

CUPRINS

I. PRELIMINARIILE „CĂLĂTORIEI“	9
sacralitatea morții • un model exemplar al trecerii •	
imobilismul obiceiurilor de înmormântare • cultul negativ:	
rituri piaculare • rituri de trecere; importanța secvențelor	
de prag • răposatul, neamurile și comunitatea satului în	
derularea ceremonialului de cult funebru	
<i>Note</i>	24
II. ATESTĂRI ARHEOLOGICE ALE RITURILOR FUNEBRE	
PE TERITORIUL ROMÂNIEI. „ISPITA DACICĂ“	27
limite ale informației arheologice • posibilitatea	
credințelor în postexistență în paleolitic • „revoluție	
neolitică“ sau „revoluție a simbolurilor“ • vechea	
Europă: Marea Zeiță și semnificația practicării înhumării	
• practici funebre ale populației kurganelor • epoca	
bronzului: tracii; incinerația; „codul binar“ legat de	
statutul social al răposatului; inventarul mormintelor;	
morminte de familie în cultura Monteoru; bipolaritatea	
pe sexe și opoziția dreapta/stânga; numărul mic de	
morminte din secolele XII – VII î.H. • geto-dacii;	
sectanții traci; panteonul geto-dac; Zalmoxis; distincțiile	
între suflet și trup și imaginea lumii de dincolo; numărul	

mic de morminte din perioada „clasică” • daco-romanii; dispariția lui Zalmoxis; mozaicul de culte; monumente funerare; dispozitive pentru libații funebre • după retragerea aureliană; influența creștinismului	
<i>Note</i>	64
III. DIMENSIUNI SPIRITUALE ALE HABITATULUI ÎN SATUL	
ROMÂNESC TRADIȚIONAL	71
„satul idee” • genius loci • vatra și icoana de vatră; icoana de perete • fereastra, ușa și pragul; gardul, poarta și hotarul • drumul • „casa sfatului” • rudenia de sânge; rudenia spirituală	
<i>Note</i>	121
IV. TREPTE ALE VÂRSTELOR. PREGĂTIRI PENTRU	
„MAREA TRECERE”	133
spiritualizarea treptată a existenței individului • imaturitatea cultică a copiilor • cetele de tineri în domeniul signa al religiosului • intrarea în vârstă maturității religioase (<i>sacra</i>) • „făptuirile” maturității religioase • vestimentația pe trepte de vârstă • „pomana de viu”	
<i>Note</i>	150
V. „ÎN STRAT DE MOARTE”	
epifania simbolică a actelor divinatorii • clasificări ale semnelor prevestitoare • prefigurarea lumii de dincolo și anticiparea riturilor funebre	153
VI. <i>Predicții prin evidență</i>	
semnele receptate de întreaga comunitate • casa și gospodăria unde se manifestă semnele preves-	157

titoare; păsări sălbatice; animale și păsări de curte
• familia • comportamentul bolnavului

V.2. Predicții prin prospectare magică..... 166
confirmarea sau infirmarea mesajelor transmise de
predicțiile prin evidență • inaugurarea practicilor
menite a ușura trecerea printre lumi • predicții
realizate și în cadrul altor practici magice

Note 174

VI. CĂLĂTORIA „CU ROUA-N PICIOARE, CU CEAȚA-N SPINARE” .. 179

VI.1 Practici de ușurare 179
sfârșitul frumos ori chinuit • iertăciunile • maslul •
punerea anumitor obiecte sub căpătâi ori sub patul
de suferință • punerea pe pământ • perna •
deschiderea căilor de plecare a sufletului • scăldatul
de ușurare • praznicul pentru dezlegare

VI.2 „Dalbul de pribeag” 193
sufletul și prietenul său, trupul • scăldatul ca separare
și pregătire a integrării • condiționări vestimentare
ale trecerii și ale integrării • autoritatea spirituală a
monedei • toiagul trecerii și al consacării noului
statut *casa aeterna* • ceremonia purtatului; „stările”
• stâlpii de mormânt

VI.3 Priveghiul 230
priveghiul funebru și cel al sărbătorilor
calendaristice • jocurile de priveghi și de șezătoare
• măștile • Moșneagul și Baba • rolul flagelărilor •
sacru și ludic • Mereoarele și Lioara • 230

VI.4 Cântările	253
bocet – cântec ritual • denumiri locale, clasificări • performeri • obiecte speciale, distincții vestimentare în timpul cântatului • spațiu. locuri speciale pentru cântat • timp • credințe despre menirea cântatului	
VI.5 Pomenile	268
instituția pomenii • păsări și animale date de pomana; rolul pomenilor • pomana de 40 de zile (panaghia) • „slobozirea apelor”; <i>locum refrigerii</i>	
<i>Note</i>	279
VII. CONFIGURAȚIA LUMII DE DINCOLO	301
sub însemnele soarelui • „calul mohorât” • „carul cărător” și „carul cu flori” • seriile de opoziții dreapta/ stânga, sus/jos • culesul florilor din cale; memoria și uitarea • Maica Sfântă; fântâna și răchita • vămile • „feciorul de crai” • arborele lumii • târgul • „dealul cu jocul”	
<i>Note</i>	334
VIII. NEAMURILE DE AICI.....	339
casa îndoliată • comunitatea; principiul respectului • travaliul doliului • redimensionarea legăturilor de rudenie „oastea rătăcită”, „strigările morții” și „închinarea paharului” • așteptarea neamurilor de dincolo la „zile mari”	
<i>Note</i>	356
BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ	359

I. PRELIMINARIILE „CĂLĂTORIEI“

**sacralitatea morții • un model exemplar al trecerii •
imobilismul obiceiurilor de înmormântare • cultul negativ:
rituri piaculare • rituri de trecere; importanța secvențelor
de prag • răposatul, neamurile și comunitatea satului în
derularea ceremonialului de cult funebru •**

Pretutindeni și întotdeauna, de la comunitățile aflate pe primele trepte ale evoluției umane până la societățile industrializate contemporane, omul s-a simțit dator să dea un sens morții și lumii de dincolo. Realitatea sa biologică a fost mereu integrată unui conținut cultural, fie că este vorba de vechiul vis al nemuririi și al tinereții veșnice, fie că este reiterată viziunea ateistă neantizantă, preferată de lumea contemporană. André Malraux spunea că omul este unicul animal care știe să moară. Această știință, *ars moriendi*, se concretizează prin efortul de semantizare a lumii de dincolo care, chiar în cazul unor conotații negative („fără dor“, „fără milă“ etc.), își configurează identitatea ca o prelungire a spațiului cultural de aici. Se admite îndeobște că spațiul este „ceva la care trebuie să ne gândim“, că „teritoriul este o prelungire a organismului animal și uman, că această percepere a spațiului depinde mult de *cultură* [subl. aut.]

(...) și că teritoriul este o interiorizare a spațiului, organizată de gândire“¹; astfel, există legături previzibile între spațiul geografic, economic, cultural de aici și cel de dincolo.

În societățile tradiționale, edificarea lumii de dincolo nu este însă rezultatul unei translații mecanice a ceea ce este aici. La nivelul experienței comune, deși aidoma celei de aici, lumea cealaltă este totuși altfel. Astfel, în balada *Trei surori la flori*, prezintă și în repertoriul cântecelor funebre, fata cea mică, rătăcită în „țara fără milă“ ale cărei însemne nu le recunoaște încă, cere cucului s-o ducă înapoi, în satul de unde plecase, făgăduind că-i va deveni frate, soră sau vară; cucul o refuză însă de fiecare dată, invocând nu numai numărul mare de frați, surori etc. pe care-i are, ci mai ales calitatea diferită a acestora:

Ieu am diestui fraț,
Căț' pic muntie brazî.²

Multe cântece funebre cu caracter ceremonial conțin sfaturi prețioase pentru recunoașterea adevăratei identități a lucrurilor și a personajelor lumii de dincolo. De exemplu, în cântecul în care este inclusă balada citată mai înainte, defunctul este atenționat:

Miergân', scăpătânî,
Pic Domnu rugânî,
Sama biñ', să-ț' iei,
Că naintie-ț' iasă
Uñ puom înflurît,
Nu-i puom înflurît,
Dar îi Domnul sfântî.

Deși par a fi aidoma celor de aici, lucrurile din cealaltă lume sunt totuși altceva, aparțin unei realități numinoase inaccesibile înțelegerii profane. Resemantizarea realității transferate pe celălalt tărâm este, după opinia mai multor specialiști, rezultatul descoperirii sacralității morții; nu reprezentarea naturalistă a acesteia și nici tendința de a o mistifica au fost esențiale pentru realizarea imaginii lui „dincolo“, ci conștiința sacralității morții care a marcat definitiv viața spirituală a comunităților umane tradiționale. „Cultura se elaborează mereu ca *mormânt*“, subliniază René Girard, și continuă: „Mormântul nu e decât primul monument uman care se ridică în jurul victimei ispășitoare, primul străt de semnificații, cel mai elementar, cel mai fundamental. Nu există cultură fără mormânt, nu există mormânt fără cultură; la limită, mormântul este primul și singurul simbol cultural“.³

Nu este nevoie să rămânem în limitele teoriei lui René Girard asupra sacralului pentru a înțelege importanța covârșitoare avută de experiența morții asupra religiosului. În contextul considerațiilor de aici, se poate spune că *homo religiosus* s-a născut din culturalizarea sentimentelor și atitudinilor complexe, de multe ori contradictorii, pe care omul le-a trăit în prezența morții. Riturile funebre, în toată diversitatea lor de manifestare, au fost considerate „matriță a actului religios“, iar credința în nemurire și în continuarea vieții de dincolo de mormânt a fost luată „ca prototipul unui act de credință.“⁴ În cadrul riturilor funebre, persoana defunctului a impus de la început distincția dintre corpul

perisabil și spiritul etern; atitudinea față de cele două componente condiționează marea varietate a practicilor rituale funebre, implicit a manifestărilor cultice proprii diverselor religii, de la mumificarea trupului, însoțit, conform credințelor, de imagini ale sufletului, până la incinerarea sa, ori de la expunerea la înălțime, în așa numitele „turnuri ale liniștii“, până la consumarea rituală a acestuia în societățile de canibali. Religia impune o anumită atitudine față de răposat, „transformând corpul mort într-un obiect al datoriei sacre.“⁵ Separarea totală a sufletului de trup este realizată foarte rar în societățile tradiționale, doar în cele care dispun de sisteme religioase extrem de elaborate, unde era proclamată supremația absolută a spiritului imaterial. În cele mai multe cazuri, precum în satul românesc arhaic, spiritul își mai păstrează ceva din materialitatea trupului pe care l-a însoțit în timpul vieții, iar acesta nu este sortit dispariției totale; de fapt, procesul spiritualizării impus de moarte „este realizat și exprimat prin simboluri și metafore ale vieții“. Mircea Eliade crede că acest paradox „revelează o nostalgie și poate o speranță tainică de a ajunge la un nivel de înțelegere în care viața și moartea, trupul și spiritul se dovedesc a fi aspecte sau etape dialectice ale unei singure realități ultime.“⁶

În comunitățile tradiționale existența umană este marcată de câteva momente care schimbă radical statutul individual de viață: perioada imediat următoare nașterii, căsătoria, inițierile în societățile secrete și moartea. Riturile care însoțesc aceste „tregeri“ se încheie cu proclamarea „nașterii“ sau a „renașterii“ individului la

un nou mod de a fi, precedată de „moartea“ vechii stări. De fiecare dată, moartea constituie modelul exemplar de trecere la un mod superior de a fi, „modelul paradigmatic al tuturor schimbărilor semnificative din viața omului“. ⁷ La capătul acestor transformări succesive, parcurse prin urcarea treptelor vârstelor și prin câștigarea de consacrări ascendente, în plan social și spiritual, se află sacrul pe care individul îl dobândește prin moarte. Altfel spus, omul societății arhaice a neglijat moartea fiziologică transformând-o într-un rit de trecere care lasă în urmă ceva neesențial, viața profană: „Așadar, moartea ajunge să fie socotită suprema inițiere și începutul unei noi experiențe spirituale; mai mult încă, nașterea, moartea și regenerarea (re-nașterea) au fost înțelese drept cele trei momente ale aceleiași taine, și totodată strădania spirituală a omului arhaic care a încercat să arate că nu trebuie să existe nici o ruptură între cele trei momente. Nu te poți *opri* [subl. aut.] într-unul din aceste trei momente. Mișcarea, regenerarea continuă la nesfârșit.“ ⁸

Personificat acum de răposat, sacrul își dezvăluie natura complexă, aspectele contradictorii și complementare, acel *mysterium tremendum et fascinans* care poate avea o acțiune fastă sau nefastă asupra celor din jur. Prezență iradiantă, care contaminează familia și apoi întreaga comunitate, sacrul trebuie „disciplinat“ în cadrul unor rituri speciale, menite să-i îndepărteze aspectele malefice și să le păstreze, să le cultive pe cele benefice comunității. Influența sa este de neoprit, căci casa, gospodăria și satul întreg sunt realități

sensibile ale căror hotare între ce-i aici și ce-i dincolo au locuri de trecere consacrate, vulnerabile însă în momentele critice. La capătul riturilor funebre, răposatul se transformă dintr-un potențial agent malefic într-o prezență protectoare, intrând în rândul strămoșilor; pentru aceștia, la sărbătorile de peste an, satul își va deschide casele ca să-i aștepte și să-i cinstească cu ofrandele îndătinat. În satul românesc tradițional, riturile funebre constituie un act social total, căci, ocupându-se cu „ale mortului“, comunitatea apără și promovează valorile vieții în diversitatea manifestărilor sale, își redefinesc structurile și funcțiile vitale. De aceea, chiar dacă era vizată în primul rând familia și gospodăria defunctului, întreaga colectivitate era implicată în derularea riturilor de înmormântare. Practicile rituale, deși urmăreau să realizeze trecerea și integrarea corectă a răposatului în lumea de dincolo, erau menite în primul rând să refacă ordinea deteriorată a lumii de aici și să asigure familiei rămase bunăvoința celor de dincolo, înlăturând tot răul ce ar putea să vină pentru noi de acolo.

Ca proiecție transcendentă a societății, sacrul reprezentat în cadrul obiceiurilor de înmormântare este o realitate conservatoare care se modifică doar în cadrul unor schimbări majore la nivelul structurilor de bază ale comunității și în perioade lungi de timp. Fiind părți constitutive ale tradiției, formele sale de reprezentare sunt, la rândul lor, mai puțin expuse transformărilor și influențelor venite din afară. Chiar atunci când înțelegerea sacrului suferă modificări în cadrul comunității, vechile sale forme de