vreodată ca obiecte de cult, ori valoarea lor s-a rezumat la dimensiunile materială, estetică sau de prestigiu⁸. În fapt, tocmai datorită folosirii lor în medii private, aceste relicve sunt mai puțin vizibile din punct de vedere documentar. Chiar și în cazul privilegiat sub aspectul accesului la surse al Europei apusene, ele se regăsesc doar la nivelul evidențelor materiale, fiind menționate în testamente, inventare sau cataloage descriptive târzii⁹. Handicapul cantitativ este dublat în cazul nostru de unul calitativ: documentele abordează cazurile într-o manieră evazivă, drept pentru care, în majoritatea situațiilor, putem desprinde cel mult anumite aluzii. Totuși, în raport cu restul izvoarelor scrise transilvănene, acestea se apropie cel mai mult de pietatea laică, oferindu-ne șansa de a întrezări – chiar și sub o formă mediată – punctul de vedere al credincioșilor de rând. Mai mult decât atât, limitele surselor noastre sunt compensate într-o anumită măsură de avantajul oferit de gradul suplimentar de punctualitate și obiectivitate, comparativ cu literatura hagiografică romanțată și tributară în mare măsură unor tipare și clișee. Așadar, chiar dacă nu constituie baza documentară predilectă cu privire la acest fenomen, tipul de surse pe care îl avem în vedere se dovedesc a fi demne de interes întrucât sunt scutite de retorica inerentă textelor religioase, oferind în

în Bagnoli et alii, ed., *Treasures of Heaven. Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe*, New Haven, Yale University Press, 2010, p. 55-68.

⁸ De pildă, o cruce dublă relicvar din bronz, produsă în secolul al X-lea, a fost identificată într-un cimitir medieval timpuriu din Alba Iulia, în punctul numit „Izvorul Împăratului”. Alte cercetări arheologice au scos la lumină relicvare din secolul al XIII-lea, precum reversul unei cruci descoperit într-o necropolă din apropierea mănăstirii Măgina (jud. Alba), o jumătate de engolpion găsit la Dej (jud. Cluj), în cadrul necropolei medievale care a funcționat în jurul bisericii parohiale. Am detaliat această chestiune în studiul *Relicvare medievale descoperite în Transilvania. Considerații pe marginea unor aspecte de cultură materială*, care se află în curs de publicare în revista *Astra Salvensis*, X, 2017.

⁹ Lester, *What remains*, p. 323.

felul acesta o perspectivă nevoală asupra chestiunii, exprimând percepția și întrebunțarea lor la nivelul existenței imediate. Acestea fiind spuse, în vederea unei cât mai bune înțelegeri a problematicii investigate, vom aborda tema relicvelor private transilvănene dinspre general înspre particular. Pentru a le sublinia rolul și importanța, vom discuta întâi de toate însemnătatea generală a relicvelor pentru civilizația medievală, respectiv trăsăturile pe care acest fenomen le dezvoltă în contextul istoriei Transilvaniei în contextul Ungariei medievale.

Înainte de a trece mai departe sunt necesare câteva clarificări terminologice și metodologice. Percepția și delimitarea existenței în termenii unei dihotomii între public și privat este fără îndoială un fenomen modern, însă civilizația umană a dezvoltat de timpuriu o conștiință a distincției dintre celor două sfere. Astfel, chestiunile familiale, respectiv domesticitatea au ținut dintotdeauna de competența privată. Chiar dacă poate implica o doză de anacronism, atributul „privat” este folosit de istorici pentru a face trimitere la o serie de realități ale lumii medievale, concepte precum acela de „viață privată”, „spațiu privat”, ori „devoțiune privată” făcând carieră în literatura de specialitate¹⁰. În aceste condiții, ne vom referi pe parcursul analizei noastre la acele relicve aflate în posesia unor particulari, ca bunuri personale, și care fac obiectul unor afaceri de ordin familial.

În altă ordine de idei, prin studiul nostru vom atinge problematica raportului dintre centru și periferie; această ultimă noțiune este adesea folosită în istoriografie cu scopul de a defini acele zone – ale creștinătății, în ceea ce privește obiectul studiului nostru – în care se manifestă deficiențe de ordin cantitativ, calitativ, dar mai ales o anumită întârziere în raport cu evoluțiile petrecute în zonele de decizie și de elaborare creativă. Regatul Ungariei este socotit de către medievistii preocupați de istoria vieții religioase un astfel de exemplu¹¹.

¹⁰ Există o vastă literatură care acoperă această tematică; următoarele lucrări nu constituie decât câteva exemple, ce țin de o bibliografie generală: Georges Duby, Philippe Ariès, ed., *A History of Private Life, II Revelations of the Medieval World*, trad. Arthur Goldhammer, Cambridge, Oxford University Press, 1988; Wendy Davies, Guy Halsall, Andrew Reynolds, ed., *People and Space in the Middle Ages, 300-1300*, Turnhout, Brepols, 2006; Jessica Brantley, *Reading in the Wilderness: Private Devotion and Public Performance in Late Medieval England*, Chicago, University of Chicago Press, 2008; Albrecht Classen, ed., *Urban Space in the Middle Ages and the Early Modern Age*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2009.

¹¹ De pildă, istoricul francez André Vauchez, – referindu-se la distribuția spațială a cultului sfinților –, integrează regiunile Europei central-estice, dar și nordice, în care creștinarea s-a

Însemnătatea relicvelor pentru civilizația medievală

Într-o bulă papală din 1402 – reprezentând o indulgență acordată de Bonifaciu al IX-lea bisericii parohiale din Camarcha, aparținând diecezei de Zagreb (în maghiară Kamarcsa, azi Novigrad Podravski, Croația) – este prevăzută obligativitatea venerării relicvelor sfinților de către toți creștinii („nos ac singuli et universi Christiani pio amore venerari debemus”), în virtutea faptului că sufletul acestor prieteni ai lui Dumnezeu („Dei honorantes amicos”) domnește în cer alături de Hristos. Mai mult decât atât, prin intercesiunea sfinților, care revendică pentru credincioșii de rând protecția divină de care cei din urmă nu sunt vrednici, se obține bunăvoința Creatorului¹². Cu alte cuvinte, Sfântul Părinte motivează și justifică din punct de vedere teologic cultul relicvelor. Dincolo de faptul că respectiva formulare introductivă aparține foarte probabil unui tipic diplomatic, putem vedea în aceasta și efortul de a disemina în întreg arealul creștinătății doctrina pe care se întemeiază această practică pioasă, încercând totodată să stimuleze desfășurarea sa în limitele ortopraxiei („devotio ad huiusmodi reliquias in melius augeatur”)¹³. În ce măsură este

petrecut tardiv, în categoria „regiunilor reci” ale sanctității, ce rămân în bună măsură străine de inovațiile survenite în Evul Mediu târziu, cel puțin în domeniul său de interes. În vreme ce Europa mediteraneană stă sub semnul modernizării, a înnoirii permanente a panteonului cu concursul devoților laici entuziaști (cuantificabil prin intermediul proceselor de canonizare), regiunile sanctității arhaice nu produc noi culte și rămân atașate vechilor modele. Cf. *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 134 sqq. Totuși, cât privește cultul sfinților în Transilvania medievală, Carmen Florea demonstrează că, în special prin activitatea ordinelor mendicante – dar și a ierarhiilor ecleziastice locale și, nu în ultimul rând, a autorităților civile orășenești –, s-a reușit introducerea unor culte noi, precum și modernizarea celor vechi, venerarea sfinților fiind adaptată în permanență la nevoile și așteptările comunităților de credincioși. Cf. teza sa de doctorat, *The Cult of the Saints in Medieval Transylvania (14th- 16th centuries)/ Cultul sfinților în Transilvania medievală târzie (secolele XIV-XVI)*, susținută la Universitatea „Babeș-Bolyai”, Facultatea de Istorie și Filosofie, Cluj-Napoca, 2013. Totodată, medievistii se referă la regatul Ungariei ca la un spațiu de frontieră a creștinătății, cu implicații dincolo de sfera religioasă. Amintim în acest sens lucrarea Norei Berend, *At the Gate of Christendom: Jews, Muslims and 'Pagans' in Medieval Hungary, c.1000 - c.1300*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. În fine, amintim faptul că acest cadru conceptual a fost folosit într-un studiu anume dedicat cultului relicvelor, semnat de aceeași cercetătoare clujeană antemenționată: Florea, *Relics at the Margins of Latin Christendom: the Cult of a Frontier Saint in the Late Middle Ages*, în *PECIA*, 8, 11, 2005 *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, p. 471-497.

¹² *Bullae Bonifacii IX.* P. M. IX *Bonifác pápa bullái.* 1396–1404, Budapest, 1889, *Monumenta Vaticana Hungariae* I/4, doc. DXXXVI, p. 473-474.

¹³ *Ibidem*, p. 474.

receptat acest mesaj, dar mai ales până la ce nivel reverberează înțelesul său în regatul Ungariei, sunt chestiuni pe care nu le putem lămuri în baza documentației de care dispunem.

Dintr-o perspectivă teoretică, venerarea relicvelor are multiple fundamente: această uzanță pornește de la premise psihologice generale, cum ar fi predispoziția de a oferi întregii experiențe și cunoașterii în particular o bază concretă, palpabilă. Pe măsură ce pătrundem în profunzimea gândirii medievale, se relevă temeuri de ordin teologic – precum doctrinele întrupării și învierii trupului, evidențiind capacitatea materiei de a acționa ca un vehicul al sacrului¹⁴, respectiv credința în funcția de intercesiune a sfinților, asupra căreia vom reveni imediat – sau epistemologic – mai precis, viziunea de sorginte neoplatoniciană, ce descrie cosmosul ca pe o rețea de corespondențe între sfera sensibilului și cea a inteligibilului, sugerând că tot ceea ce există sub imperiul finitudinii este o reflecție imperfectă a macrouniversului, fiecărei realități a lumii vizibile corespunzându-i un principiu etern dintr-un plan superior al existenței, pe care îl actualizează conform unei logici simbolice și anagogice¹⁵.

Dincolo de aceste reflecții ce țin de cel mai înalt nivel speculativ și care, în consecință, constituie apanajul unor elite clericale, cultul relicvelor este strâns legat de importanța sfinților, nu doar în economia mântuirii, ci și la nivelul cotidianului medieval. În contextul în care religia asigură asistență spirituală, socială și, nu în ultimul rând, medicală, sfinții – intermediari între cer și pământ,

¹⁴ C. Walker Bynum, *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York, Zone Books, 2011 (prin această lucrare, autoarea atrage atenția asupra reevaluării materiei spre sfârșitul Evului Mediu, în sensul constatării unui accent cultural mai pronunțat asupra materialității și recunoașterii valorii sale pozitive); Eadem, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1366*, New York, Columbia University Press, 1995, p. 104; Jean Daniélou, *La Résurrection*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 65 sqq.

¹⁵ Gândirea medievală profesează credința referitoare la unitatea ontologică a creației, conform căreia Unul – divinitatea – se distribuie în multiplu și fiecare element al multiplicității reflectă într-o anumită măsură Unul, cu care aspiră să se reunească. Pe acest fond, grația divină se poate revărsa chiar și asupra materiei, prin intermedierea sufletului rațional care este de esență divină și, în același timp, indisociabil de trup. Michel Pastoureau, *O istorie simbolică a Evului Mediu occidental*, trad. Emilian Galaicu-Păun, Chișinău, Cartier, 2004, p. 15, 20; Étienne Gilson, *Introducere în filosofia creștină*, trad. Delia Bozdog, Dan Săvinescu, Târgu Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2006, p. 138-140; cf și Alexander Baumgarten, *Principiul cerului. Eternitatea lumii și unitatea intelectului în filozofia secolului al XIII-lea*, București, Humanitas, 2008, p. 28 sqq, 81.

mesageri ai lui Dumnezeu și purtători ai solicitărilor semenilor în fața instanței divine – ocupau un loc central în viața creștinilor medievali. Aceștia îndeplineau nu doar rolul de intercesori, ci și pe acela de protectori ai indivizilor și comunităților, rugându-se pentru mântuirea lor, dar și pentru obținerea protecției divine în plan profan. Pe de altă parte, se cuvine să punctăm faptul că antropologia creștină concepe persoana în termenii unei unități psihosomate indisolubile. Astfel, omul – creat „după chipul și asemănarea” lui Dumnezeu (Geneza 1: 26-27) – este invitat să se îndumnezeiască prin conlucrarea cu Duhul Sfânt care se sălășluiește în trupul său ca într-un templu. Or sfinții sunt cei care onorează această menire a trupului: păstrând neîntinat chipul divin primit prin creație, trupurile lor devin instrumente ale divinității; depășind astfel condiția biologică coruptă de păcat, acestea aduc mărturie cu privire la transfigurarea materiei în chip postpascal, după model hristic¹⁶. Prin urmare, urmele materiale ale trecerii prin lume a sfinților, ca și acelea ale vieții pământești a lui Iisus Hristos, erau percepute ca elemente constituente, inerente persoanei sacre, precum și garanții fizice ale perpetuării prezenței acestora în comunitate¹⁷. Din acest motiv se credea că relicvele difuzează energie sacră pe pământ, înlesnind totodată apelul la intercesiunea acestor personaje desăvârșite aflate în paradis, în imediata vecinătate a lui Dumnezeu.

Trebuie să subliniem în acest punct faptul că și în Transilvania medievală cultul sfinților devine unul dintre instrumentele de bază ale Bisericii, cu ajutorul căruia ciclurile agrare, momentele esențiale ale vieții, ca și chestiunile de ordin cotidian sunt integrate într-un context creștin. Patronajul este principalul mecanism – încurajat de Biserică – prin care indivizii și comunitățile se pun sub protecția unui sfânt, adresându-i rugăciuni, participând la sărbătorile specifice sau la procesiuni, dedicându-i altare și făcându-i donații, toate acestea reprezentând probe cuantificabile prin care se poate lua pulsul vieții religioase. O altă practică pioasă, strâns legată de cultul sfinților și care constituie la rândul său o marcă a pietății, este participarea la pelerinaje¹⁸.

¹⁶ Olivier Clément, *Riflessioni sull'uomo*, trad. Adriana Crespi, Milano, Editoriale Jaca Book, 1991, *passim*; Jacques Bur, *Sens chrétien de l'histoire. Initiation au Mystère du Salut*, Paris, Éditions P. Téqui, 1973, în special p. 372-378.

¹⁷ Brown, *Relics*, p. 225.

¹⁸ Maria Crăciun, Carmen Florea, *The Cult of Saints in Medieval Transylvania*, în Graham Jones, ed., *Saints of Europe. Studies towards a Survey of Cults and Culture*, Donington, Shaun Tyas, 2003, p. 43-68. O cercetare sistematică dedicată acestei problematici este teza de doctorat antecitată a doamnei Carmen Florea, *The Cult of the Saints*. În ceea ce privește

În taxonomia clasică, conceptul de relicvă face trimitere înspre trei categorii de urme materiale asociate sfinților: trupurile socotite ca aparținându-le sfinților, integrale sau fragmentare; diferitele obiecte care au intrat în contact cu sfinții sau le-au aparținut (de la obiecte vestimentare, la înscrisuri autografe); respectiv *brandea*, obiecte care au atins relicvele (bucăți de pânză ori apa în care a fost înmuiată o rămășiță sacră), transferându-li-se virtuțile acestora, astfel încât ele însele împărtășesc proprietățile și statutul relicvelor. Pe fondul acestei categorizări generale, Jaś Elsner caracterizează relicvele în funcție de raportul în care se află cu persoana sacră, sugerând totodată o ierarhizare a acestora. Relicvele primare, în calitate de părți componente ale persoanei sfinte se află într-un raport sinecdotic cu sacrul, desemnând sfântul în integralitatea sa. În schimb, relicvele de contact sau secundare se asociază în chip metonimic cu persoana sfântă, fiind obiecte care o substituie la nivel formal, în maniera în care semnificatul ține locul semnificatului. În fine, în categoria relicvelor intră și obiectele care evocă un spațiu sacru – cum ar fi „suvvenirurile” de la Pământul sfânt – sau cele impregnate de carisma unui corp sfânt¹⁹. Nu în ultimul rând, din punctul de vedere al funcției, se face distincția între relicve de consacrare – cele adăpostite în altare, îndeplinind o funcție liturgică –, respectiv relicve de cult, expuse în vederea venerării – a căror funcție de bază este cea devoțională, din care decurg valențe protectoare ori vindecătoare. În ceea ce privește realitățile transilvănene, conceptul de relicvă acoperă un teritoriu extins. Abordând funcționalitatea – și nu terminologia – drept criteriu de selecție, noțiunea face referire atât la osemintele sfinților, cât și la obiecte sacralizate precum lemnul sfinte cruci; mai mult decât atât, aceasta se intersectează cu sacramentul euharistic, în calitate de prezență fizică a lui Hristos²⁰.

În altă ordine de idei, remarcăm faptul că întrebuintarea relicvelor și apelul la puterile pe care le găzduiesc au intrat sub incidența preocupărilor Bisericii. De timpuriu, unii dintre cei mai remarcabili gânditori creștini –

patronajul sfinților reflectat la nivelul instituțiilor sociale, a se consulta Lidia Gross, *Confreerile medievale în Transilvania (secolele XIV-XVI)*, Cluj-Napoca, Argonaut, 2009.

¹⁹ Jaś Elsner, *Relic, Icon and Architecture: The Material Articulation of the Holy in East Christian Art*, în Cynthia Hahn, Holger Klein, ed., *Saints and Sacred Matter: the Cult of Relics in Byzantium and Beyond*, Washington D.C., Dumbarton Oaks Publications, 2015, p. 21, 25.

²⁰ Am detaliat aspecte privind definirea, precum și stabilirea extensiunii conceptului de relicvă în accepțiune transilvăneană în lucrarea mea de disertație, „Relicvele în istoria medievală a Transilvaniei. Între prezență materială și experiență devoțională”, susținută în iulie 2017 la Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filosofie.

episcopul Chiril al Ierusalimului, Grigore de Nazianz, Augustin de Hipona, Ioan Damaschinul sau chiar Toma din Aquino – fac apologia cultului relicvelor²¹. Astfel, în paralel cu promovarea, clerul s-a implicat în controlarea și normarea venerării relicvelor. Eforturile s-a derulat în două direcții: pe de o parte, atenția față de autenticitate, iar pe de alta menținerea practicilor asociate venerării în limitele ortodoxiei²². Nu întâmplător manifestarea cultul relicvelor se manifestă cu predilecție într-un edificiu ecleziastic, asemenea liturghiei, sub supravegherea oamenilor Bisericii; mai mult decât atât, venerarea relicvelor devine inseparabilă de cultul liturgic al sfinților²³. Dincolo de perimetrul ecleziastic, relicvele sunt valorizate și în ambianță laică, cultul lor având un impact deosebit și implicații multiple, îndeosebi pentru creștinătatea medievală. Într-o lume în care sacrul și profanul se întrepătrund, rămășițele sacre întruchipau concursul divin și erau privite ca entități supranaturale potente, motive pentru care erau cooptate în viața socială, în procedura juridică și în demersurile politice²⁴.

Din perspectiva creștinilor medievali, rămășițelor sfinților li se atribuia personalitatea acestora²⁵. Chestiunea se complică însă prin aceea că, dincolo de statutul de persoană – manifestat în cadrul interacțiunii devoționale cu credincioșii, în contextul căreia sfântul se exprimă prin semne, viziuni sau miracole – relicva se remarcă și în ipostaza de obiect²⁶. La nivelul literaturii de specialitate, interesul creștinătății medievale vizavi de materialitatea relicvelor – cu alte cuvinte, a calității lor de bunuri – beneficiază de numeroase analize. De altfel, Patrick Geary, în celebra lucrare *Furta sacra* – veritabilă piatră de temelie în ceea ce privește abordarea cultului relicvelor într-o perspectivă științifică –,

²¹ Viziunea gânditorilor creștini asupra trupului și destinului său postum este discutată de Bynum, *The Resurrection* p. 104 sqq.

²² A. Vauchez, *Le culte des reliques dans l'Occident médiéval*, în *Zbornik u Cast Emilija Marina*, Sinj, 2012, p. 391.

²³ Cultul relicvelor parcurge traseul dinspre practică cutumiară, spre concept juridic, fiind înglobat în cele din urmă oficiului liturgic. Nicole Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, Klincksieck, 1975.

²⁴ În ceea ce privește rolul relicvelor în viața socială (în Antichitatea târzie): Brown, *Cultul sfinților*, p. 96-97. Cât despre valențele politice ale cultului relicvelor, cf. Édina Bozoky, *La Politique des reliques, de Constantin à Saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris, Beauchesne, 2006.

²⁵ Vezi mai sus nota 2.

²⁶ P. Geary, *Sacred Commodities: the Circulation of Medieval Relics*, în Arjun Appadurai, ed., *The Social Life of Things: Commodities in a Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 194.

evocă eforturile depuse în vederea procurării relicvelor, evidențiind procedeele de achiziție și retorica dezvoltată cu scopul de a justifica practicile neortodoxe folosite cu acest prilej. Astfel, relicvele devin de timpuriu obiectul unui comerț desfășurat la scară continentală și chiar transcontinentală, avantajos deopotrivă pentru negustori, destinatari și autorități²⁷. Mai mult decât atât, mobilitatea sau transportabilitatea este reliefată drept una dintre trăsăturile esențiale ale rămășițelor sacre²⁸, *translatio* (transferul) fiind evenimentul major din economia cultului, echivalent cu investirea/ resemnificarea culturală și afectivă a acestora²⁹. În acest context, protagonistul nu este atât sfântul, cât comunitățile de credincioși ale căror așteptări vizează mai ales eficacitatea în detrimentul autenticității relicvelor; altfel spus, sunt apreciate beneficiile care decurg din apropierea lor ca obiecte lăsând într-un plan secundar – ori chiar într-un con de umbră – relația cu persoana sacră. Desigur, relicvele constituie o categorie aparte de bunuri – definite de același Patrick Geary cu termenul de „mărfuri sacre” (*sacred commodities*)³⁰ –, ce nu au o valoare materială intrinsecă, în schimb conțin și degajă virtuți miraculoase, fapt ce le conferă demnitate religioasă și socială³¹. În manieră similară, semnificația lor stă sub semnul incertitudinii și se stabilește la granița indefinibilului, drept pentru care se discută în istoriografie despre asumarea concomitentă a mai multor roluri sau înțelesuri³².

²⁷ Idem, *Furta sacra, passim*. În altă ordine de idei, istoricul economiei Markus Mayr a sugerat faptul că tranzacțiile cu relicve au stat la baza unei veritabile rețele comerciale, ce a contribuit în mod decisiv la dezvoltarea economiei de piață în Europa occidentală. *Geld, Macht und Reliquien. Wirtschaftliche Auswirkungen des Reliquienkultes im Mittelalter*, Innsbrück, Wien, München, Studien, 2000.

²⁸ Walsham, *Introduction*, p. 11; Julia M. H. Smith, *Portable Christianity: Relics in the Medieval West (c.700–1200)*, în *Proceedings of the British Academy*, 181, 2012, p. 143-167.

²⁹ Geary, *Sacred Commodities*, p. 208, 215.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Din acest punct de vedere, importanța relicvelor este pusă în evidență de așa-numitele obiecte relaționale. Conceptul este folosit de Philippe Cordez, *Les reliques, un champ de recherches. Problèmes anciens et nouvelles perspectives*, în *Bulletin d'information de la Mission Historique Française en Allemagne*, 43, 2007, p. 108. În această categorie se numără textele hagiografice, relicvariile, dar și etichetele de autentificare.

³² Elizabeth Hallam, Jenny Hockey, *Death, Memory and Material Culture*, Oxford, New York, Berg, 2001, p. 51, apud Lester, *What remains*. p. 316.

Relicvele în contextul istoriei religioase a Transilvaniei

În ceea ce privește istoria Transilvaniei medievale, sursele – în sine parcimonioase, după cum am arătat deja –, ne zugrăvesc o realitate mult mai monotona, în lipsa reflecțiilor teologice pe tema sanctității, a controverselor generate de exuberanța practicilor pioase, sau chiar a dovezilor – cu câteva excepții – privind manifestarea pietății centrate în jurul relicvelor³³.

Pe de altă parte, trebuie să admitem, chiar și cu titlul de speculație, un anumit grad de familiaritate a credincioșilor transilvăneni cu o cultură a relicvelor, ce reiese din participarea acestora la pelerinaje. Pornim de la premisa că principalele centre de pelerinaj ale creștinătății nu erau altceva decât așezăminte ce își datorau notorietatea faptului de a adăposti relicvele unor sfinți populari, în jurul cărora gravita cultul respectivilor, promovat de către autoritățile locului, atât ecleziastice, cât și seculare. Pe acest fond, se înțelege că pelerinajul prilejuia accesul la relicve, documentația noastră fiind însă prea lacunară pentru a putea aprecia dacă motivația călătoriei are vreo legătură explicită cu cultul relicvelor. Am putut constata o singură excepție, care, în plus, descrie un eveniment al cărui protagonist nu este un ardelean: un document papal – emis de Honoriu al III-lea la 15 decembrie 1220 – amintește despre pelerinajul episcopului de Cenad la Canterbury, cu ocazia transferului relicvelor sfântului Thomas Becket, arhiepiscopul de Canterbury, martirizat din ordinul regelui Henric al II-lea, la 1170³⁴. În mod similar, nu putem stabili în ce măsură alegerea itinerarului ține de un cult anume ori reflectă moda vremii, poate chiar în materie de practici sociale mai degrabă decât întreprinderi pioase. La modul concret, pelerinajele transilvănenilor sunt documentate la nivelul surselor edite

³³ În teza de disertație deja amintită am făcut diferența între simpla prezență a relicvelor și ideea de cult, care presupune implicații devoționale categorice, ce nu pot fi determinate decât într-un număr limitat de situații reflectate de sursele noastre. De pildă, plebanii din Ghimbav și Șaroș importă relicve de la Roma și intenționează să le promoveze cultul la nivelul parohiei lor. De asemenea, putem aminti cazul bisericii de la Mălâncrav, care după toate probabilitățile funcționa ca un sanctuar al relicvei Sfântului Sânge. Nu în ultimul rând, și la Jelna se pare că pietatea locală – și chiar a unor străini – a fost catalizată în jurul unui număr impresionant de relicve – majoritatea dintre ele identificate –, expuse în relicvarii. Am tratat această chestiune într-un articol intitulat *Relicvele în viața religioasă transilvăneană în Evul Mediu târziu. Emergența unor culte în ambianță parohială*, trimis spre publicare în volumul *Parohia în Transilvania medievală. Sentiment religios, administrație și cultură în cadrul comunităților de coloniști germani* (în curs de apariție, 2018), coordonat de Adinel Ciprian Dincă.

³⁴ *Documente privind istoria României*, C Transilvania, Veacurile XI-XIII, vol. I (1075-1250), București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1951, doc. 116.

începând din secolul al XIV-lea, dar mai ales în secolul următor, luând în calcul atât deplasările întreprinse, cât și cele anunțate. Acestea au ca destinații favorite Roma – mai precis mormântul apostolilor Petru și Pavel („ad limina apostolorum”)³⁵ –, Aachen – biserica Sfintei Fecioare³⁶ –, Țara Sfântă („ad terram sanctam”)³⁷ sau Santiago de Compostella³⁸. O altă mărturie cu privire la valorizarea relicvelor în spațiul transilvănean o constituie procedura juridică a jurământului: alături de jurământul pe Evanghelie, jurământul pe lemnul crucii desemnează o practică curentă³⁹. Sursele noastre nu fac referire în mod direct la centre locale de pelerinaj, un posibil motiv fiind acela că nu se găseau poli de

³⁵ Zsigmond Jakó, ed., *A Kolozsmonostori Konvent Jegyzőkönyvei (1289-1556)* [Protocoloalele conventului de la Cluj-Mănăstur], Budapest, Akadémiai Kiadó, 1990, vol. I 1289-1484, doc. 41, 589, 890, 912, 914, 1327, 1676, 2342; Franz Zimmermann et alii, ed., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, vol. III (1391-1415), Hermannstadt, 1902, doc. 1580; *Urkundenbuch* IV (1416-1437), doc. 1890, 1923; *Urkundenbuch* V (1438-1457), doc. 2508; *Urkundenbuch* VI (1458-1473), doc. 3156. De altfel, numele mai multor pelerini din Transilvania figurează în cartea confraternității Spiritului Sfânt de la Roma (sfârșitul secolului al XV-lea, începutul secolului al XVI-lea), al cărei rol consta tocmai în susținerea materială a devoților străini veniți în oraș. Totodată, prezența unor transilvăneni se remarcă în alte două confraternități cu sediul la Roma, organizate pentru hospitalele fondate pentru pelerinii din lumea germană, fiind vorba implicit despre sași (cu precădere la sfârșitul secolului al XV-lea): *Confraternitas Beate Marie de Anima Teutonicorum de Urbe și Confraternitas Campi Sancti de Urbe*. Gross, *Confreriile medievale*, p. 203-217.

³⁶ *Documenta Romaniae Historica C Transilvania*, vol. XV (1376-1380), București: Editura Academiei Române, 2006, doc. 207, p. 335; *A Kolozsmonostori I*, doc. 1327, 1676. În acestea din urmă cazuri, este vorba despre un dublu pelerinaj, la Aachen și la Roma. Această biserică adăpostea – în interiorul relicvarului cunoscut drept *Marienschrein* – mantia Fecioarei, fașa lui Hristos, *perizoma* (pânza purtată de Hristos în timpul răstignirii), dar și țesătura în care a fost ținut capul sfântului Ioan Botezătorul. Diana Webb, *Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West*, London, New York, I. B. Tauris Publishers, 2001, p. 135 sqq.

³⁷ DIR C Transilvania, Veacul XIV, vol. IV (1341-1350), doc. 535, p. 365; DRH C Transilvania, vol. XV, doc. 55, 101; *Urkundenbuch* VI, doc. 3325, p. 149.

³⁸ *Urkundenbuch* IV, doc. 1890; *Urkundenbuch* V, doc. 2508, 2517.

³⁹ Cf. DIR C Transilvania, Veacul XIV, vol. IV (1341-1350), doc. 55, p. 48; DRH C Transilvania, vol. X (1351-1355), doc. 11, p. 9; doc. 54, p. 50; doc. 59, p. 56; doc. 166, p. 181; doc. 310, p. 320; DRH C Transilvania, vol. XI (1356-1360), doc. 46, p. 44; doc. 197, p. 194; doc. 198, p. 197; doc. 211, p. 215; doc. 224, p. 233; doc. 482, p. 509; DRH C Transilvania, vol. XII (1361-1365), doc. 246, p. 290; DRH C Transilvania, vol. XIII (1366-1370), doc. 47, p. 70; doc. 48, p. 72; doc. 322, p. 499; doc. 511, p. 772; doc. 514, p. 779; doc. 533, p. 804; 537, p. 806; DRH C Transilvania, vol. XV, doc. 120, p. 153; DRH C Transilvania, vol. XVI (1381-1385), doc. 86, p. 116, respectiv doc. 88, p. 118.

atracție în acest sens la nivelul provinciei⁴⁰. În ceea ce ne privește, pledăm pentru teza potrivit căreia centre locale de pelerinaj funcționau într-un cadru restrâns și nu au ajuns să instituie o tradiție, cum pare a fi cazul la Mălâncrav⁴¹.

Pe de altă parte, la nivelul Ungariei medievale existau sanctuare ce funcționau ca locuri de pelerinaj și care își datorau notorietatea venerării unor relicve celebre. În acest context, cultul relicvelor s-a manifestat energic în familiile domnitoare, în special a Angevinilor, dar și la curtea lui Sigismund de Luxemburg. De pildă, Elisabeta Piast, soția regelui Carol Robert, a dispus construirea unui mausoleu pentru sfânta Margareta, membră a casei Arpadiene; de asemenea, a întreprins un pelerinaj la Magburg, unde se afla mormântul sfintei Elisabeta a Ungariei, respectiv la Aachen, fondând o capelă maghiară, edificiu ce va fi dăruit de Ludovic I cu relicve ale regilor sfinți Ștefan, Emeric și Ladislau. Aceeași regină a comandat o casetă din argint aurit pentru relicvele sfântului Gerard de Cenad, care însă nu s-a păstrat⁴². În altă ordine de idei, mâna dreaptă a regelui sfânt Ștefan, al cărei centru predilect de venerare va deveni, după canonizarea regelui, Abația Sfintei Mâini Drepte (Szent Jobb-apátság), reprezintă una dintre cele mai importante relicve din regat, alături de relicva capului sfântului Ladislau, localizată la Oradea – devenită parte integrantă a procesului juridic și creditată cu puterea de a face miracole, precum victoria prodigioasă a secuilor în bătălia împotriva tătarilor –; enumerația poate fi completată de relicvele sfinților martiri Benedict și Zoerard de la Nitra sau cele ale sfântului Paul Eremitul, transferate în vremea regelui Ludovic I la Budaszentlőrinc⁴³. Mai mult decât atât, remarcăm existența unei legislații canonice stabilite în cadrul sinodului general de la Buda (1279), calchiată după deciziile celui de-al IV-lea conciliu de la Lateran (1215). Capitolul al 28-lea prevedea limitarea expunerii relicvelor, prin dispunerea lor în relicvare

⁴⁰ Ciprian Firea, *Biserica Sf. Maria din Sibiu: liturghie medievală și arhitectură gotică (cca. 1350- 1550)*, în *Ars Transsilvaniae*, XVIII, 2008, p. 64.

⁴¹ Dóra Sallay și Anca Gogâltan au demonstrat convingător statutul de centru de pelerinaj al capelei Sfântului Sânge în studiul *The Church of Mălâncrav and the Holy Blood Chapel of Nicholas Apa*, în Adrian Andrei Rusu, Szócs Péter Levente, ed., *Arhitectura religioasă medievală din Transilvania*, Satu Mare, Editura Muzeului Sătmărean, 2001, p. 181-202. Luând în considerare aspectul lăcașului de cult – care era totuși unul rural –, precum și numărul, ca și tratamentul deosebit aplicat relicvelor deținute, am presupus – în cadrul articolului antementionat, *Relicvele* – că și la Jelna ar fi funcționat un astfel de centru.

⁴² Gábor Klaniczay, „Az ereklyék kultusza a középkorban/ Cult of Relics in the Middle Ages”, în Bokody, ed., *Kép és kereszténység*, p. 58-59.

⁴³ *Ibidem*, p. 58-60.

și dezvelirea doar în situații excepționale precum sărbători ori vizita unor pelerini; în al doilea rând, a fost decretată interdicția de a comercializa rămășițele sacre; în fine, în vederea introducerii unui nou cult devenea obligatorie autorizația pontificală prealabilă⁴⁴.

În privința exemplelor particulare ante-menționate, relicvele se integrează într-un cadru hagiologic, ca parte integrantă a cultului sfinților, constatare ce se adeverește cu predilecție în mediul ecleziastic. Astfel se instituie o atmosferă devoțională propriu-zisă – raportându-ne la standardele canonice – în sensul venerării relicvelor în temeiul legăturii indisolubile dintre persoana sfântă și trupul de care s-a folosit în timpul existenței sale pământești. Dincolo de această abordare, este evidentă tendința de a asocia relicvelor un potențial miraculos, independent de legătura lor cu cultul sfinților⁴⁵. De altfel, în bisericile maghiare situarea relicvelor în context hagiologic nu constituie o

⁴⁴ Șerban Turcuș, *Sinodul general de la Buda (1279)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2001, p. 172.

⁴⁵ Amintim în acest sens un privilegiu regal ce face referire la catedrala de la Oradea ca sanctuar al relicvelor sfântului rege Ladislau, dar și al altor relicve neidentificate, ce împărtășesc proprietatea incoruptibilității, precum și virtutea de a opera vindecări miraculoase: „eidem venerabili Ecclesiae B. Virginis Varadiensi, in qua Beatissimi Ladislai Regis et Confessoris nostri progenitoris sacra tumba, alliorumque plurimorum Sanctorum reliquiae sunt mirifice conditae, continuis divinitus corruscantes miraculis et languidis, ac debilibus iugiter restituentes beneficia sanitatum.” Georgius Fejér, *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*, Tomi VIII. Vol. 3, Buda, Typis Typogr. Regiae Universitatis Ungaricae, 1832, doc. VI, p. 68. În manieră similară, relatarea despre pelerinajul din 1330 al reginei Elisabeta la mănăstirea de la Borsmonostor, întreprins cu scopul de a vizita relicve nou descoperite („ad visitandas reliquias divorum Sanctorum et Sanctarum noviter inventas”), face referire la „miracole și semne”: „apud quas multa miracula et signa, ac misericordiae fieri nunc perhibentur...”. *Ibidem*, doc. CXCIV, p. 469. În sprijinul ideii explicitate anterior, revenim la indulgența oferită în 1402 de către papa Bonifaciu al IX-lea bisericii din Kamarcsa, potrivit căreia aceasta avea în posesie relicve miraculoase, ce au atras în jurul lor numeroși devoți, bucurându-se de un cult cu o vechime considerabilă: „in ecclesia beate Marię virginis de Camarcha, Zagrabiensis diocesis, nonnullę venerande requiescant reliquie, que certis cuiuslibet anni diebus populo publice ostenduntur, et ad quarum ostensionem ob speciális devotionis affectum et multa innumerabilia miracula innumerabilis confluit populi multitudo...” *Bullae Bonifacii*, doc. DXXXVI, p. 474. Nu în ultimul rând, într-un privilegiu acordat de regele Sigismund de Luxemburg capitlului din Oradea este invocat caracterul incombustibil al relicvelor sfântului Ladislau, care au rămas intacte în urma incendiului care a mistuit catedrala. *Cod. Dipl.* Tom. X, vol. IV, doc. CCXXXIII, p. 523.

regulă⁴⁶. Putem constata așadar că între relicvele de consacrare și acelea de cult se interpune o a treia categorie, ce ia naștere pe filiera impulsului de a tezauriza rămășițele sfinților ca pe un patrimoniu sacru, independent de agenda înaltei ierarhii ecleziastice ce recunoaște cinstirea lor ca pe un avatar al cultului sfinților. Din acest punct de vedere se vădește o manifestare a dialecticii centru-periferie, ca urmare a căreia însuși clerul din regatul maghiar apreciază semnificația relicvelor mai ales prin filtrul gândirii magice, considerându-le în primul rând depozitare ale unor forțe supranaturale, respectiv atribuindu-le potențialul de a genera efecte benefice, în plan spiritual, dar și material. Cu atât mai mult se aplică respectiva manieră de a atenua complexitatea și caracterul abstract al chestiunii în rândul laicilor. Acesta este și motivul pentru care fragmente de materie socotite sacre au fost colecționate în mediul privat.

În Transilvania medievală, relicvele tind să fie considerate obiecte de cult, fiind rareori identificate – ceea ce contrazice prescripțiile canonice, însă este departe de a constitui o excepție regională în ceea ce privește abaterea de la litera acestora – și dobândesc o valoare mai degrabă formală. În schimb, spre sfârșitul Evului Mediu, putem identifica câteva indicii legate de evoluția înspre adoptarea unei atitudini devoționale propriu-zise. Dincolo de constatarea unor tipare devoționale în care se încadrează presupusul cult al relicvelor în mediul transilvănean – constând în proeminența pietății hristocentrice, a celei mariane, dar și preferința pentru sfinții tradiționali, precum protomartirii –, reconstituirea manierei în care acesta antrenează un răspuns din partea credincioșilor este mult mai greu de stabilit. În baza majorității surselor de care dispunem, nu ne putem pronunța asupra reacțiilor pioase generate de relicve, putând determina cel mult întrunirea premiselor pentru instituirea cultului, fiindu-ne semnalate intențiile clericilor ori eforturile acestora în direcția unei *mise-en-scène* a rămășițelor sacre⁴⁷.

Relicve private

Vom proceda în continuare la prezentarea cazuisticii referitoare la relicvele vehiculate în mediul privat, constând într-o expunere în ordine cronologică a informațiilor provenite din sursele documentare. Am putut

⁴⁶ De exemplu, într-un document din 1327 este consemnat faptul că biserica Sfintei Fecioare din Alba Regală își păstra relicvele în campanilă și nu în relicvarii, după cum solicită legislația canonică, chiar dacă aceeași sursă oferă asigurări în ceea ce privește venerarea lor binemeritată. În același timp, o altă măsură necorespunzătoare este pusă în evidență prin aceea că relicvele sunt nenominalizate. *Cod. Dipl.* Tom. VIII, vol. III, doc. LXXVI, p. 237-238.

⁴⁷ Am ajuns la această concluzie în studiul *Relicvele*.

constata deja faptul că în Transilvania medievală rămășițelor sacre li se atribuia caracterul de entități materiale privilegiate, înzestrate cu virtuți benefice, drept pentru care erau tranzacționate, pe de o parte, păstrate și teaurizate pe de alta; aceste strategii se aplică în egală măsură în ambianță privată. În aceste condiții, relicvele, în calitate de bunuri personale, puteau fi moștenite. O astfel de situație este atestată în 1367, când comitele Cristian de Orăștie apără în instanță moștenirea pe care soția sa Margareta o primise de la răposatul ei soț, comitele Mihai de Sighișoara, care cuprindea, între altele, lemn din sfânta cruce păstrat în trei cruci de argint⁴⁸.

Conform tradiției, sfânta cruce a fost descoperită în jurul anului 325 de către împărăteasa Elena, mama lui Constantin cel Mare; fiind transferată în noua capitală a imperiului, aceasta a devenit un punct de atracție pentru pelerini, care urmăreau totodată să se întoarcă acasă cu o frântură din prețioasa relicvă, pe post de suvenir, dar și de garanție a perpetuării contactului fizic cu sacrul instanțiat și, prin urmare, a acțiunii lor binefăcătoare. Astfel, lemnul sfintei cruci intră în atenția colecționarilor de relicve (deși, pe măsura trecerii timpului, era mult mai probabil să fie distribuite doar relicve terțiare, în special mici recipiente cu ulei sfințit prin contact cu relicva consacrată). În acest context, conciliul de la Niceea din 787 acordă persoanelor private – inclusiv laicilor – permisiunea de a deține fragmente din crucea Mântuitorului⁴⁹. Cu alte cuvinte, din perspectiva legislației canonice care funcționa în Evul Mediu, deținerea cu titlu privat a relicvelor este permisă. În schimb, chestiunea achiziției lor poate fi problematică, în sensul în care Biserica a interzis în mod categoric vânzarea de relicve, instituind încă de la începuturile sale tradiția distribuirii cu titlu gratuit a rămășițelor sacre atât unor instituții ecleziastice cât și unor particulari. În 1215, cel de-al IV-lea conciliu de la Lateran a decretat interdicția ante-menționată⁵⁰, restricție reluată și de sinodul general de la Buda (1279)⁵¹. Nu cunoaștem ecoul acestor reglementări în cazul Transilvaniei, dar putem specifica în acest context că documentele noastre nu aduc în discuție problema vânzării de relicve.

⁴⁸ DRH C Transilvania, vol. XIII, doc. 218, p. 341.

⁴⁹ Șpehar, *Objects*, p. 133; Klein, *Sacred Things*, p. 57. Cf., de asemenea, Deniz Sever, *A Pilgrim's Self-Identification: Sixth- and Seventh-Century Lead Pilgrim Flasks from the Holy Land*, în *Diogenes*, 4, 2016, p. 36.

⁵⁰ Deciziile conciliului pot fi consultate online în limba engleză: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1215-1215,_Concilium_Lateranum_III,_Documenta_Omnia,_EN.pdf (accesat în 5.11.2017).

⁵¹ „nec aliquomodo exponantur venales.” Turcuș, *Sinodul*, p. 172.

Desigur, faptul în sine nu constituie o garanție certă privind respectarea legislației canonice, mai ales că procurarea de relicve prin mijloace ilegale – chiar și furt, după cum demonstrează Patrick Geary – era un fapt obișnuit.

Închizând paranteza, un alt exemplu privind moștenirea rămășițelor sacre a fost înregistrat la începutul secolului al XV-lea, când Ladislau de Șintereag îi lasă prin testament fratelui său, Emeric de Budac, o casetă cu relicve, actul adevăritor al respectivului testament fiind emis la 21 ianuarie 1407 de către Dominic, vicarul episcopului Transilvaniei⁵². Potrivit acestuia, Ladislau lasă moștenire fratelui său o casetă cu florini de aur și relicve ale sfinților, aflată în momentul respectiv în posesiunea unui oarecare Nicolae Lawinas. De asemenea, dispune și maniera în care trebuie să fie gestionate cele două valori: banii vor fi folosiți pentru întreprinderea unui pelerinaj la Roma, la mormintele apostolilor Petru și Pavel, iar relicvele vor fi donate bisericii Sângelui lui Hristos din Cepari, respectiv bisericii Sfintei Fecioare din Șintereag:

*Item commisisset etiam, quod idem Emericus pixidem apud Nicolaum Lawinam de sancto Andrea habitum, in quo essent floreni auri et reliquie sanctorum, ad se recipere deberet et cum florenis illis peragere peregrinationem ad limina beatorum Petri et Pauli apostolorum ac reliquias pro dictis ecclesiis sanguinis Christi de Chepan et beatae virginis de Somkerek deberet distribuere*⁵³.

În luna martie a aceleiași an, un document emis de juzii nobililor din comitatul Solnocul Interior ne readuce în atenție aceleași două personaje: după moartea lui Ladislau, Emeric sustrage din casa acestuia documentele adevăritoare ale posesiunilor sale, precum și o serie de bunuri, printre care apar menționate și de această dată relicve⁵⁴. Concret, printre articolele de proprietate obținute fraudulos se numără piese de echipament militar – arcuri, cămașă de zale – cai, reprezentare cu veșminte feminine, precum și două cruci, respectiv o cutie cu relicve. Acestea din urmă sunt enumerate în mod firesc alături de celelalte obiecte, soluție textuală ilustrativă pentru reprezentările

⁵² *Urkundenbuch* III, doc. 1580, p. 426-427. În ceea ce privește contextul mai amplu al regatului, a se consulta *Diplomatikai Levéltár- Családi levéltárak- Balassa család* [Arhive diplomatice- Arhive familiale- Familia Balassa], Q 22/ 212 A (<https://archives.hungaricana.hu/en/charters/206292/?list=eyJxdWVyeSI6ICJyZWxpcXVpYXJ1bSJ9>) (accesat în 28.11.17), conform căruia o serie de relicve aparținând familiei Horwath de Lythwa din comitatul Nógrád sunt lăsate moștenire alături de alte bunuri.

⁵³ *Diplomatikai Levéltár*, p. 427.

⁵⁴ Barabás Samu, ed., *A római szent birodalmi gróf széki Teleki család oklevéltára* [Colecția de diplome a familiei grofilor Teleki de Szék din Sfântul Imperiu Roman], I 1206-1437, Budapesta, Az Athenaeum R. Társulat Könyvnyomdája, 1895, doc. 143, p. 317.

mentale care au generat-o și care nu constituie sub nicio formă un exemplu singular⁵⁵. Putem suspecta faptul că dispoziția testamentară l-ar fi nemulțumit pe Emeric, care și-ar fi dorit probabil să obțină de la fratele său beneficii materiale efective. Cu toate acestea, el și-a însușit și relicvele – care de altfel, conform clauzelor testamentului, nu ar fi intrat în posesia sa. Se cuvine să subliniem faptul că, dintre toate bunurile amintite, relicvele sunt singurele cărora nu li se precizează valoarea bănească, nefiind indicat nici materialul relicvarului (în condițiile în care, prin prisma altor situații despre care avem cunoștință, recipientele pentru rămășițele sacre obișnuiau să fie realizate din metale prețioase)⁵⁶. Așadar, putem admite că respectivele posesiuni aveau o valoare pur spirituală, apreciată atât de proprietarul de drept, cât și de hoț. În felul acesta, valabilitatea mai largă a respectivei constatări implică conjugarea

⁵⁵ Același tip de abordare apare și în prima mențiune transilvăneană referitoare la relicve despre care avem cunoștință, în care sunt amintite distrugerile provocate de răscoala sașilor din 1277. Astfel, arhiepiscopul Ștefan de Kalocsa deplânge jaful catedralei, precum și al bisericilor din Alba Iulia, care au fost păgubite de numeroase „lucruri sacre”: „reliquias, cruces, calices, indumenta sacerdotalia et omnia ornamenta ecclesiarum cum libris ac aliis rebus sacris...” *Urkundenbuch I* (1191-1342), doc. 185, p. 132. Cât privește mediul privat, amintim faptul că, la 1450, alături de bunurile materiale ale lui Ladislau de Apon din comitatul Nitra (bijuterii, veselă, mobilier etc.), apar și relicve – „reliquias in argento miro modo mancipatas” –, formularea vagă lăsând totuși să se întrevadă capacitatea lor de a se manifesta sub zodia miraculosului. *A Pécz nemzetség Apponyi ágának az Apponyi grófok családi levéltárában őrizett oklevelei*, vol. I. 1241-1526, Budapesta, 1906, doc. CXLIII, p. 302. În aceeași manieră sunt prezentate (în anul 1525) și relicvele deținute de Ioan Zagarer – așezate într-un relicvar din argint aurit –, laolată cu bunuri personale foarte valoroase din punct de vedere material, cu predilecție bijuterii. Házi Jenő, ed., *Sopron szabad királyi város története* [Istoria orașului liber regesc Sopron], partea a II-a, vol. 6 1278-1526, Sopron, Székely és Társh Könyvnyomdája, 1943, doc. 266, p. 388.

⁵⁶ „confrangendo dicta instrumenta asportando aliaque bona, videlicet tres militares cum loricis et aliis attinentiis ad easdem aptas, tres arcos vulgo zamscirig vocatas, tres equos bonos centum et quinquaginta florenos puri auri valentes, duas cruces et unum pixidem sanctorum reliquiis repletum; item quedam figmenta argentea cum vestimentis muliebribus quadringentos florenos auri valentia et alia clenodia domus...” *A római*, doc. 143, p. 317. Referitor la valorarea materială a relicvarelor – realizate mai ales din argint –, cf. notele 48, respectiv 63, precum și Bilkei Irén, ed., *A zalavári és kapornaki konventek hiteleshelyi levéltárainak oklevélregesztái 1527-1541* [Registrul diplomelor emise de conventele și locurile de adevărire de la Zala și Kapornak], Zalaegerszeg, Zala Megyei Levéltár, 1999, doc. 175, p. 101.

valorizării afective și a celei pragmatice a rămășițelor sacre, ce par a fi investite cu rolul de talismane personale⁵⁷.

O altă mențiune ne parvine din 13 februarie 1451, dintr-un document redactat de conventul de la Cluj-Mănăstur. Abatele Anton o consolează pe fiica lui Gerew de Someșeni, văduvă a vicevoievodului Marc Herepe cu ocazia pierderii soțului său. Acesta din urmă fusese autorul unei donații de relicve, făcută în onoarea Sfintei Fecioare, patroana mănăstirii. Abatele o asigură pe soția îndurerată că fapta pioasă a defunctului va contribui la salvarea sufletului său, ca și a celorlalți membri ai familiei⁵⁸. Aflăm, în același timp, că vicevoievodul a fost înmormântat în incinta conventului, în apropierea tezaurului sacru pe care l-a donat, motiv pentru care se poate sugera că acesta credea în puterea intercesorie a relicvelor, de folos în momentul judecării divine. Această credință decurge din practica antică a înhumării în apropierea mormintelor martirilor (*depositio ad sanctos*). Pe de altă parte, ne putem întreba dacă opțiunea pentru locul de veci se justifică prin prisma cultului relicvelor, ori a cultului Fecioarei, al cărei devot era, conform documentului.

Se evidențiază, așadar, și în sursele transilvănene practica de a dona relicve unor lăcașe de cult, obicei răspândit pe scară largă în lumea medievală, practicat la cel mai înalt nivel în regatul Ungariei⁵⁹. O altă informație ce pare să indice donarea unei relicve ne parvine dintr-un document inedit și anume, registrul parohial de la Jelna – *Rationes vitrici Zolnensis* –, ce atestă printr-o însemnare din anul 1468 proprietatea asupra unui număr remarcabil de relicve ale sfinților, dispuse în două cruci-relicvar⁶⁰. Mai exact, despre un spin din

⁵⁷ O dovadă convingătoare în acest sens reiese dintr-un document din 1528 (descriind însă o realitate extra-transilvăneană), conform căruia Pál Zekel de Falkassy a fost agresat și jefuit, împreună cu soția sa, fiindu-i luată printre altele o „relicvă de argint” pe care o purta la gât. A *zalavári*, doc. 7, p. 21. Acest indiciu ne arată în același timp măsura în care relicvele se intersectau cu valorile materiale, confundându-se chiar cu relicvarul.

⁵⁸ A *Kolozsmonostori*, vol. I, doc. 928, p. 429.

⁵⁹ Lester, *What remains*, p. 325; Geary, *Sacred Commodities*, p. 208; Klein, *Sacred Things*, p. 60 sqq. Cât privește exemple interne de donații de relicve, a se vedea testamentul reginei Elisabeta, mama lui Ludovic I, *Cod. Dipl.* Tom. IX, Vol. 5, doc. CCXIV, p. 401.

⁶⁰ Document inedit, pregătit pentru publicare de către Adinel Dincă, față de care îmi exprim pe această cale gratitudinea pentru faptul că mi l-a pus la dispoziție. Documentul, în două exemplare – *Rationes I* și *II* – se găsește la Direcția Județeană Sibiu a Arhivelor Naționale, fond *Brukenthal B 268*, respectiv *DJSAN*, fond *Parohia Jelna*, precum și integrat într-un manuscris miscelaneu păstrat în două exemplare, unul aflat în posesia *DJSAN*, fond *Capitulul Bistrița*, iar celălalt în *Archivio Segreto Vaticano*. Însemnarea despre relicve ocupă f. 10v.

coroana Mântuitorului se spune că a fost adus de la Pământul Sfânt de către Luca de Dipșa⁶¹.

Revenind la relicvele menționate în mediul privat, la 3 aprilie 1451, conventul de la Cluj-Mănăștur emite un document ce face referire la un împrumut de relicve, atestând angajamentul lui Petru Bogathi de a restitui relicvele pe care le împrumutase de la Ladislau, fiul lui Desew Lossonczi, după ce, în prealabil, câștigase în instanță prelungirea termenului, până la 18 aprilie. Cu toate acestea, Bogathi își exprimă speranța de a obține câteva relicve pentru sine⁶². Reiese din această circumstanță faptul că relicvele sunt socotite posesiuni prețioase, râvnite de către laici. Nu cunoaștem motivația împrumutului, însă putem insinua că ea este de natură religioasă, o eventuală intenție de a tezauriza capital material ori capital de imagine neputând fi satisfăcută printr-un simplu împrumut. Drept urmare, speculăm că Petru Bogathi a împrumutat relicvele într-un moment de cumpănă, din dorința de a beneficia de puterea lor miraculoasă, beneficiu pe care ar dori să-l permanentizeze prin posesia definitivă asupra unor rămășițe sacre.

La rândul său, un document emis la 21 iulie 1458 de către guvernatorul Ungariei, Mihail Zylagy, pomenește printre bunurile deținute de nobilul Ioan de Nadabor un recipient de argint care conținea relicve ale sfinților⁶³. Acesta deschide lista articolelor de proprietate – dovadă a întâietății lor într-o ierarhie a importanței –, fiind urmat de suma de treisprezece florini de aur, respectiv un cal.

În fine, mai putem aminti un exemplu târziu – din anul 1585 – provenit din relatarea unui litigiu referitor la o serie de bunuri dotale, printre care se află o relicvă a sfântului Ioan și anume, o mână a acestuia⁶⁴. Potrivit documentului emis de capitlul de la Alba Iulia, o anume Saphyra (Zamfira) și-a încredințat zestrea unui logodnic care nu și-a onorat angajamentul de a o lua de soție, păstrându-i în schimb bunurile, astfel că logodnica amăgită solicită în instanță recuperarea lor. Potrivit martorilor, majoritatea bunurilor ar fi fost totuși

⁶¹ „Aculeus unus de spinea corona christi/ Alius aculeus de eodem genere allatus / de terra sancta per dominum lucam de dypza”. *Rationes*, f. 10v.

⁶² *A Kolozsmonostori*, vol. I, doc. 948, p. 434.

⁶³ „de vase argenteo in quo sanctorum reliquiae erant repositae”. *Urkundenbuch*, vol. VI (1458-1473), doc. 3130, p. 20.

⁶⁴ Bogdándi Zsolt, Gálfi Emőke, ed., *Az Erdély Káptalan Jegyzőkönyvei* [Protocoalele Capitlului Transilvaniei], I 1222-1599, Kolozsvár, Az Erdély Múzeum Egyesület Kiadása, 2006, doc. 417, p. 157.

înapoiate, cu excepția relicvei și unei icoane a lui Iisus. Prin urmare, aceste obiecte cu însemnătate spirituală sunt mai prețioase decât bogățiile materiale pentru pârât, dar și pentru reclamantă, care ține cu tot dinadinsul să îi fie restituite.

Considerații finale

Cu titlu conclusiv, putem rezuma câteva trăsături privind prezența relicvelor în mediul privat în Transilvania medievală. În primul rând, poate fi stabilită fără dubiu mobilitatea rămășițelor sacre, mențiunile lor documentare fiind prilejuate chiar de transferul dinspre un proprietar spre altul. Prin urmare, putem bănui existența mai multor cazuri de acest tip, dar care – datorită stabilității relicvelor – nu prezintă interes și nu au ecou în mediul public. În al doilea rând, constatăm frecvența cu care relicvele private sunt lăsate moștenire. Un fenomen adiacent este practica donației de relicve, orientată cu predilecție înspre instituțiile ecleziastice, motivată cel mai probabil de dorința de a beneficia de rugăciunile intercesorii ale „profesioniștilor sacrali”. În aceeași ordine de idei, parcursul respectivelor relicve dovedește continuitatea dintre public și privat în lumea medievală; altfel spus, rămășițele sacre glisează cu ușurință între indivizi particulari și instituții ecleziastice⁶⁵.

Cât privește raportarea la sistemul de referință al canoanelor bisericești, se evidențiază faptul că, aproape invariabil, relicvele vehiculate în mediul privat sunt nenominalizate, fiindu-le atribuit totodată statutul de obiect, trăsături valabile pentru întreg regatul maghiar. Putem aminti în legătură cu acest amănunt observația Martinei Bagnoli conform căreia mentalitatea laică poate pierde ușor din vedere nuanțele introduse de teologie, prescripțiile Bisericii privind tratamentul convenit relicvelor, precum și avertismentele clerului în ceea ce privește finalitatea spirituală a devoțiunii (deși nu este cazul în spațiul istoric de care ne-am ocupat), manifestând tendințe materialiste excesive⁶⁶.

În lumina surselor la care am avut acces, posesia privată – laică – asupra relicvelor nu vedește semne clare în direcția adoptării unei atitudini devoționale propriu-zise, relicvele fiind mai curând teaurizate, ca obiecte prețioase. Cu toate acestea, putem discerne totuși aprecierea caracterului lor sacru, dat fiind faptul că, din punct de vedere material, sunt lipsite de valoare. Așadar,

⁶⁵ În spațiul occidental, continuitatea dintre cele două sfere ale existenței reiese din gestiunea marilor colecții de relicve – aparținând suveranilor, marilor aristocrați ori unor înalte fețe bisericești – care erau adesea expuse publicului larg cu anumite ocazii. Klein, *Sacred Things*, p. 61 sqq.

⁶⁶ Bagnoli, *Longing*, p. 41.

tenacitatea cu care sunt râvnite, respectiv apărate în instanță, ne sugerează că respectivele bunuri erau într-adevăr percepute ca fiind inestimabile⁶⁷. Cu alte cuvinte, dorința apropierii și apropierii acestor fragmente de materie sfințită este o dovadă a unei abordări emoționale a relicvelor, fundament (neconfirmat, din păcate, de surse) al întreținerii unui cult. Rămâne deschisă problematica referitoare la relația dintre posesiunea asupra relicvelor și dezvoltarea unei devoțiuni private, ce nu poate fi rezolvată în acest stadiu de documentare. Ne întrebăm astfel dacă întrebuințarea lor presupunea rostirea unor rugăciuni, dacă oferea un prilej de reflecție, ori antrena pur și simplu exersarea unor gesturi mecanice cu scopul de a atrage o protecție supranaturală. Prin acest studiu preliminar, ne-am propus doar să atragem atenția asupra potențialului de cercetare al subiectului abordat, cercetare ce ar putea fi adâncită prin consultarea altor tipuri de surse – mai ales cele provenite din ambianța devoțională, de pildă însemnările de pe cărțile de rugăciuni –, susceptibile să ne lărgescă orizontul cu privirea la canalizarea pietății în jurul obiectelor sacre.

CĂTĂLINA-TATIANA COVACIU
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

PRICELESS ASSETS. RELICS IN A PRIVATE CONTEXT IN MEDIEVAL TRANSYLVANIA

Abstract

The relics represent material fragments – either physical remains or objects that have come into contact with saints' bodies– whose value is nevertheless essentially spiritual; they are considered to be imbued with divine grace and credited with miraculous virtues. As constituent elements of the sacred person, relics irradiate sacred energy and facilitate access to the intercession of the saints who dwell in Paradise, in closeness to God. These are the circumstances under which the Church authorizes their cult, being concurrently concerned with reinforcing an orthodox behavior among the believers. Besides liturgical and devotional functions, relics were employed by medieval Christians in security or healing scenarios, but also in judicial and political affairs. Thereby, since the line between the sacred and the profane was rather blurred, relics appeared in what we would define as eminently lay contexts and were even possessed by private individuals. This is the focus of this paper, whose aim is to analyze the question of privately owned relics in medieval Transylvania, in relation to similar occurrences at the level of the whole kingdom of Hungary, as well as to

⁶⁷ Conform expresiei lui Holger Klein, rămășițele sfinților erau socotite „mai valoroase decât pietrele prețioase, mai prețioase decât aurul pur”. *Sacred Things*, p. 64.

the general context of relic-related practices in medieval Christianity, thus taking into account center-periphery theory. This subject is particularly suitable for the Romanian historiography, since a systematic approach of relic veneration in Transylvania from a historical perspective is unprecedented. Our investigation is based on diplomatic sources of a juridical nature and it could be extended towards a more specific devotional documentation. However, we mainly intended to signal a potent and appealing research field that may provide us with interesting suggestions regarding Transylvanian religious life and the lay understanding of the sacred, and concomitantly the local assimilation of a universal phenomenon.

Keywords: relics of the saints, Christian materiality, lay piety, treasuring sacred objects, centre-periphery model.