DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Misterul Marii Treceri

Riturile de trecere în ceremonialul funerar

Verfasserin

Carmen Iulia Stanciu

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 236 354

Studienrichtung lt. Studienblatt: Romanistik Rumänisch

Betreuer: ao. Univ.-Prof. Dr. Heinrich Stiehler

Mulțumiri,

Înainte de toate doresc să mulţumesc soţului meu care m-a sprijinit pe toată durata studiului meu și fiicei noastre Anna, care prin puterea ei de a depăși orice mare obstacol mi-a arătat ca nimic nu e imposibil.

Părinţilor mei le mulţumesc pentru că m-au lăsat să îmi aleg propiul drum în viaţă, chiar dacă ştiu că nu le-a fost uşor să mă lase să îmi iau zborul din cuibul lor. Pentru voi îmi doresc să zbor cât mai sus fără să uit drumul spre casă.

Doresc să mulţumesc şi profesorilor de la Institutul de Romanistică de la care am învăţat atât de multe şi pe care i-am apreciat pe durata studiului meu. Aţi fost o inspiraţie pentru mine.

Persoanelor pe care le-am cunoscut şi cu care am mers pentru un timp mai scurt sau mai lung împreună pe același drum le mulţumesc că m-au însoţit şi că mi-au oferit prietenia lor. Fiecare în parte e un om special pe care nu îl voi uita.

Un special mulţumesc Domnului Profesor Heinrich Stiehler, care mi-a fost profesorul de suflet şi care m-a lăudat ori de câte ori am scris o lucrare bună la el şi care mi-a oferit posibilitatea de a-mi publica primul meu articol în revista *Quo vadis, Romania?*

Iar prin minunata lui competenţă m-a îndrumat şi ajutat să îmi aduc la bun sfârşit lucrarea mea de diplomă. Sunteţi un profesor minunat dar şi mai important un om extraordinar. Vă mulţumesc.

Cuprins

Introducere 1

1. Sacrul și Profanul 4

1.1. Definirea sacrului 4

1.2. Dialectica sacru-profan la Mircea Eliade 7

1.2.1. Manifestarea sacrului …….. 8

1.2.2. Spațiul și timpul profan 9

1.3. Lumea sacră şi lumea profană 12

2. Rituri, mituri și obiceiuri 13

2.1. Structura și funcția riturilor 13

2.2. Structura și funcția miturilor 15

2.2.1. Timpul sacru și miturile 17

2.2.2. Haos și Cosmos 19

2.3. Definirea obiceiurilor 21

2.3.1. Obiceiurile vieții de familie 23

2.3.2. Obiceiurile de înmormântare 24

3. Arnold van Gennep (1873-1957) – *Les rites de passage* (1909) 25

3.1. Riturile de trecere 25

3.2. Schema riturilor de trecere 26

3.3. Riturile de trecere în ceremonialul funerar 27

3.3.1. Riturile de separare (*rites de séparation*) 28

3.3.2. Riturile de prag (*rites de marge*) 29

3.3.3. Riturile de agregare (*rites d'agrégation*) 30

4. Ceremonialul de înmormântare 31

4.1. Viața și Moartea în imaginarul omului tradițional 32

4.2. Marea despărțire – Marea Trecere 33

4.3. Simbolurile: Apa, Pământul, Focul și Cerul 34

4.4. Obiceiurile de înmormântare într-un sat tradițional românesc din Transilvania 38

4.4.1. Semne prevestitoare de moarte și practici de ușurare a decesului 38

4.4.2. Iertarea păcatelor, Împărtășania 39

4.4.3. Pregătirea pentru „marele drum” 39
4.4.4. Doliul 41
4.4.5. Priveghiul 42
4.4.6. Petrecania 43
4.4.7. Ultimul drum 44
4.4.8. La groapă 45
4.4.9. Credințe în strigoi 46
4.4.10. Intervalul celor 40 de zile (Pomenile) 46
4.5. Lumea de dincolo - Tentația descifrării lucrului ascuns 47
4.5.1. Imaginea vieții de după moarte 49
4.5.2. Sfârșitul Lumii 49
4.5.3. Judecata de Apoi 50
4.6. Poezia ceremonialului de înmormântare 50
4.6.1. Bocetul 50
4.6.2. Verșul 53
4.6.3. Interviu cu diacul 72

5. Cimitirul Vesel de la Săpânţa 74
5.1. Bruno Mazzoni *Le iscrizioni parlanti del cimitero di Săpânţa* 75
5.2. Epitafurile din Cimitirul Vesel 76
5.3. Discuție cu Dumitru Pop 83

6. Conclusio 89
7. Bibliographie 95
8. Résumé 99
9. Abstract 107
10. Curriculum Vitae 109

„Vivre, c'est sans cesse se désagréger et se reconstituer, changer d'état et de forme, mourir et renaître."[1]

Arnold VAN GENNEP (1909)

Introducere

Există întrebări la care nu avem răspuns și poate tocmai de aceea ele continuă să ne fascineze gândirea și să încercăm să găsim răspunsuri sau cel puțin soluții la ele. Cred că în încercarea omului de a descifra misterul morții el și-a dorit să înțeleagă sensul vieții. Viața și moartea sunt legate, dacă viața reprezintă începutul liniei, moartea e capătul ei. Dar linia e aceeași, începutul și sfârșitul fac parte din același proces. Moartea este și rămâne un fenomen neînțeles, nedescifrat, un mare mister, o mare taină care lasă loc doar imaginarului. Dacă putem înțelege atitudinea omului față de moarte înțelegem atitudinea lui față de viață. Pentru omul tradițional, care este în sine un om religios, moartea nu reprezintă doar un sfârșit și atât, ci o viață în altă viață. Moartea este reprezentată chiar ca un drum spre adevărata viață. El se pregătește pentru marele drum încă din timpul vieții și se asigură că trăiește într-un mod conform credinței pentru a-și asigura un loc bun în cealaltă lume. Astfel moartea nu este văzută ca definitivă sau fără sens, ci dimpotrivă, ea aduce cu ea o renaștere la un alt nivel de existență.

Cele trei mari praguri din viața fiecărui om sunt nașterea, nunta și moartea. Dintre aceste trei mari praguri, ultimul prag este de o importanță aparte pentru că el, mai mult decât celelalte, scoate la lumină toate credințele, simțirile și gândurile omului.

Ce mi-a trezit interesul în alegerea acestei teme pentru lucrarea mea de diplomă a fost probabil afinitatea care o am față de cultura tradițională, ritualurile, datinile și tradițiile românești. Am dorit să aflu cum omul tradițional se raportează la mediul lui, cum trăiește o astfel de experiență și cum reușește să treacă peste ea. Un interes special l-am avut în aflarea obiceiurilor, tradițiilor care însoțesc o astfel de trecere și simbolistica lor aparte, să înțeleg sensul tuturor simbolurilor și ritualurilor care fac parte din ceremonialul de înmormântare.

[1] Arnold van Gennep, *Les rites de passage*, Éditions Picard, Paris, 1981, p. 172

Dorind să îmi aleg o temă care este despre viața oamenilor am ajuns să scriu despre un fenomen poate tabu în societatea modernă și anume Moartea, și nu doar o dată mi-am zis de ce nu am putut să îmi aleg o temă „mai frumoasă”. Dar adevărul este, că nu există un fenomen care să influențeze mai mult viața omului decât acest ultim prag. Prin prisma lui putem analiza tot ansamblul de credințe, obiceiuri, idei, simțiri, atitudini, într-un cuvânt întregul comportament al omului tradițional religios.

Obiectivul lucrării

Lucrarea de faţă are ca obiectiv analiza riturilor de trecere, iar scopul ei este să ofere o imagine cât mai completă şi o înţelegere cât mai clară la cum sunt ele trăite și sunt manifestate în cultura tradițională românească.

Un studiu al riturilor de trecere în toate cele trei mari etape din viața unui om (naşterea, căsătoria, moartea) ar necesita mult mai mult timp şi spaţiu, şi de aceea mă voi opri asupra unor aspecte esenţiale şi în acelaşi timp reprezentative, asupra “Marii treceri” după cum a numit-o Lucian Blaga şi care este moartea. Aceasta mi se pare cea mai importantă ca simbol și cea cu cele mai adânci tradiții păstrate. Vom vedea cum riturile de trecere sunt definite, care este rolul lor și prin analiză le vom putea identifica și observa în contextul comunității tradiționale românești.

Pentru aprofundarea temei propuse au fost realizate interviuri unui număr de 8 persoane dintr-un sat tradițional românesc din Transilvania. Pornind de la aceste răspunsuri doresc să analizez secvențele ceremonialului de înmormântare precum și credințele lor despre viață, respectiv moarte și semnificațiile pe care ei le atribuie Marii Treceri. Pentru a îndeplini aceste obiective am ales să folosesc ca instrument de lucru metoda anchetei, ca tehnică interviul etnografic individual, față în față, la domiciliul persoanei, pentru a culege informațiile necesare lucrării mele. Interviul a constat din 65 de întrebări structurate în 3 părți.

Cercetările de teren s-au desfăşurat în decursul a trei veri (2008, 2011 şi 2012) și s-au limitat la două localităţi din regiunea nord-vestică a Transilvaniei. Metodologia folosită se înscrie astfel pe o analiză aprofundată a materialelor culese de pe teren.

Lucrarea este structurată în 5 capitole principale.

Prima parte din lucrare o dedic terminologiei, definițiilor și conceptelor teoretice. Astfel, în primul capitol voi prezenta cei doi termeni sacrul respectiv profanul, cum sunt definite aceste două concepte și cum se manifestă. Apoi în cel de-al doilea capitol voi defini ce este ritul, mitul și ce funcție au, vom vedea cum sunt clasificate diferitele obiceiuri și ce simbolizează

ele. În cel de-al treilea capitol am să prezint schema riturilor de trecere propusă de Arnold van Gennep în lucrarea sa *Les rites de passage* din anul 1909.

În a doua parte a lucrării voi prezenta secvențele ritualului funebru și cum se desfășoară ceremonialul de înmormântare folosindu-mă de datele culese din interviurile realizate. Astfel, în cel de-al patrulea capitol vor fi prezentate pe larg obiceiurile de înmormântare întâlnite în satul ales ca zonă de studiu. Vom vedea că toate gesturile, comportamentele oamenilor în ceremonialul funerar au o adâncă credință și o simbolistică aparte.

Întrebările la care am să încerc să dau un răspuns și să definesc sunt: *Cum este definit și cum se manifestă sacrul în opoziție cu profanul? Ce este un rit sau un mit și care sunt funcțiile lor principale? Ce importanță au obiceiurile pentru omul tradițional? Ce sunt riturile de trecere, ce funcție au acestea și ce rol împlinesc în ceremonialul de înmormântare? Cum este imaginată viața și moartea în imaginarul omului tradițional religios? Cum este văzută și înțeleasă Marea trecere? Cum se face agregarea la lumea de dincolo?*

Pe lângă aceste noțiuni am să mai prezint unele aspecte importante din ceremonialul funerar, și anume, poezia ceremonialului de înmormântare, mai precis bocetele și versurile care se cântă la mort cu exemple specifice. Un alt capitol l-am rezervat pentru Cimitirul de la Săpânța pentru care am avut un interes special fiind un loc unic în lume. Studiul s-a axat mai mult pe epitafuri, pe forma lor și pe modul în care este moartea interpretată. Vizitând cimitirul în vara anului 2008, am realizat și un interviu meșterului Dumitru Pop, ucenicul lui Stan Ioan Pătraș fondatorul cimitirului. Cu această ocazie am fotografiat peste 400 de cruci din cimitir.

1. Sacrul și Profanul

Am ales trei autori importanți care au pus baza conceptelor teoretice din lucrare și voi prezenta în cele ce urmează modul în care definesc ei sacrul: primul este Rudolf Otto *„Sacrul - Despre elementul iraţional din ideea divinului şi despre relaţia lui cu raţionalul“*, al doilea este Mircea Eliade cu dialectica hierofanilor în *„Sacrul și Profanul“* și *„Tratatul de istorie a religiilor“*, iar al treilea este Émile Durkheim *„Formele elementare ale vieții religioase“*.

1.1. Definirea sacrului

Cum se definește și cum se manifestă sacrul?

Din punct de vedere etimologic, pentru cuvântul *sacru* sunt propuse două origini: prima întâlnită la popoarele antice care aveau cuvântul *sak* și semnifica ceva de care trebuie să stai departe; iar a doua provine din termenul din limba latină *sacer, -cra, -crum* care înseamnă ceva sfânt, zeiesc, divin, ceva ce trebuie venerat. Cuvântul *profan* care vine din lat. *profanus* înseamnă înaintea, în fața templului (*pro* - în fața, *fanum* - templu) semnificând deci ceva ce nu are acces în templu. Prin cuvântul templu nu trebuie să înțelegem neapărat ceea ce înseamnă el astăzi și anume un edificiu sau un sanctuar, căci *tenemos* (templu) însemna inițial doar spațiul sacru care putea fi o grotă, un munte, o pădure, deci orice loc văzut ca sacru.[2]

Sacrul nu este un concept ușor de definit, dar o primă definiție a termenului care se poate întâlni atât la Émile Durkheim[3], cât și la Rudolf Otto[4] precum și la Mircea Eliade[5] este că Sacrul este ceva opus Profanului. Aceste două concepte sunt delimitate datorită faptului că sacrul și profanul reprezintă două lumi diferite, două realități complet opuse.

Mircea Eliade începe *Tratatul de istorie a religiilor* vorbind despre această diviziune care există între sacru și profan zicând:

„Toate definiţiile date până în prezent fenomenului religios prezintă o trăsătură comună, fiecare definiţie opune în felul său sacrul vieții religioase și profanul vieții laice. Dar dificultăţile apar cînd trebuie delimitată sfera noţiunii de sacru.“[6]

---

[2] Claudiu Dumea, *Religii, biserici, secte*, Editura Sapientia, Iași, 2002, pp. 27-28

[3] Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieţii religioase*, traducere de Elisabeta Maria David, Editura Antet București, 2005, pp. 31-33

[4] Rudolf Otto, *Sacrul, Despre elementul iraţional din ideea divinului şi despre relaţia lui cu raţionalul*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992

[5] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, traducere de Rodica Chira , Editura Humanitas, București, 1992, p. 13

[6] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, prefaţă de Georges Dumézil, traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, București, 1992, p. 21

Rudolf Otto, teolog și istoric al religiilor, în lucrarea sa *Sacrul,* încearcă să descifreze componentele iraționale ale sacrului. Sacrul pentru Rudolf Otto, este un termen ambivalent care combină sentimente ca admirația, venerația, fascinația, cu oroarea, cutremurarea, teama. Mai mult decât atât, „sacrul este o categorie complexă, ce nu există decât în domeniul religios, categorie ce se sustrage raționalului, ceva inefabil, ceva ce rămâne complet inaccesibil înțelegerii conceptuale.“[7]

Sacrul pentru Otto este nucleul religiilor, elementul unificator, „este viu în toate religiile şi constituie partea lor cea mai intimă.“[8] Fără sacru experienţa religioasă nu este posibilă.

Otto folosește termenul de *numinos*[9] (din latinescul *numen* – zeu, puteră divină) referindu-se la sacru, pentru a semnifica ceva ce nu poate fi definit sau înțeles în totalitate, ceva ce depășește limitele raționalului. Numinosul poate fi doar o trăire, un sentiment care poate fi trezit sau stârnit din spirit.[10] Încercarea studiului lui Otto este aceea de a lămuri experiența sau trăirea pe care acest *numinos* o provoacă în suflet:

„Pentru că (numinosul) este irațional, adică pentru că nu poate fi explicat cu ajutorul conceptelor, el nu poate fi indicat decât de reacțiile sentimentale specifice pe care le stârnește în suflet. Ceea ce căutăm noi este să examinăm această *trăire* în sine, ca fenomen primar.“[11]

Dintre elementele numinosului la care se referă Rudolf Otto, amintim *“mysterium fascinans”* și *“mysterium tremendum”*.[12]

Mysterium tremendum este sentimentul tainei înfricoșătoare, „fiorul sacru” după cum îl numește Otto. Adjectivul *tremendum* provine de la cuvântul *tremor*, care, în sine, înseamnă frică, teamă. Acest termen reprezintă denumirea cea mai potrivită pentru o reacţie fizică care se aseamănă cu frica, dar este un sentiment și mai mare decât atât, este „frica de Dumnezeu.“[13] Astfel, omul simte spaimă în fața sacrului, dar acest sentiment este dublat de elementul misterului *“mysterium fascinans”* care fascinează, dar care în același timp crează teamă. Termenul *fascinans* include în mod evident și ceva deosebit, atrăgător, captivant, fascinant, ceva care se află „într-o ciudată armonie de contrast cu elementul respingător al lui *tremendum*.“[14] Astfel, dacă *“mysterium fascinans”* este elementul atrăgător al numinosului, *“mysterium tremendum”* este elementul respingător al numinosului.[15]

---

7 Rudolf Otto, *Sacrul,* op. cit., p. 13
8 *Ibidem,* p. 14
9 Otto zice cum a ajuns la termenul de numinos: „dacă de la *lumen* s-a putut forma *luminos,* atunci și de la *numen* se poate forma *numinos.“* Op. cit., pp. 14-15
10 *Ibidem,* p. 15
11 *Ibidem,* p. 20
12 *Ibidem,* p. 20
13 *Ibidem,* pp. 21-22
14 *Ibidem,* p. 46
15 *Ibidem,* p. 169

Numinosul mai include pe lângă atributele de groază, teamă, cutremurare şi elementul forţei, al puterii și superiorității absolute, sintetizate în termenul *majestas* prin care omul religios conştientizează „sentimentul stării de creatură”, al pierderii de sine, al propriei aneantizări în fața unei puteri supreme şi al neputinţei sale (al faptului de a nu fi decât „pulbere și cenușă”).[16]

Mircea Eliade în introducerea cărții sale *Sacrul și Profanul* vorbește despre răsunetul mondial pe care l-a avut cartea lui Rudolf Otto, considerând că acest succes s-a datorat fără îndoială perspectivei noi și originale propusă de autorul german. În loc să analizeze *ideile* de Dumnezeu şi de religie într-o formă conceptuală, Rudolf Otto se concentrează asupra descrierii experienţei religioase, asupra a ceea ce stă la baza unei astfel de experienţe:

„În cartea sa, Rudolf Otto încearcă să identifice trăsăturile acestei experienţe înspăimântătoare şi iraţionale. El descoperă sentimentul spaimei în faţa sacrului, în fața acestui *mysterium tremendum*, a acestei *majestas* care emană o zdrobitoare superioritate a forței; el descoperă de asemenea teama religioasă în fața unui *mysterium fascinans*, în care înfloreşte perfecta plenitudine a ființei.“[17]

Mircea Eliade, deși scoate în evidență valoarea cărții lui Rudolf Otto asupra experienţei religioase, vorbește totodată despre limitele acestui studiu, pentru că, zice el, se reduce doar la aspectele iraţionale ale fenomenului religios neglijând latura sa rațională.[18] De aceea, Eliade consideră că prin lucrarea sa *Sacrul şi profanul* reuşeşte să depăşească punctul de vedere al lui Otto, prezentând fenomenul sacrului „în toată complexitatea sa, şi nu numai latura sa iraţională.“[19] În introducerea cărții Eliade afirmă:

„Ceea ce ne interesează nu este raportul dintre elementele neraţionale şi cele raţionale ale religiei, ci sacrul în totalitatea lui.“[20]

---

16 Rudolf Otto, *Sacrul*, op. cit., p. 28
17 Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, op. cit., pp. 11-12
18 *Ibidem*, p. 11
19 *Ibidem*, p. 12
20 *Ibidem*, pp. 12-13

Émile Durkheim, sociolog francez, în *Formele elementare ale vieţii religioase*, împarte lumea în două părți, una conținând tot ce e sacru, iar cealaltă tot ce e profan. Această separaţie care există între sacru şi profan „constituie trăsătura distinctivă a gândirii religioase."

„Toate credinţele religioase cunoscute, fie ele simple sau complexe, prezintă o aceeaşi caracteristică: ele presupun o clasificare a lucrurilor, reale sau ideale, pe care şi le reprezintă oamenii, în două clase opuse, denumite în general prin doi termeni distincţi: *profan* şi *sacru*. Împărţirea lumii în două domenii, unul conţinând tot ceea ce este sacru, iar celălalt tot ceea ce este profan, constituie trăsătura distinctivă a gândirii religioase; credinţele, miturile, dogmele, legendele sunt fie reprezentări, fie sisteme de reprezentări exprimând natura lucrurilor sacre, însuşirile şi puterile care le sunt atribuite, evoluţia lor, raporturile dintre ele şi lucrurile profane."[21]

Émile Durkheim zice că nu există în istoria gândirii umane un alt exemplu de două categorii de lucruri atât de profund diferențiate, atât de radical opuse una alteia cum este sacrul și profanul. Asta nu înseamnă că o ființă nu poate niciodată să treacă din profan în sacru, dar maniera în care are loc trecerea, atunci când are loc, pune în evidență dualitatea esențială a celor două regnuri.[22]
Această eterogenitate, precizează autorul, degenerează adesea într-un veritabil antagonism. Cele două lumi nu sunt concepute doar ca fiind separate, ci și ostile și puternic rivale. Deoarece, nu se poate să aparții în totalitate uneia, decât cu condiția de a o fi părăsit complet pe cealaltă.[23]

1.2. Dialectica sacru-profan la Mircea Eliade

Mircea Eliade a fost cel care a abordat această temă la noi prin elaborarea unei teorii a sacrului. Pe lângă lucrarea *Tratatul de istorie a religiilor* autorul prezintă această temă și în *Sacrul și Profanul*.
Pentru Eliade, omul religios este omul care caută să fie în permanență în legătură cu sacrul, astfel, studiul sacrului înseamnă pentru el studierea omului religios (*homo religiosus*) care tinde să trăiască în sacru.[24]

---

[21] Émile Durkheim, op. cit., p. 30
[22] *Ibidem*, p. 31
[23] *Ibidem*, p. 31
[24] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 14

Sacrul și profanul reprezintă pentru Eliade „două moduri de a fi în lume, două situații existențiale fundamentale pe care omul religios și le asumă pe parcursul existenței sale.“[25]
Pentru manifestarea sacrului Mircea Eliade foloseşte termenul de *hierofanie* (din gr. *hieros* „sacru” și *phainein* „a se arăta”) care este definit ca o manifestare a ceva cu totul altfel, a unei realităţi care nu aparţine naturalului şi profanului nostru.[26] Astfel, accesul omului la sacru este posibil doar printr-o *hierofanie*. Hierofania reprezintă o manifestare a sacrului în profan, poate să fie spontană ca o „revelație” sau poate fi accesată de către omul religios prin ritualuri, mituri sau simboluri.

1.2.1. Manifestarea sacrului

Cum se manifestă și cum ni se dezvăluie sacrul?
Mircea Eliade în cartea sa *Sacrul și profanul* descrie manifestarea sacrului în modul următor: „Un obiect devine sacru în măsura în care încorporează (adică revelează) *altceva* decât pe sine. O piatră, arbore sacru nu sunt adorate ca atare ci pentru că sunt hierofanii, pentru că “arată” ceva care nu mai este nici piatră, și nici arbore, ci *sacrul, ceva cu totul altceva (etwas ganz anderes)*. O piatră sacră este tot o piatră, nimic nu o deosebește de celelalte pietre în profan, dar în sacru realitatea se preschimbă în realitate supranaturală. Deci prin manifestarea sacrului, realitatea se schimbă, un obiect oarecare devine altceva, fără a înceta însă să fie el însuși.“[27]
Dar dacă o piatră poate deveni sacră, înseamnă că orice alt obiect din profan poate deveni la rândul său sacru. Mircea Eliade propune ipoteza:

„Dacă orice poate incorpora sacralitatea, în ce măsură rămâne valabilă dihotomia sacru-profan? Această contradicţie e doar aparentă, pentru că, dacă este adevărat că orice poate deveni o hierofanie şi că probabil nu există nici un obiect, sau fiinţă, sau plantă etc. care să nu fi fost, într-un anumit moment al istoriei, într-un anumit loc al spaţiului, învăluit în prestigiul sacralităţii, rămîne totuşi adevărat că nu se cunoaşte nici o religie sau rasă care să fi acumulat în cursul istoriei sale toate aceste hierofanii. Cu alte cuvinte, au existat întotdeauna, în cadrul oricărei religii, alături de obiecte sau de fiinţe profane, obiecte şi fiinţe sacre.“[28]

---

[25] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 16
[26] *Ibidem*, p. 13
[27] *Ibidem*, p. 14
[28] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 31

Paradoxul hierofaniei este că pe de o parte sacrul se distanțează de profan, fiindu-i ceva opus, dar pe de altă parte sacrul se manifestă printr-un obiect profan. Mircea Eliade scrie: „orice hierofanie arată, manifestă coexistenţa celor două esenţe opuse: sacru şi profan, spirit şi materie, etern şi nonetern etc.“[29]

Am putea spune că sacrul şi profanul sunt două realităţi văzute ca fiind diferite şi opuse, dar totuşi, se întâmplă ca aceste două lumi aparent incompatibile să se întâlnească: acesta este misterul *hierofaniei*, misterul manifestării sacrului în profan. Prin intermediul ritului și riturilor de trecere se poate realiza echilibrul necesar pentru ca cele două dimensiuni să devină complementare.[30]

1.2.2. Spațiul și timpul profan

Când sacrul se manifestă se produce o ruptură în spațiul și în timpul profan pentru a fi posibilă revelația sacrului. Mircea Eliade în capitolul I *Spațiul sacru și sacralizarea lumii* afirmă că „pentru omul religios spațiul nu este omogen ci prezintă rupturi și spărturi.“[31]

Locul unde ni se relevă sacrul este un punct fix, el reprezentând centrul:

„Când sacrul se manifestă printr-o hierofanie, nu se produce doar o ruptură în spațiul omogen, ci și o revelație a unei realități absolute care se opune non-realității. Prin revelația sacrului ni se arată un centru, a unui punct fix. Dobândirea unui spațiu sacru înseamnă orientarea în haosul omogen.“[32]

Mircea Eliade mai descrie cum omul din spațiul profan își orientează spațiul prin proiecția unui centru:

„Ca să trăiești în lume trebuie mai întâi s-o întemeiezi, și nici o lume nu se poate naște în “Haosul” spațiului profan. Descoperirea sau proiecția unui punct fix, unui “Centru” echivalează cu facerea Lumii.“[33]

---

[29] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 45

[30] Delia Suiogan, Stefan Mariș și Carmen Dărăbuș (Eds.), *Cultural Spaces and Archaic Background*, Editura Universității de Nord, Editura Etnologica, Baia Mare, 2008, *Riturile de înmormântare în spațiul român contemporan*, p. 323

[31] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 21

[32] *Ibidem*, p. 22

[33] *Ibidem*, p. 22

Un exemplu pentru lipsa de omogenitate a spațiului trăită de către omul religios ar fi biserica, care reprezintă pragul prin care se face trecerea de la lumea profană la lumea sacră.

Biserica este incinta sacră unde lumea profană este depășită, unde: „comunicarea cu zeii devine posibilă“. În consecinţă, trebuie să existe o „ușă“ spre înalt, pe unde zeii să poată coborî pe Pământ şi pe unde omul să poată urca simbolic în cer. În multe religii: templul este de fapt o „deschidere“ spre înalt şi asigură comunicarea cu lumea zeilor.[34]

Intrarea în biserică corespunde cu ieșirea din spațiul profan și intrarea în spațiul sacru. Pragul reprezintă vehicul al trecerii și el este totodată „graniţa care deosebeşte şi desparte două lumi şi locul paradoxal de comunicare dintre ele, punctul în care se face trecerea din lumea profană în cea sacră.“[35] În trecerea pragului bisericii, omului îi este cerut un comportament mai deosebit, trecerea este însoţită de numeroase rituri: oamenii se închină, își fac cruce ori îngenunchează dinaintea pragului.

La fel de plin de simbol este si uşa sau pragul casei. Pragul simbolizează un loc de trecere important, de la o stare la alta, de la o lume la alta. Trecerea pragului este cel mai adesea în sens simbolic, o trecere de la profan la sacru, de unde obligația de purificare sau de descălțare la unele popoare la intrarea într-un templu sau într-o casă. Uşa este cu certitudine partea cea mai plină de semnificaţii a unei case. Ea reprezintă un prag, păşind prin el intrăm sau ieşim dintr-un spațiu în altul. Pragul joacă un rol important în riturile de trecere, unde găsim semnificaţia trecerii pragului ca zonă de frontieră între existență sa anterioară şi cea viitoare.[36]

Ce se mai poate adăuga este că, pentru omul tradițional spațiul conține o axă de sus în jos, prin care se face legătura între pământ și cer, el orientându-se mereu spre sus, spre Înalt. După cum evidențiază și Mircea Eliade: „omul societății tradiționale nu poate trăi decât într-un spațiu deschis către Înalt.“[37] De altfel, regiunile superioare pentru că sunt mai aproape de cer sunt considerate cu forțe sacre. Biserica de exemplu în satele din România (și nu doar) este mereu construită în centrul satului (centrul lumii pentru ei, “lumea noastră este în centru”) și în vârful cel mai înalt din sat, de obicei pe deal, pentru că zona aceasta mai înaltă este un punct de întâlnire între Cer și Pământ.

„Deschiderea spre sus, lumea divină, jos lumea morților. Pământul-Cerul ca o coloană, o deschidere care permite trecerea dintr-o regiune cosmică în alta.“[38]

---

[34] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 26
[35] *Ibidem*, p. 25
[36] Corina Isabella Csiszar, *Relaţia dintre elementele de structură şi interior ale casei şi manifestările spirituale*, Memoria ethnologica, An V, nr. 16-17, 2005, Baia Mare, pp. 1595-1596
[37] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 42
[38] *Ibidem*, p. 36

Ernest Bernea în *Cadre ale gândirii populare românești* descrie cum spațiul este văzut și reprezentat în concepția țăranului român. El precizează că termenul de spațiu, e mult prea abstract pentru țăranul român, noțiunea de spațiu fiind exprimată în satul tradițional românesc prin cuvântul *loc*, deci e văzut ca un loc concret. Locurile sunt de două feluri: există *loc bun* și *loc rău* sau *loc ferit*, între locuri fiind deosebiri calitative. Primul este rodnic, aducător de bine, întotdeauna cu un sens pozitiv; cel de-al doilea este nerodnic, aducător de rău, cu un sens negativ.[39] Ca de exemplu, casa țărănească unde omul locuiește este un loc bun, generator de ordine, e rodnic și e ferit de rele. Locuri rele sunt socotite însă casele părăsite unde nimic nu sporește, unde nimic nu prinde. Un alt loc rău de care omul se ferește, este locul unde s-a întâmplat o nenorocire.[40] Și drumurile sunt de mai multe feluri: drumul drept e drum deschis și e văzut mai sigur decât cel șerpuit care este un drum ascuns și poate aduce rău călătorului.[41] Răscrucile care taie drumul sunt văzute ca locuri periculoase, acolo se pune cruce pentru că crucea reprezintă binele având un rol pozitiv.[42]

Credințele și obiceiurile poporului român în legătură cu răscrucile arată că ele sunt privite ca niște locuri necurate unde se adună toate energiile negative și toate spiritele ce semnifică răul, de aceea, dacă în aceste locuri lipseau imaginile puterii divine și ocrotitoare, trecătorul trebuia să facă măcar semnul crucii.[43]

Spațiul fiind neomogen și discontinuu, pentru a trece dintr-un spațiu în altul e nevoie de măsuri speciale. Așa se întâmplă de exemplu în pragul casei, în poartă, la trecerea podului, la răscruci sau la hotar, unde din cauza discontinuității spațiului, apar diverse practici preventive și omul are mai multă grijă în trecerea lor.[44]

Într-un alt capitol consacrat temei timpului, Bernea precizează că țăranul român gândește, lucrează și simte timpul într-un mod și într-un sens aparte, el știe că timpul trece, nu stă pe loc, totul fiind trecător în lume. Dar această trecere a timpului nu îl doboară pentru că o privește ca pe o stare naturală a lucrurilor, ca pe ceva propiu naturii sale.[45] Totul se naște și moare, tot ce îi în lume e trecător. Cele două lumi sunt despărțite și prin timp: lumea de aici este lumea timpului care trece și lumea de dincolo este aceea a veșniciei.[46]

---

[39] Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*, Cartea românească, 1985, p. 22
[40] *Ibidem*, pp. 36-37
[41] *Ibidem*, pp. 46-47
[42] *Ibidem*, p. 53
[43] Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Editura Amarcord, Timișoara, 1994
[44] Enest Bernea, op. cit., p. 115
[45] *Ibidem*, pp. 147-149
[46] *Ibidem*, p. 151

1.3. Lumea sacră şi lumea profană

În acest capitol vom vedea cum se face trecerea din lumea profană în cea sacră și rolul riturilor de trecere în ritualul funerar.

Riturile de trecere joacă un rol important în viața omului religios după opinia lui Mircea Eliade care scrie: „Omul societăților primitive s-a străduit să învingă moartea transformând-o în rit de trecere."[47]

Când vorbim de Marea Trecere, omul trece pragul din lumea profană ca să renască în lumea sacră. Moartea din condiţia profană este astfel urmată de o re-naştere într-o lume sacră.[48] Pentru a putea trece marele prag el se folosește de un complex sistem de rituri. Cum după naștere, doar datorită acestor rituri copilul este integrat în lumea celor vii, așa și după moarte datorită acestor rituri omul este integrat în comunitatea celor morți.

În societăţile tradiționale, lumea sacrului domină asupra lumii profane[49], făcând parte din viaţa omului de când se naște până când moare. Tranziţia din lumea profană în cea sacră ia aspectul unei treceri speciale marcate prin rituri determinate, prin festivităţi sau ceremonii, deoarece sacrul și profanul, după cum am văzut, sunt două lumi din regnuri diferite, iar trecerea dintr-o lume în alta, nu se poate face decât doar prin ceremonii ce cuprind acte legate de sacru. Astfel, cum între lumea profană și lumea sacră există incompatibilitate, trecerea de la una la alta nu poate avea loc fără un stagiu intermediar.[50]

Riturile de trecere au ca simbol *pragul* "înăuntru" și "în afară" oferind posibilitatea de a trece dintr-o parte în cealaltă (de la profan la sacru). Trecerea este văzută ca o trecere primejdioasă, din acest motiv e nevoie de riturile funerare care îl însoțesc pe om pe drumul său:

„În ceea ce privește moartea, riturile sunt cu atât mai complexe cu cât este vorba nu doar de un fenomen natural (viața sau sufletul care părăsesc trupul), ci și de o schimbare de regim deopotrivă ontologic și social: răposatul trebuie să treacă prin anumite încercări de care depinde propia lui soartă dincolo de mormânt, dar trebuie în același timp să fie recunoscut și acceptat de comunitatea morților."[51]

---

[47] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 183
[48] *Ibidem*, p. 183
[49] Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 15
[50] *Ibidem*, pp. 15-16
[51] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 171

Drumul pe care trebuie să îl treacă cel ce dorește să iasă din lumea profană și să intre în lumea sacră este imaginat ca un drum dificil, plin de pericole, el simbolizând de fapt o călătorie spre centrul Lumii (ultimul drum).

„Moartea este văzută ca un drum. Drumul care duce spre centru este un drum dificil. Dificultățile celui care caută drumul către "centrul ființei sale". Drumul este anevoios, plin de pericole pentru că este de fapt un rit de trecere de la profan la sacru, din moarte în viață, de la om spre divinitate."[52]

2. Rituri, mituri și obiceiuri

2.1. Structura și funcția riturilor

Ce este un rit? Cum se definește? La ce folosește?

Înainte de a începe a vorbi mai în detaliu despre riturile de trecere, trebuie să definim ce este un rit, cum se definește, la ce folosește și ce funcții are.

Numeroasele definiții elaborate de-a lungul anilor face imposibilă identificarea unei definiţii a ritului unanim acceptată de toți cercetătorii. Fiecare dintre ei au definit acest concept în modul lor propriu. Într-adevăr fiind un concept complex, nu este ușor de definit doar printr-o singură definiție care să poată fi aplicată la toate situațiile sau domeniile vaste în care este întâlnit.

Émile Durkheim în cartea sa „*Formele elementare ale vieții religioase*" definește riturile ca: „reguli de conduită care arată cum omul trebuie să se comporte în relația sa cu sacrul."[53]

Fenomenele religioase sunt împărţite de autor în două categorii fundamentale: credinţe şi rituri. Credinţele sunt „stări de opinie" iar riturile sunt modalităţi de manifestare, de acţiune."[54]

Din perspectiva lui Durkheim riturile sunt „moduri de a acţiona care apar doar în cadrul unor grupuri reunite şi care sunt destinate să suscite, să întreţină sau să refacă anumite stări mentale ale acestor grupuri. Riturile sunt astfel niște lucruri sociale, niște produse ale gândirii colective."[55]

---

[52] Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 24
[53] Émile Durkheim, op. cit., p. 32
[54] *Ibidem*, p. 29
[55] *Ibidem*, p. 10

Vedem aici un prim aspect important al riturilor și anume caracterul social care, zice autorul, leagă comunitatea. Riturile sunt astfel reprezentări colective care exprimă realităţi colective. Riturile din cadrul colectivităţii sunt fundamentale pentru existenţa şi dezvoltarea grupului, prin ele se creează solidaritatea de grup.[56]

Riturile impun și anumite reguli de conduită prin interziceri sau interdicții, care reglementează atitudinea omului atât vizavi de sacru, cât şi faţă de profan. Durkheim face diferenţa între *riturile pozitive* şi *riturile negative*; riturile negative sunt cele care limitează relaţia dintre sacru şi profan pentru ca sacrul să nu fie contagiat de profan.

„Datorită barierei care separă sacrul de profan, omul nu poate intra în raporturi strânse cu lucrurile sacre decât cu condiția separării de tot ceea ce e profan.“[57]

Funcția riturilor

Ce funcție comună îndeplinesc riturile?

Moartea reprezentând forma cea mai dramatică a riturilor de trecere, tulbură viața individului într-un mod atât de profund încât sunt necesare un anumit număr de rituri, care să micşoreze efectele dăunătoare și să reinstaureze o anumită ordine în comunitatea afectată.[58] Funcția de bază a ritului este deci aceea de a oferi coeziune, de a menţine comunitatea unită.

O altă funcție a ritului este de a face posibilă conexiunea celor două sfere: umană şi divină, sacră si profană. Riturile au astfel o funcție importantă, căci prin ele, este posibilă această legătură a profanului cu sacrul. Pentru omul tradițional riturile îi oferă posibilitatea de a comunica cu Divinitatea. Ritul are astfel şi menirea de a fi o mărturie, în ceea ce priveşte zeii, a continuităţii credinţei în aceştia care este reafirmată în momentul ceremoniei.[59]

Riturile, după opinia lui Mircea Eliade, sunt supuse repetiției, o eternă reîntoarcere bazată pe credință. Ele au funcția principală de a oferi într-o situație nesigură o structură.

Ceremonia ritului are un semnificat forte tocmai în intenţia ei de a elibera comunitatea de prezenţa riscurilor văzute în figura morţii, prezenţă percepută atât în exterior ca un pericol care ameninţă pe fiecare, cât şi de interior, ca un element care ar putea periclita legătura cu Divinul. Moartea ameninţă să răstoarne justa ordine a lucrurilor însă tocmai prin intermediul ritului, prin forţa lui internă, atribuită pentru a „ordona” lumea, poate să se realizeze convieţuirea cu lumea.[60]

---

[56] Émile Durkheim, op. cit., p. 10
[57] *Ibidem*, p. 224
[58] Arnold van Gennep, op. cit., p. 24
[59] Marco Pucciarini, *Rituri, sacrificii și zei*, Memoria Ethnologica, An III, nr. 6-7, 2003, p. 725
[60] *Ibidem*, p. 726

Voi schița mai jos, pe scurt, care sunt funcțiile ritului pentru individ și pentru comunitate.

Funcțiile ritului pentru individ:

- De a integra individul într-o grupă
- De a asigura mortului un loc veșnic
- De a iniția mortul într-un nou statut (strămoș)

Funcțiile riturilor pentru comunitate:

- De reasigurare în fața angoasei
- Facilitează tranziția în momentele importante ale vieții (naștere, nuntă, moarte)
- Mediu de comunicare cu Divinul
- Memorie colectivă, identitate
- Reglează raporturile sociale oferind ordine și coeziune comunității
- Exaltă sentimente colective
- Calmă angoasele colective, reconciliează
- Stabilesc o comunicare între grupul uman și cel sacru (divinitate, spirite, strămoși)

2.2. Structura și funcția miturilor

Ce este un mit și ce funcție are?

Riturile sunt în mod constant legate de mituri. Nu se poate îndeplini un ritual dacă nu i se cunoaște „originea", adică mitul care povestește cum ritualul a fost îndeplinit pentru prima oară.[61] Cunoașterea miturilor este deci esențială.

Cuvântul *mit* provine din *Mithos* fiind opus lui *Lagos* (rațiune). Termenul a sfârșit prin a semnifica tot ceea ce se opune "realității", tot "ce nu poate exista cu adevărat."[62] Pentru societățile primitive însă, mitul este o istorie adevărată cu o tradiție sacră care relatează un eveniment care a avut loc în timpul primordial, în *illo tempore*, în timpul fabulos al „începuturilor". Mitul este istoria unei "faceri", cum ceva a început *să fie*.[63]

---

[61] Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, Editura Univers, București, 1978, p. 17
[62] *Ibidem*, p. 2
[63] *Ibidem*, pp. 5-6

Mitul nu e văzut ca o fabulă, ca o ficțiune, ca o invenție sau ca o născocire. Omul societății primitive, pentru care mitul mai este încă viu, deosebește mitul (istorie adevărată) de fabule, basme care sunt văzute ca istorii false.[64] Nu doar că mitul desemnează o istorie adevărată, sacră, el este și un model pentru comportarea omenească: „noi trebuie să facem ceea ce zeii au făcut la început", „așa au făcut strămoșii noștrii și noi facem la fel."[65]

Pentru omul tradițional mitul sau "istoriile" primordiale explică existența, pentru el a cunoaște miturile înseamnă a afla originea lucrurilor.[66] Miturile descriu nu numai originea lumii, originea omului, a animalelor, a plantelor ci toate evenimentele primordiale prin care omul a devenit ceea ce e azi.[67]

Mircea Eliade definește mitul ca o *„istorie adevărată care s-a petrecut la începuturile Timpului și care servește de model comportamentului uman. Imitând actele exemplare ale unui zeu sau ale unui erou mitic, omul societăților arhaice se detașează de timpul profan și intră magic în Marele Timp, timpul sacru."*[68]

Funcția miturilor

În civilizațiile primitive miturile îndeplinesc o funcție indispensabilă, ele exprimă credințele, garantează eficacitatea ceremoniilor rituale, oferă reguli practice de urmare pentru om și revelează sensul riturilor și al sarcinilor de ordin moral precum și modul în care trebuie să le îndeplinească omul.[69] Mircea Eliade definește mitul ca o povestire care face din nou să se (re)trăiască o realitate originară și care corespunde unei profunde nevoi religioase. Astfel, folosind miturile, omul religios se străduiește să se apropie de zei, să facă ce ei au făcut, să-și modeleze comportamentele după ei. Funcția dominantă a mitului este astfel de a înfățișa modele exemplare.

Mircea Eliade în *Aspecte ale mitului* precizează caracteristicile esențiale ale mitului.[70]

---

64 Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, op. cit., p. 8
65 *Ibidem*, p. 7
66 *Ibidem*, p. 13
67 *Ibidem*, p. 11
68 Mircea Eliade, *Mituri, vise și mistere*, traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Editura Univers enciclopedic, Bucureşti, 1998, pp. 17-18
69 Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, op. cit., p. 20
70 *Ibidem*, pp. 18-19

Mitul:

- Istorie considerată adevărată (corespunde unei realități din trecut)
- Sacră (opera ființelor supranaturale, divine)
- Se referă întotdeauna la o "creație", povestește cum a ajuns un lucru să existe
- Cunoscând mitul cunoaștem "originea" lucrurilor
- Un model exemplar pentru comportarea omenească
- Implică o experiență religioasă
- Povestește istoria facerii lumii
- Evocă „începuturile", o „întoarcere în urmă"

2.2.1. Timpul sacru și miturile

Trăind miturile ieșim din timpul profan, cronologic și pătrundem într-un timp "sacru" primordial recuperabil la infinit.[71] Nu mai trăim în timpul cronologic ci în timpul primordial, în *illo tempore* (timpul în care evenimentul a avut loc prima oară). A retrăi acel timp este a asista din nou la spectacolul operelor divine, a regăsi ființele supranaturale și a învăța din nou din lecția lor creatoare.[72]

Mitul relatează o întâmplare sacră – relatarea unei creații, spune cum s-a făcut un lucru, cum a început să fie – recrearea lumii și totodată "crearea" Timpului , regenerarea lui printr-un nou început. O eternă reîntoarcere, ca într-un Cerc, nici o întâmplare nu este unică și nu se produce o singură dată, o repetare, o eternă reîntoarcere, ce s-a produs se va mai produce.[73]

Pentru omul tradițional totul trebuie să se desfășoare conform tradițiilor moștenite de la strămoși. Mircea Eliade în cartea sa *Mitul eternei reîntoarceri* vorbește în primul capitol despre arhetipuri și repetare:

„Pentru omul arhaic ceea ce face a mai fost făcut, el nu cunoaște acte care n-au fost îndeplinite și trăite anterior de un altul, viața lui fiind repetarea neîntreruptă a unor gesturi inaugurate de alții în trecut."[74]

---

[71] Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, p. 18
[72] *Ibidem*, p. 19
[73] Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999, pp. 88-89
[74] *Ibidem*, p. 13

Astfel „prin ritual se imită sau repetă un arhetip”, „noi trebuie să facem ceea ce s-a făcut înainte.”[75] Ca exemplu, transformarea unui defunct în “strămoș” corespunde cu fuziunea individului într-o categorie arhetipală.[76]

Cum vom vedea în prezentarea ceremonialului de înmormântare, o mare importanță se oferă iertării păcatelor și pe patul de moarte prin împărtășire și după când, mortul, prin intermediul versului cântat de diac la sfârșitul slujbei religioase, își ia rămas bun de la familie, comunitate și își cere iertare de la toți.

Așa cum cosmosul se regenerează neîncetat sau cum în natură lucrurile se repetă la infinit “nu e nimic nou sub soare” așa și în societățile primitive, oamenii se regenerează periodic prin expulzarea relelor și mărturisirea păcatelor.[77] Ei încearcă să își șteargă trecutul, să devină inocenți prin mărturisirea păcatelor, greșelilor. Trecutul trebuie “încheiat” pentru a fi posibilă o renaștere, o începere a unei “vieți noi”.

Tot în *Mitul eternei reîntoarceri* în capitolul al doilea intitulat *Regenerarea timpului*, Mircea Eliade evidențiază că sensul acestei anulări a trecutului care se face prin curățirea sufletului și prin expulzarea sau iertarea păcatelor nu este doar o simplă „purificare” ci și o încercare de regenerare a timpului, de o revenire la stadiul pur pentru a fi posibilă o nouă naștere în altă viață. Expulzarea păcatelor fiind în fond o tentativă a omului de restaurare a timpului mitic și primordial a timpului „pur”, ca cel al „momentului” Creației.[78]

În experiența religioasă a omului în fața morții găsim astfel ideea reînnoirii, a recreației, a re-începutului, o dorință de regenerare a vieții.

Continuând ideea din capitolul despre sacru și profan, unde am văzut cum sacrul este opus profanului, mai putem adăuga că profanul reprezintă lumea impură a păcatului, acesta fiind unul din motivele de ce profanul este respins de sacru. Din această cauză, există un permanent efort al omului de a progresa spre lumea sacrului, a perfecţiunii şi a purităţii, dorinţă pe care omul o realizează prin separarea de profan care este considerat ca fiind impur.

Ca și spațiul, timpul nu este nici omogen și nici continuu pentru omul religios. Dorința omului religios este de a se întoarce periodic înapoi prin repetarea unor tradiții vechi, prin repetarea unui număr limitat de gesturi și de comportamente.

---

[75] Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, pp. 26-27
[76] *Ibidem*, p. 49
[77] *Ibidem*, p. 75
[78] *Ibidem*, p. 58

Societățile tradiționale își imaginează existența temporală a omului nu numai ca o repetare *ad infinitum* a anumitor arhetipuri și fapte exemplare, ci și ca o veșnică reluare dintr-un început. Regenerarea timpului, abolirea timpului scurs se face printr-o reîntoarcere continuă în *illo tempor*e, prin repetarea actului cosmogonic[79]:

„Într-adevăr simbolic și ritual lumea este re-creată periodic, cosmogonia se repetă cel puțin o dată pe an. Care este sensul tuturor acestor mituri și al tuturor acestor rituri? Sensul e că lumea se naște, se năruie, piere și se naște din nou într-un ritm foarte precipitat. Haosul și actul cosmogonic care-i pune capăt printr-o nouă creație sunt reactualizate periodic. Anul, sau ce se înțelege prin acest cuvânt, echivalează cu crearea, dăinuirea și distrugerea unei lumi, a unui cosmos.“[80]

Mircea Eliade mai adaugă că este foarte probabil ca această concepție despre crearea și nimicirea periodică a lumii, deși susținută de spectacolul morții și al învierii periodice a vegetației, să nu fie cu toate acestea o creație a societăților agricole:

„O întâlnim mai dinainte în miturile societăților preagricole, fiind, foarte plauzibil, o concepție cu structură lunară. Ritmurile lunare marchează totdeauna o creație (luna nouă), urmată de o creștere (luna plină), de o descreștere și o „moarte” (cele trei nopți fără lună). Este foarte probabil ca imaginea acestei eterne nașteri și morți a lunii să fi contribuit la cristalizarea intuițiilor primilor oameni asupra periodicității Vieții și Morții și să fi generat, ca urmare, mitul creării și distrugerii ciclice a lumii. Pentru primitivi deci, Timpul este ciclic, lumea este periodic creată și distrusă, iar simbolismul lunar *naștere-moarte-renaștere* capătă expresie într-un mare număr de mituri și rituri.“[81]

2.2.2. Haos și Cosmos

Cuvântul *Haos* provine din cuvântul grecesc *chaos*, fiind derivat din rădăcina *cha* - care a dat și verbele cu sensul „a căsca, a deschide gura”, deci inițial, însemna „căscătură”, gol. În diferite mituri cosmogonice e starea inițială, neorganizată de la care s-a pornit urzirea lumii. E imaginat ca un gol sau hău fără fund. Transformarea haosului în cosmos este prezentată ca trecere de la întuneric la lumină, de la hău sau gol la substanță, de la amorf la organizat, de la destructiv la constructiv.[82]

---

[79] Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, p. 81

[80] Mircea Eliade, *Imagini și simboluri, Eseu despre simbolismul magico-religios*, prefață de Georges Dumézil, traducere de Alexandra Beldescu, Editura Humanitas, București, 1994, pp. 88-89

[81] *Ibidem*, p. 89

[82] Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, p. 73

Gândirea arhaică refuză chaosul, dezordinea şi iraţionalul căutând şi formând propriile lor legi de a intra şi fi în armonie cu Cosmosul. Toată cultura și întreaga activitate a omului din societățile arhaice și tradiționale sunt subordonate luptei împotriva forțelor dezorganizate ale haosului. În concepția poporului român, haosul se prezintă ca o „lume întoarsă pe dos”.[83]

Lumea omului tradițional este rânduită, adică are o anumite ordine, o rânduială cum se zice. Teritoriul locuit este cel cunoscut, este centrul, este lumea lor și tot ce iese din sfera aceasta este un teritoriu străin, haotic, nerânduit:

„Societățile arhaice și tradiționale concep lumea înconjurătoare ca pe un microcosmos. Dincolo de hotarele acestei lumi închise începe domeniul necunoscutului. Într-o parte se află spațiul cosmizat, adică locuit și organizat, de cealaltă parte, în afara acestui spațiu familiar, este tărâmul necunoscut și înfricoșător al demonilor, al duhurilor rele, al morților, al străinilor; într-un cuvânt, haosul, moartea, noaptea.“[84]

Moartea este pentru ei o ruptură, un eveniment care aduce o peturbare și pentru a nu intra în Haos și pentru a reinstaura ordinea e nevoie de o nouă legătură: o legătură cu lumea lor și cu lumea cealaltă.

„Distrugerea unei ordini stabilite echivala cu o regresiune în haos, în starea nondiferențiată care a premers cosmogoniei. Să remarcăm că aceleași imagini sunt folosite și în zilele noastre când trebuie exprimate primejdiile care amenință un anumite tip de civilizație: se vorbește mai ales de „haosul”, de „anarhia”, de „bezna” în care se va prăbuși „lumea noastră”. Toate aceste expresii, ne dăm bine seama, semnifică abolirea unei ordini, a unui Cosmos, a unei structuri și recufundarea într-o stare fluidă, amorfă, în consecință haotică.“[85]

Distrugerea lumii nu este însă o idee pesimistă căci ea este urmată de o recreație. Lumea se degenerează, se epuizează, de aia ea trebuie să fie regenerată, recreată din nou. Cum anul este periodic distrus si este recreat simbolic de fiecare dată așa și lumea se poate termina dar ea poate și renaște.[86]

---

83 Ivan Evseev, op. cit., p. 73
84 Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 46
85 *Ibidem*, p. 47
86 Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, p. 72

2.3. Definirea obiceiurilor

Întreaga viaţă a omului tradițional este marcată de obiceiuri, ceremonii, rituri, datini, chiar dacă în forme mai mult sau mai puţin schimbate. Obiceiurile au fost şi sunt un domeniu important al culturii populare româneşti, ele însoţesc viaţa omului de la naştere până la moarte.[87]

Mihai Pop, consideră că: *"obiceiurile sunt parte integrantă, permanentă și neeliminiabilă a modului de trai al oamenilor făcând parte dintr-un sistem de viață bine conturat, continuă să-și păstreze funcțiile și în cea mai mare parte și formele străvechi. Momentele hotărâtoare ale vieții omului, nașterea, căsătoria, moartea se cer marcate prin obiceiuri."*[88]

Obiceiurile au o deosebită importanță în viața țăranului român. Mihai Pop consideră că obiceiurile formează un mecanism activ al vieţii sociale, un mecanism creator de cultură şi păstrător de ordine.[89] El defineşte obiceiurile în formele următoare:

„Obiceiurile sunt fapte culturale complexe menite înainte de toate să organizeze viața oamenilor, să marcheze momente importante ale trecerii lor în lume, să le modeleze comportările."[90]

Sau: *„Obiceiul este un act solemn care marchează un moment important al vieții, un început sau un sfârșit, având menirea să consfinţească trecerea de la o stare la alta."*[91]

Colectivitățiile tradiționale au o puternică tendință de a păstra obiceiurile, au un respect pentru tradiție și grijă pentru forma obiceiului:

„Colectivităţiile tradiţionale au tendinţa de a păstra, determinând conservarea unor obiceiuri, chiar şi după ce şi-au pierdut sau şi-au schimbat sensul, pentru că oamenii văd în ele forme ale unei gândiri anterioare pe care o preţuiesc. Mai mult chiar, se poate observa o grijă foarte mare acordată respectării elementelor moştenite."[92]

---

87 Delia Suiogan, *Obiceiurile-modalități de actualizare a modelului socio-cultural*, Memoria ethnologica, An V, nr. 16-17, Baia Mare, 2005, p. 1580

88 Mihai Pop, *De la obiceiuri străvechi la ceremoniale și spectacole contemporane*, în Tradiţii şi Patrimoniu, nr. 6-7, 20 dec. 2004, p. 1

89 Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, Editura Univers, București, 1999, p. 8

90 *Ibidem*, p. 203

91 *Ibidem*, p. 144

92 Delia Suiogan, *Obiceiurile*, op. cit., p. 1583

Datorită acestei îngrijiri a obiceiurilor și tradițiilor moștenite de la strămoși pe care omul tradițional o face, ele au rămas de-a lungul timpului în structura și funcția lor nealterate.

„Această grijă pentru îndeplinirea corectă a obiceiurilor, a ceremonialelor şi riturilor învăţate de la părinţii si strămoşii lor, a făcut să se acorde o mare importanţă formei lor şi a dus la o cristalizare formală a structurii lor.“[93]

Omul tradițional este parte integrantă a unei comunități strânse, obiceiurile sunt astfel fapte colective care unesc omul cu colectivul din care face parte.

„Obiceiurile nu privesc viaţa fiecărui individ ca singularitate, pentru că ele se referă la participarea comunităţii, omul simte că face parte dintr-o comunitate bine închegată cu care poate să sărbătorească toate momentele importante din viaţa lui. Individul este în mod obligatoriu parte integrantă a unei colectivităţi. Obiceiurile sunt forme de participare la viaţa culturală a comunităţii, ele asigurând continuitatea socială.“[94]

Obiceiurile şi tradițiile care s-au păstrat se datorează în mare parte legăturilor sociale. Colectivitatea este răspunzătoare pentru crearea şi continuarea tradițiilor, a obiceiurilor din fiecare zonă.[95]

La întrebarea ce funcție are obiceiul, Delia Suiogan spune că „obiceiul are un caracter multifuncţional şi are funcţia de comunicare şi funcţia modelatoare.“[96]

Pe lângă aceste funcții ale obiceiului, Delia Suiogan mai adăuga relația pe care obiceiul o creează între om și comunitate: „oricare ar fi tipul de obicei, forma sau structura sa de manifestare, el se referă întotdeauna la relaţia dintre individ şi grupul său social, pe de o parte, şi la relaţia individului cu Cosmosul, pe de altă parte.“[97]

---

[93] Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, op. cit., p. 36
[94] Delia Suiogan, *Obiceiurile*, op.cit., pp. 1580-1581
[95] Mirela Poduț, *Rolul relațiilor de rudenie în satele Maramureşene*, Memoria Ethnologica, An IX, nr. 30-31, Baia Mare, 2009, pp. 33-34
[96] Delia Suiogan, *Obiceiurile*, op. cit., p. 1580
[97] *Ibidem*, p. 1581

2.3.1. Obiceiurile vieții de familie

Obiceiurile pot fi clasificate în două mari categorii: în *obiceiuri calendaristice*, care marchează datele importante ale anului și se repetă cu regularitate la aceste date având un caracter ciclic; și în *obiceiuri ale vieții de familie* care marchează momente importante din viața social-biologică a individului şi familiei, se practică la date diferite, în funcţie de evenimentul care îl solicită şi, de regulă, o singură dată în viața aceluiaşi individ.[98]

Obiceiurile vieții de familie marchează în prim plan momentele esenţiale ale vieții individului (nașterea, căsătoria și moartea). Planul în care ele se desfășoară este cel social pentru că în desfășurarea lor participă întreaga colectivitate.[99]

Omul tradițional nu a fost niciodată un om izolat, el a făcut mereu parte dintr-un grup social. De aceea el s-a raportat la Lume prin prisma apartenenței sale totale la un sistem.[100]

Trecerea pe care o suportă individul de la o stare la alta, de la o existenţă prezentă la o existenţă nouă, nu îl afectează doar pe el, ci implică toată comunitatea, se trece la un alt sistem de relaţii sociale, la un nou model de comportament:

„Obiceiurile vieții de familie marchează în primul rând raporturi sociale. De aici rezultă şi o mai mare complexitate în desfăşurarea acestor obiceuri, incluzând acte de natură diferită. Ele, implică în primul rând, elemente de credinţe străvechi, practici menite să-l apere pe om, sau să marcheze situaţia nouă în care acesta trece. În al doilea rând, implică, însă, şi importante elemente sociale, evenimente pe care le marchează fiind, în cadrul familiei şi societăţii, o schimbare a unei situaţii existenţe, o dereglare în sistemul de relaţii sociale care se cere restabilit.“[101]

Vedem astfel că obiceiurile familiale nu implică doar persoana ci ele au un caracter colectiv şi general. Evenimentele marcate prin aceste obiceiuri reprezintă, pentru individul care le traversează, o schimbare a situaţiei în cadrul familiei şi al grupului social din care face parte, deci un dezechilibru în sistemul relaţiilor sociale, fiind astfel implicate acte menite să restabilească echilibrul pierdut.[102]

---

[98] Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, Ed. didactică și pedagogică, București, 1978, p. 181
[99] *Ibidem*, p. 180
[100] Delia Suiogan, *Ramura verde-valori simbolice*, Memoria Ethnologica, An IX, nr. 30-31, 2009, p. 75
[101] Balazs Lajos, *Folclor, noțiuni generale de folclor și poetică populară*, vezi: http://mek.oszk.hu/01700/01765/01765.pdf (22.08.2012)
[102] Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, op. cit., p. 181

2.3.2. Obiceiurile de înmormântare

Majoritatea folcloriștilor sunt de părere că cele mai vechi obiceiuri familiale ar fi cele de înmormântare.[103] Aceste obiceiuri conțin elemente de credințe străvechi, precreștine la care s-au integrat cu timpul elemente creștine prin prezența bisericii:

„Mai mult decât oricare dintre celelalte obiceiuri legate de momentele importante ale trecerii omului prin viaţă (naştere, nuntă), cele legate de moarte au păstrat credinţe şi practici străvechi, precreştine, cărora li s-au adăugat, cu timpul, şi altele mai noi, impuse de biserică.“[104]

Mircea Eliade a avut un interes aparte în a studia credințele, obiceiurile și comportamentele omului societăților tradiționale (*homo religiosus*) în fața Vieții și a Morții, unde, zice și el, că se mai păstrează încă urme ale "stărilor religioase arhaice":

„Ele au reușit să integreze în creștinism o mare parte din moștenirea religioasă precreștină, datând din cele mai vechi timpuri. Pentru homo religiosus viața este trăită pe două planuri: un plan este existența umană, dar participă în același timp la o viață transumană cu semnificații religioase.“[105]

Memoria populară păstrează şi conservă forme mentale primitive în care convieţuiesc două mentalităţi diferite: una magică, bizuită pe puterea ritualului și alta religioasă. Mircea Eliade afirmă în *Fragmentarium*: *„În folclor se întâlnesc, astăzi, forme din mai multe ere, reprezentând etape mentale diferite. Găsim alături de forme medievale în memoria populară forme precreştine sau chiar preistorice.“*[106]

Pentru Eliade cum sacrul și profanul sunt două dimensiuni opuse ale vieți, ele sunt despărțite prin granițe, iar trecerea lor presupune anumite ritualuri care face posibilă trecerea dintre cele două dimensiuni. Astfel din perspectiva lui Eliade, obiceiurile de înmormântare nu sunt altceva decât o separare de profan care este considerat impur și o încercare de a intra în sacru. În biblie se spune că nimic din ceea ce nu este curat nu va ajunge în preajma lui Dumnezeu. Astfel, riturile reprezintă exact această separare al omului de viața profană, fără de care omul nu poate intra în sacru dar, în același timp, reprezintă și măsuri de protecție pentru comunitățile rămase în profan.

---

[103] Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, op. cit., p. 180
[104] Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, p. 178
[105] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, pp. 150-153
[106] Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Editura Destin, Deva, 1990, p. 73

3. Arnold van Gennep (1873-1957) – *Les rites de passage* (1909)

Obiceiurile vieții de familie care includ nașterea, căsătoria și moartea, sunt numite astăzi *rituri de trecere.* Acest termen precum şi teoria riturilor de trecere, au fost concepute de marele folclorist francez Arnold van Gennep, în a sa lucrare *Les rites de passage*, din anul 1909.
Mai mult de 100 de ani au trecut de la apariția cărții lui Arnold van Gennep și totuși această carte a reușit să fie și în prezent de o importantă relevanță în domeniul Cultură și Antropologie socială.

3.1. Riturile de trecere

Ce sunt riturile de trecere?
Arnold van Gennep, explică riturile de trecere în următorul mod: viața fiecăruia constă din a trece succesiv de la o etapă la alta. Această schimbare dintr-o stare veche în una nouă, este o *trecere* care este este însoţită de acte speciale. Astfel, absolut toate momentele importante ale vieţii care presupun o schimbare de orice fel, sunt treceri care sunt realizate prin anumite rituri speciale.[107] Riturile de trecere, spune Arnold van Gennep, însoţesc orice schimbare de loc, de stare, de situaţie socială ori de vârstă şi marchează viaţa omului de la naştere până la moarte.
Astfel, toate etapele vieții unui om, fie ele fenomene naturale (nașterea, pubertatea, moartea) sau fenomene sociale (botezul, căsătoria) sunt marcate în toate culturile prin rituri sau ceremonii care pot să difere ca mod de realizare practică, în detaliu, dar care au o funcţie comună universală: realizarea trecerii individului dintr-o situație determinată la o altă situație determinată.[108]
Obiectivul lor fiind același, zice autorul, este absolut necesar ca mijloacele folosite pentru a-l atinge să fie, dacă nu identice în detaliu, cel puțin analoge: „Mi se pare, deci, rațional să grupez toate aceste ceremonii, care urmează întotdeauna aceeaşi ordine, după o schemă a cărei elaborare detaliată este încă imposibilă.“[109]
Obiectul lucrării lui Gennep este de a oferi o schemă a riturilor de trecere care poate fi aplicabilă la mai multe popoare, el fiind interesat nu de a expune riturile în detaliu ci de semnificația lor esențială, situarea lor în diferitele ansambluri ceremoniale și succesiunea lor.

[107] Arnold van Gennep, op. cit., p. 16
[108] *Ibidem*, p. 16
[109] *Ibidem*, pp. 16-17

Riturile de trecere, zice Gennep, variază în ansamblul în care sunt îndeplinite (fie la naștere, fie la căsătorie sau la moarte), dar numai în detaliu, schema riturilor de trecere rămânând aceeași.[110]

Dar chiar dacă ele variază de la un popor la altul, schema riturilor de trecere oferită de Arnold van Gennep este universală, adică se poate întâlni în orice societate, fie ea de tip religios sau nu, în aproape toate momentele vieții sociale şi culturale ale unei comunităţi.

3.2. Schema riturilor de trecere

Etnologul Van Gennep în lucrarea sa *Les rites de passage* din anul 1909, oferă un model al riturilor de trecere pe care le clasifică în trei stadii: rituri de separare (*rites de séparation*), rituri de prag sau de limită (*rites de marge*) și rituri de agregare (*rites d'agrégation*).[111]

După Arnold van Gennep, orice rit de trecere presupune trei etape importante: *etapa preliminară,* care conține riturile de separare de grupul de origine respectiv de starea anterioară; apoi *etapa liminară* sau riturile de prag care reprezintă trecerea graniţei, a pragului către „o lume nouă"; și *etapa postliminară* sau riturile de integrare, agregare la lumea nouă.[112]

Riturile de trecere mai conțin rituri de purificare, rituri de protecție, rituri de apărare, rituri de inițiere.[113] Vom nota că riturile săvârşite chiar pe prag sunt rituri de limită. Ca rit de separare de mediul anterior există riturile de purificare (de spălare, de curățire) și riturile de agregare (mesele în comun, pomenile).[114]

Riturile de trecere se organizează după o anumită gradaţie pe care Van Gennep o numeşte *secvenţă*, deci trecerea nu se face dintr-o dată ci gradat. În ceremonialul de înmormântare, acest caracter de secvenţă se poate observa prin modul în care mortul trece gradat, pas cu pas, din lumea asta în lumea cealaltă, integrarea depășind cu mult timp momentul înmormântării.

Gennep mai precizează că riturile de trecere sunt destinate să micșoreze efectele dăunătoare ale schimbărilor care afectează viața socială a unui individ. Moartea afectează viața omului mai mult decât oricare alt eveniment din viața lui, astfel că, „aceste rituri funerare constituie forma cea mai dramatică a riturilor de trecere."[115]

---

[110] Arnold van Gennep, op. cit., p. 168
[111] *Ibidem*, p. 22
[112] *Ibidem*, p. 22
[113] *Ibidem*, p. 23
[114] *Ibidem*, p. 29
[115] *Ibidem*, p. 24

3.3. Riturile de trecere în ceremonialul funerar

Dintre toate riturile de trecere, cele pe care le voi prezenta în această lucrare sunt riturile care aparțin funeraliilor. Voi aplica schema propusă de Arnold van Gennep pentru a identifica diferitele rituri de trecere care aparțin acestui ultim prag.

Moartea reprezintă Marea Trecere spre cealaltă lume. Această mare trecere nu este imaginată ca o trecere care se întâmplă dintr-o dată ci este o trecere care se face progresiv. După cum vom vedea, trecerea depășește cu mult timp momentul înmormântării. Această perioadă de trecere se încheie după un an de zile de la moarte, când, după credințele oamenilor, sufletul este separat de trup și integrat în lumea cealaltă.

Astfel, după cum am văzut, riturile de trecere sunt împărțite de Arnold van Gennep în 3 mari etape sau secvențe care corespund anumitor rituri specifice. Prima trecere este cea a sufletului care se desparte de trup (*riturile de separare*), a doua trecere este drumul pe care sufletul trebuie să-l străbată, el fiind „între praguri" (*riturile liminare*) pentru a ajunge la ultima trecere și care este integrarea în comunitatea strămoşilor (*riturile de agregare*).

Voi lua fiecare etapă în parte pentru a se înțelege mai bine cum ea este făcută.

Prima etapă, care corespunde riturilor de separare, se suprapune cu cele trei zile de după moarte, în care corpul este încă ținut în comunitatea celor vii. În acest timp familia realizează riturile necesare pentru a ajuta sufletul să se desprindă de corp. Această perioadă se încheie în a treia zi cu ritualurile de înmormântare. Această primă etapă fiind încheiată, sufletul rămâne „între praguri", el fiind separat de comunitatea celor vii dar încă neintegrat în comunitatea celor morți. Acest timp în care sufletul nu aparține nici uneia dintre lumi, durează patruzeci de zile, sau şase săptămâni. Doar la capătul acestei perioade, sufletul se desparte definitiv de trup pentru a porni pe drumul fără întoarcere la finalul căruia se află comunitatea morților. A treia etapă, cea de integrare, se va finaliza cu trecerea primului an de la moarte, când, în urma lungii călătorii, sufletul este integrat în lumea morţilor, fiind de acuma pomenit doar colectiv, cu întregul său neam, la Sărbătorile Moşilor.[116]

După cum vedem, sufletul nu este integrat imediat după deces în lumea de apoi. Între suflet şi corp legătura se menţine o anumită perioadă, iar separarea de lumea celor vii şi agregarea sa în cea a strămoşilor se împlinește doar după o perioadă mai lungă. Înainte de a ajunge acolo, sufletul trebuie să parcurgă un drum lung și dificil. Călătoria prezintă mai multe etape care trebuie străbătute sau praguri care trebuie trecute.[117]

---

[116] Ștefan Maris, *Ritualul funerar in Maramureş - o perspectivă hermeneutică*, Memoria Ethnologica, An IX, nr. 30-31, Baia Mare, 2009, p. 59

[117] Melinda Paşca, *Moartea la strămoșii noștri*, Memoria ethnologica, An VI, nr. 20, Baia Mare, 2006, p. 1907

În primele trei zile sufletul nu pleacă de acasă, pe parcursul a nouă zile se consideră că defunctul retrăieşte fiecare moment al vieții sale, ziua rătăcind pe toate drumurile şi prin toate locurile cunoscute, iar noaptea revenind în casa în care a locuit spre a se odihni. Doar după 40 de zile sau 6 săptămâni sufletul se desprinde de corp, etapă care permite începutul călătoriei sufletului spre lumea cealaltă. Integrarea sau agregarea la lumea cealaltă se împlinește la un an după moarte.

3.3.1. Riturile de separare (*rites de séparation*)

Actele rituale care corespund riturilor de separare, vizează separarea individului din sânul familiei și pregătirea lui pentru plecare. Individul trece din lumea familiară, anterioară spre o lume nouă necunoscută. În acest sens, riturile de separare permit ruptura individului de comunitatea din care face parte pentru a fi posibilă reintegrarea lui în altă lume. De asemenea, separarea înglobează momentele unui ritual de diferențiere, de separare, de protecție etc. În această fază individul iese din timpul profan pentru a trece la un statut sacru. El se pregătește simbolic să plece din lumea profană și să intre în lumea sacrului, în această lume extraordinară de unde el va renaște simbolic. Moartea reprezintă simbolic finalul unui ciclu, a unei vieți dar și începutul unei ceremonii la care i-au parte toți membrii comunității. Ritualul plecării se manifestă astfel prin dorința tuturor de a rămâne uniți pentru a combate suferința cauzată de pierderea unei persoane din grupul lor.

Riturile de separare, după Gennep, includ spălările adică riturile de purificare și interdicțiile de orice fel. Mai putem include doliul ca rit de separare a familiei de comunitate. Interesant este că nu doar mortul este separat ca apoi să fie integrat ci și familia este separată prin doliu de viața socială prin anumite interdicții. Perioada doliului se încheie după un timp de un an de zile, acest timp coincide cu agregarea celui mort:

„Doliul reprezintă o perioadă de prag pentru cei vii, în care se intră prin rituri de separare și din care se iese prin rituri de reintegrare în societate. Această perioadă de prag a celor vii este suprapusă perioadei de prag a mortului, sfârșitul primei coincide cu sfârșitul celei de-a doua, altfel spus cu agregarea celui decedat la lumea morților.“[118]

[118] Arnold van Gennep, op. cit., p. 132

Cerințele doliului depind de gradul de înrudire cu mortul, viața socială este suspendată un timp cu atât mai îndelungat cu cât legătura socială cu mortul este mai strânsă (văduvi, văduve).[119] Riturile de ridicare a tuturor interdicțiilor și a tuturor regulilor de doliu (îmbrăcăminte neagră etc.) trebuie considerate ca rituri de reintegrare în viața socială.[120]

3.3.2. Riturile de prag (*rites de marge*)

În momentul trecerii din lumea pământească în cealaltă veșnică, defunctul se află la limita dintre praguri. Ele nu mai aparține nici lumei acesteia dar nici nu e integrat încă în lumea cealaltă. Pentru ca el să fie acceptat şi integrat în noua stare trebuie să dobândească un nou statut. Ca de exemplu, nou-născutul, care aflat la limita dintre preexistenţă şi existenţă, pentru a putea fi acceptat de comunitate trebuie să dobândească un nou status social şi religios. La fel şi defunctul, care se află la limita dintre lumea de aici şi lumea de dincolo, el trebuie să dobândească un nou status pentru a se putea integra. Formele de integrare în lumea de dincolo sunt foarte bine marcate ritual. Cel care se află între praguri având un status ambiguu poate fi revendicat de spirite malefice. Pentru a nu intra în contact cu astfel de spirite omul se foloseşte de anumite rituri reparatorii, prin interdicţii iar colectivitatea ia măsuri prin respectarea acestor interdicţii.[121]

Gennep explică situația riturilor de limită sau de prag:

„Din punct de vedere material și magico-religios, oricine trece de la un teritoriu la altul se află, pentru un timp mai mult sau mai puțin îndelungat, într-o situație specială: el plutește între două lumi. Această situație am denumit-o eu *limită.*“[122]

Pentru a oferi un exemplu a acestui rit de prag la care se referă Gennep putem specifica următorul fapt: în perioada de cele trei zile cât timp mortul este în casă și până în momentul înmormântării, el este ținut într-o poziție intermediară fiind așezat pe un suport special realizat din lemn.

Acest fapt trebuie interpretat ca rit de prag, pentru că arată că la momentul respectiv, individul nu aparține nici lumii sacre, nici celei profane. El este izolat, menținut într-o poziție intermediară, este sprijinit între cer și pământ. El este între praguri, nefiind încă separat de lumea celor vii dar nici integrat în lumea celor morți.

---

[119] Arnold van Gennep, op. cit., pp. 132-133
[120] *Ibidem*, p. 132
[121] Delia Răchișan, *Status incert și status dobândit*, Memoria ethnologica, An VI, nr. 20, Baia Mare, 2006, p. 1893
[122] Gennep, op. cit., p. 27

3.3.3. Riturile de agregare (*rites d'agrégation*)

A treia fază, mai exact faza de agregare sau de reintegrare, include motivele unei noi naşteri. Ea marchează în acelaşi timp integrarea celui mort dar şi reîntoarcerea familiei la viața socială, cotidiană zilnică. Datorită riturilor de agregare călătorul își împlinește etapa de transformare şi de căutare, regăsindu-și locul de origine şi grupul de apartenență. Odată realizate aceste rituri de agregare, "călătorul" își încheie drumul, el fiind integrat într-o lume nouă.

Cercetările întreprinse de-a lungul timpului de către Arnold van Gennep asupra riturilor de trecere din ceremonialul funerar, demonstrează că cele care implică ideea separării de starea anterioară sunt mult mai simple şi mai puţin numeroase în comparaţie cu cele care se leagă de noţiunea de prag, care au o durată și o complexitate mai mare. Astfel riturile de agregare (care sunt încheiate după o perioadă de un an), au o durată mai mare și sunt considerate chiar mai importante decât riturile de separare, pentru că prin ele se asigură buna integrare a mortului în lumea veşnică. Arnold van Gennep scrie:

„Din toate riturile funerare, cele care realizează agregarea celui decedat la lumea morților sunt cele mai elaborate, lor fiindu-le atribute cea mai mare importanță."[123]

Delia Suiogan afirmă și ea că dintre toate riturile de trecere se pune un mai mare accent asupra actelor de ritual şi ceremonial ce vizează etapa de tranziţie şi nu asupra celor ce marchează trecerea propriu-zisă. Morţii în sine nu i se acordă o atenţie deosebită, ci acelor acte care vizează depăşirea pragului morţii şi agregarea la Cealaltă lume. Sfârşitul nu este moartea, ci reintegrarea în Tot.[124]

Ca rituri de agregare, Gennep amintește în primul rând mesele de după funeralii și cele prilejuite de sărbătorile de comemorare. Ritul de a mânca și de a bea în comun, este cu certitudine un rit de agregare.[125] Aceste mese au drept scop să reînnoade legăturile dintre membrii unui grup rămași în viață, și, uneori, cu defunctul, lanțul rupt prin dispariția unuia din elementele sale.[126] Perioada postliminară sau riturile de agregare se manifestă astfel sub forma unor comemorări: la trei zile, la cincisprezece zile, la o lună, la patruzeci de zile (șase săptămâni), la 6 luni, la un an etc.[127]

---

[123] Gennep, op. cit., p. 131
[124] Delia Suiogan, *Omul și trecerea în mentalitatea tradițională*, Memoria ethnologica, An VI, nr. 18-19, Baia Mare, 2006, pp. 1723-1726
[125] Gennep, op. cit., pp. 36-37
[126] *Ibidem*, p. 146
[127] *Ibidem*, pp. 133-134

Acestor comemorări li se suprapun pomenile care se fac de familie la aceste perioade. Relația între persoana care a murit și colectivitate nu este ruptă imediat după moarte, ea rămâne mult timp şi după, prin pomenile care se fac la anumite date. Pomenile au astfel un rol central, reprezentând dorinţa familiei rămase de a menţine o legătură şi după moarte cu persoana care a murit într-o formă acceptată de comunitate.

Mesele comune date în cinstea mortului sunt rituri ce urmăresc să menţină legătura cu sufletele defuncţilor, aflate în perioada de prag, şi să le asigure agregarea în noua situaţie. Momentul în care această legătură se rupe definitiv, e când se consideră că sufletul mortului a fost integrat. Din această clipă, morţii vor fi comemoraţi doar în sărbătorile destinate lor.[128]

De altfel, toate mesele din riturile de trecere sunt semnul unei încheieri a unei secvențe importante din ceremonial.

4. Ceremonialul de înmormântare

În acest capitol am să descriu secvențele ritualului funebru care se poate întâlni şi în zilele noastre în satele din România. Obiectivul cercetării este de a înţelege mai bine tradițiile și manifestările spirituale ale omului tradițional, ale relaţiei lui cu mediul său într-un moment crucial din viață.

Prin analiza diferitelor rituri, am putut observa care sunt credințele populare tradiționale legate de moarte. Satul ales ca zonă de studiu este un sat izolat din Transilvania unde se găsesc încă caracteristici conservatoare. Cei din sat au reușit să-şi păstreze majoritatea obiceiurile aşa cum erau ele practicate de strămoşi. Trebuie specificat însă, că și această zonă își pierde treptat obiceiurile, ca efect al globalizării, astfel încât, consider că este important surprinderea și înregistrarea acestor obiceiuri și tradiţii înaintea dispariţiei lor.

Dar înainte de a prezenta cum se desfășoară o înmormântare într-un sat tradițional românesc, doresc să vorbesc despre cum este văzută și interpretată relația dintre Viață și Moarte în imaginarul omului tradițional religios. Acest capitol poate fi luat ca o introducere la capitolul unde voi prezenta în detaliu ceremonialul funerar.

[128] Melinda Paşca, *Moartea la strămoșii noștri*, Memoria ethnologica, An VI, nr. 20, Baia Mare, 2006, p. 1904

4.1. Viața și Moartea în imaginarul omului tradițional

Moartea este, din punct de vedere biologic un sfârşit, dar în concepţia tradiţională moartea este doar un prag de trecere în celălalt tărâm. Astfel, moartea pentru omul tradițional religios este, după credințele vechi, o trecere dintr-o lume în altă lume, dintr-o lume cunoscută și familiară într-o altă lume necunoscută. Această trecere este ireversibilă și dacă o imaginăm ca pe un drum putem zice că este un drum unde nu există cale de întoarcere ci doar un sens înainte. Pe acest drum mergi dar nu te mai întorci. Sfârșitul vieții însă nu înseamnă sfârșitul existenței, căci moartea nu este definitivă, ea este un prag care trebuie trecut pentru a ajunge în lumea cealaltă. Tot ansamblul de rituri din ceremonialul de înmormântare arată speranța credincioșilor în învierea trupului (reîntoarcerea morților la viață).

Viața nu este văzută ca o scurtă trecere prin timp ci ea este urmată de o postexistență. Pentru omul religios moartea nu înseamnă deci sfârșitul vieții, ci este doar o altă modalitate a existenței omenești. Cei vii, cei rămași în viață participă la "reînviere", moartea este strâns legată de Viață, moartea nu este definitivă ci este întotdeauna urmată de o nouă Viață.[129]

În credinţa populară moartea nu este un simplu neant, ci o altă lume, structurată şi ea, cu viaţa ei. Nu avem deci un sigur regn şi neantul, ci două regnuri într-adevăr diferite, unul al lumii de aici şi unul al lumii de dincolo. Diferenţa este însă profundă, acest lucru este sugerat printr-o despărţire a celor două lumi şi despărţirea de cei dragi, imposibilitatea de traversat după voie cele două hotare, când te-ai dus nu te mai întorci.[130]

În ceremonialul de înmormântare, accentul va fi pus deci pe secvențele care marchează marea despărţire şi pregătesc marea trecere. Semnificaţia şi rostul acestor secvențe sunt polivalente: ele trebuie să asigure perfecta despărţire şi trecere, în acelaşi timp trebuie să servească refacerea echilibrului moral şi social al familiei şi al colectivităţii afectate de moarte.[131]

Vom observa că toate secvențele, toţi paşii făcuţi în ceremonialul de înmormântare sunt în legătură directă cu lumea de dincolo. Ele reprezintă dorinţa ca sufletul mortului să ajungă cu bine la destinaţia finală dar şi intenţia de a proteja comunitatea celor rămaşi în viaţă.

Moartea este înainte de toate o despărţire a defunctului de familie. Familia este cea care se ocupă pentru ca despărţirea, trecerea şi integrarea în lumea de dincolo să fie îndeplinite corect.

---

[129] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 137
[130] Nicolae Iuga, *Moartea ca trecere pe pod*, Memoria ethnologica, An II, nr. 4-5, Baia Mare, 2002, p. 535
[131] Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, op. cit., p. 203

Pragul sau trecerea dintr-o lume în alta sunt marcate prin acte rituale cu statut de normă. Secvențele fiecărui ceremonial respectă o ordine obligatorie. Ele înfăptuiesc trecerea din lumea aceasta finită, în lumea cealaltă, infinită. În caz contrar, de neîndeplinire a trecerii, există credința că forțe malefice se vor întoarce după înmormântare împotriva familiei rămase.[132] Îndeplinirea întregului ceremonial este o îndatorire a familiei, ea fiind cea care ajută decedatul să traverseze ușor pragul dintre cele două lumi.[133]

4.2. Marea despărțire - Marea Trecere

Mitul Marii Treceri reprezintă o metaforă pentru iniţierea supremă în ritualul funerar, fiind considerat cel mai important simbol din credințele care încearcă să ilustreze accesul în lumea de dincolo, şi a secretului pe care moartea îl ascunde. Ceremonialul funebru este dominat de sentimentul despărţirii definitive, aceasta fiind de fapt marea trecere.[134]
În concepţia Prof. Mihai Pop omul este călător nu numai prin viață ci și după moarte care este imaginată ca o călătorie spre lumea cealaltă. Ceremonialul de înmormântare este Marea despărțire, etapă importantă care îl pregătește pe om pentru Marea Trecere:

„Marea despărţire nu reprezintă în concepţia tradițională o încheiere definitivă a destinului individului, dincolo de care nu mai există nimic şi nu se mai continuă nici o legătură cu lumea viilor, ci o trecere ireversibilă, din lumea aceasta în "lumea de dincolo". În ceremonialul de înmormântare, accentul este pus pe secvențele care marchează marea despărţire şi pregătesc marea trecere. Moartea este concepută, imaginar, ca o lungă călătorie, marcată şi pe plan ceremonial, într-o lume similară acesteia de aici, deşi opusă ei. Drumul către lumea cealaltă se desfăşoară simbolic sub forma unei călătorii. Acestă călătorie a fost identificată cu mersul spre Centru, Centrul apărând ca simbol al dezvoltării spirituale. Din această perspectivă, călătoria post-mortem este cea mai semnificativă dintre călătoriile pe care le face un om."[135]

---

[132] Mihai Dăncuş, Acta Mvsei Maramorosiensis III, Etnografie- Istoria şi filosofia culturii, Muzeul Maramureşului Sighetul Marmaţiei, 2005, p. 68
[133] Corina Isabella Csiszar, *Casa, simbol al familiei*, Memoria Ethnologica, nr. 14-15, Baia Mare, 2005, p. 1490
[134] Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, op. cit., p. 183
[135] Corina Isabella Csiszar, *Omul călător în concepţia Prof. Mihai Pop*, Memoria ethnologica, An V, nr. 16-17, Baia Mare, 2005, p. 1640

4.3. Simbolurile

Prin intermediul simbolurilor omul tradițional încearcă să menţină o permanentă legătură cu divinitatea. Într-o societate de tip tradițional toate elementele ce-l înconjoară pe individ sunt purtătoare de simbolism. Mai mult chiar, între elementele din jurul său, omul stabileşte o serie întreagă de relaţii care conduc la construirea în timp a unui adevărat univers simbolic.[136]

Un sistem de credinţe și simboluri stau la baza morţii și nu numai, căci le găsim și în ceremonialul naşterii sau al nunţii. Învelirea pruncului în pânză albă, îmbrăcarea miresei cu o rochie albă precum şi îmbrăcarea defunctului în haine noi şi aşezarea pânzei albe cât e de lung mortul, nu sunt simple gesturi cotidiene, ce ţin de planul realului şi sunt gesturi care au o valoare simbolică. Asistăm la repetarea unor acţiuni primordiale ce au rolul de a scoate individul actant, pasiv sau activ, din realul imediat şi de a-l situa într-o stare superioară.[137]

Îmbrăcămintea devine astfel o barieră care-l apără de cotidian, făcând posibilă trecerea la un alt nivel. Funcţionalitatea este evidentă – schimbarea statului. Cei trei actanţi îmbrăcaţi în alb devin imagini arhetip ale purităţii, fapt care le dă dreptul la un nou început. Dar, în primul rând, albul este cel care le oferă protecția, făcând posibil sfârşitul la nivelul unei stări anterioare, inferioare, şi începutul unei stări noi, superioare.[138]

Un alt element este cel al contactului actantului cu apa. Scalda rituală, repetată, a copilului în apă, imersiunea în apă din cadrul botezului, "spălatul" ritualic al miresei, stropirea de către mireasă a alaiului în repetate rânduri, spălarea mortului, sau spălarea mâinilor cu apă, toate nu ţin de conceptul de igienă, ci ne trimit la ideea de purificare. Chiar dacă spălarea mâinilor este un gest obişnuit zilnic, în contextul ritual ea este dotată cu alt sens. La înmormântare, de exemplu, spălarea pe mâini, înainte de a se ieşi pe poarta cimitirului, le oferă indivizilor certitudinea separării de umbra morţii. Apa poate să asigure şi o posibilă revenire la viaţă, o şansă de nou început, prin simularea ploii ce poate reînvia natura, dar şi omul. În ambele cazuri, la spălarea copilului sau defunctului asistăm la o spălare de păcate urmată de o revenire la o altă viaţă. Moartea este astfel simbolică.[139]

---

[136] Delia Suiogan, *Omul şi trecerea în mentalitatea tradițională*, Memoria ethnologica, An VI, nr. 18-19, Baia Mare, 2006, p. 1721

[137] Delia Suiogan, *Iniţierea – forme de reprezentare simbolică*, Memoria ethnologica, An VI, nr. 20, Baia Mare, 2006, p. 1883

[138] *Ibidem*, p. 1884

[139] *Ibidem*, pp. 1884-1885

Arătând cât de important este simbolul apei și cum este ea folosită în ritualurile de trecere, doresc să prezint și celelalte elemente care au și ele o simbolistică aparte și sunt folosite în ceremonialul de înmormântare.

Cele patru elemente: Apa, Pământul, Focul și Cerul

Aceste patru elemente sunt întâlnite în ceremonialul de înmormântare (cum de altfel și în ceremonialul botezului sau nunții) și nu doar din întâmplare, căci ele sunt în strânsă legătură cu viața omului tradițional, care trăiește în mijlocul naturii și se vede ca o parte importantă din ea.

Apa

Primul element este apa, care are un rol esențial în ritualurile de trecere prin puterea ei regeneratoare și purificatoare pe care o are. Așa cum apa are în natură puteri regeneratoare așa și pentru om ea este folosită în ritualurile de purificare ca simbol al regenerării. Apa spală păcatele, purifică, curăță, șterge trecutul, dar în același timp pregătește pentru o nouă naștere:

„Apa concentrează în sine valențele germinative și creatoare ale Apei primordiale. Ea vindecă, sau curăță, deoarece într-un anumit sens reface Creația – se încearcă regenerarea magică a bolnavului sau a mortului prin contactul cu substanța primordială. Apa absoarbe răul datorită puterii sale de asimilare."[140]

În dicționarul de simboluri și arhetipuri culturale apa este văzută ca simbol astfel:

„Apa este unul din cele 4 elemente esențiale din care s-a creat universul în miturile cosmogonice ale popoarelor lumii. Simbol al materiei prime, al regenerării și al izvorului vieții. Este un simbol ambivalent: substanța primordială din care iau naștere toate formele și în care ele revin prin regresiune."[141]

Vedem astfel că apa are virtuți de purificare, de regenerare și de renaștere. În apă totul se dizolvă, orice „formă" este dezintegrată, orice „istorie" este anulată. Prin ritualul apei se asigură o renaștere *post mortem*, apa devine astfel simbol de viață.[142]

Botezul echivalează cu o moarte rituală a omului vechi urmată de o nouă naștere. Cel ce se scufundă în ele „moare" și ridicându-se din ape este asemenea unui prunc fără păcate și fără „istorie", capabil să primească o nouă viață.[143]

---

[140] Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, op. cit., p. 160
[141] Ivan Evseev, op. cit., p. 16
[142] Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 160
[143] *Ibidem*, p. 161

Baia sau cufundarea în apă a întregului corp sau doar spălarea unei părți a corpului, la toate popoarele și în toate timpurile, pe lângă virtuți igienice, are și funcția unui rit de purificare. Baia (scalda) marchează toate etapele de trecere într-o nouă stare a omului: nașterea, botezul, căsătoria, moartea. Imersiunea în apă are semnificația unei regresiuni, a unei reveniri la starea primordială.[144]

Pământul ca simbol este și el unul important. Pentru naștere sau pentru moarte există un prag comun – Pământul. Există la unele popoare tradiția ca muribundul ca și nou-născutul să fie puși pe pământ cu credința că din pământ am venit și în pământ mergem.

Eliade vorbește despre Pământ care este văzut în multe culturi ca o Mamă iar înmormântarea ca o reîntoarcere a omului în pântecul mamei sale (Wiedergeburt). Îngroparea deci include simbolismul întoarcerii în pântece: *„Pământul este Mama. Tot ce iese din Pământ e înzestrat cu viață și tot ce se reîntoarce în el redobândește viață.”*[145]

După Mircea Eliade pământul sau reîntoarcerea în pământ, simbolizează întoarcerea la origine, *regressus ad uterum*, care încheie caracterul ciclic al evoluției cosmice: *naștere - moarte - regenerare*. Omul se pregătește pentru o nouă naștere de ordin spiritual. Aceasta se face simbolic (simbolismul “noii nașteri”), e vorba de o revenire în urmă, de o reîntoarcere la locul de unde am venit.

În dicționarul de simboluri găsim semnificația mormântului:

„Cea mai veche și cea mai persistentă semnificație a mormântului este aceea legată de asocierea sa cu pântecul matern, cu interiorul pământului-mamă. Justificarea înhumării e foarte complexă. Ea poate fi legată de credința în învierea mortului, dar poate fi și o precauție împotriva întoarcerii mortului. În credințele populare, mormântul e casa mortului, el trebuie respectat, e mare păcat să-l distrugi sau să-l profanezi. Îngroparea morților se face cu capul spre vest, ca fața lor să fie orientată spre est.”[146]

Cerul

Dacă Pământul este văzut ca Mamă, Cerul este Tatăl, este locul unde omul în viață nu poate ajunge. Acolo locuiesc zeii și tot acolo se înalță sufletele morților. Cerul reprezintă veșnicia, dacă tot ce-i pe pământ se naște și moare, tot ce-i în cer e veșnic.

---

[144] Ivan Evseev, op. cit., p. 19
[145] Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, op. cit., p. 240
[146] Ivan Evseev, op. cit., p. 109

Cerul, datorită înălțimii sale infinite și innacesibilității omului de rând la el devine astfel simbol și al divinității: acolo este Preaînaltul, o dimensiune inaccesibilă omului ca atare. „Înaltul“ devine în chip firesc un atribut al divinității.[147]

Cum precizează și Eliade: cea mai populară rugăciune a lumii începe cu „Tatăl nostru care ești în ceruri.“[148] Divinitatea locuiește deci în ceruri, iar o urcare spre cer semnifică întotdeauna transcenderea condiției umane și pătrunderea în nivele cosmice superioare.[149]

Simbolismul ceresc susține la rândul său un mare număr de rituri, de înălțare, de urcare. În ceruri, acolo se înalță sufletele morților. Sufletul luându-și zborul accesează la un mod de a fi suprauman, “spiritul” ca simbol al libertății absolute.[150]

Focul ca element este prezent în ceremonialul funerar în primul rând prin lumânarea aprinsă care are un rol simbolic important. Creștinismul a preluat lumânarea ca element de cult din antichitatea greacă și romană. Ea semnifică credința celui ce ține în mână o lumânare, fiind în același timp și simbolul sufletului său îndreptat în sus spre Dumnezeu, căci ea simbolizează elevația spirituală, mișcarea ascendentă, e un simbol al verticalității. Poporul român acordă o mare importanță lumânării muribundului, menită să conducă sufletul său prin întunericul lumii de dincolo.[151]

Găsim prezența lumânării la toare riturile de trecere. Arderea lumânării, flacăra, reprezintă focul purificării. În ceremonialul funerar dacă se întâmplă să moară cineva fără lumânare, se cheamă că a avut moarte întunecată și nu e bine. Sufletul omului este simbolizat prin lumânare: dacă ceara pot substitui corpul uman, flacăra devine semnul sufletului.[152]

Deasemenea, putem adăuga simbolul fumului lumânării care, prin faptul că se ridică spre cer, devine un simbol al comunicării pe verticală. Fumul de tămâie este un agent de legătură dintre cer și pământ. Este, în același timp, un agent purificator, conținând în sine potențele focului care l-a generat.[153]

Fumul, ca element, este nelipsit din riturile de purificare la toate popoarele lumii. El alungă spiritele rele, această credință e reflectată în zicala românească „fuge ca dracul de tămâie”. Este și un simbol al deșertăciunii lumești și a celor trecătoare.[154]

---

[147] Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 56
[148] *Ibidem*, p. 94
[149] *Ibidem*, p. 112
[150] *Ibidem*, p. 56
[151] Ivan Evseev, op. cit., p. 94
[152] Delia Suiogan, *Inițierea forme de reprezentare simbolică*, Memoria Ethnologica, An VI, nr. 20, p. 1887
[153] *Ibidem*, p. 1889
[154] Ivan Evseev, op. cit., p. 66

Mai putem adăuga ca element lumina lumânării care, fiind în opoziție cu întunericul, este un simbol al binelui, al vieții, al salvării. Lumina e chiar sinonimul lumii ca sferă de convieţuire, *lume* provine din lat. *Lumen* „lumină“ fiind opusă haosului și morții.[155]
Focul are o putere magică, el poate proteja dar în același timp poate și distruge. De exemplu, sfârșitul lumii este imaginat că se va produce prin foc.

4.4. Obiceiurile de înmormântare într-un sat tradițional românesc din Transilvania

În continuare voi prezenta cum se desfășoară ceremonialul de înmormântare într-un sat tradițional românesc din Transilvania. Voi expune detaliat obiceiurile de înmormântare din satul Răstolțu-Deșert (Pustă), comuna Agrij, judeţul Sălaj.
În studierea obiceiurilor de înmormântare s-au luat interviuri unui număr de 8 persoane din sat, care sunt cunoscute ca fiind cele mai bune cunoscătoare şi păstrătoare ale obiceiurilor tradiţionale moştenite de la strămoşi. Întrebările s-au axat pe tot ansamblu de rituri, credinţe și practici din cadrul ceremonialului funerar.

4.4.1. Semne prevestitoare de moarte şi practici de uşurare a decesului

Potrivit credințelor oamenilor din satul Răstolțu-Deșert există anumite semne prevestitoare de moarte. Astfel, Baidoc Aurica afirmă că omul își poate da seama de apropierea morții: „prin visele pe care le pot avea cel în cauză sau membrii familiei și prin „pasărea morții” care cântă în apropierea casei”. Prin vis se poate presimți venirea morții dacă se visează cu cineva decedat din familie „care îl cheamă la el”. Pasărea morții este cucuveaua, o pasăre de temut care după credințele oamenilor din sat, dacă se aude cântând în preajma casei, mai mult ca sigur cineva din acea casă va muri curând. Dacă omul e în vârstă și cade bolnav pe pat, dacă el are vedenii sau un comportament mai ciudat, familia știe că el nu mai are mult de trăit.
Când se știe că un om e în pragul morţii, „se citesc rugăciuni de dezlegare și de ușurare a sufletului care sunt citite de preot la căpătâiul bolnavului”. (Rusu Aurica) Dacă cel bolnav se chinuie, familia încearcă să-l ajute: „chinurile și agonia se ușurează prin post și prin rugăciuni”. (Sălăjan Livia)

[155] Ivan Evseev, op. cit., p. 94

4.4.2. Iertarea păcatelor, Împărtășania

Pentru ca cel bolnav să poată părăsi lumea, el trebuie să moară împăcat și să-și ceară iertare de la cei cărora poate le-a greșit în viață și să se spovedească la preot. Astfel, există un moment al iertării care se face „prin spovedanie și împărtășanie la preot și prin iertare de la cei apropiați“. (Rusu Aurica) Despre cei care nu își cer iertare și nu sunt împăcați cu lumea se spune că vor muri în chinuri mari și că vor suferi și mai mult pe patul de moarte.
Există credința oamenilor din sat, că omul moare după cum decide Dumnezeu dar și după faptele din viață, în funcție de gravitatea păcatelor lui. Despre cei care au o moarte mai grea sau cei care se chinuiau mult să moară se crede că: „au avut păcate multe și grele și nu le-au împărtășit la spovedanie” (Rusu Aurica) sau că „își plătesc aici pe pământ păcatele” (Moise Livia), „se crede că își iau pedeapsa pe pământ.” (Nerțan Petru)

Obiceiurile de înmormântare implică trei etape principale caracteristice riturilor de trecere: separarea de lumea celor vii, pregătirea decedatului pentru trecerea într-o altă lume și integrarea în lumea cealaltă.
În continuare am să descriu acele practici şi rituri care au ca scop să pregătească mortul pentru călătoria spre lumea de dincolo și integrarea lui.

4.4.3. Pregătirea defunctului pentru „marele drum”

Intrarea în lumea de dincolo nu este simultană cu decesul, sufletul mortului având de parcurs un drum lung care este compus din mai multe etape. Moartea fizică a trupului marchează începutul drumului sufletului din această lume în cealaltă. Riturile de trecere sunt atât pentru cel mort cât şi pentru cei vii esenţiale pentru procesul de separare şi integrare.
Familia, pentru a-l ajuta pe cel ce trebuie să plece în lumea de dincolo, are datoria să îndeplinească toate obiceiurile și ritualurile necesare. Neîmplinirea lor au efecte negative, care afectează statutul sufletului mortului, rămas pribeag, neintegrat în lumea strămoşilor.
Astfel, după momentul morții, rudele au o deosebită grijă să îndeplinească toate obiceiurile care sunt necesare pentru integrarea sufletului în lumea cealaltă. „Obiceiurile se îndeplinesc necondiționat pentru a avea mortul odihnă” (Sălăjan Livia), dar şi pentru a nu se mai întoarce sufletul celui decedat, „ele se fac pentru a se putea mortul si cei vii odihni“. (Baidoc Aurica)
Dacă obiceiurile nu se îndeplinesc se crede „că cel mort nu va avea odihnă și cei în viață nu vor avea liniște.” (Nerțan Livia)

Vedem astfel că obiceiurile sunt importante pentru oamenii din sat: „sunt din tradiție și trebuie îndeplinite pentru ca cel mort să plece de pe pământ împăcat cu lumea și cu Dumnezeu.” (Moise Livia) „Obiceiurile sunt lăsate din strămoși și sunt duse de noi mai departe.” (Rusu Aurica)

În momentul în care moare un om, primul gest este de a se aprinde imediat o lumânare. Fără aceasta se crede că mortul nu poate pleca în cealaltă lume pentru că „nu-i luminată calea și nu vede pe unde trebuie să meargă“ (Nerțan Petru), „lumina e călăuza sufletului mortului în cealaltă lume.“ (Baidoc Aurica)

Acest obicei este foarte răspândit și întâlnit în majoritatea satelor din România unde nu se concepe ca omul să moară fără să-i fie aprinsă o lumânare: „fără lumină acea persoană rătăceşte prin întuneric şi nu îşi găseşte nicăieri locul.” (Rusu Aurica)

După aprinderea lumânării, mortul „se așează jos pe pământ sau pe o scândură, cu mâinile pe piept”. (Sălăjan Livia) Întrebați ce simbolizează acest obicei, Rusu Aurica zice că înseamnă: „întoarcerea trupului în pământul din care e făcut și urcarea sufletului la cer” sau „contopirea cu pământul de unde a venit“ (Sălăjan Livia), „contopirea cu pământul mamă”. (Nerțan Livia)

Casa este un spațiu sacru și intim pentru țăranul român. Este locul unde toate evenimentele importante se desfășurau: nașterea, căsătoria şi moartea. Există multe practici în legătură cu spaţiul în care mortul a locuit şi în care se fac pregătirile pentru înmormântare.

Camera unde se așează cel mort și în care rămâne în cele trei zile până în ziua înmormântării se pregătește astfel: „camera trebuie să fie curată și aerisită iar oglinda se acoperă pentru a nu se oglindi mortul în ea”. (Sălăjan Livia) Acest gest de acoperire a oglinzilor din cameră ca „să nu se vadă mortul în oglindă” (Nerțan Livia) se face pentru că oglinda oferă o imagine multiplicată a mortului, ceea ce se zice că nu e bine nici pentru sufletul mortului „care se poate speria dându-și seama că e mort” (Baidoc Aurica) dar nici pentru familie. Geamul de la cameră rămâne închis, oamenii zic că „sufletul iese pe gură.”(Baidoc Aurica)

Credința în sat este că în cele trei zile până la înmormântare, sufletul mortului nu a plecat la locul lui: „Sufletul mortului în cele trei zile nu pleacă de acasă”. (Nerțan Livia) Toți mi-au răspuns că sufletul „stă la colțul casei“ (de aici vine expresia din română „a da colțul” adică „a muri”). „Doar în a treia zi de după înmormântare când se face cina de pomenire pleacă sufletul mortului de acasă“. (Rusu Aurica)

Cina mortului, care se face la 3 zile după înmormântare este importantă. Se zice că „nu merge sufletul de acasă până nu se face cina”. (Rusu Aurica) La ea se invită 9 oameni la masă. Se fac 2 feluri de mâncare și se dă băutură. Dacă nu se face „visezi cu mortul rău, că nu i-ai împlinit ce trebuie și el nu se poate duce în cealaltă lume”. (Moise Livia)

Un moment important în pregătirea mortului pentru lumea cealaltă îl constituie şi scăldarea defunctului care se face imediat după deces. Cum prin botez copilul este supus actului purificator al apei pentru a accesa la sacru pentru protecţie, la fel şi după deces, corpul este spălat cu apă pentru aceeaşi funcţie purificatoare de protecţie. Spălarea sau „scalda” mortului e un ritual de mare importanță care se îndeplinește fără excepție.

Mortul „se spală numai pe față cu un folt, adică o bucată de pânză curată și cu apă rece și are rol de curățire, pentru ca cel mort să nu meargă pe lumea cealaltă necurat“. (Rusu Aurica)

Familia manifestă și o grijă deosebită la îmbrăcămintea defunctului. „Trebuie să fie schimbat în haine noi și curate, nicidecum vechi”. (Rusu Aurica)

În imaginarul oamenilor din sat sufletul mortului are de întreprins o călătorie. Astfel, se pun la mort în sicriu cu el: „un băț de trandafir, un colac, o lumânare, bani sau monede, un pieptene, o carte de rugăciuni sau rozal adică mărgele bisericești și aiul (usturoiul) în buzunarul de la cămașă. Cu bățul de trandafir se apără de diavol, la trecerea vămilor cu banii îl plătește, colacul pentru a avea de merinde pe drum, cartea de rugăciune pentru avea să se roage, lumânarea ca să-i lumineze calea, pieptenele pentru a avea să se pieptene în cea lume și aiul se pune să nu se facă strigoi”. (Rusu Aurica) Există credinţa în sat că dacă omul a păcătuit mult se apropie strigoiul, duhul rău necurat de el.

4.4.4. Doliul

Primul semn de doliu este unul vestimentar: „familia din casă se îmbracă în straie negre”. (Baidoc Aurica) Doliul durează „6 săptămâni, 6 luni sau 1 an în funcție de gradul de rudenie, pentru părinți și soți durata doliului este de un an”. (Masan Iuliu)

Ca interdicții „cei din familie nu trebuie să meargă la petreceri, nu au voie să cânte sau să joace și neapărat trebuie să meargă la biserică un an de zile”. (Rusu Aurica) „Familia trebuie să jelească mortul prin faptul că nu trebuie să se veselească”. (Baidoc Aurica)

Alte semne de doliu sunt: „femeia mortului își despletește părul şi un an de zile şi-l lasă pe spate acoperit cu câte o năframă (batic) de culoare neagră ca semn de doliu. Bărbatul 3 zile nu îşi ia clopul (pălăria) în cap și umblă cu capul descoperit ca să ştie oamenii că e văduv.” (Rusu Aurica)

Îndată după moarte urmează o serie de acte cu caracter social. Moartea este anunţată nu numai neamurilor şi vecinilor, ci întregii colectivităţi prin moduri tradiționale. Îndată ce omul îşi dă sufletul se trag clopotele din sat. Bate clopotul „la 6 dimineaţa, la 12 ceas la amiază și după-masă, pentru trei zile la rând până se îngroapă mortul.” (Masan Iuliu)
Nerțan Petru zice că „clopotele bat de trei ori pe zi pentru a anunța moartea: și clopotele plâng”. Un alt mod prin care se arată prezența morții este următorul: la casa celui mort în timpul celor trei zile cât stă acesta în casă „se agață în stâlpul de la poartă sus un steag negru, pentru a ştii lumea că la acea casă a murit cineva.” (Rusu Aurica)
La întrebarea cum reacționează oamenii din sat la auzirea decesului unei persoane din comunitatea lor, Sălăjan Livia zice: „dacă a fost un om bun cu compătimire, dacă a fost un om rău spun că a fost răsplătit pe măsura faptelor lui”. Nerțan Livia zice că oamenii din sat sunt „întristați, rudele se duc la casa celui mort și ajută familia la pregătirea de petrecanie”.

4.4.5. Priveghiul

Priveghiul sau paza mortului se face cât timp este mortul în casă (3 zile și 3 nopți) pentru că, zice Nerțan Petru „nu este bine ca mortul să fie lăsat singur, în special noaptea.” Priveghiul are scopul de a apăra trupul defunctului, de care sufletul nu este încă total desprins și „de a împiedica întoarcerea necurată a mortului.” (Moise Livia)
Baidoc Aurica zice că „mai demult exista obiceiul de a se aduna oamenii în încăperea mortului, unde se jucau cărți sau alte jocuri și se ședea cu mortul”. La priveghi „se făceau rugăciuni dar se și jucau cărți în cele trei zile cât dura”. (Nerțan Liviu) Despre priveghi, Sălăjan Livia spune: „nu se mai face priveghiul cum se făcea mai demult. Acuma lumina are rolul de luminare a căii pe care se duce sufletul”. Oamenii trec și-l vizitează pe mort „dar doar în trecere”, familia fiind cea care trebuie să stea cu mortul „să îl jelească și să se roage pentru iertarea păcatelor lui”. (Nerțan Livia) Astfel, în timpul celor trei zile „mortul este vizitat de către rudenii, cunoscuţi, vecini. Intrând în casă omul zice: *Dumnezeu să-l ierte şi să-l hodinească*, cei din casă răspund *Ierte-l Dumnezeu şi-l hodinească”*. (Rusu Aurica)
Seara înainte zilei înmormântării se face de către familie „cina de-a treia zi cu 7-9-11 sau 13 persoane de același sex și vârstă apropiată cu mortul”. (Baidoc Aurica) Această cină „e ultima masă a mortului și se face pentru a putea pleca sufletul de acasă”. (Masan Iuliu)

4.4.6. Petrecania

Moartea produce un puternic dezechilibru atât în cadrul familiei cât şi în cadrul comunității. Dar atât familia cât și întreaga comunitate se unește și cu ajutorul unor serie de practici funerare care, obligatoriu trebuie respectate, reușește să treacă de acest eveniment tragic împreună. Astfel, evenimentul morții este trăit la un nivel colectiv și nu individual. Nu doar familia își ia rămas bun de la mort ci intreg satul participă la despărțirea persoanei de lumea aceasta.

Ritul funerar este numit petrecanie la noi. Acest cuvântul folosit pentru înmormântare arată foarte bine cum vede omul tradițional întregul ansamblu de ceremonii: mortul trebuie petrecut, acompaniat pe ultimul drum făcut. Trecerea pragului nu este niciodată neînsoțită, căci țăranul român are obiceiul de a petrece și la simpla ieșire din casă pe cel venit, care e condus peste pragul casei până afară, fiind un semn de bună cuviință.

Semnul de începere al oficierii slujbelor este feştania adică „semnul crucii în fiecare cameră pe câte un perete și stropirea cu apă sfințită” (Sălăjan Livia), timp în care preotul citeşte o scurtă slujbă. „Casa trebuie curățată de forțele răului pe care moartea le-a adus cu ea, ca nu cumva să se mai întâmple vreo nenorocire”. (Nerțan Livia)

Mortul este ţinut în casă până la ziua înmormântării, uşile şi ferestrele se ţin închise până după înmormântare, iar mortul este orientat cu picioarele înainte spre uşă, spre răsărit: „pentru că de la răsărit de acolo răsare lumina și el trebuie să meargă spre lumină”. (Baidoc Aurica)

Se pare că astfel, cei rămaşi în viaţă sunt feriţi de o posibilă reîntoarcere a defunctului: „neapărat mortul trebuie să iasă din casă cu picioarele înainte pentru a putea pleca din lumea aceasta și pentru a-și face intrarea în cealaltă cu picioarele înainte”. (Sălăjan Livia)

Imediat după ce sicriul este scos pe ușa casei, cineva de-al casei sparge o farfurie la pragul uşii: „farfuria simbolizează sfărâmarea răului” (Masan Iuliu), „împrăștierea răului în bucăți precum farfuria” (Sălăjan Livia), „alungarea răului din casă” (Nerțan Livia). La spargerea farfuriei se zice: „atâta pagubă să rămână după mort”. (Rusu Aurica) Apoi uşa se deschide şi se închide de trei ori să nu se mai întoarcă mortul înapoi. Această practică se face în credinţa că necazurile nu se vor mai abate asupra casei respective.

Petrecania se ține în curtea casei omului unde se adună toți în jurul sicriului. Rusu Aurica descrie cum se desfășoară petrecania: „La 12 ceas a treia zi se adună lumea la înmormântare. Vin şi preoţii, trei la număr, unul din sat şi doi din satele vecine. Vin şi cantorii, oamenii din sat. Oamenii se întâmpină cu *Dumnezeu să-l ierte*. Se face slujba religioasă care ţine două ore şi unde toţi se roagă pentru mort ca Dumnezeu să-i ierte păcatele. Cei de-a căşii plâng mortul, se jele, te superi că s-a dus cineva drag din familie."

După ce se termină predica adică slujba religioasă „se fac iertăciunile sau versul cântat de cantorul bisericesc, unde mortul îşi ia rămas bun de la toată familia, de la toate rudele, toţi prietenii, pentru ca să-l ierte cu toţii." Rusu Aurica descrie cum se fac verşurile şi care este rolul lor: „verşurile se făceau de dinainte, se mergea la diac acasă şi îi spuneai cum îl cheamă pe mort, de ce boală a suferit, cum a murit, numele membrilor familiei şi el ca un poet le compunea verşurile. Iar la înmormântare diacul cânta verşurile compuse de el, povestea viaţa mortului şi acolo se plângea cel mai mult. Să înveţi din viața lui aşa da, aşa nu. Versul care se făcea se adresa fiecărui om după viața avută. Dacă a murit un tânăr versul suna cam așa: „Tristă-i moartea, tristă-i tare / Pentru omul fiecare / Dar mai tristă e anume / Când moare-un tânăr din lume."

4.4.7. Ultimul drum

După terminarea prohodului adică a slujbei religioase din curtea casei se pornește spre cimitir. „Toți cei prezenți la înmormântare conduc pe ultimul drum persoana de care se despart pe vecie." (Rusu Aurica)

Acestui drum de la casa mortului și până la cimitir, se acordă o importanță mare, reprezentând „ultimul drum" al mortului. Simbolic el reprezintă și drumul pe care trebuie să-l parcurgă sufletul mortului pentru a ajunge în cealaltă lume. Astfel, drumul spre cimitir are un rol important în trecerea defunctului din lumea celor vii în lumea cealaltă.

În drumul spre cimitir se fac 12 opriri unde se citesc pasaje din Biblie. Aceste opriri reprezintă în plan simbolic depăşirea obstacolelor (celor 12 Vămi ale văzduhului) pe care le are de trecut defunctul. După credinţa oamenilor din satul Răstolțu-Deșert „văzduhul are 12 de vămi şi prin vămile acestea trebuie să treacă sufletul mortului ca să ajungă în Rai ori în Iad." (Moise Livia). Fiecare vamă corespunde unui păcat iar sufletul trebuie să dea socoteală pentru faptele din timpul vieții.

Opririle nu se fac în orice loc, ci la răscruci, pe poduri, la fântâni și se fac pentru ca cel mort să poată trece mai uşor peste ele în cealaltă lume. Astfel, „cortegiul funerar se oprește la răscruci, pe poduri și se citesc pasaje biblice.” (Baidoc Aurica) „Se fac opriri la răscruci și la poduri și se citește o evanghelie adică un pasaj biblic”. (Sălăjan Livia)

În fruntea convoiului funerar se găsesc „praporii care sunt un băț mai gros împodobit cu un material în formă de cruce. Doi prapori sunt pe fond negru, doi pe fond roșu, iar în mijloc au câte un chip sau o iconiță a unui sfânt”. (Masan Iuliu)

Pe drum se împart colaci împletiți și se dau ca pomană mai ales copiilor. Acest gest reprezintă o ultimă faptă bună a celui mort pentru iertarea păcatelor lui. „Pomenile au rolul de a face o ultimă faptă bună a celui mort față de cei vii, în special față de oamenii sărmani pentru ca aceştia să se roage pentru el.” (Sălăjan Livia)

4.4.8. La groapă

Groapa este săpată în cele trei zile înainte de înmormântare, „în fiecare zi câte un pic, ea nu are voie să fie gata dinaintea zilei când mortul e înmormântat ci doar în ziua înmormântării pentru că se zice că nu e bine, că e semn rău.” (Rusu Aurica)

La groapă se cântă „când te-ai pogorât la moarte” și se face dezlegare. Se aruncă apă și se spune o rugăciune de curățare: „Stropimă-voi cu isop și mă voi curăți, spălamă-voi și mai vârtos decât zăpada mă voi albi”. Apoi se aruncă tămâia și pământ și se spune: „A Domnului este pământul și tot ce este întrânsul și se pecetluiește cu semnul crucii.” (Nerțan Liviu, preotul din sat)

La groapă se face o slujbă religioasă și se citesc rugăciuni de dezlegare. Se cântă „se pecetluiește groapa până la a doua venire și se face semnul crucii în 4 colțuri. Se stropește apoi cu apă sfințită.” (Rusu Aurica)

„La coborârea defunctului în groapă se aruncă pământ pe sicriu și se zice: *Dumnezeu să-l ierte.*” (Baidoc Aurica) Pământul simbolizează „reintegrarea în lutul din care a fost zidit” (Nerțan Livia), „o reîntoarcere în pământ pentru a renaște.” (Rusu Aurica) După ce se iese de la groapă se spală pe mâini cu apă, care este un rit de purificare.

După încheierea înmormântării se merge la masa de pomană a mortului care simbolizează „o ultimă mulțumire a celui mort față de cei prezenți”. (Baidoc Aurica) „Masa are rol de pomană a mortului în cinstea lui.” (Nerțan Liviu) Această masă la care i-au parte toți cei prezenți la înmormântare este un rit de agregare. Prin acest gest ritual de a mânca împreună se trece peste ruptura cauzată de moarte și se unește comunitatea afectată.

4.4.9. Credințe în strigoi

La oamenii din sat nu există o teamă de mort și nici o teamă de morți în general. Toate obiceiurile arată, dimpotrivă că, între lumea lor a viilor și cea a morților există o legătură care se menține mult timp. Și faptul că cel mort este ținut în casă până în ziua înmormântării arată că mortul nu este privit cu teamă. Ei se tem numai de acei morți care se puteau face strigoi. Aceștia erau oamenii care s-au sinucis sau cei care au avut o moarte violentă: „Dacă omul moare spânzurat, dacă se sinucide nu i se face slujbă religioasă, preotul nu vine să-i facă predică, el merge direct în mâna dracului.” (Rusu Aurica)

Cei care se pot transforma în strigoi sunt și cei care erau cunoscuți în sat ca fiind strigoi. „Strigoiul se zice că are coadă. Se dă peste cap și se face câine. Nu-l cunoști dacă e strigoi, el așa se naște. Acuma nu mai sunt, rar.” (Rusu Aurica)

De altfel există și credința că dacă omul a păcătuit mult se apropie strigoiul de el (un duh necurat). Copii nebotezați cad și ei în mâna strigoiului.

La întrebarea legată de credința în strigoi sau în posibilitatea ca cel mort să se transforme în strigoi, majoritatea au răspuns că aceste credințe erau dar acuma nu mai sunt. Nerțan Liviu, preotul din sat a răspuns: „nu cred în așa ceva.” Dar aceste credințe au existat mai demult și asta se poate observa prin practicile pe care le aveau pentru a se apăra: „Cine se știa că este strigoi se punea o căpățână de usturoi în gură și se înmormânta cu fața în jos pentru a nu veni acasă”. (Rusu Aurica)

De asemenea în sicriu se pune aiul la piept în buzunarul de la cămașă, tot ca să nu se facă strigoi. Vedem astfel că împotriva strigoilor mai există o serie de practici străvechi menite să apere pe cei vii de revenirea morților într-o formă necurată.

4.4.10. Intervalul celor 40 de zile

Se spune că timp de trei zile după deces sufletul nu pleacă de acasă, în următoarele 9 zile el vizitează împrejurimile satului, ca în momentul de după patruzeci de zile sufletul a hoinărit şi vizitat „toate locurile prin care a umblat în viața lui.” (Rusu Aurica). Aceste etape sau praguri pe care sufletul mortului le parcurge sunt marcate prin parastasele care se fac la diverse intervale de timp. Astfel, mesele de pomenire, au drept echivalent în plan spaţial, un anumit prag în calea mortului.

„Se fac parastase la 6 săptămâni, la 6 luni și la un an unde se țin slujbe la biserică și la mormânt.” (Rusu Aurica) „Se fac pomeni, la 6 săptămâni în biserică se face slujba de pomenire, familia şi membrii bisericii se roagă pentru sufletul mortului să-i fie iertate păcatele, la 6 luni iarăşi tot aşa pomenire ca familia să fie sigură că mortul e bine unde e şi la un an încă o ultimă dată se pomeneşte.” (Moise Livia)

Dintre toate parastasele „cel de după 40 de zile e cel mai important și trebuie să se facă neapărat” (Rusu Aurica), deoarece se crede că după 40 de zile de la deces sufletul defunctului se separă de corp și începe etapa integrării lui în lumea cealaltă.

„Timp de 40 de zile sufletul mortului nu părăsește casa. După 40 de zile se duce la judecata particulară cu Dumnezeu și apoi își așteaptă ziua înfricoșatei Judecăți.” (Sălăjan Livia)

La aceste parastase care se fac la 6 săptămâni (40 de zile), la 6 luni, la un an, nu poate lipsi paosul. El constă într-o „sticlă cu vin, un colac care se așează pe gâtul sticlei şi 3 lumânări înfipte în colac.” (Rusu Aurica) Famila face paosul acasă și-l duce la biserică la altar, unde preotul, însoţit de membrii familiei defunctului pune crucea și mâna pe colac și zice o rugăciune pentru dezlegarea de suflet, pentru blestem, dacă a căzut farmece. Cei prezenţi la slujba de parastas participă prin punerea mâinii drepte pe umerii membrilor familiei defunctului, creindu-se un adevărat lanţ uman, implicându-se astfel activ la acest ritual.

După integrarea sufletului în lumea cealaltă familia continuă să mențină vie amintirea celui mort printr-un sistem de sărbători şi ceremonii care se țin la anumite date din calendarul creştin. Aceste zile sunt dedicate pomenirii morţilor. La Florii, înainte de Paşti, se dă de pomană mâncare în cinstea mortului. „Pomenirii strămoșilor sunt dedicate sâmbetelor din Postul Paștelui și zilelor de 1 și 15 Noiembrie.” (Baidoc Aurica)

4.5. Lumea de dincolo - Tentaţia descifrării lucrului ascuns

Cultura tradițională, ca de altfel şi cultura mare, se construieşte pe, sau în jurul imaginarului.[156]

Mircea Eliade considera că omul trăieşte într-un univers imaginar căruia trebuie să i se descifreze structurile şi semnificaţiile religioase. Viața de apoi este unul dintre subsistemele “imaginarului“, este imaginar în stare pură.[157]

---

[156] Ștefan Mariş, *Ritualul funerar din Maramureş*, Memoria Ethnologica, An IX, nr. 30-31, 2009, p. 59

[157] Mircea Eliade, *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificaţie în religie*, trad. Cezar Baltag, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 10

În imaginarul lumii de Dincolo se găseşte, după cum am văzut, ideea că sufletul mortului are de întreprins o călătorie spre un alt tărâm. Acest lucru este foarte clar când observăm pregătirile făcute de familie care îi pregătesc cele necesare "călătorului". Călătoria spre intrarea în lumea de dincolo conține o serie de rituri de trecere. Mortul având de întreprins o călătorie, supraviețuitorii trebuie să aibă grijă să-i pregătească toate cele necesare, atât materiale (haine, alimente, arme, unelte), cât și magico-religioase (amulete, însemne și cuvinte cu valoare de parolă etc.).[158]

Din cele mai vechi timpuri omul a încercat să îşi creeze sau să îşi imagineze un Dincolo ca expresie a dorinţei de eludare a haosului, a necunoscutului, a imprevizibilului. Din dorinţa de a depăşi teama de moarte, omul comunităţilor tradiţionale creează o lume pentru cei morţi, care o repetă pe cea reală, însă cu o structură diferită. Imaginarul omului în ceea ce priveşte Lumea de Dincolo a fost reprezentat, de cele mai multe ori, prin peisaje asemănătoare cu cele ale spaţiului în care comunitatea respectivă trăia. În acest fel au putut coexista imagini ale Lumii de Dincolo care să atenueze frica îndepărtând, deliberat haosul prin schiţarea unui "dincolo" familiar unde morţii mănâncă, beau, lucrează etc. [159]

Care este concepţia țăranului român despre lumea aceasta în care trăieşte și lumea de dincolo spre care se îndreaptă după moarte?

La întrebarea cum este văzută viața omului pe pământ și moartea cei din sat mi-au răspuns:

„Viața este un chin, moartea e o trecere spre o viață luminoasă și pașnică". (Rusu Aurica)

„Viața omului este văzută ca o călătorie spre viața veșnică, aici e o lume de pregătire, de fapte bune. Pentru cei mai mulți este o viață grea, o cruce grea de dus dar cei care o duc cu demnitate sunt priviți cu respect, iar sfârșitul este în același timp dureros dar e și privit ca o eliberare." (Sălăjan Livia)

„Viața este trecătoare ca o părere, o veșnică pregătire iar sfârșitul este o trecere spre altă lume." (Baidoc Aurica) „Viața este doar umbră și vis, sfârșitul nu-l știe nimeni când vine, pentru unii este o ușurare acest sfârșit, pentru alții însă o mare durere." (Nerțan Livia) „Viața este înțeleasă ca o cruce grea, iar moartea ca o eliberare."(Rusu Aurica)

---

[158] Gennep, op. cit., p. 137

[159] Delia Suiogan, Stefan Mariș și Carmen Dărăbuș (Eds), *Cultural Spaces and Archaic Background*, Editura Universităţii de Nord, Editura Etnologica, Baia Mare, 2011, pp. 134-135

4.5.1. Imaginea vieții de după moarte

Ideea cea mai răspândită este că lumea de dincolo se aseamănă cu lumea viilor, doar mai plăcută, iar societatea este organizată la fel ca pe pământ. Astfel încât, acolo, fiecare este inclus în clanul, clasa de vârstă, meseria etc. de care aparținea pe pământ. Prin urmare, copiii, care nu sunt încă agregați la societatea celor vii, nu pot fi incluși nici în societatea celor morți. Astfel, copiii morți înainte de botez rămân pentru totdeauna în perioada lor de prag.[160]
La întrebarea cum este închipuită lumea cealaltă și cum este văzută moartea Rusu Aurica zice: „Moartea este o mutare de pe pământ la viața veșnică. Lumea cealaltă e văzută ca o veselie și bucurie". „Moartea este o călătorie spre lumea cealaltă care este închipuită ca o lume bună, pașnică și liniștită". (Sălăjan Livia) „Acolo omul este liniștit, fără griji, fără dureri, fără supărări". (Nerțan Livia). „Plină de lumină, bucurie, îngeri, flori și cântec". (Nerțan Petru)
„Raiul e un loc luminos cu păsări și flori, adică fericirea veșnică, iar iadul cu foc și pucioasă adică osânda veșnică." (Sălăjan Livia) „Lumea de dincolo e o lume dreaptă, luminoasă, fără durere și întristare. Drumul să ajungi acolo e mai greu sau mai ușor în funcție de faptele fiecăruia de pe pământ." (Baidoc Aurica) „Drumul e mai greu sau mai ușor asta depinde de faptele omului. Lumina sunt faptele bune iar calea îi va fi luminată în funcție de acestea." (Sălăjan Livia)

4.5.2. Sfârșitul lumii

Sfârșitul lumii este imaginat că se va produce prin foc: „Se va aprinde pământul și se va întuneca soarele, va fi numai întuneric." (Moise Livia) El reprezintă sfârșitul pentru cei necredincioși dar salvarea pentru cei buni. „Lumea va pieri prin foc și va fi un cer nou și un pământ nou cu oameni noi. Va fi salvat doar cel ce a făcut fapte bune, cel ce s-a rugat, a postit, a făcut pomană, a ajutat pe cei sărmani." (Baidoc Aurica)
„Lumea se va sfârși prin foc, va fi salvat cel ce a făcut fapte bune. Va veni fiul Domnului pe norii slavei și îi va alege pe cei buni dintre cei răi, cum alege păstorul oile de capre, dar nu știe nimeni când va fi asta." (Sălăjan Livia)
„Se va aprinde lumea și va arde totul. Vor fi salvați doar cei care au făcut fapte bune." (Rusu Aurica)

[160] Gennep, op. cit., pp. 136-137

4.5.3. Judecata de Apoi

Judecata de Apoi va fi când vine sfârșitul lumii, atunci „o sa învie toți morții, se vor împărți oamenii, cei buni de-a dreapta, cei răi de-a stânga, cei care au făcut bine merg în rai, cei care au făcut rău merg în iad.” (Masan Iuliu)
Judecata de Apoi „va fi cinstită, nu va scăpa nimeni de ea, nici săracii, nici împărații. Se vor deschide cărțile cu fapte bune și fapte rele de către îngerul pe care se crede că-l are fiecare om și dacă faptele bune vor cântări mai greu decât cele rele omul va fi mântuit, dacă nu va merge în iad.” (Baidoc Aurica)
„Va fi înfricoșătoare și dreaptă, nu va scăpa de ea nimeni și fiecare își va primi plata după cum i-a fost fapta.” (Sălăjan Livia)

4.6. Poezia ceremonialului de înmormântare

Cântecele rituale din cadrul repertoriului funebru se împart în: bocete şi verşuri funebre.

4.6.1. Bocetul

Bocetul face parte din repertoriul cântecelor funebre care se cântau la înmormântare. Tradiția bocetelor a dispărut, ele rămânând doar în memoria persoanelor mai în vârstă din sat care își mai amintesc încă acest obicei.
Rusu Aurica ne descrie cum se făcea bocetul mai demult: „bocitul se făcea de către rudele apropiate și doar de femei.” Nu exista un moment precis în ceremonialul de înmormântare în care se bocea, „se putea boci tot timpul, din momentul morții până la întoarcerea de la cimitir. Dar, de obicei femeile boceau în momentele culminante când se scotea sicriul din casă, când se ieșea din curtea casei și pe tot drumul până la groapă.”
Bocitul avea rolul de a evidenția durerea și regretul pierderii celui dus din viață și cei mai bociți erau tinerii sau cei căsătoriți după care rămâneau copii, familie. Jelania mortului, adică plânsul sau bocitul după persoana care se duce din lume are un rol important. „Mortul trebuie plâns. Cine nu plânge după mort se spune că nu l-a iubit și se bucură că a murit”. (Baidoc Aurica)
Rusu Aurica zice că acuma nu se mai bocește dar înainte „femeile boceau tare frumos”.

Pentru a prezenta forma bocetelor care se făceau înainte la înmormântare, am inclus 3 variante de bocete culese din sat de la femeile mai în vârstă care încă își mai amintesc cum se bocea mortul mai demult.

Observăm în exemplele de mai jos, că bocetul se construiește sub formă de monolog, în care persoana I alternează cu persoana a II-a şi chiar cu a III-a.

Iată câteva fragmente de bocete care erau cântate în sat la înmormântare.

Bocete

1.

Într-această lume mare
Fost-am și eu mândră floare
Floare, fui, floare trecui,
Parte de lume n-avui.
Nici o parte și nici dulceață,
Noroc bun de-a mea viață.
Astăzi de o săptămână,
Umblă moartea prin grădină,
Rupând câte-o rădăcină,
Pe tine de la inimă.
Hai, țucu-te, tu, Mărie,
Întoarnă-te și nu mere,
Că ți-om da colac cu miere.
Ba io nu m-oi înturna,
Să-mi dați bani cu dica,
Și galbenii cu cofa.
C-am mâncat un măr din rai,
De lume mă săturai.
Ș-am mâncat un măr, ori două,
Și vă lăsai lume vouă.
C-a venit Precesta-n prag,
Eu mă duc cu ea cu drag.
Și-o venit toții îngerii,
Eu mă duc cu drag cu i.
Ai, țucu-te, tu, Mărie,

Multe dealuri ai suit,
Pe toate le-ai coborât.
Dar pe-aista li sui,
Pe veci nu li coborî,
Că-i dealu cu piperu,
Nu-i veni până-i ceru.
Și-i dealu cu tămâie,
Nu-i veni până-i lumea.
Gată-te Mărie, bine,
Că vin popii după tine,
Cu cărțile supsioară,
Să te ducă-n altă țară,
Ai, țucu-te, tat meu,
Pune spatele-n vraniță
Să nu iasă la uliță,
La uliță de-a ieși,
Napoi altu n-a vini.

Informatoare: Miloș Veronica, 67 ani

2.

Ardă-te focu, potică,
Bine nu mi-ai ajuns mnică.
Să-ți ardă doctorii-n ele,
Pân'ce mi-o dat leacuri rele.
Rămâi lume cu mult bine,
Eu astăzi mă duc din tine.
Floare fui, floare trecui,
Parte de lume n-avui.
N-avui parte, nici dulceață,
Noroc bun de-a mea viață.
Grea boală m-a apucat,
Trupușoru mi-a uscat,
Și mi-a rupt firu vieții,
Și m-a făcut pradă morții.

Informatoare: Onău Mărie, 73 de ani

3.

Gată-te, Ileană, bine,
Că vin popii după tine,
Cu cărțile susuoară
Să te ducă-n altă țară.
Da aici n-au ce cota,
Noi pe tine nu te-om da,
Că te-om pune după masă,
Ș-om zice c-ai mere de acasă,
Și te-om ascunde-n cămară,
Ș-om zice c-ai mărs afară.
Lasă-ți mânurile acasă,
Că-i păcat să putrezească,
Și le pune pe cuptor,
La pruncii tăi de-ajutor,
Că pruncii fără maică
Unde truda lor să tragă,
Că pruncii fără părinți,
Sunt ca pomii nengrădiți.

Informatoare: Rusu Aurica, 75 de ani

4.6.2. Verşul

Alături de bocete, în Transilvania mai găsim așa numitele verșuri care se fac la morți.
Verșul sau *Iertăciunea,* face parte din repertoriul funerar reprezentând o secvență importantă al ceremonialului de înmormântare. După cum îi spune și numele, funcția verșului e de a oferi persoanei decedate șansa de a-și lua un ultim rămas bun de la familie și de aș cere iertare de la ea. Astfel verșul face parte din riturile de despărțire, fiind ultimul contact verbal al mortului cu comunitatea.[161]
Verşurile la morţi sunt creaţii ale diecilor sau cantorilor, care le compun la cerința familiei și pe care ei le cântă în ziua înmormântării. Familia decedatului furnizează date despre acesta, şi despre împrejurările morţii, în funcţie de care diacul compune verşurile, sau, mai bine zis le adaptează la viaţa celui mort.

[161] Elena Rodica Colta, *Cântarea de rămas bun sau „Iertăciunea”*, Izvorul, Revistă de etnografie și folclor, nr. 29, 2008, p. 20

Versul îşi are momentul său bine definit, adică, se cântă la înmormântare imediat după terminarea slujbei religioase. Se adresează în prim plan familiei dar și tuturor celor care participă la slujbă. Acest tip de cântec funebru, se realizează în jurul sicriului, lângă care stau familia mortului și membrii comunității. Fiecare este numit și de la fiecare este cerut iertare.

Originea versurilor

Ovidiu Bârlea scrie despre aceste versuri că „*au o tradiție lungă de câteva secole și sunt specifice la noi mai mult zonei Transilvaniei. Versurile funebre sunt creații ale cărturarilor sătești pe care le cântă numai diecii înainte de plecarea la cimitir, la sfârșitul slujbei religioase. Ele circulă numai în Transilvania, dar slabe infiltrații au fost semnalate, insular, și în sudul și în estul Carpaților.*”[162]

Versurile sunt mai puțin cunoscute și cercetate de etnologi. Chiar și atunci când au fost înregistrate pe teren, ele au fost de cele mai multe ori omise din culegerile de folclor, poate datorită lungimii și formei greoaie, ușor artificiale, a cântecului, este de părere Ovidiu Bârlea.[163]

Dar, chiar dacă ele au fost marginalizate de către unii etnologi, versurile au făcut și fac parte din ceremonialul de înmormântare la românii din nordul, vestul și centrul României având o tradiție lungă de secole. În satele tradiționale din aceste zone nu se poate închipui o înmormântare fără ca mortul să își ia rămas bun de la familie prin intermediul versurilor.

Versurile ne dau posibilitatea de a înțelege cum este privită, imaginată și înțeleasă moartea în comunitățile românești. În același timp, pentru că ele sunt un element important din ceremonialul de înmormântare, am decis să le includ în lucrare pe cele care sunt mai reprezentative. Din cele patru caiete pline cu versuri culese pe timpul perioadei de documentare, am selectat câteva versuri pe care le-am transcris *ad litteram*.

Mircea Eliade în *Sacrul și profanul* spune că moartea înainte de toate e văzută ca o plecare, ca o “despărțire pe vecie”. Pentru ca pragul morții să fie trecut, omul trebuie să se separe de familie, de viața avută, de lumea satului, de toți oamenii pe care i-a cunoscut. Eliade mai precizează că pentru a fi posibilă nașterea într-o altă viață, omul trebuie să se întoarcă la origine prin rememorarea meticuloasă a evenimentelor personale și prin desprinderea de ele. Versul poate fi inclus în această „istorie” a propiilor sale existențe anterioare, adică a vieții sale personale rememorată.

---

[162] Ovidiu Bârlea, *Folclorul românesc I*, București, Editura Minerva, 1981, p. 49
[163] *Ibidem*, p. 22

Verșurile fac parte din același grup cu spovedania, împărtășania, având funcția comună de iertare a păcatelor a celui mort și de reconciliere cu familia sau comunitatea. Iertarea greșelilor nu înseamnă altceva decât dorința de corectare și îmbunătățire a imaginii terestre, pentru a se crea o stare perfectă pură, care să îi permită mortului accesul la un loc bun în lumea de dincolo.

Funcția și forma verșurilor

Cum sunt făcute verșurile?

Atunci când moare cineva din sat diacul este chemat de familie și este informat despre împrejurările morții. El își notează numele celor din familie, ca apoi, să compună verșurile care sunt cântate apoi tot de el la înmormântare. De obicei în fiecare sat există un diac care are talentul de a scrie și de a compune aceste verșuri. El merge la familie după cerință și adaptează verșurile după persoana pentru care le scrie. Forma verșurilor este ușor modificată ele fiind foarte apropiate ca formă și conținut.

Verșul reprezintă punctul culminant în slujba de înmormântare pentru că este momentul despărțirii definitive a defunctului de familie, de lumea în care a trăit. Când se cântă verșul, este un moment foarte trist în care se plânge și se jele persoana care se duce dintre cei vii.

Verșurile sunt structurate în strofe de câte patru versuri, primul vers ritmând cu al doilea, majoritatea având între 40-50 de versuri.

Verșul se compune din 3 părți. În prima parte diacul se adresează familiei și mulțimii adunate care participă la înmormântare. Formula de început cea mai întâlnită este aceasta: „Mult stimată adunare / Ce-ați venit azi la înmormântare”. Dar mai sunt și alte formule de început:

1

Draji creștini și iubiți frați
Astăzi aici adunați
Preoți, neamuri și prietini
Din Pustă și din străini

2

Am venit în număr mare
Azi aici la mormîntare
Să privim toți cu durere
La această mare jele

(Verș cîntat la Parje Florică în Ziua de 8 Iunie 1999)

Un alt exemplu:

Veniți fraților iubiți
Cari vați adunat aici
Să asistăm cu durere
La această mare jele
(Verș cîntat la Negrean Agustin în Ziua de 19 Octombrie 1991)

Se întâmplă și ca diacul să adapteze formula de început, dacă ziua înmormântării este una de o importanță mai aparte. De exemplu, versul care a fost cântat la o înmormântare din ajunul Crăciunului sună astfel:

1
Dragi creștini și iubiți frați
Astăzi aici adunați
În ajun de sărbătoare
Am venit la înmormîntare
2
La nașterea lui Isus
Moartea jale nea adus
Azi în loc de bucurie
Aici e mare jelnicie
3
Moarte moarte tristă ești
Nu știm unde te oprești
Sîmbătă sara veni
La această casă se opri
4
Dragi surori iubite frate
Iată moartea ne desparte
La sora noastră cea bună
Zilele acum se curmă.
(Verș cîntat la Mastan Veronica în ajunul Crăciunului 24 XII 1991)

În această primă parte a versurilor găsim tema *fortuna labilis*. Se vorbește mai mereu de soarta schimbătoare a omului pe pământ, de iminența morții care vine și răpește viața omului fără să se știe când, de nepăsarea ei luând din viață o persoană dragă din familie. În gândirea țăranului român moartea este un duh ce ia cu coasa sufletele muritorilor. Această credință o vedem și în versul de mai jos.

Verș cîntat la Negrean Agustin în Ziua de 19 Octombrie 1991

1

Moarte moarte ce-ai lucrat
Unde locul ți-ai aflat
Veni-și la acest bărbat
Și viața ia-i luat

2

Nu te uita-și că rămîne
O femeie văduvă-n lume
O fată și-un ginere bun
Doi nepoți și un tată bătrîn.

3

Lume lume mîndră ești
Și frumos te-mpodobești
Cu tot cei frumos sub soare
De-și ești tu trecătoare.

4

Dar tu lume, lume-i fi
Și oameni vor muri
Și se schimbă tot mereu
Tu rămîi în locul tău.

5

Veni moartea cu a ei coasă
Și luă a lui viață
Acum toate s-au gătat
Viața lui s-a terminat.

Alte versuri vorbesc despre tristețea și jalea ce produce moartea familiei rămase. Moartea nemiloasă răpește pe cei din viață fără să țină cont de nimeni și de nimic.

Verș cîntat la Vara Mărioara în ziua de 9 Februarie 2008

1

Moarte moarte groaznic nume
Cum străbați în asta lume
Cum veniși și-aici fără milă
Luași mama dela ei copilă

2

De lîngă doi copii și-al ei soț
Moarte-a venit ca un hoț
Luând mamă și soțâie
Aducând necaz și jelnicie

3

Întristată adunare
Să privim azi fiecare
La Mărioara din fața noastră
Ce este-această viață

4

Vedem moartea cum se duce
Undei viața mai dulce
Iar celora ce o cheamă
Nu le bagă ruga-n seamă

5

Să fim doar în pregătire
Că vine moartea fără știre
Bătrân tânăr și sănătos
Moartea ne doboară jos.

6

De moarte nu e scăpare
Că ești mic sau de ești mare
Să-i slujim Domnului sfânt
Cât trăim pe-acest pământ.

Versurile sunt ca niște predici conținând și sfaturi pentru cei prezenți. Ei sunt atenționați asupra scurțimii vieții, asupra zădărniciei agoniselii, asupra nesiguranței vieții. Se vorbește și despre greutatea vieții omului care muncește și încearcă să adune, dar care în final rămâne fără nimic.

Verș cîntat la Marton Mitru în ziua de 20 Iulie 1999

1

Omu-n lume cît trăiește p.28
Se zbate și se trudește
Aleargă din zi în noapte
Ca să și le facă toate

2

Dar ori și cît teai trudi
Și ori și cît ai munci
Că să ți le faci pe toate
Asta una greu se poate

3

Se-ntîmplă de nu isprăvești
Lucrul ce-ți-il plănuiești
Că vine moartea odată
Și le lași pe toate baltă

Prin intermediul versurilor se accentuează condiţia trecătoare a omului prin această viaţă, nestatornicia lumii, superioritatea unei vieți morale şi totodată se scoate în evidenţă veşnicia lumii de dincolo. Pentru că toate sunt trecătoare în această lume, mortul, prin intermediul diacului, atrage atenţia celor rămaşi în viaţă să-şi pregătească sufletul din timp pentru viaţa veşnică, îi îndeamnă să ducă o viaţă cumpătată, o viaţă de buni creştini.

4

Moarte moarte cruntă moarte
Tu pui capătul la toate
Să fim pregătiți mereu
Să-i slujim lui Dumnezeu

5

Câți suntem aci de față
Să ne gîndim la viață
Să fim buni să trăim bine
Că nu știm moartea cînd vine

6

Să cercetăm biserica
În sărbători Duminica
Lui Dumnezeu să-i slujim
Cît pe pămînt mai trăim.

Verşurile exprimă foarte bine filozofia omului despre viaţă şi moarte. Omul este călător în această lume, munceşte din greu pentru a aduna bani şi avere, iar după moarte nu se alege cu nimic. Moartea nu face nici o deosebire între tineri şi bătrâni, între bogaţi şi săraci, toţi sunt egali în faţa morţii.

Verș cîntat la Nerțan Livie din sat în ziua de 7 Iulie 1999

1

Mare jale și-ntristare
Este pentru fiecare
Atunci cînd moartea nemiloasă
Intră la cineva în casă

2

Moartea aduce necaz
Multe lacrimi pe obraz
Cum vedem aici de față
Azi la această casă

3

Iată moartea cum sosește
Unde omul nu gîndește
Vine și la tinerețe
Vine și la bătrînețe

4

Dar să fim în pregătire
Că nu știm moartea cînd vine
Să slujim Domnului Sfînt
Cît suntem pe-acest pămînt

5

Acum priviți toți la mine
Cum nu duc nimic din lume
Dintro lume cu nevoi
Eu plec azi și mîine voi.

În partea a doua a cântării, ni se descrie viața persoanei în amănunt, câți copii a avut, ce a lucrat, câți ani a trăit dar și momentul morții. Oamenii din sat sunt caracterizați ca fiind persoane harnice, bune, credincioase, care au muncit mult în viață pentru a-și câștiga existența. Femeia e descrisă ca soție și mamă bună, care, ca o maică și-a îngrijit familia și și-a crescut mari copiii.

Verș cîntat la Parje Florică în Ziua de 8 Iunie 1999

1

Iată-o tînără nevastă
O vedem în fața noastră
Stă-n sicriu fără suflare
Se duce pe-a morți cale

2

Moartea tristă ai venit
Pe Florica o-ai răpit
Azi se duce în mormînt
Dup-a Domnului cuvînt

3

Cinci zeci și șașă de ani
A trăit între-ai iei dragi
Între neamuri și vecini
Oameni buni și buni creștini

4

A muncit toată viața
Să-și cîștige existența
Pentru scumpa-i familie
Ce-o lasă azi pe vecie

5

Cei care o-am cunoscut
Florica-n Almaș sa născut
Cu părinți cu frați trăiește
Pînă la ani optsprăzece

6

Iar cînd sa căsătorit
Aici în Pustă au venit
După Nelu soțul său
Ce i-a dat Dumnezeu

7

Și de ani trei zeci și opt
A trăit cu al ei soț
Tineri fiind împreună
Ei doi copilași avură

8

Soțîie bună și maică
Florica plină de viață
Tînără mult a lucrat
Puternică ca un bărbat

9

Cu soțul ei dea-ici plecară
Și la București lucrară
Șapte ani acolo au muncit
Casă aci și-au construit

10

De-acolo dacă au venit
Și-aici din nou au muncit
Copii mari iau crescut
Și de toate și-au făcut

11

Copii căsătoriți
Acum erau fericiți
Dar când gîndești că-i mai bine
Dintr-o dată răul vine

12

Poate că prea mult muncire
Florica se-n bolnăviră
Pe la Doctori a umblat
Sa tratat sa vindecat

13

Și mereu a tot muncit
Inima ei ia slăbit
Și de vreo doi ani de zile
Nu se mai simțiră bine

14

Pe la spital internată
De doctori a fost tratată
Așa viața își trăiește
Mereu cu medicamente

15

Sîmbătă aci era
Cu copilu Steli și nora
Umblând mereu pe picioare
Na spus că ceva o doare

16

La doisprăzece noaptea
Iată că veni moartea

Atunci a venit durere
Și-a oprit a ei inimă
17
Moarte moarte ce-ai lucrat
Unde locul ți-ai aflat
Veniși la astă nevastă
Și lu-ași a iei viață.

Moartea este cu atât mai trist resimțită cu cât persoana decedată a fost mai tânără, pentru că după ea rămâne copii și familie.

18
Tristă-i moartea tristă-i tare
Pentru omul fiecare
Dar mai tristă e anume
Cînd moare un tînăr din lume
19
Cum a fost și Florica
Ce ne lasă acuma
Mamă bună și soțîie
Tînără mere-n mormînt sub glie

Dacă în a doua parte a versului, viața persoanei este descrisă prin vocea diacului, în momentul începerii iertăciunilor se trece la persoana întâi, mortul adresându-se direct familiei îndurerate de la care cere iertare. Trecerea de la persoana a doua la persoana întâi, se face prin formula: „Își ia ultim rămas bun / Prin gura noastră acum/ De la cei dragi ce rămîn” (vezi mai jos). Sau în alt verș: “Dar nainte ca să plece / Acolo-n mormîntul rece / Prin gura noastră acum / Își ia ultim rămas bun.”

20
Nu ne mai iese în drum
Își ia ultim rămas bun
Prin gura noastră acum
Dela cei dragi ce rămîn

21

Vino acum soțul meu
Că ne despărțim cu greu
Ştiu că nu țai dat seama
Că te-oi lăsa acuma

22

Nelu noi cînd neam luat
Credință eu țam jurat
Pîn la adînci bătrînețe
Nu să mor la tinerețe

23

Ce să fac că naș fi vrut
Așa iute să mă duc
Să te las acum văduv
Nici prea tînăr nici bătrîn

În partea finală a versului, care este cea mai lungă, decedatul își cere pentru ultima oară iertare prin intermediul vocii diacului, începându-se cu persoanele cele mai apropiate. Prima oară se cere iertare de la soț sau soție, apoi de la copii, apoi de la frați sau surori, și apoi de la ceilalți membrii ai familiei.

24

Însă iubit soțul meu
Așa a hotărît Dumnezeu
Ne despărțim acuma
Vino să ne dăm mîna

25

Cît împreună am trăit
Amîndoi noi neam trudit
Cît am trăit la olaltă
Dacă țam greșit mă iartă

26

Dar voi copii mei dragi
Voi nurori și nepotași
Veniți și-mi dați un sărut
Că nu mă mai vedeți mult

27

Iuliu drag copilul meu
Cu Lenuța de la Șimleu
Steli cu nora Mărie
Mă plîngeți cu jelnicie

28

Steli mai ținut în brață
Cînd sa dus a mea viață
Știu că rău teai supărat
Steli dragul meu băiat

29

Iuliu primind telegramă
Ca să vii la a ta mamă
Care în-tot de-auna
Tare cu drag vă aștepta

30

Copii Iuliu și Steli
Măicuța vă părăsi
Nurori Lenuță Mărie
Dumnezeu cu voi să fie

Cum am mai zis, verșurile se încheie cu "iertăciunile", pe care cel care părăsește lumea și le cere de la toţi cei prezenţi pentru eventualele greşeli pe care le-ar fi putut pricinui în timpul vieţii. Aceasta se face pentru ca mortul să poată pleca în cealaltă lume, liniştit şi împăcat cu el însuşi, dar şi cu cei din jur.

31

Eu ca o măicuță bună
Mă-n-drept către toți la urmă
De-am greșit la oare-care
Dragi mei să-mi dați iertare

32

Nepoată și dragi nepoți
Ce vam iubit mult pe toți

Iulia și Iuliuț
Și Florin al meu drăguț
33
Bunica voastră Florică
Vă lasă cu inima tristă
Vă las cu Măicuța sfîntă
Să-aveți viață fericită
34
Veniți frați mei iubiți
Cu care-am crescut la-i noștri părinți
De vam făcut supărare
Vă cer și vouă iertare
35
Veniți cumnați și cumnate
Și voi nepoți și nepoate
Cuscri cuscre veri și vere
Toate neamurile mele
36
Nănași vecinsi și vecine
Cunoscuți și prieteni mie
De-aici și din depărtare
Azi la toți vă cer iertare
37
Și la-n treaga adunare
Ce-ați venit la-a mea-ngropare
Eu la toți vă mulțumesc
Zile bune vă doresc
38
Stimați preoților sfințiți
Care azi mă prohodiți
Și rugați pe Dumnezeu
Să ierte sufletul meu

39

Voi toți din ocolul meu
Rămîneți cu Dumnezeu
Sufletul meu își ia zborul
La Isus Mîntuitorul

40

Dute suflete al meu
La prea bunul Dumnezeu
Să-ți deie loc fără chin
Săl domnești în veci Amin.

Versul se încheie cu un ultim moment al iertării. Persoana care se duce dintre cei vii, își ia un ultim rămas bun de la cei care îl sau o însoțesc pe ultimul drum.

41

Cuiva dacă am greșit
Cît printre voi am trăit
Cei de aci din depărtare
Vă rog ca să-mi dați iertare

42

Iară acum pe toți vă las
În durere și năcaz
Dumnezeu cu voi să fie
Vă părăsesc pe vecie.

La sfârșitul versului persoana decedată prin vocea diacului mulțumește tuturor celor care au participat la înmormântare și le cere celor prezenți să se roage pentru ca sufletul ei sau lui să fie iertat. Ca formule de încheiere a versurilor avem următoarele exemple:

Verș cîntat la Mastan Viorel în ziua de 26 Iulie 1999

1

Eu la toți vă mulțumesc
Vă ajute tatăl ceresc

Rugați toți pe Dumnezeu
Să ierte sufletul meu
2
Iar tu suflete al meu
Dute azi la locul tău
Acolo în ceruri sus
În brațele lui Isus
3
Dumnezeu să te primească
În-împărăția cerească
Săți dea locul fericit
Săl domnești în veci Amin.

Sau un alt exemplu de încheiere a versului:

Verș Cîntat la Parje Emil în ziua de 21 Decembrie 2007

1
Mulțumesc preotului sfințit
Care azi ma prohodit
Și îmi faceți deslegare
Sufletului ușurare
2
Iar tu suflete al meu
Dute azi la locul tău
La cel care tea creat
De-ai greșit sa fii iertat
3
Iar tu bunule-n împărat
Ce la tine lai luat
Dă-i locul cel fără chin
Și odihnă-n veci Amin.

Alt exemplu unde versul se încheie cu o urare de bine:

Verș cîntat la Negrean Agustin în Ziua de 19 Octombrie 1991

1

Iar tu mîndră adunare
În număr așa de mare
Toți care mă-nconjurați
Și cu toți lăcrimați

2

Eu la toți vă mulțumesc
Zile bune vă doresc
Să trăiți pe acest pămînt
În pace cu Domnul Sfînt.

3

Iar tu suflete al meu
Suferind așa de greu
Dute de pe-acest pămînt
Sus în cer la Domnul Sfînt.

4

Cît împreună-am trăit
Cuiva dacă am greșit
La-a mea ultimă plecare
Vă rog ca să-mi dați iertare.

La înmormântare cum participă aproape toți cei din sat, și cei care poate nu se duc foarte des la biserică, este o ocazie bună pentru a ține o scurtă predică celor prezenți despre îndatoririle moral creștine pe care le au pentru a-și asigura o viața bună dincolo. Un astfel de rol are cântarea de mai jos compusă de diacul din sat și cântată la o înmormântare:

Cîntare

1

Ar fi bine dragi creștini
Din timp să ne pregătim
Mereu să ne spovedim
Si să ne în-mpărtășim

2

Nu știm cui îi vine rîndu
Pe cine-l cheamă prea-sfîntu
Poate pe toți să ne cheme
Cînd sosește aceia vreme

3

Rele facem cîte știm
Uni-pealți rău vorbim
Biserica nu cercetăm
și în sărbători lucrăm.

4

Prolocul Moise în munți
A primit zece porunci
Scrisă pe tablă de piatră
Ce nu se șterge nici-odată

5

Noi cu toți le rostim
Dar nu le prea împlinim
Căci lucrăm Duminica
De-i goală biserica

6

Cînd Domnul sa mînia
și va pedepsi lumea
cu foc va arde pămîntul
Cenușea-o va sufla vîntul

7

Lumea va peri de foc
Ca nainte de potop
Nor mai rămînea cîmpii
Cu toți vom peri de vii.

4.6.3. Interviu cu Diacul Nerțan Petru

Ca final am inclus și un interviu luat diacului din sat care a făcut verșurile și care a avut buna îngăduință de a mi le oferi pentru a face parte din lucrarea mea.
Interviul a constat din 20 de întrebări și a fost făcut în vara acestui an, în luna august 2012.

1. Când faci verșurile?
Seara când e mai liniște.

2. Cât de lungi trebuie să fie?
Depinde, pot fi de la 30 – 40 – 50 până la 70 de strofe.

3. Câte clase ai?
7 clase primare

4. De când faci verșuri?
De mult timp, de vreo 50-55 de ani.

5. Câte verșuri ai făcut de atunci?
Am făcut între 900 – 1000 de verșuri majoritatea în satul de aici unde m-am născut dar multe și în satele vecine.

6. De la cine ai învățat?
De la Vlaicu Augustin care a făcut școala la Blaj în anii 1920, el a fost socrul meu și de la el am învățat.

7. Mai faci și acuma?
Nu, nu mai fac, decât foarte rar.

8. Există o regulă după care se fac verșurile?
Da, după viața omului. Pentru fiecare în parte le compun.

9. Le făceați la toți morții din sat verș?
Da la toți le-am făcut.

10. Schimbi verșurile după dorința familiei?
Da, pentru că verșurile eu le fac, dar rolul lor e de a face un ultim dialog între cel mort și familia lui. Așa că e importantă dorința familiei.

11. Când se cântă verșul?
După terminarea prohodului, înainte de a se merge la groapă.

12. Dacă omul a fost un om rău cum îl prezinți?
Ca pe unul bun, despre morți numai de bine.

13. Cât e plata pentru un verș?
În funcție de dorința familiei.

14. Diferă verșurile de cum se făceau mai demult sau au rămas neschimbate de-a lungul timpului?
Nu diferă, la fel se făceau și mai demult.

15. De ce se fac verșurile? Care este rolul lor?
E un obicei vechi. Sunt pentru a oferi un ultim respect mortului, ca să se poată odihni în pace.

16. Se plânge mult la înmormântare când se cântă verșurile?
Da, foarte mult, este și unul din motivele pentru care nu se mai fac acuma așa de mult, este foarte dureros pentru familie.

17. Se cântau înainte și alte cântece la mort înafară de verșuri?
Da, mai erau bocetele cântate de femei. Și erau foarte frumoase dar astea de mult timp nu se mai fac.

18. Se mai fac verșuri și acuma la înmormântare?
Nu prea și e păcat că se duce tradiția.

19. De ce nu se mai fac?
Este prea trist.

20. Cine o să continue să le facă când dumita nu-i mai fi?
Nimeni

5. Cimitirul Vesel de la Săpânța

Satul Săpânța se găsește în Maramureș, care este o regiune situată în nordul României, la graniţa cu Ucraina. Această zonă ocupă un spaţiu consacrat, fiind o regiune de mare interes pentru cultura tradițională.

Cimitirul din Săpânța se află în centrul satului și are opt sute de monumente de artă populară în aer liber. Specificul acestui cimitir, sau ce îl face special față de alte cimitire, sunt crucile din lemn de stejar pe care le găsim acolo, sculptate, versificate și pictate în culori vii.

Acest cimitir este considerat de mare valoare, în primul rând prin unicitatea lui dar și prin specificul său tradițional. Fondatorul cimitirului este Stan Ioan Pătraș, care a sculptat și creat crucile. În ziua de azi, opera acestui meșter popular este continuată de Dumitru Pop, unul din ucenicii lui Pătraș.

Fiecare cruce are încrustat pe ea câte un epitaf scris în grai maramureșean. Versurile sunt scurte, dar fiecare în parte, reușește să cuprindă în cele câteva cuvinte, numele și ceea ce a fost esențial în viața celui aflat sub cruce. Unele epitafe au și o anumită notă de umor, din acest motiv i s-a dat cimitirului din Săpânța numele de ”Cimitir vesel”. Numele acesta și întrebarea „cum poate să fie un cimitir vesel?”, a transformat cimitirul într-un loc celebru, fiind vizitat de mulți oameni din țară și din străinătate.

Epitafele de pe crucile din cimitirul de la Săpânța prezintă viața oamenilor din această localitate cu diversele lor preocupări. Pe cruce, deasupra epitafului, este pictat în culori vii omul într-un moment din viața lui care îl prezintă așa cum el a fost cunoscut în sat. Picturile și versurile care le găsim pe cruci îi arată pe oameni în activitățile sau preocupările specifice vieții satului: lucrând pământul, mergând cu coasa, lucrând în pădure, păstorind oile însoțiți de câini, măcinând la moară, conducând tractorul, mulgând oile, cosând, cântând, petrecând cu lăutarii,etc. Femeile sunt reprezentate purtând copii în brațe, torcând lână cu fusul sau cu torcătoarea, țesând, dansând cu bărbații, lucrând în casă, frământând pâine, gătind mâncare.

Pe lângă aceste reprezentări a oamenilor din sat și a vieții lor, Cimitirul de la Săpânța este și o încercare de a privi moartea într-un alt mod decât cel obișnuit. Aici moartea nu că este luată în râs sau că este privită cu veselie, dar cumva aceste cruci, ne dau impresia că oamenii de aici oferă mai puțină importanță morții în sine și privesc mai mult viața decât moartea.

5.1. Bruno Mazzoni *Le iscripzioni parlanti del Cimitero di Săpânța*

Bruno Mazzoni, profesor universitar de limba si literatura română la facultatea din Pisa și traducătorul cărților lui Mircea Cărtărescu în italiană, a publicat în anul 1999 o carte despre Cimitirul de la Săpânța intitulată *Le iscripzioni parlanti del Cimitero di Săpânța*. Volumul include prezentarea a 321 epitafe din Cimitirul de la Săpânța în limba română şi o traducere a lor în limba italiană. Ideea de bază a acestei cărți este faptul că, inscripțiile de pe epitafurile crucilor din cimitirul de la Săpânța au o tradiție veche specifică nordului Transilvaniei și anume, cea a verșurilor care se făceau la mort cu iertăciunile:

„În general, pentru intelectualul român, aceste inscripții sunt ceva neînsemnat, un fenomen de neo-folclor de proastă calitate, care nu trebuie luat în seamă. Ce am vrut eu să demonstrez este că, dincolo de ce s-a spus în plan oficial pe vremea lui Ceaușescu, că Stan Ioan Pătraș ar fi autorul integral al crucilor, care a făcut și desenele, și versurile, există o filieră mai veche, care pornește pe la 1600, dovedind că, de fapt, textele aparțin unei tradiții, nu numai orale, specifice nordului Transilvaniei, cea cu „verșuri" la mort și cu iertăciuni. E vorba de textele pe care diacul sau preotul le scria, pomenind faptele bune și faptele rele ale mortului. Deci, într-un fel, Stan Ioan Pătraș a reluat materialele tradiționale și le-a pus pe cruce. Cartea pe care am publicat-o în 1999 a creat un interes pentru subiect."[164]

Așa cum cioplitul în lemn, ocupație din tradiție a oamenilor din Maramureș, l-a dus pe Stan Ioan Pătraș la făcutul de cruci, așa și epitafurile care le-a inclus pe aceste cruci, trebuie să fi avut o rădăcină în cultura tradiţională a locului. Această tradiție a apărut cu siguranță din riturile şi ceremoniile funerare, unde, după cântările religioase, la fel și în această zonă precum și în celelalte sate din Transilvania, se cântă verşul, compus şi cântat de diac. Din aceste verșuri, s-a inspirat de bună seamă în inscripţiile sale și Stan Ioan Pătraș. Inscripţiile de pe crucile din cimitir la persoana întâi, prin care cei morți ne vorbesc în prezent, ne amintesc de verșurile care se cântă la înmormântare și prin care mortul se adresează direct familiei îndurerate. Nu avem cum să nu vedem similaritățile dintre verșuri și epitafuri. Și verșurile și epitafurile sunt ultimele vorbe ale celui mort cu ceilalţi membrii ai comunităţii.

[164] Interviu publicat în revista Formula As, nr. 947, anul 2010. http://www.formula-as.ro/2010/947/planete-culturale-30/de-la-cimitirul-vesel-la-mircea-cartarescu-bruno-mazzoni-m-am-format-si-am-trait-in-romania-cei-mai-frumosi-ani-ai-vietii-mele-13175 (15.09.12)

La fel cum și prin verș, și prin epitafurile de pe cruci, defunctul îşi prezintă viaţa, le multumeşte și le dă ultimele sfaturi celor dragi, îşi exprimă durerea sau înseninarea în faţa morţii. Ele au aceeași funcție și rol: de a menține legătura dintre mort și comunitate și după moarte. După cum am văzut în prezentarea ceremonialului de înmormântare, această legătură nu este ruptă în momentul morții. Ea se desfășoară cu mult timp peste momentul înmormântării prin pomenile care se fac și diferitele comemorări. Cimitirul de la Săpânța menține această legătură a viilor cu morțiilor prin reprezentările pe cruce a celui decedat care rămâne încă parte a comunității din care a plecat. Crucile nu sunt altceva decât o formă de comemorare a morților într-o formă vizuală şi pictorială. Cel care a părăsit lumea aceasta nu este uitat de comunitate, memoria lui fiind menținută și în prezent.

5.2. Epitafurile din Cimitirul Vesel

Doresc în cele ce urmează să fac o scurtă analiză a inscripţiilor de pe crucile din Cimitirul vesel din micul sat Săpânţa din Maramureş.

Aceste inscripții de pe crucile din cimitir, dacă la început erau făcute într-o formă impersonală fiind limitate doar la nume, vârstă și data morții, ele au trecut cu timpul la persoana întâi și la o formă mai extinsă. Cel mort ne este prezentat așa cum a fost cunoscut în sat. El, prin intermediul acestor versuri compuse de către Stan Ioan Pătraș, ne povestește pe scurt viața avută. Timpul în care ne sunt prezentate aceste versuri este prezentul, oferind persoanei decedate o existență care continuă și după moarte. Astfel, cei morți rămân vii în amintirea celor rămași în viață așa cum ei au fost cunoscuți în sat.

Interesant este faptul că, aceste inscripții din cimitir la noi în țară nu au fost luate serios de către cercetători sau de către oamenii de cultură, fenomenul de „Cimitir Vesel" fiind perceput ca un fenomen de proastă calitate sau un fenomen comercial și nereprezentativ culturii tradiționale. Astfel că, cimitirul de la Săpânța continuă și în ziua de astăzi să fie un obiect de studiu pentru cercetători mai mult străini. Îmi amintesc și eu, când am fost în Maramureș și vorbind cu cei pe care i-am întâlnit în Muzeul din Sighetul Marmației și povestindu-le că doresc să includ în lucrarea mea de diplomă un mic studiu despre cimitirul din Săpânța, mi-au zis că cimitirul nu are nici o legătură cu fondul specific tradițional fiind doar un fenomen comercial și atât.

Bruno Mazzoni vorbește și el despre imaginea publicitară pe care o are cimitirul și cum a ajuns să existe această imagine a cimitirului ca unul "vesel":

„Imaginea Cimitirului Vesel este una destul de publicitară. Sintagma aceasta de „cimitir vesel” a fost creată de un francez, prin anii '70, apoi a apărut monografia lui Pop Simion, dar cred că atributul de „vesel” se lega mai degrabă de imaginea plină de culori care te întâmpina când intrai în cimitir. Nu cred că se lega de natura textelor. Asta a fost ceva ce i-a convenit regimului, ca să sugereze că noi nu ne temem de moarte și religia nu mai contează. Asta a fost o speculație. Eu am editat cam 300 de inscripții, dintre care, dacă sunt vreo 20 cu umor mai accentuat, e deja un număr mare. Celelalte sunt formale și au la bază formule care provin, cum spuneam, dintr-o tradiție foarte veche, semicultă. Am găsit, de pildă, astfel de formule publicate de Iorga, între 1890 și 1910-1920, în mai multe reviste. El a editat inscripții epigrafice foarte vechi, care conțin formule foarte asemănătoare.”[165]

Pentru a oferi o idee cum arată aceste epitafuri din cimitirul de la Săpânța, am să prezint câteva și în lucrare. După cum am menționat, există o asemănare între inscripțiile care se găsesc pe epitafurile din cimitirul de la Săpânța și verșurile care se cântă la mort. Asemănarea se poate observa prin funcțiile lor similare, după cum am arătat mai sus, dar și prin temele care se repetă și motivele folosite. Voi face o scurtă comparație între aceste două manifestări folclorice, oferind niște exemple care se regăsesc și în epitafuri dar și în verșuri:
Temele asemănătoare care le întâlnim sunt: *a.* blestemul morții, *b.* regretul de a părăsi lumea aceasta, *c.* cerința de a fi iertat, *d.* despărțirea de familie, *e.* un ultim rămas bun, *f.* dorința de a nu fi uitat.

a. Blestemul morții:

„Moarte moarte groaznic nume / Cum străbați în asta lume” (verș la mort)
„Moarte moarte tristă ești / Nu știm unde te oprești” (verș la mort)
„Moarte moarte cruntă moarte / Tu pui capătul la toate” (verș la mort)
„Moarte moarte ce-ai lucrat / Unde locul ți-ai aflat” (verș la mort)
„Vedem moartea cum se duce / Undei viața mai dulce” (verș la mort)
De comparat cu:
„Moarte rea cu urât nume/ Că tânăr m-ai dus din lume” (epitaf din Săpânța)
„Moartea rea fără de milă / M-o pus aici la odihnă” (epitaf din Săpânța)
„Moarte jalnică, amară / Cum m-ai scos din lume-afară” (epitaf din Săpânța)
„Moarte rea cu urât nume / Prea iute m-a luat din lume” (epitaf din Săpânța)

[165] Interviu publicat în revista Formula As, nr. 947, anul 2010. http://www.formula-as.ro/2010/947/planete-culturale-30/de-la-cimitirul-vesel-la-mircea-cartarescu-bruno-mazzoni-m-am-format-si-am-trait-in-romania-cei-mai-frumosi-ani-ai-vietii-mele-13175 (15.09.12)

b. Regretul de a părăsi lumea aceasta:

„Ce să fac că naş fi vrut / Aşa iute să mă duc” (verș la mort)
„Doream să ajung bătrân / Să vă văd pe toți la rând” (verș la mort)
De comparat cu:
„Aş fi vrut să mai trăiesc / Şi să mai bătrînesc” (epitaf din Săpânța)
„După lume îmi pare rău / Că prea iute am murit eu” (epitaf din Săpânța)
„Vrutaş fi să mai trăiesc / Şi să mai îmbătrînesc” (epitaf din Săpânța)

c. Cerința de a fi iertat:

„De-am greșit la oarecare / Vă rog ca să-mi dați iertare” (verș la mort)
„De vam făcut supărare / Vă cer și vouă iertare” (verș la mort)
„Cuiva dacă am greșit / La-a mea ultimă plecare / Vă rog ca să-mi dați iertare” (verș la mort)
De comparat cu:
„Dar acum îmi cer iertare / De la mic şi de la mare” (epitaf din Săpânța)
„Iubiții mei săteni și frați / De v-am greșit mă iertați” (epitaf din Săpânța)

d. Despărțirea de familie

„Iată moartea ne desparte” (verș la mort)
De comparat cu:
„Moartea rea ne-a despărțit” (epitaf din Săpânța)
„Că pe veci ne despărțim” (epitaf din Săpânța)

e. Un ultim rămas bun

„Eu la toți vă mulțumesc / Zile bune vă doresc” (verș la mort)
„Eu la toți vă mulțumesc / Vă ajute tatăl ceresc” (verș la mort)
De comparat cu:
„Domnului îi mulțumesc / La toți bine vă doresc” (epitaf din Săpânța)
„La toţi eu vă mulţumesc / Viaţă lungă vă doresc” (epitaf din Săpânța)

f. Dorința de a nu fi uitat

„De v-am greșit mă iertați / Uitării să nu mă dați” (verș la mort)
„Și vă zic la toți cu bine / Și să nu uitați de mine” (epitaf din Săpânța)

Foto 1: Exemplu de cruce din Cimitirul de la Săpânța, fotografiat de Carmen Iulia Stanciu, vara - 2008

Foto 2: Epitaful de pe cruce din Cimitirul de la Săpânța

Foto 3: Detaliu cruce din Cimitirul de la Săpânța

Foto 4: Crucea lui Stan Ioan Pătraş din Cimitirul de la Săpânța

5.3.Discuție cu Dumitru Pop despre meșterul Stan Ioan Pătraș și Cimitirul de la Săpânța

Interviul a fost realizat în vara anului 2008, cu ocazia celei primei vizite de documentare în nord-vestul Transilvaniei, când am avut ocazia să-l întâlnesc personal pe Dumitru Pop, a cărui viaţă şi activitate este legată direct de acest loc devenit celebru, continuator al operei meșterului Stan Ioan Pătraș. Interviul este structurat pe un număr de 25 de întrebări.

1. Îmi puteți spune câteva cuvinte despre viața meșterului Stan Ioan Pătraș.

S-a născut la 26 iunie 1908. Copil de țăran, au fost 3 copii la familie, 2 băieți și o fată. Tatăl său a plecat în primul război mondial de unde nu s-a mai întors înapoi. Rămas orfan de tată, Stan Ioan Pătraș a lucrat la pădure ca tăietor de lemne pentru a face bani și a-și ajuta familia.

2. Cum a început să facă crucile?

A început să facă case din lemn. Persoană iute a făcut și dulgherie. După ce a făcut aceste case de lemn a început să facă și crucile pentru cimitir, neștiind că va deveni așa de cunoscut.

3. Când a fost făcută prima cruce?

Prima cruce, care este mai simplă față de cele ce au urmat, a fost făcută în anul 1932 unui tânăr care s-a înecat în Tisa. Suna cam așa:

Aici odihnește Zapca Gheorghe,
înecat în Tisa,
În 1932
Mort la 17/18 ani

4. Câte clase a avut?

Nu a avut nici o clasă, nu știa să scrie de mână. Pe cruci copia după textul bătut de altcineva la mașina de scris. Scria după tipar, cum era scrisul de mașină așa scria și el pe cruce, exact cum ar copia ceva. Lumea satului nu știa să scrie pe atunci, foarte puține persoane știau să citească sau să scrie.

5. Cine îi bătea textul la mașină?

A cunoscut pe cineva care a lucrat în miliție și bătea la mașina de scris. El spunea ce vrea să scrie, ăla îi bătea la mașina de scris și el lua foaia aia și o ținea în fața lui și scria pe cruce.

6. Când a început să facă primele inscripții pe cruce în forma pe care o cunoaștem acuma?

Din 1935 când s-a publicat primul articol despre el. De atunci a început el să facă primele inscripții și să adauge mai multe versuri pe cruce. La început au fost mai simple cu timpul au fost aduse mai multe informații despre viața omului, ce a făcut în viața lui. Tot cam de atunci a început să includă pe cruce și un portret al persoanei.

7. Pe cruci ne este prezentată viața fiecăruia, există în spatele lor o morală pentru cei rămași în viață?

Nu, ele nu au un caracter moralizator. Pătrașcu a fost un artist care arată viața persoanei așa cum o știa el și tot satul. La noi aici, gura satului te judecă, fiecare știe despre fiecare.

8. Îmi puteți spune ce fel de om a fost Stan Ioan Pătraș, era un om religios sau nu?

La noi religia e literă de moarte. La noi în Maramureș religia e în prim plan. După ce s-a căsătorit, el a iubit femeile, porecla lui era Bețivul. Dacă a fost o distracție undeva el era acolo. Era foarte popular și a avut o mulțime de prieteni. Nu era omul codaș, era omul de față. Era o persoană, eu am lucrat cu el, care niciodată nu se repeta. Avea și simțul umorului. Dar era un om de puține cuvinte.

9. De unde știa să scrie despre om pe cruce?

În sat oamenii se cunosc foarte bine între ei și el știa despre fiecare om de aici. Ce fel de om a fost, ce a făcut în viață, îi știa familia, știa totul despre el. La noi erau în jur de 600 de case, nu erau mai multe, și fiind atâtea case oamenii se cunoșteau foarte bine între ei și lui nu trebuia să le culeagă de la cineva anume. Asta era legătura lui cu satul. El le scria foarte repede, pe loc, fără să se gândească prea mult.

10. Deci se face caracterizarea persoanei după cum era știută în sat?

Da, și Pătrașcu și noi acuma facem caracterizarea persoanei direct, fără ocolișuri. Nu poate nimeni să vină să-mi zică scrie așa sau nu așa, că după aia eu sunt caracterizat de sat nu cui i-am făcut crucea.

11. Familia zice ce anume să se scrie?

Nu, niciodată. Familia nu poate să influențeze ce se scrie pe cruce. Ei o văd doar când e gata și până acuma nu s-a întâmplat niciodată să nu fie mulțumiți sau să nu le placă. Nimeni nu poate să spună de ce mi-ai scris așa, de ce nu mi-ai scris invers. Că eu scriu întotdeauna adevărul despre om.

12. Mai există alt loc de unde vă inspirați când scrieți epitaful?

Da, noi mai avem o variantă foarte bună. La noi la înmormântare se bocește, se fac versuri și se cântă mortul. Și la cântatul mortului acolo se scot fel și fel de cuvinte care niciodată nu ți le închipui, câteodată nici nu îți trece prin cap ce poate să spună o persoană. Și acolo noi facem o analiză asupra persoanei și de acolo mai captăm și alte influențe, și atunci eu fac analizele a ceea ce cunosc eu și ceea ce cunoaște familia mortului și atunci îmi dau seama despre ce este vorba.

13. Cum este văzută moartea în tradiția oamenilor din sat?

Moartea la noi se vede ca un eveniment trist. La înmormântare se face jelania mortului cum se numește, se bocește, se plânge mortul, mortul este plâns în primul rând de familie. Înafara de asta, oamenii, restul, nu au legătură între ei și mort și o văd altfel. Dar ultima dată când pleacă omul de acasă, când iese din curte atunci este o mare jale, depinde de cum s-a comportat în sat, ce fel de om a fost.

14. De unde vine atunci numele de „Cimitir Vesel”?

Moartea o privim mai mult în râs decât în plâns. Se face legătura între daci că ei nu priveau moartea tragic, dar eu vă spun altceva. La noi în Săpânța sau în general în Maramureș, se fac așa numitele glume la morți. În timpul când mortul este la casa lui de unde pleacă, acolo se joacă cărți, se râde, se spun bancuri, sunt niște jocuri pledușca.

15. Cum i-a venit ideea meșterului de a picta crucile?

Din dorinţa de a proteja crucile şi de a le face să dureze mai mult, a început la un moment dat să le picteze. A pictat crucile ca să nu se deterioreze lemnul, să se păstreze mai mult timp. El tot timpul la asta se gândea și se îngrijora că nu o să dureze prea mult culoarea pe cruce care este expusă vremii.

16. Ce culori sunt folosite pe cruci?

Culorile folosite sunt culori fixe care nu se combină: albastru, alb, galben, verde, roșu. Culorile sunt culori pure, nu se fac combinații, sunt aparte. Pigmenții se cumpărau, dar culoarea o preparăm noi. Cum le-a combinat el ăsta fost secretul lui, el prepara rețeta secret. Nu a spus nimănui cum, numai mie.

17. Am văzut că dintre toate culorile folosite predomină albastrul. De ce s-a ales albastrul ca și culoare reprezentativă?

Imediat după primul război mondial, el a fost născut în anul 1908, noi am fost ocupați de Austro-Ungaria, aici a fost o zonă ocupată de unguri, atunci copii au fost duși să învețe limba maghiară nu română. Numele lui apare într-o carte cu numele de Janos nu Ioan, numele a fost modificat în maghiară. Noi am fost aici mulți ani sub ocupație Austro-Ungară. Și ca să se facă o deosebire între români și unguri care au culoarea verde, se făcea acea casă la noi înafară în albastru, i se spunea „văruită pe dinafară“, ca să știe că este român. Aceste persoane erau impozitate. Acest albastru a rămas și până în ziua de azi pentru că tradițional casele vechi transilvănene sunt toate văruite pe dinăuntru şi pe dinafară în albastru.

18. Ce îmi puteți spune despre epitaful care este scris pe cruce?

Epitaful arată cum persoana a fost văzută în comună. Se spune mereu adevărul despre persoană, cu bune și cu rele. În câteva fraze se spune viața lui, ca și cum mortul ar spune ”uite ce am făcut în viața mea”. Se spune ce meserie a avut, acolo se regăsește mândria în ceea ce a făcut, cât a muncit. Cauza morții se spune doar când nu a fost moarte naturală.

19. Am văzut pe crucile mai vechi, că la început s-a folosit un stil scurt: „Aici odihnește, a trăit atâția ani și a murit în anul“.

Da, la început au fost mai simple și după aia au fost readuse mai mult la viața celui care a plecat dintre noi. După aia a venit și s-a lungit textul și se spune viața lui, ce a făcut în timpul vieții lui, ca o scurtă biografie.

20. Pe cruci sunt o mulțime de elemente decorative: motive geometrice, florale, motive cosmice, luna, stelele. Ce îmi puteți spune despre ele?

Meșterul a sculptat înainte de crucile din cimitir porți maramureșene cum se fac la noi. Aceste motivele geometrice sau florale, cu brâiele şerpuite şi soarele sau luna pe care le sculptase pe porţi, meşterul le-a gravat şi pictat mai apoi pe cruci. Culorile la care a recurs în mod firesc au fost culorile pe care le vedea în jur, pe icoanele pe sticlă, dar şi pe ţesături: roşu, galben, portocaliu, verde mohorât, negru şi alb. Toate motivele sunt preluate din tradiția noastră. Dacă vă uitați la covoarele noastre tradiționale veți întâlni aceleași elemente ca și pe cruci.
La noi merg florile naturale, nu sunt flori să zic așa create după idei, este floarea luată de pe câmp. Eu l-am întrebat pe meșter de ce ai făcut stele dar el nu mi-a spus niciodată de ce. De câte ori îl intrebam el niciodată nu-mi răspundea la întrebare. Era foarte fix, zicea mereu: ce știu aia fac. Și altceva nu mai răspundea.

21. Am văzut că nu s-a semnat pe crucile făcute de el? În cimitir mai sunt și alte cruci făcute de ucenicii lui, de cei care l-au urmat, ceea ce face greu deosebirea.

Da, el nu s-a semnat pe cruce, nu s-a gândit că alții îl vor urma. La început m-am semnat și eu pe câteva cruci cu numele meu, dar după mi-am dat seama că nu e bine, că nu e creația mea, că nu îmi aparține.

22. Când a fost făcută ultima cruce de meșter?

Ultima cruce a fost făcută de el în anul 1996. În 1997 a fost făcută crucea lui, sub ochii lui s-a lucrat la ea. El n-a fost mort când s-a lucrat crucea lui. El era bolnav de leucemie, ştia deja că pleacă.

23. Cum e reprezentat meșterul pe crucea lui?

Pe crucea pictată de ucenicii săi, Stan Ioan Pătraș e reprezentat cioplind o cruce în timp ce un lăutar îi cântă la vioară.

24. Epitaful el și l-a făcut?

Da el și l-a compus, înainte de a muri. Știa că va muri că a fost bolnav.

25. Ați fost ucenicul lui. Când vă învăța pe dumneavoastră vă spunea că așa trebuie scris, pictat, lucra după o anumită metodă?

Nu niciodată, chiar din contră, el nu mergea după scheme, când ne învăța și vedea că nu știi te scotea afară, el nu stătea după noi. Prima dată când am venit aici, am fost 6 băieți, el ne-a dat la fiecare ceva de făcut dar nu a zis că asta e bine sau nu. A doua zi ne-a dat altceva, a treia zi altceva, apoi am început cu pictura. Trei dintre noi s-au lăsat și am rămas doar trei. Eu am continuat, se făcuse iarnă și el mi-a zis acuma e frig și nu mai lucrez, dacă vrei să vii la primavară. Am început la primăvară din nou, a mai venit celălalt coleg al meu care era mai obraznic și l-a scos afară. Așa am rămas doar eu și Stan Vasile Turda care i-a făcut crucea. Eu am plecat în Timișoara unde am făcut alte studii. Când m-am întors înapoi din stagiul militar el era bolnav. Mi-a spus când termin să vin la el că are ceva de vorbit cu mine. I-am zis că voi veni când mă eliberez, dar pe când am venit el a fost mort. De la familia lui am știut, că au vorbit în casă și mi-au spus că dorința lui a fost ca eu să vin neapărat să lucrez în locul lui aici, să-i continui munca. Și eu asta am făcut.

6. Conclusio

1. Aspecte generale

Prezenta lucrare prin analiza riturilor de trecere oferă posibilitatea de a înțelege cum aceste rituri sunt trăite şi se manifestă în cultura tradiţională românească. Studiul riturilor de trecere a constituit un obiect constant al multor cercetători, mulţi dintre aceştia având o largă notorietate mondială, din domenii variate precum filosofia culturii, istoria religiilor, antropologie, etnologie, sociologie etc.

Marea trecere, după cum a numit Lucian Blaga moartea, este și va rămâne o temă universală și comună tuturor ştiinţelor socio-umane. Aşa cum rezultă din conţinutul lucrării, cercetările care vizează riturile de trecere sunt numeroase, interesul pentru acestea existând și în prezent. Aceste cercetări nu mai au demult doar o abordare unilaterală, religioasă cu precădere, ci una raportată la un nivel fundamental al omului și al culturii din care face parte.

Riturile de trecere oferă o viziune asupra vieţii prezente, ocazia de a cunoaște mai bine realitatea prin experiența trăită a vieții, dar în același timp oferă și o imagine asupra trecutului, oferindu-ne posibilitatea unei cunoașteri mai pătrunzătoare. Ritul sau actul ceremonial ne dă oportunitatea de a explora, descoperi și înțelege comportamentul, atitudinile, credințele oamenilor la un nivel individual dar și colectiv.

Pentru omul tradițional, riturile de trecere dau posibilitatea de a transcede sfârșitul și de a accede într-o lume nouă. Înţelegerea rolului şi funcţiilor riturilor de trecere e posibilă doar prin clarificarea unor concepte fundamentale precum: sacrul, profanul, dialectica sacru-profan, lumea sacră şi lumea profană. Dihotomia între sacru și profan justifică necesitatea şi rolul riturilor de trecere, ca modalitate prin care omul trece pragul din lumea profană ca să renască în lumea sacră. Moartea din condiţia profană este astfel urmată de o re-naştere într-o lume sacră. Pentru a putea trece marele prag omul se foloseşte de un complex sistem de rituri.

Funcţiile riturilor sunt importante atât pentru individ cât şi pentru întreaga comunitate. Funcția de bază a ritului este aceea de a oferi coeziune și de a menţine comunitatea unită. Dar pe lângă aceasta, ritul este și un mediu de comunicare, el facilitează tranziția în momentele importante ale vieții, oferă o memorie colectivă, reconciliează, reglează raporturile sociale și colective.

2. Sacrul omului societăţilor tradiționale şi profanul omului modern

Ca și parte din concluzie, doresc să fac prin comparație unele specificări asupra diferențelor care există între societatea tradițională și cea modernă în privința morții ca fenomen. Dacă în lucrare am prezentat pe larg cum trăiește omul tradițional fenomenul morții și cum se raportează la o astfel de experiență, cred că e interesant să vedem cum s-au schimbat aceste aspecte și cum trăiește sau privește omul modern Moartea.

Am văzut în lucrare că omul religios al societății tradiționale trăieşte într-o lume sacră plină de simboluri şi tradiţii. Ca și comparație putem zice că omul modern nu mai trăieşte într-o lume sacră, el trăiește într-o lume desacralizată, într-o existenţă profană. Asta nu înseamnă că omul modern nu mai este deloc religios dar, el trăieşte acest aspect al vieţii într-un alt mod faţă de omul tradiţional. Felul cum omul tradiţional se raportează la lumea cel înconjoară este diferit de felul cum omul modern se raportează la ea. Pentru omul tradiţional, lumea este plină de simboluri care trebuie găsite şi descifrate, pentru omul modern însă lumea s-a golit de sensuri şi simboluri.

Raportându-ne doar la experienţa morţii, vedem și mai bine diferenţele între omul tradiţional şi cel modern. Pentru primul, moartea este văzută ca o dimensiune normală a vieţii omului. Existenţa lui nu e în zadar, viaţa individului continuă şi după moarte care este o trecere în celălalt tărâm. Pentru omul modern însă, moartea este anulată, ea s-a golit de sens, rămânând în final doar Neantul. Moartea în spatele căreia nu mai există nimic altceva înafară de Neant, are o puternică influenţă stimulativă asupra vieţii individului, ideea de bază fiind: trăieşte-ţi clipa ce ţi-a fost dată cât mai intens, cât mai rapid posibil, căci nu poţi ştii niciodată când ea poate fi ultima. Omul culturii tradiţionale a acceptat prezenţa morţii şi doreşte să-i cunoască misterul. Moartea implică astfel o cunoaştere, ea fiind o parte integrantă a vieţii. Continuând aceeaşi idee, mai putem adăuga faptul că omul modern dorește să-și sporească calitatea vieții de aici, important fiind confortul vieții prezente. Omul tradițional însă se orientează mai degrabă spre confortul ființei spirituale. El face asta prin respectarea tradiţiilor, a riturilor şi credinţelor, şi prin o bună educaţie moral religioasă.

Omul modern crede ca a învins moartea prin negarea ei. Fiind mai mult interesat de lumea de aici, şi-a pierdut legătura cu lumea de dincolo, moartea simbolizând doar un sfârşit, un punct terminus. Lumea de dincolo nu mai are nici o semnificaţie, nu există nici un prag care trebuie trecut. Frica existenţială pentru omul modern este o limită absolută de care nu se poate trece,

pe când pentru omul tradiţional înseamnă un prag peste care se poate trece prin respectarea și îndeplinirea tradițiilor moștenite de la strămoși.

Omul tradiţional a acceptat prezenţa morţii, ştie că moartea face parte din viaţă, este un prag chiar spre adevărata viaţă şi se pregăteşte din timpul vieţii să îl treacă. Moartea este văzută metaforic sub forma unei călătorii, a unui drum care trebuie parcurs şi se pregăteşte pentru acest eveniment şi ştie paşii care trebuie împliniţi ca această trecere să îi ofere locul veşnic. El crede în nemurirea sufletului şi întreaga comunitate se unește şi ajută ca această trecere să fie posibilă şi ca sufletul să îşi găsească locul de odihnă. Chiar dacă el ştie că viaţa pământească este trecătoare, el are credinţa că viaţa de dincolo este veşnică.

Când se apropie sau se întâmplă o nenorocire, omul societăţii tradiţionale se grăbeşte să îşi mărturisească păcatele, să se confeseze pentru a se purifica. Pentru a descifra taina morţii el ştie că trebuie să îşi dezlege tainele lui, să se cureţe de păcate. O dată spuse, confesate, el este iertat şi are şansa la un nou început.

Mai mult decât atât, pentru omul tradiţional religios moartea este o încercare de refacere şi de reintegarea a omului în Tot. Moartea nu este doar un fenomen îndepărtat, străin, ea este inclusă în viaţa lor. Dacă pentru omul modern viaţa este opusă morţii, pentru omul tradiţional, viaţa şi moartea reprezintă un Tot. Faptele omului din viaţa pământească influenţează experienţa vieţii lui de dincolo, după binele sau răul care îl face în viaţă. Dacă faptele din viaţa de aici au fost bune ştie că şi după moarte îi va fi bine.

Prin prezentarea ceremonialului de înmormântare am putut observa multitudinea de obiceiuri și ritualuri funerare care se întâlnesc și astăzi într-o societate tradițională. În societatea modernă se poate observa dispariţia riturilor tradiţionale funerare: mortul este dus de acasă în spital, astfel contactul cu moartea este redus. Absenţa ritualurilor prin serviciile clinice, prin incinerare corpul dispare. De altfel, în societatea modernă conştiinţa colectivă a fost înlocuită de conştiinţa individualităţii. Astfel, experienţa religioasă a trecut de la un tip colectiv sacru, la o religie de tip interior, psihic, intim.

Mircea Eliade în cartea *Mituri, vise şi mistere* dedică un întreg capitol *Simbolism religios şi valorizare a angoasei,* unde îşi propune să studieze angoasa lumii moderne din perspectiva istoriei religiilor, încercând să înţeleagă şi să interpreteze experienţa ei. El ajunge la concluzia că angoasa omului modern este provocată şi alimentată de descoperirea Neantului.

„Angoasa în faţa Neantului Morţii pare să fie un fenomen specific modern. Pentru toate celelalte culturi neeuropene, adică pentru celelalte religii, Moartea nu este niciodată înţeleasă ca un sfârşit absolut, ca un Neant: moartea este mai degrabă un ritual de trecere către o altă modalitate de a fi şi de aceea ea se află întotdeauna în relaţie cu simbolismele şi ritualurile de iniţiere, de renaştere sau de reînviere. Aceasta nu vrea să spună că lumea extraeuropeană nu cunoaşte experienţa angoasei în faţa Morţii: această experienţă există bineînţeles, dar ea nu este nici absurdă, nici inutilă; dimpotrivă, este valorizată la un alt nivel de existenţă. Moartea este Marea Iniţiere. Dar pentru lumea modernă, Moartea este vidată de sensul ei religios, şi din cauza aceasta asimilată Neantului; şi în faţa Neantului omul modern este paralizat."[166]

Când vorbim despre omul modern ne referim la cel căruia îi lipseşte credinţa. O mare parte a lumii moderne şi-a pierdut credinţa, şi pentru această masă umană angoasa în faţa Morţii se confundă cu angoasa în faţa Neantului. Pentru omul credincios moartea este un rit de trecere. După cum zice și Mircea Eliade, omul tradițional a reușit să învingă moartea transformând-o în rit de trecere. Moartea este urmată de o reînviere şi face posibil accesul la un nou mod de existenţă. Moartea este bineînţeles un sfârşit, dar un sfârşit urmat imediat de un nou început. Se moare la un mod de existenţă ca să se poată accede la un altul.[167]

3. Consideraţii privind perspectivele de evoluţie a riturilor de trecere într-o lume în schimbare

Creaţiile populare, datinile, obiceiurile, credinţele populare au o mare importanță în viața omului tradițional religios și astfel tind să se păstreze și să aibă o existență îndelungată în ciuda schimbărilor pe care contemporaneitatea a adus-o în satele românești. În special, obiceiurile tradiţionale de înmormântare, considerate de majoritatea folcloriştilor ca fiind cele mai vechi obiceiuri familiale, s-au păstrat chiar mai bine față de celelalte obiceiuri, ele conținând încă elemente arhaice ale culturii populare.

Cu toate acestea, nu putem trece cu vederea unele efecte pe care schimbările fundamentale, care s-au produs sau au loc sub ochii noştri, le au asupra domeniului nostru de studiu.

---

[166] Mircea Eliade, *Mituri, vise şi mistere*, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, pp. 55-56

[167] *Ibidem*, p. 159

Chiar dacă în întreg spaţiul cultural românesc, obiceiurile legate de momentele cruciale din viaţa oamenilor - cu precădere cele legate de "Marea Trecere" - sunt mai bine conservate decât alte manifestări spirituale tradiţionale, nu putem să nu observăm că „obiceiurile din bătrâni", cum ne place să le numim, îşi pierd din consistenţă sub atacul permanent al modernităţii.

De aceea, propun în cele ce urmează să fac o succintă trecere în revistă a principalilor factori ce au contribuit și încă contribuie, la erodarea tradiţiilor și la pierderea sau chiar eliminarea unor obiceiuri din comunităţiile sătești.

Unul dintre principalii factori este influenţa pe care o are viața modernă asupra vieţii satului. Chiar dacă satul ales ca zonă de studiu este un sat izolat din Transilvania, și această zonă rurală precum și celelalte sate din România, au fost afectate de o explozie informaţională generată de răspândirea internetului, precum şi a televiziunii prin cablu, ce a contribuit la schimbări majore în viața oamenilor.

Ca fenomen specific ultimelor două decenii, a intervenit fenomenul globalizării, accentuat şi accelerat ca urmare a integrării în Uniunea Europeană. Dacă până în urmă cu relativ puţini ani, doar un procent redus din populaţia rurală îşi părăsea satul prin căsătorie sau pentru găsirea unui loc de muncă mai bun, în prezent, majoritatea tinerilor s-au dispersat în întreaga lume, unii pentru a studia, alţii pentru o slujbă mai bine plătită, o parte dintre aceştia stabilindu-şi inclusiv domiciliul în străinătate.

Aceste fenomene au facilitat unele importuri şi asimilări prin infiltraţii de dinafară care nu sunt specific tradiţionale.

Chiar dacă factorii pe care i-am enunţat aici, fac greu păstrarea și conservarea obiceiurilor tradiţionale, mai găsim încă "tendinţa conservatoare" a celor ce azi, care vor să mai facă botez, nuntă ori înmormântare "cum ştiu de la ăi bătrâni".

Tradiţiile populare sunt vii şi se exprimă în momentele importante ale vieţii individului şi grupului. Ele însoţesc încă viața omului, și fac parte, incontestabil, din tezaurul cultural, istoric şi religios al unei naţii.

Aşa cum afirmă Mircea Eliade: "*Anumite comportări mitice mai supravieţuiesc încă sub ochii noştri. Nu doar că ar fi vorba de supravieţuiri ale unei mentalităţi arhaice. Dar anumite aspecte şi funcţiuni ale gândirii mitice sunt constituente ale fiinţei omeneşti*." [168]

[168] Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, Editura Univers, Bucureşti, 1978, p. 4

Cercetarea de faţă doreşte să se constituie într-o modestă contribuţie la demersul, din fericire colectiv, uneori anonim, depus pentru evidenţierea, conservarea şi transmiterea tradițiilor moştenite. Aceasta ar trebui şi poate fi continuată şi aprofundată pentru că riturile de trecere reprezintă un domeniu important pentru înțelegerea dimensiunii culturale a unui popor.

7. Bibliographie:

BÂRLEA Ovidiu, *Folclorul românesc I*, Bucureşti, Editura Minerva, 1981

BERNEA Ernest, *Cadre ale gândirii populare româneşti*, Cartea românească, 1985

BILȚIU Pamfil, *Stan Ioan Pătraş şi zestrea sa artistică*, Editura Ethnologica, Baia Mare, 2008

DĂNCUŞ Mihai, *Acta Mvsei Maramorosiensis II*, Etnografie şi folclor istorie şi istoria culturii, Editura Muzeul Maramureşului Sighetul Marmaţiei, 2004

DĂNCUŞ Mihai, *Acta Mvsei Maramorosiensis III*, Etnografie- Istoria şi filosofia culturii, Muzeul Maramureşului Sighetul Marmaţiei, 2005

DUMEA Claudiu, *Religii, biserici, secte*, Editura Sapientia, Iaşi, 2002

DURKHEIM Émile, *Formele elementare ale vieţii religioase*, traducere de Elisabeta Maria David, Editura Antet XX Press, Prahova, 2005

ELIADE Mircea, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, Editura Univers, Bucureşti, 1978

ELIADE Mircea, *Imagini şi simboluri*, Eseu despre simbolismul magico-religios, prefață de Georges Dumezil, traducere de Alexandra Beldescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994

ELIADE Mircea, *Fragmentarium* (1937), Editura Destin, Deva, 1990

ELIADE Mircea, *Mitul eternei reîntoarceri*, traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999

ELIADE Mircea, *Mituri, vise şi mistere*, traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Editura Univers enciclopedic, Bucureşti, 1998

ELIADE Mircea, *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificaţie în religie*, traducere Cezar Baltag, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994

ELIADE Mircea, *Sacrul şi profanul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992

ELIADE Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, prefaţă de Georges Dumézil, traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992

ERETESCU Constantin, *Folclorul literar al românilor, O privire contemporană*, Editura Compania, Bucureşti, 2004

EVSEEV Ivan, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Editura Amarcord, Timișoara, 1994

Van GENNEP Arnold, *Les rites de passage*, Éditions Picard, Paris, 1981

Van GENNEP Arnold, *Riturile de trecere*, Editura Polirom, Iaşi, 1996

POP Mihai, *Obiceiuri tradiţionale româneşti*, Editura Univers, Bucureşti, 1999

POP Mihai, RUXĂNDOIU Pavel, *Folclor literar românesc*, Editura didactică și pedagogică, Bucureşti, 1978

RUXĂNDOIU Pavel, *Folclorul literar, în contextul culturii populare româneşti*, Bucureşti, Editura Grai şi Suflet, Cultura Naţională, 2001

SUIOGAN Delia, *Simbolistica riturilor de trecere*, Bucureşti, Editura Paideia, 2006

SUIOGAN Delia, MARIȘ Ștefan şi DĂRĂBUȘ Carmen (Eds), *Cultural Spaces and Archaic Background*, Editura Universităţii de Nord, Editura Ethnologica, Baia Mare, 2008

SUIOGAN Delia, MARIȘ Ștefan şi DĂRĂBUȘ Carmen (Eds), *Cultural Spaces and Archaic Background*, Editura Universităţii de Nord, Editura Ethnologica, Baia Mare, 2011

OTTO Rudolf, *Sacrul, Despre elementul iraţional din ideea divinului și despre relaţia lui cu raţionalul*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992

MAZZONI Bruno, *Le iscrizioni parlanti del cimitero di Săpânţa*, Edizioni ETS, 1999

Sapinta, Le cimetière joyeux, The Merry Cemetery, Photographies de Gérard Pestarque, Texte de présentation de Anca Mihăilescu, Éditions Hesse, 1991

Revista Memoria Ethnologica

CSISZAR Corina Isabella, *Casa, simbol al familiei*, Memoria Ethnologica, An V, nr. 14-15, Baia Mare, 2005

CSISZAR Corina Isabella, *Omul călător în concepţia Prof. Mihai Pop*, Memoria ethnologica, An V, nr. 16-17, Baia Mare, 2005

CSISZAR Corina Isabella, *Relaţia dintre elementele de structură şi interior ale casei şi manifestările spirituale*, Memoria ethnologica, An V, nr. 16-17, 2005, Baia Mare

GOLOPENȚIA Sanda, *Cimitirul vesel din Săpânța*, Memoria Ethnologica, An VI, nr. 20, Baia Mare, 2006

IUGA Nicolae, *Moartea ca trecere pe pod*, Memoria ethnologica, An II, nr. 4-5, Baia Mare, 2002

MARIȘ Ștefan, *Ritualul funerar din Maramureş - o perspectivă hermeneutică*, Memoria Ethnologica, An IX, nr. 30-31, Baia Mare, 2009

MAZZONI Bruno, *Inscripțiile grăitoare ale Cimitirului de la Săpânța*, Memoria Ethnologica, An II, nr. 4-5, Baia Mare, 2002

MAZZONI Bruno, *Le iscrizioni parlanti di Săpânța*, Memoria Ethnologica, An III, nr. 6-7, Baia Mare, 2003

PAȘCA Melinda, *Moartea la strămoșii noștri*, Memoria ethnologica, An VI, nr. 20, Baia Mare, 2006

PODUȚ Mirela, *Rolul relaţiilor de rudenie în satele Maramureşene,* Memoria Ethnologica, An IX, nr. 30-31, Baia Mare, 2009

PUCCIARINI Marco, *Rituri, sacrificii și zei*, Memoria Ethnologica, An III, nr. 6-7, 2003

RĂCHIȘAN Delia, *Status incert și status dobândit*, Memoria ethnologica, An VI, nr. 20, Baia Mare, 2006

SUIOGAN Delia, *Obiceiurile, modalități de actualizare a modelului socio-cultural*, Memoria ethnologica, An V, nr. 16-17, Baia Mare, 2005

SUIOGAN Delia, *Ramura verde-valori simbolice*, Memoria Ethnologica, An IX, nr. 30-31, Baia Mare, 2009

SUIOGAN Delia, *Omul şi trecerea în mentalitatea tradiţională*, Memoria ethnologica, An VI, nr. 18-19, Baia Mare, 2006

SUIOGAN Delia, *Iniţierea – forme de reprezentare simbolică*, Memoria ethnologica, An VI, nr. 20, Baia Mare, 2006

Alte reviste:

COLTA Elena Rodica, *Cântarea de rămas bun sau Iertăciunea*, Izvorul, Revistă de etnografie și folclor, nr. 29, 2008

POP Mihai, *De la obiceiuri străvechi la ceremoniale și spectacole contemporane*, în Tradiţii şi Patrimoniu, nr. 6-7, 20 dec., 2004

Pagini de internet:

Balazs Lajos, *Folclor, noțiuni generale de folclor și poetică populară*, vezi: http://mek.oszk.hu/01700/01765/01765.pdf (22.08.2012)

Mazzoni Bruno, Interviu publicat în revista Formula As, nr. 947, anul 2010. http://www.formula-as.ro/2010/947/planete-culturale-30/de-la-cimitirul-vesel-la-mircea-cartarescu-bruno-mazzoni-m-am-format-si-am-trait-in-romania-cei-mai-frumosi-ani-ai-vietii-mele-13175 (15.09.2012)

8. Résumé

Meine hier vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Analyse der Übergangsriten (vom Leben zum Tod), um ein umfassendes Bild und ein besseres Verständnis über die Art und Weisen wie diese in der rumänischen traditionellen Kultur erlebt und zum Ausdruck gebracht werden, zu erhalten.
Das Studium der Übergangsriten, in seinen drei großen Phasen des menschlichen Lebens (Geburt, Hochzeit und Tod) beschäftigt und beschäftigte viele Wissenschaftler, einige davon weltweit berühmt, in den verschiedenen Forschungsbereichen der Kulturphilosophie, Religionsgeschichte, Anthropologie, Ethnologie, Soziologie und anderen. Da der Referenzbereich viel Bibliografie zur Verfügung stellt, würde eine tiefergehende Analyse der Übergangsriten aller drei Phasen der menschlichen Existenz den Umfang dieser Arbeit sprengen. Deshalb lag der Entschluss nahe, mich auf einen wesentlichen und gleichzeitig repräsentativen Ritus, nämlich dem der Beerdigung, exakt jenem des "großen Übergang" ("Marea Trecere"), wie Lucian Blaga den Übergang zum Tod nannte, zu konzentrieren.

Besondere Aufmerksamkeit habe ich dabei den Gewohnheiten und Traditionen, die einen solchen Übergang begleiten, sowie auch deren besonderer Symbolik gewidmet. Dabei war mir auch das Verständnis wesentlicher Symbole und Rituale, die Teil einer Trauerfeier sind, wichtig. Ich habe versucht, wissenschaftliche und konzeptionelle Werkzeuge, die von großen Forschern dieses Referenzbereiches in der rumänischen traditionellen Gesellschaft geschaffen wurden, anzuwenden. Meine Feldforschungen habe ich im kleinen, auch heute noch von der modernen Umwelt eher isolierten, ländlichen Dorf Răstolţu-Deşert in der Gemeinde Agrij (Kreis Sălaj) im Nordwesten Transsilvaniens (Rumänien) durchgeführt. Ich konnte feststellen, dass dort viele der beschriebenen Symbole und Riten auch heute noch verwendet und angewandt werden.
Diese Arbeit ist in zwei Teile und insgesamt fünf Kapitel unterteilt. Die ersten drei Kapitel sind einem wissenschaftlichen, theoretischen und konzeptionellen Ansatz gewidmet. Ich habe dabei Literatur von Arnold van Gennep, Rudolf Otto, Émile Durkheim und Mircea Eliade zur Hilfe genommen. In den anschließenden zwei Kapiteln, die eine eigenständige Einheit bilden, habe ich versucht diese wissenschaftlichen und konzeptionellen Werkzeuge, die im ersten Teil der Arbeit beschrieben wurden, auf die Rituale des „großen Übergangs“, wie sie auch heute noch in einer kleinen rumänischen Gemeinde Tradition haben, anzuwenden. Dabei habe ich auch versucht Materialen aus zwei ländlichen Gemeinden im Nordwesten Transsilvanien

kohärent zu bearbeiten und habe als Arbeitsinstrument die Enquete Methode (Untersuchungsmethode) angewandt. Als Technik habe ich das ethnografische Gespräch von Angesicht zu Angesicht - zu Hause beim Interviewgeber (insgesamt acht ausgewählten Personen) – angewandt und dieses auch protokolliert.

Im ersten Kapitel, „**das Heilige und das Profane**“, beschäftigt sich die vorliegende Arbeit mit den Studien von Rudolf Otto ("*Das Heilige - über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*"), Mircea Eliade (welcher sich der Hierophanie und der Dialektik zwischen sakral und profan in "*Das Heilige und das Profane*" und in "*Geschichte der religiösen Ideen*" widmet) und Émile Durkheim ("*Die elementaren Formen des religiösen Lebens*"). Ich habe in diesem Kapitel versucht, den Inhalt einiger grundlegender Konzepte für das Verständnis der Übergangsriten zu erklären. Diese sind: Das Sakrum (das Heilige); Das Profane (das Weltliche); Die Dialektik zwischen sakral und profan; Die sakrale (heilige) Welt und die irdische (profane) Welt.

Um das Sakrum (das Heilige) genauer definieren zu können, beziehe ich mich auf die Forschungen des deutschen Schriftstellers, Theologen und Religionshistoriker Rudolf Otto, der in seiner Arbeit „*das Heilige*“, zweifellos einer neuen und originellen Perspektive zuführt. Er konzentriert sich dabei auf die Beschreibung der religiösen Erfahrungsmöglichkeiten, und auf das, was solcher Erfahrungen zugrunde liegen kann, anstatt sich in die Analyse der Vorstellungen von Gott und Religion zu vertiefen. Für Rudolf Otto ist das Heilige Kernpunkt und verbindendes Element aller Religionen zugleich, ohne das eine religiöse Erfahrung nicht möglich scheint. Er hat u.a. den Begriff *Numinos* als einen nicht exakt definierbareren Bestandteil des Heiligen geprägt. Dieser Begriff beschreibt eine geheimnisvolle, übernatürliche Wirkkraft, welche gleichermaßen fasziniert und anzieht ("*mysterium fascinans*"), und den religiös empfindenden Menschen erschreckt und fürchten macht ("*mysterium tremendum*"), als etwas das sich dem Rationalem entzieht und einer begrifflichen Erfassung völlig unzugänglich bleibt. Ich habe in diesem Kapitel auch die Forschungen Mircea Eliades und Émile Durkheims berücksichtigt, die versucht haben, einige Grenzen des irrationalen Ansatzes von Otto Rudolf zu definieren und zu überwinden.

Die Dialektik zwischen sakral (heilig) und profan wird vor allem durch die Forschungen von Mircea Eliade analysiert. Mithilfe seiner Werke "*Das Heilige und das Profane*" und "*Geschichte der religiösen Ideen*" werden im Detail die Manifestationsformen des Sakrum (des Heiligen) erklärt (hier bezeichnet *Hierophanie* die Manifestation des Heiligen als eine Realität, die nicht von unserer Welt ist), und die Besonderheiten von "sakralem Raum und

Zeit" begrifflich bestimmt (hier: Da sich das Heilige manifestiert, kommt es zum Bruch in der Homogenität des Raumes und zur Offenbarung einer absoluten Wirklichkeit).

Der gleiche Autor begründet die Notwendigkeit und die Rolle der Übergangsriten (einem komplexen System an Ritualen) als Möglichkeit des Menschen die profane Welt zu verlassen, um anschließend in einer sakralen Welt wiedergeboren zu werden.

Im zweiten Kapitel, "**Riten, Mythen und Sitten**", beschäftigt sich diese Arbeit mit Aspekten der Struktur und Funktionen von Riten und Mythen, sowie mit der Definition von Sitten und Bräuchen; Bei Letzteren wird zwischen Sitten des Familienlebens und Bestattungsbräuchen unterschieden.

Um Ritus, einem komplexen Begriff, zu definieren, habe ich in erster Linie auf die Forschungen von Émile Durkheim zurückgegriffen. Émile Durkheim definiert in "*Die elementaren Formen des religiösen Lebens*" Riten als: „*Verhaltensregeln, die dem Menschen vorschreiben, wie er sich den heiligen Dingen gegenüber zu benehmen hat*". Auf der Suche nach einer positiven Definition scheint es ihm zielführend, Religion nicht in ihrer Gesamtheit als System, sondern zunächst über deren Elementarphänomene zu definieren. Religiöse Phänomene lassen sich nach Émile Durkheim in zwei Kategorien aufteilen, nämlich jener der Glaubensüberzeugungen ("*Meinungen*") und jener der Riten ("*Handlungsweisen*").

Die Funktionen der Riten werden sowohl aus der Perspektive des Individuums als auch aus der Perspektive der Gemeinschaft analysiert. Ich habe dabei versucht, eine elementare Funktion der Riten hervorzuheben, nämlich die, dass erst durch Riten die Möglichkeit des Entstehens von Gemeinschaften und deren anhaltendes Bestehen möglich sind.

Riten sind konsequent in Verbindung mit (den dazugehörenden) Mythen zu sehen. Kein Ritual wäre durchführbar, wenn sein "Ursprung" nicht bekannt ist. Das bedeutet gleichzeitig, dass der Mythos „erzählen" und erklären kann, wie und warum ein bestimmtes Ritual entstanden ist. Die Kenntnis über die Struktur und Funktionen eines Mythos ist dazu unerlässlich. Ich habe mich daher in erster Linie den Studien von Mircea Eliade gewidmet. In "*Aspekte des Mythos*" und "*Der Mythos der ewigen Wiederkehr*" werden durch Eliade die Aufgaben und wesentlichen Merkmale eines Mythos als auch die Verbindung zwischen der heiligen Zeit und Mythen, erklärt.

Die Begriffe **Chaos und Kosmos** werden die hauptsächliche Rolle der Riten, nämlich die zur Wiederherstellung des Gleichgewichts und zur Vermeidung eines Rückfalls ins Chaos zu erklären versuchen. Der Tod ist sowohl individuell als auch sozial gesehen ein Bruch, ein Ereignis das Störung (Chaos) mit sich bringt. Um nicht gänzlich ins Chaos zu verfallen, müsse daher durch bestimmte Riten die Welterschaffung wiederholt und die Ordnung wieder

hergestellt werden, womit auch eine neue Verbindung (Ordnung) zwischen dieser Welt und der anderen Welt geschaffen wird.

Für das Verständnis der Rolle und der Aufgaben von Übergangsriten, hielt ich es für notwendig, grundlegende Konzepte der Sitten und Bräuche herauszuarbeiten. Diese waren und sind ein wichtiger Bestandteil der rumänischen Volkskultur und begleiteten ihre Mitglieder von der Geburt an bis zum Tod. Sie integrieren das Individuum in eine Gemeinschaft und sichert seine Teilnahme am kulturellen Leben der Gemeinschaft durch die Einhaltung von Sitten und Bräuchen. Damit kann auch die soziale Kontinuität einer Gemeinschaft gewährleistet werden. Ich habe zwischen „Kalendarbräuchen“ (*obiceiuri calendaristice*), welche die wichtigsten zyklischen Ereignisse eines Jahres markieren und die Sitten und Bräuche des Familienlebens, welche die wichtigsten azyklischen sozio-biologischen Lebensabschnitte eines Individuums markieren, unterschieden. Hier tritt auch die Wichtigkeit des Bestattungsbrauchs hervor, welcher von den meisten Volkswissenschaftlern als der ältester Familienbrauch überhaupt angesehen wird. Der christlich-orthodoxe Bestattungsbrauch enthält (auch heute noch) Elemente archaischen Glaubens, wie z.B. die Abwehr des Teufels „*strigoi*“ durch Beigabe von Knoblauch bei der Bestattung.

Im dritten Kapitel „**Übergangsriten**“ befasst sich meine Arbeit mit den Übergangsriten und versucht, dessen grundlegende Konzeption und Begriffswelt zu erklären. Als literarische Quelle habe ich dazu in erster Linie das Hauptwerk (des großen französischen "Klassikers" der Ethnologie) Arnold van Genneps "*Les rites de passage*", erstmals im Jahr 1909 erschienen, benutzt. Obwohl seit der Erstausgabe (1909) mehr als 100 Jahre vergangen sind, blieb diese Arbeit im Bereich der sozio-kulturellen Anthropologie bis zum heutigen Tag von großer Relevanz.

Die Übergangsriten sind als jene besonderen Handlungen definiert, die das Vergehen der Existenz eines Individuums schrittweise von einer Etappe des Lebens in eine andere begleiten. Die Übergangsriten verändern sich in Bezug auf deren Abläufe jedoch nur im Detail, je nachdem ob es sich um Geburt, Heirat oder Tod handelt. Ich habe dabei auch den universellen Charakter dieser Riten hervorgehoben, deren Schemata bei allen Völkern gleichermaßen vorkommen.

Van Gennep hat aufgezeigt, dass Übergangsriten drei Stadien durchlaufen: die Phase der Trennung vom alten Status (*rites de séparation*), die Schwellen- oder Übergangsphase - Umwandlungsriten - (*rites de marge*) und die Eingliederungsphase (*rites d’agrégation*). Dabei erarbeitete er ein Dreiphasen-Modell, dem alle Übergangsriten strukturell folgen: Zunächst

die Ablösungsphase (Separation), dann eine undefinierte, und dem Einfluss übelwollender Kräfte besonders anfällige, Zwischenphase (Liminalität) und schließlich die Integrationsphase, in der die neue Identität angenommen wird. Gleichzeitig enthalten die Übergangsriten auch Reinigungsriten, Schutzriten, Verteidigungsriten und Initiationsriten. Die Übergangsriten organisieren sich nach einer Abstufung, die Van Gennep „Reihenfolge“ (Sequenz) nennt. Der Übergang passiert also laut Van Gennep nicht plötzlich und auf einmal sondern schrittweise.

Durch die Anwendung des von Arnold van Gennep vorgeschlagenen Schemas der Bestattungsriten, das auch heutzutage aktuell und funktionell ist, habe ich die allgemeinen und spezifischen Aspekte dieses Prozesses, sowie die Rolle und die essentiellen Aufgaben jeder einzelnen Etappe hervorgehoben. Demnach haben Bestattungsriten die wichtige Rolle der Trennung des Individuums von der Gemeinschaft, der er angehört, zuzulassen und zu fördern, damit seine Angliederung in eine andere Welt möglich wird. Die Schwellenriten ihrerseits haben die Rolle den Verstorbenen, der sich zwischen dieser und der anderen Welt befindet, auf die Intergration in diese andere Welt vorzubereiten. Dafür muss er einen neuen sozialen und religiösen Status erlangen, sonst befindet er sich an der Grenze zwischen den beiden Welten, hat einen mehrdeutigen (zweideutigen) Status und kann somit von bösen Geistern in Anspruch genommen werden. Die dritte Phase, nämlich die Aggregations- oder Reintegrationsphase, markiert einerseits die Integration (in die neue sakrale Welt) des Verstorbenen, andererseits aber auch - dank der Reintegrationsriten - die Rückkehr der Familie zum alltäglichen sozialen Leben. Diese dritte Phase umfasst auch symbolische Handlungen, die die Rückkehr der rituellen Subjekte (Verwandte und Verstorbene gleichermaßen) in die alte und neue Gesellschaft ermöglichen.

In den ersten drei Kapiteln habe ich die grundlegenden theoretischen Aspekte, die für das bessere Verständnis der Übergangsriten notwendig sind, präsentiert (das Heilige und Profane, Riten, Mythen, Bräuche und Sitten, Begriff und Strukturschemata der Übergangsriten – insbesondere Bestattungsriten).

Im vierten Kapitel, „**Beerdigungszeremonie**“, habe ich versucht die Sequenzen der Beerdigungsriten, die sogar heute noch in ländlichen Gemeinden Rumäniens gebräuchlich sind, zu beschreiben. Das Forschungsziel ist ein besseres Verständnis für die menschlichen Traditionen und spirituellen Bräuche des traditionellen Menschen, sowie der Beziehungen des Menschen zu seiner Umwelt in einem entscheidenden Moment seines Lebens.

Als Basis für die Forschungen diente ein abgelegenes Dorf in Transsilvanien, in dem noch viele “Traditionen der Ältesten” zu finden sind, da es den Einheimischen dort gelang, die

meisten Sitten und Bräuche zu erhalten, so wie sie bekannt waren und wie sie von deren Vorfahren anwendet worden sind. Es sollte jedoch angemerkt werden, dass auch hier die Sitten und Bräuche allmählich als Folge der Modernisierung und Globalisierung verloren gehen.

Vor der Darstellung einiger Aspekte bei der Durchführung der Trauerfeier selbst, hielt ich es für notwendig - wenn auch in Kürze - die Art und Weise wie die Beziehung zwischen Leben und Tod in der traditionellen religiösen Bildersprache zu sehen ist, darzustellen. Damit wollte ich darauf hinweisen, dass, traditionell gesehen, der Tod, obwohl ein irreversibles Moment, ein großer Übergang und nicht das Ende des Seins ist, sondern eine Schwelle, die überwunden werden muss, um auf die andere Seite zu gelangen.

Ich hielt es für sinnvoll, die Rolle und die Bedeutung der Symbole, die bei den Beerdigungsritualen verwendet werden, in Bezug auf die vier Grundelemente Feuer, Erde, Wasser und Luft (Himmel) darzustellen.

Darüber hinaus habe ich versucht, die detaillierte und systematische Vorstellung der Beerdigungsriten in einem traditionellen rumänischen Dorf Transsilvaniens (Răstolţu-Deşert in der Gemeinde Agrij, Kreis Sălaj) zu beschreiben. Zur Beschreibung einer traditionellen Trauerfeier habe ich acht angesehene Personen aus dem Dorf, bekannt als die besten Wissensträger in Bezug auf traditionelle Sitten und Bräuche - vererbt von ihren Vorfahren-, interviewt. Die Fragen konzentrierten sich auf die gesamten Riten und Bräuche sowie auf deren praktische Anwendung während der Trauerfeier.

Die wichtigsten Momente eine traditionellen Trauerfeier können aufgrund der Angaben der interviewten Personen wie folgt dargestellt werden:

- Warnzeichen des Todes - Riten und Praktiken zur Erleichterung des Todes;
- Die Beichte, Vergebung der Sünden und die Kommunion;
- Vorbereitung des Verstorbenen für die “große Reise”;
- die Trauer;
- die Totenwache;
- das Begräbnis (die Begleitung);
- die letzte Reise (der letzte Weg);
- die Totengrube;
- der Glaube an Geister;
- die “40 Tage”.

Ein eigener Abschnitt meiner Arbeit wurde der Totenklage gewidmet, die Teil des Repertoires der Totengesänge sind und traditionell von Klageweibern gesungen werden. Die Tradition von Trauer- und Totengesängen ist gefährdet, sie ist eher nur noch im Gedächtnis älterer Menschen eines Dorfes erhalten, die sich an diese Tradition erinnern können. Deshalb hielt ich es für sinnvoll einige Beispiele anzuführen, mit dem besonderen Ziel zur Erhaltung derselben beizutragen.

Des Weiteren habe ich den Totenversen besonderen Raum in dieser Arbeit eingeräumt, da sich auch deren Kontinuität in Gefahr befindet. Verse oder Vergebung, Teil des Beerdigung-Repertoires, sind gleichzeitig Teil einer wichtigen Sequenz der Trauerfeier. Wie es der Name schon andeutet, ist die Funktion der Verse, dem Verstorbenen die Möglichkeit zu geben, einen letzten Abschied von der Familie zu nehmen und um Vergebung zu bitten. Somit sind diese Verse Teil der Trennungsriten und der letzte „mündliche Kontakt" des Verstorbenen mit der Gemeinde. Diese Verse wurden oft nicht in Sammlungen folkloristischer Texte aufgenommen, da sie meistens sehr lang sind und „gekünstelt" wirken. In jenen Gemeinden, die ich besuchte, sind sie aus dem Beerdigungsritual jedoch nicht wegzudenken. Hier wäre es (noch) undenkbar, dem Verstorbenen die Möglichkeit zum Abschiednehmen von seinen Verwandten und den Gemeinschaftsmitgliedern zu nehmen. Ich konnte eine große Anzahl (vier dicht beschriebene „Hefte") dokumentierter Totenverse sicherstellen und hielt es für angemessen einige davon, die mir am repräsentativsten erschienen, in dieser Arbeit wörtlich zu transkribieren.

Ich konnte auch ein ausführliches Interview mit wahrscheinlich einem der letzten „Diecii" („Schriftgelehrten") in der Transylvania führen, dessen wesentlichen Inhalte ich in meiner Arbeit angeführt habe. **Nerţan Petru** lebt und arbeitet in der Dorfgemeinde Răstolţu-Deşert und verfasst Beerdigungsgedichte (Totenverse) für die Verstorbenen der umliegenden Gemeinden. Urspünglich wurden diese Beerdigungsgedichte noch vor dem Verlassen des Friedhofs und am Ende des Gottesdienstes gesungen vorgetragen. Dieser Brauch gerät jedoch zunehmend in Vergessenheit, da er seitens der Familien kaum mehr nachgefragt und als zu hohe emotionale Belastung für die Hinterbliebenen angesehen wird.

Das Fünfte und letzte Kapitel der Arbeit widme ich dem **Friedhof in Săpânţa** („Der Fröhliche Friedhof"), der trotz seiner internationalen Bekanntheit in Rumänien wissenschaftlich leider als unbedeutend wahrgenommen wird; als ein Phänomen der Neofolklore schlechter Qualität, das nicht berücksichtigt werden sollte. Letzterem kann ich nach meinen persönlich durchgeführten Recherchen vor Ort nicht zustimmen. Bruno Mazzoni führt in seinem Buch „*Le iscrizioni parlanti del cimitero di Săpânţa*" aus, dass der

Ursprung der dort verwendeten Grabinschriften die „Verse der Toten“ sind, welche sich bis in das 17. Jahrhundert zurück nachvollziehen ließen und die damit in der Tat, nicht nur mündlich, einer originären Tradition der nördlichen Transylvania entsprächen. Ich konnte in meiner Arbeit tatsächlich auch Beispiele großer Übereinstimmung zwischen Textstellen in Grabinschriften und in „Versen der Toten“ aufzeigen.

Stan Ioan Pătraş nahm diese traditionellen und historischen Materialien als Vorlage auf und schrieb sie auf Grab-Kreuze. Der Begriff „Der Fröhliche Friedhof“, mit einem durchaus touristisch hohem Werbewert, ist für mich daher eher auf die verwendete Farbenvielfalt und auf die für „moderne Menschen“ als lustig empfundene ländlich-naive Malerei bezogen, als auf die Inhalte der Grabinschriften per se.

Besonders wertvoll fand ich das persönlich geführte Interview mit **Dumitru Pop** (durchgeführt im Sommer 2008), dessen Leben und Werk direkt mit dem Ort und dem Friedhof in Săpânţa verbunden sind und der als Nachfolger und Erbe des Vermächtnisses des berühmten Stan Ioan Pătraș gilt. Auch dieses Interview stärkte mich in der Annahme, dass „Der fröhliche Friedhof Săpânţa“ sehr wohl anthropologisch wertvoll ist.

Abschließend glaube ich, dass meine Arbeit auch einen kleinen Beitrag zur Deutung und vor allem zur Erhaltung eines bedeutenden Teils der hier beschriebenen traditionellen rumänischen Kulturaspekte leisten kann.

9. Abstract

This paper through the analysis of the rites of passage, has its purpose of offering a clear image and understanding of how these rites are lived and how they manifest in the Romanian traditional culture. This study will analyse the last passage which is Death, for being the most important as symbol and the one with the most preserved traditions.

The concept of „rites of passage" was first introduced by Arnold Van Gennep in his book *Les rites de passage* from the year 1909. Rites of passage are transition rituals, that mark the important stages in an individual's life cycle, and help individuals move from one status to another. They are performed on such ocassions as birth, marriage and death. They can differ in detail from one culture to another, but they remain in essence universal.

By comparing the structure of rituals in various cultures, van Gennep observed that the rites of passage have similar features and they can be classified into a three-phase schema of: rites of separation (*rites de séparation*), transition rites (*rites de marge*), and rites of incorporation (*rites d'agrégation*). He calls the rites of separation from a previous world *preliminal rites*, those executed during the transitional stage *liminal rites*, and the ceremonies of incorporation into the new world *post-liminal rites*.

This concept of the last century's ethnological studies, is still today a major mean of interpreting funerary ritual. Van Gennep says that the rites which accompany the Last Passage which is Death, are rites of passage in their most dramatic form. By applying van Gennep's classification and presenting the sequences of the funerary ceremonial from one small village in the Transilvania county, this paper shows how rites of passage are still performed today.

Death is a passage and all rituals which are performed have the intention to integrate the soul in the other world. This integration is not happening immediatly after death, for it to be complete, there are more stages which have to be fulfilled. Within the funeral rites, this stages can be seen in the gradual departure of the soul from the body, until its integration in the community of the ancestors. The first stage corresponds to the three days after death, a period in which the body is kept in the community among the living. During this interval the family performs the rites of separation to help the soul depart from the body. The second stage corresponds with the forty days (or six weeks) after death, at the end of which the soul leaves the body in order to start his journey of no return. At this stage, the soul being separated but not yet integrated, is in a between stage (transitional stage). Only after the third stage is concluded, at the end of the first year after death, the soul is accepted and integrated.

C U R R I C U L U M V I T A E

PERSÖNLICHE DATEN

Name: **Carmen Iulia Stanciu Lamer**

Geburtsdatum: 05.11.1984

Geburtsort: Zalău (Rumänien)

Familienstand: Verheiratet (seit 2008), ein Kind (Tochter geb. 2008)

BILDUNGSLAUF

- 2005-2013 Diplomstudium Romanistik "Rumänisch" (Zweitsprache: Spanisch) an der Universität Wien
- 2004-2005 Deutschkurse an der Universität Wien
- 2003-2004 Universität Oradea (Rumänien) "Faculty of fine arts and design"
- 2003 Matura an der "Economic High School" in Oradea
- 1999-2003 "Economic High School" in Oradea
- 1999-1995 Collegium "Mihai Eminescu" (zweisprachiger Unterricht: englisch/rumänisch) in Oradea

SPRACHENKENNTNISSE

- Rumänisch (Muttersprache)
- Deutsch (gute Sprachkenntnisse)
- English (gute Sprachkenntnisse)
- Spanisch (gute Sprachkenntnisse)

BERUFSERFAHRUNG

- Schmuck-Präsentationen für Chopard™ (Juwelier) in Kuwait
- Organisation von Mode- und Design-Präsentationen in Rumänien

INTERESSEN

- Filmkunst und Literatur
- Bildende Kunst und Design
- Reisen