

**MUZEUL JUDEȚEAN DE ETNOGRAFIE
ȘI AL REGIMENTULUI DE GRANIȚĂ CARANSEBEȘ**



TIBISCUM

2000

TIBISCUM

(Studii și comunicări de
etnografie – istorie)

X

VOLUM OMAGIAL DEDICAT MEMORIEI

LUI

MARIAN GUMĂ,
COLEG ȘI PRIETEN



Conf. univ. dr. Marian Guma, 1951 – 1998

Caransebeș
2000

Coperta: Dan Frăsineanu

Redactarea volumului:

Nicoleta Gumă – redactor responsabil
 Gheorghe Lazarovici – secretar de redacție
 Redactori: Sorin Petrescu
 Adrian Ardeț
 Ionel Popescu

Machetare, paginare, culegere: Răzvan Nicolae Gumă
 Ada D. Cruceanu

Responsabilitatea pentru conținutul articolelor și al rezumatelor în limbi
 străine revine în întregime autorilor

TIBISCUM

Correspondența se primește pe adresa:
**Muzeul Județean de Etnografie și al
 Regimentului de Graniță Caransebeș**
 Piața G-ral Ioan Dragalina nr. 2
 tel. / fax 055 512 193
 tel. 055 514 173
 1650 CARANSEBEȘ
 județul Caraș-Severin
 ROMÂNIA

TIBISCUM

Any letter should be received on the
 following address:
**Muzeul Județean de Etnografie și al
 Regimentului de Graniță Caransebeș**
 Piața G-ral Ioan Dragalina nr. 2
 tel. / fax 055 512 193
 tel. 055 514 173
 1650 CARANSEBEȘ
 județul Caraș-Severin
 ROMÂNIA

CUPRINS

SOMMAIRE – CONTENS – INHALT

IN MEMORIAM

DR. LAURENȚIU STREZA, <i>Dr. Marian Gumă – istoricul și omul</i>	9
GH. LAZAROVICI, <i>Marian Gumă – preistorician</i>	11
SORIN M. PETRESCU, <i>Marian Gumă, cercetător al Epocii Bronzului și Epocii Fierului în Banat</i> ..	13
FLORIN DRAȘOVEANU, <i>Marian Gumă, dascălul</i>	15
DUMITRU ȚEICU, <i>Opinii privind cercetarea arheologică bănățeană</i>	17
<i>Considération concernant la recherche archéologique banatienne</i>	

I. ETNORELIGIE

NICOLAE ACHIMESCU, <i>Reîncarnarea – Realitate sau iluzie?</i>	23
<i>Reinkarnation wirklichkeit oder illusion?</i>	39
GH. LAZAROVICI, <i>The eagle - the bird of death, regeneration - resurrection and messenger of gods. Archaeological and ethnological problems</i>	57
PETRE SEMEN, <i>Credința în supraviețuirea sufletului după cărțile Vechiului Testament</i>	69
<i>La foi dans la survivance de l'âme selon les livres de l'ancien testament</i>	81
NICOLAE CHIFĂR, <i>Învățătura despre înviere la apologeții creștini</i>	93
<i>Die auferstehungslehre bei der christlichen apologeten</i>	103
GH. LAZAROVICI, <i>The eye - symbol, gesture, expression</i>	115
DANA ANTOANETA BĂLĂNESCU, <i>Câteva considerații privind "tezaurele" monetare romane din sec. IV descoperite la Răcășdia (jud. Caraș-Severin)</i>	129
ZOIA MAXIM, <i>Idei, credințe și simboluri despre viața de după moarte</i>	149
<i>The life after death - ideas, faith and symbols</i>	155
SORIN M. PETRESCU, <i>Incinerarea și semnificațiile ei rituale pe baza desoperirilor de la Balta sărată</i>	161
<i>The incineration and its ritual significance's based on the discoveries at Balta Sărată</i>	165
TRAIAN MIHAILOVICI, <i>Simbolistica regenerării în riturile și în mitologia totemică</i>	169
<i>La symbolistique de la regeneration dans les rites et dans la mythologie totemique</i>	177
OCTAVIAN POPESCU, <i>Zneamănul - simbol funerar în Banatul Montan</i>	181
<i>Zneamăn - a funeral symbol in the Mountain Banat</i>	185

II. ARHEOLOGIE

I. Preistorie - Protoistorie

[M. GUMĂ], GH. LAZAROVICI, SORIN PETRESCU, CAIUS SĂCĂRIN,

CLAUDIA BĂDESCU, ALICE LAZAROVICI, <i>Despre Grupul Balta Sărată. Note analitice</i>	193
MIHAI ROTEA, MIHAI WITTENBERGER, <i>Complexul ritual aparținând culturii Wietenberg de la Cluj-Napoca – "Strada Banatului"</i>	213
<i>The ritual complex of the Wietenberger Culture, Cluj-Napoca</i>	
MILOȘ JEVIČ, MIRJANA VUKMANOVIĆ, <i>Verbicioara culture end Crvenka - Cornești finds in the Serbian Danube Basin</i>	237
SORIN M. PETRESCU, <i>Un mormânt de incinerare din Epoca Bronzului descoperit la Balta Sărată (Caransebeș, jud. Caraș-Severin)</i>	255
GABRIEL CRĂCIUNESCU, <i>Rit și ritual funerar în cadrul Culturii Verbicioara</i>	263

M. MEȘTER, <i>Analiza statistică a topoarelor de la Turdaș</i>	269
<i>The study of axes from Turdaș</i>	
EUGEN IAROSLAVSCHI, <i>Vechi exploatări în zona Munților Apuseni</i>	277
<i>Exploitations dans la zone des Carpates Occidentales</i>	
FLORIN MEDELEȚ, <i>Un capac de vas dacic cu mânerul în formă de capac de pajură de la Divici (jud. Caraș-Severin)</i>	285

II. Epoca Romană

D. PROTASE, <i>Gânduri despre Constantin Daicoviciu la centenarul nașterii sale</i>	295
DORIN ALICU, <i>Templul lui Apollo de la Tibiscum. Cronologie și tipologie</i>	299
<i>Le temple D'Apollon de Tibiscum. Cronologie et tipologie</i>	
ADRIAN ARDEȚ, <i>Un vas Terra Sigillata de tip Westendorf descoperit la Tibiscum</i>	305
<i>Ein in Tibiscum entdecktes Terra Sigillata gefäß Westendorf</i>	309
ZENO-KARL PINTER, <i>Reprezentări ale unor piese de armament și echipament militar medieval pe altarul pictat al Bisericii Evanghelice (Sf. Margareta) din Mediaș</i>	315
<i>Darstellungen mittelalterlicher waffen und rüstungsteile auf dem Mediascher flügelaltar</i>	
SABIN ADRIAN LUCA, CONSTANTIN ILIEȘ, <i>Kupferne, bronzene und steinerne werkzeuge und waffen aus den sammlungen des "Emanoil Gojdu" - Lyzeums aus Grosswardein/Oradea/Nagyvárad</i>	323
<i>Unelte și arme din cupru, bronz și piatră aflate în colecțiile liceului "Emanoil-Gojdu" din Oradea</i>	

III. Varia

NICOLETA GUMĂ, ADA D. CRUCEANU, <i>View on the Banatian Baroque Culture</i>	335
IONEL BOAMFĂ, <i>Unele considerații referitoare la toponimia Banatului de Severin</i>	339
<i>Quelques considerations auprès la toponymie du Banat de Severin</i>	
IONEL BOAMFĂ, <i>Unele considerații cu privire la stratificarea istorică a toponimiei Banatului de Severin</i>	347
<i>Quelques considerations auprès la stratification historique de la toponymie du Banat de Severin</i>	
WALLNER BĂRBULESCU LUMINIȚA, <i>Considerații asupra evreilor din districtul Lugoj în secolul al XVIII-lea</i>	357
BIVOLARU MIOARA, <i>Ziare românești în slujba unității naționale "România Mare" – Kiev 1917</i>	363
DUMITRU JOMPAN, <i>95 de ani de la apariția Dicționarului de muzică a lui Timotei Popovici</i>	373
<i>95 years since the appearance of the Music Dictionary of the Timotei Popovici</i>	
NICOLETA GUMĂ, <i>General View on the Ritual of "pomana de viu"/alms for living persons</i>	381
ADA D. CRUCEANU, <i>Moneda în Banatul Antic (Recenzie)</i>	383

IN MEMORIAM

DR. MARIAN GUMĂ – ISTORICUL ȘI OMUL

A vorbi despre dr. Marian Guma (1951-1998), despre complexitatea personalității sale, presupune să plecăm de la principiul că: “fiecare viață omenească are un stil unitar și ea nu poate fi înțeleasă decât sub unghiul unității” (Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Fundamentele iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Timișoara, 1988, p. 103).

Aparținând prin vocația și activitatea sa științifică înaltei școli de istoriografie românească, iar prin caracter și sensibilitate familiei sale, prietenilor și societății, Dr. Marian Guma a întruchipat unitatea deplină dintre principiile care i-au guvernat gândirea și modul său de viață.

S-a născut în 25 mai 1951, la București, unde a și urmat, după cursurile elementare, pe cele liceale, universitare și postuniversitare.

După absolvirea Universității bucureștene cu nota maximă (zece) la examenul de licență, având ca temă: *Premisele romanizării geto-dacilor* (coordonator prof. univ. Dr. doc. D. Berciu), s-a angajat în 1975 ca muzeograf-arheolog la Muzeul de istorie al jud. Caraș-Severin din Reșița, unde va lucra până în octombrie 1990.

În toată această perioadă de timp și-a continuat studiile de specialitate și a coordonat săpături sistematice într-o serie de importante șantiere arheologice din Banat și nu numai.

Susținerea în anul 1993 a examenului de doctorat cu o teză intitulată: *Civilizația primei epoci a fierului din sud-vestul României* – distinsă cu premiul “Nicolae Bălcescu” al Academiei Române, a încununat munca de cercetare științifică a celui plecat dintre noi și l-a determinat, totodată, să abordeze noi teme de studiu. Pe linia acestor preocupări a beneficiat de o bursă acordată de Consiliul Comunității Europene în cadrul Seminarului de pre- și protoistorie al Universității din Marburg am Lahn din Germania.

Solida cultură de specialitate pe care și-a format-o l-a îndreptățit să participe la numeroase simpozioane internaționale din Germania, Bulgaria, fosta Iugoslavie, Republica Moldova etc.

Activitatea sa publicistică este una de referință, dacă ar fi să amintim de cele aproape 50 de studii de specialitate, peste 200 de comunicări științifice sau masiva monografie intitulată: *Epoca bronzului în Banat – Orizonturi cronologice și manifestări culturale* (Timișoara, 1997).

Strădaniile sale profesionale au stârnit admirația și prețuirea venită din partea multor personalități ale culturii și învățământului superior românesc. Astfel, în *Referatul* asupra activității sale științifice și didactice, redactat de prof. univ. Dr. Dumitru Protase (de la Facultatea de Istorie și Filosofie a Universității “Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca), atunci când Marian Gumă s-a înscris la concursul pentru ocuparea postului de cercetător principal I la Muzeul de Etnografie și al Regimentului de Graniță din Caransebeș, se afirmă despre acesta că “este un element valoros, un specialist format în domeniul istoriei străvechi a României și a regiunilor geografice învecinate, domeniu în care lucrează de 22 de ani, aducând importante contribuții științifice, cu precădere în epoca bronzului, prima vârstă a fierului și epoca dacică”.

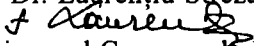
Nu putem însă trece cu vederea, nici izola pe istoricul Marian Gumă de omul care a fost cu toate nobilele sale trăsături.

Aleasa educație primită de la părinți, l-a marcat profund în viața de familie pe care au dus-o ca soț și tată devotat. Avea un nativ cult al prieteniei și o vocație a ei. Aceasta a făcut ca despărțirea de largul cerc de prieteni și colegi să fie și mai dureroasă.

Toate la un loc, dimpreună cu o accentuată apreciere de care s-a bucurat în societate și-au găsit ecoul în sânul comunității Parohiei Ortodoxe Române Caransebeș VI (de la Nord), unde a activat ca membru al Consiliului parohial, ani de-a rândul. Directorul muzeului, specialistul de pe șantier, cercetătorul de la birou, a găsit totdeauna timp și răbdare pentru casa lui Dumnezeu și pentru slujitorii ei. Acribia științifică se împletea armonios cu evlavia și smerenia creștină ortodoxă care l-au definit.

Ca slujitor neobosit al marilor și adevăratelor valori, a plecat prematur dintre noi, convins ca și Sfântul Grigorie de Nazianz, că *cultura este cel mai mare bun după Dumnezeu*.

Fie ca Milostivul Dumnezeu să-i așeze sufletul alături de toți cei drekți ai Lui.

✙ Dr. Laurențiu Streza

 Episcopul Caransebeșului

MARIAN GUMĂ – PREISTORICIAN

Gh. Lazarovici

Născut la 25 mai 1951 la București, urmează cursurile elementare în comuna Afumați, jud. Ilfov, iar apoi liceul la “Dionisie Cantemir” în București. Între anii 1971-1975 absolvă, ca șef de promoție, Facultatea de Istorie la București, specialitatea Istoria Veche a României cu lucrarea de licență *Premisele romanizării geto-dacilor*. În anul 1993 susține doctoratul la Institutul Român de Tracologie cu teza *Civilizația primei epoci a fierului*, apărută odată cu susținerea cărții, lucrare pentru care i se acordă premiul “Nicolae Bălcescu” al Academiei Române.

Cariera sa profesională începe în 1975 ca muzeolog, specialitatea arheologie, la Muzeul din Reșița, unde urcă treptele ierarhice ajungând muzeograf principal (1984). În 1990 se transferă la Institutul Român de Tracologie, ca cercetător științific, urcând și acolo treptele ierarhice până la cea de cercetător științific principal, gradul H(CPI). Reîntors la Muzeul din Caransebeș ajunge director și CPI. În anul 1997 concurează pentru postul de conferențiar la o Facultate de Istorie din Timișoara și doar dispariția prematură încheie ascensiunea la postul de profesor la acea facultate și la Universitatea “Eftimie Murgu”, Facultatea de Teologie Ortodoxă – Istorie.

Marian Guma a fost unul dintre cei mai de seamă specialiști în preistoria Banatului și a României, fiind cunoscut și recunoscut de comunitatea națională și internațională. Perioada de studiu în Germania a oferit prilejul colegilor germani în a recunoaște un bun specialist în problemele epocii bronzului și fierului din spațiul sud-est european.

Cunoașterea fluidă a limbii engleze și cunoștințele de franceză și germană i-au permis o bună cunoaștere a bibliografiei și problemelor de bază pentru epoca bronzului, fierului și civilizațiile traco-dacice.

Săpăturile în așezările de la Valea Timișului, Gornea, Liubcova, Ticvani și cercetările din bazinele râurilor Timiș, Caraș, Nera, din Clisura Dunării și prelucrarea aproape exhaustivă a descoperirilor din epoca bronzului și a primei vârste a fierului din Banat au făcut din colegul nostru un partener de dialog asupra problemelor de evoluție, cronologie și geneză a principalelor civilizații preistorice din Banat, mai puțin poate cele din epoca neolitică.

Trebuie să recunoaștem însă și să subliniem o bună cunoaștere a epocii cuprului ca și a problematicii epocii neolitice, acesta fiind un membru al colectivului de cercetare de la Gornea au fost dezbătute și analizate principalele probleme.

Descoperirile eneolitice de la Valea Timișului, cunoașterea colecțiilor Muzeelor din Reșița, Caransebeș și Timișoara precum și a bibliografiei i-au permis a scrie despre descoperirile Tiszapolgár, a descoperit sau semnalat numeroase alte stațiuni neo-eneolitice din sud-vestul României.

Cunoașterea limbilor străine, cum arătam mai sus, i-au permis în lucrările sale de sinteză sau monografice a încadra descoperirile din sud-estul României în context sud-est și central european, de unde respectul și admirația colegilor străini.

Întreg acest bogat bagaj de cunoștințe, legăturile cu colegii străini ce lucrau în sud-estul Europei, legături întărite de relații de prietenie și colegialitate au făcut ca formația sa universitară să fie cunoscută și unanim apreciată. A fost unul dintre coordonatorii de bază ai celui de-al doilea volum din *Preistoria Banatului*, având de scris importante capitole, condeiul său rămânând inert însă.

Disparația prematură a sa dintre noi a lăsat în urmă studii și săpături a căror prelucrare monografică nu a fost încheiată, multora dintre noi, colegi și amici, revenindu-le sarcina de a încerca a reînchea gânduri și pagini nescrise ale unor gânduri întotdeauna mărturisite cu plăcere.

MARIAN GUMĂ, CERCETĂTOR AL EPOCII BRONZULUI ȘI EPOCII FIERULUI ÎN BANAT

Sorin M. Petrescu

Absolvent al Universității București în 1975, Marian Guma s-a impus în cei 23 de ani de activitate ca un specialist respectat în arheologia românească.

Odată cu primele sale cercetări, străduința lui neobosită a fost pe deplin răsplătită în 1979, când în colaborare, definește grupul cultural Balta Sărată într-un studiu rămas până astăzi de referință. Căutările sale fructuoase – în spațiul bănățean ce-l iubea atât de mult – vor continua, dezvăluind importante vestigii ale epocii metalelor. De numele lui se leagă cele două campanii de săpături de la Valea Timișului (1976-1983, 1990), așezare reprezentativă pentru civilizațiile de tip Balta Sărată și Basarabi.

În paralele cu cercetările de la Valea Timișului s-a implicat decisiv într-o serie de cercetări din Clisura Dunării. În urma campaniilor de săpături de la Coronini (fost Pescari), Gornea și "Stenca" Liubcovei a prelucrat un imens material arheologic, studiile redactate și publicate în reviste prestigioase ca "Dacia N.S.", "Banatica", "Thraco-Dacica", "Tibiscum", "Acta Musei Napocensis" etc., devenind esențiale pentru cunoașterea bronzului și Hallstatt-ului bănățean.

Spirit neobosit, s-a implicat în cercetările de la Vrani și cele referitoare la necropola plană de incinerare de la Ticvanu Mare.

Printr-un volum de muncă uriaș a reușit să se impună în Banat și în țară ca un specialist de marcă al epocii metalelor și nu numai.

Urmare a cercetărilor proprii combinate cu capacitatea deosebită de sinteză, în 1993 și-a susținut doctoratul cu o teză tratând *Civilizația primei epoci a fierului în sud-vestul României*, lucrare pentru care a fost distins cu premiul "Nicolae Bălcescu" al Academiei Române pe 1993, devenind carte de referință pentru studierea acestei epoci în Banat.

Spirit neobosit, a fructificat la maximum propriile cercetări și observații, a sintetizat toate cercetările și opiniile celorlalți arheologi și a predat tiparului în 1997 o altă lucrare așteptată de mult și care umple un gol în literatura de specialitate: *Epoca Bronzului în Banat*. Meritul acesteia constă în prezentarea – aproape didactică – a etapelor epocii bronzului din Banat, analizând și clarificând problemele incerte până la el ale epocii bronzului.

Și dacă adăugăm la aceste realizări cele peste 20 de studii și articole publicate în țară și străinătate, avem imaginea activității duse de Marian Gumă pe tărâmul studierii epocilor bronzului și fierului din Banat.

În sfârșit, portretul schițat sumar al lui Marian Gumă nu poate fi complet fără a aminti și o altă trăsătură caracteristică lui, anume grija privind munca truditore și fecundă a colegilor mai mici – studenți și arheologi. Sunt vii în memoria acestora discuțiile până spre zori – adesea polemice, dar întotdeauna fructuoase.

Această grijă s-a manifestat îndeosebi prin colaborare pe șantierul arheologic cu studenți și apoi arheologi de la muzee din Transilvania, pe care i-a ajutat în formarea lor profesională.

Nu greșim dacă afirmăm că în prea scurta lui viață, Marian Gumă pe lângă rezultatele științifice remarcabile a reușit să închege și o școală arheologică în Banat.

MARIAN GUMĂ, DASCĂLUL

Florin Drașoveanu

Într-o zi nefastă a unei veri toride, cel care a fost Marian Guma a luat calea cea fără de întoarcere, lăsându-i mai săraci pe cei care l-au cunoscut și un gol cu neputință de umplut între aceștia.

Marian Guma a fost omul care ne-a copleșit, pe fiecare dintre noi, cu o imensă generozitate, izvorâtă din sufletul său de o extraordinară noblețe. Toți cei care l-am cunoscut ne amintim larghețea cu care împărtășea din experiența sa de viață și din solida și profunda sa cunoaștere a cărărilor istoriei. Și eu sunt unul dintre cei care au avut deosebitul privilegiu de a-i fi în preajmă în anii studenției. În ciuda tinereții sale, prin ținuta sa morală deosebită și verticalitatea credințelor sale profunde, Marian Guma a fost întotdeauna, pentru mine și pentru cei de vârsta mea care l-au cunoscut pe șantierele arheologice, un model. Logica deosebită a excursului său, capacitatea sa extraordinară de sinteză și vastitatea cunoștințelor sale profesionale au fost un îndemn continuu de a continua și atunci când eram copleșit de dificultatea problemelor, trecând de ceea ce la un moment dat părea insurmontabil și făcând astfel ca imposibilul să devină posibil.

A format generații de arheologi, mulți dintre ei purtând, în nefasta zi a despărțirii, o grea povară în mâinile și sufletele lor.

A respins ferm impostura și semidoctismul și a luptat cu toată energia pentru promovarea valorilor reale în profesie și în viață.

Calitățile sale profesionale deosebite și fermitatea principiilor sale l-au propulsat în cariera universitară. Astfel, din 1997 și până la sfârșitul său prematur, a fost conferențiar la Facultatea de istorie a Universității Banatului. În scurta dar densa sa carieră universitară, Marian Guma s-a impus ca un dacă de excepție, la care fermitatea era însoțită întotdeauna de o bunăvoință care îi determina pe studenți să urmeze cu și mai multă tragere de inimă, drumul pe care îl deschisese în fața lor. Cursurile sale, de o mare densitate și profunzime, expuse cu verbul său dinamic și ales, au fost studiate nu numai de studenții Universității Banatului. Rigoarea logicii sale, combinate cu o solidă informație științifică au transformat seminariile de istorie veche a României în oaze de înțelepciune, căutate cu nerăbdare de studenți.

Dar poate niciunde Marian Guma nu a fost mai în largul său ca pe

șantierelor arheologice unde, având în spate pe lângă o bogată experiență de teren și o solidă pregătire de specialitate și o vastă cultură generală, a susținut în fața studenților – și nu numai a lor – adevărate seminarii care, pentru mulți dintre aceștia, vor fi de neuitat.

Acum, la despărțire, studenți și profesori ne plecăm în fața tăcutului tău mormânt și plini de pioșenie șoptim “Dumnezeu să te odihnească, prieten drag”.

OPINII PRIVIND CERCETAREA ARHEOLOGICĂ BĂNĂȚEANĂ

In memoriam Marian Gumă

Dumitru Țeicu

Evaluarea periodică, din ultimele decenii, prilejuită de abordarea unor probleme de ansamblu ale arheologiei și istoriei bănățene, a relevat acumulările realizate în istoriografia bănățeană¹. Demersul nostru, în problema enunțată, vizează aportul lui Marian Gumă, fost cercetător al muzeului reșițean, la problemele istoriei vechi ale Banatului montan. Cercetările arheologice cu privire la problemele primei epoci a fierului sau ale civilizației dacice în Banat au fost realizate de Marian Gumă în cadrul șantierelor arheologice de la Gornea, Valea Timișului, Liubcova și Divici, organizate de Muzeul Banatului Montan din Reșița. Din această perspectivă muzeele bănățene, mai mult decât în alte provincii românești, au oferit cadrul instituțional care a finanțat și a promovat rezultatele cercetării științifice. Absența unui centru academic la Timișoara, pe tot parcursul perioadei interbelice și până spre sfârșitul acestui secol, s-a răsfrânt în mod nefericit asupra cercetării istorice și arheologice din Banat. Acest fapt s-a reflectat de altminteri și în producțiile istoriografice ale perioadelor amintite mai sus². Istoriografia bănățeană pe tot parcursul perioadei interbelice își consumă efortul creator în probleme polemice istoriografia maghiară, integrându-se fenomenului cultural denumit cu termen semnificativ "localism creator"³. În prima jumătate a secolului actual nu pot fi consemnate cercetări arheologice semnificative în spațiul bănățean datorită absenței unor arheologi profesioniști și a unor centre academice care ar fi putut direcționa cercetarea arheologică. Această stare de lucruri se oglindește, bunăoară și în sinteza consacrată problemelor istorice bănățene de Nicolae Iorga⁴.

Școala arheologică de la Cluj, condusă de profesorul Constantin Daicoviciu, a demarat investigarea arheologică a Banatului la sfârșitul deceniului al șaptelea al acestui secol⁵. Odată cu anul 1968 încep lucrările sistematice privind preistoria Banatului sub conducerea lui Gheorghe Lazariovici, în timp ce perioada romană și medievală erau investigate de Nicolae Gudea și Ștefan Matei. Rezultatele cercetărilor se întrevăd imediat în istoriografia românească⁶.

Concomitent a avut loc, datorită aceluiași impuls venit tot dinspre școala istorică clujeană, o revigorare a cercetării în cadrul muzeelor bănățene. În acest context istoric și cultural și-a început activitatea Marian Gumă, în toamna anului 1975, la Muzeul din Reșița.

Perioada de cincisprezece ani, din 1975 până în 1990, în care și-a desfășurat activitatea științifică la Reșița, a fost o vreme de cercetări intense și, în egală măsură, de acumulări care au format suportul temeinic al carierei științifice a lui Marian Gumă. A fost preocupat inițial de problemele primei epoci a fierului în spațiul montan bănățean, extinzându-și mai apoi investigația spre culturile epocii bronzului cât și asupra civilizației dacice în Banat.

Cercetările de pe Valea Timișului i-au oferit în scurtă vreme, temeiuri suficiente pentru a face o trecere în revistă a problemelor și perspectivelor legate de cercetarea primei epoci a fierului în județul Caraș-Severin⁷. Din punct de vedere al valorificării științifice imediate a rezultatelor săpăturii arheologice Marian Gumă a fost și a rămas exemplar, într-o vreme în care era încă actuală o mai veche tendință în istoriografia română care se evidenția prin absența valorificării științifice îndelungate a cercetărilor arheologice în detrimentul cunoașterii istorice. Descoperirile arheologice de la Gornea – *Căunița de Sus*, *Țărmuri* și *Pod Păzăriște* au constituit punctul de plecare într-o abordare de amploare, apărută în anul 1979 a problematicii epocii hallstattiene în Banatul Montan⁸. Analiza bogatului material arheologic a oferit repere pentru reconstituirea evoluției habitatului local de la Gornea, dovedind faptul că pe terasele Dunării de la Gornea a avut loc un fenomen de deplasare a vetrei așezărilor hallstattiene într-un spațiu restrâns⁹. Încadrarea cronologică și culturală a habitatului de la Gornea, pe baza analizei stratigrafice și a analogiilor cu descoperirea din zonele învecinate era fixată în intervalul HaB3 – început de HaC, pentru materiale de la Căunița de Sus și Țărmuri I¹⁰. O remarcabilă întregire la cunoașterea problemelor epocii fierului în Banat a adus-o un studiu consacrat evoluției culturii Basarabi în Banat¹¹. Repertoriul descoperirilor culturii Basarabi și evoluția cronologică au fost susținute cu un bogat material ilustrativ descoperit în așezările din Banat. Anul 1976 poate fi considerat momentul de început al cercetării sistematice a civilizației dacice în Banatul montan. Atunci Marian Gumă a inițiat săpături arheologice la fortificația dacică de pe malul Dunării de la Liubcova.

Cetatea de pe malul Stanca de la Liubcova a fost amenajată pe un promoriu, care domina valea fluviului. Sistemul defensiv era format dintr-un val de pământ și un șanț de apărare¹². S-a putut stabili evoluția etapelor de amenajare a fortificației și cronologia acestora¹³.

Investigațiile de la Pescari, de mai mică amploare, cele de la Divici îndeosebi, au adus contribuții de primă importanță pentru cunoașterea sistemului de fortificații dacice de pe Clisura Dunării și în egală măsură la cunoașterea

culturii materiale¹⁴. Descoperiri din Valea Dunării și Valea Carașului au oferit elemente despre ritualul funerar al dacilor din secolele II-i î. Chr.¹⁵. Cercetările arheologice sistematice de la Gornea, Valea Timișului, Liubcova conduse de Marian Gumă, ori altele de mai mică amploare au fost finanțate de muzeele bănățene, care au contribuit, în egală măsură și la promovarea rezultatelor cercetării arheologice prin conferințe științifice și publicații.

NOTE

¹N. Bocșan, in *Banatica*, 14, 1996, p. 265 și urm., urmărește evoluția istoriografiei bănățene între cele două repere majore: identitatea națională și multiculturalism

²*Ibidem*, p. 271-276

³Al. Zub, *Istorie și istorici în România interbelică*, Iași, p. 179-184

⁴N. Iorga, *Observații și probleme bănățene*, București, 1940, p. 9, "marele muzeu arheologic nu există..."

⁵C. Daicoviciu, in *Banatica*, 1, 1971, p. 11-14 a făcut o inventariere a problemelor legate de cercetarea Banatului antic în studiul care a inaugurat revista editată de Muzeul din Reșița

⁶Gh. Lazarovici, *Gornea. Preistorie*, Reșița, 1977, p. 5; N. Gudea, *Gornea. Așezări din epoca romană și romană târzie*, Reșița, 1977, p. 7

⁷M. Gumă, in *Studii și comunicări Etnografie*, II, Caransebeș, 1977, p. 250 și urm.

⁸Idem, in *Banatica*, 5, 1979, p. 115-180

⁹*Ibidem*, p. 130

¹⁰*Ibidem*, p. 133-134

¹¹Idem, in *Banatica*, 7, 1985, p. 65-138

¹²M. Gumă, in *Banatica*, 4, 1977, p. 70 și urm.

¹³*Ibidem*, p. 73-75

¹⁴M. Gumă, A. Sabin Luca, C. Săcărin, in *Banatica*, 9, 1987, p. 201-238

¹⁵M. Gumă, in *ActaMN*, 18, 1981, p. 45-54; idem in *Symposia Thracologica*, 9, București, 1992, p. 41

CONSIDÉRATION CONCERNANT LA RECHERCHE ARCHÉOLOGIQUE BANATIENNE

L'évaluation péoridique des derniers décennies notamment, issues de l'abondation des quelques problèmes globales de l'archeologie et de l'histoire du Banat, a relevé les accumulations réalisées par l'historiographie banatienne. Notre intervention, en ce qui concerne ces aspects, prennent en considération l'apport de Marian Gumă, jadis chercheur du Musée de Reșița, aux problèmes de l'histoire ancienne du Banat Montagneux. Les recherches archéologiques visant la première époque du fer ou la civilisation dace en Banat ont été effectuées par Marian Gumă aux chantiers archéologiques de Gornea, Valea Timișului, Liubcova et Divici, organisées par le Musée du Banat Montagneux de

Reșița. De cette perspective, les musées de cette province historique plus que des autres ont offert le milieu institutionnel qui a financé et promu les résultats de la recherche scientifique. L'absence d'un centre académique à Timișoara, durant la période d'entre les deux guerres at aussi jusqu'au fin de ce siècle s'était reflété d'une manière négative sur la recherche scientifique de tout le Banat. L'historiographie banatienne consomma tout son effort entre les deux guerres, avec des polémiques avec l'historiographie hongroise, s'incriminant comme un courant anticultural denomme *localisme créateur*. D'ailleurs, pour toute cette période on ne peut pas consigner, des recherches significatives dans l'espace designé par l'absence des archeologues professionnels et à cause de la manque de quelques centres académiques ayant le rôle de diriger la recherche archéologique.

Cet état de choses est reflété, par exemple, de la synthèse consacrée à cet espace roumain par l'oeuvre historique de Nicolae Iorga.

L'école archéologique de Cluj, dirigée par le professeur Constantin Daicoviciu a démarré les investigations archéologiques, en Banat en fin du 7-ème décennie de ce siècle. L'année 1968 constitue la borne temporelle du début des recherches systématiques concernant la préhistoire du Banat sous la direction de Gheorghe Lazarovici, la période romaine et médiévale étant investiguées par Nicolae Gudea et Ștefan Matei. Les résultats se reflètent immédiatement dans l'historiographie roumaine. La même période connaît, grâce à l'impulse imprimé par l'école de Cluj, un revitailllement des recherches effectuées dans les musées banatiennes. C'est le contexte que Marian Gumă commença son activité au Musée de Reșița.

Une activité déployée quinze années (1975-1990) a constitué une période d'intenses recherches et d'accumulations, qui ont construit une brillante carrière scientifique. Marian Gumă s'était concentré tant sur les questions concernant la première époque du fer, que sur les cultures de l'âge du bronze et les aspects de la civilisation dace de Banat.

I.

ETNORELIGIE

(Lucrări susținute cu ocazia Simpozionului cu participare internațională “Idei, simboluri, credințe despre Regenerare – Înviere”, Caransebeș, 1999)

REÎNCARNAREA – REALITATE SAU ILUZIE?

Nicolae Achimescu

1. Preliminarii privind dezbaterea actuală asupra reîncarnării

În lumea creștină apuseană, de mai bine de două secole, pătrund idei specifice unor religii orientale. Intermediarii acestora mai apropiați au fost din totdeauna oamenii de știință, poeții și filosofi. Dintre religiile apărute în spațiul indian, hinduismul și budismul au stârnit interes și și-au găsit adepți. Din același spațiu apar mai târziu noi fenomene cu caracter religios și privind concepția despre lume: tendințe difuze, noi mișcări, corăbii salvatoare. Multele teme propuse de ele se află la îndemână și-i atrag pe mulți dintre semenii noștri: superstiție, magie, divinizarea naturii, o gnoză sublimă cu caracter intelectual și estetic, cu pretenția de a descifra tainele lumii și secretele misticii; un cult al vrăjitoarelor, secte juvenile și religiozitate cu caracter vagabond; reîntoarcerea la religiile arhaice și la zeițele și zeii lor; forme de terapie ca substituit religios; explicații privind lumea, care nu corespund realității și schițe generale pseudo-științifice, neconfirmate cu ajutorul experienței și rațiunii.

Ideea de reîncarnare¹ face parte și ea din rândul acelor multe concepții religioase vehiculate actualmente în cadrul întâlnirii cu diferite culturi și religii străine, care pot fi corelate cu alte elemente (meditație, astrologie etc.) și care, totodată, au scăpat de sub controlul marilor tradiții.

Învățătura despre reîncarnare s-a răspândit concomitent cu acel val al noii religiozități, care a luat amploare pe la începutul anilor '70, profitând de momentul decăderii tradiției în lumea apuseană, declanșat în urma tulburărilor din anul 1968 și după aceea. Decăderea tradițiilor creștine apusene a atras după sine, în primul rând, un interes marcant pentru religiozitatea orientală².

În anii '80 acest val a căpătat o amploare și mai mare, iar mișcările religioase și ezoterice înrădăcinate mai puternic în cultura occidentală au primit un nou impuls. Dintre acestea fac parte, în primul rând, spiritismul modern, ale cărui începuturi datează de prin anul 1848, ca și Societatea teosofică, întemeiată în 1875 și antroposofia izvorâtă din aceasta în 1913. Un rol decisiv în cadrul acestora îl joacă conceptele de karma și reîncarnare, corelate cu gândirea evoluționistă apuseană, nu în ultimă instanță datorită influențelor asiatice, care

au început să-și arate efectele în secolul anterior prin traducerea scrierilor sacre orientale în Europa și America. În prezent, elemente orientale și occidentale ale noii religiozități se regăsesc laolaltă în mișcarea New Age. Un element comun, alături de multe elemente absolut distincte ale acestei mișcări, îl reprezintă convingerea că omul nu are o singură viață, ci se află, dimpotrivă, pe calea unor reîncarnări succesive, în cadrul cărora acumulează permanent experiențe și aspecte ale cosmosului în întregul său și își epuizează tot mai pregnant propriul său potențial; este vorba de însăși credința în reîncarnare.

Întrucât cei mai mulți oameni poartă din punct de vedere religios în mod predominant amprenta creștinismului, se pune tot mai clar întrebarea dacă și în ce măsură creștinismul s-ar putea concilia cu învățătura despre reîncarnare. Este aceasta un “corp străin”, care conduce la dezechilibrul întregului organism? J.M. Pryse, el însuși un adept al doctrinei despre reîncarnare, vede în aceasta “nu doar un adevăr care se adaugă sumei generale a celorlalte, ci un nou factor care schimbă întreaga ecuație”³.

Există o mulțime de cărți despre experiențele unor pacienți readuși la viață⁴.

Reveniți din starea de limită dintre viață și moarte în urma unui accident sau a unei crize generate de o anume boală, conform motto-ului “am fost mort clinic”, ei relatează despre viziuni luminoase, apariția unor decedați și despre călătorii ale sufletului în spații necunoscute până atunci. Pe aceeași linie se plasează interesul tot mai crescând pentru anumite experiențe similare din istoria religioasă recentă: extazele șamaniste și practicile care conduc la acestea, căderile meditative în extaz și stările de conștiință induse prin utilizarea drogurilor. Inclusiv psihologia s-a arătat de multă vreme interesată de aceste “mutații ale stării de conștiință”⁵.

“Psihologia transpersonală” s-a consacrat cercetării științifice după ce medicul *Carol Gustav Jung*⁶ abordase deja cu mult timp în urmă domeniul experienței religioase ca obiect al psihologiei. În cele din urmă, sub influența sa, a fost reabilitat tot ceea ce știința și creștinismul anatematizaseră în deplin acord în secolul anterior ca superstiție.

O temă predilectă a psihologiei transpersonale o constituie experiențele proprii nașteri și morți sub influența LSD sau a unor psihotehnici și tehnici de meditație având ca scop schimbarea conștiinței⁷.

De acest domeniu țin și acele regresii realizate într-o stare similară transei, care conduc, aparent parcurgând în sens invers faza nașterii și a gestației, înapoi spre viețile anterioare.

2. Învățătura despre reîncarnare din perspectivă hinduistă și budistă

Învățătura despre reîncarnare este mai veche decât creștinismul. Cercetarea istorică în privința originilor ei ne conduce până în perioada străveche a Vedelor, până în primul mileniu precreștin în care a înflorit atât de bogată literatură

sanscrită. În orice caz, ideea de reîncarnare a devenit un element fundamental al gândirii indiene în perioada Upanishadelor, respectiv a Vedelor târzii. Aceste scrieri filosofice cu caracter speculativ – cea mai veche dintre ele datând de prin jurul anului 500 î.d. Hr. – conțineau inițial învățături secrete, ceea ce presupune că la început și ideea de reîncarnare a fost o învățătură secretă. Ulterior, aceasta s-a contopit cu la fel de vechea învățătură despre răsplata faptelor în lumea de dincolo și a determinat pe mai departe concepțiile indiene despre fundamentul, substanța și destinul oricărei ființe vii, despre calea și finalitatea mântuirii oamenilor. Prin intermediul budismului, în fine, aceste concepții s-au răspândit cu mult peste granițele Indiei, spațiul în care au apărut.

Potrivit doctrinei hinduiste, în ființa cea mai interioară a omului se află un “atman” care, fiind dincolo de conștiința eu-lui și distingându-se esențialmente de suflet și spirit, este de substanță divină, este indestructibil și neschimbabil. În Upanishadele timpurii, importante erau în primul rând reflecțiile pe marginea problemei legate de cine este purtătorul vieții⁸.

Această problemă s-a pus nu doar în India, ci în toate filosofile; și răspunsurile sunt cumva similare. Inclusiv în India s-au încercat răspunsuri, pornindu-se, în primul rând, de la elemente particulare. Este cumva piatra de temelie a cosmosului și a vieții umane apa, focul sau aerul (duflul de viață?). În corelație cu aceste reflecții, încă de timpuriu, s-au făcut speculații cu privire la destinul de după moarte al omului. De pildă, acest destin a fost comparat în circuitul apei, care se evaporă spre văzduh iar apoi revine pe pământ și produce hrană și o nouă viață. Însă răspunsul definitiv este mult mai profund: fundamentul realității, din care au apărut la început absolut toate elementele, este ceva de natură spirituală, mai mic decât un bob de orez și mai mare decât toate cerurile, de necuprins și indestructibil, respectiv *atman*-ul, “sinele”⁹. Cauza primordială a existenței și nucleul individual al persoanei, fundamentul cosmic și cel spiritual, *Brahman* și *atman* sunt identice. Pentru vizionarii Upanishadelor, eliberarea și mântuirea este inclusă în realizarea intuitivă a acestei cunoașteri¹⁰.

Aici avem și o aluzie la răspunsul privind întrebarea legată de ceea ce este propriu-zis “sufletul”, care potrivit învățaturii indiene despre “transmigrația sufletului” trece de la o existență la alta. Upanishadele afirmă cu o anumită simplitate: *atman*-ul, sinele. *Atman*-ul transmigrează de la o existență la alta asemenea unei omizi care coboară de pe un firicel de iarbă și se cațără pe altul. Firește, în realitate, problema este mai complicată. Aceasta, pentru că în concepția hinduistă *atman*-ul se află dincolo de orice eveniment care ține de lume. El rămâne intangibil în ceea ce privește moartea și viața, timpul și schimbarea. Este “martorul” absolut pasiv al oricărui proces evenimential și, în ce-l privește, nu face nimic. Privit din această perspectivă, de fapt, el nici nu “transmigrează”. În plus, el nu depinde de vreo individualitate. A recunoaște *atman*-ul, înseamnă a renunța la finitudinile oricărei individualități și a abandona

orice sentiment de “eu” și “al meu”. În contrast cu variantele ei occidentale, doctrina indiană despre “reîncarnare” nu este preocupată deloc de evoluție și de desăvârșirea vreunei individualități. În această situație, cum este garantată identitatea persoanei de la o viață la alta? Această întrebare va căpăta un accent și mai mare în budism, după cum se va vedea, pentru că budismul contestă nu doar persoana, ci și existența vreunui *atman*.

Deosebirea față de hinduism constă în faptul că budismul infirmă existența *atman*-ului, în același timp pune sub semnul întrebării identitatea persoanei de la o existență la alta și, în cele din urmă, complică și mai mult dificila problemă hindusă legată de ceea ce transmigrează.

“Este cel ce se reîncarnează același cu cel răposat, sau este el sau un altul?”, se pune întrebarea în *Milinda – Pahnā*. Răspunsul: “Nu este nici același nici altul... Un fenomen apare, un altul dispare, deși ele se succed fără întrerupere. În acest fel, cineva nu ajunge nici ca aceeași persoană nici ca o alta până la configurarea noii conștiințe”. Noul individ, apărut ca urmare a dorințelor și efectelor karmice anterioare, se află într-o relație sensibilă față de existențele sale anterioare, asemenea unui ecou, unei imagini în oglindă sau unei amprente a sigiliului, așa cum afirmă textele din canonul *pali*, care constituie temelia budismului *Theravada*. În budismul *Mahayana* de mai târziu, această concepție despre ciclul reîncarnărilor a fost și mai serios pusă sub semnul îndoielii: conform doctrinei mahayaniste, acest ciclu există doar în imaginația celui neiluminat.

Canonul *pali* privește viața ca pe un curs mereu înainte, constituit din diferiți “factori ai existenței”, care se condiționează reciproc și care sunt împărțiți în cinci grupe (*skandhas*). Acest curs n-are nici un fel de personalitate și substanță. Omul trebuie să abandoneze iluzia de “eu” și “al meu” și să privească realitatea ca un joc al unor forțe impersonale. Numai astfel se poate proteja de existențele ulterioare. Practic, interesul budist se învâрте în jurul acestui curs al existenței și analizei sale, ci nu în jurul problemei supraviețuirii individuale. Rezultatul acestei analize rezidă în doctrina despre “nașterea condiționată” (*pratityasamutpada*). Ea nu poate fi prezentată aici în toată complexitatea sa. Semnificația ei propriu-zisă constă în argumentul că nimic din această lume vizibilă nu este necondiționat. În momentul când cineva reușește să elimine o singură verigă a acestui condiționism și să întrerupă lanțul causal, atunci respectivul ajunge la eliberare, ceea ce semnifică *Nirvana*.

Budiștii moderni japonezi se exprimă mai puțin conservativ în această privință. În Japonia, învățătura despre reîncarnare n-a jucat niciodată un rol așa de important ca în India, iar interesul măștrilor Zen se îndreaptă în primul rând spre apariția spontană a iluminării, ci nu spre o desăvârșire lentă a sinelui pe parcursul multelor renașteri. În afară de aceasta, în Japonia modernă, ca și în alte concepții, doctrina despre reîncarnare este pusă sub semnul îndoielii. D. T.

Suzuki¹¹, un mare mărturisitor al Zen-ului în Occident, consideră și el transmigrația sufletului doar "o teorie de inspirație, plină de impulsuri poetice", fără să se declare în mod evident un adept al acesteia.

Și el pledează pentru faptul că "dorința" este cauza primordială, este "creatorul universului". Însă el nu înțelege această noțiune în sensul "dorinței de viață" din filosofia lui Schopenhauer sau în acela al concepției tradiționale despre "nașterea condiționată". Pentru el, acestea au o conotație prea negativă. El subliniază: "Budiștii de mai târziu concepeau *trishna* (dorința, setea de viață) ca fiind identică cu natura umană, cu totul... și că a nega *trishna* ar însemna a recurge la suicid". Susuki vede în dorința de a birui această sete de viață chiar o expresie a acestei sete de viață. Purificată de toate, setea de viață trebuie să devină, în cele din urmă, un mare act de caritate. În acest sens, Susuki se bazează pe cele spuse de către maeștrii Zen: "Buddha este Buddha prin *trishna*". Sau "Buddha este *trishna*". Pe fundalul monist al budismului Mahayana, aceasta apare ca o simplă consecvență.

Tot la D. T. Suzuki descoperim o idee modernist-budistă tipică și anume că, în fapt, reîncarnarea se realizează permanent, ci nu doar după moarte. Pentru *Lama Angarika Govinda* este clar "că nașterea și moartea nu sunt fenomene unice ale vieții umane, ci ceva ce se realizează neîntrerupt în noi". Călugărul *Buddhadasa*¹² din Tailanda, un cunoscut gânditor reformator, s-a exprimat într-un mod similar: în sens religios, orice eradicare a sentimentului de "eu" și "al meu" înseamnă o renaștere. Acest lucru s-ar putea repeta de mai multe ori în aceeași zi. Din această perspectivă, un om obișnuit se poate "naște" frecvent, un om evoluat spiritual mai rar, pentru ca în cele din urmă să înceteze pentru el acest ciclu al renașterilor. Acest lucru nu are, însă, nimic de-a face cu nașterea biologică din pânțelele mamei.

De fapt, aici este vorba despre "demitologizarea" învățaturii budiste despre karma și reîncarnare. Se păstrează analiza tradițională a proceselor psihologice, dar se elimină consecințele lor cosmologice. Nașterea reală nu mai este înțeleasă ca o urmare a ignoranței, setei de viață și karmei. Asemenea tendințe moderne în conflict cu concepțiile tradițional-populare, însă pot contribui la o conciliere cu spiritul modernității. Firește, acest lucru nu se realizează fără dificultate. Căci învățătura despre reîncarnare reprezintă în budism, consecința necesară a doctrinei despre legea karmică. Cum trebuie să se repercusioneze karma, dacă nu primește ocazia spre aceasta în existența viitoare? Dacă este suficientă o singură viață pentru compensarea karmică, atunci credința în karma intră în conflict cu experiența de viață și, prin aceasta, chiar într-o stare de criză. Același lucru îl susține și *Lama Angarika Govinda*, în ciuda analizei sale cu caracter modern, pe care o face pe marginea problemei reîncarnării. "Fără această convingere, învățătura budistă devine fără sens, întrucât în această situație moartea ar însemna stingerea și nimicirea totală, prin care orice năzuință ar fi lipsită de finalitate"¹³.

3. "Transmutatio animarum" în spațiul apusean

În ultima vreme, reprezentanții învățaturii despre reîncarnare au încercat în repetate rânduri să argumenteze că această doctrină a fost și o componentă inițială a învățaturii creștine. Ei afirmă că creștinii primelor secole credeau pe deplin în această învățătură. Tocmai de aceea, în Evanghelii, nu se vorbește explicit despre ea, pentru simplul motiv că în acea vreme era acceptată de la sine. Doctrina despre reîncarnare a fost respinsă și interzisă abia în timpul împăratului Constantin, fiindcă Biserica s-a supus statului. Teosofa *Beatrice Fleming* pretinde că, în aceea perioadă, această învățătură a fost eliminată în urma unei decizii majoritare a demnitarilor dornici de putere ai Bisericii. Ea nu explică, însă, ce legătură are interdicția acesteia cu dorința de putere a capilor Bisericii. Făcând abstracție de aceasta, nici în literatura primelor secole post-creștine nu găsim vreo probă care să ateste că în acel timp transmigrația sufletelor ("*transmutatio animarum*") ar fi reprezentat o parte integrantă a credinței creștine¹⁴.

Firește, în spațiul din apropierea celui creștin, existau anumite concepții înrudite cu învățătura despre reîncarnare. Asemenea concepții descoperim deja la *orfici* (aprox. 600 î.d.Hr.). Aceștia le-au preluat din credințele populare primitive: sufletul trebuie să transmigreze dintr-un trup în altul¹⁵ și să sălășluiască chiar în animale; doar cel inițiat în misterele orfice și cel care cunoaște formula care-l legitimează drept "pur" în Hades, are șansa de a întrerupe ciclul reîncarnărilor¹⁶.

Alți adepți ai învățaturii despre reîncarnare sunt Empedocle, Pindar, Pitagora¹⁷, care spunea despre sine că ar fi fost într-o existență anterioară un asediator al Troiei și mai târziu filosoful Hermotimus. Inclusiv Platon a cunoscut și a folosit în cele din urmă această doctrină¹⁸.

În Egipt, învățătura despre transmigrația sufletelor a apărut ca o doctrină secretă. În cărțile lui Hermes Trismegistul se găsește o viziune despre germenii spirituali care coboară din sferă în sferă din regiunile Căii Lactee, se înfășoară în învelișuri mai grele, devin tot mai mult prizonierele materiei și, îmbibate de viață, se prăbușesc în cele din urmă în închisoarea pământească. În funcție de gradul de desăvârșire atins în viața pământească, ei pot ajunge după moarte din nou în sferele superioare și redobândi bunurile divine, sau, dimpotrivă, încercând să acceadă în regiunea lumii, pot fi rearuncați pe pământ¹⁹.

În vreme ce la orificii și egipteni, ca și în India, transmigrația sufletelor era privită din capul locului ca un impediment, într-un cu totul alt spațiu al lumii antice apare, pentru prima dată, un motiv absolut nou. Se afirmă că și *druizii galici* ar fi fost adepții reîncarnării²⁰.

Pentru ei, însă, aceasta nu reprezenta nici un blestem, ci expresia unei încrederi deosebite în viață, motiv pentru care, în opinia lui Iulius Cezar, tinerii galici nici nu se temeau de moarte.

În perioada clasicistă și a romantismului, importante personalități precum Lessing și Herder, Goethe, Schlosser și Schelling se simt atrași spre speculațiile privind transmigrația sufletului și aume în lumina clară a publicității literare, fiind inspirați spre aceasta și de cunoștințele despre Orient, mijlocite de perspectiva științifică și literară²¹.

Și în rândul *spiritiștilor*, în Anglia și SUA se află foarte mulți adepți ai învățaturii despre transmigrația sufletelor, dar aceștia sunt reprezentați în mod deosebit în Brazilia. Cea mai mare autoritate a spiritiștilor brazilieni este Allan Kardek. În spatele acestui pseudonim se ascunde, în fapt, francezul Hypolite Léon Denizart-Rivail, născut la Lyon în 1804 și decedat la Paris în 1869. Adepții săi sunt convinși de faptul că în istoria omenirii de până acum au existat trei revelații, respectiv prin Moise, Hristos și Allan Kardek. Pentru ei, Hristos nu este Fiul lui Dumnezeu, ci medium-ul lui Dumnezeu.

Credința occidentală modernă de reîncarnare este un “copil” al secolului al XIX-lea și împărtășește optimismul progresiv al acesteia. Faptul că omul, în evoluția sa spre trepte superioare, ar putea cădea din nou pe trepte inferioare sau că, așa cum presupun conceptele orientale despre reîncarnare, s-ar putea chiar reîncarna ca animal, este inacceptabil. “O dată om, pentru totdeauna om”, reclamă un principiu teosofic, comun tuturor conceptelor moderne apusene despre reîncarnare.

4. Pretinse argumente științifice privind reîncarnarea

Reprezentanții doctrinei reîncarnării se folosesc de experiment pentru a demonstra cu ajutorul său că transmigrația sufletului are realmente loc. Ca argument convingător în această privință sunt evocate în special rememorările existențelor anterioare. Este vorba, deci, de experiențe irepetabile din punct de vedere experimental. De obicei, ele sunt considerate fenomene parapsihice. Acestea capătă credibilitate doar în situația în care persoanele care intră în procesul de regresie relatează despre lucruri doveditoare istoric și despre care, în mod normal, n-ar fi putut ști absolut nimic.

Numărul unor asemenea relatări este foarte mare. În cele mai multe cazuri, acestea sunt pomenite chiar de către reventiști. În consecință, ele au loc totdeauna în țările în care apar reventiștii, respectiv în India, Italia sau Franța, Anglia, SUA sau Germania. Nici o relatare nu prezintă vreun protocol venit din partea unei a treia persoane, neutre și nici nu conține declarații amănunțite ale unor martori, deși, pe de o parte, ele sunt formulate tocmai în acest scop, pe motivul: “Totul s-a dovedit adevărat, am auzit și am văzut noi înșine”. Firește, foarte deseori, evenimentele s-au petrecut de asemenea cu mulți ani în urmă, chiar în urmă cu decenii, reprezentând de cele mai multe ori simple amintiri.

O imagine profundă a complexelor dedesubturi psihologice ale învățaturii

despre transmigrarea sufletelor ne-o oferă afacerea cu caracter de aventură a americancei Virginia Tighe, desfășurată în anii '50 ai acestui secol. V. Tighe, soția unui comerciant din Pueblo (Colorado), a fost supusă unui ciclu de șase ședințe de hipnoză între 18 decembrie 1952 și 10 octombrie 1953 de către industriașul Morey Bernstein care, între altele, practica și hipnoza ca amator. Pe parcursul acestor ședințe, el a încercat să o conducă și înapoi spre începutul ciclului renașterilor, aceasta făcând cu acest prilej o mulțime de declarații precise legate de reîncarnarea ei anterioară²².

În cele din urmă, taina n-a fost deslușită nici de reporteri și nici de psihologi, ci de către un pastor din Chicago, Wally White. El a cercetat trecutul Virginiei Tighe și a descoperit că aceasta, în anii copilăriei din Chicago, se juca cu copiii familiei Corkell, a cărei mamă era născută cu numele Bridey Murphy. Doamna Crokell le povestea cu pasiune copiilor despre copilăria sa din Irlanda natală, iar micuța Virginia făcea parte, evident, din cercul ascultătorilor săi cei mai atenți. Pastorul White a descoperit că doamna Corkell citea deseori texte irlandeze și prezenta dansuri din țara sa natală, adunând chiar bani de la trecătorii pe stradă pentru spectacolul oferit. Din această perioadă provin, de altfel și amintirile medium-ului Virginia Tighe legate de "Sean" care trebuie să fi jucat un anume rol în viața doamnei Bridey Murphy: acest "Sean" era un băiat căruia fetița de zece ani, Virginia, îi purtase odinioară o intensă dragoste de copil.

Prin urmare, povestirile medium-ului nu erau altceva decât vise din Chicago, amintiri din copilărie, reactualizate prin hipnoză. O veche prietenă din copilărie a fetei Virginia făcea următoarea remarcă în legătură cu acest caz: "Virginia avea așa de multă fantezie. Am crezut totdeauna că ea va scrie cândva o carte²³.

Fascinația crescândă față de conceptul de reîncarnare se corelează și cu interesul față de experiențele de frontieră. În principal, în acest caz, nu este vorba de experiențe care au drept conținut viețile anterioare sau ulterioare. Oricum, ele aduc în discuție ideea unei existențe de sine a sufletului, independentă de trup, deci concepția despre o "animată separata". Din acest punct, drumul spre credința în reîncarnare este, firește, deseori foarte scurt.

Un exemplu bun în acest sens este Edgar Cayce, "profetul adormit", decedat în anul 1944. Acest american s-a făcut cunoscut prin diagnozele vizionare și prin prescripțiile sale terapeutice. Crescut într-o familie creștin-ortodoxă, la început a avut rețineri serioase în a crede în reîncarnare. Cu toate acestea, într-o bună zi, el a debutat cu așa-numitele "readings" karmice, mesaje exprimate în transă, care justificau anumite boli și probleme de viață pe baza unor experiențe și fapte din viețile anterioare. Desigur, aceste "readings" au început abia după ce Cayce devenise oaspetele casei lui Arthur Lammers, un teosof convins și un adept al astrologiei și reîncarnării. În această atmosferă,

inspirat din discuțiile despre teme ezoterice, Cayce începe să reproducă treptat caracteristici esențiale ale concepției teosofice despre lume, așa cum se poate vedea în biografia lui Cayce scrisă de către Gina Cerminara²⁴: faptul că omul se poate reîncarna doar ca om, ci nu ca animal, faptul că oamenii ar fi trăit odinioară în Atlantida ș.a.m.d.

În mod sigur, Cayce poseda capacități parapsihice speciale. Așa cum se obișnuiește totdeauna a fi explicată originea "mesajelor" sale, acestea au început să aibă drept obiect karma și reîncarnarea abia în momentul în care a intrat în casa lui Lammers. În cazul "regresiilor", elementul sugestiei este indispensabil, după cum rezultă din protocoalele lui T. Dethlefsen și ale altora²⁵.

Credința în reîncarnare aduce în prim plan maselor experiențe corespunzătoare sau cel puțin le facilitează, influențând publicul și în primul rând, cercurile mai restrânse.

De aici nu trebuie să se deducă faptul că sugestia ar fi o explicație satisfăcătoare pentru toate experiențele legate de reîncarnare. În cazul celor reanimați, tema reîncarnării nu apare absolut deloc în prima fază. În general, experiențele lor din apropierea morții se rezumă la viziuni luminoase, apariția unor decedați sau unor figuri religioase, ca și a sentimentului de plutire peste sala de reanimare sau masa de operație. Relatările despre anumite experiențe privind reîncarnarea sunt, indiscutabil, rezultatul contactului de mai târziu cu literatura ezoterică. Cu certitudine, experiențele din faza de apropiere a morții amplifică disponibilitatea pentru a crede la reîncarnare, întrucât aceasta se corelează cu conceptul despre o "anima separata". Deseori, aceasta este imaginea despre credința în reîncarnare. Când cineva se încrede vreodată într-o atare imagine "descoperă" nu de puține ori că anterior ar fi fost un pește în Marea Adriatică sau o victimă a războaielor indiene nord-americane. De această dată, este vorba de un proces invers: orice concepție despre lume are drept consecință și experiențele corespunzătoare²⁶.

Totuși, experiența regresiiilor nu este suficientă în cazul adepților învățaturii despre transmigrația sufletului, pentru a oferi un certificat de garanție acestei doctrine. La acestea sunt anexate și alte experiențe de viață. Teosofa Beatrice Fleming amintește cele câteva următoare experiențe:

a) Dragostea la prima vedere. Teosofa se întreabă și încearcă să explice: atracția extraordinar de puternică și spontană a două persoane n-ar putea fi privită cumva nu doar ca rezultatul primei întâlniri, ci ca rezultat al ultimei lor întâlniri din seria celor multe care s-au derulat în existențele lor anterioare?

b) Sentimentul brusc al unei antipatii, care apare fără vreun motiv rațional la o primă întâlnire cu altcineva. După Beatrice Fleming, se poate întâmpla ca, după ani, aceeași persoană, care a declanșat în noi sentimentul de antipatie, să ne atace brusc, fără vreun avertisment și să ne aplice o lovitură cauzatoare probabil de moarte. Reventismul încearcă să ofere o explicație: cel rănit a suferit deja în

existențele anterioare în mâinile acestui torționar, iar amintirea acelor suferințe l-a străfulgerat acum ca o intuiție.

c) Fenomenul geniului: cum se realizează el? Acesta nu poate fi explicat în baza moștenirii ereditare. Beatrice Fleming este de părere că soluția o reprezintă doctrina reîncarnării. Din această perspectivă, Mozart ar fi fost un suflet care, în existențele sale anterioare, ar fi urcat culmile umanității și ar fi atins profunzimile sale. Hölderlin și poetul englez Keats vor fi posedat de la natură un spirit clar grecesc. Emerson trebuie să fi fost odinioară un discipol al lui Platon. În Kant, Fichte și Hegel ar trebui să recunoaștem vechi filosofi vedantini. În bărbați precum Byron și Ruskin s-ar găsi o "burniță" de la grecii de odinioară.

d) În fine, o relație reîncarnațională comună ar putea fi descoperită la întregi comunități umane: rasa engleză ar putea fi privită în totalitate ca o formă de reîncarnare a vechilor romani. În atitudinea mentală caracteristică francezilor descoperim întruchiparea multor trăsături specifice vechilor greci. Dacă am cunoaște mai exact viața fenicienilor, i-am descoperi pe mulți dintre ei reîncarnați în germanii de astăzi, iar rivalitatea comercială dintre Anglia și Germania am evaluat-o ca pe o "reîncarnare" a vechii rivalități dintre Roma și Cartagina. O mulțime de ego-uri ale vechilor greci este prezentă și în SUA. Pe malurile Pacificului există mulți oameni cu temperamentul vioi al grecilor din perioada prepericliană. Cea mai mare parte a hindușilor contemporani nu s-a reîncarnat în ultima vreme în alte țări, dar pot fi întâlniți uneori bărbați și femei, pentru care tradițiile sacre ale Indiei nu au nici o semnificație și care acceptă cu ardoare ideile progresiste apusene. În această situație, afirmă Beatrice Fleming, avem de-a face, cu certitudine, cu inși care în existențele anterioare au trăit în Europa. În maeștrii italieni ai picturii și arhitecturii s-au reîncarnat artiștii vechi ai Greciei ș.a.m.d.²⁷

5. Divergențe cu critica raționalistă și cu învățătura creștină

Examinându-se premisele sale, doctrina despre transmigrația sufletului nu este problematizată sau criticată doar din punct de vedere teologic și filosofic. Dat fiind faptul că ea prezintă destinul omului atât de logico-mecanic, se confruntă și cu o serie de obiecții foarte raționaliste. De aceea, ne propunem să aducem în discuție câteva dintre acestea:

a) Cum se împacă ideea de reîncarnare a permanent aceluiași suflet cu faptul că oamenii se înmulțesc, cu faptul că în ultimele mii de ani chiar s-au înzecit? Conform doctrinei despre reîncarnare, numărul sufletelor nu este constant? Conform logicii, și anume că din egal rezultă egal, ar trebui ca, în realitate, numărul sufletelor să rămână constant.

b) O altă obiecție: de ce nu ne putem aminti direct (fără hipnoză, fără medium etc.) și pe deplin de existența noastră anterioară?

c) Unde ne vom afla după moartea trupului? Câtă vreme vom poposi în această altă lume, așa cum pretind adepții doctrinei reîncarnării? Cine decide durata de timp până la o nouă reîncarnare?

d) Se vor reîncarna și aceia pe care eu îi iubesc și care mor înaintea mea sau după mine în aceeași perioadă cu mine? Ar putea fi posibil ca perioada de reîncarnare să fie diferită, așa încât să nu ne mai întâlnim niciodată.

e) Cum ar putea explica reventismul anumite cazuri concrete, de pildă faptul că Atila și Gingis Han și-au păstrat tronul până la sfârșitul vieții, în vreme ce Hristos a murit pe cruce și Socrate a trebuit să bea pocalul cu otravă? În acest caz, schema nu mai funcționează. Probabil că ar mai trebui spus că, în existențele lor anterioare, Atila și Gingis Han ar fi trebuit să fi fost chiar măreți eroi ai virtuții. Însă în această situație, ar trebui să ne lămurim de ce în existența lor de acum au căzut așa brusc din starea lor virtuoașă într-o stare de brutalitate, în care totuși ar trebui protejată identitatea persoanei. Iar în cazul lui Hristos, argumentarea ar trebui să fie inversă. Dar, probabil, că acest lucru nu l-ar îndrăzni nimeni așa de ușor.

f) O problemă complicată pentru adepții doctrinei reîncarnării o reprezintă și soarta copiilor decedați la o vârstă fragedă sau chiar a celor născuți morți. Potrivit învățăturii reventiste, spiritul trebuie să-și caute o anumită mamă pe pământ și să "între" în embrionul acesteia aproximativ în luna a șasea. Apoi, la naștere, el se renaște odată cu copilul și își reîncepe noul curs al vieții. Însă, conform mărturiei unanime a "spiritelor", copii rămân copii și în cazul în care mor la o vârstă fragedă, urmând ca pe parcursul unei îndelungate acțiuni educaționale în viața de dincolo să ajungă spirite desăvârșite. Dacă totuși anumite spirite în "viață" de milenii, după puține săptămâni sau luni de viață pe pământ, se reîntorc deja în viața de dincolo și uită tot ceea ce s-a întâmplat anterior, nu gândesc, nu vorbesc și abia după o lungă perioadă de educație pot redeveni "spirite desăvârșite" – fără să cunoască nimic, însă, despre existența lor prenatală –, atunci este vorba despre un proces deosebit de dificil²⁸.

Cu toate acestea, unii au încercat să găsească chiar în *Noul Testament* urme ale credinței despre transmigrarea sufletelor. Sunt invocate în acest sens doar câteva locuri. Cei ce le invocă se referă în primul rând la Ioan 3,3: "Răspuns-a Iisus: Adevărat, adevărat zic ție: De nu se va naște cineva din nou, nu va putea să vadă împărăția lui Dumnezeu". Totuși, a fi născut din nou nu înseamnă a fi "reîncarnat"; mai mult decât atât, puțin mai departe, se explică faptul că omul trebuie "să se nască din apă și din duh" (Ioan 3,5). Cuvântul "din nou" din originalul grecesc înseamnă și "de sus". Nașterea din nou nu are semnificația de naștere în sens biologic: "Cum poate omul să se nască, fiind bătrân? Oare, poate să intre a doua oară în pântecele mamei sale și să se nască?" (Ioan, 3,4).

Pe de altă parte, în *Noul Testament*, Ioan Botezătorul este desemnat ca o reîncarnare a profetului Ilie, inclusiv Iisus fiind întrebat dacă nu cumva este Ilie (Luca 1,17; Marcu 6,14-15; Matei 16,13-14)²⁹.

În literatura despre reîncarnare, această revenire este explicată cu predilecție în sensul reîntropării. Acest lucru nu corespunde realității tocmai prin faptul că în Biblie, Ilie nu apare ca unul care moare, ci ca unul care este răpit la cer, motiv pentru care n-ar avea cum să se reîncarneze. Așteptările poporului legate de Ioan Botezătorul și Iisus se alimentau din făgăduința de la Maleahi 3,23: "Iată că Eu vă trimit pe Ilie proorocul, înainte de a veni ziua Domnului cea mare și înfricoșătoare". La sfârșitul lumii, despre care se vorbește aici, erau așteptate să revină personalități care au trăit în perioadele anterioare. Toate aceste locuri din Scriptură pornesc de la ideea că profetul Ilie fusese răpit și că era pregătit pentru a reveni din cer pe pământ. Cu totul altfel stau lucrurile atunci când, la Marcu 6,14 sq și Matei 16,14, Iisus este întrebat dacă El nu este cumva Ilie sau unul dintre profeți (în mod normal decedați) – în Evanghelia după Matei este numit special Ieremia. O explicație în sensul doctrinei despre reîncarnare contravine, însă, aii realității pentru faptul că și Ioan Botezătorul, cel abia răposat în vremea lui Iisus, este amintit în același moment. Oricum, e limpede că, în timpurile biblice, cineva își putea imagina revenirea unei mari personalități religioase, fără ca aceasta să aibă vreo legătură cu învățătură despre reîncarnare. Despre ce este vorba în acest caz, se poate deduce cel mai bine din textul de la Luca 1,17, unde se afirmă despre Ioan Botezătorul că "va merge înaintea Lui cu duhul și cu puterea lui Ilie". Această modalitate de a identifica personale unele cu altele este străină gândirii individualiste moderne. Nu e nevoie, însă, de conceptul de reîncarnare pentru a explica semnificația ei pentru perioada biblică. În textul de la Luca 9,7-9, activitatea lui Iisus este explicată de către Irod și de către alții prin prisma că Ioan Botezătorul sau unul dintre profeții mai vechi ar fi înviat din morți. Despre Ilie (cel răpit) se răspândește zvonul că el ar fi "apărut" (în Ioan Botezătorul). În cazul revenirii de la sfârșitul lumii a unui profet răposat, evident cea mai agreeată concepție era aceea despre înviere, după cum în general, de altfel, sfârșitul lumii era socotit drept timpul învierii.

Lista textelor biblice interpretate forțat în sensul doctrinei despre reîncarnare ar putea fi cu mult mai lungă. Biblia a apărut într-un mediu în care învățătura despre reîncarnare nu juca un rol esențial, motiv pentru care nu intră în vreo dispută nici pozitivă nici negativă cu aceasta. Singurul loc în care s-ar putea presupune o dispută cu această doctrină este istoria legată de orbul din naștere, relatată de Ioan, cap. 9. Dacă supoziția discipolilor privind faptul că orbirea bărbatului ar fi o consecință a păcatelor sale sau a celor ale părinților săi ar trebui înțeleasă realmente în sensul legii karmice și – în cazul părinților săi – în acela al reîncarnării, atunci răspunsul lui Iisus, "Nici el nici părinții săi n-au păcătuit...", poate fi interpretat doar ca o respingere a acestei doctrine. Prin urmare, în *Noul Testament* este vorba de o repudiare clară a karmei și reîncarnării³⁰.

Doctrina karmică se află într-o evidentă relație concurențială cu credința

despre creație, așa cum e înțeleasă aceasta în creștinism, inclusiv în iudaism și islam. Cu cât rolul credinței despre creație este mai mic, cu atât este mai mare spațiul pentru dezvoltarea unei învățături despre karma și reîncarnare. Dintre tradițiile descrise, doar spiritismul modern are o concepție clar conturată despre creație, dar aceasta nu este identică cu cea creștină.

Dă de gândit faptul că, în literatura despre credința în reîncarnare, practic, se ia act și este combătută cu înverșunare doar o singură hotărâre din partea Bisericii, respectiv cea legată de respingerea câtorva afirmații ale lui Origen la sinodul al V-lea ecumenic de la Constantinopol din 553. În literatura despre reîncarnare, această respingere este fals interpretată, în general, ca o hotărâre împotriva conceptului de reîncarnare. Desigur, la o analiză mai atentă, surpriza privind această interpretare din cărțile care încearcă să facă publicitate în jurul unor pretense simpatii din partea oamenilor Bisericii față de credința în reîncarnare, dispar repede. Această interpretare urmărește să explice absența mărturiilor despre credința în reîncarnare: după 553, aceste mărturii ar fi fost înlăturate din Sfânta Scriptură și din literatura timpurie creștină. În realitate, însă, conținutul exact al textului privind percepțiile lui Origen (respectiv ale origeniștilor din acea vreme) este limpede³¹: a fost respinsă preexistența sufletelor și anume concepția potrivit căreia sufletele oamenilor ar fi avut parte de o preexistență, de o viață anterioară ca spirite și drept pedeapsă pentru că s-au îndepărtat de Dumnezeu ar fi fost trimise în trupuri; mai departe, a fost respinsă concepția conform căreia sufletele căzute și demonii vor fi "readuși" în cele din urmă, cândva, la starea lor de puritate dintru începuturi. Conceptul de reîncarnare sau metempsihoză n-a jucat nici un rol în cadrul disputelor din 553 și 543 (data sinodului local de la Constantinopol).

Inclusiv afirmațiile lui Origen, decedat cu aproximativ 300 de ani mai înainte, legat de această tematică, au fost fără semnificație. De altfel, ele sunt abordate contradictoriu și în literatura despre reîncarnare. Este limpede că Origen privea omul ca pe o ființă spirituală preexistentă "încarnată" într-un corp, care va mai putea avea parte, inclusiv după moartea trupească, de un lung drum al purificării. În disputa cu Celsius, el a arătat clar că, în viziunea sa, doctrina reîncarnării nu are nimic comun cu Scriptura și cu credința Bisericii. Însă, probabil că el era de acord cu faptul că procesul creației, căderea în păcat și "apocatastaza" se pot repeta în cadrul unor noi perioade cosmice, iar spiritele preexistente căzute vor trebui să se "întrupeze" din nou. La Origen, însă, nu găsim nici un citat care să acrediteze ideea că, în cadrul unei perioade cosmice, s-ar putea ajunge la întrupări repetate, deci la reîncarnare³².

Dialogul dintre reveniști și creștini va avea un sens doar în eventualitatea în care se va ține seama de incompatibilitatea celor două doctrine și totodată a celor două forme de credință. În această situație, se diminuează tentația de a privi convingerea și credința celuilalt ca fiind prea superficială.

NOTE

- ¹În spațiul apusean, cea mai populară este noțiune de "transmigrație a sufletului" (metempsihoza). În afara acesteia mai găsim cuvintele "renaștere" (palingenesis) sau "reîntrupare" (reîncarnare). Reîntruparea este numele cel mai potrivit pentru această doctrină apărută inițial în India. Dimpotrivă, transmigrația sufletului desemnează în mod tipic evoluția semantică a învățării în Occident; pentru că abia în acest spațiu, sub influența grecească (nu a Bibliei), apare concepția despre un suflet care supraviețuiește morții, care se poate elibera de trup și poate intra din nou într-un trup efemer. Cf. K. Hutten, S. von Kortzfleisch, *Seelenwanderung – Hoffnung oder Alptraum der Menschen?*, Stuttgart, 1962, pp. 9-10.
- ²R. Hummel, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*, Stuttgart, 1980; idem, *Gurus in Ost und West*, Stuttgart, 1984.
- ³Citat după K. Hoheisel, *Das frühe Christentum und die Seelenwanderung*, în "Jahrbuch für Antike und Christentum", 27/28, 1984-1985, p. 46; idem, *Glaube an Seelenwanderung im frühen Christentum?*, în *Materialdienst der EZW*, 49/1986, pp. 188-196.
- ⁴Cf. E. Kübler – Ross, *Über den Tod und das Leben danach*, Melsbach, 1987; K. Osis, E. Haraldsson, *Der Tod – ein neuer Anfang. Vision und Erfahrungen an der Schwelle des Seins*, Freiburg I. Br., 1978.
- ⁵Cf. C. Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Bremen, 1951; idem, *Das mystische Erkennen. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation*, Bremen, 1958.
- ⁶Cf. C.G. Jung, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, Zürich, 1963.
- ⁷Cf. S. Grof, *Geburt, Tod und Transzendenz. Neue Dimensionen der Psychologie*, München, 1985.
- ⁸Cf. N. Achimescu, *Budism și creștinism*, Iași, 1999, pp. 49-50.
- ⁹Vezi Chandogya – Upanishad, III, 14, 4: "Sinele (atman) meu dinlăuntrul inimii este *Brahman*. Cu el mă voi contopi după moarte"; cf. *ibidem*, VI, (, 7.
- ¹⁰În *Brihadaranyaka – Upanishad*, după ceva dispute, înțeleptul *Yajñavalkya* o povățuiește pe soția sa *Maitreyi*: "Sinele trebuie privit, ascultat, gândit și luat aminte bine, *Maitreyi*. Într-adevăr, cel care l-a văzut pe *atman*, l-a ascultat, l-a gândit și l-a recunoscut, acela a recunoscut întreaga lume... Când pare că există dualitate, atunci unul îl ascultă pe celălalt, unul îl miroase pe celălalt... Dar când totul a devenit una cu *atman*, atunci cum ar putea el să vadă pe cineva, cum ar putea el să miroase pe cineva... Cum ar putea el să cunoască pe cunosător? Acum, tu cunoști învățătura, *Maitreyi*. Într-adevăr, aceasta atinge nemurirea". Vezi *Brihadaranyaka – Upanishad*, II, 4,5 sq.
- ¹¹D. T. Suzuki, *Der westliche und östliche Weg*, München, 1974, p. 109 sq.
- ¹²Buddhadasa, *Toward the Truth*, Philadelphia, 1972, p. 68.
- ¹³Lama Angarika Govinda, *Lebendiger Buddhismus im Abendland*, München, 1986, p. 78.
- ¹⁴K. Hutten, S. von Kortzfleisch, *op. cit.*, p. 15.
- ¹⁵Origin numește transmigrația sufletelor "dogma metempsychoseos" sau "transmutatio animarum". Vezi *Contra Celsum*, I, 20; II, 75; *De principiis*, I, 8, 7; cf. E. Benz, *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie*, în: "Akademie der Wissenschaften und der Literatur". *Abhandlungen der Geistes- und Sozial-Wissenschaftlichen Klasse*, Jg. 1951, 3, Wiesbaden, p. 186.
- ¹⁶Cf. N. Achimescu, *Istoria și filosofia religiei la popoarele antice*, Iași, 1990, p. 283.
- ¹⁷Cf. N. Achimescu, *Istoria și filosofia religiei la popoarele antice*, Iași, 1990, p. 283.
- ¹⁸K. Hutten, S. von Kortzfleisch, *op. cit.*, pp. 15-16.
- ¹⁹Vezi *ibidem*, p. 16; cf. N. Achimescu, *Istoria filosofiei și religiei...*, p. 380.
- ²⁰K. Hutten, S. von Kortzfleisch, *op. cit.*, p. 16; cf. N. Achimescu, *op. cit.*, p. 465.
- ²¹Cf. mai pe larg E. Benz, *Die Reinkarnationslehre im Dichtung und Philosophie der Deutschen*

Klassik und Romantik, în A. Resch (Hrsg.), *Imago mundi*, vol. VII, *Fortleben nach dem Tode*, Innsbruck, 1980.

²²K. Hutten, S. von Kortzfleisch, *op. cit.*, p. 35.

²³*Ibidem*, p. 39.

²⁴G. Cerminara, *Erregende Zeugnisse von Karma und Wiedergeburt*, Freiburg, I. Br., f.a.

²⁵T. Dethlefsen, *das Leben nach dem Leben. Gespräche mit Wiedergeborenen*, München ș.a., 1974; idem, *Das Erlebnis der Wiedergeburt. Heilung durch Reinkarnation*, München ș.a., 1976; M. Netherton, N. Schiffin, *Bericht vom Leben vor dem Leben. Reinkarnationstherapie*, München, f.a.

²⁶R. Hummel, *Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum*, Mainz-Stuttgart, 1988, p. 19 sq.

²⁷vezi K. Hutten, S. von Kortzfleisch, *op. cit.*, p. 49 sq.

²⁸Vezi mai pe larg *ibidem*, p. 61 sq.

²⁹Vezi Luca 1,17: "Și va merge înaintea Lui cu duhul și cu puterea lui Ilie, ca să întoarcă inimile părinților spre copii..."; Matei 16, 13-14: "Și venind Iisus în părțile Cezareii lui Filip, îi întreba pe ucenicii Săi, zicând: Cine zic oamenii că sunt Eu, Fiul Omului? Iar ei au răspuns: Unii, Ioan Botezătorul, alții Ilie, alții Ieremia sau unul dintre prooroci".

³⁰Vezi K. Hoheisel, *Das frhe Christentum...*, *loc. cit.*, pp. 37-38; R. Hummel, *Reinkarnation...*, pp. 27-28.

³¹O prezentare pe larg a problematicei origeniste se găsește la G. MacGregor, *Reinkarnation und Karma im Christentum*, Bd. I. Grafing, Mnchen, 1985; R. Hummel, *Reinkarnation...*, p. 104.

³²R. Hummel, *Reinkarnation...*, pp. 104-105.

REINKARNATION WIRKLICHKEIT ODER ILLUSION?

Nicolae Achimescu

1. Zur gegenwärtigen Debatte über Reinkarnation

Seit mehr als zweihundert Jahren strömen die Gedanken östlicher Religionen in die christlich-abendländische Welt ein. Wissenschaftliche Schriftgelehrte, Dichter und Philosophen waren die freundlichen Vermittler. Vor allem die Religionen, die auf indischem Boden gewachsen sind, der Hinduismus und der Buddhismus, haben Interesse erregt und Anfänger gefunden. Das ist der Boden, aus dem später neue religiöse und weltanschauliche Phänomene erwachsen: diffuse Trends, neue Bewegungen, rettende Archetypen. Die vielen Themen liegen auf der Hand und erscheinen als interessant für viele unter unseren Mitmenschen: Aberglaube, Magie, Naturvergottung; sublimale intellektuelle oder ästhetische Gnosis mit dem Anspruch, die Welträtsel zu entziffern und die Mystik zu entschleiern; Hexenkult, Jugendsekten und vagabundierende Religiosität; Wiederkehr archaischer Religionen samt ihrer Göttinnen und Göttern; Therapieformen als Religionsersatz; Weltdeutungen, die die Wirklichkeit verfehlen, und pseudo-wissenschaftliche Gesamtentwürfe, die sich der Prüfung durch Erfahrung und Vernunft entziehen.

Der Reinkarnationsgedanke¹ gehört auch zu den vielen religiösen Vorstellungen, die gegenwärtig im Gefolge der Begegnung mit fremden Kulturen und Religionen im Raum schweben, sich mit anderen Elementen – Meditation, Astrologie u.s.w. – verbinden können und gleichsam der Kontrolle der grossen Traditionen entglitten sind. Die Reinkarnationslehre hat sich mit der Welle der neuen Religiosität verbreitet, die seit Anfang der siebziger Jahre um sich greift, und von dem Traditionsabbruch im Westen profitiert, der durch Unruhen von 1968 und danach ausgelöst wurde. Er brachte zunächst ein starkes Interesse an östlicher Religiosität².

In den achtziger Jahren hatte diese Welle überschritten, und stärker in der westlichen Kultur verwurzelte religiöse und esoterische Bewegungen erhielten einen neuen Auftrieb. Dazu gehören vor allem der moderne Spiritismus, dessen Beginn man mit 1848 ansetzen kann, sowie die 1875 gegründete Theosophische

Gesellschaft und die 1913 aus ihr hervorgegangene Antroposophie. In ihnen soielen Vorstellungen von Karma und Reinkarnation, verbunden mit westlichem Evolutionsdenken, eine entscheidende Rolle, nicht zuletzt dank asiatischer Einflüsse, die im vorigen Jahrhundert durch die Übersetzung heiliger Schriften des Ostens in Europa und Amerika wirksam wurden. Östliche und westliche Elemente der neuen Religiosität fließen gegenwärtig in der New Age – Bewegung zusammen. Eine wichtige Gemeinsamkeit zwischen den recht unterschiedlichen Elementen dieser Bewegung stellt die Überzeugung dar, dass der Mensch nicht nur einmal lebt, sondern sich auf dem Weg durch viele Wiederverkörperungen immer neue Erfahrungen und Aspekte des gesamten Kosmos aneignet und sein eigenes Potential immer stärker ausschöpft, eben der Reinkarnationsglaube.

Da die meisten Menschen in ihren religiösen Vorstellungen überwiegend vom Christentum geprägt sind, stellt sich immer wieder die Frage, ob und wie sich die Reinkarnationsvorstellung mit dem Christentum vereinbaren lässt. Ist sie ein Fremdkörper, der den ganzen Organismus aus dem Gleichgewicht bringt? J. M. Pryse, selbst ein Anhänger der Reinkarnationslehre, sieht in ihr „nicht nur eine Wahrheit, die zur Gesamtsumme der anderen hinzukommt, sondern einen neuen Faktor, der die ganze Gleichunf ändert“³.

Es gibt eine Fülle von Büchern über Erfahrungen Reanimierter⁴.

Nach einem Unfall oder einer gesundheitlichen Krise aus dem Grenzbereich des Todes wieder zurückgekehrt berichten sie nach dem Motto „ich war klinisch tot“ über Lichtvisionen, Erscheinungen Verstorbener und Seelenreisen in bislang unbekannten Räumen. Auf der gleichen Linie liegt das neu erwachte Interesse an vergleichbaren Erfahrungen aus der frühen Religionsgeschichte: an schamanistischen Ekstasen und der dazu führenden Praktiken, an mediativen Entrückungen und drogeninduzierten Bewusstseinszuständen. Auch die Psychologie hat längst ihr Interesse an diesen „veränderten Bewusstseinszuständen“ entdeckt⁵.

Die „transpersonale Psychologie“ hat sich ihrer wissenschaftlichen Erforschung zugewendet, nachdem der Arzt Carol Gustav Jung⁶ schon früher den Bereich religiöser Erfahrung als Thema der Psychologie entdeckt hatte.

Nicht zuletzt unter seinem Einfluss ist alles das, was Wissenschaft und Christentum im vorigen Jahrhundert in schöner Einhelligkeit als Aberglauben verdammt hatten, rehabilitiert worden. Ein Lieblingsthema der transpersonalen Psychologie sind Erlebnisse der eigenen Geburt und des eigenen Sterbens unter dem Einfluss von LSD oder von bewusstseinsverändernden Meditations- und Psychotechniken⁷.

In diesem Bereich gehören auch in einem tranceartigen Zustand durchgeführte Rückführungen, die über Geburt und Mutterleib zurück in frühere Leben zu führen scheinen.

2. Reinkarnationslehre aus hinduistischer und buddhistischer Sicht

Die Wurzeln der Reinkarnationslehre sind älter als der Christentum. Die historische Forschung führt uns bis in die Zeit der altindischen Veden zurück, der im ersten vorchristlichen Jahrtausend blühenden, unerhört reichen Sanskrit – Literatur. Auf jeden Fall wurde die Idee der Wiederverkörperung durch die Upanishaden, die späten Veden, ein Grundelement indischer Denken. Diese philosophischen spekulativen Schriften, deren älteste aus der Zeit um 500 v. Chr. stammen, enthielten ursprünglich geheime Lehren, und so dürfte auch die Idee der Reinkarnation anfänglich eine Geheimlehre gewesen sein. Sie wurde dann mit der ebenfalls alten Lehre von der Vergeltung im Jenseits verschmolzen und bestimmte sp fortan die indischen Vorstessungen vom Grund und Wesen und Schicksal allen Lebens und vom Erlösungsweg und Heilsziel der Menschen. Durch den Buddhismus wurden diese Vorstellungen schliesslich weit über das Ursprungsland Indien hinaus verbreitet.

Nach hinduistischer Lehre ist im Inneren eines Menschen ein „atman“ der, jenseits des Ichbewusstseins und grundverschieden von Seele und Geist, göttlichen Wesens ist, unzerstörbar und unwandelbar. Wichtig waren vor allem, in den frühen Upanishaden, Überlegungen zur Frage nach dem Träger des Lebens⁸.

Diese Frage ist in allen Philosophien, nicht nur in Indien, gestellt worden; und auch die Antworten ähneln einander. Auch in Indien versuchte man es zunächst mit einzelnen Elementen. War Wasser, Feuer oder Luft (bzw. Lebensodem) der Grundbaustein des Kosmos und des menschlichen Lebens? Frühe Spekulationen über das nachtodliche Geschick des Menschen haben sich im Zusammenhang mit dieser Überlegungen entwickelt. Man hat sich zum Beispiel dieses Geschick in Parallele zum Kreislauf des Wassers vorgestellt, das nach oben verdunstet, zur Erde zurückkehrt und Nahrung sowie neues Leben hervorbringt. Aber die endgültige Antwort ging tiefer: der Grund der Wirklichkeit, aus dem die Elemente überhaupt erst hervorgegangen sind, ist etwas Geistiges, kleiner als ein Reiskorn und grösser als der Himmel, unfassbar und unzerstörbar, nämlich der *Atman*, das „Selbst“⁹.

Der Urgrund des Seins und der individuelle Personkern, Weltengrund und Seelengrund. *Brahman* und *Atman*, sind identisch. Im intuitiven Nachvollzug dieser Erkenntnis liegt für die upanishadischen Seher Befreiung und Erlösung beschlossen¹⁰.

Damit ist auch eine Antwort auf die Frage angedeutet, was eigentlich die „Seele“ ist, die nach der indischen Lehre von der „Seelenwanderung“ von einer Existenz zur anderen wandert. Die frühen Upanishaden sagen mit einer gewissen Unbefangenheit: der *Atman*, das Selbst. Wie eine Raupe an einem Halm herunter- und am nächsten wieder hochkriecht, so wandert der *Atman* von einer Geburt zur nächsten. In Wirklichkeit ist die Sache natürlich komplizierter. Denn nach

hinduistischem Verständnis ist der *Atman* jenseits des welthaften Geschehens. Er ist unberührt von Sterben und Tod, Zeit und Veränderung. Er ist der völlig passive „Zeuge“ des Geschehens und tut selbst nichts. In diesem Sinne „wandert“ er auch nicht. Zudem haftet ihm keinerlei Individualität an. Den *Atman* erkennen heisst, die Begrenzungen der Individualität ablegen und das Gefühl für „Ich“ und „mein“ hinter sich lassen. Der indischen „Reinkarnationslehre“ geht es, im Unterschied zu ihren westlichen Varianten, gerade nicht um die Entfaltung und vollkommene Ausbildung der Individualität. Wie ist dann aber die Identität der Person von einem Leben zum anderen gewährleistet? Diese Frage stellt sich im Buddhismus mit noch grösseren Schärfe, wie noch zu zeigen sein wird, weil er nicht nur die Personhaftigkeit, sondern sogar die Existenz des *Atman* leugnet.

Der Unterschied zum Hinduismus liegt darin, dass der Buddhismus die Existenz des *Atman* leugnet, und damit die Identität der Person von einem Leben zum anderen in Frage stellt und die schon im Hinduismus schwierige Frage, was da eigentlich wandert, noch komplizierter macht.

„Ist wohl derjenige, der wiedergeboren wird, derselbe wie der Abscheidende, oder ist er ein anderer?“ wird Milinda – Panha gefragt. Die Antwort: „Weder derselbe noch ein anderer... Eine Erscheinung entsteht, eine andere schwindet, doch reihen sich alle ohne Unterbrechung aneinander. Auf diese Weise langt man weder als dieselbe Person noch als eine andere bei der letzten Bewusstseinsverfassung an“. Der aus früherer Gier und karmischer Nachwirkung entstandene neue Mensch steht nur in einem lockeren Verhältnis zu den früheren, vergleichbar einem Echo, einem Spiegelbild oder Siegelabruck, sagen die Texte des Pāli – Kanons, die die Grundlage des Theravada – Buddhismus bilden. Im späteren Mahayana – Buddhismus wird das allzu einfache Bild des Geburtenkreislaufes noch stärker in Frage gestellt: Er existiere nur in der Einbildung des Unerleuchteten.

Der Pāli – Kanon sieht das Leben als einen rastlos vorwärts drängenden Strom von einander bedingenden „Daseinsfaktoren“, die in fünf Gruppen (*Skandhas*) aufgeteilt werden. Dieser Strom besitzt keine Personhaftigkeit und Substanz. Der Mensch soll die Illusion von „Ich“ und „Mein“ ablegen und die Wirklichkeit als ein Spiel unpersönlicher Kräfte durchschauen. Nur so kann er sich vor weiteren Wiedergeburten bewahren. Das eigentliche buddhistische Interesse kreist um diesen Daseinsstrom und seine Analyse, nicht um die Frage nach dem individuellen Weiterleben. Das Ergebnis dieser Analyse liegt in der Lehre vom „Bedingten Entstehen“ (*Pratityasamutpada*) vor. Sie braucht in ihrer ganzen Kompliziertheit hier nicht dargestellt zu werden. Ihr eigentlicher Sinn liegt in dem Nachweis, dass es in der sichtbaren Welt nichts Un-bedingtes gibt. Vielmehr ist eines immer durch das andere, letztlich alles durch alles bedingt. Gelingt es, aus diesem Kreislauf einen einzelnen Bedingungszusammenhang

herauszulösen oder die Kausalitätskette an einer Stelle zu unterbrechen, so fällt er – für den betroffenen Menschen – zusammen, und das bedeutet für ihn Befreiung, *Nirvana*.

Moderne japanische Buddhisten äussern sich weniger konservativ zu diesem Punkt. In Japan hat die Reinkarnationslehre nie eine so wichtige Rolle wie in Indien gespielt, und das Interesse der Zen – Meister richtet sich primär auf den Durchbruch zur Erleuchtung, nicht auf die langsame Selbstvervollkommenung durch viele Geburten hindurch. Ausserdem wird natürlich auch die Reinkarnationsvorstellung im modernen Japan vom Zweifel in Frage gestellt. D. T. Suzuki¹¹, ein grosser Bekenner des westlichen *Zen*, hat denn auch die Seelenwanderung nur als „eine inspirierende Theorie voll poetischer Anregungen“ bezeichnet, ohne sich deutlich zum Glauben an sie zu bekennen.

Auch er setzt beim „Durst“ als der Erstursache, als dem „Schöpfer des Universums“ ein. Aber er versteht diesen Begriff nicht im Sinne des Schopenhauerschen „Willens zum Leben“ oder der traditionellen Vorstellung vom „Bedingten Entstehen“. Diese sind ihm zu negativ. Er stellt fest: „Die späteren Buddhisten begriffen, dass *trishna* (der Durst) identisch war mit der menschlichen Natur, ja mit allem... und dass *trishna* verleugnen hiesse, Selbstmord zu begehen“. Suzuki sieht im Wunsch, den Durst zu überwinden, eine Äusserung eben dieses Durstes. Von allem gereinigt muss der Lebensdurst letzten Endes zur grossen Barmherzigkeit werden. Dafür beruft sich Suzuki auf Äusserungen von Zen – Meistern: „Buddha ist Buddha durch *trishna*“. Oder: „Buddha ist *trishna*“. Das ist auf dem monistischen Hintergrund des Mahayana – Buddhismus nur konsequent.

Bei D. T. Suzuki findet sich auch die typisch modern-buddhistische Idee, dass Reinkarnation sich im Grunde ständig vollzieht, nicht erst nach dem Tod. Für Lama Angarika Govinda ist es klar, „dass Geburt und Tod nicht einmalige Phänomene des menschlichen Lebens sind sondern etwas, das sich ununterbrochen in uns vollzieht“. Der Mönch Buddhadasa¹² aus Thailand, ein bekannter Reformdenker, hat sich ähnlich geäussert: Im religiösen Sinn, sei jedes Aufsteigen des Gefühls von „Ich“ und „Mein“ eine Geburt.

Das könne sich am gleichen Tag mehrmals wiederholen. In diesem Sinn werde ein gewöhnlicher Mensch sehr häufig „geboren“, ein entwickelter Mensch schon seltener, und schliesslich höre er ganz damit auf. Aber mit der Geburt aus dem Mutterschoss habe die „Wiedergeburt“ nicht zu tun.

Hier wird die buddhistische Lehre von Karma und Wiedergeburt „entmythologisiert“. Die traditionelle Analyse psychologischer Vorgänge wird beibehalten, jedoch werden diese ihrer kosmologischen Auswirkungen beraubt. Die reale Geburt wird nicht mehr als Folge von Unwissenheit, Lebensdurst und Karma verstanden. Solche modernen Tendenzen müssen mit der traditionellvolkstümlichen Vorstellungen in Konflikt geraten, können aber zu

einer Versöhnung mit dem Geist der Moderne beitragen. Ohne Schwierigkeiten geht das freilich nicht ab. Denn die Lehre von der Wiedergeburt ist im Buddhismus, der notwendige Folgesatz aus der Karma – Doktrin. Wie soll sich das Karma auswirken, wenn es dazu nicht in weiteren Leben Gelegenheit erhält? Wenn aber ein einzelnes Leben zum karmischen Ausgleich ausreichen soll, so gerät der Karma – Glaube in Konflikt mit der Lebenserfahrung und damit selbst in eine Krise. So hält denn auch Lama Angarika Govinda trotz seiner modernen Auslegung am realen Faktum der Wiedergeburt fest. „ohne diese Überzeugung wird die buddhistische Lehre sinnlos, weil der Tod dann automatisch die völlige Auslöschung und Vernichtung bedeuten würde, wodurch alles strebende Bemühen zwecklos wäre“¹³.

3. „Transmutatio animarum“ im abendländischen Raum

In neuerer Zeit haben die Vertreter der Seelenwanderungslehre wiederholt versucht nachzuweisen, dass ihre Lehre auch ein Urbestandteil der christlichen Lehre gewesen sei. Es wird gesagt, die Christen der ersten Jahrhunderte hätten sie allgemein geglaubt. In den Evangelien sei nur deshalb nicht ausdrücklich davon die Rede, weil sie eben damals als ganz selbstverständlich vorausgesetzt wurde. Erst in der Zeit des Kaisers Konstantin sei die Lehre von der Seelenwanderung verworfen und verboten worden, weil die Kirche dem Staate hörig geworden sei. Die Teosophin Beatrice Fleming behauptet, die Lehre sei damals durch Mehrheitsbeschluss von machtgerigen Kirchenfürsten ausgemerzt worden. Sie sagt aber nicht, was das Verbot der Lehre mit der Machtgier der Kirchenfürsten zu tun gehabt hätte. Abgesehen davon, lässt sich jedoch auch aus der Literatur der ersten nachchristlichen Jahrhunderte nicht der Nachweis führen, die Seelenwanderung („Transmutatio animarum“) sei in jener Zeit ein Bestandteil des christlichen Glaubens gewesen¹⁴.

Allerdings gab es mancherlei verwandte Vorstellungen in der Umwelt der Urchristenheit. Bereits bei den *Orphikern* (seit etwa 600 v. Chr.) finden sie sich. Sie übernahmen sie aus primitiven Volksglauben: die Seele müsse von einem Leib zum anderen wandern¹⁵ und selbst in Tiere eingehen; nur wer sich in die orphischen Mysterien einweihen lässt, wird gelehrt, und wer die Formel kennt, die ihn im Hades als einen „Reinen“ ausweist, hat Aussicht, aus dem Kreislauf der Geburten auszuschneiden¹⁶.

Andere Zeugen der Seelenwanderungslehre sind Empedokles, Pindar, Pythagoras¹⁷, der von sich sagte, er sei in einem früheren Leben einer der Belagerer Trojas und später der Philosoph Hermotimus gewesen. Auch Plato hat schliesslich die Lehre gekannt und benutzt¹⁸.

In Ägypten trat die Seelenwanderungslehre als Geheimlehre auf. In den Büchern des Hermes Trismegistos findet sich eine Vision von den Seelenkeimen,

die aus den Regionen der Milchstrasse von Sphäre zu Sphäre niedersteigen, sich mit immer schwereren Hüllen umkleiden, mehr und mehr durch die Materie gefesselt werden und, vom Leben berauscht, schliesslich in das irdische Gefängnis stürzen. Je nach dem Grad der Vollkommenheit, die sie im Erdenleben erreicht haben, können sie nach dem Tod die höheren Sphären wieder erreichen und das Schauen der göttlichen Dinge zurückerlangen, oder aber sie werden beim Versuch, zur Mondregion aufzusteigen, wieder auf die Erde geworfen¹⁹.

Während die Seelenwanderung bei den Orphikern und Ägypten ebenso wie in Indien von vornherein als ein Verhängnis angesehen wurde, taucht in einem ganz anderen Raum der antiken Welt zum erstenmal ein ganz neues Motiv auf. Es wird gesagt, auch die gallischen Druiden hätten die Viederverkörperung gelehrt²⁰.

Für sie war es aber kein Fluch, sondern der Ausdruck gesteigerter Lebenszuversicht, weshalb denn auch die jungen Gallier, nach Julius Cäsar, keine Todesfurcht haben sollen.

Bedeutende Persönlichkeiten wie Lessing und Herder, Goethe, Schiller und Schelling fühlen sich in der Klassik – und Romantikzeit angeregt, über die Seelenwanderung zu spekulieren, und zwar im hellen Licht vor allem der literarischen Öffentlichkeit, denn sie sind ja auch durch die wissenschaftlich und literarisch vermittelten Kenntnisse des Ostens dazu angeregt worden²¹.

Auch unter den Spiritisten finden sich in England, der USA und Frankreich sehr viele Anhänger der Seelenwanderungslehre, besonders stark werden sie jedoch in Brasilien vertreten. Die grösste Autorität der brasilianischen Spiritisten ist Allan Kardec. Hinter diesem Pseudonym verbirgt sich der Franzose Hypolite Léon Denizard Rivail, der 1804 in Lyon geboren ist und 1869 in Paris starb. Seine Anhänger sind davon überzeugt, dass es in der Weltgeschichte bisher drei Offenbarungen gegeben hat, nämlich durch Moses, Christus und Allan Kardec. Christus ist für sie nicht der Gottessohn, sondern das Medium Gottes.

Der moderne westliche Reinkarnationsglaube ist ein „Kind“ des 19. Jahrhunderts und teilt dessen Fortschrittsoptimismus. Dass der Mensch in seiner Höherenentwicklung wieder auf eine niedrigere Stufe oder gar, wie die östlichen Reinkarnationsvorstellungen es für möglich halten, auf diejenige eines Tieres zurücksinken könnte, ist für ihn unvorstellbar. „Einmal ein Mensch, immer ein Mensch“, lautet ein theosophischer Grundsatz, der allen modernen Reinkarnationsvorstellungen des Westens gemeinsam ist.

4. Sogenannte wissenschaftliche Nachweise bezüglich der Wiederverkörperung

Die Vertreter der Seelenwanderungslehre bedienen sich der Erfahrung, um mit ihrer Hilfe zu beweisen, dass Seelenwanderung wirklich geschieht. Besonders die Rückerinnerungen an frühere Existenzen werden als

überzeugender Beweis dafür angesehen. Es handelt sich also um Erfahrungen, die nicht experimentell wiederholbar sind. Sie gelten gewöhnlich als parapsyhishe Erscheinungen. Als überzeugend werden sie vor allem dann angesehen wenn die sich erinnernden Personen von Dingen berichten, die historisch nachprüfbar erscheinen und die sie normalerweise gar nicht gewusst haben können.

Die Zahl solcher Berichte ist sehr gross. Überliefert werden sie in der allermeisten Fällen von der Reventisten selbst. Sie handeln infolgedessen auch immer in Ländern, wo die Reventisten vorkommen, in Indien, Italien oder Frankreich, England, USA oder Deutschland. Kein Bericht stellt ein von neutralen Dritten verfasstes Protokoll dar oder enthält ausführliche Zeugenaussagen, obwohl sie andererseits geradezu aufgebaut sind auf den Motiv: „Es hat sich alles als wahr herausgestellt, wir haben es selbst gehört und gesehen“. Sehr oft liegen die Ereignisse allerdings auch um viele Jahre, ja um Jahrzehnte zurück, sie sind ohne Zweifel häufig selbst blosser Erinnerungen.

Einen tiefen Einblick in die komplexen psychologischen Hintergründe der Seelenwanderungslehre vermittelt uns die abenteuerliche Affäre der Amerikanerin Virginia Tighe, die in die fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts spielt. V. Tighe, die Frau eines kaufmännischen Angestellten in Pueblo (Colorado), war von dem Industriellen Morey Bernstein, der sich nebenher als Amateur – Hypnotiseur betätigte, in sechs Sitzungen zwischen dem 18 Dezember 1952 und dem 10. Oktober 1953 in Tiefschlaf versetzt worden. Im Verlauf dieser Sitzungen suchte er sie auch über die Geburtsschwelle zurückzuführen, und sie machte nun eine Menge von präzisen Angaben über ihre frühere Verkörperung²².

Das Rätsel wurde schliesslich weder durch Reporter noch durch Psychologen gelöst sondern durch einen Pastor in Chicago namens Wally White. Er grub in der Vergangenheit der Virginia Tighe nach und fand dabei heraus, dass sie in ihrer Kindheit in Chicago mit Kindern der Familie Corkell gespielt hatte, deren Mutter eine geborene Bridey Murphy war. Mrs. Corkell hat den Kindern mit Vorliebe aus ihrer Kindheit irischen Heimat erzählt, und die kleine Virginia gehörte offenbar zu ihrer aufmerksamsten Zuhörern. Pastor White entdeckte, dass Mrs. Corkell häufig irische Texte vorgetragen und irische Tänze vorgeführt und dafür sogar auf der Strasse Geld eingesammelt hatte. Aus dieser Zeit stammen auch Erinnerungen des Mediums Virginia Tighe an „Sean“, der im Leben der Bridey Murphy eine Rolle gespielt haben sollte: dieser „Sean“ war ein Knabe, zu dem das zehnjährige Mädchen Virginia einst eine heftige Kinderliebe gehegt hatte.

Die Erzählungen des Mediums waren also nichts anderes als Träume von Chicago, Kindheitserinnerungen, die durch Hypnose wachgerufen wurden. Eine alte Spielkameradin des Mädchens Virginia bemerkte zu dem Fall: „Virginia hatte so viel Phantasie. Ich dachte schon immer, sie würde einmal ein Buch schreiben“²³.

Die neu erwachte Faszination der Reinkarnationsvorstellung hängt auch mit dem Interesse an Grenzerfahrungen zusammen. Überwiegend handelt es sich dabei nicht um Erfahrungen, die frühere oder spätere Leben zum Inhalt haben. Allerdings legen sie den Gedanken an eine selbständige, vom Leib unabhängige Existenz der Seele nahe, als die Vorstellung einer „anima separata“. Von dort ist der Weg zum Reinkarnationsglauben freilich oft sehr kurz.

Ein gutes Beispiel in diesem Sinne ist der 1944 verstorbene Edgar Cayce, der „schlafende Prophet“. Dieser Amerikaner wurde durch seine hellseherischen Diagnosen und Heilungsanweisungen bekannt. In einem orthodox-christlichen Elternhaus aufgewachsen, hatte er zunächst ernsthafte Hemmungen, sich auf den Reinkarnationsglauben einzulassen. Trotzdem begann er eines Tages mit karmischen „readings“, in Trance geäußerten Botschaften, die Krankheiten und Lebensprobleme auf Erlebnisse und Handlungen in früheren Leben zurückführten. Freilich begannen die „reading“ erst, nachdem Cayce als Gast in das Haus von Arthur Lammers eingezogen war, einem überzeugten Theosophen und Anhänger von Astrologie und Reinkarnation. In dieser Atmosphäre, inspiriert von Gesprächen über esoterische Themen, reproduzierte Cayce nach und nach wesentliche Züge des theosophischen Weltbildes, wie man in Gina Cerminaras²⁴ Biographie Cayces nachlesen kann: Dass der Mensch nur als Mensch, nicht aber als Tier wiedergeboren wird, dass die Menschen früher auf Atlantis gelebt hätten usw.

Cayce war sicherlich ein Mann besonderen parapsychischen Fähigkeiten. Wie immer man sich den Ursprung seiner „Botschaften“ erklären mag – sie begannen erst im Haus von Lammers von Karma und Reinkarnation zu handeln. Bei „Rückführungen“ ist das Element der Suggestion unübersehbar, wie man den Protokollen von T. Dethlefsen und anderen entnehmen kann²⁵.

Das Weltbild des Reinkarnationsglaubens bringt in dem Masse entsprechende Erfahrungen hervor oder begünstigt sie zumindest, wie es an Einfluss in der Öffentlichkeit und vor allem im persönlichen Umkreis gewinnt.

Damit soll nicht unterstellt werden, dass Suggestion eine hinreichende Erklärung für alle Erfahrungen im Zusammenhang mit Reinkarnation ist. Bei Reanimierten erscheint das Thema Reinkarnation aber durchweg nicht im ersten Stadium. Ihre Todesnähe – Erlebnisse beschränken sich im allgemeinen auf Lichtvisionen, Erscheinungen Verstorbener oder religiöser Gestalten sowie auf Gefühle des Schwebens über dem Krankenlager oder Operationstisch. Berichte über Reinkarnationserfahrungen sind durchweg das Ergebnis späterer Bekanntschaft mit esoterischer Literatur. Erlebnisse in Todesnähe stärken allerdings die Bereitschaft, an Reinkarnation zu glauben, weil sie mit der Vorstellung einer „anima separata“ verbunden sind. Das ist häufig ein Weltbild des Reinkarnationsglaubens. Hat man sich einmal auf solch ein Weltbild eingelassen, „entdeckt“ man nicht selten, dass man früher ein Förscher an der Adria oder ein Opfer nordamerikanischer Indiannerkriege war. An dieser Stelle

geht es um den umgekehrten Vorgang: Jedes Weltbild produziert auch die ihm entsprechenden Erfahrungen²⁶.

Die Erfahrungen der Rückerinnerungen genügen auch den Anhängern der Seelenwanderungslehre nicht, um diese Doktrin gewiss zu machen. Andere Lebenserfahrungen werden hinzugezogen. Die Theosophin Beatrice Fleming nennt etwa folgende Erfahrungen:

a) Die Liebe auf den ersten Blick. Die Theosophin fragt sich und versucht es zu erklären: Könnte es nicht so sein, dass wir im Falle eines aussergewöhnlich starken plötzlichen Gefühles zweier Menschen füreinander nicht eine erste Begegnung zu sehen haben, sondern die letzte von vielen Begegnungen, die in vergangenen Leben vor sich gingen?

b) Das jähe Gefühl einer Antipathie, das sich bei einer ersten Begegnung mit einem anderen Menschen ohne rationale Begründung einstellt. Beatrice Fleming nach, kann es geschehen, dass nach Jahren derselbe Mensch, der die Antipathie in uns ausgelöst hatte, uns plötzlich ohne jede Warnung in den Rücken fällt und uns einen vielleicht tödlichen Stoss versetzt. Der Reventismus versucht eine Lösung darzubieten; der Verletzte hat schon in früheren Leben unter den Händen dieses Peinigers gelitten, und die Erinnerung an jene Leiden blitzte nun als Intuition in seinem Gemüt auf.

c) Das Phänomen des Genies: Wie kommt es zustande? Durch die Vererbungslehre lässt es sich nicht erklären. Beatrice Fleming meint, dass die Lösung die Reinkarnationslehre ist. Mozart sei eine Seele gewesen, die in ihren vergangenen Leben zu den Höhen des Menschentums aufgestiegen ist und seine Tiefen berührt hat. Hölderlin und der englische Dichter Keats müssen von Natur eine ausgesprochen griechische Seele besessen haben. Emerson muss einstmals ein Schüler Platos gewesen sein. In Kant, Fichte und Hegel erkenne man alte vedantische Philosophen wieder. In Männern wie Byron und Ruskin finde man einen Sprühregen von früheren Griechen.

d) Endlich, könne man bei ganzen Menschengruppen einen gemeinsamen Reinkarnationszusammenhang finden: Man kann die englische Rasse als Gesamtheit als eine Art Wiederverkörperung der alten Römer ansehen. In der charakteristischen mentalen Einstellung der Franzosen finden wir die Reinkarnation von vielen Eigenschaften, die im alten Griechenland entfaltet wurden. Wenn wir das Leben der Phönizier genauer kennten, würden wir viele von den heutigen Deutschen wiedergeboren finden und die Handelsrivalität zwischen England und Deutschland als Wiedergeburt der alten Rivalität zwischen Rom und Karthago werten. Eine Schar von griechischen Egos ist deutlich auch in USA am Werk. An den Ufern des Pazifik gibt es viele Menschen mit dem einfach fröhlichen Temperament der Griechen des vor – perikleischen Zeitalters. Der grösste Teil der heutigen Hindus ist in den letzten Inkarnationen kaum in anderen Ländern gewesen, aber zuweilen kann man Männer und Frauen

antreffen, für welche die heiligen Traditionen Indiens keine Bedeutung haben, die aber die westlichen Fortschrittsideen begierig aufnehmen. Hier haben wir, erklärt Beatrice Fleming, sicherlich Egos vor uns, die in früheren Existenzen in Europa gelebt haben. In den italienischen Meistern der Malerei und Architektur sind wiederum die griechischen Künstler wiedergeboren, und so fort²⁷.

5. Divergenzen mit der rationalistischen Kritik und mit der christlichen Lehre

Die Lehre von der Seelenwanderung wird nicht nur theologisch befragt oder philosophisch kritisiert, indem man ihre Voraussetzungen prüft. Da sie das Schicksal des Menschen so gesetzlich – mechanisch darstellt, ist ihr auch eine Reihe von sehr rationalistischen Einwänden entgegengehalten worden. Deshalb soll von einigen Punkten, um die diskutiert wird, berichtet werden.

a) Wie verträgt sich der Gedanke der Wiederverkörperung der immer gleichen Seelen mit der Tatsache, dass die Menschen sich vermehren, ja dass sie sich in den letzten tausend Jahren verzehnfacht haben? Ist die Zahl der Seelen nach der Wiederverkörperungslehre nicht konstant? Nach dem Gesetz, dass immer Gleiches aus Gleichem kommt, müsste in der Tat die Zahl der Seelen konstant bleiben.

b) Ein anderer Einwand: Warum erinnern wir uns nicht direkt (ohne Hypnose, ohne Medium usw.) und vollständig an unsere vorausgegangenen Existenz?

c) Wo werden wir nach dem Tode des Körpers sein? Wie lange verbleiben wir in dieser anderen Welt, wie die Anhänger der Wiederverkörperungslehre verlangen? Wer entscheidet die Zeitdauer bis zur nächsten Wiederverkörperung?

d) Werden auch diejenigen, die ich liebe und die vor mir oder nach mir sterben, zu einer Zeit wiederkehren, in der ich auch wiederkehre? Es sei möglich, dass die Zeiten der Wiederverkörperungen verschieden liegen, so dass es kein Wiederfinden gibt.

e) Wie will die Vergeltungslehre des Reventismus konkrete Einzelfälle erklären, etwa dass Attila und Dschingis Khab bis zum Ende ihres Lebens ihren Thron innehatten, während Christus am Kreuz starb und Sokrates einen Schierlingsbecher trinken musste? Hier versagt das Schema. Wohl könnte man noch sagen, dass Attila und Dschingis Kahn eben in ihrer vorausgegangenen Existenz grossartige Tugendhelder gewesen sein mussten. Aber man könnte nicht einsichtig machen, weshalb sie dann in ihrer jetzigen Existenz so jäh von der Tugendhaftigkeit in die Brutalität abstürzten – wo doch die Identität der Person gewahrt sein soll! Und bei Christus müsste man umgekehrt argumentieren. Aber das dürfte wohl niemand so leicht wagen.

f) Ein kompliziertes Problem für die Anhänger der Wiederverkörperungslehre bildet auch das Schicksal früh verstorbener oder gar tot geborener Kinder. Nach der reventistischen Lehre soll sich der Geist eine bestimmte

Erdenmutter suchen und in deren Embryo etwa im sechsten Monat „eintreten“. Mit dem Kind würde er dann bei der Geburt wiedergeboren und seine neue Erdenlaufbahn beginnen. nach übereinstimmender Angabe der „Geister“ bleiben aber Kinder, auch bei frühem Tod, Kinder und müssen in langer Erziehungsarbeit im Jenseits zu Vollgeistern erzogen und herangebildet werden. Wenn aber jahrtausende – „alte“ Geister nach wenigen Wochen oder Monaten des Erdenlebens schon wieder ins Jenseits zurückkehren und nun alles Frühere vergessen haben, nicht denken und sprechen und erst in langer Betreuung wideder zum „Vollgeist“ werden können, der aber in der Regel auch nichts über sein vorgeburtliches Dasein weiss, so ist das ein bemerkenswert schwieriger Vorgang²⁸.

Trotzdem hat man versucht, bereits im Neuen Testament Spuren eines Seelenwanderungsglaubens zu finden. Es sind nur wenige Stellen, die dafür angeführt werden. So beruft man sich, erstens, auf Johannes 3,3: „...esus antwortete ihm: Amen, amen ich sage dir: Wenn jemand nicht von neuem geboren wird, kann er das Retch Gottes nicht sehen““ Von neuem geboren werden, heisst jedoch nicht, „...rneut inkarniert „werden; vielmehr soll der Mensch, so wird es kurz danach erklärt, „geboren werden aus Wasser und Geist“ (John, 3,5). Das Wort, das im griechischen Urtext für „von neuem“ steht, heisst auch „von oben her“. Die neue Geburt ist nicht als Geburt im biologoschen Sinn verstanden: „Wie kann ein Mensch, der schon alt ist, geboren werden? Er kann doch nicht in der Schloss seiner Mutter zurückkehren und ein zweites Mal geboren werden“. (Joh. 3,4).

Andrerseits wird im Neuen Testament Johannes der Täufer als wiedergekehrter Elia bezeichnet, und auch an Jesus wird die Frage herangetragen, ob er Elia sei (Lukas 1,17; Markus 6, 14-15; Matthäus 16, 13-14)²⁹.

In der Reinkarnationsliteratur wird diese Wiederkehr gern im Sinne der Wiederverkörperung gedeutet. Das scheitert aber daran, dass in der Bibel Elia nicht als gestorben, sondern als in der Himmel entrückt gilt und sich deshalb überhaupt nicht reinkarnieren könnte. Die den Täufer und Jesus umgebenden volkstümlicheb Erwartungen speisten sich aus der Verheissung in Maleachi 3,23: „Bevor aber der Tag des Herrn kommt, der grosse und furchtbare Tag, seht, da sende ich zu euch den Propheten Eliaja“. Persönlichkeiten der Vorzeit wurden in der Endezeit, von der hier die Rede ist, zurückgewartet. Alle diese Stellen gehen von der Vorstellung aus, dass Elia entrückt wurde und für eine weitere Sendung vom Himmel zur Verfügung steht. Etwas anderes liegt es, wenn in Markus 6,14 f. und Matthäus 16,14 an Jesus die Frage herangetragen wird, ob er Elia oder einer der (ganz normal verstorbenen) Propheten sei (bei Matthäus wird Jeremia speziell genannt). Eine Deutung im Sinne der Reinkarnationslehre scheitert hier aber daran, dass auch der erst zu Lebzeiten Jesu, verstorbene Täufer Johannes im gleichen Atemzug genannt wird. Daran wird jedenfalls deutlich, dass man sich in

biblischen Zeiten die Wiederkehr einer grossen religiösen Persönlichkeit vorstellen konnte, ohne die Reinkarnationsvorstellung zu Hilfe zu nehmen. Welche Idee dabei zugrunde lag, kann man am ehesten Lukas 1, 17 entnehmen, wo vom Täufer gewissagt wird, er werde „mit dem Geist und mit der Kraft des Eljia dem Herrn vorangehen“²⁹. Diese Art, Personen miteinander zu identifizieren, ist dem modernen individualistischen Denken fremd. Es bedarf aber nicht der Reinkarnationsvorstellung, um ihre Bedeutung für die biblische Zeit verständlich zu machen. In Lukas 9, 7-9 wird das Wirken Jesu von Seiten des Herodes und anderer mit der Vermutung erklärt, der Täufer sei von den Toten auferweckt worden oder einer der alten Propheten sei auferstanden. Vom (entrückten) Elia wird das Gerücht berichtet, er sei (im Täufer) „erschienen“. Im Falle der endzeitlicher Wiederkehr eines verstorbenen Propheten lag die Vorstellung der Auferstehung offensichtlich am nächsten, wie ja überhaupt die Endzeit als Zeit der Auferstehung galt.

Die Liste von Bibelstellen, die gewaltsam im Sinne der Reinkarnationslehre gedeutet werden, liesse sich beliebig verlängern. Die Bibel ist in einer Umwelt entstanden, in der die Reinkarnationslehre keine wesentliche Rolle spielte, und setzt sich darum mit ihr weder positiv noch negativ auseinander. Die einzige Stelle, in der man eine Auseinandersetzung mit dieser Lehre vermuten kann, ist die Geschichte vom Blindgeborenen in Johannes 9. Wenn die Unterstellung der Jünger, die Blindheit des Mannes sei eine Folge seiner Sünden oder der seiner Eltern, tatsächlich im Sinne von Karma und – im Fall seiner Eltern – Reinkarnation gemeint sein sollte, so kann die Antwort Jesu „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt...“ nur als Ablehnung dieser Lehre gedeutet werden. Dann läge im Neuen Testament eine eindeutige Absage an Karma und Reinkarnation vor³⁰.

Die Karma – Lehre steht in einem deutlichen Konkurrenzverhältnis zum Schöpfungsglauben, wie er im Christentum verstanden wird – übrigens auch im Judentum und Islam. Je geringer die Rolle des Schöpfungsglaubens, desto mehr Raum für die Entfaltung einer Lehre von Karma und Reinkarnation. Von den beschriebenen Traditionen hat nur der moderne Spiritismus eine fest umrissene Schöpfungsvorstellung, aber eben nicht die gleiche wie das Christentum.

Es gibt zu denken, dass in der Literatur des Reinkarnationsglaubens eigentlich nur eine einzige kirchliche Leurent tscheidung zur Kenntnis genommen und mit Erbitterung bekämpft wird, nämlich die Verwerfung einiger Sätze des griechischen Origenes auf 5. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel von 553. In der Reinkarnationsliteratur wird diese Verwerfung im allgemeinen als Entscheidung gegen die Reinkarnationsvorstellung missdeutet. Die Verwunderung über diese Deutung in Büchern, die doch um kirchliche Sympathien für den Reinkarnationsglauben werben, löst sich bei näherem Zusehen freilich schnell auf. Diese Feutung verfolgt den Zweck, das Fehlen von

Belegstellen des Reinkarnationsglaubens zu erklären: Nach 553 sein diese Belege aus der Bibel und der frühchristlichen Literatur entfernt worden. In Wirklichkeit ist der Wortlaut der verurteilten Sätze des Origenes (bzw. der Origenisten jener Zeit) eindeutig³¹: Verworfen wurde die Präexistenz der Seelen, d.h. die Vorstellung, dass menschliche Seelen eine Präexistenz, ein Vorleben, als Geister hatten und zur Strafe für ihre Abwendung von Gott in Leiber gebannt worden sind; ferner die Vorstellung, dass die gefallenen Seelen und Dämonen schliesslich zu irgendeiner Zeit zu ihrer ursprünglichen Reinheit „wiederhergestellt“ werden.

Die Reinkarnations- oder Metempsychosevorstellung spielte bei den Auseinandersetzungen von 553 und 543 (Synode der Konstantinopolitanischen Kirchenprovinz) keine Rolle. Auch die Äusserungen des etwa 300 Jahre zuvor verstorbenen Origenes über diese Thematik waren dabei bedeutungslos. Sie werden in der Reinkarnationsliteratur ebenfalls kontrovers behandelt. Klar ist, dass Origenes den Menschen als sein in einen langen Läuterungspfad vor sich haben kann. In der Auseinandersetzung mit Kelsos hat er deutlich gemacht, dass die Wiederverkörperungslehre für ihn mit der Schrift und dem Glauben der Kirche unvereinbar war. Wohl aber nahm er an, dass sich der Prozess von Schöpfung, Fall und „Wiederherstellung“ in neuen Weltepochen wiederholen kann und gefallene präexistente Geister sich dann aufs Neue „inkarnieren“ müssen. Es gibt bei Origenes aber keine Belegstelle für die Ansicht, dass es innerhalb einer Weltepoche zu wiederholten Inkarnationen, also zur Reinkarnation kommt³².

6. Schlussfolgerungen

Hinter der Lehre von der Seelenwanderung oder der Wiederverkörperung steht deutlich eine Theologie, die bestimmte Aussagen über Gott und den Menschen und das Heil macht. Es ist keine Variante irgendeiner christlichen Theologie. Sie ist vielmehr jeder christlichen Theologie in ihren Voraussetzungen und in ihren Aussagen entgegengesetzt. Wenn ich die Seelenwanderung für wahr halte, oder wenn ich auf sie hoffe, bekenne ich damit einen Gott, der nicht Gott der Christen ist.

Christus hat in der Wiederverkörperungslehre nur als moralisches Vorbild Platz. Aber es ist nicht der gekreuzigte Jesus, dem so nachgeeifert wird, dessen Tod, äusserlich gesehen, widersinnig und nach menschlichem Mass unverdient erscheint, wenn denn Jesus ein moralisches Vorbild wäre und sonst nichts.

Eine Harmonisierung der christlichen Lehre und der Seelenwanderungslehre ist nicht möglich; es sei denn um den Preis, dass beide ihren Sinn und ihre Voraussetzungen teilweise oder ganz aufgeben, um in eine höhere, rational konstruierte Einheit einzugehen. Allen Christen, die spielerisch, hoffend und

seuchtsovoll ausgreifen nach dieser fremden Lehre, gilt die Frage, ob sie ihren überkommenen Glauben ganz durchdrungen haben, ob sie ihm bereits ebensoviel Neugier und Mühe zugewandt haben wie jener Lehre und ob sie offen daffen dafür sind, sich von diesem Glaubens in der Tiefe ihrer Existenz betreffen zu lassen.

Das Gespräch zwischen Reventisten und Christen wird nur sinnvoll sein, wenn man mit der Unvereinbarkeit der beiden Lehren und zumal der beiden Glaubensweisen rechnet. Dann ist die Versuchung geringer, die Überzeugung und der Glauben des anderen zu flächig zu sehen.

ANMERKUNGEN

¹Am populärsten ist im abendländischen Raum der Seelenwanderungsbegriff (Metempsychose). Daneben finden sich auch die Worte „Wiedergeburt“ (Palingenesis) oder „Wiederverkörperung“ (Reinkarnation). Wiederverkörperung ist am ehesten der angemessene Name für die ursprünglich in Indien ausgebildete Lehre. Seelenwanderung bezeichnet dagegen typisch die in Abendland erfolgte Wandlung der Lehre; denn erst hier stellt man sich unter dem Einfluss der Griechen (nicht der Bibel) eine den Tod überdauernde Seele vor, die vom Leib gelöst sein und von neuem in einen verweslichen Körper eingehen kann Vgl. K. Hutten, S. von Kortzfleisch, *Seelenwanderung – Hoffnung oder Alptraum der Menschen?*, Stuttgart, 1962, S. 9-10.

²R. Hummel, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*, Stuttgart, 1980; ders., *Gurus in Ost und West*, Stuttgart, 1984.

³Zitiert nach K. Hoheisel, *Das frühe Christentum und die Seelenwanderung*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 27/28, 1984-1985, S. 46; vgl. ders., *Glaube an Seelenwanderung im frühen Christentum?* in: *Materialdienst der EZW*, 49/1986, S. 188-196.

⁴Vgl. E. Kübler-Ross, *Über den Tod und das Leben danach*, Melsbach, 1987.
K. Osis, E. Haraldsson, *Der Tod – ein neuer Anfang. Visionen und Erfahrungen an der Schwelle des Seins*, Freiburg. Br., 1978.

⁵Vgl. C. Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Bremen, 1951; ders., *Das mystische Erkennen. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation*, Bremen, 1958.

⁶Vgl. C. G. Jung, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, Zürich, 1963.

⁷Vgl. S. Grof, *Geburt, Tod und Transzendenz. Neue Dimensionen der Psychologie*, München, 1985.

⁸Vgl. N. Achimescu, *Buddhismus und Christentum*, Iași, 1999, S. 49-50.

⁹Siehe *Chandogya – Upanishad*, III, 14,4: „Das ist mein *Atman* im Inneren des Herzens, das ist das *Brahman*. Zu ihm werde ich, wenn ich aus diesem Leben scheide, eingehen“, vgl. *ibidem*, VI, 8,7.

¹⁰In der *Brihadaranyaka – Upanishad* belehrt der Weise *Yajñvalkya* nach einigem Widerstreben seine Frau *Maitreyi*: „Der *Atman* soll man sehen, hören, denken und erkennen, *Maitreyi*. Wahrlich, wer den *Atman* gesehen, gehört, gedacht und erkannt hat, der hat die ganze Welt erkannt... Wo eine Zweiteit vorhanden ist, da hört einer den anderen, da right einer den anderen... Wenn aber alles zum *Atman* geworden ist, wie sollte er da irgendjemand sehen, wie sollte er irgendjemand riechen... Wie sollte er den Erkennen erkennen? Nun kennst du die Lehre, *Maitreyi*. Das, fürwahr, reicht hin zur Unsterblichkeit“. Siehe *Brihadaranyaka – Upanishad*, II, 4, 5 ff.

- ¹¹D. T. Suzuki, *Der westliche und der östliche Weg*, München, 1974, S. 109 ff.
- ¹²Buddhadasa, *Toward the Truth*, Philadelphia, 1972, S. 68.
- ¹³Lama Angarika Govinda, *Lebendiger Buddhismus im Abendland*, München, 1986, S. 78.
- ¹⁴K. Hutten, S. von Kortzfleisch, a.a. O., S. 15.
- ¹⁵Origenes nennt die Seelenwanderung „dogma metempsychoseos“ oder „transmutatio animarum“. Siehe *Contra Celsum*, I, 20; III, 75; *Die Principii*, I, 8, 7, vgl. E. Benz, *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie*, in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozial – Wissenschaftlichen Klasse*, Jg. 1951, 3, Wiesbaden, S. 186.
- ¹⁶Vgl. N. Achimescu, *Philosophie- und Religionsgeschichte der antiken Völker*, Iași, 1998, S. 283.
- ¹⁷Siehe, a.a. O., S. 285.
- ¹⁸K. Hutten, S. von Kortzfleisch, a.a. O., S. 15-16.
- ¹⁹Siehe a.a. O. S.; vgl. N. Achimescu, *Philosophie- und Religionsgeschichte...*, S. 380.
- ²⁰K. Hutten, S., von Kortzfleisch, a.a. O. S. 16; vgl. N. Achimescu, a.a. O. S. 465.
- ²¹Vgl. ausführlicher E. Benz, *Die Reinkarnationslehre in Dichtung und Philosophie der Deutschen Klassik und Romantik*, in: A. Resch (Hrsg.), *Imago mundi*, Bd. VII, *Fortleben nach dem Tode*, Innsbruck, 1980.
- ²²K. Hutten, S.v. Kortzfleisch, a.a. O. S. 35.
- ²³A.a.O., S. 39.
- ²⁴G. Cerminara, *Erregende Zeugnisse von Karma und Wiedergeburt*, Freiburg i. Br., o.J.
- ²⁵T. Dethlefsen, *Das Leben nach dem Leben. Gespräche mit Wiedergeborenen*, München u.a., 1974; ders., *Das Erlebnis der Wiedergeburt. Heilung durch Reinkarnation*, München u.a., 1976; M. Netherton, N. Schiffrin, *Bericht vom Leben vor dem Leben. Reinkarnationstherapie*, München, O.J.
- ²⁶R. Hummel, *Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum*. Mainz – Stuttgart, 1988, S. 19 ff.
- ²⁷Siehe K. Hutten, S. von Kortzfleisch, a.a.O., S. 49 ff.
- ²⁸Siehe ausführlicher a.a.O., S. 61 ff.
- ²⁹Siehe Lukas 1,17: „Er wird mit dem Geist und mit der Kräfte des Elija dem Herren vorangehen, um das Herz der Väter wieder den Kindern zuzuwerden...“; *Matthäus* 16, 13-14: „Als Jesus in das Gebiet von Casarea Philippi kam, fragte er seine Jünger: Für wen halten die Leute der Menschensohn? Sie sagten: Die einen für Johannes den Täufer, andere für Elija, wieder andere für Jeremia oder sonst einen Propheten“.
- ³⁰Siehe K. Hoheisel, *Das frühe Christentum...*, a.a.O., S. 37-38; R. Hummel, *Reinkarnation...*, S. 27-28.
- ³¹Eine ausführliche Darstellung der Origenes – Problematik findet sich bei G. MacGregor, *Reinkarnation und Karma im Christentum*, Bd. I, Grafting, München, 1985; R. Hummel, *Reinkarnation...*, S. 104.
- ³²R. Hummel, *Reinkarnation...*, S. 104-105.
- ²⁸Siehe ausführlicher a.a.O., S. 61 ff.
- ²⁹Siehe Lukas 1,17: „Er wird mit dem Geist und mit der Kräfte des Elija dem Herren vorangehen, um das Herz der Väter wieder den Kindern zuzuwerden...“; *Matthäus* 16, 13-14: „Als Jesus in das Gebiet von Casarea Philippi kam, fragte er seine Jünger: Für wen halten die Leute der Menschensohn? Sie sagten: Die einen für Johannes den Täufer, andere für Elija, wieder andere für Jeremia oder sonst einen Propheten“.
- ³⁰Siehe K. Hoheisel, *Das frühe Christentum...*, a.a.O., S. 37-38; R. Hummel, *Reinkarnation...*, S. 27-28.
- ³¹Eine ausführliche Darstellung der Origenes – Problematik findet sich bei G. MacGregor, *Reinkarnation und Karma im Christentum*, Bd. I, Grafting, München, 1985; R. Hummel, *Reinkarnation...*, S. 104.
- ³²R. Hummel, *Reinkarnation...*, S. 104-105.
- ²⁸Siehe ausführlicher a.a.O., S. 61 ff.

- ²⁹Siehe Lukas 1,17: „Er wird mit dem Geist und mit der Kräfte des Elija dem Herren vorangehen, um das Herz der Väter wieder den Kindern zuzuwerden...“; Matthäus 16, 13-14: „Als Jesus in das Gebiet von Casarea Philippi kam, fragte er seine Jünger: Für wen halten die Leute der Menschensohn? Sie sagten: Die einen für Johannes den Täufer, andere für Elija, wieder andere für Jeremia oder sonst einen Propheten“.
- ³⁰Siehe K. Hoheisel, *Das frühe Christentum...*, a.a.O., S. 37-38; R. Hummel, *Reinkarnation...*, S. 27-28.
- ³¹Eine ausführliche Darstellung der Origenes – Problematik findet sich bei G. MacGregor, *Reinkarnation und Karma im Christentum*, Bd. I, Grafing, München, 1985; R. Hummel, *Reinkarnation...*, S. 104.
- ³²R. Hummel, *Reinkarnation...*, S. 104-105.
- ²⁸Siehe ausführlicher a.a.O., S. 61 ff.
- ²⁹Siehe Lukas 1,17: „Er wird mit dem Geist und mit der Kräfte des Elija dem Herren vorangehen, um das Herz der Väter wieder den Kindern zuzuwerden...“; Matthäus 16, 13-14: „Als Jesus in das Gebiet von Casarea Philippi kam, fragte er seine Jünger: Für wen halten die Leute der Menschensohn? Sie sagten: Die einen für Johannes den Täufer, andere für Elija, wieder andere für Jeremia oder sonst einen Propheten“.
- ³⁰Siehe K. Hoheisel, *Das frühe Christentum...*, a.a.O., S. 37-38; R. Hummel, *Reinkarnation...*, S. 27-28.
- ³¹Eine ausführliche Darstellung der Origenes – Problematik findet sich bei G. MacGregor, *Reinkarnation und Karma im Christentum*, Bd. I, Grafing, München, 1985; R. Hummel, *Reinkarnation...*, S. 104.
- ³²R. Hummel, *Reinkarnation...*, S. 104-105.

THE EAGLE-THE BIRD OF DEATH, REGENERATION-RESURRECTION AND MES- SENGER OF GODS ARCHAEOLOGICAL AND ETHNOLOGICAL PROBLEMS

Gh. Lazarovici

In the present day symbolistics, mostly in cinematography, the eagles fly is used to suggest the presence of death, underlining one of the attributes of car-casses eagle. This bird, in fact the king of birds, along the times had also other symbols that of messenger of gods, to carry out gods' order: ex. the eagle which daily devoured the undying liver of Prometeu (Eliade 1981, p. 269).

In the civilization beginnings, in the middle of the VII millennium, in Anatolia, at Çatal Hüyük, in over 40 sanctuaries are known as being the most complex, ancient and old, with significations about death, regeneration and resurrection, in which the Eagle and its associations appear (the pregnant mother attended by the eagle, from below).

The Death and Regeneration make the title of a chapter of Maria Gimbutas in the work *Gods Language* (Gimbutas, 1989, p. 185; 1991, 238, 7-26.1). Between the first symbols of Death which the author analyses, is the Eagle (Gimbutas, 1989, p. 187).

The most ancient Neolithic representation is one from the eastern wall of the Altar of Eagle, level VII, altar 8 or Sanctuary 8. There are naratively represented, with the respective symbols, on the eastern and northern wall of the sanctuary, many eagles, figures, one or two, which take human beings shapes without head (fig. 1).

All the human beings figures are presented without head, sitting down, with raising arms in sign of invocation. The eagles have on the back some circles in which there are incisions from 2 to 5. One of them looks like a pitchfork with three cogs, almost all the eagles have bird legs, but some have also human being legs (Eliade 1981). We may also notice an access way to the northern wall in that sanctuary.

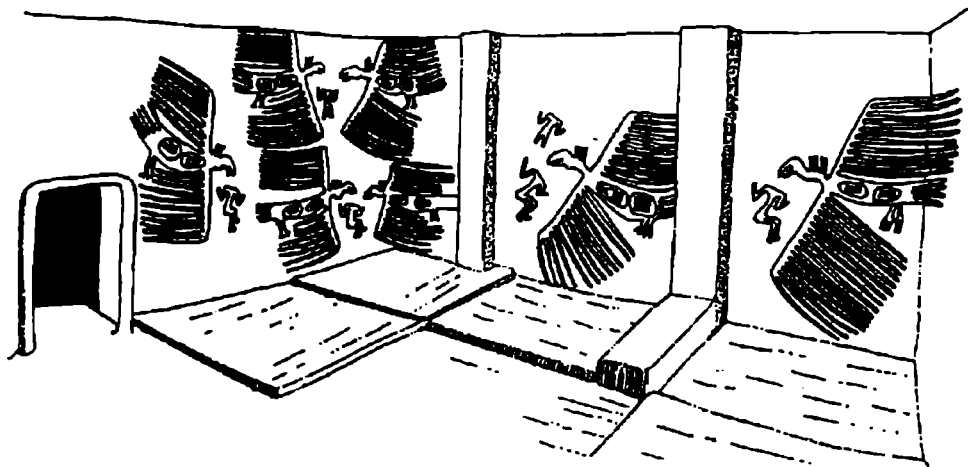


Fig. 1. Çatal Hüyük, level VII, Sanctuary 8 (apud Mellart 1965; M. Gimbutas 1991, 7-26.1).

Similar scenes with eagles repeat themselves in many sanctuaries. In the sanctuary 21 (fig. 2), on one of the central walls (seems the northern one), appears on a buskull column, with a decoration in zigzag on the snout. In the front of the buskull appears a decoration of cca. 7 triangles from which some are black and some are white. Above this triangle a prominent hole appears which we consider as being the magic eye.

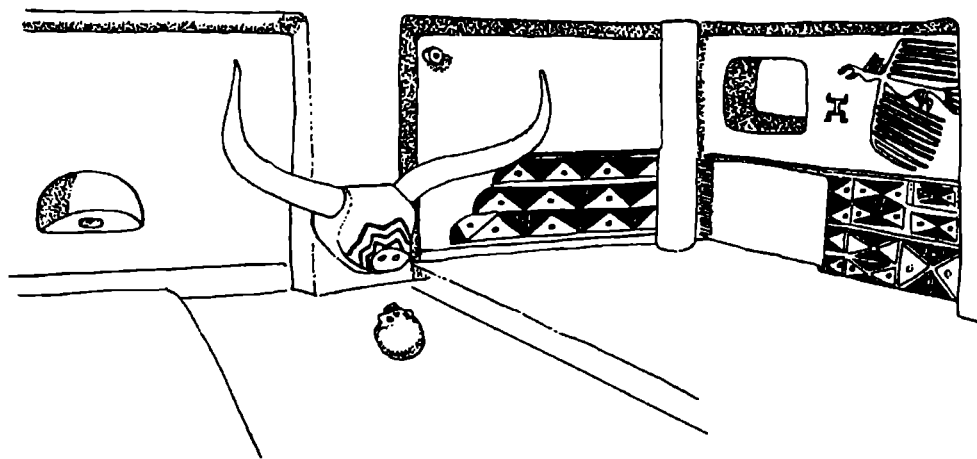


Fig. 2. Çatal Hüyük Sanctuary 21 (apud Mellart 1965)

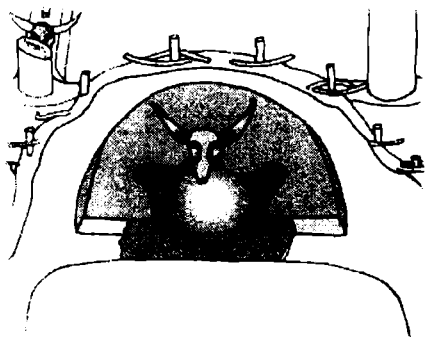


Fig. 3 Parța, Sanctuary 2, Est, door

Pieces like these, as the decoration from excising triangles and sometimes crusted in white, often appear on little cult altars of the Starčevo – Criș culture from the Banat and from other parts (Lazarovici 1969, fig. 8; 1971, fig. 4; 1979, pl. 10B). In the left of the buskull, in the wall is a semicircle niche, with a hole. Very probably there was set a certain piece. This reminds us about the sanctuary from Parța, the niche above the entrance from sunrise where an idol-bust was set in which was introduced a bus skull.

We believe that the deposition of the skull in this sanctuary, but also in others as from Çatal Hüyük (Mellaart, 1963; 1964; 1965) tights on human sacrifices and habits about the cult of skull (concerning this issue also the stone heads, (see Lazarovici – Maxim 1995, p. 179-182, pl. II, 380-381).

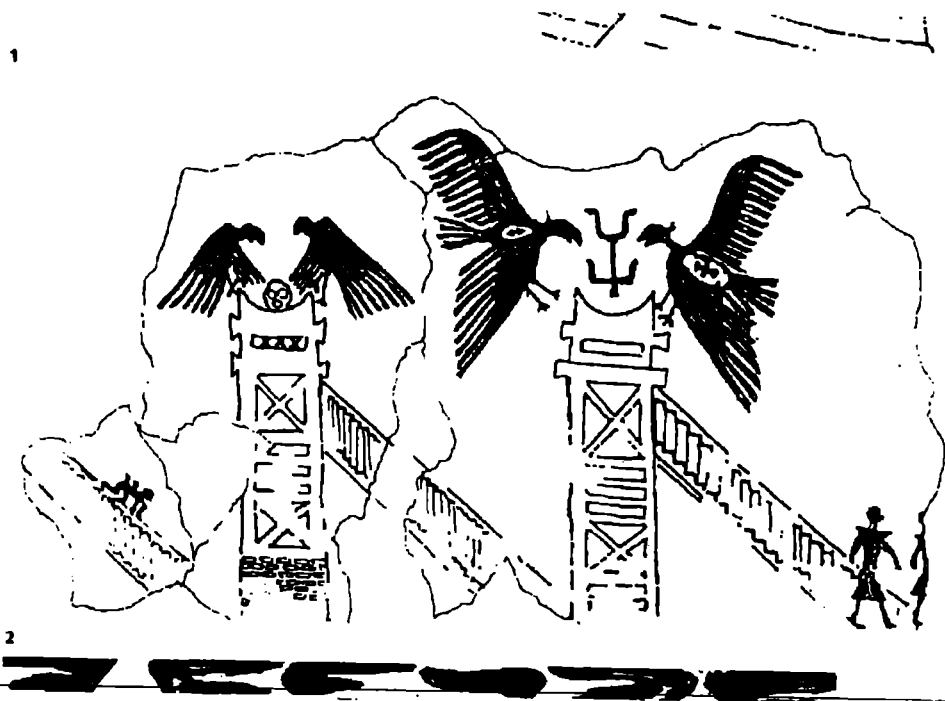


Fig. 4 Çatal Hüyük Sanctuary level VII, 26.

An eagle with human legs on the right wall is, which brought or is about to bring a human figure being without the head. That figure is in the neighborhood of a window set in the wall of the sanctuary. We do not know if by chance the Eagle with human figure was near the window, but we can now draw the attention on the bond between this and the window of soul (fig. 2).

We hold back the black triangles with black spots inside the sanctuary, symbol set on numerous cult Neolithic objects (altars, columns, idols: Lazarovici 1969, fig. 8, 1971, fig. 4; 1979, pl. X A-B).

In other sanctuary, level VII, 26 (fig. 4) seems to appear three altars. The first altar (the one from left reconstruction back fig. 5) is missing (introduced by us on Grey), but on the stairs descends an insect figure, which goes into the basis of altar 2. This could represent one of the stages, which it traverses.

At the second, on the altar is set a skull guarded by 2 eagles. The stairs descend to the third sanctuary, where two eagles bring the stylish figure and set it up side down in the altar, and from this on the stairs descend a pair of human figures (man and his couple the woman, our reconstitution fig. 4-5). Worth to memories is the signs on at the two eagles on the back: one has the arrow with two ends (the messenger of Gods?) and the other has the double axe (the power investment?).

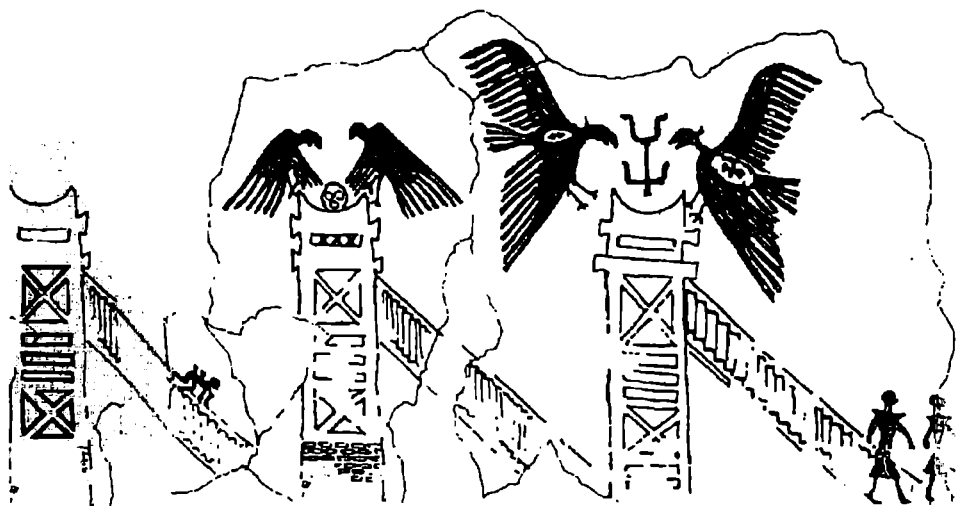


Fig. 5. Çatal Hüyük level VII, 26. Reconstruction Altars 1

The eagles from Çatal Hüyük are painted in red, symbol of life, said M. Gimbutas (Gimbutas 1989, p. 188, and fig. 285). We believe that they symbolize precisely the period of passing from Life to Death, rather symbolizing the transport of the body by the Eagle between the two worlds.

In some folk fairy tales, which traveled in the sunrise of Europe, the hero

Fat-The Beautiful searching for his lover, taken by the dragon over 7 sense and 7 countries in other worlds, gets on the back of an eagle to traverse the space between the worlds, which he committed it to transport him by threatening the eagle cubs.

Number 7, symbolic number appears:

– **The 7 eagles** from Çatal Hüyük, may represent the 7 borders from the myths of Hell;

– **Seven doors of the inferior World**, in the Sumerian mythology, where Inana (the goddess of Venus star and of love) after crossing the 7 doors, is stripping of her clothes, arriving stripped in the inferior World – meaning without any power (Eliade 1981, p. 67; significant is the stripping from clothes of the woman when she is deprived from her power).

– **7 great gods** who decided the faith in the ancient Sumer (Krammer, 1962, p. 144);

– **7 judges** of the Anunaki hell in the legend of Innana – Eliade, 1981, p. 67; Ghilgameș arrives him (see Krammer 1962, 262 and the following);

– **7 seas and 7 countries or 7 worlds** met in different myths and fairy tale;

– **7 triangles** from the column from Căscioarele (Dumitrescu VI, 474, 481);

– **7 weights** from the loom in Sanctuary 2 from Parța (Lazarovici 2000);

– **7 small weights and 7 big weights** from the loom set on the benches from the two rooms, in the sanctuary from Sălacea (Ordentlich *Dicționar*, 257);

– **7 questions** asks Ghilgameș concerning the way people had from 1 to 7 children treated in the underground world (Krammer 1962, p. 262);

– **7 floors have the ziggurat** (7 planetary circle by; Eliade, *Cosmologie*, p. 34; *Morfologia religiilor*, p. 119);

– **7 terraces have the temple from Barabudur** (Eliade, *Cosmologie*, p. 34);

– **7 cats from the tree of life** has at Ugriens (Eliade, *Cosmologie*, p. 34);

– **7 symmetrical holes on the little sanctuary from Căscioarele, 4 temples up (the house of the 4 primordial gods);**

– **7 women with tress** after Women god (Daniel 1987, p. 123; culture Mohenndjo – Daro).

Concerning the symbols on the back of eagles we notice that those from the altar on the right have the double arrow as sign (fig. 6/2, being the one which brings and gives the message to the gods) and the other the double axe, sign of power, fig. 6/1, at other eagles on the feather are the trident, as it known as symbol of gods, of Poseidon, the god of waters fig. 6/4 and also from 3 to 5 parallel lines (fig. 6/3).



Fig. 6. Detail with scenes in which appear symbols the eagles from Çatal Hüyük

In the myths and legends of the Roman-Greek world Hermes turns into an eagle (*Legendele Olimpului, Typhoon*), being used as messenger or courier in heavens, mostly used by Zeus, and he also brought the dead people to Hades, in Hell (eagle *Legendele Olimpului*, p. 163, sec. *Hermes*).

Christians that bring the word to God represented by the verb consider the Eagle. The same himself is considered solar bird, his trajectory from sunrise to sunset is assimilated with *axis mundi* (Clebert, 1971, p. 71-72, Cevalier-Gheerbrant, 1975, p. 476).

The resurrection. In the most ancient sumer legends the Hell or the Greeks' Hades, in Jewish Šeol was called in the sumerian language Kur (or "The Big from Down"), having in the beginning the signification of the mountain, then space which separated the ground crust from the primordial sea. In that place were gathered all the shadows of dead people, there you could arrive after you traversed with a boat "the river consuming of people" under the lead of "the man with the boat", a Charon of the Summer (Krammer 1962, XX, p. 215). The first legend of resurrection is with 1000 years older than *The Bible* or *The Book of Isaia* (XIV, 9-11) which speaks about the death of the king of Babylon. It is about the death of the big king Ur-Nammu who arrives in the Kur city where begins to visit the 7 gods of Hell. That world has similar orders: the "scribe", "7 judges", "priests" who establish the residence of the newcomer.

Temporary returning from hell, with certain occasions are mentioned (*The Bible*, *The Book of Samuel XXVIII*) when the shadow:

- of Enkidu, going out from the Kur City, throw himself in the arms of his master and friend Ghilgameš (Krammer, 1962, XX, p. 217 and cap. XXII in *Epopaea of Ghilgameš*);

- the goddess Inanna (in the Sumerian Inanna derived from Nin-anna which means the master of the Sky), the goddess of the Sky and Ground, called "The Big One from Up" descended in Hell and returned from "The Land without Returning" with the condition that her place be taken by demons and taken in Hell Dumuzi (Tamuz from *Biblie, Ezechiel*, VIII, 14) and who therefore becomes god of Hell, after her hand and leg turned into dragon parts.

- At the Akadiens, in the myth of the divine pair *Hieros gammos* the goddess of love Ištar (her corespondent in Sumer was Inanna) and Dumuzi her partner Tammuz in Summer (Eliade, 1981, p. 67). Dumuzi dies on the day of 18th of the month Tamuz (June/July) and revives 6 months later (on the New Years Eve when takes place the marriage *hieros gamos* with Inanna).

- The prophet Samuel is called from Šeol, at the request of King Saul.

The birds rendering by incisions, stylized, is a rarely apparition in Balkans. She appears mostly in the Turdaş and Vinča cultures, on the lids of vases (the owl Lazarovici 1973, 14/2, 27/12, 29/3-4,6; 32/7; 1979, pl. XXIIIA-B), rendering idols or night birds, the owl.

Symbols concerning the Eagle. Between the birds of sky (term which defines a series of birds with a mythic role) the eagle is considered the last stage of the animal life, its last metamorphosis (Clebert 1971, p. 28). The alchemists assimilate the eagle with the symbol of sublimation, the passing from solid state in gaseous state. This fact determines us to think at some folk expressions concerning the big passing where in the passage to death, life is compared with the smoke and the body from solid state passes into gaseous state (by leaving its soul or by burning).

The eagles often appear with human legs, and this association tight on their belonging to gods (Eliade, 1981, p. 47).

At Çatal Hüyük appears a scene concerning a creation in which **The mother Gea** with the baby in womb is attended by two pairs of eagles, the scene repeating itself on the Turkish cilims (Gimbutas, 1991, 138, fig. 7-29.3).

The Eagle is the king of birds, symbol of kings and emperors. The Eagle is considered substitute or messenger of the highest Uranian divinities and of the heavenly fire, the sun (Chevalier – Gheerbrant 1975, p. 475). The eagle is considered a primitive and collective symbol of father and all the paternity figures. The Eagle is symbol of the hunters and farmers, civilization, and also of the Uranian and Chthonian divinities. What is met at Çatal Hüyük, shows us how early appears the mythological allegory, in the 7th millennium, even in its first half since the discoveries from the first Neolithic sanctuaries date. The eagle appears as symbol of the duality Sky-Earth.

Setting the eagle on the eastern wall of the sanctuary can be interpreted as a signification of regeneration. The fact that other sanctuary from Çatal Hüyük the eagles bring figures on altars guarded by skulls and from these are birth, people, animals and other beings, we see in it the symbol of the regeneration of life.

In the Christian world it is believed that the Eagle takes soul of dead on its wings to bring it back to God, means the descendant of light on the ground (Chevalier – Gheerbrant 1975, p. 478).

We also find at Chevalier the idea that if the eagle is on the right part is a good auspicious, idea found in Iliada (Chevalier – Gheerbrant, 1975, p. 478). The presence of eagle in the sanctuary with skull is tight on the symbol of bad auspicious, the symbolistics of left, night, malefic. The black Eagle is the feminine symbol, the white Eagle is the masculine symbol, we ask the question concerning the eagles from Çatal Hüyük, some red (sanctuary E VII, 21) assimilated to fire, blood, so to life, others black (render maybe the carcass eagle).

There is another category of eagles, which appear in different mythologies, the Eagle which eats the carcasses, purifying, the Carcasses Eagle, being, both in America, and in Africa, the symbol of fertility and abundance (Chevalier – Gheerbrant, 1975, p. 481). At Çatal Hüyük the Carcasses Eagle is the one, that brings the body without head and deposits it on the altar guided by the skull or on other altars guided by eagles from which it regenerates a new life.

Bound on the Eagle flight, of the Gaia, of the raven or swan, these are forecasting signs, of good auspicious on the left: "the knowledge of the prayer of the Carcasses Eagle will be benefice to you on the ground of the thousands of fields". The night, between tenebrous and death, the eagle goddess Isis brings to life the soul which will revive in the dawn with these words: *Carcasses Eagle (mother) conceived during night thanks to your horn, Slave to you, cow brunt remained* (Chevalier – Gheerbrant 1975, p. 481).

Eagle and Prometeu. In This Myth eagle its messenger from Gods (Eliade, 1981, 269, p. 456).

The raven beak (Eliade, *Births*, and p. 83-84) or *the dentate vagina* is the passing between the worlds (to the ground entrails or to heaven).

In the folk Roumanian ceramic the eagle on the vase from Oboga (Petrescu, P., – Stoica, 1981).

Representations of kidnappers on vessels: A characteristic of the Vinča culture is the presence of vessels with lids. Some of these render different forms of birds (owl, Gaia) (Lazarovici, 1979, pl. XXIII/A3, 8-13; B9, 12, 18, 2223). We memorize that these vessels belong to some amphora and the lid has two holes on the top. More often these vessels are nicely colored. The most beautiful exemplars are in Banat from Parța (Gimbutas, 1989, plate 1) and from Zorlențu Mare (Lazarovici, 1979, p. 211, fig. 39).

The presence of the bullhead in the sanctuaries with eagles and in all the other sanctuaries is tight on the cult of bull, the cult of the creative force, representing the heavenly gods. The bull symbolizes the masculine militant spirit of the elementary power of the blood. But this, by the examples of some Mediterranean – Anatolian divinity (**Osiris** in Egypt, **Sin** in Mesopotamia and others in Persia; at Mongols, at Iakuți). So it is about the bull, a moony animal, bound on the night (Chevalier – Gheerbrant, 1995, p. 337). At Parța appears in the sanctuary in the sunrise room, ritual tight on the initiating in the mysteries of the sacred marriage (*hieros gamos*) between the Big Mother Goddess (Mater Gea, La Grand Mer) and the bull.

The association between night, sleep, death was often recalled, the bringing of the dead people by the Eagle, the bird of the death, and leaving in the account of night gods, suggests the big passage or the passage from the inconsiderable sphere, and it marks the returning of the earth peregrine in cosmos, said very eloquently Romulus Vulcănescu (Vulcănescu, 1987, p. 103).

In the funeral ethnology and the mythology of death, in the mythology of the big passage at Romanians it appears under the shape of the bird of soul, bird present on the funerary pillars, being pointed out by Florea Marian and Tache Papahagias R. Vulcănescu precises (Vulcănescu, 1981, p. 194, 198).

Along the millennia the archetype Life-Death-Life or Death-Regeneration appears, we believe, very early, once again together with the first civilization

from the Near Orient, shiny underlined in the sanctuaries from Çatal Hüyük as it has been shown above. Some are also mentioned in the Old Europe civilization, in the Neolithic civilizations from Balkans. They are hidden or displaced from a category to other.

The goddess from Çatal Hüyük appears as a young divinity (mother) giving birth to a child or a bull, old woman often accompanied by a kidnapping bird (Eliade, 1981, p. 47).

Elements, which associate to the Regeneration, are:

– **the buskull** (Gimbutas 1991, p. 431) which represents the regenerative utter (examples at Gimbutas, 1991, p. 431, 245, 256, 256, 7-35, 7-36), it may be associated with many other examples such as:

– **The double axe**, which appears on the feather of an eagle from Çatal Hüyük, appears in the hands of some minion goddesses or with other symbols from the same civilization (Gimbutas 1989) is associated with the buskull and the ritual corneas, in the Micenean, at Salamis, Cyprus (fig. 151), on the linear ceramics in Slovakia (Gimbutas 1984, p. 187, fig. 150, 1-2).

– **on one of the plates from Tărtăria**, Maria Gimbutas (1984, p. 88, fig. 43) sees 2 animals (goats?) and the tree of life suggests the celebrating sacrifice and the return to a new life; it also appears on the buskull plates, the double axe, the altar and other magic signs, the anchor, the bracelet from *spondylus*, the facile figurine and a mortuary mask, set in the hole of cult.

The Romanian mythology. Following in the Romanian mythology the role of the Eagle, we see it very modest. Some attributes are replaced by **Pajură** (Vulcănescu, 1987, p. 538) which was identified with the imperial eagle, supernatural bird, divine messenger, divine courser, pseudoavimorf demon, bringing messages to the goddesses and arheodemons, still the young girls, serves the demonic creatures of the forests and ground, the ally of the witches, beathes in the river of Jordan, in the fantastic fairy tales has the value of a civilizing hero.

From the Legends of the Fauna about the Eagle, we find out that they were ex-emperors turned into eagles by spellings, they live in the mountains, nestle on tops and look from up above as the emperors. They shout screams of grief, they feed with prey and dead bodies. The Eagle lady was an angel sent as messenger of God to feed two children left in the forest to die. Another eagle lady from the other world comes to save the children who become emperors, and they take care of her till the death (legends from Muntenia – in the *Legends of the Fauna*, p. 334-335, after Mirea *Legends*; Marian *Ornithology*; Zanne, *The Proverbs of Romanians*).

Gaia. Gaia is a kidnapping bird with rusted feather, with hooked beak, with strong claws and the tail like a fork (Latin *Milvus milvus*) (*The Dictionary of the modern Romanian language*, s.v. gaie). The description of Gaia's characteristics, its features, of the symbolistic reminded us of a study started three years

ago (Ghinoiu, Iclod, 1996, at a seminar about death and regeneration). Gaia appears as mother of the gods. Therefore, after Hesiod (*Works and Days*, 108) about the creation, says that "the gods and dying people have the same origin"... because the people are born from Ground too (gegeineis) so as the gods were made by Gaia (maybe derivated Greek Gea, Eliade 1981, p. 266-267) since the first generation, in those goldy relatives.

From the study of Ioan Ghinoiu we notice that along the 8 millennia of civilization, some of the attributes which at Çatal Hüyük eagle had, at the Romanians they are set on the account of some relative of this one, Gaia, more present, more numerous, more active in the spiritual life of the Romanian people.

The significations of Gaia, bird goddess after Ioan Ghinoiu:

- autogiving, the goddess of Regeneration and Transformation;
- the name of Gaia from her sound ga, ga; so called as' "puhoieru", the bird of the Turk, Gaia, the partner Cocogaia, the raven lady, the eagle;
- it takes the soul from death and the empty body by soul, Gaia, the Raven lady or the eagle by excarnation;
- the claws are for excarnation;
- the beak appears in Turkish, goat, Brezaia, synonym with the falus;
- the wings to transport the soul.

Gaia's attributes, characteristics:

- kidnapping bird, migrates, strong, cruel, apace, invincible is part from the series of kidnapping birds,
- forecasts and prays to God for rain, fruit and fertility,
- to find Gaia, watch out that Gaia takes you,
- games by Mother Gaia, by Old Woman Gaia, Gaia and the hatching hen, by the Chicken Gaia,
- takes the soul "Cock Gaia sang, he took the soul",
- appears on the funeral pillars in the cemeteries from Oltenia and the south of Transylvania,
- on the painted eggs appears also Gaia and the eagle.

Should it add the name of the sacred Dacian mountaine's Cogaion, is it a simple concord?

Litareature

- CHEVALIER, J., – GHEERBRANT, A., *Dictionary of Symbols*, 1969/1971.
 CLEBERT, J.P, *Bestiari fabuleux*, 1971, Paris.
 DANIEL, C., *Pe urmele vechilor civilizații*, 1987, București.
 DUMITRESCU, VL., 1970, *Arta neolitică în România*
 ELIADE, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Iași, 1991.
 ELIADE, M., *The History of faiths and religious ideas*, 1981, București.
 ELIADE, M., *Nașteri mistice*, 1959-1995, București.

- GIMBUTAS, M., *The Language of the Goddess*, 1989, New York.
- GIMBUTAS, M., *The Civilization of the Goddess*, Harpner, San Francisco, 1991.
- HESIOD, *Munci și zile = Works and Days*.
- KRAMMER – N. KRAMMER, *Istoria începe la Sumer*, 1962, București.
- LAZAROVICI – GH. LAZAROVICI, *Cultura Starčevo – Criș în Banat*, 1969, în "ActaMN", VI, p. 3 și urm.
- LAZAROVICI, *Tipologia și cronologia culturii Vinča în Banat*, 1973, în "Banatica", 1, 1971, p. 25-55.
- LAZAROVICI, GH., *Neoliticul Banatului*, Cluj-Napoca, 1979, BMN, IV.
- LAZAROVICI – MAXIM, *Gura Baciului*, 1995, Cluj-Napoca.
- Legendele Olimpului*, București, *Zei apud Al. Mitru*, 1969.
- Legends of the Fauna*, apud Mirea, p. 334-335.
- MARIAN, GH., *Ornitologia*.
- MELLAART – J. MELLAART, *Excavations at Çatal Hüyük*, în "AS", 13, p. 43-103, 1963.
- MELLAART, *Excavations at Çatal Hüyük*, în "AS", 14, 1964.
- MELLAART, *Excavations at Çatal Hüyük*, în "AS", 15, 1965.
- PETRESCU, P., - STOICA, *The folk Romanian art*, 1981, București.
- The Bible, *Biblia*.
- The Legends of the Fauna in The Series the Legends of the Romanians*, 1994, București.
- VULCANESCU, R., *The Romanian Mythology*, 1987, București.
- ZANNE, *The Proverbs of Romanians*, București.

CREDINȚA ÎN SUPRAVIEȚUIREA SUFLETULUI DUPĂ CĂRȚILE VECHIULUI TESTAMENT

Petre Semen

În limbajul biblic al primului Testament, omul alcătuit printr-o lucrare specială a lui Dumnezeu (Facerea 2,7) este numit “basar” pentru a i se desemna partea fizică și “nefeș” pentru suflul vital împărtășit lui ca de altfel tuturor ființelor. Traducătorii alexandrini au redat termenul “nefeș” din ebraică, ce are o largă paletă de semnificații prin “נֶפֶשׁ”, cu sensul de suflet sau ceva asemănător cu aerul, ceva care la încheierea existenței fizice se retrage din trup continuând o existență independentă. Ca purtător al suflului de viață, “nefeș” pe care l-a primit de la Iahve, omul nu se prea deosebea de celelalte ființe, așa cum constata dreptul Iov și autorul Ecclesiastului 3, 19-21 dacă prin grija deosebită și prin lucrarea specială la aducerea la existență a acestuia. Cu toate acestea omul apare ca un centru în jurul căruia Dumnezeu rânduiește creația Sa întrucât lui îi dă în stăpânire tot ceea ce a creat mai înainte (Facerea 1, 28-30). De aceea Sfântul Ioan Gură de Aur precizează că omul depășește în demnitate toate creaturile terestre².

Printre multiplele sale semnificații, precum “suflet, viață, persoană, ființă vie, sânge, dorință, suflare, miros etc.”³, noțiunea de “nefeș” întâlnită de 755 de ori în Scriptură primului Testament este utilizată cu precădere cu sensul de ființă umană⁴. Nefeș ca suflare în trup este comună atât omului cât și animalului ca ceva care ilustrează modul de manifestare a vieții în general. Prin urmare, nefesh nu se referă nici pe departe doar la o anumită parte a existenței umane, ci exprimă omul întreg ca persoană. În mentalitatea biblică rămânerea lui nefesh adică a suflării în trup însemna continuarea vieții, iar când omul pierdea acel suflu vital, se spunea că sufletul iese din trup, iar omul moare (Facerea 35, 18).

Cum respirația este semnul vieții care încetează odată cu viața, israeliții, ca de altfel și alte popoare ale timpului, considerau acel suflu ca pe un principiu al vieții. Din aceste rațiuni, a fost identificat cu însăși viața (II Samuel 1, 19; Ieremia 15, 9). Deși termenul în sine se referă atât la om cât și la animal ca principiu vital, atunci când se aplică omului apare de multiple ori și ca sediu al sentimentelor (Facerea 34, 31; I. Samuel 18, 1), al cugetelor, al pasiunilor (Ps. 41, 2; 42, 2), al rațiunii, prin care se pot cunoaște lucrările lui Dumnezeu, măcar în

parte (Ps. 139, 14) și tot prin el se exprimă stări sufletești precum: ura (II Samuel 5,8), tristețea (Isaia 13, 17), bucuria (Ps. 35, 9) etc.

Un alt termen consacrat prin care este desemnat principiul vital din om este „nešamah”⁵, ce are corespondent cuvântul „πνοή” din greacă și „spiritus” din latină sau „spiraculum”. De multe ori în Biblie cuvântul „nešamah” se folosește în paralel cu „ruah” având aceeași semnificație (Facerea 6,17; 7,15) sau chiar cu „nefeș” (I Regi. 17, 21-22). După ce a suflat în fața lui Duh (nešamah) de viață, omul a devenit (nefeș) ființă vie (Facerea 2,7). În Scriptura primului Testament, cei doi termeni, mai sus enunțați, sunt folosiți aproape cu aceeași semnificație alături de „ruah”, „Lua-vei duhul lor și se vor sfârși și în țărâna lor se vor întoarce; trimite-vei duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului” (Ps. 104, 29-30). Septuaginta utilizează cuvântul „ψυχή” pentru a exprima principiul de viață și „πνεῦμα” cu sensul de duh și evident sursa vieții. Deosebirea între „nefeș” și „ruah” apare mai evident în cartea Iov: „Dacă Dumnezeu n-ar cugeta decât la Sine Însuși și dacă ar lua înapoi la Sine duhul său și suflarea Sa, toate făpturile ar pieri”.

Paralela dintre duhul omului și vânt, în ebraică, exprimat prin „ruah” își găsește judicioasa explicație prin aceea că între vânt ca suflare, ca mișcare a aerului și ruah, ca suflare de viață la om, precum și multiplele stări de spirit ale acestuia există o imperceptibilă dar reală similitudine. Într-adevăr se poate spune că există un oarecare mister în acțiunea vântului care se manifestă adesea cu o violență și forță inegalabilă (Iezechiel 13, 13; 27, 26) sau ca o adiere lină și abia perceptibilă (I Regi 19, 12). După cum vântul străbate pământul de la un capăt la altul, și-l face roditor, la fel suflul respirator al omului peste care nu-i stăpân, deși atât de fragil, menține viața în trup⁶. Nu stă în puterea omului să păstreze la infinit acest suflu (nešamah) de viață prin care se menține pe pământ ca ființă vie (Facerea 2,7), întrucât el păstrează în corpul său pentru un timp, ca pe ceva de împrumut și pe care trebuie să-l restituie atunci când decide Dumnezeu să-i retragă această suflare ca să se întoarcă în pământ... (Ps. 104, 29). Din punct de vedere biblic, sufletul nu sălășluiește numai în trup, ci se și manifestă prin acesta, de aceea se și spune că un suflet este un om; este cineva deoarece sufletul este de fapt semnul vieții, atât ca manifestare exterioară cât și ca interioritate și subiectivitate. Iar pentru că nu este însăși sursa vieții, ci doar semnul acesteia, el este dat morții și înviază atunci când viața revine în trupul mort⁷...

1. Supraviețuirea sufletului după moartea fizică

Trecerea omului prin viață ca aceea a unui pelerin nu este lipsită de sens cum de altfel nici istoria lumii nu-i fără un sens anume. Acest aspect l-au subliniat cu predilecție profeții, care au știut să iasă uneori din cotidian să

tranceadă realitatea istorică și să întrevadă prin rațiunea luminată de Duhul lui Dumnezeu, acela "Ahrit haiamim" – sfârșitul veacurilor⁸. Ei, profeții, numiți "văzători" prin puterea împărtășită lor de Dumnezeu predicau contemporanilor o lume mai bună care va veni într-un timp destul de îndepărtat la care nu puteau spera să ajungă și în acest caz nu-i prea greu de înțeles că indirect făceau aluzie la vremurile mesianice și împărăția lui Dumnezeu în care vor accede doar cei merituoși. Este foarte adevărat pe de altă parte că în p. imul Testament, moartea fizică nu este prezentată și nici concepută vreodată ca o eliberare sau o ușă ce s-ar deschide spre o altă viață mai fericită. Viața, în plenitudinea sa, nu aparține decât divinității, și aceasta o sugerează foarte plastic autorul cărții. Facerea prin sublinierea interzicerii de accede la pomul vieții, ca omul să nu devină cumva asemenea lui Dumnezeu. Textul lasă să se înțeleagă nu neapărat o gelozie a divinității care nu ar dori să împartă nemurirea cu omul, ci mai curând subliniază necesitatea din partea omului, nu de a uzurpa, ci de a câștiga nemurirea⁹.

Când omul este privat de "nefeș" sau "ruah" nu-i mai rămâne decât basar, dar nefiind însufletit se transformă în pulberea din care a fost luat¹⁰. În acest context, prin moarte, omul este privit ca intrând în non existență (Iov 7, 21; Ps. 39, 14) și totuși autorul cărții Iov concepe moartea ca pe o stare de semiconștiență sau somnolență (cap. 14, 19), o stare care-l privează de ceea ce-l caracterizează pe cel viu adică de legătură comunitară, deoarece cel mort este singur (Iov 14, 22)¹¹, dar totuși există. În concepția israelită, moartea nu era privită ca o despărțire a sufletului de trup pentru că nu exista o separație netă între suflet și trup. Un om viu se numea că este un "nefeș" viu, iar un mort se numea un "nefeș met" – nefes mort (Num. 6,6; Lev. 21, 11, Num. 19, 13). Credința în supraviețuirea părții spirituale din om se vede din aceea că după moartea cuiva, familia avea o grijă deosebită să-i asigure un loc de veci celui decedat, în ideea că morții lipsiți de morminte nu pot accede în locașurile morților. De aceea, lăsarea cadavrelor pe câmpul de luptă sau îngrôparea cuiva decedat în alte circumstanțe se considera ca un mare blestem pentru cel răposat (I Regi 14; Ier. 16, 4; 22, 19; Iezechiel 29, 5). Pentru cel îngropat în condiții normale și conform tradiției era garantată continuarea existenței în Șeol. O confirmă textul ce amintește de patriarhul Iacob care era pe deplin convins că în Șeol își va întâlni pe fiul său despre care ceilalți fii îi raportaseră că-l devorase o fiară (Facerea 37, 35). Nefiind deci privită ca o distrugere totală se considera că atâta vreme cât subzistau rămășițe ale corpului dăinuia încă și sufletul chiar dacă într-o stare cu totul specială, ca un fel de umbră în lumea subterană numită Șeol (Iov 26, 5-6; Isaia 14, 9-10; Iezechiel 32, 17-32). Fiind ca un fel de replică negativă a existenței pământești¹³, acea existență nu putea fi decât tristă și de nedorit chiar și de către cei mai umili pământenii. Se pare că Iov este singura excepție. Acesta într-un moment de profundă disperare și copleșit de dureri și singurătate tânjea după presupusa odihnă din împărăția morții (cap. 3, 17-19).

2. Mărturii indirecte despre credința în supraviețuirea sufletelor la vechii israeliți

În afară de dovezile scripturistice despre continuarea într-un fel sau altul a unei părți din om există și certe dovezi arheologice. Înainte însă de a ne referi la dovezile arheologice, se cuvine a menționa practica postului în memoria celor răposați. Astfel regele David a postit pentru regele Saul și fiul său Ionatan uciși în confruntarea cu filistenii (II Samuel 1, 12), ca și pentru generalul Abner (II Samuel 3, 35). La fel au procedat și locuitorii din Iabeș care după ce au recuperat rămășițele pământești ale lui Saul și ale celor ce pieriseră în luptă, le-au îngropat și au postit șapte zile (II Samuel 31, 13).

Descoperirile arheologice din Țara Sfântă au dat la iveală morminte, care ca și la alte popoare de altfel reproduc cu fidelitate locuințele în care au locuit defuncții în timpul vieții pământești, ceea ce probează credința în continuarea vieții, într-o altă formă dincolo de mormânt. Foarte asemănătoare, ca stil de lucru, cu mormintele din alte regiuni ale globului, la israeliți, mormintele celor mai înstăriți desigur, se prezentau ca o reproducere a caselor obișnuite. De regulă, erau săpate în piatră, de multe ori chiar la dimensiunile unei locuințe, prevăzute cu banchete cioplite în piatră pe care se așezau trupurile defuncților. În mijlocul camerei mortuare au fost identificate resturi alimentare puse ca ofrande pentru cei răposați. Chiar dacă resturile nu erau prea numeroase ca în mormintele descoperite în diverse zone ale globului și nu se pot constitui într-un fel de sacrificii pentru cei răposați, deoarece nu există dovezi biblice în acest sens, ele pot fi totuși un argument sigur în favoarea nădejzii cvasigenerale în continuare existenței dincolo de mormânt. Se consideră că israeliții ar fi împărtășit cu alte popoare credința că neîmplinirea unor stricte ritualuri funebre ar fi putut să-i incite pe cei morți la niște reacții dezagreabile și de aceea îndeplineau cu rugozitate orice ritual pentru a se pune la adăpost față de astfel de neajunsuri¹⁴. Nu putem agreea o astfel de idee fiindcă din Biblie nu rezultă nicidecum această practică a israeliților, cu toate că aceștia erau destul de ușor influențabili. Din experiența tristă a regelui Saul cu necromanta din Endor (I Samuel 28), rezultă de asemenea că acesta, și de fapt nu numai el, era ferm convins de continuarea după mormânt, la Samuel, nu neapărat a exersării darurilor profetice, unde oricum misiunea sa profetică nu putea schimba nimic, ci a continuării vieții pe un cu totul alt plan în care persoana își păstra prerogativele profetice și identitatea personalității. Aceeași speranță, tot indirect mărturisită, o aflăm și în interdicția categorică exprimată prin Moise, ca fiii lui Israel să nu se dedea la practici care erau privite drept abominabile înaintea Domnului, dintre care nu lipsea necromanția (Deut. 18, 11).

În scrierile biblice anteexilice, ideea învierii este mai puțin conturată. După revenirea din exilul babilonic, în care israeliții și-au diminuat considerabil

pretențiile de a se bucura de multiple binecuvântări materiale, speranța în înviere, ca de altfel și aceea a unei recompense a meritelor celor credincioși în lumea de dincolo, capătă cu totul alte dimensiuni.

Dintr-o perspectivă generală, persoana umană este mereu sub stăpânirea morții. De aceea, viața lui este comparată cu o picătură de apă pe o strașină sau cu o pânză pe care țesătorul o poate rupe din țesătura lui (Isaia 38, 12-13), după care sufletul său putea deveni un prizonier al Șeolului, iar trupul putrezea în mormânt¹⁵.

Faptul că în primele cărți sfinte se întrevede clar credința unor drepti într-o posibilă continuare, pe un alt plan de existență, așa cum rezultă din sintagmele enunțate de Avraam și descendenții săi când se spune că "a murit și s-a adăugat la părinții săi", sau "s-a adăugat la poporul său" (Facerea 25, 8), poate fi interpretat ca fiind vorba de o descoperire specială din partea lui Dumnezeu cu care patriarhii, în special Avraam dialoga ca și cu un prieten (Facerea 18). Spre exemplu, înainte de chemarea patriarhului, despre cei care au trecut din viață, ca unii care nu se bucurau de aceeași intimitate cu Dumnezeu ca patriarhul, model de credință și ascultare, se spune, pur și simplu, că au trăit un număr determinat de ani, au născut fii și fiice și apoi au murit. (A se vedea cartea *Facerea*, 5, 5, 11, 17, 20). Nu putem fi de acord cu ideile unor exegeți care afirmă că sintagma: "A trece în Șeol și a se adăuga la părinți", ar echivala cu a deceda și a fi îngropat în mormântul familiei, clanului sau tribului¹⁶, din considerentele exprimate deja, ca și din precizarea scripturistică față de cei ce au fost pedepsiți de Dumnezeu, care nu s-au adăugat la părinți, ci au murit pur și simplu, adică au murit mai întâi pentru comuniunea cu Dumnezeu. Rezultă că numai urmașii lui Avraam, în calitate de mărturisitori ai aceleiași credințe nutreau speranța că "vor trece la poporul lor, adică vor continua comuniunea cu Dumnezeu inițiată aici pe pământ. Despre Nadab și Abiud, spre exemplu, pentru că au încălcat brutal Legea sfințeniei, cum va proceda mai târziu și Uza, Biblia nu mai menționează că s-ar fi adăugat la poporul lor sau la părinții lor. Oare avem de a face cu un "lapsus memoriae" din partea aghiografului sau l-a îndemnat Duhul să scrie doar că au murit înaintea Domnului (Levitic 10, 3; II Samuel 6,6). Nu cumva trebuie să înțelegem că cei pasibili de pedeapsă mor pur și simplu? (Vezi Numerii 16, 32-33).

Demn de reținut este și faptul că patriarhii cei mari, dreptii și profeții nu s-au temut atât de mult de moarte și de cele ce urmează după ea. Nu cumva rămânerea în iubirea divină le dădea un suport moral deosebit și este și acesta un argument în favoarea unei certitudini a nemuririi? Din Biblie se întrevede ideea că teama aparține în exclusivitate celor care n-au putut menține pe tot parcursul vieții aceleași raporturi cu divinitatea, ca un Avraam, Enoh, Ilie etc.?

Din lecturarea textului biblic se pot reține două mari idei privitoare la starea de după moarte și anume:

1. *Ocotirea sufletului celui drept de către Dumnezeul milei care stăpânește și peste Șeol și*

2. *Învierea celui drept ca recompensă a credinței și dovadă a iubirii divine față de făptura sa.*

Chiar dacă aceste idei nu lămuresc pe deplin doctrina despre învierea din morți, lasă totuși să se întrevadă această posibilitate.

3. **Sufletul dreptului răposat este sub ocrotirea lui Dumnezeu**

Ideea că dincolo de mormânt, dreptul se bucura de ocrotirea divinității o exprimă suficient de convingător psalmistii. Aceasta este de fapt concepută ca o continuare a providenței de care s-a bucurat cel drept și pe pământ. “Pentru aceasta s-a veselit inima mea și s-a bucurat limba mea, dar încă și trupul meu se va sălașului întru nădejde. Că nu vei lăsa sufletul meu în iad, nici nu vei da pe cel cuvios al Tău să vadă stricăciune. Cunoscut mi-ai făcut căile vieții, umple-mă-vei de veselie cu fața Ta, de frumuseți veșnice Mă vei sătura” (Ps. 15,9-11). Sau “Dumnezeu va izvăbi sufletul meu din mâna iadului când mă va apuca” (Ps. 48, 16). Afirmția psalmistului este expresia unei certitudini mai mult decât a unei speranțe încât avem convingerea că aceasta decurge dintr-o revelație personală pe care cel în cauză se simte obligat s-o împărtășească altora. Este pe de o parte, un vădit îndemn divin de a da glas celor descoperite, iar pe de alta, este bucuria omului duhovnicesc ce s-a împărtășit, prin anticipație, de bunătățile viitoare, bucurie pe care vrea s-o transmită semenilor săi, întocmai cum vor proceda mai târziu și Sfinții Apostoli, după întâlnirea lor cu Domnul înviat. Într-adevăr, numai Dumnezeu Bunul și Atotputernicul este capabil să intervină oricând cu autoritatea-I caracteristică până și în împărăția morții¹⁷.

Înțeleasă însă ca revenire din mormânt la viața pe care a avut o odinioară, doctrina despre înviere nu apare bine precizată decât relativ târziu în societatea israelită, cu toate că în bună parte, credincioșii erau aproape convinși de supraviețuirea sufletului după moarte, numai că o asociau abandonului și uitării din partea divinității: “Oare va spune cineva în mormânt mila Ta și adevărul Tău în locul pierzării?” (Ps. 87(88), 12)¹⁸.

Ideea despre ocrotirea sufletului celui credincios decurge direct din doctrina despre atotputernicia lui Dumnezeu care-și exercită nestingherit autoritatea Sa și asupra iadului (Iov 38, 17; Isaia 7, 11; Amos 9,2). Convingerea fermă în atotputernicia divină îl determină pe autorul cărții I Samuel să exclame: “Domnul omoară și învie. El coboară în locuința morților și iarăși scoate” (cap. 2,6)., Credinciosul israelit mărturisește adesea că Dumnezeul Cel viu, adorat în exclusivitate de strămoșii săi și din poporul din care face parte, după cum este în stare să intervină benefic în momentele de răscruce ale vieții, o poate face la fel de bine și după moarte în favoarea sufletului său. De fapt, omul foarte credincios nici nu se temea atât de moarte ca omul zilelor noastre, și nu pentru

că ar fi fost atunci mai expus primejdiilor, ci pentru că privea moartea ca pe ceva foarte firesc. Din punct de vedere biblic, moartea nu putea fi considerată ca o fatalitate. Omul, numit "Adam" poartă chiar în numele său destinul la care este chemat, arătându-i prin aceasta înrudirea sa cu pământul. Luat din pământ, trebuie să se întoarcă aici, așa cum de fapt foarte plastic se exprimă și autorul cărții Iov despre moarte ca fiind locul de întâlnire al muritorilor¹⁹. De aceea în lumea biblică nu vom întâlni niciodată revoltați împotriva morții, ci cel mult împotriva dușmanilor sau a nedreptăților sociale. Credinciosul israelit care se conforma exigențelor Legii divine, nu privea mai niciodată moartea ca pe o amenințare. El conștientiza că în viață esențial era să rămâi fidel preceptelor Legii care-i garantau comuniunea cu Dumnezeu. În prezența lui Dumnezeu Cel viu cu care credinciosul este în comuniune permanentă, moartea își pierde orice semnificație. Credinciosul israelit în general era atât de atașat de Dumnezeu încât viața sa nu se mai derula sub semnul morții, ci în lumina slavei divine²⁰. Din această perspectivă, israelitul își dorea o viață cât mai lungă pentru a rămâne în comuniune cu Dumnezeu adorat. Cum cei morți erau considerați ca despărțiți de Dumnezeu și de comuniunea cu El, pentru că nu mai puteau celebra cultul lui Iahve (Ps. 88, 11-13), amărăciunea morții consta în primul rând în despărțirea definitivă de cultul lui Iahve²¹.

4. Învierea celui drept ca recompensă a credinței și dovadă a iubirii divine față de făptura Sa

Spre deosebire de cărțile Noului Testament, în care așa cum este și firesc de altfel pentru că revelația s-a desăvârșit, doctrina despre înviere este pe deplin lămurită, în perioada celui dintâi Testament, această doctrină, apare ca abia enunțată fiindcă revelația era în desfășurare. În ciuda faptului că o parte covârșitoare a israeliților vedea în relațiile cu Dumnezeu avantaje exclusiv lumești, ceea ce la prima vedere ar face din religia lui Israel o religie exclusiv lumească²², se întrevăd în cărțile preexilice, este adevărat mai reticent, iar în cele postexilice mai insistent speranțe despre înviere. Este foarte adevărat că expresiile aghiografilor sunt destul de reticente, însă revelația s-a făcut independent de voia lor. Bine a remarcat Paul Marie de la Croix că "anumite adevăruri n-au așteptat venirea lui Hristos pentru a fi descoperite omului, ci ele i-au fost revelate chiar de la începuturi²³, însă n-a făcut-o "ex abrupto", ci din economie, Dumnezeu a lucrat progresiv în spiritul, în inima și în sufletul umanității²⁴. Este foarte adevărat, pe de altă parte, că din cauza nestatorniciei și a multiplelor slăbiciuni, de altfel inerente firii umane, unele adevăruri au fost greu însușite de om, iar altele au fost denaturate sau chiar pierdute. Interesant că în cele ce țin de credința în înviere, mulți exegeți biblici pun la baza doctrinei despre

învie mai mult influențele credințelor cananeilor sau ale păgânilor asiro-babiloneni decât revelația însăși. Incontestabil că și influențele acestora au fost inevitabile însă profeții ca adevărate conștiințe vii ale națiunii și ale religiei israelite învățau că numai de la Dumnezeu s-a dat învățătura cea adevărată deoarece numai singur El omoară și învie. Credințele acelor popoare și influențele lor puteau fi într-adevăr destul de importante, dar nu neapărat și determinante pentru a înlocui religia cea revelată. Dimpotrivă se impune a menționa că și din partea israelită, influențele religioase asupra popoarelor vecine n-au fost deloc de neglijat. Să ne gândim doar la cazul lui Naaman, căpetenia oștirii siriene (II Regi 5), ca să nu mai vorbim de perioada exilului babilonic, în care, din prerie divină, israeliții, chiar și în mod pasiv, au făcut misiune printre păgâni. De aceea în cele ce țin de credința în înviere, ne gândim mai curând la o doctrină paralelă celei israelite. Nu putem concepe ca doctrina despre înviere să fi apărut "ex nihilo" și nici "ex abrupto". Cauza ei nu poate fi decât la Dumnezeu care i-a dat omului de la început o conștiință și o cunoștință incomparabil superioară celei ale noastre, dar mai cu seamă să considerăm că Dumnezeu îi era mult mai aproape decât nouă și lui i-a pus întâi în fire și în inimă veșnicia (Eclesiast 3,11)²⁵.

Un element decisiv în justificarea la drepti și profeți a doctrinei despre înviere o constituie și convingerea în dreptatea absolută a lui Dumnezeu. În baza dreptății divine și a promisiunilor făcute strămoșilor, credinciosul constată uneori cu stupefație că pentru împlinirea faptelor de dreptate, stipulate de Lege, realitatea era cu totul alta. Începând cu patriarhul Avraam și continuând cu toți dreptii și profeții nescritori, promisiunile trebuiau să se concretizeze în acoperirea necesităților imediate ale omului și năzuințelor mereu prioritare ale acestuia, respectiv familie numeroasă, un pământ fertil, un rege destoinic, care să asigure stabilitate politică și biruința totală împotriva unor eventuali agresori. Puțini credincioși realizau că, de fapt, promisiunile erau pe de o parte condiționate, iar pe de alta, că scopul lor major era sporirea credinței și implicit adâncirea comuniunii cu Dumnezeu. Dezamăgită de neîmplinirea întocmai a promisiunilor majoritatea membrilor comunității israelite se întreba adesea unde sunt făgăduințele făcute strămoșilor deoarece contrastează izbitor cu realitatea postexilică, cu așteptările lor. La aceste întrebări răspundeau în primul rând profeții și unii gânditori redevabili, ca de exemplu autorii cărților: Iov, Eclesiast, Psalmii, Isaia, Daniel și Macabei, subliniind că esențial pentru om era să rămână credincios lui Dumnezeu. A promite, din partea lui Dumnezeu, însemna nu numai a garanta ceva în semn de iubire, impunând din partea omului certitudinea într-un viitor sigur²⁶, ci și garantarea unui raport de iubire cu un Dumnezeu Persoană și Dătător de viață pentru toți partenerii Săi. Așa înțelegea probabil relația cu Dumnezeu un profet ca Osea care zicea: "Veniți să ne întorcem către Domnul, căci numai El după ce ne-a rănit, ne tămăduiește, iar

după ce ne-a bătut ne leagă rănile noastre. Și după două zile din nou ne va da viață, iar în ziua a treia ne va ridica iarăși și vom trăi în fața Lui” (cap. 6,13). Ne întrebăm cine altul decât numai Dumnezeu a pus astfel de cuvinte în gura profetului citat, ca de altfel și într-a lui Isaia. Acesta era și mai convingător, “Morții Tăi vor trăi și trupurile lor vor învia. De aceea, deșteptați-vă, cântați de bucurie, voi cei ce sălășluiți în pulbere! Căci roua Ta este rouă de lumină și din sânul pământului, umbrele vor învia” (cap. 26,19).

De asemenea se impune a sublinia că la poporul biblic, binecuvântarea era pusă în relația directă cu prosperitatea, bogăția, proliferarea în familie și longevitatea. Acest ideal, vrednic de râvnit, a fost atins doar de unele personalități israelite despre care se și menționează că au murit la o vârstă înaintată și sătui de zile (Facerea 35, 29; I Cronici 39, 28). De aceea visul oricărui credincios era de a atinge vârstele patriarhilor deoarece erau convinși că numărul mare de ani este semnul binecuvântării, iar Dumnezeu decide cu privire la numărul zilelor omului aproape exclusiv în funcție de meritele personale²⁷. Desigur era o manieră cu totul grosieră de a concepe relația omului cu Dumnezeu, concepție care pe parcurs a suferit mutații semnificative. Astfel pentru acei israeliți foarte pioși ce contau pe sprijinul sigur al lui Dumnezeu important era să rămână permanent în comuniune cu El și nu se mai temeau de moarte deși realizau că și aceasta putea surveni oricând.

Cu toată lipsa de precizie a nădejdi generale în înviere, în unele cântări biblice se întrevide totuși încă de la începuturile istoriei lui Israel, doctrina chiar dacă nu destul de conturată a supraviețuirii a ceva din ființa omului. Se impune a ne raporta mai întâi la persoana lui Moise cel de neegalat în intimitatea cu Dumnezeu căruia i s-a și descoperit ca un Dumnezeu ce are puteri să-i învieze pe cel omorât și să-l tămăduiască pe cel rănit (Deut. 32, 39). Tot lui Moise îi aparține precizarea că de om depinde opțiunea liberă pentru viață sau pentru moarte, în funcție de conformarea sau neconformarea preceptelor legii divine. Moartea apare ca o penalizare a păcatelor, iar viața ca o binemeritată recompensă a celui drept (Deut. 4, 25; 533). Aici este avută în vedere mai întâi existența aceasta efemeră, dar ne întrebăm dacă nu exprimă și adevăruri mai înalte, dacă nu ne trimite cumva cu gândul la eshatologic, altfel religia revelată n-ar avea decât valențe lumești, și în acest caz n-ar fi prea mult superioară altor religii. Înțeleptul declară că cel ce împlinește Legea a aflat adevărata înțelepciune care-l conduce pe cărările vieții (Pilde 3,18; 15, 24). Ne întrebăm dacă este posibil ca să fi avut în vedere exclusiv avantajele imediate autorul de mai sus citat, sau chiar psalmistul ce pledează cu o deosebită feroare în favoarea cinstei, a corectitudinii și a dreptății, fără a mai nădăjdui într-o altă recompensă pe un alt plan și de o altă calitate? În orice caz, nu avem dreptul de a-l suspecta de o limitare exclusiv terestră a ideii de răsplată pe cel ce exclama: “Doamne depărtează-mă de oamenii acestei lumi, ce-și iau partea în viață, că s-a umplut pântecul lor de bunătățile

Tale, săturatu-s-au fiii lor și au lăsat rămășițele pruncilor. Iar eu întru dreptate mă voi arăta feței Tale, sătura-mă-voi când se va arăta slava Ta” (Ps. 16, 14-15). Într-adevăr pentru psalmist, ca unul care vorbea din prisosul inimii copleșită de prezența duhului, morți erau doar cei ce nu-L cunoșteau pe Dumnezeu, pe când dreptii aveau speranțe că mila lui Dumnezeu îi va ocroti și dincolo de mormânt.

Prin glasul femeii înțelepte din Tecoa, autorul cărții II Samuel subliniază fragilitatea vieții omenești spunând că “noi toți vom muri și vom fi ca apa vărsată pe pământ, care nu se mai poate aduna. Dumnezeu însă nu voiește să piardă sufletul și se gândește cum ar face să nu lepede de la sine nici cel înlăturat” (cap. 14,24), și mai ales mila lui Dumnezeu față de om. De fapt pentru Dumnezeu nici nu există înlăturați, ci cel mult autoînlăturați. Cel ce uită de Dumnezeu moare de fapt mai întâi spiritual și abia după aceea fizic. Este demnă de reținut remarcă filosofului Seneca: “Cel mai mare dintre rele este ca cineva să iasă din rândul celor vii înainte de a muri” (De tranquillitate Animi, V). Este evident că păcatul naște moartea. O precizează și profetul Iezechiel atenționând că “dacă cel rău nu se va întoarce de la răutatea lui... acela va pieri de păcatul său (cap. 3,19), iar cel drept dacă nu va păcătui, va trăi (cap. 3,16-21): “Sufletele celor drepti sunt ale Mele zice Domnul, cum este al Meu sufletul tatălui așa și sufletul fiului, sufletul care a greșit acela va muri” (Gen col hanefașot li henna kenefes haab u kenefes habben li’henna hannefes chahotet hi tamut-c. 18 4).

Se afirmă adesea că abia după exil, adică după ce iudeii au intrat într-un fel de con de umbră în sensul că au fost lipsiți de relația cu Dumnezeu, mai precis a dialogului cu El, prin aceea că lipseau profeții care să-i conștientizeze de prezența divină în istoria lor ca și de culpabilitatea colectivă față de Legea divină, moment critic pentru comunitatea iudaică în care nelegiuiri prosperau iar cei drepti sufereau, a înflorit stilul apocaliptic ce ar fi contribuit la apariția doctrinei despre învierea dreptilor și retribuirea lor de către Dumnezeul dreptății. Este incontestabil că acest stil capătă o mai mare amploare după exil, însă ne întrebăm dacă nu cumva perioada grea a sclaviei nu i-a făcut pe iudei să fie mai meditativi la cuvântările și învățăturile date prin Moise și să afle acolo germenii credinței despre nemurire? Ne mai întrebăm de asemenea cum se justifică și exclamația psalmistului sau a autorului cărții Iov ce își exprimă fără rezerve nu numai nădejdea, ci convingerea fermă în înviere: “Dar eu știu că Răscumpărătorul meu este viu, și că în El, în ziua cea de pe urmă, va ridica iar din pulbere această piele a mea ce se destramă. Și afară de trupul meu voi vedea pe Dumnezeu. Pe El îl voi vedea și ochii mei îl vor privi, nu ai altuia” (Iov 19, 23-27).

Faptul că ideea supraviețuirii sufletului, după moarte, și implicit de înviere, apare într-adevăr mult mai nuanțat în scrierile postexilice, nu se justifică și prin aceea că revelația atinge cote noi pe considerentul că se apropia timpul întrupării Domnului, iar lumea trebuia, măcar în parte, să fie pregătită pentru

marea noutate petrecută sub soare a învierii lui Isus Hristos din morți și implicat a descoperirii ultimelor învățături ce țin de om?

După cum se știe revenirea iudeilor din exil a fost o veritabilă deziluzie întrucât se așteptau la o împlinire "ad litteram" a celor prezise de Isaia (cap. 60), chiar dacă unii credincioși deveneau tot mai convinși că în întregul său, comunitatea nu era merituoasă înaintea lui Dumnezeu. De aceea la nivel de persoană se impune din ce în ce mai insistent conștiința posibilității unei recompense a virtuții, dacă nu aici, cel puțin pe alt plan de existență. Viața de dincolo pe care o și predicau unii profeți va fi cu totul altfel decât cea de aici. Despre acel loc de existență, profetul Daniel precizează că "cei drepecți vor lumina ca strălucirea cerului și cei care vor fi îndrumat pe mulți pe calea dreptății vor fi ca stelele în vecii vecilor" (cap. 12,3). Aceluiași profet i se descoperă și taina învierii cu trupul când zice: "Și tu, mergi spre sfârșitul rău și te odihnește și te vei scula, ca să primești moștenirea ta în vremea cea de apoi" (cap. 12,13).

Martirii Macabei persecutați de nesăbuitul Epifanes IV (175-164) aveau un solid suport moral și convingerea într-o altă existență care i-a și ajutat să nu abjure de la credință suportând cu mult stoicism supliciile tiranilor. Erau la zi cu lectura psalmilor și a profețiilor de aceea și conștientizau că dacă va pieri viața fizică dar rămân credincioși lui Dumnezeu care i-a creat, Acesta îi poate rechema la viață (II Macabei 7). Din cuvintele de îmbărbătare ale mamei acestora reiese indubitabil că doctrina despre înviere era destul de bine implementată și nu apare nicidecum ca o mărturisire de circumstanță (vers. 22).

Din cele expuse până aici, pe baza mărturiilor biblice, putem conchide că doctrina despre supraviețuirea sufletului și învierea trupurilor ca și ideea mesianică de altfel, a cunoscut, pe parcursul istoriei mântuirii, etape de descoperire, de stagnare chiar, cauzate printre altele, de nepăsarea religioasă a poporului chemat să i se împărtășească aceste mari idei, dar care în final au fost descoperite omului atât cât îi era necesar, și evident capabil să le și recepteze la un moment dat. Pentru a transmite omului aceste adevăruri ce constituie chiar esența religiei iudaice și creștine de altfel, Dumnezeu, așa cum subliniază un teolog, n-a transmis totul doar prin vorbe, ci le-a completat cu simboluri (Iezechiel 37) și minuni prin care omul trebuie să-L descopere pe Dumnezeu drept Stăpân al lumii, Salvator al acesteia, Părinte iubitor și evident Dătător de viață²⁸.

NOTE

¹ Christos Yanaras, *Abecedar al credinței*, trad. de Pr. C. Coman, Edit. Bizantină, București, 1996, p. 73

² Mircea Chialda, *Doctrina Vechiului Testament despre nemurire*, în *Altarul Banatului*, nr. 9-10/1994, p. 369

³ *The New Broxsn-Driver-Briggs-Gesenius*, Hebrew and English Lexicon with an appendix contain-

ing thr Biblical Aramaic, Massachusetts, 1979, p. 659

⁴Christian Wolf, *Soul*, în Homan Bible Dictionary, Nashville-Tennessee, 1991, p. 1295

⁵P. Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tournai (Belgique), 1956, p. 27

⁶Jacque Guillet, *Esprit*, în Vocabulaire de Théologie Biblique, publié sous la direction de Xavier Leon-Dufour... éditions du Cerf, sixième édition, 1988, p. 388

⁷Christos Yvanaras, *op. cit.*, p. 76

⁸Moses Rosen, *Eseuri Biblice*, ed. Hasefer, 1992, p. 121

⁹Edmond Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchatel, 1968, p. 24

¹⁰Idem, p. 242

¹¹Ibidem, p. 243

¹²Roland de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, les éditions du Cerf, Paris, 1989, p. 93

¹³Edmond Jacob, *op. cit.*, p. 244

¹⁴Idem, p. 246

¹⁵*Résurrection*, în Vocabulaire de Théologie Biblique, publié sous la direction de Xavier Leon Dufour... p. 1099

¹⁶A se vedea și Edmond Jacob, *op. cit.*, p. 244; L. Rost, *Alttestamentliche Wurzeln der ersten Auferstehung*, Stuttgart, 1951, p. 67

¹⁷William L. Hendricks, *Resurrection*, în Holman Bible Dictionary, Nashville-Tennessee, 1991, p. 1178

¹⁸Jean T. Nelis André Lecocque, *Résurrection*, în Dictionnaire Encyclopedique de la Bible, Brepols, 1987, p. 1107

¹⁹Alain Marchandour, *Mort et vie dans la Bible*, în Cahiers-Evangile, nr. 29, éd. du Cerf, Paris, 1979, p. 15

²⁰R. Martin Achard, *De la mort à la Résurrection*, Delachaux et Niestlé, 1955, p. 122

²¹Gerhard von Rad, *Teologia del Antico Testamento*, volume, 1, Brescia, 1962, p. 318

²²*Résurrection*, în Vocabulaire de Théologie Biblique, p. 1178

²³Paul Marie de la Croix, *L'Ancien Testament source de vie Spirituelle*, Les études Carmelitaines, Paris, 1952, p. 10

²⁴Idem, p. 10

²⁵Idem, p. 72

²⁶Marie Leon Ramlet, *Promesses*, în Vocabulaire de Théologie Biblique, p. 1040

²⁷Alain Marchandour, *op. cit.*, p. 15

²⁸P. Paul Marie de la Croix, *op. cit.*, p. 10

LA FOI DANS LA SURVIVANCE DE L'ÂME SELON LES LIVRES DE L'ANCIEN TESTAMENT

Petre Semen

Dans le langage biblique du premier Testament l'homme, fait par une action spéciale de Dieu (Genèse 2,7) est nommé "basar", pour désigner la partie physique, et "nefeš" pour désigner le souffle vitale, donné à lui et à tous les autres êtres, d'ailleurs. Les traducteurs alexandrins aient traduit l'hébreux "nefeš" – qui a beaucoup de signification dans cette langue, par "ynxh" avec le sens d'âme ou quelque chose pareil à l'air, quelque chose qui, à la fin de l'existence physique sort du corps, en vivant d'une manière indépendante. En tant que porteur du souffle vivant, "nefeš" qu'il a reçu du Yahve, l'homme n'était pas trop différent des autres créatures, comme constataient le Juste Job et l'auteur de l'Ecclesiaste 3, 19-21 que par la préoccupation spéciale et par l'agir particulier de faire naître de celui-ci. Avec tout cela, l'homme apparaît comme un centre autour duquel Dieu range Sa création parce qu'il lui donne en possession tout ce qu'il a créé avant (Genèse 1, 28-30). C'est pourquoi Saint Jean Chrysostome précise que l'homme dépasse en dignité toutes les créatures terrestres².

Parmi ses multiples significations, telles: "âme, vie, personne, être vivant, sang, désir, souffle, odeur etc."³, la notion de "nefeš", rencontrée de 755 foi dans la Sainte Ecriture du premier Testament, est utilisée surtout avec le sens d'être humain⁴. "Nefeš", comme souffle dans le corps, est commun tant à l'homme qu'à l'animal comme quelque chose qui montre la manifestation de la vie en général. Par conséquent "nefeš" ne se réfère pas du tout seulement à une telle partie de l'existence humaine, mais il définit tout l'homme comme personne. Dans la mentalité biblique, le séjour du "nefeš", c'est-à-dire du souffle dans le corps, c'est la continuation de la vie, mais quand l'homme perdait ce souffle vital, on dirait que l'âme sortait du corps et l'homme mourait (Genèse 35, 18).

Comme la respiration est le signe de la vie qui s'arrête une fois avec la vie, les Israélites, ainsi que d'autres peuples de cette époque-là, considéraient ce souffle comme un principe de la vie. C'est pourquoi qu'il a été indentifié avec la vie même (II Samuel 1,19; Jérémie 15,9). Si le terme se réfère en soi tant à l'homme qu'à l'animal comme principe vital, le terme en discussion quand il

s'applique à l'homme, il apparaît plusieurs fois aussi comme siège des sentiments (Genèse 34,1; I Samuel 18,1), des pensées, des passions (Ps. 41,2; 42,2), de la raison par laquelle on peut connaître les choses de Dieu au-moins partiellement (Ps. 139, 14) et aussi lui on exprime des états spirituels, tels: la haine (II S. 5,8), la tristesse (Is. 13,17) la joie (Ps. 35,9) etc.

Un autre terme consacré par lequel est désigné le principe vital de l'homme est, "nešamah"⁵ qui correspond au mot "puoh" du grec et "spiritus" du latin, ou "spiraculum". Plusieurs fois, dans la Bible, le mot "nešamah" s'emploie parallèlement avec le mot "ruah", ayant la même signification (Genèse 6,17; 7,15) ou même avec "nefeš" (I R. 17,21-22). Après avoir soufflé sur lui l'Esprit (nešamah) de vie, l'homme est devenu (nefeš) être vivant (Gn. 2,7). Dans l'Ancien Testament les deux termes déjà mentionnés sont employés presque avec la même signification, à côté de "ruah": "Tu caches Ta face, ils s'épouvantent, tu retires leur souffle, ils expirent/à leur poussière ils retournent./Tu envoies ton souffle, ils sont créés,/tu renouvelles la face de la terre (Ps. 104, 20-30). La Septante emploie le mot "Yuch", pour exprimer le principe de vie, et "pneuma" avec le sens d'esprit et évidemment la source de la vie. La différence entre "nefeš" et "ruah" apparaît plus évidemment dans le livre de Job.

La comparaison entre l'esprit de l'homme et vent, en hébreux, exprimé par "ruah" trouve son explication judicieuse par la fait qu'entre le vent comme souffle, comme mouvement de l'air et ruah comme souffle de la vie chez l'homme ainsi que beaucoup d'états d'esprit de celui-ci, existe une imperceptible mais réelle similitude. On peut dire qu'il y a un tel mystère dans l'action du vent qui se manifeste souvent avec une violence et force incomparables (Ez. 13,13; 27,26) ou comme un souffle doux et à peine perceptible (Ir. 19,12). Comme le vent traverse la terre d'un bout à l'autre et la faire donner des récoltes, de même le souffle respiratoire de l'homme sur lequel "qu'il ne le domine pas, bien que si fragile, il mentient la vie dans le corps"⁶. Ce n'est pas l'homme qui doit garder sans mesure ce souffle (nešamah) de vie, parce qu'il le garde dans son corps, pour une telle période comme quelque chose qui n'est pas à lui et qu'il doit le retourner quand Dieu décide de retirer ce souffle pour qu'il puisse mourir (se retourner, à sa poussière, Ps. 104, 29). Du point de vue biblique l'âme ne se trouve pas seulement dans le corps, mais elle se manifeste par celui-ci, c'est pourquoi on dit qu'une âme c'est un homme; c'est quelqu'un parce que l'âme est, d'ailleurs, le signe de la vie, tant que manifestation extérieure qu'intériorité et subjectivité. Et parce qu'elle n'est pas la source même de la vie, mais seulement le signe de celle-ci, elle doit mourir et ressusciter quand la vie rentre de nouveau dans le corps mort⁷.

1. La survivance de l'âme après la mort physique

Le passage de l'homme dans la vie comme celui d'un pèlerin n'est pas manqué de sens ainsi que l'histoire du monde a un certain sens. Cet aspect a été souligné surtout par les prophètes qui sū sortir du quotidien, transcender la réalité historique, entrevoir par la raison illuminée par l'Esprit de Dieu, les "Ahrithaiamin" – la fin des siècle⁸. Eux, les prophètes, surnommés "visionnaires", par la puissance donnée par Dieu, ils prêchaient à leurs contemporaines un monde mieux qui va venir dans un temps assez éloigné auquel ils ne pouvaient pas arriver, et, en ce cas, il n'est pas trop difficile à comprendre qu'ils faisaient allusion indirectement aux temps messianiques et au Royaume de Dieu auquel accéderont seulement les méritants. Il est bien vrai, d'autre part, que dans le premier Testament, la mort physique n'est pas présentée et conçue comme une libération ou comme une porte qu'on ouvre, une autre vie plus heureuse. La vie, en sa plénitude, n'appartient qu'à Dieu et cela est suggéré très plastique par l'auteur de la Genèse par le maintien de l'interdiction d'accéder à l'arbre de la vie pour que l'homme ne devienne pas pareil à Dieu (Dieu selon l'essence). Le texte suggère pas du tout une jalousie de Dieu qui ne désirerait pas partager avec l'homme l'immortalité mais ce texte souligne la nécessité de l'homme de ne pas usurper mais gagner l'éternité⁹.

Quand on manque à l'homme "nefeš" ou "ruah" on lui reste seulement "basar", mais n'étant pas animé, il se transforme en poussière d'où il a été pris¹⁰. Dans ce contexte, par la mort, l'homme est vu comme entrer dans la non-existence (Job 7,21); Ps. 39,14) et malgré cela, l'auteur du Livre de Job conçoit la mort comme un état de mi-conscience ou somnolence (cap. 14,19), un état qui le prive de ce qu'on caractérise le vivant, c'est-à-dire de la liaison communautaire, parce que celui qui est mort est tout seul (Job 14,22)¹¹, mais il existe tout de même. Dans la conception israélite, la mort n'était pas vue comme une séparation absolue entre l'âme et le corps. Un homme vivant était appelé un "nefeš" vivant, et un mort, un "nefeš met" – nefeš mort (Nb. 6,6; Lv. 21,11, Nb 19,13). La foi dans la survivance de la partie spirituelle de l'homme se voit qu'après la mort de quelqu'un la famille se préoccupait de lui assurer un lieu pour l'éternité ayant la conviction que les morts sans tombeaux ne pouvaient pas accéder aux lieux des morts. C'est pourquoi l'abandon des cadavres des soldats sur les champs de bataille ou la manque de l'enterrement de quelqu'un était considérée comme une malédiction pour celui qui est mort (1R 14,11; Jr. 16,4; 22,19; Ez. 29,5). Celui qui était enterré normalement et conformément à la tradition avait la garantie de continuer son existence dans le Schéol. Cela est confirmé par le texte qui fait mémoire du patriarche Jaques qui était bien convaincu que dans le Shéol il va rencontrer son fils dont les autres fils lui ont dit qu'il avait été dévoré par une bête fauve (Gn. 37,35). N'avoir pas été

considérée comme une destruction totale, on dirait que, tant qu'il subsistait des corps tant subsistait l'âme, même dans un état bien spéciale comme une sorte d'ombre dans le monde souterrain, nommé Schéol (Job. 26, 5-6; Is. 14,9-10; Iz. 32, 17-32). Etant comme une sorte de réplique négative de l'existence terrestre¹³, cette existence-là ne pouvait être que triste et indésirable même des plus humbles hommes. Il paraît que Job en était la seule exception. Cela, dans un moment de profonde désespération et accablé par des douleurs et d'isolation, il aspirait au repos supposé du royaume de la mort (Ch. 3, 17, 19).

2. Des témoignages indirects de la foi dans la survivance des âmes chez (les ancêtres des Israélites)

Outre les témoignages bibliques en ce qui concerne la continuation dans des manières différentes d'une partie de l'homme, il y a également des preuves archéologiques. Avant d'en faire mémoire, il est nécessaire de souligner la pratique du jeûne en mémoire des morts. Ainsi, le roi David a jeûné pour le roi Saül et son fils, Jonathan, tués dans la lutte avec les Philistins (2 S. 1,12), ainsi que pour le général Abner (2 S. 3,35). Il y en a de même avec les habitants de Jabech qui, après avoir récupéré les reliques de Saül et des autres combattants, ils les ont fait enterrer et ont jeûné huit jours (2 S. 31,13).

Les découvertes archéologique du Pays Saint ont dévoilé des tombeaux qui, comme aux autres peuples reproduit avec exactitude des logements où les morts ont avaient vécu, ce que prouve la foi dans la continuation de la vie, dans une autre forme, de l'autre côte de tombeau. Très proches, comme style de travail, des tombeaux d'autres régions de la Terre, chez les Israélites, les tombeaux des plus riches se présentaient comme une reproduction des maisons habituelles. D'habitude, ils étaient creusés en pierre, plusieurs fois même dans des dimensions d'une demeure, prévus avec des banquettes ciselés en pierre où on posaient les corps des morts. Au milieu de la Chambre mortuaire, on a découvert des restes alimentaires mis comme offrande pour les morts. Même ci ces restes n'étaient trop nombreux comme dans les tombeaux découverts dans des différents régions de la Terre, et ils ne peuvent pas former des sacrifices pour les morts, parce qu'il n'y en a pas des preuves bibliques dans ce sens; ils peuvent être, cependant, un argument sûr en faveur de l'espérance quasi-générale dans la continuation de l'existence au-delà du tombeau. On considère que les Israélites ont partagé avec les autres peuples la foi que la non-réalisation des rituels funebres, aurait déterminé des réactions désagréables et, c'est pourquoi, ils réalisaient avec sévérité tout rituel pour se protéger de telles difficultés¹⁴. On ne peut pas être d'accord avec une telle opinion, parce que de la Bible, on n'en résulte pas du tout une pareille pratique des Israélites, bien que ceux-ci aient été

facilement influençables. De la triste expérience avec la nécromancienne d'En-Dor (1S. 28) résulte que celui-ci, et non seulement lui, était bien convaincu de la continuation, au-delà du tombeau, chez Samuel, non à tout prix, de pratiquer ses dons prophétiques, où sa mission prophétique ne pouvait rien changer, mais la continuation de la vie, dans un tout autre niveau où la personne gardait les prérogatives prophétiques et l'identité de la personnalité. La même espérance, aussi indirectement avouée, on la recontre dans l'interdiction exprimée par Moïse, par laquelle les fils d'Israël ne se livraient pas aux pratiques qui étaient considérées comme abominables devant le Seigneur, d'où ne manquait pas la nécromancie (Dt. 18,11).

Dans les écritures bibliques avant l'exil l'idée de la Résurrection est mieux tracée. Après le retour d'exil de Babylone, où les Israélites ont diminué considérablement leurs prétentions de bénéficier de beaucoup de bienfaits matériels, l'espérance dans la résurrection ainsi que celle d'une récompense des mérites des croyants d'au-delà, acquièrent bien d'autres dimensions.

D'une perspective générale, la personne humaine est toujours sous le pouvoir de la mort. C'est pourquoi sa vie est comparée à une goutte d'eau sur un chaperon ou à une toille que le tisseur peut la rompre (Is. 38, 12-13), après quoi son âme pouvait devenir un captif de Schéol, et son corps se gâtait dans le tombeau¹⁵.

Le fait que dans les premiers livres saintes, on entrevoit bien claire la foi des justes dans une possible continuation, dans un autre plan d'existence, comme résulte des mots d'Abraham et de ses descendants quand on dit: "il mourut dans une vieillesse heureuse [...] et il fut réuni à sa parenté" (Gn. 25,8) peut être interprété qu'il s'agit d'une découverte spéciale de la part de Dieu avec lequel les patriarches, spécialement Abraham, discutait comme avec un ami (Gn. 18). En faveur de cette opinion plaide, également, les témoignages bibliques. Par exemple, avant l'appel du patriarche, de ceux qu'étaient morts, comme des personnes qui bénéficiaient pas de la même intimité avec Dieu, comme le patriarche, modèle de foi et d'obéissance on dit, purement et simplement, qu'ils ont vécu un âge déterminé, qu'ils ont enfanté des fils et des filles et, après ils sont morts (voir Gn. 5,5 11, 17, 20). On ne peut pas être d'accord le Schéol et être réuni à sa parenté" serait équivalent au décéder (mourir) et être enterré dans le tombeau de la famille, du clan ou du tribu¹⁶, à cause des arguments exprimés déjà, ainsi que la précision biblique envers les personnes punies par Dieu, qui ne furent pas réunis à leur parenté mais ils sont morts purement et simplement, c'est-à-dire ils sont morts tout d'abord pour la communion avec Dieu. On y résulte que seulement les descendants d'Abraham, en qualité des probants de la même foi, avaient l'espérance qu'ils passeront à leur peuple, c'est-à-dire qu'ils continueront la communion avec Dieu, initiée ici sur la terre. De Nadab et Abihu, par exemple, parce qu'ils ont bien violé la Loi de la sainteté, comme va procéder

plus tard Uzziel aussi, la Bible ne mentionne plus qu'ils furent réunis à leur parenté. On en a fait à un "lapsus memoriae" de la part du hagiographe ou le Saint Esprit l'a déterminé d'écrire seulement qu'ils sont morts avant le Seigneur (Lv. 10,3; 2, S 6,6)? Ne faudrait il comprendre que ceux qui sont passibles de punition meurent purement et simplement? (voir Nb. 16,32-33).

Il est bien à retenir que les grands patriarches, les justes et les prophètes n'ont pas eu peur de la mort et de ce qu'on y suivi. Le séjour dans l'amour divin leur donnait un appui moral particulier et c'était aussi un argument en faveur d'une certitude de l'éternité? De la Bible on entrevoit il l'idée que la peur appartient seulement à ceux qui n'ont pas pu maintenir, pendant toute leur vie, les mêmes relations avec la divinité comme avait fait Abraham, Enoch, Elie etc.?

En lisant le texte biblique on peut retenir deux grandes idées en ce qui concerne l'état après la mort, à savoir:

1. La protection de l'âme de Juste par Dieu le Miséricorde qui domine aussi le Schéol, et

2. La résurrection du juste comme récompense de la foi et preuve de l'amour divin envers sa créature.

Même si ces idées n'élucident pas complètement la doctrine de la résurrection des morts, elles laissent s'entrevoir cette possibilité.

3. L'âme du juste mort se trouve sous la protection de Dieu.

L'idée qu'au-delà du tombeau, le juste bénéficie de la protection divine, l'exprime très bien les psalmistes. Cela est en fait, conçue comme une continuation de la Providence dont a bénéficié le juste sur la terre. "Aussi mon coeur exulte, mes entrailles jubilent et ma chair reposera en sûreté; /car tu ne peux abandonner mon âme au schéol,/tu ne peut laisser ton ami voir la fosse./Tu m'apprendras le chemin de la vie,/devant ta face, plénitude de joie/en ta droite, délices éternelles". (Ps 16(15), 9-11). Ou "Mais Dieu rachètera mon âme/des griffes du schéol et me prendra". (Ps 49,16). L'affirmation du psalmiste est plus une certitude qu'une espérance qu'on a la conviction que cela vient d'une révélation personnelle que celui qui en est envahi est obligé de la faire partagée aux autres. C'est, d'une part, une impulsion divine de partager ce qu'on a révélé, et d'autre part c'est la joie de l'homme spirituel qui s'est communiqué, par anticipation, de bones choses futures, joie qu'il veut transmettre à ses semblables, comme procéderont, plus tard, les Saints Apôtres. Il est vrai que seulement le Bon et le Tout-Puissant Dieu est capable d'intervenir n'importe quand avec son autorité caractéristique jusque dans le Royaume de la mort¹⁷.

Comprise comme retour du tombeau à la vie qu'on a eu autrefois, la doctrine sur la résurrection n'apparaît bien tracée que tard dans la société d'Israël, bien que, en majorité, les croyants (les fidèles) fussent presque convaincus de la survivance de l'âme après la mort, mais ils l'associaient à l'abandon et à l'oubli de la divinité: "Parle-t-on de ton amour dans la tombe/de la vérité au lieu de per-

dition?" (Ps 88(87), 12)¹⁸.

L'idée de la protection de l'âme du fidèle sort directement de la doctrine de la toute puissance de Dieu qui exerce en toute liberté son autorité sur le Schéol (sur l'Enfer) aussi (Jb. 38,17; Is. 7,11; Am 9,2). La conviction ferme dans la toute puissance divine détermine l'auteur du livre Samuël, à exclamer: "C'est Yahvé qui fait mourir et vivre,/qui fait descendre au schéol et en remonter" (ch. 2,6). Le fidèle israélien témoigne plusieurs fois que Dieu Vivant adoré exclusivement par ses ancêtres et par le peuple d'où il fait partie, comme Il est capable d'intervenir d'une manière bénéfique dans les moments difficiles de la vie, Il peut le faire aussi bien après la mort en profit de son âme. En fait, l'homme très croyant n'a pas peur de la mort comme l'homme de notre temps, et non pas parce qu'il serait plus exposé aux périls, mais parce qu'il regardait la mort comme quelque chose très naturelle. De point de vue biblique, la mort ne pouvait pas être considérée comme une fatalité. L'homme, nommé "Adam" porte dans son nom le destin auquel il est appelé, en lui montrant sa parenté avec la terre. Pris de la terre, il doit y retourner, comme le souligne l'auteur du Livre de Job – la mort est le lieu de rencontre des mortels¹⁹. C'est pourquoi, dans le monde biblique, on ne rencontrera jamais des révoltés contre la mort, mais des révoltés contre les ennemis ou les injustices sociales. Le fidèle israélien qui se conformait aux exigences de la Loi divine, ne regardait presque jamais la mort comme une menace. Il conscientisait que dans la vie il est nécessaire et essentiel de rester fidèle aux préceptes de la Loi qui lui certifiaient la communion avec Dieu. Dans la présence du Dieu Vivant avec lequel le fidèle est en communion permanente, la mort perd toute signification. Le fidèle israélien, en général, était si dévoué au Dieu que sa vie se déroulait plus sous le signe de la mort, mais dans la lumière de la gloire divine²⁰. De cette perspective, l'Israélite désirait une vie plus longue possible pour rester en communion avec le Dieu adoré. Comme les morts étaient considérés séparés de Dieu et de la communion avec Lui, parce qu'ils ne pouvaient pas célébrer le culte de Yahvé (Ps. 88, 11-13), l'amertume de la mort consistait, en premier lieu, dans la séparation définitive du culte de Yahvé²¹.

3. La résurrection du juste comme récompense de la foi et preuve de l'amour divin envers sa créature

Par rapport aux Livres du Nouveau Testament, comme il est normal d'ailleurs, parce que la révélation est accomplie, la doctrine de la résurrection est bien précisée; dès l'époque du Premier Testament, cette doctrine apparaît à peine énoncée parce que la révélation était en déroulement. Malgré le fait qu'une partie considérable des Israélites voyait dans les révélations du Dieu des profits exclusivement terrestres, ce que, à première vue, ferait de la religion d'Israël une

religion exclusivement terrestre²², on entrevoit dans les livres d'avant l'exil, il est vrai plus réticent, et dans les livres d'après l'exil, plus insistant, des espérances sur la résurrection. Il est bien vrai que les expressions des hagiographes sont assez réticentes, mais la révélation s'est fait indépendamment de leur volonté. Paul Marie de la Croix a bien remarqué que "certaines vérités n'ont pas attendu l'arrivée du Christ pour être révélées même dès le début"²³, mais cela n'a pas été faite "ex abrupto", mais de l'économie, Dieu a travaillé progressivement dans l'esprit, dans le coeur, et dans l'âme de l'humanité²⁴. Il est bien vrai, d'autre part, qu'à cause de l'inconstance et des plusieurs faiblesses, d'ailleurs inhérentes à l'être humain, certaines vérités ont été plus difficilement comprises par l'homme, et d'autres ont été dénaturées ou même perdues. Il est intéressant de voir que, dans les vérités concernant la foi dans la résurrection beaucoup d'exégètes bibliques mettent à la base de la doctrine de la résurrection plus les influences des croyances cananéennes ou des païens assiro-babyloniens que la révélation même. Il est incontestable que même ces influences ont été inévitables, mais les prophètes, comme des véritables consciences vivantes de la nation et de la religion israéliennes enseignaient que ce n'était que Dieu qui a donné le vrai enseignement parce que, n'est que Lui qui tue et ressuscite. Les croyances de ces peuples et leur influences pouvaient être assez importantes, mais pas forcément déterminantes pour employer la religion révélée. Par contre, il est nécessaire de mentionner que les influences israéliennes sur les peuples voisins n'avaient pas été négligables. Pensons au cas de Naamán, le chef de l'armée syrienne (2R 5) pour ne pas parler de la période de l'exil babylonique où de la protection divine, les Israélites, même passivement, ont fait mission parmi les païens. C'est pourquoi en ce qui concerne la foi dans la résurrection, on pense plutôt à une doctrine parallèle à celle d'Israël. On ne peut pas concevoir que la doctrine de la résurrection a apparue "ex nihilo" et non pas "ex abrupto". Sa cause ne peut pas être qu'à Dieu qui a donné à l'homme du commencement une conscience et une connaissance incomparablement supérieures à la nôtre on ajoute que Dieu lui était plus proche qu'à nous et c'est à lui qu'Il a mis première fois, dans sa nature et dans son coeur, l'éternité (Qo 1,11)²⁵.

Un élément décisif dans la justification chez les justes et les prophètes de la doctrine de la résurrection est la conviction dans la justice absolue de Dieu. Ayant comme base la justice divine et les promesses faites aux ancêtres, le fidèle constate parfois, avec stupeur, que pour l'accomplissement des oeuvres de justice, demandées par la Loi, la réalité était tout autre. À partir du patriarche Abraham, et continuer avec tous les justes et prophètes qui n'ont pas écrit, les promesses devaient se concrétiser dans la réalisation des nécessités immédiates et des aspirations toujours prioritaires de celui-ci, respectivement une famille nombreuse, une terre féconde, un roi capable qui assure la stabilité politique et la victoire totale sur des éventuels ennemis. Peu de fidèles réalisaient qu'en fait, les promesses étaient

d'une part, conditionnées et d'autre part, leur but majeur était le progrès de la foi et implicitement, l'approfondissement de la communion avec Dieu. Déçue de la non réalisation exacte des promesses, la majorité des membres de la communauté israélienne se demandait parfois où sont les promesses faites à leurs ancêtres parce que cela contraste d'une manière évidente avec la réalité d'après l'exil, avec leurs attentes. À ces questions répondaient, premièrement, les prophètes et certains penseurs, comme, par exemple, les auteurs des livres de: Job. Ecclésiaste, Psaumes, Isaïe, Daniel e Maccabées, en soulignant que, pour l'homme est essentiel qu'il reste fidèle à Dieu. Promettre de la part de Dieu c'est non pas garantir quelque chose en signe d'amour imposant de la part de l'homme la certitude dans un avenir sûr²⁶, mais aussi la garantie d'un rapport d'amour avec un Dieu Personne et Vivifiant pour tous ses partenaires. Ainsi comprendrait la relation avec Dieu un prophète comme Osée qui disait: "Venez, retournons vers Yahvé. Il a déchiré, il nous guérira; il a frappé, il pansera nos plaies; après deux jours il nous fera revivre, le troisième jour il nous relèvera et nous vivrons en sa présence". (ch. 6, 13). On se demande qui a mis de telles paroles dans la bouche du prophète cité et celle de celui qui suit, sinon Dieu. Le dernier, Isaïe, était plus convaincant: "Tes morts revivront, tes cadavres ressusciteront. Réveillez-vous et chantez, vous qui habitez la poussière car Ta rosée est une rosée lumineuse, et le pays va enfanter des ombres". (ch. 26,19)

Il est nécessaire de souligner que chez le peuple biblique, la bénédiction était mise en relation directe avec la prospérité, la procréation et la longévité. Ce idéal désirable a été atteint seulement par certaines personnalités israéliennes dont on mentionne qu'elles sont mortes bien âgées (Gn. 35,29; 1 Ch 39,28). C'est pourquoi la rêve de tout fidèle était d'atteindre l'âge des patriarches parce qu'ils étaient convaincus que le grand nombre d'années est le signe de la bénédiction, et Dieu décide en ce qui concerne le nombre des jours de l'homme presque exclusivement en fonction des mérites personnels²⁷. C'était, d'ailleurs, une manière grossière d'en concevoir la relation de l'homme avec Dieu, conception qui en route a souffert des mutations considérables. Ainsi, pour les Israélites très pieux qui s'appuyaient sur l'aide sûre de Dieu, il était important de rester tout le temps en communion avec Lui et ils n'avaient pas peur de mort, bien qu'ils aient réalisé que celle-ci pouvait apparaître n'importe quand.

Avec toute la manque de précision de l'espérance générale dans la résurrection, dans des certains hymnes bibliques s'entrevoit, tout de même, dès le début de l'histoire d'Israël la doctrine, pas bien marquée, de la survivance de quelque chose de l'être de l'homme. On s'impose de nous rapporter à Mod'se qui était inégalable en ce qui concerne son intimité avec Dieu; Dieu lui s'est découvert comme un Dieu qui a la puissance de faire mourir et de faire vivre et de faire guérir (Dt 32, 39). C'est à Mod'se qui appartient la précision que c'est l'homme qui décide pour la vie ou pour la mort, en fonction de la conformation

ou du refus préceptes de la Loi divine. La mort apparaît comme une pénalisation des péchés et la vie, comme une récompense méritée par la juste (Dt. 4,25; 5,33). On y prend en considération surtout l'existence éphémère, mais on se demande si cela n'exprime pas aussi des vérités plus profondes, si nous envoie vers l'eschatologie, autrement la religion révélée n'aurait que des valences terrestres et en ce cas, elle ne serait pas supérieure aux autres religions. L'intelligent déclare que celui qui accomplit la Loi a appri la vraie intelligence (raison) qui le conduit dans le chemin de la vie (Pr 3,18; 15,24). On se demande s'il est possible que l'auteur aurait eu en vue exclusivement les avantages immédiats? ou le psalmiste qui plaide avec une ferveur particulière en faveur de l'honnêteté, de la correction et de la justice sans espérer à une autre récompense sur un autre plan et d'une autre qualité. En tout cas on n'a pas le droit de suspecter d'une limitation exclusivement terrestre de l'idée de récompense celui qui exclame: "Lève-toi, Yahvé, affronte-le, renverse-le,/par ton épée délivre mon âme de l'empie,/des mortels, par ta main, Yahvé/des mortels, par ta main, Yahvé,/des mortels, qui, dans la vie, ont leur part de ce monde/Avec tes réserves tu leur rempliras le ventre/leurs fils seront rassasiés/et ils laisseront le surplus à leurs enfants". Moi, dans la justice, je contemplerai ta face/au réveil je me rassasierai de ton image" (Ps. 17(16), 14-15). En vérité, pour le psalmiste qui parlait d'une âme pleine de la présence de l'esprit les mortels étaient seulement ceux qui ne connaissaient pas. Dieu, les justes avaient l'espoir que la miséricorde de Dieu les garderait au-delà du tombeau, également.

Par la voix de la femme de Teqoa, l'auteur du livre 2 Samuel souligne la fragilité de la vie humaine en disant que "Nous sommes mortels et comme les eaux qui s'écoulent à terre et qu'on ne peut recueillir, et Dieu ne relève pas un cadavre" (ch. 14,24) et surtout la miséricorde de Dieu envers l'homme. En fait pour Dieu, n'existe pas des exilés mais, au moins, des auto-exilés. Celui qui oublie Dieu, meurt, tout d'abord, spirituellement et après, physiquement. Il est digne à retenir les mots de Seneca: "Le pire est que quelqu'un sort des vivants avant d'être mort" (De Tranquillitate Animi, v. 5). Il est évident que le péché naît la mort. Cette chose est précisée par le prophète Ézéchiel, également: "Si au contraire tu as averti le méchant et qu'il ne s'est pas converti de sa méchanceté [...] il mourra lui, de sa faute" (ch. 3,19) et si le juste n'a pas péché, il vivra (ch. 3,16-21). "Voici toutes les vies sont à moi, aussi bien la vie du père que celle du fils, elles sont à moi. Celui qui a péché, c'est lui qui mourra". (Hen col hanefašot li henna keneš habbén li'henna hannefeš chahotet hi tamut – ch. 18,4).

On affirme souvent qu'à peine après l'exil, c'est-à-dire quand les Israélites sont entrés dans une sorte d'ombre au sens qu'ils ont été manqués de la relation avec Dieu, plus précisément du dialogue avec lui, par le fait qu'on manquait les prophètes qui leur faisaient conscient la présence divine de Dieu dans leur

histoire ainsi que la culpabilité collective envers la Loi divine, moment critique pour la communauté juive où les injustes prospéraient et les justes souffraient, a fleuri le style apocalyptique qui aurait contribué à l'apparition de la doctrine de la résurrection des justes et la recompense du Dieu de la justice. Il est incontestable le fait que ce style acquiert une ampleur plus grande après l'exil, on se demande si la période difficile de l'esclavage n'a pas déterminé les Juifs d'être plus méditatifs aux discours et aux enseignements donnés par Moïse et y apprendre les ferments de la foi dans l'immortalité? On se demande également comment se justifie l'exclamation du psalmiste ou de l'auteur du livre de Job qui exprime, sans réserve, pas seulement l'espérance, mais aussi la conviction ferme dans la résurrection: "Je sais, moi, que mon Défenseur est vivant, que lui, le dernier, se lèvera sur la poussière. Après mon éveil, il me dressera près de lui et, de ma chair, je verrai Dieu. Celui que je verrai sera pour moi, celui que mes yeux regarderont ne sera pas un étranger" (Jb. 19, 23-27).

Le fait que l'idée de la survivance de l'âme, après la mort, et implicitement l'idée de la résurrection, apparaît, en vérité, plus nuancée dans les écritures d'après l'exil, ne se justifie pas par le fait que la révélation atteint de nouvelles valeurs ayant en vue l'époque de l'Incarnation, et le monde devait être partiellement préparé pour le grand événement de la Résurrection de Jésus-Christ et implicitement la découverte des derniers enseignements qui concernent l'homme?

Comme on sait, le retour des Juifs de l'exil a été une véritable désillusion parce qu'ils attendaient un accomplissement "ad litteram" des choses dites par Isaïe (ch. 60), et certains fidèles devenaient plus convaincus que, dans sa totalité la communauté n'était pas méritante devant Dieu. C'est pourquoi, au niveau de la personne, s'imposait de plus en plus insistant la conscience de la possibilité d'une récompense de la vertu sinon ici, au moins dans un autre plan d'existence. La vie de l'au-delà que certains prophètes la prêchaient, sera toute autrement que celle d'ici. De ce lieu d'existence le prophète Daniel précise: "Les doctes resplendiront comme la splendeur du firmament, et ceux qui ont enseigné la justice à un grand nombre, comme les étoiles, pour toute l'éternité" (ch. 12,3). Au même prophète, on découvre également le mystère de la résurrection avec le corps: "Pour toi, va, prends ton repos, et tu le lèveras pour ta part à la fin des jours" (ch. 12,13).

Les martyrs Maccabées persécutés par Épiphane IV (175-164) avaient un fort support moral et la conviction dans une autre existence qui les a aidés de ne pas abjurer de la foi, en supportant avec beaucoup de stoïcisme les supplices des tyrans. Ils étaient au courant avec la lecture des psaumes et les écritures des prophètes et c'est pourquoi ils conscientisaient que si la vie physique mourra, resteraient les fidèles de Dieu qui les a créés. Celui-ci peut les rappeler à la vie (2 M 7). Des paroles d'encouragement de leur mère se voit que la doctrine de la résurrection étaient assez bien implémentée et elle n'apparaissait pas du tout comme un témoignage de circonstance (v. 22).

De ce qu'on y a exposé sur le fondement des témoignages bibliques, on peut conclure que la doctrine de la survivance de l'âme et la résurrection des corps, ainsi que l'idée messianique, ont connu, tout le long de l'histoire de la Rédemption des étapes de découverte, même de stagnation, déterminée, parmi les autres, par l'indifférence religieuse de peuple appelé à lui partager ces grandes idées tant qu'il avait besoin, et évidemment, tant qu'il est capable de les recevoir à un moment donné. Pour transmettre à l'homme ces vérités qui constituent même l'essence de la religion juive et chrétienne d'ailleurs, Dieu, comme souligne un théologien, n'a pas transmis tout seulement par des paroles, mais Il les a complétées par des symboles (Ez. 37) et des merveilles par lesquels l'homme doit découvrir Dieu comme Maître du monde, Sauveur de celui-ci, Père aimant et, évidemment, Dieu Vivifiant.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUE

- ¹Christos Yanaras, *Abecedar al credinței*, trad. de Pr. C. Coman, Edit. Bizantină, București, 1996, p. 73
- ²Mircea Chialda, *Doctrina Vechiului Testament despre nemurire*, în *Altarul Banatului*, nr. 9-10/1994, p. 369
- ³*The New Broxsn-Driver-Briggs-Gesenius*, Hebrew and English Lexicon with an appendix containing the Biblical Aramaic, Massachusetts, 1979, p. 659
- ⁴Christian Wolf, *Soul*, în *Homan Bible Dictionary*, Nashville-Tennessee, 1991, p. 1295
- ⁵P. Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tournai (Belgique), 1956, p. 27
- ⁶Jacques Guillet, *Esprit*, în *Vocabulaire de Théologie Biblique*, publié sous la direction de Xavier Leon-Dufour... éditions du Cerf sixième édition, 1988, p. 388
- ⁷Christos Yanaras, *op. cit.*, p. 76
- ⁸Moses Rosen, *Eseuri Biblice*, ed. Hasefer, 1992, p. 121
- ⁹Edmond Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1968, p. 24
- ¹⁰Idem, p. 242
- ¹¹Idem, p. 243
- ¹²Roland de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, les éditions du Cerf, Paris, 1989, p. 93
- ¹³Edmond Jacob, *op. cit.*, p. 244
- ¹⁴Idem, p. 246
- ¹⁵*Résurrection*, în *Vocabulaire de Théologie Biblique*, publié sous la direction de Xavier Leon Dufour... p. 1099
- ¹⁶A se vedea și Edmond Jacob, *op. cit.*, p. 244; L. Rost, *Alttestamentliche Wurzeln der ersten Auferstehung*, Stuttgart, 1951, p. 67
- ¹⁷William L. Hendricks, *Resurrection*, în *Holman Bible Dictionary*, Nashville-Tennessee, 1991, p. 1178
- ¹⁸Jean T. Nelis André Lecocque, *Résurrection*, în *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, Brepols, 1987, p. 1107
- ¹⁹Alain Marchandour, *Mort et vie dans la Bible*, în *Cahiers-Evangile*, nr. 29, éd. du Cerf, Paris, 1979, p. 15
- ²⁰R. Martin Achard, *De la mort à la Résurrection*, Delachaux et Niestlé, 1955, p. 122
- ²¹Gerhard von Rad, *Teologia del Antico Testamento*, volume, 1, Brescia, 1962, p. 318
- ²²*Résurrection*, în *Vocabulaire de Théologie Biblique*, p. 1178
- ²³Paul Marie de la Croix, *L'Ancien Testament source de vie Spirituelle*, Les études Carmelitaines, Paris, 1952, p. 10
- ²⁴Idem, p. 10
- ²⁵Idem, p. 72
- ²⁶Marie Leon Ramlet, *Promesses*, în *Vocabulaire de Théologie Biblique*, p. 1040
- ²⁷Alain Marchandour, *op. cit.*, p. 15

ÎNVĂȚĂTURA DESPRE ÎNVIERE LA APOLOGETII CREȘTINI

Nicolae Chifăr

*Dacă morții nu înviază, nici Hristos n-a înviat.
Iar dacă Hristos n-a înviat, zadarnică
este credința noastră.
(1 Cor. 15, 16-17)*

În toate religiile, mai vag sau mai profund, s-a păstrat ideea despre nemurire. În concepția celor mai multe religii, sufletele celor morți continuă să trăiască în împărăția morții, dorind să revină pentru un timp pe pământ. Această revenire poate însemna o reîncarnare în oameni sau în animale, după care se vor întoarce în împărăția umbrelor.

De asemenea se vorbește despre o judecată finală a sufletelor pentru a fi răsplătite faptele lor în timpul vieții. Sufletele bune, înțelepte, pure, curajoase și iubitoare vor locui împreună cu zeii în împărăția luminii, iar sufletele rele, lașe, ignorante, impure sau criminale, vor vagabonda veșnic ca umbre în locuri pustii. Va exista în final o purificare a lumii, o renaștere din propria sa cenușă.

Pornind de la aceste trăsături comune ale religiilor, filosofii și-au construit sistemul lor filosofic pe realitatea nemuririi sufletului. De aceea pentru ei frumusețea și perenitatea înțelepciunii umane rezidă în frumusețea și perenitatea sufletului. Numai prin suflet omul ajunge la cunoașterea sau cel puțin la presimțirea adevărului. Dacă adevărul ca fundament al existenței este veșnic, atunci și sufletul este înzestrat cu veșnicie.

Prin urmare datorită revelației naturale lumea precreștină prin eforturile ei proprii a ajuns să întrevadă despre învierea morților, însă numai în creștinism prin descoperirea supranaturală a lui Iisus Hristos, omenirea a ajuns la adevărul deplin despre această realitate și a înțeles care sunt elementele fundamentale constitutive:

1. Omul va învia în întregimea naturii și personalității sale, adică și cu trupul și cu sufletul;
2. Moartea și învierea reale, istorice ale lui Hristos sunt dovadă morții și învierii integrale ale oamenilor¹.

Aceste realități, care aveau menirea să alunge teama de moarte și să răspundă la una din întrebările esențiale ale omului: ce va fi după moarte?, au fost primite cu reticență și scepticism de lumea greco-romană și de aceea apologeții creștini s-au confruntat pe această temă nu numai cu filosofia păgână ci și cu diferite erezii creștine.

Ținând cont de destinatarii scrierilor lor, apologeții creștini foloseau metode diferite pentru expunerea învățăturii lor despre învierea morților. Cei care se confruntau cu filosofia păgână abordau metoda conferirii unui sens creștin unor elemente filosofice, deci trecerii de la **rațiune** la **credință**. Cei care se confruntau cu ereticii creștini se foloseau de argumente scriptice supuse unei exegeze riguroase, traseul fiind de data aceasta de la **credință spre rațiune**. În ambele cazuri scopul era același – mântuirea și demonstrarea adevărului despre învierea morților.

Ambelor direcții de abordare a problematicii le corespunde un grup de apologeți. În cele ce urmează vor fi expuse trăsăturile esențiale ale teologiei eshatologice a celor mai reprezentativi apologeți creștini urmând să se facă referiri la operele altor apologeți acolo unde se constată o asemănare sau identitate de păreri.

Pentru prima direcție cel mai reprezentativ este Atenagora din Atena, iar pentru a doua direcție Tertulian.

Atenagora, „filosoful creștin din Atena”, a trăit în secolul al II-lea și și-a înscris numele în galeria marilor apologeți creștini de limbă greacă printr-o apologie intitulată *Solie pentru creștini* și prin tratatul *Despre învierea morților*².

Scris în anul 180, tratatul *Despre înviere a morților* este una din cele mai originale lucrări asupra acestei teme din întreaga literatură patristică³. Cu argumente teologice și antropologice, Atenagora dezbate învățătura despre învierea morților pe bază rațională, dând dovadă de o excelentă cunoaștere în domeniul biologiei, fiziologiei și medicinei.

În prima parte (cap. 1-10), autorul demonstrează posibilitatea învierii morților prin puterea și voința lui Dumnezeu, iar în a doua parte (cap. 11-25) argumentează filosofic necesitatea învierii trupurilor ca o cerință interioară a firii umane.

La rândul lui, **Tertulian** (V240), autorul unui amplu tratat *Despre învierea trupului*, în 63 de capitole, combate pe ereticii gnostici învățând despre autoritatea sau prestigiul deosebit al trupului, despre puterea lui Dumnezeu capabilă să realizeze învierea morților și despre cauza și scopul învierii⁴, lăsând posterității una din cele mai dezvoltate și mai documentate tratate despre înviere ale antichității creștine⁵.

Fiind convins că învățătura despre învierea morților este un adevăr incontestabil, Atenagora consideră necesar elucidarea unor aspecte generale privind demonstrarea unui adevăr. Prin urmare trebuie mai întâi respinsă orice fel de eroare ca să se ajungă apoi la adevăr. Pentru el precizarea adevărului înlătură necredința, sporește evlavia și deschide calea spre mântuire⁶.

La rândul lui, Tertulian, vorbind despre realitatea învierii, învață că acest adevăr este cuprins în Sfânta Scriptură care conține adevărul revelat. Adevărul despre învierea morților decurge din realitatea învierii lui Hristos și astfel învierea este dezlegarea tainei răscumpărării noastre în Isus Hristos cel Înviat⁷.

Pornind de la obiecțiile păgânilor conform cărora Dumnezeu nu ar putea învia morții, Atenagora învață că Dumnezeu are și știința și puterea de a face aceasta. El cunoaște natura corpurilor care vor învia atât în ce privește membrele integral cât și părțile membrelor. El știe unde merge fiecare din elementele dezagregate, care dintre ele a primit risipirea și s-a îndreptat spre ce-i este propriu⁸. Dacă Dumnezeu Creatorul, înaintea alcătuirii speciale a fiecărui corp, cunoaște natura elementelor din care aveau să fie alcătuite corpurile omenești, atunci și după dizolvarea totală, El știe unde s-a dus fiecare element care a fost folosit la alcătuirea fiecărui corp. Puterea care a creat corpurile este capabilă să reunească la înviere într-un întreg părțile dezagregate, să articuleze ce este desfăcut, să dea viață la ce este mort, să prefacă în nestricăciune ce e stricăcios⁹.

Pentru Tertulian, învierea trupului nu este numai un act de voință și de putere, ci și un act de bunătate a lui Dumnezeu. "Îndrăznesc să spun, zice Tertulian, că dacă trupului nu i s-ar întâmpla toate acestea, atunci bunătatea, harul, toată puterea făcătoare de bine a lui Dumnezeu, nu înseamnă nimic¹⁰. Dumnezeu poate să învieze trupul deoarece El a făcut totul din nimic, deci dacă astfel l-a zidit de la început, cu atât mai ușor poate să-l rezidească"¹¹.

O altă obiecție cu care se confruntă Atenagora este aceea că unele corpuri omenești fiind devorate de pești, de păsări sau de alte animale, care la rândul lor devenind hrană pentru oameni, ar aduce indirect elementele din corpurile altor oameni. Acest lucru ar fi și mai evident în cazul canibalismului. De aici concluzia că învierea trupurilor nu este posibilă pentru că aceleași părți nu pot să învieze în mai multe corpuri, căci ori nu pot să alcătuiască trupurile celor dintâi, întrucât părțile lor componente au trecut în corpurile altora, ori dacă sunt date corpurilor inițiale nu mai rămân elementele suficiente pentru corpurile din eșalonul al doilea¹².

Folosindu-se de argumente biologice și fiziologice, Atenagora respinge această afirmație arătând că hrana nu este asimilată integral și asimilarea nu înseamnă împroprierea totală a elementelor asimilate, ci fiecare corp preia prin digestia naturală numai ce-i este specific genului său. Astfel unele elemente sunt eliminate de corpul omenesc chiar de la primul contact al stomacului cu ele. Altele suferă transformare prin digestie, dar nu ajung imediat element cu valoare nutritivă, ci suferă transformări și eliminări succesive încât până la urmă ceea ce a fost consumat ca hrană nu lasă aproape nimic în corpul consumator¹³.

Prin urmare omul rămâne, sub raport somatic, aproape identic cu el însuși, indiferent de felul morții căreia a fost supus. Ideea este întâlnită și la Tatian Asirianul (sec. II) care afirmă că orice i s-ar întâmpla trupului, distrugere prin

foc, dispariție în apele fluviilor sau ale mării, sfârșirea de către fiare sălbatice, el (trupul) se găsește în păstrare în visteria unui stăpân bogat, Dumnezeu, care la momentul ales de El va reconstitui în starea inițială materia, care nu e vizibilă decât pentru El¹⁴.

Un alt element esențial adus ca argument de Atenagora se referă la păstrarea integrității corpului uman după moarte ca dat *sui generis*. Pentru a fi și mai convingător, el arată că elementele constitutive ale corpului uman la care fac referire păgânii și pe care le consideră absolut necesare pentru învierea trupurilor nu au avut utilitate decât în prima fază a existenței umane. La învierea corpurilor umane vor avea înfățișarea celor ce au murit, dar nu vor mai avea aceleași elemente în compoziție sau elementele primului corp vor fi într-o minoritate atât de infimă, încât nu vor mai conta. Nefăcând parte din noul corp, aceste elemente nici nu vor învia¹⁵.

O altă obiecție a filosofiei păgâne se referă la lipsa de voință și de putere a lui Dumnezeu privind învierea morților și că învierea morților ar fi un act de nedreptate pentru îngeri și pentru animale.

Atenagora răspunde că învierea oamenilor nu deranjează existența îngerilor care au un loc și un rol bine determinat de la început, și nici pe cea a animalelor pentru că tot ceea ce este neînsuflețit nu va învia. Deci ceea ce nu mai există după învierea obștească nu poate fi nedreptățit¹⁶. Chiar dacă ar exista animale și după înviere, ele nu pot fi nedreptățite de învierea oamenilor pentru că nu mai sunt aservite omului, el nemaiavănd nevoi trupești.

Învierea nu poate fi o ofensă nici pentru suflet, afirmă Atenagora, căci dacă sufletul nu s-a simțit ofensat cât a trăit într-un timp stricăcios, cum ar putea considera ofensă trăirea într-un trup nestricăcios¹⁷. Întrucât ideea încarcerării sufletului în trup în timpul vieții și a eliberării acestuia prin moartea trupului erau elemente din doctrina gnostică, Tertulian, care s-a confruntat cu ereticii gnostici, a trebuit să răspundă argumentării potrivit căreia ar fi nedemn ca trupul să mai revină la starea materială, materia fiind josnică și degradată, el învață despre originea divină a omului, creat după chipul lui Dumnezeu, înzestrat cu o mare demnitate mai ales că Hristos va lua și El cândva trup material¹⁸. Trupul primește apoi valoare prin unire cu sufletul care îl menține aproape de Dumnezeu¹⁹ și va fi răsplătit împreună cu sufletul, alături de care și-a câștigat meritele, prin diferite renunțări, ca o jertfă plăcută lui Dumnezeu. Deci trupul trebuie să învieze²⁰.

Atenagora pune un mare accent pe antropologie. Pentru el scopul creării omului nu reprezintă vreo necesitate a Creatorului, care nu are nevoie de nimic, nici vreo trebuință a altor creaturi, pentru că ele nu sunt create una pentru necesitatea alteia. "Nu este permis, zice el, ca cel care comandă și conduce să ajungă în situația umilă de a sluji îngerilor, sau ca o ființă rațională să se supună ființelor iraționale care nu sunt capabile să conducă"²¹.

Omul a fost creat ca să trăiască veșnic în Dumnezeu, întreg, cu trupul și sufletul său. Deci învierea morților se impune ca împlinire a acestui scop: existența nesfârșită ca sens al creării omului, căci omul a fost făcut pentru viața lui proprie și pentru perpetuitate²². Dumnezeu nu ar fi creat o asemenea ființă și nu ar fi împodobit-o cu cele necesare pentru perpetuitate, dacă El nu ar fi vrut ca această ființă să trăiască în eternitate. Omul este dăruit cu învierea, căci astfel nu ar putea trăi în veșnicie. Învierea se impune deci ca o concluzie a creației și a hotărârii Creatorului²³.

Omul a fost creat însă ca ființă integrală: suflet și trup, ca unitate indeductibilă. Acestei entități i-a hărăzit Dumnezeu veșnicia. De aici concluzia că învierea trupului este un dat al ființei umane prin hotărâre divină bazat pe inseparabilitatea trupului și a sufletului.

Argumentul este folosit de Atenagora cu o forță demonstrativă unică²⁴, arătând că la creație Dumnezeu nu a rânduit meniri separate celor două componente ale omului, ci a dat unității inseparabile dintre trup și suflet același sens și același rost atât al existenței pe pământ cât și al celei de după moarte. Prin urmare, afirmă Atenagora, ființa umană nu va fi integrală, decât numai dacă vor exista toate părțile ei componente. Aceste părți vor exista fiecare după unire numai după ce au fost dezagregate vor fi reunite pentru alcătuirea ființei, ori altă realcătuire a ființei umane implică indiscutabil învierea trupurilor moarte și dezagregate. Fără înviere, părțile nu s-ar putea reuni unele cu altele în chip firesc și nu ar mai exista natura însăși a oamenilor²⁵.

Într-o oarecare măsură ideea o întâlnim și la Sfântul Iustin Martirul și Filosoful (VI65). "Ce este omul, se întreabă el, decât o ființă rațională alcătuită din suflet și trup? Oare sufletul prin sine este om? Nu este!" Ci el este sufletul omului! Oare trupul ar putea fi numit om? Nu! Ci el se numește trupul omului! Deci dacă nici unul dintre acestea în mod separat nu este om, ci ceea ce rezultă din îmbinarea ambelor se numește om, iar Dumnezeu a chemat la viață și înviere pe om, atunci el nu a chemat om partea ci întregul, adică sufletul și trupul²⁶.

Mai departe Atenagora învață că Dumnezeu n-a înzestrat sufletul în sine ci omul în integritatea lui ca unitate psiho-fizică, cu minte și rațiune. Aceste daruri fiind veșnice, atunci și omul trebuie să dăinuie veșnic cu trup și suflet. Acest lucru nu e posibil însă fără înviere²⁷.

Pentru a nu se crede că moartea ar prejudicia cu ceva durata existenței umane, Atenagora compară moartea cu somnul²⁸, cu sămânța care conține în ea întreaga evoluție ulterioară a ființei²⁹, cu natura în înlănțuirea fenomenelor ei³⁰.

La fel ca Atenagora, Tertulian se folosește de analogii pentru a demonstra realitatea învierii trupului care trebuie să fie un dat al credinței și nu al rațiunii. "Ziua moare în noapte, spune el, și este din toate părțile îngropată în întuneric, gloria lumii se întunecă, orice substanță se înneștește, toate sunt necurate, amușesc, încremenesc, pretutindeni toate sunt suspendate.

Astfel e jelită lumina apusă, și totuși ea învie din nou cu podoaba ei, cu soarele, aceeași și neatinsă și întreagă lumii întregi, omorându-și moartea, adică noaptea, spărgându-și mormântul, adică întunericul, rămânând sieși moștenitoare până ce și noaptea reînvie la rândul său cu alcătuirea ei. Căci se aprind din nou razele stelelor pe care zorii dimineții le stinseseră, și astrele, absente pentru câțva timp... se reîntorc și imaginile lumii pe care frunzele lunare le niminesc, se împodobesc din nou. Și se întorc din nou vara și iarna, primăvara și toamna, cu forțele, comportările și roadele lor. Căci tot din cer este și deprinderea pământului de a înveșmânta arborii după dezgolire, de a colora florile din nou, de a scoate iarăși iarba, de a da iarăși semințele aruncate... minunat motiv care din înșelător devine păzitor, care primește ca să restituie, nimicește ca să păstreze, strică pentru a întregi, chiar și pentru a spori, mai întâi cheltuiește pe cele nimicite, le dă înapoi mai roditoare și mai împodobite, dobândă de moarte, câștig din pagubă într-adevăr. Aș spune într-un cuvânt că orice stare se repetă. Tot ce vei întâlni a mai fost, tot ce vei fi pierdut va fi, totul este iarăși. Toate se întorc după ce s-au dus, toate încep după ce au încetat, ele iau sfârșit tocmai pentru a fi, nimic nu pierde decât spre mântuire. Deci toată această ordine circulară a lucrurilor este o dovadă a învierii morților, Dumnezeu a însumat-o cu lucrurile Sale mai înainte decât în cărți, a predicat-o, gândind să strecoare astfel și profeția prin care să crezi, ca discipol al naturii, mai ușor profeției, prin care să admiți deîndată ce vei auzi, ceea ce pretutindeni deja vei fi observat și să nu te îndoiești nici de faptul că Dumnezeu, pe care îl cunoști ca restaurator a toate este și înviatorul trupului. Și iarăși, dacă toate înviază pentru om pentru care au și fost izvodite – desigur nu atât pentru om cât pentru timp – cum să piară el, trupul cu totul, când nimic din cele câte sunt ale Lui și pentru El, nu pier?”³¹.

Învierea este indiscutabil rânduită de Dumnezeu ca cerință pentru judecata viitoare, făcându-se răsplătire faptelor oamenilor. Această judecată, zice Atenagora, se face omului integru, adică unității umane psiho-fizice, pentru că ei îi aparțin faptele. Deci nici sufletul nu trebuie să plătească singur pentru faptele făcute împreună cu trupul fiindcă sufletul este indiferent în sine față de greșelile rezultate din plăcerile, din mâncările și din eleganța corpului, nici trupul singur, căci el este incapabil prin el însuși să înțeleagă legea și dreptatea, ci omul alcătuit din acestea două este chemat să dea socoteală pentru fiecare din faptele sale³². Parcă vrând să-l completeze Tertulian învață, “... de vreme ce scopul învierii este judecata de apoi, nevoia cere ca omul să se facă iarăși așa cum fusese, să-și poată primi de la Dumnezeu judecata faptelor sale, bune sau rele. De aceea se vor înfățișa și trupurile, fiindcă nici sufletul nu poate pătimi ceva fără materie, ... și ceea ce în general s-ar cuveni să pătimească sufletele în urma judecății lui Dumnezeu nu au binemeritat-o singure, fără carnea înăuntrul căreia au săvârșit toate”³³.

Considerând învierea morților necesară și pentru judecata viitoare, Tatian

Asirianul arată că acest lucru nu se va întâmpla periodic, fără un scop anume, cum învață stoicii, ci la sfârșitul veacurilor și atunci numai pentru ca oamenii să se adune la judecata finală³⁴.

Judecata viitoare implică învierea pentru ca omul să apară întreg în fața Judecătorului și pentru a se împlini dreptate lui Dumnezeu. Trupul ar fi nedreptățit dacă ar participa la virtuțile realizate împreună cu sufletul pe pământ, după cum sufletul ar fi nedreptățit dacă ar primi pedepse pentru faptele sale inspirate de trup³⁵. Deci judecata nu poate avea loc decât după înviere, când omul va redeveni unitatea care a trăit și a activat în viața pământească³⁶.

Judecata finală, ca verificare supremă a valorii morale a vieții omenești, postulează în mod categoric învierea. Argumentul judecății finale pentru susținerea învierii morților e sprijinit de realitatea unității indisolubile a naturii umane³⁷. În acest sens Tertulian afirmă: "De aceea spunem noi că deplinătatea judecății lui Dumnezeu se realizează numai atunci când omul în integritatea lui se supune ei; deci trebuie să apară omul integru, format din unirea celor două naturi"³⁸.

În fine un ultim argument care sprijină necesitatea învierii trupului este pentru Atenagora scopul vieții umane; trăirea în fericire și contemplarea lui Dumnezeu. Numai omului i-a fost hărăzit "să trăiască în veșnicie cu acele lucruri cu care este în armonie supremă rațiunea naturală, adică în contemplarea realului și în vestirea neîncetată a hotărârilor lui"³⁹. Pentru Atenagora argumentul fericirii veșnice și contemplării lui Dumnezeu nu poate fi raportat decât la omul întreg, căci numai cu trupul unit cu sufletul după înviere, omul poate suporta căldura iubirii divine fără să fie desființat.

Tertulian adaugă în acest sens că învierea trebuie să fie integrală și perfectă pentru că trupul este chemat să fie eliberat de boli sau infirmități⁴⁰.

În concluzie se poate spune că Atenagora concepe învierea morților mai mult ca o necesitate decât ca o posibilitate. Ca orice credincios, crezând în atotputernicia lui Dumnezeu, el demonstrează necesitatea învierii ca dat al ființei umane prin puterea și voința Creatorului⁴¹.

După cum s-a putut observa cei doi protagoniști ajung la aceleași concluzii deși folosesc argumente diferite. Atenagora demonstrează realitatea învierii morților cu argumente filosofice pentru că se adresa păgânilor, iar Tertulian abordează aceeași problemă din perspectiva argumentării scripturistice deoarece se adresa unor eretici creștini. Nu lipsesc din pledoaria lui nici argumentele raționale, în special în *Apologeticum*⁴², *De testimonia animae*⁴³, și în prima parte a tratatului *De resurrectione carnis* deoarece destinatarii acestor lucrări, ereticii gnostici, combăteau învierea trupului folosind argumentele invocate de păgâni. De aceea Tertulian a pus un mare accent pe înlănțuirea logică, învierea trupului decurge din realitatea întrupării și învierii lui Hristos, Dumnezeu fiind Creatorul trupului iar Hristos Răscumpărătorul lui⁴⁴, argument întâlnit și la Tatian Asirianul⁴⁵. Tertulian insistă asupra dovedirii învierii trupului, deoarece cum am

arătat mai sus, acest adevăr constituie dezlegarea tainei răscumpărării omului și deci credința în înviere întărește credința în Dumnezeu și în Hristos.

De asemenea la amândoi este evidențiată judecata lui Dumnezeu și răsplătirea faptelor omului ca argument al învierii, numai că Tertulian, spre deosebire de Atenagora, care accentuează unitatea ființei umane, fundamentează învierea pe atotputernicia și dreptatea lui Dumnezeu. Judecata, spune el, se face pentru faptele omului și realcătuirea ființei umane prin înviere e necesară pentru a se face o judecată deplină. "Pentru ca judecata să fie deplină și perfectă, contând ca cea din urmă și prin urmare veșnică, pe cât este de sigură o asemenea judecată, tot pe atât de sigură este și învierea trupului fără de care judecata n-ar fi deplină"⁴⁶. El privește fapta ca rezultat al acțiunii comune a unității psiho-fizice a omului, iar când numește pe om întreg indivizibil are în vedere acest aspect⁴⁷.

Tot datorită destinatarilor argumentația lui Tertulian se bazează pe texte din Sfânta Scriptură (Is. 26, 19; 38, 16; 66, 14; Mt. 8, 11-12; 13, 42; 22, 13; Mc. 10, 28; Lc. 13, 10; 1 Cor. 1, 15; 2 Cor. 4, 16; Efes. 3, 16; 4, 22) pe care le supune unei exegeze riguroase pentru a arăta ereticilor că învierea este sigură datorită Cuvântului lui Dumnezeu care nu necesită argumente raționale ci trebuie primit prin credință.

În concluzie, se poate afirma cu certitudine că aportul pe care l-au avut apologeții creștini pentru apărarea adevărului despre învierea trupului prin puterea, voința și bunătatea lui Dumnezeu, înviere care nu înseamnă o reîncarnare în alte ființe ci o realcătuire a aceleiași entități psiho-fizice a oricărui om, este la fel de important și astăzi ca și atunci. Pe baza argumentelor lor s-a clădit învățătura despre învierea trupului mărturisită de Sfinții Părinți și postulată de Biserică. Într-o perioadă în care Biserica, păstrătoarea adevărului de credință nealterat, se confruntă cu atacuri la adresa credinței venite fie din partea unor mișcări sectare creștine fie din partea unor grupări religioase necreștine sau atee, argumentele raționale și scripturistice folosite de apologeți constituie antidotul dat de ei atât în fața raționalismului filosofic cât și în fața necredinței ereticilor și constituie și astăzi surse de inspirație și teologie competentă pentru apologeții contemporani ai bisericii.

NOTE

¹cf. I.G. Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, ed. II, București, 1995, p. 75

²Titlatura aparține lui Atenagora, *Solie pentru creștini*. A se vedea I. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907, p. 120-238 și W. Schoedel *Athnnagoras: Legatio und De Resurrectione*, Oxford, 1972. În românește a se vedea I. Ștefănescu, *Despre învierea morților*, București, 1906 și T. Bodogae, *Atenagora, filosof creștin din Atena*, în: *Părinți și scriitori bisericești* (PSB), vol. 2, București, 1980, p. 372-386

³I.G. Coman, *Partrologia*, vol. I, București, 1984, p. 348

- ⁴Tertulian, *De resurrectione carnis*, ed. A. Kroymann, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), 47, Leipzig, 1906, p. 25-125
- ⁵I.G. Coman, *Patrologia*, I, p. 425
- ⁶Atenagora, *Despre învierea morților*, 11, P.G. VII, 993BC
- ⁷Tertulian, *Despre învierea trupului*, 21, P.L. II, 869B
- ⁸Atenagora, *Despre învierea morților*, 2, 42C, ed. C. Otto, Corpus Apologetarum christianorum, saeculi secundi, vol. VII, Jena, 1857
- ⁹Idem 3, 43BC
- ¹⁰Tertulian, *Despre învierea trupului*, 9, P.L. II, 853-854A
- ¹¹Idem, 11, P.L. II., 856A
- ¹²Atenagora, *Despre învierea morților*, 4, 44BC
- ¹³Idem, 5, 44CD, 45ABC
- ¹⁴Tatian Asirianul, *Cuvânt către greci*, 6, ed. E. Schwart, Tatiani oratio ad Graecos, în *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1988
- ¹⁵Atenagora, idem, 7, 47D
- ¹⁶Idem, 10, 49C
- ¹⁷Idem, 10, 50AB
- ¹⁸Tertulian, *Despre învierea trupului*, 6, P.L. II, 848C
- ¹⁹Idem, 7, 851AB
- ²⁰Idem, 8, 853AV. A se vedea și lucrarea *Despre suflet*, 58
- ²¹Atenagora, idem, 12, 52CD
- ²²Idem, 12, 52C
- ²³Idem, 13, 54AB
- ²⁴I.G. Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, p. 92
- ²⁵Atenagora, idem, 15, 56D-57A
- ²⁶Sfântul Justin Martirul, *Despre învierea morților*, 8, ed. C. Otto, Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi, tom. III, Jena, 1877, p. 238
- ²⁷Atenagora, idem, 15, 56D-57A
- ²⁸Idem, 16, 58BC
- ²⁹Idem, 17, 58D-59D, O asemenea analogie întâlnim și la Teofil Antiohiei, *Către Autolic*, I, 13 și II, 15, ed. Otto, Corpus apologetarum, tom. VIII, Jena, 1861
- ³⁰Idem, 17, 59CD
- ³¹Tertulian, Idem, 12, P.L. II, 856AB-857AV. A se vedea și Idem, *Apologeticul*, 48, 8, P.L. I, 536. A se vedea și trad. rom. din P.S.B. II, București, 1981, p. 105-106
- ³²Atenagora, Idem, 18, 61A. A se vedea și Tertulian, *Despre suflet*, 58
- ³³Tertulian, *Apologeticum*, 48, 4, P.L. I, 536
- ³⁴Tatian Asirianul, *Cuvânt către greci*, 6
- ³⁵Atenagora, idem, 21, 630D-64A. A se vedea și Tertulian, idem, 15
- ³⁶Atenagora, idem, 19, 62CD
- ³⁷I.G. Coman, idem, p. 98
- ³⁸*Despre învierea trupului*, 14
- ³⁹Atenagoras, idem, 25, 68A
- ⁴⁰Tertulian, idem, 57
- ⁴¹I. Caraza, *Doctrina despre învierea morților la Atenagora Atenianul și Tertulian*, în M.M.S., 7-8/1968, p. 365
- ⁴²*Apologeticum*, 58, P.L. II, 536
- ⁴³*De testimonia animae*, 4, P.L. I, 32-72
- ⁴⁴Tertulian, *Despre învierea trupului*, 2, P.L. II, 843A și idem, 63
- ⁴⁵Tatian Asirianul, *Cuvânt către greci*, 7
- ⁴⁶Tertulian, idem, 14, P.L. II, 859B
- ⁴⁷Idem, 15, P.L. II, 860A

DIE AUFERSTEHUNGSLEHRE BEI DER CHRISTLICHEN APOLOGETEN

Nicolae Chifăr

*Denn wenn di Toten nicht auferstehen,
so ist Christus auch nicht auferstanden.
Ist Christus nicht auferstanden,
so ist euer Glaube nichtig...
(1Cor. 15, 16-17)*

Mehr oder weniger betont ist in allen Religionen der Gedanke über die Unsterblichkeit gegenwärtig. Nach der Lehre der meisten Religionen werden die Seelen der Verstorbenen im Reich der Toten weiter leben. Sie wünschen sich aber für einige Zeit auf die Erde zurückzukehren. Dieses Zurückkehren auf die Erde könnte als Inkarnation in anderen Menschen oder Tieren geschehen. Danach werden sie im Reich der Schatten pendeln.

Es wird auch über ein Jüngstgericht gesprochen, damit die Seelen für die während des irdischen Lebens vollbrachten Taten belohnt werden. Die guten, braven, reinen, weissen und liebevollen Seelen werden mir den Göttern im Reich des Lichtes wohnen, während die böesen, furchtsamen, ignoranten, unreinen oder verbrecherischen Seelen werden ewig als Schatten in öden Orten herumstrolchen. Am Ende wird es eine totale Reinigung geben, eine Erneuerung der Welt, eine Wiedergeburt aus der eigenen Asche.

Von diesen gemeinsamen Zügen der Religioen ausgehend, haben die Philosophen ihr philosophisches System auf die Realität über die Unsterblichkeit der Seele gebaut. Darum behaupten sie, daß die Schönheit ud der Bestand der menschlichen Weissheit in der Schönheit und im Bestand der Seele besteht. Nur durch die Seele kann der Mensch zur Erkenntnis oder wenigstens zur Vorahnung der Wahrheit kommen. Wenn aber die Wahrheit als Grundlage der Existenz ewig ist, dann ist auch die Seele unsterblich.

Demgemäß konnte auf Grund der natürlichen Offenbarung und durch ihre eigenen Leistugen die vorchristliche Welt die Wahrheit über die Auferstehung der Toten vorahnen. Aber nur im Christentum gelag es der Menschheit auf Grund der übernatürlichen Offenbarung durch Iesus Christus, die volle Wahrheit über

diese Realität zu begreifen und zu verstehen, welches ihre menschlichen Elemente sind:

1. Der Mensch wird gemäß seiner Integrität als Leib und Seele, auferstehen.

2. Der wahrhaftige und historische Tod und die Auferstehung Jesu Christus sind ein Zeugnis für das Sterben und die vollständige Auferstehung der Menschen¹.

Diese Realitäten, die bestimmt waren, die Angst vor dem Tod zu vertreiben und die wichtigsten Fragen der Menschheitsbestimmung zu beantworten: was wird nach dem Tod geschehen, wurde von der griechisch-römischen Welt mit Zurückhaltung und Skeptizismus betrachtet. Deswegen haben sich die christlichen Apologeten bezüglich dieses Themas sowohl mit der heidnischen Philosophie als auch mit verschiedenen christlichen Häresien auseinandergesetzt.

Abhängig davon haben die christlichen Apologeten verschiedene Methoden benutzt, um ihre Lehre von der Auferstehung der Toten zu erklären.

Diejenigen, die sich mit der heidnischen Philosophie konfrontiert hatten, haben versucht, dem philosophischen Denken eine christliche Erklärung zu geben, also den Übergang von Vernunft zum Glauben. Diejenigen aber, die sich mit den christlichen Häretikern auseinandergesetzt hatten haben die Schrift benutzt, um ihre Lehre zu unterstützen: nachdem sie die biblischen Argumente einer rigorösen Exegetik unterstellt haben, führte der Weg vom Glauben zur Vernunft.

Beiden Richtungen gehörte eine Gruppe von Apologeten an. Im weiteren werden die grundsätzlichen Züge der eschatologischen Theologie der repräsentativsten christlichen Apologeten behandelt. Im Laufe dieses Exkurses werden auch die Schriften anderer Apologeten zitiert, die ähnliche oder gleiche Meinungen vertraten.

Der ersten Richtung gehört als repräsentativster Apologet, Athenagoras aus Athen, und der zweiten Richtung gehört Tertullianus an.

Athenagoras, „der christliche Philosoph aus Athen“, lebte im II Jahrhundert. Er hat seinen Name in die Galee der großen christlichen Apologeten griechischer Sprache mit der Apologie „Bittgesuch für die Christen“ und mit der Abhandlung „Über die Auferstehung der Toten“² eingeschrieben.

Die Abhandlung „Über die Auferstehung der Toten“ wurde im Jahre 180 verfaßt. Sie ist eine der originalsten Schriften der ganzen patristischen Literatur betreffens dieses Themas³. Mit theologischen und anthropologischen Beweisen erörterte Athenagoras die Lehre über die Auferstehung der Toten aus rationaler Hinsicht. Er zeigte sich in Sprachem Stil und Rhythmus sehr gewandt und war in der Disponierung des Stoffes sehr klar. Außerdem besaß er ausgezeichnete Kenntnisse im Bereich der Biologie, Physiologie und Medizin.

Im I. Teil der Abhandlung (Kap. 1-10) beweist der Verfasser die Möglichkeit der Auferstehung der Toten durch die Kraft und den Willen Gottes,

und in dem II. Teil (Kap. 11-25) zeigt er auf Grund philosophischer Beweise, daß die Auferstehung des Leibes ein innerliches Bedürfnis des menschlichen Wesens ist.

Andersseits bekämpfte Tertullian, um das Jahr 240 verstorben, in seiner Abhandlung von 63 Kapiteln, Über die Auferstehung des Fleisches, die gnostischen Häretiker. Er lehrte über die Autorität und die besondere Prestige des Leibes, über die Kraft Gottes, die im Stande ist, die Auferstehung der Toten zu leisten, und über den Grund und den Zweck der Auferstehung des Fleisches⁴. Mit dieser Abhandlung hinterließ Tertullian eine der reichsten und auf Dokumente gestützten Arbeiten der christlichen Antike über die Auferstehung⁵.

Religiös entflammt, besaß er einen durchdringenden Verstand, hinreißende Beredsamkeit und hervorragende Kenntnisse auf allen Gebieten. Tertullina ist einer der originellsten und bis auf Augustin der individuellste aller lateinischen Kirchenschriftler⁶.

Überzeugt, daß die Auferstehung der Toten eine unwidersprüchliche Wahrheit ist, meinte Athenagoras, daß er zuerst erklären muß, welche die wichtigsten Elemente einer klaren Bestimmung der Wahrheit sind. Um eine andere Wahrheit zu erlangen, sagt Athenagoras, muß man zuerst alle Irrtümer abschaffen. Denn die Bestimmung der Wahrheit entfernt die Ungläubigkeit, vermehrt den Demut und eröffnet den Weg zur Erlässung⁷.

Bezüglich der Realität der Auferstehung, lehrt Tertullian, daß diese Wahrheit in der Heiligen Schrift offenbart ist. Die Wahrheit über die Auferstehung der Toten geht aus der Realität über die Auferstehung Christi heraus und darum ist die Auferstehung die Auflösung des Geheimnisses unseres Loskaufes im Jahre Christus dem Auferstandenen⁸.

Weil die Heiden lehrte, daß Gott die Toten nicht auferstehen lassen könne, erwiderte Athenagoras, daß Gott sowohl das Wissen als auch die Macht dafür besitzt, das zu machen. Er kennt das Wesen des zur Auferstehung gerufenen Fleisches, sowohl nach seinen Gliedern als auch nach den Teilen der Glieder. Er weiß wohin jeder aus dem Ganzen gelassene Teil geht, welche von ihnen sich zerstreuten und welche sich von dem, was ihnen eigen ist, entfernt hatten⁹.

Wenn Gott, der Schöpfer, das Wesen der für die Zusammenstellung der menschlichen Körper notwendigen Elemente kennt, bevor jeder Körper zusammengesetzt wird, dann weiß er, wohin jedes für diese Zusammenbildung gebrauchte Element gegangen ist, nach der totalen Zersetzung des Leibes. Die Macht, welche die Körper geschaffen hat, ist im Stande zusammenbinden, was entbunden wurde, wieder einzubinden dem Gestorbenen Leben zu schenken, was zersetzt wurde, wieder zusammenzusetzen, die Toten zu erwecken, was verderblich ist, unverderblich zu machen¹⁰.

Für Tertullina ist die Auferstehung des Leibes sowohl einer Toten des Willens und der Macht Gottes, als auch einen Toten der Großzügigkeit Gottes

„Ich wage zu sagen, behauptet Tertullian, wenn dem Leib alldieses nicht geschehen würde, dann hätte die Großzügigkeit die Gnade, die heilschaffende Macht Gottes nichts bedeutet“¹¹. Gott kann den Leib auferstehen, weil Er alles aus nichts geschaffen hat, Wenn Er ihn von Anfang auf diese Weise schuf, umso „leichter kann Er ihn wieder zusammenbinden“¹².

Eine andere Eiwendung, mit welcher Athenagoras sich konfrontieren mußte, war aus dem biologischen Bereich. Die Heiden behaupteten: manche menschliche Körper sind von den Fischen, Vögeln oder Tieren gefressen worden. Auf diese Weise wurden die Elemente einiger Körper als Elemente anderer Körper, welche das Fleisch jener Vögel, Fische oder Tiere gespeist hatten. Dieser Prozeß ist viel offensichtlicher bei den Menschenfressern. Daraus zieht man den Schulu , da die Auferstehung der Toten unmöglich w rem, weil die selben Elemente bei der Auferstehung aller Körper nicht in mehreren Menschen eingegliedert werden können. Entweder können sie in den ersten Körpern nicht eingegliedert werden, weil sie als Bestandteile anderer Körper gegeben wurden, oder es bleiben für die Körper des zweiten Staffels unreichende Elemente¹³.

Um dieser Einwendung zu widersprechen, verwendet Athenagoras biologische und physiologische Beweise. Er zeigt, daß die Nahrung nicht vollständig assimiliert wird, und die Assimilation keine vollständige Eieingung der Elemente bedeutet wird, sondern jeder Körper nimmt durch die natürliche Verdsauung nur das, auf was seiner Gattung wesenhaft ist. Manche Elemente werden von dem menschlichen Körper gerade dem ersten Kontakt mit dem Magen durch Erbrechen abgesondert. Andere Elemente weden durch Verdauung umgewandelt, aber sie werden nicht gleich als Elemente mit wahrhafter Kraft assimiliert, sondern sie werden anderen sukzessiven Umwandlungen und Assimilationen unterzogen so daß schließlich fast nichts von der gespeisten Nahrung in dem Körper geblieben ist¹⁴.

Demgemäß blieb der Mensch, nach somatischer Weise, fast identisch mit sich selbst, unabhängig der Art und Weise wie er gestorben ist. Demselben Gedanken findet man auch bei Tatian von Assyrien (II. Jahrhundert): „Ob auch Feuer mein Fleisch vernichte: das nimmt die in Dampf verwandelte Materie auf, ob ich in Strömen oder in Meeren zugrunde gehe oder von wilden Tieren zerfleischt werde: in der Schatzkammer eines reichen Herrn werde ich geborgen. Der arme Gottesleugner freilich kennt die dort niedergelegten Sch tze nicht; Gott aber, der Herrscher, wird wenn er will, die ihm allein sichtbare Lebenskraft in den früheren Zustand zurückversetzen. Denn der himmlische Logos (Christus), als Geist vom Geiste und als Wort aus der Kraft des Wortes entsprungen, hat in Nachahmung des Vaters, der ihn gezeugt den Menschen zum Abbild der Unsterblichkeit gemacht, auf daß dieser, wie die Unvergänglichkeit bei Gott ist, ebenso durch einen Anteil am Wesen Gottes gleichfalls die Unsterblichkeit besitze“¹⁵.

Ein anderes wichtiges Element der Argumentation Athenagoras bezieht sich auf die Bewahrung der Integrität menschlichen Körpers nach dem Sterben als Voraussetzung *sui generis*. Um überzeugender zu sein, lehrte er, daß die wesentlichen Elemente des menschlichen Körpers, worauf die Heide sich beziehen, und welche sich durchaus als für die Auferstehung der Toten betrachten, nur für die erste Phase der menschlichen Existenz eine Nützlichkeit hatten. Bei der Auferstehung werden die menschlichen Körper die Gestalt der Verstorbenen haben, oder die Elemente des ersten Körpers werden eine so kleine Minderheit sein, so daß sie nicht mehr berechnet wird. Diese Elemente werden nicht auferstehen, wenn sie in dem neuen Körper nicht mehr aufgenommen werden¹⁶.

Eine andere Einwendung der heidnischen Philosophie bezieht sich auf das Fehlen des Willens und der Macht Gottes betreffens der Auferstehung der Toten und daß die Auferstehung der Toten ein Akt der Ungerechtigkeit gegenüber den Engeln und den Tieren gewesen sei.

Athenagoras erwiderte, daß die Auferstehung der Menschen die Existenz der Engel überhaupt nicht stören würde, denn die Engel haben ihren bestimmten Ort und Zweck von Anfang an festgestellt. Dasselbe kann man auch in Bezug auf die Tiere sagen, weil alles was unbeseelt ist, wird nicht auferstehen. Es kann nichts Ungerechtes getan werden, an dem was nach der Auferstehung nicht existiert¹⁷. Wenn nach der Auferstehung Tiere existieren würden, können sie durch die Auferstehung der Menschen nicht ungerecht behandelt werden, weil sie den Menschen nicht mehr untergestellt sind; der Mensch wird ohne leibliche Bedürfnisse leben.

Die Auferstehung kann auch keine Beleidigung für die Seele sein, denn sie sich nicht verletzt fühlte, als er in einem verderblichen Leib gelebt hatte, dann wie könnte er das Leben in einem unverderblichen Leib als Beleidigung betrachten¹⁸.

Weil die Gedanke von der Einkerkierung der Seele in dem Leib und von der Befreiung derselbe nach dem Tod des Leibes, eine Hauptlehre der Gnostiker war, Tertullian, der sich mit den Gnostiken konfrontiert hatte, mußte gegen solche Einwendungen kämpfen, demgemäß würde das Wiederkehren des Leibes bei dem materiellen Zustand, eine Beleidigung, solange die Materie niedrig und verderblich wäre. Er lehrte über den göttlichen Ursprung des Menschen, geschaffen nach dem Bilde Gottes, beschenkt mit großer Edelheit dadurch, daß Jesus Christus den menschlichen Gestalt aufgenommen hatte¹⁹.

Der Leib bekommt auch großen Wert durch die Einigung mit der Seele, welche ihn in die Nahe Gottes bringt²⁰ und er wird zusammen mit der Seele belohnt, weil er neben ihr seine Verdienste erworben hatte, durch verschiedene Versagungen als ein Gott gebrachtes vollgefallenes Opfer. Der Leib muß also auferstehen²¹.

Athenagoras legt großes Wert auf die Anthropologie. Er lehrt wie alle

Kirchenvater, daß der Zweck des Menschenschaffens kein Bedürfniss des Schöpfers ist, weil Er nicht braucht. Das ist auch kein Bedürfnis anderer Schöpfungen, weil sie nicht für das Bedürfnis einer anderen geschaffen sind. Er ist nicht erlaubt, sagte er, daß derjenige, der den Befehl erteilt und die Führung hat, in einem niedrigen Zustand zu fallen, den Engeln zu dienen, oder daß ein vernünftiges Wesen einem unvernünftigen Wesen, das unfähig für die Führung ist, sich unterwerfen“²².

Der Menschen ist geschaffen worden, ewig ales Ganze, Leib und Seele, bei Gott zu leben. Der Auferstehung der Toten, geschieht also als Erfüllung dieses Zwecks: die menschliche Existenz als Zweck der Schöpfung des Menschen, weil der Mensch für ewiges Leben und für die Dauerhaftigkeit geschaffen ist²³. Gott hätte kein solches Wesen geschaffen und hätte es nicht mit den für die Dauerhaftigkeit benötigten Bedürfnisse geschmückt, wenn Er nicht gewollt hätte, daß dieses Wesen in Ewigkeit leben würde. Der Mensch ist mit der Auferstehung beschenkt, denn sonst hätte er nicht ewig leben können. Die Auferstehung ist also ein Endscluß und eine Bestimmung Gottes, des Schöpfers²⁴.

Der Mensch wurde als rechtschaffenes Wesen geschaffen: Leib und Seele, als unzerstörbare Einheit. Dieser Entität hat Gott die Ewigkeit bestimmt. Die Auferstehung des Fleisches ist also eine Gegebenheit des menschlichen Wesens durch die göttliche Bestimmung, welche auf die Untrennbarkeit des Leibes und der Seele gegründet ist.

Der Beweis wird für Athenagoras mit eine einzige aufschlußreiche Kraft benutzt²⁵, um zu zeigen, daß Gott bei dem Schaffen der Welt die beiden Bestandteile des Menschewesens mit keiner einzelnen Bestimmungen beauftragt hatte, sondern Er hatte ungetrennten Einheit von Leib und Seele denselben Sinn und denselben Zweck gegeben, sowohl während ihrer Existenz auf den Erde als auch derer nach dem Tod. Demgemäß sagte Athenagoras: „Die Seeligkeit der vom Leibe getrennten Seele kann nicht das Endziel der Menschen sein. Denn man kann nicht vom Leben oder Endziel nur eines der beiden Teile reden, die das Menschenwesen bilden, sondern nur vom Leben und Endziel des Ganzen. Ein solches Ganzes aber ist jeder Mensch, dem dieses Leben zugefallen ist, und sein Leben muß ein eigenes Endziel haben. Gibt es aber nur ein Endziel des Ganzen und kann dieses Endziel nicht in diesem. Leben, solange die Menschen noch auf Erden sind, gefunden werden, so auch nicht, wenn die Seele von Leibe getrennt ist; denn nach der Auflösung oder auch vollständigen Zerstreuung des Leibes ist trotz des Fortbestandes der Seele der Mensch nicht in einem solchen Zustand, wie er nur einmal nach der Beschaffenheit seines Wesens sein muß. Also ist es unbedingt notwendig, daß sich das Endziel der Menschen in einer neuen Zusammenstellung des wieder aus beiden. Teilen bestehenden Wesens zeige. Da dies ein zwingender Schluß ist, so muß unter allen Umständen eine Auferstehung der enteelten oder auch ganz aufgelösten Leiber stattfinden, und es müssen die

nämlichen Menschen Wieder in der Doppelnatur ihres Wesens auftreten. Denn das Naturgesetz bestimmt das Endziel nicht blindlings und auch nicht als Endziel irgendwelcher beliebiger Mensch, sonder als Endziel gerade jener, die früher schon einmal gelebt haben. Nun aber können die nämlichen Menschen nicht wieder erscheinen, wenn nicht die nämlichen Leiber den nämlichen Seelen zurückgeben werden. Daß aber die nämliche Seele wieder die nämlichen Leib erhält, ist auf anderem Wege nicht sie nicht einmal eher hervorbringen, als bis diese verschwunden sind. Wunderbares Verhältnis! Aus einer Verderberin wird sie zur Erhalterin: sie enwendet, um wiederzubringen; sie verdirbt, um zu bewahren; sie beschädigt, um wiederherzustellen; sie zehrt auf, um reichlicher wiederzugeben. Sie stellt in vollkommenerer und schöner Weise wieder zurück, was sie vernichtet hat, mit wirklichem Wucherzins nach dem Verderben, mit Zinsen nach dem Betrug, mit Gewinn nach dem Verlust. Um es auf einmal zu sagen: die ganze Schöpfung ist auf Wechsel eingerichtet. Alles, was du antriffst, ist schon dagewesen. Wenn du etwas verlierst, es gibt nichts, was nicht wieder ist. Alles kehrt, wenn es entschwunden, zur Existenz zurück; alles fängt dann an, wenn es aufgehört hat; alles nimmt sein Ende, um wieder zu entstehen. Nichts geht zugrunde, es sei denn zu seiner Erhaltung.

Dieser ganze regelmäßige Wechsel der Dinge ist also ein Zeugnis für die Auferstehung der Toten³².

Die Auferstehung der Toten ist unbestreitbar vonn Gott als Voraussetzung für das Endgericht beschlossen, damit die Menschentaten belohnt werden können. „Nach dem Tode, lehrt Athenagoras, ist die substantielle Einigung der beiden Teile aufgehoben, da sich die Seele vom Leibe getrennt hat und auch der Leib selbst wieder in die Elemente zerfallen ist, aus denen er sich aufbaute, und von seiner früheren Bildung oder Gestalt nichts mehr behalten hat, geschweige denn die Erinnerung an seine Taten. Deshalb muß nach dem Worte des Apostels dieses Verwesliche und Auflosbare sich mit Unverweslichkeit bekleiden, damit, wenn infolge der Auferstehung das Tote wieder zum Leben erweckt und das Geschiedene oder auch schon ganz Aufgelöste wieder vereinigt ist, jeder in gerechter Weise ernte, was er mittels seines Leibes getan hat, sei es Gutes oder Böses“³³.

Das Gericht wird aber für den Mensch gemacht, nämlich für die psychophysische Einheit, weil die Taten ihr gebären. Die Gerechtigkeit bezieht sich auf die Doppelnatur. „Unter Doppelnatur verstehe ich, sagte Athenagoras weiter, den aus Seele und Leib bestehenden Menschen, und ich behaupte, daß der Mensch gerade in dieser Doppelnatur für alle seine Handlungen verantwortlich ist und die ihm gebührende Ehre oder Strafe empfängt. Wenn also ein gerechtes Gericht die Vergeltung der Taten auf die Doppelnatur des Menschenwesens ausdehnt und weder die Seele allein den Lohn einheimsen darf für das, was sie mit Hilfe des Leibes vollbrachte – an und für sich ist sie ja erhaben über all die

Verirrungen, die bei Befriedung der sinnlichen Begierden, bei Ernährung und Schmuck des Leibes vorkommen-, noch der Leib allein, der an und für sich Gesetz und Recht nicht erkennen kann, sondern der aus beiden bestehende Mensch für jede seiner Taten die Vergeltung empfängt, dies aber, wie man bei verständiger Betrachtung finden kann, weder im gegenwärtigen Leben noch nach dem Tode geschieht, so ist es für jeden sonnenklar, was da noch übrig bleibt³⁴. Als eine Zusetzung lehrte Tertullian folgendes: „... Wenn der Zweck der Auferstehung das Jüngstgericht ist, dann muß der Mensch wieder hergestellt werden, so wie er war, damit er sich mit seinen Taten, gute oder böse, dem Gericht Gottes unterstehe. Deswegen werden sich auch die Leiber vor Gott stehen, weil weder die Seele ohne die Materie noch der Leib ohne die Seele gelieten könne... Es wäre eine Ungerechtigkeit gegeben, wenn die Seele allein gelieten müßte, ohne das Fleisch mit dem sie alles begangen hatte³⁵.

Die Lehre über die Auferstehung der Toten als Voraussetzung für das Jüngstgericht findet man auch bei Tatian: „Wir hegen den Glauben, daß nach der Vollendung aller Dinge auch die Leiber auferstehen werden, nicht, wie die Stoiker meinen, indem nach bestimmten zyklischen Perioden dieselben Dinge immer wieder zwecklos entstehen und vergehen, sondern überhaupt nur einmal, nach Vollendung der gegenwärtigen Zeit, und nur dazu um die Menschen zum Gericht zu versammeln“³⁶.

Das Jüngstgericht bezieht sich auf die Auferstehung der Toten damit es ein gerechtes Gericht gemacht wird. „Es ist unstatthaft, Gott für einen ungerechten oder fahrlässigen Richter zu halten. Ungerecht aber wäre er, wenn er den Teilnehmer an den Guten Werken von den Belohnungen ausschösse; fahrlässig aber wäre er, wenn er den Teilnehmer am Bösen straffrei ausgehen ließe. Wird doch schon der menschliche Urteilsspruch für um so vollkommener angesehen, je mehr er auch die untergeordneten Teilnehmer an jeder Handlung heranzieht, ohne sie zu schonen oder zu verkürzen, so daß sie mit den eigentlichen Urhebern entweder die nachfolgende Strafe oder die Belohnung teilen“³⁷. In diesem Sin ist Athenagoras viel deutlicher: „Im gegenwärtigen Leben findet also das gerechte Gericht nicht statt. Aber auch nicht nach dem Tode. Denn der Tod ist entweder ein völliges Erlöschen des Lebens, so daß mit dem Leibe auch die Seele sich auflöst und vergeht, oder es bleibt die Seele für sich unaufgelöst, unzerteilt und unzerstört, so daß nur der Leib zerstört und aufgelöst wird, wodurch er aufhört, sich des Vollbrachten zu erinnern oder seelische Einwirkungen zu empfinden... Sollte aber nur der Leib zerstört werden und sich jedes der aufgelösten Teilchen mit der ihm verwandten Natur vereinigen, die Seele dagegen für sich als unzerstörbar fort dauern: auch in diesem Falle wäre das Gericht über die Seele nicht am Platze, da ihm die Gerechtigkeit fehlt. Man darf doch nicht annehmen, daß von Gott ein Gericht ausgehe und gar noch von ihm selbst abgehalten werde, bei dem der Grundsatz der Gerechtigkeit außer acht

bleibt. Das wäre aber der Fall, weil der, welcher gerecht oder gesetzlos gehandelt hat, nicht mehr voll und ganz da wäre; denn der alle im Leben geschehenen und die Materie des Gerichtes bildenden Werke vollbracht hat, war der Mensch, nicht die Seele für sich allein. Kurz eine solche Annahme würde auf keine Weise den Grundsatz der Gerechtigkeit wahren. Denn werden die guten Handlungen belohnt, so geschieht hierbei offenbar dem Leibe Unrecht; er mußte mit der Seele an den mit der Arbeit verbunden Mühen teilnehmen, darf aber dann nicht teilnehmen an den Ehren, mit denen die guten Handlungen gekrönt werden, und während die Seele wegen der Unvollkommenheit und Armseligkeit des Leibes für manche Fehler Verzeihung erhält, wird der Leib selbst von der Gemeinschaft ausgeschlossen, obwohl die guten Handlungen, um derentwillen er im Leben Mühen ertragen mußte, nicht ohne diese Gemeinschaft zustande kamen“³⁸.

Also das Gericht muß nur nach der Auferstehung der Menschen geschehen, als der Mensch nach seiner Dopellnatur wieder gebildet wird, so wie er auf der Erde gelebt hatte. „Wenn nun aber, Athenagoras weiter, der Schöpfer des Menschengeschlechtes für seine Werke Sorge trägt und das gerechte Gericht über die im Leben vollbrachten guten oder bösen Werke irgendwo stattfinden muß, so könnte dies entweder im gegenwärtigen Leben geschehen, solange jene, die tugendhaft oder schlecht lebten, noch da sind, oder nach dem Tod, solange sie noch getrennt und aufgelöst sind. Doch nach keiner dieser beiden Möglichkeiten sieht man das gerechte Gericht sich vollziehen. Im gegenwärtigen Leben wird weder den Braven die Tugend noch den Bösen die Schlechtigkeit vergolten“³⁹.

Das Endgericht, als die höchste Nachprüfung des moralischen Wertes des menschlichen Lebens, fordert kategorisch die Auferstehung. Dieses Gericht, als Beweis für die Auferstehung der Toten, unterstützt sich auf die Realität über die unzerstörbare Einheit des menschlichen Wesens. In diesem Sinn sagte Tertullian: „Deshalb sei die Vollkommenheit des Gerichtes nur dann vorhanden, wenn der ganze Mensch ihm unterstellt wird. Es ercheine also der ganze Mensch, der aus der Verbindung der beiden Wesenheiten besteht. Es muß, wer in seiner Ganzheit gerichtet werden soll, in beiden Wesenheiten erscheinen, da er bei unvollständiger Wesenheit überhaupt nicht gelebt haben würde“⁴⁰.

Für Athenagoras ist der Zweck der Menschenexistenz auch ein Beweis für die Notwendigkeit der Auferstehung des Leibes. „Das Endziel eines verständigen Lebens und vernünftigen Unterscheidens wird man also, ohne fehlzugehen, darin erblicken dürfen, daß der Mensch unzertrennlich und ewig mit dem zusammenlebt, wozu ihm der natürliche Verstand hauptsächlich und zunächst verliehen ist, und daß er in der Anschauung des Gebers und seiner Ratschlüsse unaufhörliche Wonne empfindet“⁴¹.

Diese Argument kann nur im Bezug auf den ganzen Menschen betrachtet werden, denn der Mensch nur mit dem verklärten Leib bereinigt mit der Seele kann die Wärme der göttlichen Liebe ertragen, ohne daß er vernichtet wird.

Darum meinte Tertullian, daß die Auferstehung des Leibes unbedingt geschehen muß, weil der Leib gerufen ist, von Krankheiten und Behinderungen befreit zu werden. Die Verstummelung des Körpers ist nur etwas Zufälliges, die Vollständigkeit ist der eigentliche Zustand; darin werden wir geboren. Auch wenn wir schon im Mutterleib beschädigt würden, wäre das Leidende schon ein Mensch. Und wie das Leben von Gott gegeben wird, so wird es auch wiedergegeben. Wie wir es empfangen haben, so empfangen wir es auch zurück.

Wir werden der Natur wiedergegeben, nicht der Beschädigung; so wie wir geboren sind, leben wir wieder auf; nicht so, wie wir durch Verletzung wurden... Wendest du ein: wenn dasselbe Fleisch wieder auferstehe, so werde es auch wieder denselben Leiden unterliegen, dann trittst du verwegenerweise als Verteidiger der Natur gegen ihren Herrn auf und versteifst dich gottlos auf das Gesetz im Gegensatz zur Gnade, als stünde es dem Gesetz zu befreien⁴².

Zum Schluß kann man behaupten, daß die Mehrheit der christlichen Apologeten betrachten die Auferstehung der Toten eher als eine Notwendigkeit als eine Möglichkeit. Wie jeder Gläubiger, der an die Allmächtigkeit Gottes glaubt, sie betrachten sie die Notwendigkeit als eine Möglichkeit. Wie jeder Gläubiger, der an die Allmächtigkeit Gottes glaubt, sie betrachten sie die Notwendigkeit der Auferstehung als eine Gegebenheit des menschlichen Wesens durch die Macht und das Willen Gottes, des Schöpfers⁴³.

Wie man sieht, die Apologeten ziehen dieselben Schlußfolgerungen, obwohl sie unterschiedliche Elemente für die Unterstützung der Auferstehung der Toten verwendet hatten. Sie brachten alle Beweise für die Auflösung des Geheimnisses unserer Erlösung durch Jesus Christus ist. Der Glaube an die Auferstehung verstärkt den Glaube an Gott und an Jesus Christus.

Demgemäß glauben wir, daß die Auferstehungslehre der christlichen Apologeten, gegründet auf die Macht, das Willen und die Gütigkeit Gottes, und betrachtet als Wiederbindung derselben psycho-physischen Entität jedes Menschen und nicht als Reinkarnation in anderen Wesen, heute und damals aktuell ist. Auf Grund ihrer Argumentierung haben die heiligen Väter die Auferstehungslehre entwickelt, welche von der Kirche aufgenommen und bewahrt wurde.

In einer Zeitspanne, in der die Kirche sich mit verschiedenen christlichen Sekten und giottlosen oder unchristlichen religiösen Gruppierungen konfrontieren muß, können die rationalen und biblischen Argumente der apologetischen Auferstehungslehre als erfolgreiche Hilfe benutzt werden. Die darlegende und demonstrative Methode, welche sie sowohl gegenüber das philosophischen Rationalismus als auch gegenüber der Ungläubigkeit der Häretiker verwendet hatten, bildet heutzutage eine reiche Quelle der Inspiration und der grundlegende und sachkundige Theologie für die heutigen Apologeten der Kirche.

ANMERKUNGEN

- ¹I. G. Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, 2, Aufl., Bukarest, 1995, S. 75.
- ²Siehe J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907, S. 120-238 und W. Schoedel, *Athenagoras: Legatio and de Resurrectione*, Oxford, 1972.
- ³I.G. Coman, *Patrologie*, I. Bukarest, 1984, S. 348.
- ⁴Tertullian, *De resurrectione carnis*, hrsg. Von A. Kroymann, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 47, Leipzig, 1906, S. 25-125.
- ⁵I.G. Coman, *Patrologie*, I, S. 425.
- ⁶B. Atlamer/A. Steiber, *Patrologie. Leben. Schriftlichen und Lehre der Kirchenväter*, 8 Aufl., Freiburg im Breisgau, 1978, S. 148.
- ⁷ATHENAGORAS, *Über die Auferstehung der Toten*, 11, M.P.G. VII, 993 BC.
- ⁸Tertullian, *Über die Auferstehung des Fleisches*, 21, M.P.L. II, 869 B.
- ⁹Athenagoras, *Über die Auferstehung der Toten*, 2, 42 C, ed. C. Otto, *Corpus Apologetarum christianorum Saeculi Secundi*, VII, Jena, 1857 (Im weiteren wird diese Ausgabe benutzt).
- ¹⁰Ebd., 3, 43 BC.
- ¹¹Tertullia, *Über die Auferstehung des Fleisches*, 9, MPL II, 853C-854A.
- ¹²Ebd., 11, MPL II, 856A.
- ¹³Athenagoras, *Über die Auferstehung der Toten*, 4, 44BC.
- ¹⁴Ebd. 5, 44CD, 45 ABC.
- ¹⁵Tatian, *Rede an die Griechen*, 6-7, hrsg. E. Schwartz, *Texte und Untersuchungen*, 4,1, Leipzig, 1888. Deutsch im Texte der Kirchenväter (TKV), Bd. IV. München, 1964, S. 495.
- ¹⁶Athenagoras, ebd. 7, 47D.
- ¹⁷Ebd. 10, 49C.
- ¹⁸Ebd. 10, 50 AB.
- ¹⁹Tertullian, *Über die Auferstehung des Fleisches*, 6, MPL II, 848 C.
- ²⁰Ebd. 7, 851 AB.
- ²¹Ebd. 8, 853 AB. Siehe auch die Abhandlung „Über die Seele“. Tertullian ist der Meinung, daß die Seelen vor der Auferweckung des Leibes belohnt oder bestraft werden. „Die Seele weiß sich auch in der Unterwelt zu freuen und zu betroben ohne das Fleisch, weil sie auch im Fleische und, wenn sie will, im unverletzten Fleische sich betreibt, und, wenn sie will, im unverletzten sich freut. Wenn sie das nach ihrem Gutdonken während des Lebens kann, warum nicht infolge des göttlichen Gerichtes in noch höherem Maße nach dem Tode? Doch die Seele teilt nicht einmal sämtliche Werke mit dem dienenden Fleische; denn das göttliche Urteil verfolgt auch die bloßen Gedanken und reinen Willenstötigkeiten... Folglich ist es schon aus diesem Grunde durchaus angemessen, daß die Seele, ohne den Leib abzuwarten, für das gestraft werdend, was sie ohne Teilnahme des Leibes begangen hat. Und so wird sie auch für die frommen und gutgesinnten Gedanken, bei denen sie des Fleisches nicht bedurfte, ohne das Fleisch belohnt werden, Kap. 58, TKV, S. 497.
- ²²Athenagoras, ebd. 12, 52 CD.
- ²³Ebd., 12, 52 C.
- ²⁴Ebd. 13, 54 AB.
- ²⁵I.G. Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, S. 92.
- ²⁶Athenagoras, ebd., 24. TKV, S. 488-489.
- ²⁷Hl. Justin der Märtyrer, *Über die Auferstehung der Toten*, 8, ed. C. Otto, *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi*, tom. III, Jena, 1877, S. 238.
- ²⁸Athenagoras, ebd., 15, 56D-57D.
- ²⁹Ebd., 16, 58 BC.
- ³⁰Ebd., 17, 58D-59D. Ein ähnliches Gleichnis findet man bei Theophilus von Antiocheia, *An Antolykos*, I, 13 und II, 15, ed. C. Otto, *Corpus apol.*, VII, Jena, 1861. „Betrachte

doch, wie die Jahreszeiten, die Tage, die Nächte endigen und wieder erstehen. Findet nicht auch bei den Samen und Früchten eine Wiederaufstehung statt, und zwar zum Nutzen der Menschen? Das Getreidekorn zum Beispiel oder das Korn anderer Samen wird in den Boden gelegt, stirbt zuerst und zerfällt; dann aber wird es wieder aufgeweckt und wird zur Ähre. Und bringen nicht die Wald- und Fruchtbäume nach göttlicher Anordnung zu ihrer Zeit ihre Früchte, da, wo zuvor nichts sich zeigte und zu sehen war? Manchmal verschluckt ein Sperling oder irgendein anderer Vogel einen Apfel- oder Feigen- oder irgendeinen anderen Kern, setzt sich auf einen felsigen Hügel oder auf ein Grabdenkmal und gibt ihn dort wieder von sich, und der Kern schlägt Wurzeln und wächst zum Baum heran, obwohl er zuvor verschluckt worden und durch soviel Wärme hindurchgegangen ist. Das alles wirkt die göttliche Weisheit, um auch hierdurch zu zeigen, daß Gott die Macht hat, die allgemeine Auferstehung aller Menschen zu bewirken... Betrachte die Auferstehung des Mondes, die allmonatlich eintritt: wie er abnimmt, verschwindet und wieder aufersteht... Du bist vielleicht schon einmal in eine Krankheit gefallen und hast dadurch die Fülle deines Körpers, die Kraft und das gute Aussehen verloren; aber du hast von Gott wieder Erbarmen und Heilung erlangt und damit dein volles Fleisch, das gute Aussehen und die Kraft wiedergewonnen. Und wie du zuvor nicht gewußt hast, wohin dein Fleisch gekommen, als es verschwunden war, so weißt du auch jetzt nicht, woher es dir wieder geworden oder gekommen ist“, TKV, S. 490-491.

³¹Athenagoras, ebd., 17, 59 CD.

³²Tertullian, ebd., 12, MPL. II, 856 Ab-857 Ab, TKV, S. 492-494 und *idem*, Apologetikum, 48, 8, MPL, I, 536.

³³Athenagoras, ebd., 18, TKV, S. 587-588.

³⁴Athenagoras, ebd., 18, S. 587. Siehe auch Tertullian. Über die Seele, 58, hrsg. V.A. Reifferscheid, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XX, Viena, 1890.

³⁵Tertullian, Apologetikum, 48, 4, MPL, I, 536.

³⁶Tatian, Rede an die Griechen, 6, TKV, S. 494.

³⁷Tertullian, Über die Auferstehung des Fleisches, 15, TKV, S. 546.

³⁸Athenagoras, ebd., 20, TKV, S. 547-548.

³⁹Ebd., 19, TKV, S. 547.

⁴⁰Tertullian, Über die Auferstehung des Fleisches, 14, TKV, S. 545.

⁴¹Athenagoras, ebd., 25, TKV, S. 489.

⁴²Tertullian, ebd., 57, S. 530-531.

⁴³Siehe I. Caraza, *Doctrina despre învierea morților la Atenagora Atenianul și Tertulian*, Mitropolia Moldovei și Sucevei, 7-8/1968, S. 365.

THE EYE-SYMBOL, GESTURE, EXPRESSION

Prof. Dr. Gh. Lazarovici

Theology - History Section UEMR

From our wish, declared *ab initio*, to find structures of spiritual life and from the communities psychology, which should have longer length, to traverse more historical eras, to allow us to materialise structures for data and information bases, more general structures, which can not be carried out only by analyses and debates in interdisciplinary and multidisciplinary communities- sets the steps of debating the theme of etno-archaeology etno-history IDEAS, BELIEFS, SYMBOLS ABOUT REGENERATION- RESURECTION and POTTERY, FIRE, GESTURE AND SOUND, etno-archaeology from Iclod.

The eye, in our analysis, points out such an archetype. Even if we can not define all its aspects in this communication and discern, especially the symbolic senses, we would like to debate the theme later on, in our seminar as a subject for one, two years.

The eye, part of human body, which contains one of the basic sense of the human being, **the sight**, from long ancient historical times earned, also other senses concerning the spiritual life on those times, the religious life or the communities psychology. The eye is, almost universally, the symbol of intellectual perception included in different philosophies, in different mythologies (Chevalier- Gheebant 1995, p.362-363; Eliade 1959/1995; 1981,1981a; Dumitrescu 1974; Frazer 1980; Lazarovici 1988; 1990-1991; Lazarovici - Drașovean - Maxim 2000; Mellaart 1965a).

Did these things happen more recently?

The eye functions:

-The physical eye, of light perception;

The sense of sight, the clarvision:

-In the Bambara tribe the sense of sight replaces all the others.

- The *frontal eye*- the third eye of Siva, the third eye shows the suprahuman condition in which the **clarvision** achieves perfection.

-the king Eochaid, in the north of Europe traditions, gives his own eye to the druid from Ulster, and God gives him both eye as a reward; the generosity and avowal bring after all the *clarvision*;

The eye, soul, spiritual light, divine light:

- from all the senses organs only the eye allows integral perception;
- to peep the eye, gesture and language;
- *the eye of heart* notices the spiritual light;

Expressions: the eye is the mirror of the soul,

*The one who has eyes draws the saman, **the clarvisioner**, at eschimos.,*

The wisdom the eye of wisdom: *That who has eyes for seeing to see, that who has ears for hearing to hear.*

Ming, Chinese = character **light** is the synthesis of characters which symbolise the sun and the moon.

The solar nature in the Egyptian and ignic mythology: source of light, knowledge, and fecundity:

The soul has two eyes, one sees **the time**, the other is turned to **eternity** (Silenius).

At the Victorins one means **love**, the other means the **intellectual** function;

At Platon and Saint Clement from Alexandria **the eye of the soul** is unique and without mobility.

In the Ideas and Archetypes of Platon the Spirit of God they are like some eyes.

The symbol of **Essence and divine Knowledge** is the unique eye, without eyelids;

The eye of comprehension = Prajna – chakshus;

The eye Dhrarma-lahakshus of budists is set at the boundary between unity and multiplicity, between vacuum and unvacuum; is the organ of the inner vision; an exteriorisation of the eye of the heart.

The eye of heart and spirit appears at :

- Plotin, Saint Augustin, Saint Pavel, Saint Grigore from Nazianz;
- Muslims, sufits;
- sioux Indians. This is the eye which sees God and from it God sees the human being. It is the way of unification of God with the soul. Or of the principle with the manifestation.

The idea of Sun- spirit, supreme spirit, appears at Plotin, alexandrine neoplatonician philosophy and in sanctuary.

The divine eye appear in the old neolithic sanctuary and altar or shrine. *În cele mai vechi sanctuare neolitice de la Çatal Hüyük, în the Sanctuary from level VII, (milenium VI) apare ochiul divin în diferite scene de cult asociat bucraniului, simbol al dininității, al puterii acesteia, căruia i se aduceau ofrandele (fig. 1). Semnificația ochiului credem că este aceea de a supraveghea și a observa desfășurarea ritualurilor, de respectarea regulilor privind aceste ritualuri. În fig. 2 apare în scena în care doi vulturi duc trupul unui decedat (simbol al morții,) fără cap iar pe altare sunt depuse ritualic trei cranii umane, ambele simbol al pierderii simțurilor văz, auz, miros, gust, vorbire, viață.*

The eye of love and affection:

The eyes signification: The two eyes in Upanisade and Bhagvad Gita, the eyes are identified with the two lighters the **sun** and the **moon**;

In Irish eye= *sul*; *sul* means sun at Britons.

The traditional signification of the eyes:

-*The right eye*, the Sun corresponds to the activity and future,

-*The left eye*, the Moon corresponds to passivity and past;

The weight from Parța, closed the left one, opened the right one;

The malefic eye; bad signs (fig. 4):

- the malefic eye from the inferior species, at fomoire, is malefic;

- The eye of Balor makes to turn to stone an army;

-*The symbol of stone*= the eye of stag, which transforms in stone what he sees (Harap Alb);

- *the eye of Siva* turns all in ashes, the solar participation in a solar perspective;

- *the eye of the Cyclop* symbolises a subhuman condition;

- *The eye of Ochilă* (Romanian mythology) - by the physical function *opened* and the intellectual one, telepathical *closed*);

- the witches from *the Irish legends* have one-eyed with the left eye (this one is good, the right one is malefic);

- *the Druids* or the soothsayers are blind;

- *the eye of the mother-in-law*, a bad intended eye, or the one from the back, which oversees;

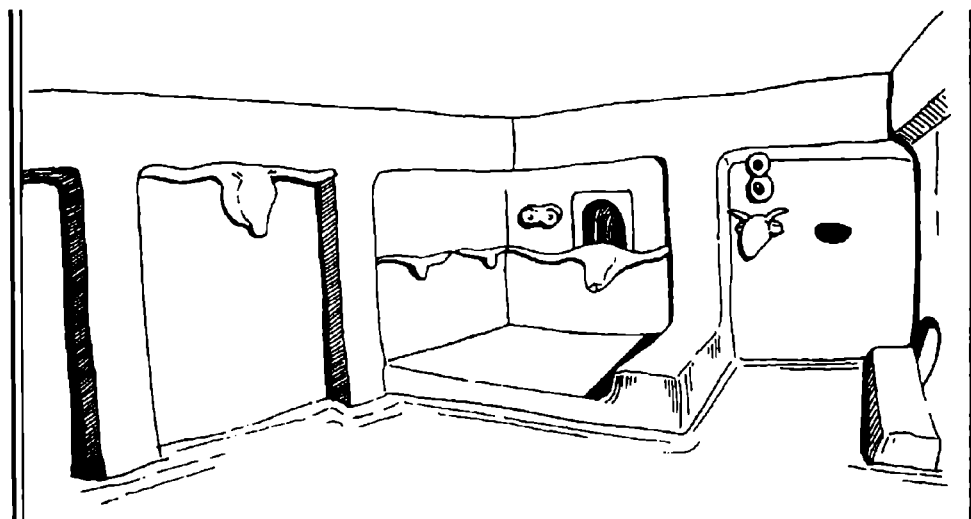


Fig. 1 h Çatal Hüyük Sanctuary, level VII.

- the inner vision has as condition the renunciation of the exterior, passing things sight;
- the *cecily* (=blindness) is a symbol of clairvision, visioner, has the occasion of knowing the secret, profound reality of the world;
- when the *eye strikes*, each means: the right one means goodness or money, the left one means evil;
- The most *dangerous* eyes are possessed by the old women and young married girls, the most vulnerable are the children, young mothers, young married girls, horses, dogs, milk, wheat.

Eye source of magic fluid:

- The *eye purifying* light;
- The *eye of the Falcon*, the eye which sees everything (at Egyptians), has a spot, from where the make-up;

The eyes in the first archaeological discoveries:

In the most ancient Neolithic sanctuaries, in one of the numerous sanctuaries from Çatal Hüyük (fig. 1), sanctuary in which it is noticeable a narrative bound on the cult of dead people and the skull (Mellaart 1963; 1964; 1965; 1965a).

In that sanctuary we notice how an eagle brought a styled human figure without head, as basic scenes on the lateral wall. In the neighbourhood it is an opening, maybe that window of soul.

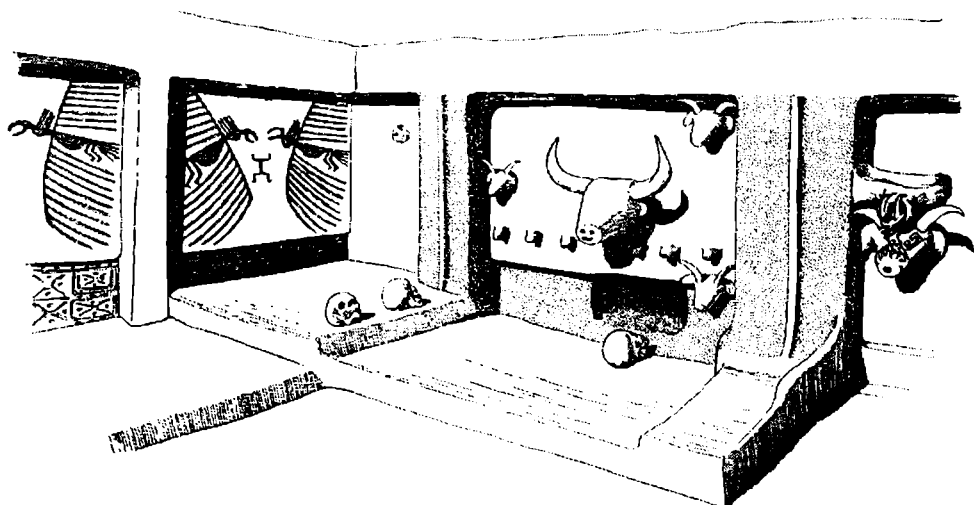


FIG. 22. Restored view of east and part of north wall of Shrine VII, 21.

Fig. 2 Çatal Hüyük, Sanctuary, level VII (Mellaart fig. 22)

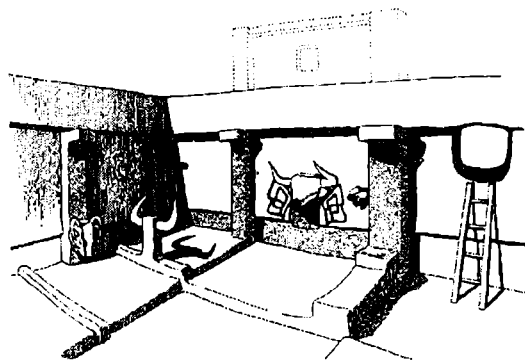


Fig. 3 Çatal Hüyük , level 6, Sanctuary with bucraniu and eye.

this symbolises the divine eye which assists at the practicals and ceremonies which took place in the sanctuary.

In the inferior part of the walls it is a symbolic decoration formed from triangles and a circle, often empty, decoration often met in sanctuaries or on cult objects.

In other situation, in the same station (fig. 1-3 (Mellaart 1963; 1964; 1965;

Gimbutas 1991, p. 255, fig. 7-52). In another sanctuary appears on the wall, on two different altars, the double eye once near some buskulls of bull of clay in an orizontal position, in other altar above a head in vertical position, altar on which was set a bank (fig. 1-3). Often met in sanctuaries on which were deposited cult objects on the bank (Sabatinovka, culture Cucuteni -Tripolie: Makkay 1971, 138; Gimbutas 1984, 74, 25; 1991, 261, 7-59;).

About the eyes, styles, significations, interpretation, wrote and gave numerous examples M. Gimbutas in the Language of Gods (Gimbutas 1989, cap. 6), if we would analyse only the facts presented by M. Gimbutas, even though in literature (fig. 4) we have other hundreds of



Fig. 4 Idols with eye, bad eye, malefic eye (beyondGimbutas)
The eye in the Starčevo – Criș Culture

examples only for the Vinča culture (see dawn fig. **).

The earliest appearances of some eye representations as stagnant objects, without their association with a human or animal head, in anatomical positions,

are those from the cult altars (Kurtzian 1944; Garašanin, D. 1954; Garašanin 1979; Nandriș 1969; Lazarovici 1969; 1971; 1977; 1979; 1983; 1984; Nica 1976; 1977; 1984).

The cult altars were defined in this way by the archaeologists community, even if in that time, when they were defined, were not too many arguments that they had this functionality only on a base of some ethnologic analogies.

Their frequency in stations and complexes, the association with cult

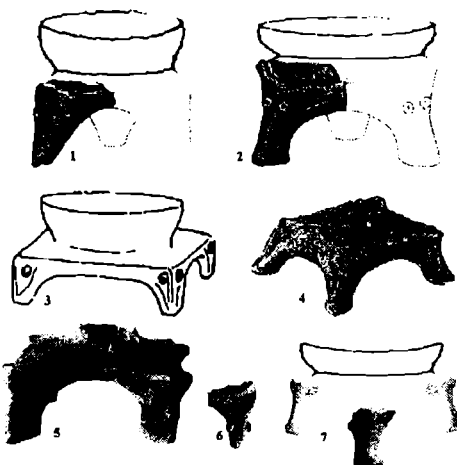


Fig. 5 Altars from the Starčevo-Criș Culture

objects, and recently the discovery of such altars, at monumental dimensions in sanctuaries or cult buildings- community sanctuaries, domestic shrine (Mađiare in Macedonia, Parta in Banat; Kormadin in Serbia, Hodmezővásárhely and Vestő in the west of Crișana : *The Late Neolithic...*) – confirms not only the cultic character but also the existence of well defined rituals tight on offering bringing (prim mactatio, fumigatio (Lazarovici - Drașovean - Maxim 2000 aici și bibliografia sanctuarelor).

The little cult altars had a double functionality that of the ritual burning and functional of fats and the maintaining the fire by flame like the candle. These

altars have tree or four legs, which confer a stability. They have a cup (fig. 5) or a cassette in which were deposited the fats or oils. They have Fig. Altars, the culture of the culture Starčevo-Criș a series of symbols and specific drawings: eyes, breast, meandering line (maybe snake), animals heads, bound on the practice and symbols of cult or maybe on the family totems.

The earliest appearances are in the Starčevo – Criș culture, in the phase of IC - IIA, in the station from Donja Branjevina II, in Vojvodina (Karmanski 1968a, p. 8/9, pl. Ia.5, p. 43, IV/1; 1979, pl. XXXIV/1, in hole 1), discovered in layer or holes of cult. The altar form from Donja Branjevina is similar to the one from Magiare (inedit, information from M. Garašanin).

From the same era exists a fragment from Cârcea, in Oltenia, similar form, with four legs also and with two eyes on these legs (Nica 1975; 1976; 1977; 1981).

The altars with 3 or 4 legs but with higher cup appear also later in the Starčevo – Criș culture, in the phases III and IV at: Leț (Zaharia 1962, p. 17, fig. 5,7); Buziaș - Silagiu (Lazarovici - Sfetcu 1990), Beșenova (fig. 5/1.2)(Kurtzian 1944; Lazarovici 1968, fig. 8/1; 1975, 3/8-9), Starčevo (fig. 5/3,6-7) and at

Donja Branjevina Ia, Ib, so in latest times (Karmanski 1975). At the same level are the discoveries from Hungary from Tiszaug, Soveniháza, Szenetes, Kpoancs, Kotocpart and Sovenihaza (fig. 5/4-5) (beyond Kutizian 1944, 6/1-3,6; 2/5, 5/4, 35/1-2,4), Starčevo, Starčevo - Criș, Vinča (vei bibl. sus și mai jos).

The eye in the Banat Culture

În cultura Banatului sunt numeroase situații în care apare ochiul cel mai adesea ca triunghi, romb (cea mai răspândită modelare Lazarovici - Drașovean - Maxim 2000), dar și sâmbure de migdală, sau sferă (soare) (fig. 6 Sanctuarul2, deschiderea de est, deasupra bucraniului, ca la Çatal Hüyük fig. 1-2).

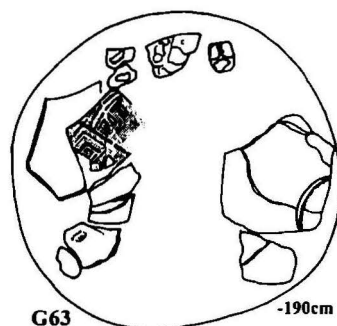


Fig. 6 Parța, Sanctuary 1, pit 63.

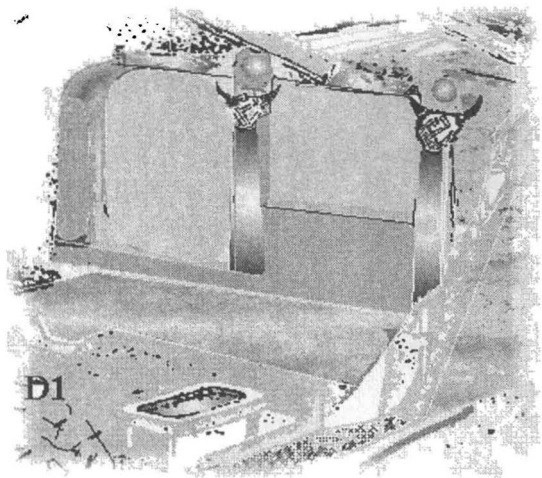


Fig. 7 Parța, Sanctuary 2, East door.

The cult altars have a double functionality to light, to maintain the light and to maintain the fire and its significations, which adds as decoration, with a certain regularity (the triangle, the rhombus, plastical applications) are symbols which appear also in sanctuaries, on idols or cult vessels.

• *Parța Sanctuary 1 pit 63.* In the pit were deposited cult objects from Sanctuary 1 from which fragments from and amphorae the part with human face, painted and crusted, with the eyes made through a cut and under them a tattoo, from 3 cuts crusted in white. Besides were unused objects from unburned clay (fragments of vessels, fusaiole).

The eyes of bucraniu from the Eastern entrance. In the neighbourhood of the entrance was an opening. This had 2 columns on which were buskulls of bull from clay with original cornices. These were decorated with incisions crusted in white and the eyes were shown by angler incisions. On the snout and front were meandric incisions crusted in white and the space between them painted in red. It is possible that also the entrance from the northern part to have such a column.

• **Parța, the eyes of the stag.** At Parța, in the Banat culture (millennium V), in the dwelling P167, were discovered adosat to a wall a head of a stag from clay. The original cornices were fixed with clay on a column or pillar. The stag had the face made from incised line, crusted in white and the space between incisions painted in white and yellow.

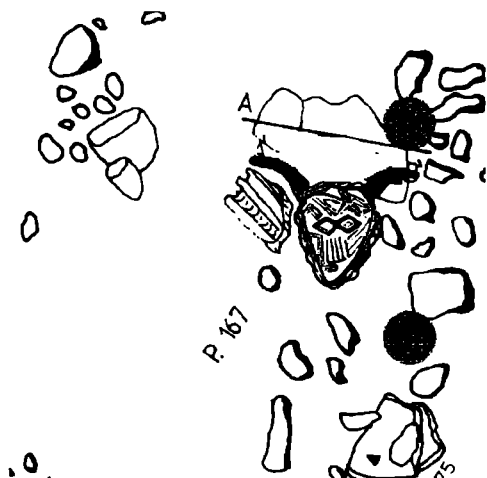
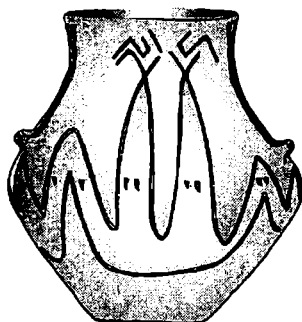


Fig. 8 Parța level 7c, Stag House

The eyes were rhombic painted in red. The meandric motives surround the face and front in the same way such as on the bullheads from Sanctuary 2, the room from sunrise.

On the amphorae from Parța, Banater Culture are decorated with incisions and bubble points in eye form. There are incisions in the form of two birds and M or W (fig. 9).

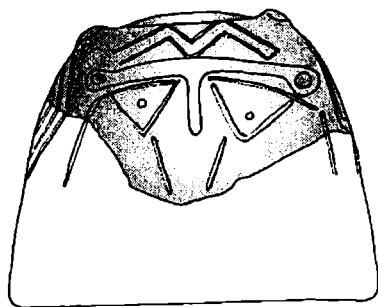


Fig. 9 Parța, amphorae with M, W and bird symbols

The eye in the Vinča culture.

The eyes of the owl, from Zorlențu Mare. At Zorlențu Mare, in phase B1 of the Vinča culture, was discovered a lid of a posopomorph vase. This had two cornices on the head and apotropaic eyes (Lazarovici 1979).

The form of owl, the cornices, the hooked nose and eyes were suggested by anyone who watched the piece. The cultic character of these objects was underlined by each generation of archaeologists. To show the

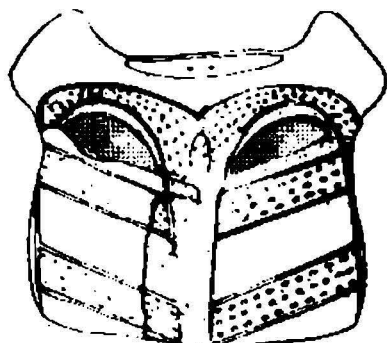


Fig. 10 Bucovăț, The lid with eye and symbolic incisions.

The apotropaic eyes. These appear under different shapes (fig. 9). The



Fig. 11 The Amphorae from Parța, Banat Culture - Vința B1

turkis toponim at Ilidia, Banat in the same zone with blue water, deep, cold that takes your breath.

The eye or the lake of the Devil, fallen underground cave in the Vale of Nera, myths and legends tight on its eye, the malefic eye (blue dark like the obscurities of the Carstic Lake);

- The image received by the eye is not virtual, it represents a double, material on which the eye records and keeps it.

eyes of owl, tight on the circulation in this part during nighttime and the rituals bound on this vessels are undubious. The apotropaic eyes appear under different shapes.

The eyes of the lid, from Bucovăț, Banat, group Bucovăț, Banat cultures (fig. 10). This had two triangle eye and M incisions at the forehead.

The Amphorae from Parța on the head of the amphorae the eyes are shown like a stylish figure of an animal. A lid alike was discovered under the altar tables D, in the sanctuary 2, broken and thrown their (fig. 11).

The cold eye or hypnotic eye, reckoned the eye of snake, appears on altars (fig. 10; 12/2-4), but most on idols with snake symbols or snakes representations.

- **The eye of Horus** around it developed a symbolistic of the **universal fecundity**.

- **Ra,** the god of the sun, had a shiny eye, symbol of the ignic nature (what is ignic), it is presented like a raised *cobra* with the eye large opened called *uraeus*.

The Egyptian sarcophagi had a drawing, which presented an eye reckoned to allow the dead man to follow the exterior world without moving.

The eye in the toponomy. *The eye of the Devil* or *the lake of the Devil* in the Sasca mountains, in Nerei Keys is the name of an underground lake with blue waters which goes down to the entrails of the ground.

The eye of the Bei (*legate, guv, prince*

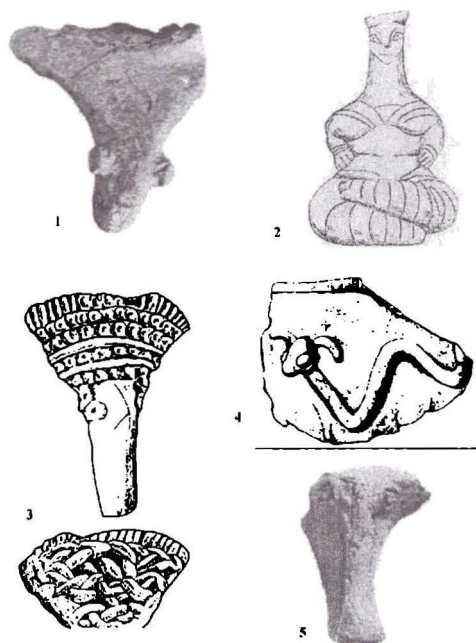


Fig. 12 1 Kôrós Culture, 2-4 Snake idol,
6 Starčevo-culture (beyond Gimbutas)

wizards use the eyes and the snout of a dog, to put on the face of a wizard accused by a suspect death, which is his victim. In Gabon the members of the men-panthers society took off the eyes of their victims.

Metaphors and proverbs about eyes:

• Metaphoric the eye can cover the beauty notions, light, world, universe, and life.

• The *elegiac Arabian and Persian poetry* in its numerous metaphors joins the eye to notions about magic, danger, drunkenness, Ex. *The lover eye* = drunk or half drunk but not from wine; it is the one which follows or catches the lions; it is greed of blood, killer; it is a cup of daffodil, a gazelle or shell;

- Its symbols metaphorically express a series of learnings, advice.
- The eyes which do not see, forgive,
- Eye for eye, tooth for tooth,
- The eye sees, the heart asks,
- The eyes are closed, he is dead,
- The eye the mirror of the physical and mental health
- Mourned.... Open the eyes to see....

Expressions:

• Good price of exceptional value: Take care of... like the **light of the eyes**.

• The eye of God

• In the masonic tradition, the eye symbolises the visible Sun on physical plan, from which emanate the Life and Light; on intermediate plan or astral plan means the Word, the Logos, the creating Principle; on spiritual plan or divine plan represents the Big architect of the Universe.

The eye and sex:

• During sexual act the woman unites by sex like by eyes.

• The sight means wish, the eye means lust and man world means his eye;

Exorcism, magic about the eyes:

• In Central Africa the sight importance is certified by using animal eyes or men to prepare some magical mixtures, prepared for soothsayers or for oracles.

• In Kasai, the baluba and lulua

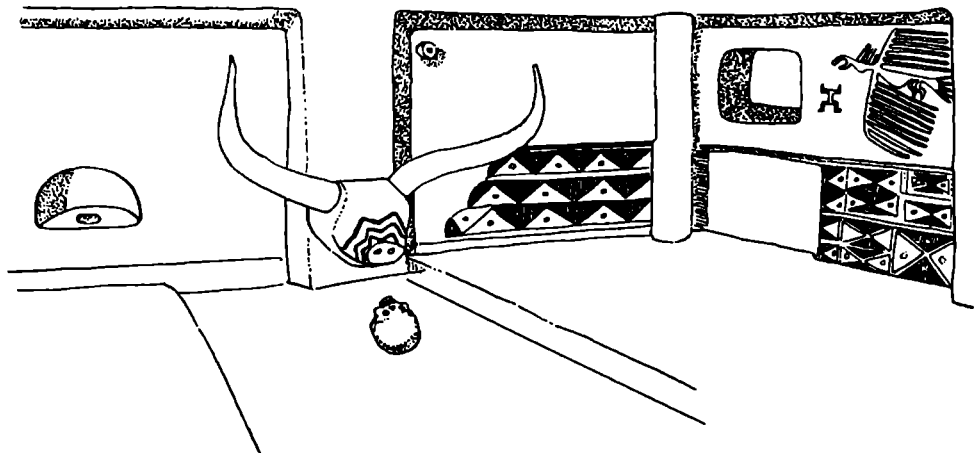


Fig. 13 Sanctuary 21 from Çatal Hüyük (after Mellaart).

Expressions of love:

- I would eat your eyes, kiss your eyes
- Bound on eyes: not to see the death; in love, spelled, fooled. The colour of the eyes: green eyes do not believe them.

Opened eye, closed eye:

- The one who has eyes;
- The eye sees, the heart asks-

The goddess with eyes which mean sun, moon at Vaishvanara:

- in *Taoism* the eyes of Pangu or Laojun the eye has square pupil, appears at the immortal Taoists;
- in *şintoism* the eyes of Izanaghi;

The symbol of the matter transformation:

- *The symbol of fire*= the third eye of Şiva, his sight turns all in ashes; the contemplative function of Amitabha. His throne supports a peacock, which has the feathers with eyes.

The eye in triangle is the **Masonic or Christian symbol**. Appears in the Armenian trinacria, it was taken in the Vietnamese Caodaism being the seal which seals the heavenly investiture of those Chosen. In the Neolithic period a triangle eye with point pupile (see fig. 10).

These symbols (triangle and eyes with point appear in the Sanctuary from Çatal Hüyük, early neolithic see dawn (fig. 13, after Mellaart).

The eyes of Argus (two, for, a hundred) which do not close suddenly, situated all over the body, symbolise the human being absorption by the exterior world, watchfulness to exterior (*Legendele Olimpului*, 1969, sub vocem Argus).

The symbol of totality of the exterior perception appears in BENA, CADZ, COEA, COOH, CORT, DANA, ELIM, GOVM, GRIF, GUEV, MAST, MUTT, PHIL, SCHC, SUSZ.

At the Feigns the eye comes out of the body without being separated from it and it is destine to the *perception*.

Opening the eyes is an initiation ritual, straighten to the *knowledge*.

At Indians the eyes of sacred statues open to *animate* them.

The eyes opening of the masks to *animate* them.

The leontocefal goddess Indugudu has the eye *like*.

In Vietnam painting 2 eyes on new jonc symbolises to *open its light*.

The eye of the world is:

- The eye which sees everything;
- You can not step aside from the eye of the world; the expression corresponds to Budha or Agni;
- Is the opening from the top of the dome;
- Is the door of the sun;
- Is the passing to escape from cosmos;
- The divine look which embraces the cosmos;

The made-up eye at the *Udjat* Egyptians is the sacred symbol which appears on all the art works and it is consider:

Sacred word about the eyes:

The word **ayn** means *eyes*, in the Islamic tradition represents a particular entity a spring or essence; the universal character, the word renders this sense in mystic and theology. It is used for **real** and **spring**; The prophet said Ayn is a reality).

Ayn el-yaquin *the certentity watching* is one of the steps of knowledge, with the double accept of pre-rational (intuitive understanding the first philosophical principles) and post rationally of intuitive understanding of the mystical suprarational truth.

Avicena Those who penetrate till ayn (at the spring, to watch the intimate nature of God),

The vessel with trickling pipe to poor the sacred liquid in opait

The evil eye. Is a term very spreaded in the Islamic world :

- Is the cause of the death of half humanity;
- The evil eye empties the houses and fills the graves;

The man who makes an evil eye is called **ma'ian**.

The eyes which blows off fear: of the viper, the gecko lizards; are the cold eyes, without lids, always opened, hypnotised;

The defence against the evil eye:

- The vale, geometrical drawings, shiny objects,
- the smokes which exhale smells, the red iron, the salt, the alaun, the corneas,

- The half moon, the hand of Fatma;
- Spiting three times;
- Talismans against the evil eye the **horseshoe**, they have in their power the metal, the form, the corneal, the half moon, the hand, the horse domestic and sacred animal;
- The tail of the black snake to get in your eyes (Hungarian exorcism from Seini).

I finisid this papers with verse from Eminescu, *The third Letter*:

The eye closed outside, inside arouses...

What it is nicer in your valley

The forests with glades, the eyes with eyebrows...,

BIBLIOGRAPHY

- Bruckner, B. 1968 - *Neolit u Vojvodinii*, Belgrad-Novı Sad.
- Chevalier, J. - Gheerbrant, A. 1971- *Dictionary of Symbols*, 1969/1971
- Daniel C. 1987 - *Pe urmele vechilor civilizații*, București. 1987.
- Dimitrijević, S. 1974 - *Problem stupnjevnja starčevacke kulture s posebnim ozbirom na doprinos juznapanonkih nalazista rjezavnu ovog problema*, in *Materijali*, X, 50-121.
- Dumitrescu, H. and Vl. 1970 - in *Dacia*, 14, 1970, p. 5-24.
- Dumitrescu, Vl. 1974 - Vl. Dumitrescu, *Arta preistorică în România*, București.
- Eliade 1991 - M. Eliade, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Iași, 1991.
- Eliade 1981a - *Istorie credințelor și ideilor religioase*, București.
- Eliade 1959/1995 - *Nașteri mistice*, București.
- Frazer 1980 - J. G. Frazer, *Creanga de aur*, București.
- Grărașanin, D, 1954 - *Starčevacka Kultura*, Ljubljana, 1954.
- Grărașanin, M. 1979 - *Centralnobalkansko zona*, in *Praistorija Jugoslovenskih Zemalja*, Sarajevo.
- Gimbutas, M. 1974 = 1982 London; = 1984 Thames and Hudson - *The Gods and Goddesses of Old Europe 7000 - 3500 BC*, Los Angeles.
- Gimbutas 1989 - M. Gimbutas, *The Language of the Goddess*, New York.
- Gimbutas 1991 - *The Civilization of the Goddess*, Harper San Francisco.
- Late Neolithic... 1987 - *The Late Neolithic of the Tisa Region*, Budapest - Szolnok 1987, see Vestő, Gorzsa, Ocsőd ș.a. for Sanctuaries of Hungary.
- Karmanski 1968 - *Slikana keramika sa lokaliteta Donja Branjevina kod Deronja*, Odzaci.
- Krammer 1962 - N. Krammer, *Istoria începe la Sumer*, București.
- Kutizian 1944 - I. Kutizian *A Körös Kultura*, Budapest.
- Lazarovici - Drașovean - Maxim 2000 - Gh. Lazarovici - Fl. Drașovean - Zoia Maxim, *Parța*, Timișoara.
- Lazarovici - Maxim 1995 - Gh. Lazarovici - Zoia Maxim, *Gura Baciului, Monografie arheologică*, Cluj - Napoca.
- Lazarovici 1969 - *Cultura Starčevo - Criș în Banat*, in *ActaMN*, VI, p. 3 și urm.
- Lazarovici 1971 - *Faza a IV-a a culturii Starčevo-Criș în Banat*, *ActaMN*, VIII, p. 409-413.
- Lazarovici 1977 - *Gornea - preistorie*, Reșița.
- Lazarovici 1979 - *Neoliticul Banatului*, Cluj-Napoca, BMN, IV.
- Lazarovici 1983 - *Neoliticul timpuriu din zona Porțile de Fier (Clisură)*, in *Banatica*, 7, p. 9-34.
- Lazarovici 1984 - *Neoliticul timpuriu în România*, in *Acta MP*, 8, p. 40-104.

- Lazarovici 1988 - *Venus de Zăuan. Despre credințele și practicile magico-religioase în preistorie*, I, în *Acta MP*, 12, 23-70.
- Lazarovici 1990-1991 - *Venus de Zăuan. Despre credințele și practicile magico-religioase*, II, în *Acta MP*, 14-15, p. 11-35.
- Lazarovici 1991 - *Variantele și grupele culturii Vinča și ale fenomenului vinčian*, în *Cultura Vinča în România*, Timișoara, p. 17-18.
- Lazarovici 1993 - *Les Carpathes Meridionales et la Transylvanie*, în *Atlas du néolithique Europeen*, Liège, p. 243-284.
- Legende de l'Olimpului,, București 1969, Zeii, apud Al. Mitru.
- Legends of the Fauna, p. 334-335, apud Mirea.
- Mellaart 1963 - J. Mellaart, *Excavations at Çatal Hüyük*, în *AS*, 13, p. 43-103.
- Mellaart 1964 - *Excavations at Çatal Hüyük*, în *AS*, 14.
- Mellaart 1965 - *Excavations at Çatal Hüyük*, în *AS*, 15.
- Mellaart 1965a - *The Neolithic of Near East*, London, 1975.
- Milojčić, V. 1949 - *Chronologie der Jüngerer Steinzeit Mittel- und Südost Europas*, Berlin.
- Nandriș 1968 - J. Nandriș, *The Prehistoric Archaeology of South East Europe with special reference to the Neolithic Figurines*, Diss. doc. Cambridge.
- Nica 1976 - M. Nica, *Cîrcea, cea mai veche așezare neolitică de la sud de Carpați*, în *SCIV*, 27, 4, p. 435-463.
- Nica 1977 - *Nouvelles données sur le néolithique ancien d'Oltenie*, în *Dacia*, XXI, p. 13-53.
- Nica M. 1984 - *Neoliticul timpuriu și mijlociu în zona răsăriteană a Olteniei*, București, diss. doct.
- Nilson, K. 1955 - *Geschichte der Griechischen Religion*. München
- Rutkowski 1972 - B. Rutkowski, *Cult Place in the Aegean World*, Wrocław - Warszawa - Kraków - Gdansk.
- Rutkowski 1981, *Frühgeschichte kulturdarstellungen*, Berlin.
- Stankovic 1988 - S. Stankovic, *Žrtvenici i prosopomorfni poklopci iz Vinče*, Belgrad, 1988
- The Bible. *Biblia*.
- Vlassa, N. 1976 - *Neoliticul Transilvaniei*, Cluj-Napoca.
- Vulcănescu, R. 1985 *Mitologia română*, București.
- Zaharia 1962 - Eugenia Zaharia, *Considerations sur la civilisation de Criș a la lumiere des sondages de Leț*, *Dacia*, VI, p. 5-51.
- Zanne, *The Proverbs of Romanians*, București.

CÂTEVA CONSIDERAȚII PRIVIND “TEZAURELE” MONETARE ROMANE DIN SEC. IV DESCOPERITE LA RĂCĂȘDIA (jud. CARAȘ-SEVERIN)

Dana Antoaneta Bălănescu

Articolul de față a fost realizat din dorința de-a readuce în discuție „*cele trei tezaure monetare*” din secolul IV, descoperite în comuna Răcășdia, jud. Caraș-Severin, prilej cu care intenționăm să prezentăm și unele aspecte privind structura unei anumite categorii de tezaure din sudul Banatului. Se cuvine să mărturisim, încă de la început, că nu dorim, deloc, să contrazicem de la începutul prezentării noastre părerile unor cercetători mai avizați decât noi și care au menționat sau chiar au prelucrat aceste tezaure (de pildă, Dumitru Protase și Nicolae Gudea). Intenționăm, mai degrabă, ca pe baza unor anchete statistice, uzitate cu succes și de alți numismați, să clarificăm “*enigma*” atâtor tezaure colectate dintr-un singur punct de descoperire. În treacăt fie spus, nu se cunoaște un caz similar, cel puțin atât cât am putut să parcurgem literatura de specialitate. Dar, pentru a argumenta rezerva noastră privind descoperirea mai multor tezaure la Răcășdia, trebuie să readucem în discuție condițiile de descoperire.

Prima mențiune o prezintă D. Protase, care descrie momentul descoperirii (în timpul lucrărilor agricole din toamna anului 1963 – cca. 2.000 de monede) și care amintește, de asemenea, despre informatorul respectiv și câteva amănunte legate de împrejurimile locului, unde au fost scoase la iveală, evident, întâmplător, cele două mii de piese¹. Primele nelămuriri vor fi determinate, însă, de apariția mai multor fragmente (loturi) la diverși deținători particulari, de la care, pe diverse căi, acestea au ajuns în colecțiile a trei muzee: din Cluj-Napoca, Timișoara și Reșița. Nu insistăm asupra lor, deoarece situația lor este prezentată în **Tabelul TEZAURE**. „*Circulația neorganizată*” parcursă de aceste loturi, cum foarte exact și chiar plastic o caracteriza N. Gudea², care a împiedicat reconstituirea în întregime a tezaurului, valorificarea parțială a acestora realizându-se în etape diferite și, de aici, în mod firesc, au apărut denumirile de „Răcășdia I, II, III”. Totodată, atragem atenția că, în afara loturilor deja publicate

și pe care le reanalizăm în comunicarea noastră, mai există în colecțiile muzeului reșițean un fragment de cca. 1.558, aflat pentru determinare la Institutul de Arheologie din Cluj-Napoca și care va fi publicat în colaborare cu Nicolae Gudea și Radu Ardevan. Fără îndoială că acesta reprezintă nucleul cel mare, și tocmai de aceea socotim necesară precizarea cărui tezaur îi aparține în final.

Ni se pare cinstit să menționăm că publicând primul lot, compus însă și el la rândul lui, din două fragmente, separate nu prin caracteristici comune de altfel, ci prin modul de proveniență a lor, Nicolae Gudea afirmă că ambele grupe de monede puteau face parte din același tezaur³. În schimb, atunci când publică cel de-al doilea lot, îl tratează ca pe un tezaur aparte⁴. De data aceasta însă intervin anumite date cronologice, care indică o perioadă de acumulare și, mai ales, de îngropare diferită, ceea ce îl îndreptățește pe cercetătorul clujean să se îndoiască de apartenența la același tezaur.

Încercând să mai investigăm câțiva martori de atunci ai acestei importante descoperiri, am reușit să aflăm de la dr. Gheorghe Ciulei – același care l-a anunțat pe academicianul Constantin Daicoviciu despre tezaur și, care, se pare, a deținut o vreme multe piese – că totuși la Răcășdia s-a descoperit un singur mare tezaur, fiindcă după această dată (1963) nu s-au mai semnalat asemenea descoperiri. Aceeași afirmație categorică a făcut-o și prof. Octavian Răuț – la aceea dată directorul muzeului reșițean – și, totodată, cel care a deținut până la donația efectuată către instituția menționată cele 156 piese, constituite în lotul I (Gudea) sau IA în notația noastră.

Prin urmare, nu ne-a mai rămas altceva decât să reluăm cele patru loturi, pe care le-am datat în cronologie RIC, VII și VIII și le-am supus unor analize statistice primare. Încercând astfel cele analize elementare, uzuale, de fapt, în cercetarea numismatică, urmărim să surprindem eventuale trăsături comune, care să confirme sau să infirme apartenența la același singur tezaur. În a doua parte, în măsura în care rezultatele primelor statistici ne-au satisfăcut, am trecut la o metodă specială și, anume, cea strict matematică, a probabilității, aplicată de Virgil Mihăilescu-Bîrliba, asupra celor două tezaure de la Bîrgăoani. Prin această metodă, cercetătorul ieșean a reușit să demonstreze existența unui singur tezaur, dar îngropat în două recipiente diferite⁵. În sfârșit, înainte de-a trece la prezentarea primei categorii de statistică (tabele I-VIII), dorim să precizăm definiția unui tezaur. Literatura de specialitate menționează că tezaurul reprezintă o acumulare de valori materiale sau abstracte⁶. Tezaurele pot reflecta fie structura numerarului de pe piața autohtonă din momentul îngropării, fie oglindesc circulația monetară din teritoriul de unde au provenit⁷. De asemenea, tezaurele au fost clasificate în tezaure de acumulare și tezaure de circulație, iar mai recent, Virgil Mihăilescu-Bîrliba a propus o altă clasificare a acestora: A. *tezaure depuse cu intenție*. B. *tezaure cu destinație neprecizată*⁸.

STATISTICA PRIMARĂ

I. Cronologie. Lotul I A este cuprins între limitele următoare: înainte de **330 și 347 – 348 (tab. I)**, care, în același timp, este perioada cea mai masiv reprezentată – deci, perioadă de acumulare –, piesele datate astfel constituind grosul monetar. Lotul este foarte unitar și compact din acest punct de vedere și pare că a fost chiar selectat, dacă nu uităm că înainte de a ajunge la muzeu, a aparținut și el, cândva, unui deținător particular.

Lotul I B (fosta colecție Răuț, la muzeul reșitean ajungând doar 149 piese) prezintă moneda cea mai timpurie, din **anii 324 – 325**, iar grosul monetar aparține aceleiași perioade, **347 – 348**, ca la lotul I A, piesele fiind, în același timp, și ultimele care încheie lotul. Se impune aceeași rezervă sau observație ca și la primul lot.

Monedele cele mai timpurii din **lotul II** sunt din **anii 324-325**, deci acumularea poate fi datată în **anii 347-348**, iar ultimele monede, de data aceasta, fiind din **anii 355-361**, dată comună de îngropare pentru multe tezaure din Banat, așa cum vom arăta în încheierea articolului. După cum se poate lesne observa, limita cronologică de început a acestui lot coincide cu cea a lotului I B. Dar, fiind mai numeros, lotul II prezintă o structură diversă.

În schimb, **lotul III** are limitele cronologice similare, aproape până la identitate cu cele ale lotului I A.

II. Ierarhia atelierelor emitente. Așa cum reiese din același tabel nr. I, în **loturile I A și II**, limita de reprezentivitate a atelierelor este următoarea: **Siscia, Thessalonic, Nicomedia**, variind doar procentajul – și acesta, însă, foarte elocvent – care se datorează, în mod normal și numărului diferit de exemplare. În timp ce **lotul I A** prezintă ierarhia: **Siscia, Thessalonic, lotul III: Cyzic, Thessalonic** pe primul loc, **Aquileia, Heraclea și Constantinopol** pe locul II, iar **Nicomedia, Siscia** în al treilea rând. Prin urmare și din acest punct de vedere, lotul I B și II prezintă caracteristici identice, în vreme ce lotul I A și III se evidențiază prin trăsături doar similare cu toate cele patru fragmente monetare. Absența monedelor bătute la **Sirmium** – atelier de obicei, bine reprezentat în tezaurele bănățene alături de celelalte monetării orientale – este explicabilă prin perioada cronologică diferită căreia îi aparțin loturile în discuție, deoarece între **anii 326 și 351** activitatea acestui atelier a fost întreruptă.

III. Tipuri de revers și starea de conservare a pieselor. În cadrul tabelului IV, am încercat să surprindem atât starea de conservare, diferențiindu-le cronologic și pe emisiuni, cât și distribuția acestora pe tipuri de revers. Această analiză a fost posibilă doar în cadrul lotului I B și III, păstrate la muzeul reșitean, adică la îndemâna noastră, în timp ce lotul II a beneficiat doar de o prezentare generală, reluată după studiul lui Nicolae Gudea.

Referitor, mai întâi, la tipurile de revers (tab. III), ne vom opri doar la

perioada **347-348**, reprezentată prin piesele cele mai numeroase, în vreme ce celelalte perioade prezintă doar un singur tip sau cel mult două tipuri diferite. În acest sens, pentru toate cele patru loturi se menține ierarhia tipurilor: Victdd, Vot, VN-MR. Unele tipuri precum **Pax Publica** se regăsesc în loturile I A, II, III, iar **Victoria Augusti** și **Securitas** în loturile II și III. **Gloria Exercitus** și **Quadriga** sunt tipuri frecvente pentru toate patru loturi, chiar dacă nu respectă aceeași proporție. Există, de asemenea, tipuri unice, adică prezente doar într-un singur lot: **Ivst-Venem** în lotul I B, **Stea în cunună** și **Virtus Augusti** în lotul III. De aceea, din acest punct de vedere, nu mai putem fi atât de categorici în afirmația că lotul I B cu II sau I A cu III ar fi identice, deși prezintă multe similitudini.

Starea de conservare a fost urmărită pentru întreaga masă monetară, dar și în cadrul perioadelor cronologice, și respectiv, a seriilor de emisiuni. Din simpla citire a cifrelor, se remarcă următoarele observații: 1. Absența monedelor foarte bine conservate (o singură piesă în lotul I B) 2. Predominarea monedelor mediocre și degradate; 3. Un procentaj relativ scăzut al pieselor bine conservate, cifra de 11 exemplare fiind valabilă pentru loturile I B și III.

Aceste date ne determină să socotim că exemplare din cele două loturi au beneficiat de o circulație relativ intensă și că nu au fost imediat teaurizate. De asemenea, nu putem neglija așa-zisa circulație a monedelor între diverși posesori anterior, ceea ce a sporit, fără îndoială, gradul de uzură a pieselor. În același timp, trebuie avut în vedere că tezaurele monetare din bronz nu au regimul celor din argint, deoarece acestea sunt adunate și pentru valoarea lor intrinsecă, fiind alese piesele bine și foarte bine conservate, așa cum arătau Iudita Winkler și Virgil Mihăilescu - Bîrliba⁹. Dar, oricum, studierea stării de conservare, poate să aducă detalii interesante și pentru fenomenul de teaurizare a monedelor de bronz

Urmărind cronologic starea de conservare, suntem în măsură să surprindem următoarele caracteristici: până la perioada **347-348** nu există piese foarte degradate și nici prea multe piese degradate (4 exemplare în lotul I B). Cum piesele foarte degradate sunt rare și în acest lot, ele nu sunt semnificative și, deci, ne vom opri asupra pieselor degradate din perioada cea mai bine reprezentată: 347-348. În general, se păstrează aceeași ierarhie: mediocre, degradate, bune, ierarhie care se regăsește, firește, și în totalul tabelului, o singură excepție constituind valorile din lotul I B, în cadrul tipului VN-MR, în sensul că numărul pieselor bune este egal cu numărul pieselor degradate. În concluzie, trăsăturile care individualizează cele două loturi sunt similare în linii mari și pot fi tratate, ca atare, deoarece în cazul conservării intervin anumiți factori și după momentul descoperirii monedelor, afectând astfel stadiul de uzură dinaintea momentului de teaurizare a acestor piese.

IV. Un alt aspect urmărit în structura loturilor (tab. II) este cel al

emitenților din familia constantiniană. Se observă cu ușurință că predomină emisiunile lui **Constantius** II în loturile I A și I B, în timp ce pentru loturile II și III, cele ale lui **Constans**. Prin urmare, din acest punct de vedere, se evidențiază similitudini, de data aceasta, între loturile I A și IB și, respectiv între loturile II și III.

V. Metrologie. Calcularea greutateii medii a monedelor, realizată doar la lotul III, a dat valori care nu se mai încadrează în cifrele din tabele prezentate de RIC, VIII (a se vedea tab. V-VIII). Această diferență se datorează atât stării fragmentare a multor piese, cât și faptului că standardul de greutate nu era, totuși, respectat cu prea multă rigurozitate în monetăriile romane din secolul IV.

În schimb, am căutat să evidențiem, pe de o parte, identități între cele două loturi (cu unele rezerve din aceleași considerente ca la starea de conservare), deoarece unele poartă semne de încercare a metalului sau fisuri din epoca actuală. Pe de altă parte, am dorit să schițăm această analiză pentru a surprinde eventual o anumită evoluție metrologică, care să furnizeze date pentru studii de sinteză, tot mai necesare și care ar trebui aplicate la toate tezaurele monetare, care vor fi publicate.

Astfel, din tabelul V, reiese limpede că cele mai numeroase exemplare sunt cele cu greutatea cuprinsă între limitele (stabilite de noi): **1,41 – 1,50 g** și **1,21 – 1,30 g**. Piesecele cele mai grele (**peste 2,00 g**) sunt doar trei monede în lotul I B și două monede în lotul III. De asemenea, din punct de vedere cronologic, se observă cu ușurință că emisiunile timpurii nu ating decât limitele între **0,91 – 1,70 g**, neregăsindu-se decât printr-o singură piesă în limitele cele mai bine reprezentate menționate mai sus. Pentru perioada **347-348**, greutatea este foarte variabilă, între **0,58** și **2,42 g**, această situație datorându-se numărului ridicat de exemplare statisticate.

În cadrul tipurilor de revers, corespunzând dacă nu emisiunilor, atunci cel puțin seriilor monetare, se poate urmări că cele cu **Victdd** și **Vot** se situează preponderent între **1,00 – 1,20** și **1,70 g**. Deci, din punct de vedere metrologic, se poate conchide că cele două loturi prezintă valori similare, care ar pleda pentru o apartenență ipotetică la același tezaur.

În sfârșit, am efectuat o analiză metrologică a exemplarelor aparținând celor mai bine reprezentate ateliere. De data aceasta, am încercat să urmărim chiar emisiunile, delimitând piesele atât după tipul de revers și perioadă cronologică cât și după officinele respective (tab. VI-VIII și histogramele aferente). Evident că și în acest caz a intervenit factorul incidental, deoarece, de pildă, pentru atelierul de la **Siscia** cele mai multe piese păstrate sunt bătute în **oficina A (12 piese)** și **G (11 piese)**, pe care le și comentăm în continuare. După cum se constată pe histogramă și tabelul anexă, pentru prima officină, un număr de 6 monede au greutatea cea mai ridicată: **1,51-1,60 g**, în vreme ce pentru officina **G**: **1,41 – 1,50 g**, ceea ce influențează valorile finale, în sensul că limitele

de **1,41-1,50 g** și **1,51-1,60 g** sunt reprezentative pentru atelierul **Siscia**. Valoarea obținută este ușor scăzută față de datele oferite de catalogul RIC și anume: **1,67 g**.

În ceea ce privește emisiunile de la **Thessalonica**, acestea apar doar în două oficine și doar pentru un singur tip (serie). Cele mai numeroase (5 piese) sunt bătute în oficina E și doar o singură piesă are greutatea, considerată normală pentru loturile studiate, adică de **1,51 – 1,60 g**. Și pentru această serie, greutatea indicată de RIC este de **1,67 g**.

Atelierul de la **Cyzic** este reprezentat de 2 tipuri de revers pentru aceeași perioadă: 347-348, greutatea variind între **1,21 – 1,99 g**, iar numărul officinelor se ridică la 3. **Seriile VN-MR ating limitele de 1,21 – 1,30 g în officinele A și S** (de verificat în RIC semnele corecte grecești), iar în oficina A, valori de **1,51-1,70**, această ultimă limită fiind semnificativă pentru două piese, ca și limitele de **1,21-1,30** și **1,61-1,70 g**, acestea din urmă apropiindu-se de cifra menționată în RIC – **1,67 g**.

Întrucât analiza greutateii a fost efectuată, așa cum am precizat, pentru a surprinde, totodată, unele caracteristici metrologice, s-ar fi convenit o comparație a situației rezultate cu analize similare a tezaurilor din secolul IV, având aceeași structură și limite cronologice. Însă cele două tezaure din Iugoslavia: **Boljetin și Bikic-Do** (din zone relativ apropiate) care au beneficiat de analize riguroase și ample comentarii, nu se încadrează în același orizont cronologic cu cel al tezaurului de la Răcășdia și de aceea, ne vom referi doar la depozitul de la **Sarica-Niculitel** (din Dobrogea)¹⁰. Însoțită de anchete statistice foarte complexe și interesante, care totuși nu ating aspectul metrologic, prelucrarea acestui tezaur ilustrează elocvent circulația monetară de la Dunărea de Jos. Din lista catalog, am reușit să depistăm anumite limite ale greutateii, limite apropiate de cele observate la loturile Răcășdia, cu precizarea că tezaurul de la Sarica are emisiunile cele mai timpurii, valorile cele mai ridicate cuprinse între **2,30-2,99 g**.

Încercând, în final, să comparăm structura a încă trei tezaure descoperite în sudul Banatului și care până în prezent au fost prelucrate și publicate, după cronologia din LRBC, la care am revenit și pentru loturile Răcășdia. Se observă limpede că Răcășdia II se apropie ca limite cronologice de Moldova Veche, detașându-se de Orșova I și Orșova II. De asemenea, tezaurul de la Răcășdia prezintă aceleași limite cronologice cu cel de la Sarica, asupra cărora vom reveni. În sfârșit, tabelul X se referă la analiza (în cronologie RIC) efectuată de numismata Liliana Bakic, care a luat în considerare și tezaurele din Banatul sârbesc¹¹.

În ceea ce privește ierarhia atelierelor, elocvente întotdeauna pentru structura unor tezaure, din acest ultim tabel, rezultă că, lăsând la o parte piesele emise la **Sirmium**, atelierelor de la **Thessalonica** și **Siscia** le aparțin cele mai numeroase piese. Gradul de reprezentativitate a atelierelor ilustrate în tezaurele bănățene nu este deloc același cu cel din realitatea numismatică studiată pentru Dobrogea, unde singurele ateliere care alimentează piața de aici sunt **Cyzic** (care

apare însă la Răcășdia III), **Constantinopol, Heraclea, Nicomedia, Siscia**, obținând un procentaj de 38,7 în ierarhia atelierelor reprezentate în Scythia Minor. Concluzia care se impune, totuși este că valorile înregistrate de monetăriile din Propondita și cele vest-balkanice indică direcția comercială sud-mediteraneană, concluzie valabilă atât pentru tezaurele din Banat cât și pentru cele din Dobrogea. Mai mult, cercetările numismaților sârbi bazate pe materialul numismatic din Sirmium, au relevat că și în circulația monetară din Balcani, până în anul 348, atelierelor care furnizau cele mai multe monede erau **Constantinopol, Thessalonica și Siscia**, cadupă această dată, **Heraclea** să se situeze pe primul loc, urmat de Sirmium, a cărui activitate va cunoaște o reală dezvoltare¹².

Așa cum am menționat la începutul comunicării noastre, am încercat să aplicăm metoda probabilității utilizate de cercetătorul. V.M. Bârliba. Nu mai repetăm în detaliu definiția probabilității și formulele respective, ci vom avansa direct rezultatele obținute, doar la anumite situații care s-au pretat acestui gen de statistică strict matematică (tabel IX).

Pentru repartitia pieselor pe perioade și ateliere din **36 de cazuri posibile** (adică 4 loturi x 9 perioade), evenimentul s-a realizat doar în 5 cazuri, deci $5/36 = 0,13$, un rezultat pe care îl considerăm mediu, adică nici scăzut, nici ridicat, oricum mai mare decât raportul $1/13$, considerat ilustrativ pentru situații gentaive de către Bârliba. Dar, în același timp, este mai mic decât raportul $1/3$, socotit de acerlași numismat caracteristic pentru situații asemănătoare.

Aceleași valori s-au înregistrat în cazul altor tabele II-V. Nu putem însă să nu comentăm situația privind starea de conservare și posibilitatea, afirmată la începutul comunicării, că lotul I B este identic cu lotul II. În primul rând, procentul de 0,02 obținut la starea de conservare este foarte mic și, deci, se menține rezerva ca, respectivele două loturi să nu aparțină unui singur tezaur. Subliniem, încă odată, că numai datorită factorilor complecși, care intervin întotdeauna în acest caz. În ceea ce privește loturile I B și II, am reușit să obținem valoarea cea mai mare, adică foarte mult mai mare decât $1/13$, ceea ce înseamnă, după opinia noastră că lotul IB și II sunt aproape similare, dacă nu identice.

Chiar dacă analiza efectuată nu a reușit să aducă rezultatele dorite, adică să probeze existența unui singur tezaur Răcășdia, considerăm că totuși aceasta a contribuit la evidențierea mai pregnantă a caracteristicilor comune. Mai mult, în momentul în care cel mai mare fragment de tezaur, aflat în curs de prelucrare la Radu Ardevan, va fi valorificat, atunci se va putea preciza cărui lot îi aparține, fiindcă, în nici un caz, nu-l considerăm al cincilea tezaur de la Răcășdia. În acest sens, cu toată rezerva pe care nu ne sfiim să o recunoaștem, putem doar să inclinăm că pentru Răcășdia se impune terminologia folosită de noi și renunțarea la clasificarea de trei tezaure.

NOTE

- ¹ D. Protase, **PCD**, p.183 ; E. Chirilă, N. Gudea, I. Stratan, **Trei tezaure**, p.69/17 (localitatea apare sub numele de Răcăjdie).
- ² N. Gudea, în **ActaMN**, 12, 1975, p. 184-190.
- ³ **Ibidem**
- ⁴ N. Gudea, în **ActaMN**, 18, 1980, p. 483-490; Pentru lotul III, vezi D. Bălănescu, N. Gudea, în **ActaMN**, 20, 1983, p. 485-488.
- ⁵ V. Mihălescu-Bîrliba, în **MemAnt**, 1, 1969, p. 126-128.
- ⁶ Idem, **Dacia răsăriteană în secolele VI-I î.e.n. Economie și monedă**, Iași, 1990, p. 108
- ⁷ Idem, în **SCIVA**, 44, 19923, 1, p. 54-55.
- ⁸ **Ibidem.**
- ⁹ V. M. Bîrliba, în **MemAnt**, 1, 1969, p. 128
- ¹⁰ R. Ocheșeanu, în **BSNR**, 75-76, 1981-1982, p. 209-235
- ¹¹ Liliana Bakic, **Comunicare la Congresul Internațional de Numismatică**, Berlin, septembrie 1997

12 **Ibidem.**

ABREVIERI BIBLIOGRAFICE

ActaMN – Acta Musei Napocensis, Cluj-Napoca

BSNR – Buletinul Societății Numismatice Române, București

LRBC – Late Roman Bronze Coinage, London, 1965

MemAnt – Memoria Antiquitatis, Piatra-Neamț

RIC – Roman Imperial Coinage, London

PCD – Problema continuității în Dacia în lumina arheologiei și numismaticii

SCIVA – Studii și Cercetări de Istorie Veche și Arheologie, București

Trei tezaure – Trei tezaure monetare din Banat din secolul IV – Lugoj, 1974

T A B E L I
Repartiția monedelor pe ateliere și perioade cronologice (cf. RIC VII și VIII)

ATELIERE	324-325/328-329	Înainte de 330	334-335	337	Înainte de 340	337-340	347-348	351-354	355-361	TOTAL
Lugdunum				<i>1(50) -II</i>			<i>1 (50) -II</i>			<i>2 (0,86)</i>
Roma	<i>1(50) – II B</i>		<i>1(50)-I B</i> <i>1(33,33)-II</i>				<i>1(33,33)-II</i>			<i>3(4,10)-I B</i> <i>3(1,29)-II</i>
Treveri						<i>1(5)-III</i>				<i>1(5)-III</i>
Aquileia					<i>1(14)-I A</i>		<i>6(85,7)-IA</i> <i>5(100)-IB</i> <i>12(100)-II</i> <i>5(100)-III</i>			<i>7(19,44)-IA</i> <i>5(6,84)-IB</i> <i>12(5,19)-II</i> <i>5(15,62)-III</i>
Siscia				<i>1(1,25)-II</i>		<i>1(3,83)-IB</i> <i>2(2,53)-II</i>	<i>12(100)-IA</i> <i>25(36,15)-IB</i> <i>76(93,67)-II</i> <i>3(100)-III</i>	<i>2(2,53)-II</i>		<i>12(33,33)-IA</i> <i>5(6,84)-IB</i> <i>12(5,19)-II</i> <i>5(15,62)-III</i>
Thessalonic							<i>12(100)-IA</i> <i>22(100)-IB</i> <i>56(100)-II</i> <i>7(100)-III</i>			<i>12(33,33)-IA</i> <i>22(3),13)-IB</i> <i>56(24,24)-II</i> <i>7(21,87)-III</i>
Heraclea						<i>2(22,22)-II</i>	<i>2(100)-IA</i> <i>7(77,77)-II</i>			<i>1(2,77)-IA</i> <i>9(3,89)-II</i> <i>5(15,63)-III</i>
Constantinopol		<i>1(100)-IA</i> <i>1(20)-III</i>		<i>1(19,03)-II</i>		<i>5(45,45)-II</i>	<i>1(100)-IB</i> <i>5(25,75)-II</i> <i>4(80)-III)</i>			<i>1(2,77)-IA</i> <i>1(1,36)-IB</i> <i>11(4,76)-II</i> <i>5(15,62)-III</i>

Nicomedia						4(100)-II	1(100)-IA 11(100)-IB 18(81,81)-II 7(100)-III			1(2,77)-IA 11(15,06)-IB 22(9,52)-II 3(9,57)-III
Cyzic					1(50)-IA 3(20)-II		1(50)-IA 3(100)-IB 12(80)-II 7(100)-III			2(5,55)-IA 3(4,10)-IB 15(6,49)-II 7(21,87)-III
Antiochia			2(10,43)-II			3(16,78)-II	14(77,68)-II			19(8,22)-II
Alexandria						1(100)-III	3(100)-IB 3(100)-II			3(4,10)-IB 3(1,29)-II 1(3,12)-III
Incerta (neprecizate)	1(1,35)-IB 5(1,25) II			3(0,75)-II	5(10,25)-IA 1(2,63)-III	4(5,47)-IB 27(6,75)-II 5(13,15)-III	44(57,65)-IA 69(94,25)-IB 361(90,25)-II 32(84,21)-III	3(0,75)-II	1(0,25)-II	49(57,66)-IA 74(50)-IB 400(63,30)-II 38(45,31)-III
TOTAL	2,1,36)-IB 5(6,79)-II	1(1,17)-IA 1(1,42)-III	1(0,68)-IB 3(0,47)-II	6(0,95)-II	7(18,23)-IA 4(0,61)-II 1(1,42)-III	5(3,42)-IB 43(6,81)-II 7(10)-III	77(9=,76)-IA 139(94,55)-IB 564(89,38)-II 61(87,14)-III	5(0,79)-II	1(0,51)-II	85(98,89)-IA 147(98,65)-IB 631(86,79)-II 70(86,71)-III

TABEL II
Repartiția pieselor pe emitenți

EMITENT*	LOT I A nr.ex. (fr.rel).	LOT I B	LOT II	LOT III	TOTAL
<i>Constantinus I</i>	6 (12)	15 (11,71)	26 (6,28)	17 (29,31)	64
<i>Helena</i>	1 (2)	1 (0,78)	1 (0,23)	1 (1,72)	4
<i>Constantius II</i>	26 (52)	62 (48,43)	167 (39,11)	9 (15,51)	264
Constans	17 (2)	50 (39,06)	224 (52,18)	30 (51,72)	321
Constantinus II	-	-	2 (0,46)	-	2
Pop Romanus	-	-	-	1 (1,72)	1
Urbs Roma	-	-	4 (0,93)	-	4
Urbs Constantinopol	-	-	3 (0,70)	-	3
<i>TOTAL</i>	50 (58,82)	128 (87,07)	427 (58,73)	58 (82,85)	663

* Au fost incluse doar piesele cu emitenți determinați în mod cert

TABEL III
Repartiția pieselor după revers (cronologie LRBC, după N. Gudea)

LOT II

LOT I B

<i>TIPURI DE REVERS</i>	PERIOADE CRONOLOGICE	<i>Nr. Ex. (Fr.Rel)</i>	<i>Nr. Ex. (fr. Rel.)</i>
<i>Securitas reipublicae</i>	324 - 330	5 0,78	2 (1,36)
Gloria exercitus	330 - 335	3 0,47	3 (2,04)
<i>Victoria on prow</i>	330 - 335	1 0,15	-
Gloria exercitus	335 - 337	16 2,51	3 (2,04)
Virtus Avgusti	335-337	2 0,31	-
Gloria exercitus	337-341	12 1,88	-
Pax publica	337-341	1 0,15	-
Quadriga	337-341	18 2,82	1 (0,48)
Victddaugggggn	341-346	282 44,27	88(59,86)
Victoria Avgg	341-346	4 0,62	-
<i>VotXXMultXXX</i>	341-346	217 34,06	37 (25,17)
VN-MR	341-346	61 9,57	12 (8,16)
FelTempReparatio			-
	346-350	1 0,15	-
	350-354	13 2,04	-
	355-361	1 0,15	-
TOTAL		637	

TABEL IV
Repartiția pieselor pe tipuri de revers și stare de conservare

LOTURI

Tipuri de revers	LOT IB						LOT III					TOTAL
	FB	B	M	D	FD	TOTAL	FB	B	M	D	FD	
<i>Securitas Rei Publicae</i>			1			1						
<i>Gloria exercitu</i>		1	2	3		6			2			2
<i>Pax publica</i>									1			1
<i>Quadriga</i>				1		1		1	3			4
<i>Victoria ddavqqnn</i>	1	3	35	28	1	88		7	13	11		31
<i>Victoria Avgvsti</i>									1			1
<i>Star in Wreath</i>								1				1
<i>VotxxMvlt XXX</i>		5	29	8		37			10	9		19
<i>Ivst-venem</i>			1			1						
<i>VN-MR</i>		2	4	5	1	12		2	7	2		11
TOTAL	1	11	86	47	2	147		11	37	22		70
<i>Nedeterminate</i>					2	2					11	11

FB = foarte bună; B= bună; M= mediocră; D= degradată; FD= foarte degradată

**TEZAURE
"RĂCĂȘDIA"**

<i>Loturi</i>	<i>NR. PIESE</i>	<i>DETERMINE</i>	<i>LOC DE PĂSTRARE</i>	BIBLIOGRAFIE
I A	86	85	<i>MNIT-Cluj-Napoca</i>	<i>N. Gudea, în ActaMN, 12, 1975, p. 184-190</i>
I B	160/149	147	<i>Fosta colecție Răuț-MBM</i>	<i>Ibidem</i>
II	727	631	<i>MBT</i>	<i>N. Gudea în ActaMN, 18, 1981, p. 483-490</i>
III	81	70	<i>MBM</i>	<i>D. Bala Nescu, N. Gudea, în ACTAMN, 20, 1983, p. 485-488</i>

Abrevieri de muzee: MNIT – Muzeul Național de Istorie al Transilvaniei
 MBM – Muzeul Banatului Montan din Reșița
 MBT – Muzeul Banatului Timișoara

TABEL V
Limite ale greutateii (g)

Tipuri de revers perioade	0,3- 0,56	0,58- 0,66	0,76- 0,79	0,81- 0,88	0,91- 0,99	1,00- 1,10	1,11- 1,20	1,21- 1,30	1,31- 1,40	1,41- 1,50	1,51- 1,60	1,61- 1,70	1,71- 1,80	1,81- 1,90	1,91- 1,99	2,00- 2,20	2,34- 2,42
Securitas 325[328-329									1 (IB)			1 (IB)					
Pax Publica 337-340							1 (III)										
Victoria Avgvsti Cca. 342							1 (III)										
Victddavggq nn (347-348)		1 (IB) 1 (III)	2 (IB)		2 (IB) 2 (III)	11 (IB) 4 (III)	13 (IB) 5 (III)	8 (IB) 1 (III)	7 (IB) 2 (III)	14 (IB) 4 (III)	14 (IB) 5 (III)	6 (IB) 3 (III)	5 (IB) 2 (III)	3 (IB) 1 (III)		1 (IB) 1 (III)	1 (IB)
Quadriga (337-348)				1 (IB)		1 (III)	1 (III)			2 (III)							
Vota (347-348)		1 (IB) 1 (III)	1 (IB)		2 (IB) 7 (III)		3 (IB)	3 (IB) 4 (III)	6 (IB) 2 (III)	6 (IB) 2 (III)	1 (IB) 3 (III)	1 (IB) 3 (III)	2 (IB) 1 (III)	2 (IB)	1 (IB)	2 (IB)	1 (IB)
Ivst-venem (347-348)														1 (IB)			
VN-MR (347-348)					1 (IB)		1 (IB) 1 (III)	1 (IB) 2 (III)	1 (IB)	1 (IB)	4 (IB) 5 (III)	3 (IB)	1 (III)	1 (IB) 1 (III)		1 (IB)	
Stea (330)					1 (IB)												
Nederminate	3 (III)		1 (IB)	2 (III)	2 (III)					2 (IB)	2 (IB)			1 (IB)			
TOTAL	3	4	3	4	17	16	26	19	19	31	34	17	11	10	1	5	2

HISTOGRAME DE GREUTĂȚI ALE EMISIUNILOR DIN ATELIERELE CELE MAI BINE REPREZENTATE

LOT I B TABEL VI

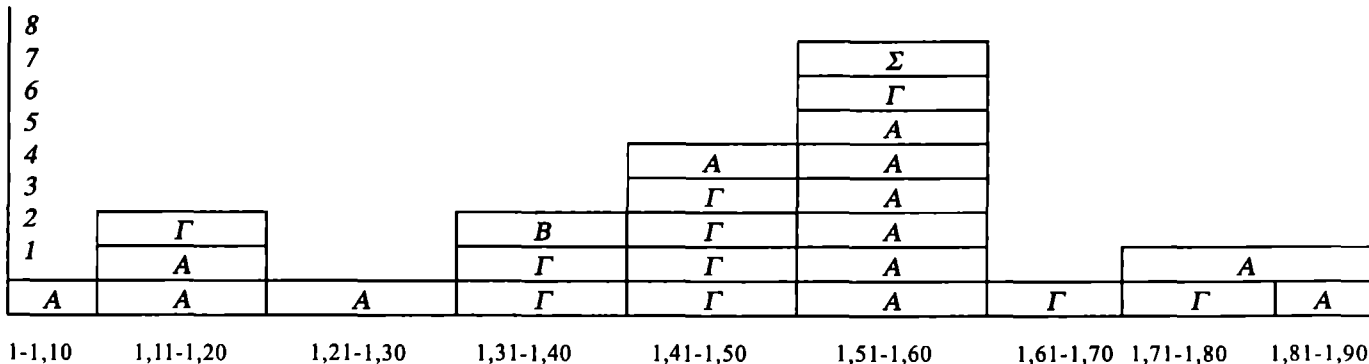
ATELIER SISCIA

Vicddaugggqnn (347-348)

Gloria exercitus (337-341)

OFICINE

LIMITELE GREUTĂȚII	A	B	Σ	Γ	Γ	TOTAL
1-1,10	1					1
1,11-1,20	2			1		3
1,21-1,30				1		1
1,31-1,40		1		2		3
1,41-1,50	1			4	1	6
1,51-1,60	6		1	1		8
1,61-1,70				1		1
1,71-1,80				1		1
1,81-1,90	2			-		2
TOTAL	12	1	1	11	1	26



Tip de revers: Victddauggqnn

OFICINE

LIMITE ALE GREUTĂȚII (g)	A	Γ	Fără oficine	TOTAL
1,00-1,100		2		2
1,11-1,20		2		2
1,21-1,30			1	1
1,31-1,40	1			1
1,41-1,50	-----	-----	-----	-----
1,51-1,60		1		1
TOTAL	1	5	1	7

2

Γ	Γ			
Γ	Γ	Fără oficină	A	Γ

1-1,10

1,11-1,20

1,21-1,30

1,31-1,40

1,51-1,60

TABEL VII
Perioadă: 347-348

OFICINE

Tipuri de revers:

*A**S* Σ *Fără ofocine (fragm.)*

<i>LIMITE ALE GREUTĂȚII (g)</i>	VN-MR	VOTA	VN-MR	VN-MR	VN-MR	VOTA	TOTAL
1,21-1,30		1		1			2
1,31-1,40	-	-	-	-	-	-	-
1,41-1,50	-	-	-	-	-	-	-
1,51-1,60	1				1		2
1,61-1,70						2	2
1,71-1,80	-	-	-	-	-	-	-
1,81-1,90	-	-	-	-	-	-	-
1,91-1,99			1				1
TOTAL	1	1	1	1	1	2	7

3

2

1

		<i>Fără oficină A</i>	<i>Fără oficină</i>	
<i>A</i>	<i>A</i>			Σ

TABEL IX

Statistică matematică

Probabilitatea unui eveniment este egală cu raportul dintre numărul cazurilor egal posibile care realizează evenimentul și numărul cazurilor egal posibile

Nr. Tabel la care s-a aplicat	M	N	$P(A)=M/N$	Valoare obținută
TABEL I (ateliere și perioade)	5	$4 \times 9 = 36$	$5/6$	$0,13 > 1/13$
<i>TABEL II (emitenți)</i>	3	$10 \times 9 = 20$	$3/20$	$0,15 > 1/13$
<i>TABEL III (revers)</i>	7	$13 \times 2 = 26$	$7/26$	$0,26 > 1/13$
TABEL IV (conservare)	1	$5 \times 2 = 10$	$1/10$	$0,10 > 1/13$
<i>TABEL V (greutate)</i>	13	$17 \times 2 = 34$	$13/34$	$0,38 > 1/13$

$$P(A)=M/N$$

P= probabilitatea

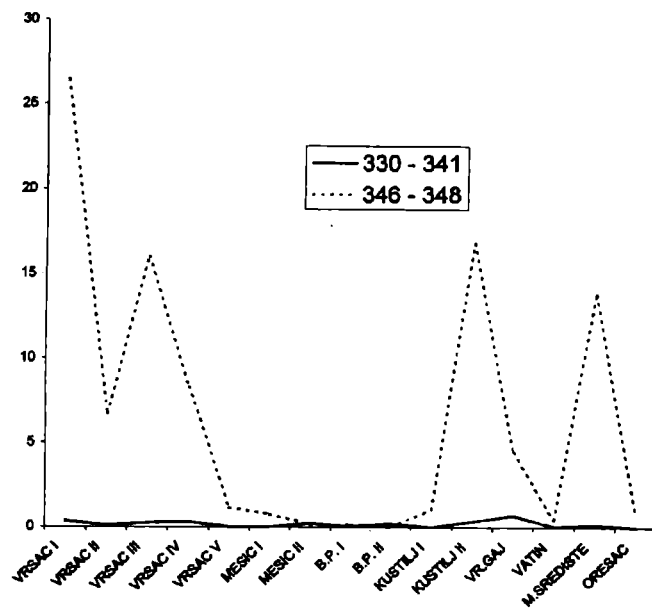
A=evenimentul

M=numărul cazurilor egal posibile care realizează evenimentul

N=numărul cazurilor egal posibile

(cf. V.M. Bârliba, în MemAnt, I, 1969, p. 126-128)

TABEL X.
Distribuția cronologică a tezaurelor din Banatul sârbesc (după Liliana Bakic)



Dr. Zoia Maxim

Lazarovici – Kalmar 1982; 1986; 1987; 1988; 1990; Lazarovici – Kalmar – Ardevan 1983-1984; Lazarovici – Kalmar-Maxim 1993; Lazarovici – Maxim – Meșter – Bulbuc – Radu 1996; Lazarovici – Maxim – Lazo – Meșter 1995; Lazarovici – Maxim – Meșter – Bindea 1997; Lazarovici – Maxim – Pinteă – Meșter 1994; Lazarovici – Maxim 1989-1993; Morariu – Salvan – Frangopol 1990; El Susi 1989-1993; Mârza – Maxim 1993; Stoicovici 1984; 1985; Maxim 1999).

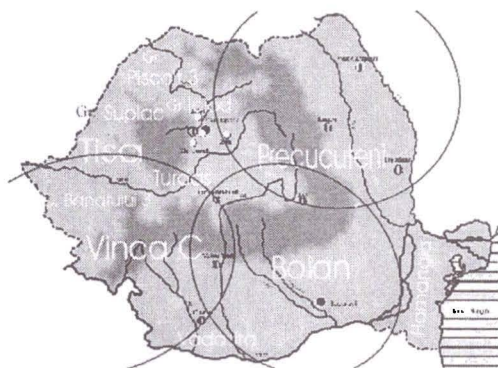


Fig. 1 Harta grupului Iclod.

Grupul Iclod marchează etapa târzie a unui complex cultural din neoliticul dezvoltat semnalat în centrul și vestul Transilvaniei, intitulat *Cluj – Cheile Turzii – Lumea Nouă – Iclod* (prescurtat CCTLNI), de la sfârșitul mileniului V și începutul mileniului IV î. Ch. (Roska 1936, 45; 1941; Berciu 1947-1949; 1961, 23-24; 1968, 55; Vlassa 1962; 1963; 1965; 1976, 167-168; 1979; Dumitrescu 1966; 1984; Comșa – Nanași 1971; Ignat 1973a; Vlassa – Daicoviciu 1974, 13-14; Lazarovici – Lako 1981, 35; Paul 1965; 1969; 1970, 103; 1981, 206-209; Lazarovici – Kalmar 1982; Lazarovici – Nemeti 1983; Lazarovici 1983b; 1985; 1987; 1988; 1991; 1991a; Lazarovici – Dumitrescu 1985-1986; Kalmar 1985-1986; 1986; Drașovean 1989; Maxim-Kalmar 1991; Lazarovici – Maxim 1991; Lazarovici – Meșter – Dascălu 1995, 546).

Grupul Iclod este răspândit în Câmpia Transilvaniei (fig. 1), iar în faza târzie, sub presiunea culturii Petrești se extinde spre nord – vest, în zona Zalău – Șimleu – Dumbrava (Kalmar 1990-1991).

La Iclod au fost descoperite cca. 90 de schelete umane și inventar funerar provenind din morminte, grupate în două necropole: cimitirul A (zona A) și cimitirul B (zonele B și D, fig. 2).

Cimitirul A este datat în etapele I/II – II ale grupului Iclod. În cimitirul B mormintele sunt câteva mai timpurii, din faza Iclod I și I/II și celelalte mai târzii, din fazele II/III și III (Lazarovici 1991).

Mormintele din Cimitirul A sau din așezarea B (aflate în mai toate zonele stațiunii) sunt însoțite de un constant și bogat inventar funerar conținând, de regulă 2-3 până la 13 vase și obiecte (unelte, arme, podoabe).

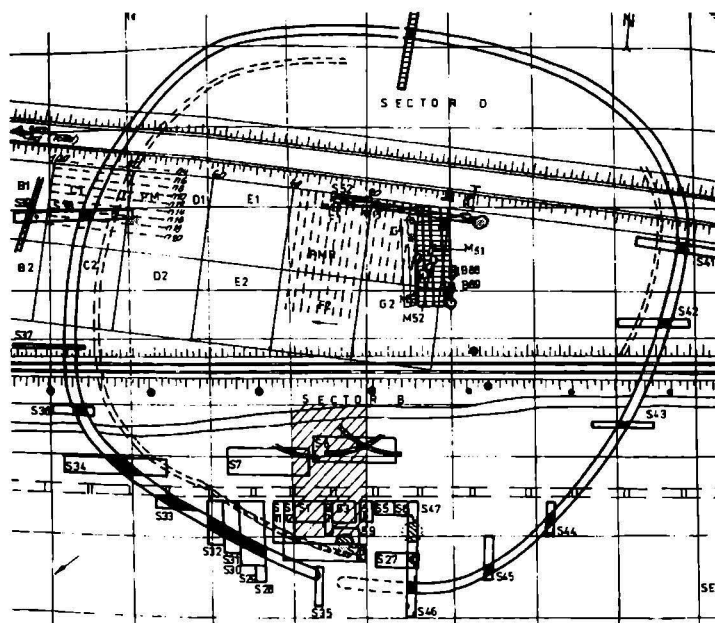
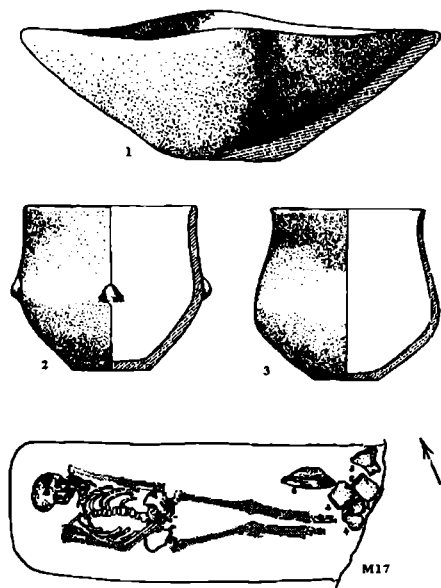


Fig. 2
Iclod. Planul
așezării și a
cimitirului B



**Fig. 3. Iclod, Cimitirul A, M11,
inventar
funerar depus la picioare.**

Inventarul funerar din fazele timpurii I, I/II și II a fost pregătit special pentru depunerea în mormînt. Vasele nu au urme de întrebuințare casnică (nu au ciobituri sau știrbituri), unele vase (în special străchinile) sunt pictate în tehnica “crusted”, după ardere, cu o pictură care se șterge adesea sau rămâne imprimată pe pământul din vase, dispărând astfel, la prelevare sau spălare, ceea ce indică pregătirea specială a inventarului funerar.

Depunerea vaselor în mormînt arată existența anumitor reguli dintre care pe unele le putem descifra, altele rămân necunoscute. Vasele sunt depuse lângă cap (Cimitirul A: M18, M28; cimitirul B: M30, M39, M51), pe cap, în zona occipitală (Cimitirul B: M43), picioare (Cimitirul A: M10, M11, M13, M14, M16, M17, M18, M19?, M22?,

M25?, M26, M28, M29, M31, M35?, M37; Cimitirul B: M32, M33, M35, M36, M37, M41, M51, M53), lângă corp (Cimitirul B: M38, M42) și pe corp (Cimitirul A: M26, M28; Cimitirul B: M30, M41, M51).

Vasele depuse lângă corp sau pe corp au fost sparte ritual ceea ce presupune existența unui banchet funerar, iar respectivele vase din care, probabil, s-a consumat sunt distruse și depuse în groapă în timpul înmormîntării.

Cele mai interesante observații sunt din Cimitirul A, care formează o adevărată necropolă (*necro – polis*), un oraș al morților. De regulă, au fost descoperite 3-7 vase (M2, M4, M6, M9, M10, M11, M12, M14, M16, M17, M18, M21, M22, M26, M27, M28, M29), cele mai bogate morminte fiind M10, M11, M18, M26, M29.

Unele din aceste vase sunt duble (2 cupe cu picior în M10, M26; 2 cupe în M12, M16; 2 străchini în M9; 2 vase cilindrice în M 10, M11, M22, M26 și 2 vase “S” în M11, M12, M14, M18 și M26), din care unul este ceva mai mare, iar celălalt mai mic. Aceasta presupune existența ideii că defunctul în “viața de după moarte” sau pe drumul spre “Celălalt Tărâm” are nevoie de un inventar care îl însoțește în Marea Trecere. Aceste vase sunt depuse ca simbol, deoarece ele sunt pictate cu motive specifice civilizației, fără a fi funcționale și fără a avea urme de folosire, fiind special produse pentru a fi îngropate cu defunctul (unele sunt slab arse pentru a nu putea fi utilizate).

Mormintele din Așezarea B sunt dispuse între locuințe, în perimetrul

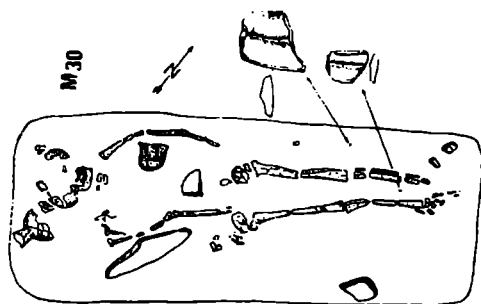


Fig. 4

Iclod, Cimitirul B, M30 din faza târzie.

alte din România (Lazarovici – Maxim 1995; Comșa 1995).

În mormintele din faza târzie se constată prezența unui număr redus de vase și prezența unui număr mai mare de unelte (M18, M35, M37, M39, M42, M43, M53).

Cercetările de la Iclod au ridicat câteva probleme în interpretarea datelor arheologice. Deoarece inventarul mormintelor nu avea urme de folosire presupunem pregătirea și păstrarea vaselor (dacă ar fi fost confecționat înainte), însă acest lucru nu a fost confirmat de descoperirile arheologice din așezare, dar nu excludem posibila existență a lor.

Inventarul unor morminte ține de îmbrăcăminte sau sexul defunctului, ca în cazul mormintelor cu mărgelile din cimitirul B (M18, M39 și M45 - ce aparțineau unei adolescente), sau a defunctului care avea un pandantiv din os (M35). Alte obiecte indică ocupații cum sunt mormintele unor bărbați cu un bogat inventar (M30, M37, M43, M51), compus din unelte de vânător (străpungătoare, grator pentru răzuirea pieilor) și pescar (undiță pentru pești mari în M18).

Prezența a numeroase cupe și cupe cu picior în morminte întărește ideea existenței unui banchet funerar și, poate, a unor obiceiuri legate de purificarea (spălarea) mortului (în Transilvania se îngroapă oala în care s-a încălzit apa pentru scăldatul defunctului, precum și vasul cu care s-a turnat apă peste el: Marian 1995, 42). Prezența cupelor cu picior înalt (pentru băuturi răcoritoare, ușor alcoolizate obținute prin fermentația fructelor sau a unor flori) indică un banchet pe acest tărâm, legat de ritualurile de trecere și îmbunarea “comunității morților” după care vasele sunt sparte ritual, existând, poate, și vase în care s-au depus astfel de lichide pentru ca mortul să aibă cu ce-și astâmpăra setea în timpul călătoriei. În acest sens putem aminti prezența în inventarul funerar a unui căuc (M38 din cimitirul A) și a unui pahar (M51 din cimitirul B).

Grija pentru asigurarea celor necesare pentru “călătorie” (vezi și alte descoperiri: Keller 1995, 34) se poate deduce și prin prezența în morminte a ofrandelor de carne (Cimitirul B: M18, M42, M51, M52, M53).

locuințelor și între șanțul și palisada fortificației. Deoarece în toate cazurile înhumării în locuință, casa a fost distrusă, iar scheletul se afla sub dărâmături, credem că aceasta ținea de un anume ritual al abandonării și incendierii casei defunctului. Un asemenea ritual este cunoscut în stațiunea de la Gura Baciului, precum și în numeroase alte descoperiri din cultura Starcevo-Criș, la Gornea – Locurile Lungi, Leț, Trestiana și

În încheiere dorim să atragem atenția asupra specificului acestor rituri de la Iclod, ceea ce le deosebește de alte necropole unde mormintele au un inventar funerar sărac.

Prezența unui inventar funerar bogat și deversificat la Iclod indică grija deosebită acordată cultului morților și implicit ritualurilor legate de Marii Treceri (Eliade 1994, vezi Marea Trecere).

Depunerea inventarului funerar se leagă de credința revenirii “peregrinului terestru” în Cosmos, *moartea* fiind considerată ca o rupere brutală a corpului uman din mediul lui profan și catapultarea spiritului în Noaptea Cosmos, pentru a fi creat din nou în lumea sacră a “strămoșilor” (Eliade 1995, 170-171).

După teoria lui Van Gennep (Eliade 1994; 1995, 159-160, n. 17), ritul funerar se leagă de trecerea sufletului de pe pământ în Cosmos, fiind format dintr-un complex de ritualuri legate de despărțirea de familie, de comunitatea celor vii și de integrare în comunitatea morților. Acest ultim factor, alături de existența “vămile”, determină depunerea unor genuri de obiecte și a ofrandelor, care să-l ajute pe defunct în integrarea mai rapidă în Cealaltă Lume.

Acest comportament ritual este structurat în trei componente de bază: 1) detașarea de lumea terestră; 2) legătura cu lumea terestră (revenirea spiritului mortului în anumite perioade) și 3) integrarea în lumea cosmică.

Pentru a se detașa mai ușor de Lumea celor vii, defunctul “duce” cu el o serie de obiecte și hrană, care îi sunt necesare pe “drum” și la sosire. Din această cauză inventarul funerar este compus din vase care conțin ofrande vegetale și poate animale, unelte, podoabe, sau alte obiecte care, fiind perisabile, nu s-au păstrat.

Pentru ca sufletul defunctului să “zăbovească” puțin printre cei vii, cu ocazia reîntoarcerilor periodice se organizează sărbători funerare pentru pomenirea morților, pentru ca sufletele să nu devină rătăcitoare, sau să se transforme în “genii Răufăcătoare” care se pot răzbuca pe membrii comunității (Vulcănescu 1987, 17, 176-177, 302, 325, 446-447, 450, 573).

Integrarea în lumea cosmică și “post – existența” trebuie să fie după datini, conforme vieții terestre, ceea ce determină cantitatea și structura inventarului funerar.

Toate aceste ritualuri sunt un rezultat al faptului că “moartea”, cum spune M. Eliade, este **primul mister** care tulbură adânc conștiința umană.

2. Prezentarea etno-arheologică și etno-religioasă a problemei (în curs de elaborare).

THE LIFE AFTER DEATH – IDEAS, FAITH AND SYMBOLS

(Abstract)

1. The problem in archaeological manner.

Our debate belongs to the generous field of history connected to ethno-history, ethno-archaeology, cultural anthropology and historical anthropology.

The rituals of "The Great Passing" established during the archaeological diggings by the funeral inventory, prove the existence of a concrete idea concerning of the deceased's travel in the future World, on the Nether World.

The funeral inventory which joins the deceased in the grave, shows the existence of a manner of life mild idealized, the funeral inventory of the deceased being special prepared for this "Great Passing".

Our analysis on this problem is based on one of the greatest Neolithic cemeteries in Transylvania and Romania. We speak about the archaeological discoveries from Iclod, where was researched along three decades a large settlement with adjoining dwellings and cemeteries, belonging to the Late Neolithic (4100 – 3900 B.C.) As all the archaeological discoveries have special features, this culture received the same name, **Iclod group**.

The Iclod group means the late phase of a cultural complex of the Middle Neolithic situated in central and Western Transylvania, called *Cluj – Cheile Turzii – Lumea Nouă – Iclod* (shortly CCTLNI) since the end of the 5th millenium and the beginning of the 4th millenium B.C.

The Iclod group is spread in the Transylvanian Plane (fig. 1), and, in the late phase, pressed by Petrești culture is spread in North – West area, near Zalău – Șimleu – Dumbrava.

In Iclod were discovered around 90 human skeletons and funeral inventory from the graves in two necropolises: the cemetery A (A area) and cemetery B (B and D areas, fig.2).

The cemetery A belongs to the phases I/II – II of the Iclod group. In the cemetery B the graves are a little earlier, of the Iclod phase I and I/II and the others, later, of the phases II/III and III (Lazarovici 1991).

The graves belonging to the cemetery A or to the settlement B (spread in

all areas of the archaeological station) contain a constant and rich funeral inventory, composed by 2 – 3, sometime even 13 objects (vessels, tools, weapons, ornaments).

The funeral inventory of the early phases, I, I/II and II, was especially prepared to be put into the grave. The pottery hasn't traces of domestic utilization (they are intact), some of vessels are painted, after burning, in "crusted" technique with colours which disappeared when the vessel is washed, a proof that the funeral inventory was especially prepared for the grave.

The laying down of the vessels into the grave shows the existence of some rules, some of them deciphered, some yet unknown. The vessels are put near by head (cemetery A: G 18, G 28; cemetery B: G 30, G 39, G 51), on the head, in occipital area (cemetery B: G 43), feet (cemetery A: G 10, G 11, G 13, G 14, G 16, G 17, G 18, G 19?, G 22?, G 25?, G 26, G 28, G 29, G 31, G 35?, G 37; cemetery B: G 32, G 33, G 35, G 36, G 37, G 41, G 51, G 53), near by the body (cemetery B: G 38, G 42) and on the body (cemetery A: G 26, G 28; cemetery B: G 30, G 41, G 51).

The vessels put near by or on the body were ritual broken, so we can presume a funeral banquet, and those vessels, from was drunk, were broken and laid down into the grave.

The most interesting information came from the cemetery A, a true necropolis (*necro – polis*), a city of deceaseds. As a rule, there were discovered 3 – 7 vessels (G 2, G 4, G 6, G 6, G 10, G 11, G 12, G 14, G 16, G 17, G 18, G 21, G 22, G 26, G 27, G 28, G 29) the richest graves being G 10, G 11, G 18, G 26, G 29.

Some of these vessels are double (two cups on foot in G 10, G 26; two cups in G 12, G 16; two tureens in G 9; two cylindrical vessels in G 10, G 11, G 22, G 26 and two vessels in "S" shape in G 11, G 12, G 14, G 18 and G 26), one bigger and one smaller. That presumes the idea that the deceased, in "the life after death" or in his travel to the "Nether World", needs an inventory that goes with him in "The Great Passing". These vessels are laid down as a symbol, painted with specific motifs of this civilization, but useless, without utilization traces, especially made to be buried together the deceased (some of them are mild burned in order to be not used).

The graves in B settlement are situated among the dwellings, inside the dwellings and between the fosse and the palisade of the fortification. As rule, when the body was laid down into the dwelling, the house was destroyed, the skeleton was abandoned under the wreckage, so we presume that it was a ritual connection with the abandon and the setting on fire deceased's house. Such a ritual is known in the archaeological station Gura Baciului and in many others archaeological discoveries belonging to Starčevo Criș culture, in Gornea – *Locurile Lungi*, Leț, Trestiana etc. Into the graves belonging to the late phase

there are less vessels and a greater number of tools (G 18, G 35, G 37, G 39, G 42, G 43, G 53).

The researches from Iclod rose few problems to explain the archaeological data. Because the inventory of the graves hadn't traces of utilization, we can presume the preparation and the preserving of the vessels (if they were made before), but this thing wasn't confirmed by the archaeological discoveries from the settlement. In the same time, we can not ignore this possibility.

The inventory of some graves is connected with the clothes or the sex of deceased, as the graves with glass pearls from the cemetery B (G 18, G 39, G 45, this last one belonged to a teenager female) or G 35 that belonged to a male who had a bone pendant. Other objects show the trade of the deceased and we have the example of the graves G 30, G 37, G 43, G 51 with hunting and fishing tools (an angling rod for big fish in G 18).

The presence into the graves of so many cups underlined the idea of the funeral banquet, and perhaps, some customs in connection with the purification (washing) of the deceased (in Transylvania was buried the vessel where the water necessary to wash the deceased was heated and the cup used to pour out the water over the body: Marian 1995, 42). The presence of the cups on high leg (for cooling mild alcoholic drinks made by fermentation of some fruit or flowers) show a banquet on this world connected with the rituals of passing and taming the "death community". Then, the vessels are ritual broken, or there is the possibility that some vessels remained intact containing some drinks used by the deceased during his travel. There were found a cup (G 38 in the cemetery A) and a glass (G 51 in cemetery B).

The solicitude for deceased's victuals during his "travel" is proved by the presence in few graves of the meat oblations (cemetery B: G 18, G 42, G 51, G 52, G 53).

Finally, we want to underline the features of these rituals in Iclod, distinctive of others necropolis where the graves had a poor funeral inventory.

The presence of a such rich and diverse funeral inventory in Iclod shows the dissimilar care paid to deceased, and, in the same time, to rituals connected with "The Great Passing". The funeral inventory laid down into the graves is connected with the faith of returning of "the earthly pilgrim" in Cosmos, *death* being considered such a violent alienation of the human body from his secular life and hurling the spirit in the Cosmic Night, where it will be re-created in the holy world of the "ancestors".

Concerning Van Gennep's theory, the funeral ritual is connected by the passing of the soul from the Earth in Cosmos, made by a complex of rituals tied to the separation of the family, of the quick community and the joining with dead community. This last factor and the existence of the "tribute" determines the laying down of some kind of objects and oblations in order to help the deceased to

enter easily in Nether World.

This ritual behaviour had three levels: 1) detaching of the earthly world; 2) the relation with the earthly world (returning of the deceased's spirit time to time); 3) the integration in the Cosmic world.

In order to make deceased's detaching of quick world easier, he "carries" some objects and food necessary during the travel and to the arrival. This is the purpose of the funeral inventory making of vessels with vegetable (and maybe meat) oblations, tools, ornaments and others objects which didn't preserve.

In order to make the deceased's spirit remains shortly among the quick community when he occasionally returns, are organized funeral celebrations for the deceased and his soul, in order he doesn't become "Evil genius".

The integration into the Cosmic world and "future – existence" must be made according to the traditions and earthly life, reasons which decide the quantity and the structure of the funeral inventory.

All these rituals are the results of the fact that "death", how Mircea Eliade said, is **the first mystery** which deeply clouds the human conscience.

2. The ethno – archaeological and ethno – religious presentation of the problem (work in progress).

LISTA BIBLIOGRAFICĂ

- Berciu 1947-1949 - D. Berciu, I. Berciu, *Săpături și cercetări arheologice în anii 1944-1947*, în *Apulum*, III, 1-30.
- Berciu 1961 - D. Berciu, *Contribuții la problemele neoliticului din România în lumina noilor cercetări*, București.
- Berciu 1968 - I. Berciu, *Importanța complexului neolitic "Lumea Nouă" în lumina noilor săpături (1961-1963)*, în *Apulum*, VIII, 53-60.
- Comșa - Nanași 1971 - E. Comșa, Z. Nanași, *Mormântul neolitic descoperit la Săcuieni*, în *SCIV*, 22, 4, 633-636.
- Comșa 1995 - E. Comșa, *Morminte ale purtătorilor culturii Starčevo-Criș descoperite în Moldova*, în *ActaMN*, 32, I, 245-256.
- Drașovean 1989 - Fl. Drașovean, *Observații pe marginea unor materiale inedite privind raporturile dintre culturile Starčevo-Criș, Vinča A și lumea lineară în nordul Banatului*, în *Apulum*, XXVI, 9-48.
- Dumitrescu 1966 - Hortensia Dumitrescu, *Câteva probleme legate de cultura Petrești*, în *SCIV*, 17, 3, 433-442.
- Dumitrescu 1984 - Hortensia Dumitrescu, *Cercetările arheologice de la Tăualaș - Deva (partea I)*, în *ActaMN*, XXI, 3-44.
- El Susi 1989-1993 - Georgeta El Susi, *Studiul faunei din așezarea neolitică de la Iclod (jud. Cluj)*, în *ActaMN*, 26-30, I/I, 187-204.
- Eliade 1994 - M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București.
- Eliade 1995 - *Sacru și profan*, București
- Ignat 1973a - Doina Ignat, *Contribuții la cunoașterea neoliticului din Bihor*, în *ActaMN*, X, 477-492.
- Kalmar 1985-1986 - Zoia Kalmar, *Materiale neo - eneolitice intrate în colecția Muzeului de Istorie al Transilvaniei (II)*, în *ActaMN*, XXII-XXIII, 400-410.

- Kalmar 1986 - *Elemente ale culturii Lengyel în nord-vestul României*, în *ActaMP*, X, 61-70.
- Kalmar 1990-1991 1991 - *Despre organizarea internă și fluctuațiile etno-culturale din grupul Iclod*, în *ActaMP*, XIV-XV, 37-42.
- Keller 1995 - W. Keller, *Arheologia Vechiului și Noului Testament*, București.
- Lazarovici - Dumitrescu 1985-1986 - Gh. Lazarovici, Hortensia Dumitrescu, *Cercetările arheologice de la Tăușăș - Deva (partea a II-a)*, în *ActaMN*, XXII-XXIII, 3-40.
- Lazarovici - Kalmar - Ardevan 1983-1984 - Gh. Lazarovici, Zoia Kalmar, R. Ardevan, *Așezarea neolitică de la Cluj - Piața Ștefan cel Mare*, în *Marisia*, XIII-XIV, 15-22.
- Lazarovici - Kalmar 1982 - Gh. Lazarovici, Zoia Kalmar, *Discuții pe marginea legăturilor cronologice și culturale între grupul Iclod și cultura Tisa*, în *ActaMN*, XIX, 221-245.
- Lazarovici - Kalmar 1986 - *Șantierul arheologic Iclod (1983 - 1984)*, în *Apulum*, 23, 25 - 41.
- Lazarovici - Kalmar 1987 - *Șantierul arheologic Iclod. Campania 1985*, în *Apulum*, 24, 9-39.
- Lazarovici - Kalmar 1988 - *Săpăturile arheologice de la Iclod. Campania din 1986*, în *Apulum*, XXV, 9-47.
- Lazarovici - Kalmar 1990 - *Șantierul arheologic Iclod. (Campania 1987)*, în *Apulum*, XXVI, 55-68.
- Lazarovici - Kalmar-Maxim 1993 - *Săpăturile arheologice de la Iclod (campania 1988)*, în *Apulum*, XXVII-XXX, 23-57.
- Lazarovici - Lako 1981 - Gh. Lazarovici, Eva Lakó, *Săpăturile de la Zăuan - campania din 1980 și importanța acestor descoperiri pentru neoliticul din nord-vestul României*, în *ActaMN*, XVIII, 13-44.
- Lazarovici - Maxim - Lazo - Meșter 1995 - Gh. Lazarovici, Zoia Maxim, Crina Lazo, M. Meșter, *Șantierul arheologic Iclod. Campania 1994*, în *ActaMN*, 32, I, 507-535.
- Lazarovici - Maxim - Meșter - Bindea 1997 - Gh. Lazarovici, Zoia Maxim, M. Meșter, T. Picu, S. Radu, Monica Bodea, *Șantierul arheologic Iclod. Campania din anul 1996*, în *ActaMN*, 34, I, 637-667.
- Lazarovici - Maxim - Meșter - Bulbuc - Radu 1996 - Gh. Lazarovici, Zoia Maxim, M. Meșter, A. Bulbuc, S. Radu, *Șantierul arheologic Iclod. Campania din 1995*, în *ActaMN*, 33, I, 267-299.
- Lazarovici - Maxim - Pintea - Meșter 1994 - Gh. Lazarovici, Zoia Maxim, Rodica Pintea, M. Meșter, *Șantierul arheologic Iclod (jud. Cluj). Campania din 1993*, în *ActaMN*, 31, I, 325-340.
- Lazarovici - Maxim 1989-1993 - Gh. Lazarovici, Zoia Maxim, *Șantierul arheologic Iclod (Campania 1989)*, în *ActaMN*, 26-30, II, 337-364.
- Lazarovici - Maxim 1991 - *Tărtăria, Cluj-Napoca*.
- Lazarovici - Maxim 1995 - *Gura Baciului. Monografie arheologică*, Cluj-Napoca.
- Lazarovici - Meșter - Dascălu 1995 - Gh. Lazarovici, M. Meșter, Lidia Dascălu, Cheile Turzii 1994. *Raport de cercetare arheologică și etnoarheologică*, în *ActaMN*, 32, I, 537-574.
- Lazarovici - Nemeti 1983 - Gh. Lazarovici, J. Nemeti, *Neoliticul dezvoltat din nord-vestul României (Sălajul, Sătmărul și Clujul)*, în *ActaMP*, VII, 17-60.
- Lazarovici 1977b - Gh. Lazarovici, *Inventarul a doua morminte neolitice de la Cluj-Napoca*, în *ActaMN*, XIV, 23-28.
- Lazarovici 1977c - *Sfârșitul culturii Vinča-Turdaș în Câmpia Transilvaniei*, în *StComCaransebeș*, 2, 211-230.
- Lazarovici 1983 - Gh. Lazarovici, A. Bulbuc, *Descoperiri arheologice în hotarul comunei Iclod*, în *Apulum*, XXI, 161-166.
- Lazarovici 1983b - *Șantierul arheologic Iclod (1977-1981)*, în *Materiale*, 50-61.
- Lazarovici 1985 - *Sincronisme etno-culturale în neoliticul timpuriu din Sălaj și din vestul României*, în *ActaMP*, IX, 69-92.
- Lazarovici 1987 - *"Șocul" Vinča C în Transilvania (contribuții la geneza eneoliticului timpuriu)*, în *ActaMP*, XI, 33-55.
- Lazarovici 1987-1988 - *Săpături arheologice de salvare de la Cluj - Piața Baba Novac (1986)*, în *ActaMN*, XXIV-XXV, 1011-1018.

- Lazarovici 1988 - *Venus de Zăuan. Despre credințele și practicile magico-religioase. Partea I*, în *ActaMP*, XII, 23-70.
- Lazarovici 1991 - *Iclod*, Cluj-Napoca.
- Lazarovici 1991a - *Variantele și grupele culturii Vinča și ale fenomenului vincian*, în *Cultura Vinča în România*, 17-18.
- Marian 1995 - S. Fl. Marian, *Înmormântarea la Români*, București.
- Mârza - Maxim 1993 - I. Mârza, Zoia Maxim, *Unelte neolitice cioplite din corneene descoperite în Bazinul someșan. Date petrografice și arheologice*, în *ActaMP*, XVII, 57-65.
- Maxim 1999 - Zoia Maxim, *Neo- Eneoliticul din Transilvania*, BMNapocensis, Cluj-Napoca.
- Maxim-Kalmar 1991 - Zoia Maxim-Kalmar, *Turdaș*, Cluj-Napoca.
- Morariu - Salvan - Frangopol 1990 - V. V. Morariu, V. Salvan, T. Frangopol, *Dimensional analysis of ancient pottery*, în *Archaeometry in Romania*, 2, 111-126.
- Paul 1965 - I. Paul, *Unele probleme ale neoliticului din Transilvania în legătură cu cultura Petrești*, în *RevMuz*, 4, 294-302.
- Paul 1969 - *Așezarea neo - eneolitică de la Pianul de Jos (Podei)*, jud. Alba, în *StComSibiu*, 14, 33-89.
- Paul 1970 - *Săpăturile din vara anului 1960 de la Ocna Sibiului*, în *Materiale*, 9, 97-104.
- Paul 1981 - *Der gegenwärtige Forschungsstand zur Petrești Kultur*, în *PZ*, 56, 2, 197-234.
- Roska 1936 - M. Roska, *La stratigraphie du néolithique en Transylvanie*, în *Dolg*, 1-2, 42-51.
- Roska 1941 - *Die Sammlung Zsofia von Torma*, Cluj.
- Stoicovici 1984 - E. Stoicovici, *Studiul mineralogico-petrografic al materialului neolitic de la Iclod, jud. Cluj*, în *ActaMN*, XXI, 691-701.
- Stoicovici 1985 - *Despre natura unor piese litice din așezări sălăjene și din alte părți ale României*, în *ActaMP*, IX, 105-109.
- Vlassa - Daicoviciu 1974 - N. Vlassa, H. Daicoviciu, *Istoria Clujului*, Cluj.
- Vlassa 1962 - N. Vlassa, *Probleme ale cronologiei neoliticului Transilvaniei în lumina stratigrafiei așezării de la Tărtăria*, în *StudiaUBB*, SH, 2, 23-30.
- Vlassa 1963 - *Chronology of the Neolithic in Transylvania in the light of the Tărtăria settlement's stratigraphy*, în *Dacia* VII, NS, 485-494.
- Vlassa 1965 - *Quelques problemes de chronologie du néolithique de la Transylvanie a la lumière de la stratigraphie de l'établissement de Tărtăria*, în *Atti*, II, Roma, 267-270.
- Vlassa 1976 - *Neoliticul Transilvaniei. Studii, articole, note*, BMNapocensis, Cluj-Napoca.
- Vlassa 1979 - *"Căsuțele de cult" de la Turdaș*, în *Apulum*, XVII
- Vulcănescu 1987 - R. Vulcănescu, *Mitologia română*, București.

INCINERAȚIA ȘI SEMNIFICAȚILE EI RITUALE PE BAZA DESCOPERIRILOR DE LA BALTA SĂRATĂ

Sorin M. Petrescu

De-a lungul epocii bronzului ritul de înmormântare predominant a fost cel al incinerății și se va menține și în epocile următoare. Chiar și după retragerea stăpânirii romane¹.

Elementele ritualului de înmormântare indică o deosebită complexitate și sunt bine cunoscute.

În primul rând incinerarea se făcea pe o platformă unde era amenajat rugul (*ustrinum*)². Deși urme ale acestora nu au fost sesizate încă la Balta Sărată, presupunem că era amplasată la marginea necropolei. În general se apreciază că defuncții erau depuși pe rug îmbrăcați și cu unelte și podoabe specifice. S-a afirmat încă din 1973 că inventarul ceramic se așeza de regulă pe rug alături de mort, trecând și el printr-un proces de ardere intensă³. În ciuda unor argumente – de altfel pur teoretice – ce contrazic această stare de fapt⁴, în cazul descoperirii noastre – ce reprezintă primul mormânt cunoscut în aria culturii Balta Sărată – două vase au fost cu siguranță pe rug și au fost arse până la deformare și vitrifiere: urna funerară – un vas cu o toartă – și un vas sac, mai mare și cu două torți apucătoare orizontale.

După ardere, o parte din resturile cinerate printre care se detașează o falangă, au fost depuse în urnă. Este interesant faptul că din urnă lipsește cenușa, fapt datorat poate imposibilității de a se face distincția între cenușa umană și cea rezultată din arderea combustibilului lemnos. Lângă urnă se aflau fragmente de oase de ovicaprine ce formau ofranda de carne, arse și ele.

În ce privește elementele de mobilier ceramic funerar, situația este clară. Dacă în majoritatea mormintelor cercetate în Banat s-a conturat existența așa-numitei “triade de vase” (urnă, cană și strachină), în cazul nostru se constată o abatere de la regulă⁵. Mormântul are un inventar de șase vase: urna, un vas-sac mai mare, trei căni, o strachină și o fusaiolă din lut, indicând existența unor cutume funerare tipice pentru această comunitate de tip Balta Sărată.

Urna funerară este un vas cu o toartă ornamentat cu mici incizii (crestături)

oblice sub buză. Nu credem că a fost confecționată special cu această destinație, mai degrabă putea fi folosită în activitatea cotidiană pentru scos lichide sau grâne dintr-un recipient mai mare, având o capacitate de cca. 1 litru. În timpul incinerăției vasul a fost așezat atent și culcat pe stratul de jar, astfel că doar pe o jumătate din suprafață este ars puternic la vitrifiere, în timp ce fundul și cealaltă jumătate sunt neatinsse de dogoarea focului. Sub urnă au fost depuse două cești fragmentare iar în dreptul ei încă una, lobată, toate trei fără urme de ardere secundară. Alături de urnă au fost puse fragmente dintr-un vas-sac mai mare ce avea două torți orizontale. Inițial vasul a suferit și el o ardere puternică pe rug încât pereții au crăpat și s-au deformat mult. Ca destinație inițială vasul putea fi utilizat la păstrat lichide.

În apropiere de buza urnei a fost așezată o fusoială bitronconică din lut negru-cenușiu. În sfârșit, deasupra urnei a fost pusă drept capac o strachină fragmentară cu două torți pe umăr, de dimensiuni mari (diametrul 42 cm).

Analiza inventarului și faptul că nu toate piesele au fost trecute prin foc, indică o serie de detalii de ritual specific acestei comunități.

Prezența fusaiolei din lut în mormânt sugerează ideea că avem de-a face cu un mormânt de femeie. Spre aceeași concluzie ne conduce și falanga din urnă care după caracteristici pare să fi aparținut unei femei⁶.

Faptul că cele trei cești și strachina nu au fost arse pe rug indică faptul că au servit în cadrul banchetului funerar. Mai ales strachina este supradimensionată, indică utilizarea ei concomitentă de către mai multe persoane. În urma banchetului funerar-atestat și în primele izvoare istorice⁷ – ceștile și strachina au fost sparte ritual, depunându-se în groapa mormântului părțile mai mari rămase din ele. Dintre toate vasele depuse în mormânt, doar strachina are reprezentat pe fund un simbol solar cu șapte raze prin împunsături succesive, fapt care nu este deloc întâmplător.

Plastic, cultul solar se exprima prin alegorii și simboluri cum ar fi cercul solar, roata solară, discul, spirala, cercul, păsări solare etc. Ritul incinerării este o consecință directă a cultului soarelui, cult dublat de cel al focului solar. Acest rit marca probabil marea trecere în lumea cealaltă prin purificarea cu focul sacru, prin curățirea de toate impuritățile corpului adunate într-o viață⁸.

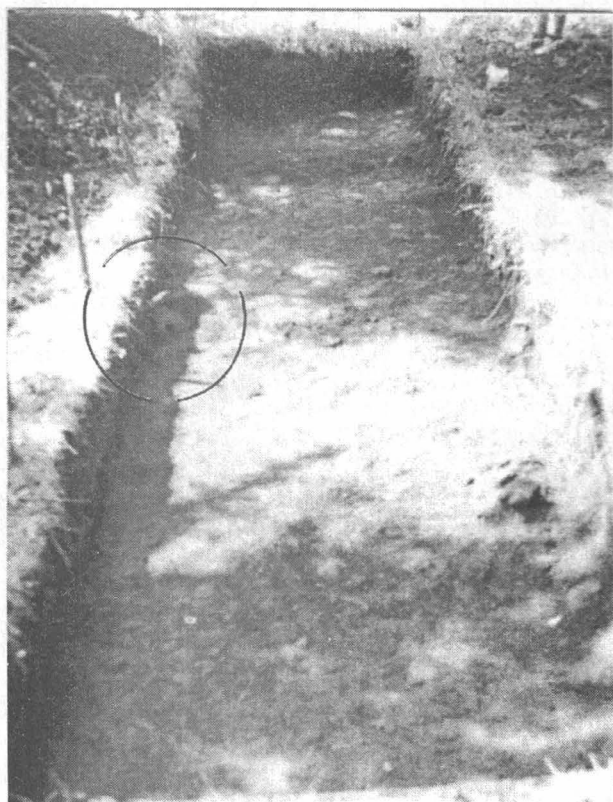
Arderea corpului apare astfel ca o totală eliberare a spiritului și ca o perpetuare a lui prin păstrarea cenușii trupului.

Argumentul incinerării consta probabil în credința într-o viață viitoare, descărnată de materie și fericită. Prezența în mormânt a ceștilor și strachinei folosite la banchetul funerar simboliza probabil obiectele sacre cu care decedatul trebuia să participe la un "ospaț al nemuririi" în cer.

Sunt câteva considerații pe baza inventarului din mormântul cercetat de noi dar cu siguranță lucrurile sunt mai complicate, ritualul având o complexitate ce ne depășește, în ciuda relatărilor mai târzii referitoare la daci⁹ sau tracii sudici¹⁰.

NOTE

- ¹I.H. Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, București, Editura Albatros, 1986, p. 116
- ²Vi. Dumitrescu, *necropola de incinerație de la Cîrna*, București, editura Acad. R.P.R., 1961, p. 23; I.H. Crișan, *op. cit.*, p. 117; Platforma de lut ars de la Fratelia avea o lungime de cca. 10 m și o grosime de 7-10 cm. Vezi Fl. Medeleț, *ActaMN*, 32, I, 1995, p. 292
- ³Vi. Dumitrescu, *op. cit.*, p. 23; O. Radu, *SCIV*, 24, 3, 1973, p. 503-520
- ⁴Fl. Medeleț, *op. cit.*, p. 293
- ⁵Ca în cazul unor morminte de la Fratelia, Voiteg și Peciu Nou. Vezi Fl. Medeleț, *op. cit.*, p. 294
- ⁶Analiză efectuată de Octavian Popescu de la M.J.E.R.G. Caransebeș căruia îi mulțumim și pe această cale. Vezi și L. Testut, *Traité d'anatomie humaine*, Tom I (ostéologie), Paris, 1928⁸, p. 364-366
- ⁷Există relatări mai târzii ale banchetului funebru, la tracii sudici dar și la geți. Vezi Herodot, V, 5;8. I.H. Crișan, *op. cit.*, p. 112-117
- ⁸R. Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei R.S.R., 1985, p. 104
- ⁹Herodot, IV, 94;95. I.H. Crișan, *op. cit.*, p. 175
- ¹⁰Vezi, I.H. Crișan, *op. cit.*, p. 116 și urm.



a.



b.

Planşa I

- a. S₄/1999 şi localizarea mormântului de incineraţie
b. Mormântul de incineraţie cu strachina-capac

THE INCINERATION AND ITS RITUAL SIGNIFICANCE'S BASED ON THE DISCOVERIES AT BALTA SĂRATĂ

Sorin M. Petrescu

Throughout the Bronze Ages the main funeral rite was the incineration and such a ceremony will last during the next epochs, even the Roman ruling re-fired¹.

The elements of the funeral rite indicate a distinct complexity and are well known. First of all, the incineration was made on a platform where the stake was settled (*ustrinum*)². Although its traces weren't discovered in Balta Sărată, we presume that it was placed at the edge of the burning place.

Generally speaking, there is a supposition that the deads were lain on the stake with their clothes on and also wearing some ceramic objects (pottery) were lain beside the dead, the tool itself, suffering a burning process³. In spite of these arguments – which are however theoretical – and contradicting the situation⁴ because of the first grave discovered across the area of Balta Sărată, two vases were for sure on the stake and they burnt altogether till they became shapeless the funeral urn – a potter, with one handle – and a sack-vase, bigger and having two handles placed horizontally.

After the burning, a part of what still remained – a phalanx – was put inside the urn. The interesting fact is that the ashes are missing, perhaps due to the impossibility of making a distinction between the human ashes and what resulted from the burning of the wood used in the process.

Next to the urn there were animal bone-fragments, also burnt, as these made the significance of the sacrifice.

While talking about the element of the so called set of ceramical furniture, the situation is clear. If the majority of the graves analyzed in the Banat have a triad of potters (urn, jug and bowl) this time we see quite a difference⁵. The grave has six potters: the urn, a bigger sack-vase, three jugs, a bowl and a potter made of clay, indicating the existence of some funeral habits, typical for such a community as Balta Sărată II. The funeral urn is a vase with an adorned handle.

The handle is painted in little oblique notches, under the superior edge. We don't think it was, specially made for such a use, it was rather used in every day

activities, for taking out liquids or food from other much larger bowls as it has a capacity of one litter.

During the incineration, the potter was carefully placed on the embers, so that only a half of it is severely burnt, the other half is not burnt at all. Under the urn there were two fragmentary cups and one more cup on the right side of the two, all three of them not indicating secondary burning. Near the urn, there were fragments from a larger sack which had two horizontal handles. Initially, the potter suffered itself a serious burning on the stake, so that the walls of it cracked and were deformed. As an initial destination, the potter could have been used for keeping liquids, inside.

Very close to the superior edge of the urn there has been settled a conical potter made of black and grey clay. Finally, above the urn there has also been placed another potter as a cover for the first, having two handles on the shoulder, with the diameter of 42 cm.

The analysis of the inventory and the fact that not all the pieces were burnt, indicate a series of details of specific ritual acts that the community had. The presence of the potter made of clay inside the grave suggests that it was a grave where a woman was been lain. The presence of the phalanx is also a conclusion that it was a female there inside⁶. More than that, the three cups and the bowl weren't burnt on the stake, this indicating that they more had been used during the funeral banquet. Especially the superdimensioned bowl shows its use at the same time by a lot of persons. After the funeral banquet – attested during the finding of the first historical source⁷ – the cups and the bowl were broken during the manifestation of the rite and the bigger parts were lain inside the grave-hole. Among all the pottery lain inside the grave only the bowl has a solar symbol on its back, with six rays in successive stings. However, this fact is not singular at all from a plastic point of view, the solar cult was expressed through allegories and symbols like the solar circle, the solar wheel, the disc, the spiral, the solar birds etc. The rite of incineration is a direct consequence of the cult of sun, doubled by the cult of fire.

Such a cult probably marked the great passing – by to the next life through fire – purification of all the impurities that the beings get living a human life⁸.

The burning of the body looks like a total liberation of the spirit and like a perpetuating period through the keeping of ashes. The argument of the incineration was the belief that there was the belief that there was another life in heaven, not carnal and especially happy. The presence of the cups and the bowl inside the grave – things used during the funeral banquet – probably, symbolized the sacred objects by the help of which the dead should take part at a banquet of immortality in heaven. There are some considerations to be discussed, based on the inventory found inside the grave that we searched; these facts are surely more

complicated, the rite having a deeper complexity that often beats us, in spite of the details that we know already about the Dacinas⁹, our ancestors, or the Southern Tracians¹⁰.

NOTES

¹I.H. Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, București, Editura Albă'ros, 1986, p. 116

²Vl. Dumitrescu, *necropola de incinerare de la Cîrna*, București, editura Acad. R.P.R., 1961, p. 23; I.H. Crișan, *op. cit.*, p. 117; Platforma de lut ars de la Fratelia avea o lungime de cca. 10 m și o grosime de 7-10 cm. Vezi Fl. Medeleț, *ActaMN*, 32, I, 1995, p. 292

³Vl. Dumitrescu, *op. cit.*, p. 23; O. Radu, *SCIV*, 24, 3, 1973, p. 503-520

⁴Fl. Medeleț, *op. cit.*, p. 293

⁵Ca în cazul unor morminte de la Fratelia, Voiteg și Peciu Nou. Vezi Fl. Medeleț, *op. cit.*, p. 294

⁶Analiză efectuată de Octavian Popescu de la M.J.E.R.G. Caransebeș căruia îi mulțumim și pe această cale. Vezi și L. Testut, *Traité d'anatomie humaine*, Tom I (ostéologie), Paris, 1928⁸, p. 364-366

⁷Există relatări mai târzii ale banchetului funebru, la tracii sudici dar și la geți. Vezi Herodot, V, 5;8. I.H. Crișan, *op. cit.*, p. 112-117

⁸R. Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei R.S.R., 1985, p. 104

⁹Herodot, IV, 94;95. I.H. Crișan, *op. cit.*, p. 175

¹⁰Vezi, I.H. Crișan, *op. cit.*, p. 116 și urm.

SIMBOLISTICA REGENERĂRII ÎN RITURILE ȘI ÎN MITOLOGIA TOTEMICĂ

Traian Mihailovici

Totemismul, dedus etimologic din cuvintele “totam” sau “dodaim” existente în limba amerindiană Ojibwa, dialectul algonkin, este o instituție socio-religioasă întemeiată pe ideologia animisto-naturistă, după care spiritele unor strămoși ai clanurilor s-ar reîncarna în anumite plante, animale, lucruri sau fenomene cosmice. Aceste animale sau plante devenite TOTEMI se impun ca obiecte venerate în cadrul clanului, acordându-li-se anumite rituri, incantații magice, tabuuri, în final devenind BLAZON ocrotitor dar și semn de recunoaștere pentru membrii clanurilor sau triburilor. Riturile care leagă pe membrii clanurilor de totemii lor, comportă în praxa desfășurării lor, anumite **simboluri** care se cer studiate și interpretate printr-o **ermineutică** și **exegeză** acrivică, pentru a le putea defini axiologic în complexele socio-culturale ale sociologiei, etnologiei sau istoriei religiilor. Pentru societățile preistorice, protoistorice și chiar istorice, așa după cum arăta sociologul Lucien Lévy – Brühl, practicarea ritului magic, înseamnă a opera asupra simbolurilor cu credința că se operează “asupra lucrurilor însăși pe care aceste simboluri le reprezintă”. Prin practica riturilor magice energiile animiste care însușeșc natura în ansamblul ei, trec din corpul **strămoșului-totem** (animal sau plantă) în corpurile indivizilor clanului sau tribului respectiv sau în spațiul geografic pe care locuiește clanul totemic, regenerând și revigorând calitățile pe care le are **totemul**, încarnat în plantă sau animal.

Cu problematica totemismului s-au ocupat etnologi și sociologi de prestigiu ca: J. Long, H. Visscher, Herbert Spencer, J.G. Frazer, Fison, Grey, A.W. Howit, E.J. Gillen, Mac Lenan, E.B. Tylor, Bronislaw Malinowsky, Radcliffe-Brown, Van A. Gennep, Franz Boas, Levy H. Morgan, I.J. Bachofen, Sigimund Freud, A.A. Goldenveiser, Robertson Schmidt, Elliot Smith, Claude Lévy-Strauss, ca și promotorii școlii Sociologice Franceze: Salomon Reinach L. Lévy-Brühl, Emile Durkheim ș.a., care în lucrări remarcabile au definit funcțiile socio-culturale ale clanurilor totemi.

Nucleul simbolic al ritului **totemic** îl formează “**inticiuma totemică**” denumire care înseamnă “**reproducere**” sau “**regenerare**”. Etnologii Spencer și

Gillen definesc "**inticiuma**" ca fiind ceremonia sacră executată de magicienii și de membrii unui clan totemic într-un loc sacru, având drept scop **înmulțirea și regenerarea** numărului animalelor sau plantelor totemice. Dar din punct de vedere simbolistic, **inticiuma** devine o împărtășanie a membrilor clanului cu energia degajată din corpul animalului **totem**, având menirea de a trece această energie calitativă (mana) asupra membrilor clanului care vor primi astfel, calitățile totemului sacrificat și consumat.

Ceremoniile totemice se desfășoară în trei faze, și anume:

1. **Riturile pregătitoare** în care magii oficiați se maschează asemenea animalului totem

2. Drama mitului totemic al cărei punct culminant îl formează **sacrificarea animalului totem**. **Drama** jucată scenic de personalul magic mascat reprezintă simbolic călătoria strămoșilor și activitatea animalului **totem**. Urmează **sacrificarea** animalului, după care cu sângele acestuia se stropesc locurile sacre sau cultivabile, stâncile sau direcțiile pădurilor pentru ca spiritele să sporească și să regenereze numărul animalelor care se vor vâdate sau domestice. După câteva momente de doliu pricinuite de drama sacrificării totemului, urmează banchetul ritual al **consumării animalului sau plantei** totem, în care membrii clanului consumându-și totemul, primesc calitățile energetice (înțelepciune, forță, virilitate, frumusețe, bunătate) ale totemului respectiv.

3. Urmează apoi, riturile de încheiere ale scenariului totemic, **desacralizarea** după care magicienii și membrii clanului, purificați și reînsuflețiți, reintră în activitățile cotidiene.

În ceremonialul totemic observăm relațiile complementare între **mitul totemic** și **ritul magic-simbolic** aferent ideologiei mitului. Simbolurile ritului totemic dezvăluie un adevărat moment **protofilosofic** în conștiințele colectivităților preistorice și protoistorice. Prin aplicările rituale ale acestor simbolisme, strămoșii preistorici, dar și cei din ariile societăților antice civilizate și-au lărgit sfera cunoașterii, sfera "gnoseologică" în marele areal cosmic, observând că un lucru, un obiect, o ființă are calități diversificate, purtând fi înțeles și altcum decât este el.

Simbolistica **totemică** fiind extrem de vastă, ne vom referi doar la tematicile cele mai reprezentative care pot oferi o înțelegere eclatantă în cercetarea fenomenologiei problematicei **totemismului** ca rit, mythos sau instituție.

După toate probabilitățile, apariția totemismului pare să fie legată de ocupațiile primelor comunități vânătoarești ale căror urme paleantropice ne-au rămas din perioada paleoliticului mijlociu, epoca moustieriană (cca. 100.000-40.000 a. Chr.) în care a trăit tipul antropoid al lui Homo de Neandertal (homo primigenius), care datorită graiului elementar articulat a reușit să organizeze vânători colective, împotriva unor specii de animale mari (mămuțe, bizoni, bouri). Acești neandertalieni pare că divinizau un mare spirit, stăpân al animalelor căruia îi erau sacrificate animalele acestui vânat "mare" (urși, bizoni, mămuțe). Osuarele din

peșterile Alpilor Elveției și Austriei de la Santis, Styrya, Drakhenloch sau Petershoele, cu craniile și oasele lungi ale urșilor vânați orientate uniform și conservate în nișe sau casete rudimentare de stânci sau așezate pe altare rudimentar construite din pietre seci, nu puteau fi un efect al hazardului, Așa după cum arătau cercetătorii paleoistoriei: Al. Gah Wilhelm Schmidt, W. Koppers, Karl Meuli, Kurt Horedt, **Ofranda ursului** comporta simbolic un foarte vechi ritual al regenerării vânatului pentru anii următori. Contingentele acestui act sacrificial al ursului, le întâlnim și astăzi la triburile de vânători tungusi, itlemenii, ulci, eschimoși, dar mai ales la triburile "cotanelor" **Ainu** din insula japoneză **Hokkaido**. La ainii din Hokkaido zeul munților **KIM-UN-KAMUI**, al cărui spirit este încarnat în urs, devine obiect de sacrificiu în ritul numit **Yomante**, craniul ursului păstrându-se, fiind împodobit cu "innauri" și motive policromatice pentru a facilita regenerarea speciei.

Apariția artei gravurilor rupestre din perioada magdaleniană a paleoliticului superior (40.000-10.000 a Chr.) cu motive vânătoarești expuse în orizonturile cele mai ascunse ale peșterilor, adevărate "temple" paleolitice descoperite în așezările rupestre de la Altamira, Castilio, Horns (Spania), apoi Font de Gaune, Mas d'Azil, Les Trois Frères, Lascaux (în Franța) accentuează într-o mai eclatantă măsură funcționalitatea miturilor și riturilor totemice, axate pe ideea regenerării ciclice a vânatului. Întru susținerea teoriei regenerării și protejării cinegetice, abatele paleontolog H. Breuil prezintă figura semiantropomorfă mascată de la Trois Frères care de la patru metri înălțime prezidează sau ocrotește aparent un ansamblu extraordinar de numeros de animale gravate, îngrămădite în josul peretelui peșterii. Numai acest zeu totemic este pictat și gravat, fiind împodobit cu coarne de **cervus megaceros**, flancate de două urechi mari și păroase, cu ochi rotunzi de bufniță, fără urmă de gură, cu barbă mare de țap de munte, cu membre omenești terminate în unghii de urs, cu sex masculin și cu o coadă stufoasă de lup. Imaginea terifiantă de la Les Trois Frères poate fi interpretată simbolic, ca un mare stăpân al animalelor, sau a unui magician (șaman) care îl personifică. Zeul totemic magdalenian pare să reprezinte simbolic toate calitățile animalelor acelei epoci pe care le subordonează, contribuind printr-un rit magic la regenerarea lor. Ramificațiile acestor aspecte simbolice le vom găsi și în alte așezări rupestre (peștera de la Montespan) cu magicieni travestiți în animale, cu blană, coarne și cozi, precum și statuia de piatră a unui urs.

Ideologia totemică preistorică o vom afla actualizată în riturile și miturile actualelor societăți tribale din Africa, Australia, Oceania, la amerindienii nord-americani ca și în societățile tribale din Asia nord-estică. Și aceste populații consideră reîncarnările manei strămoșilor în cel mai frumos, cel mai blând, cel mai productiv, sau cel mai feroce animal cu care clanul încheie pe temeiul ideologiei totemice un contract de cvasi consanginitate, paternală. În Australia strămoșii mitologici totemici numiți după triburi diferite: Ninya, Wingara,

Ungud, Djungkowa, au lăsat peste tot “embrioni” totemici care au impulsionat regenerarea locuitorilor australieni, perioada aceasta fiind numită epoca **alceringa**. Acești strămoși cu chip animalier sau folosit de așa zisele obiecte de formă ovală ascuțită, și pictate cu motive geometrice simbolice policromatice pe care le depuneau în scorburile lemnelor, în peșteri, în colțurile stâncilor și care aveau darul de a emana embrionii totemici numiți **ratapa** sau la ainii din Hokkaido “ramat” care, prin atingere, stimulau fertilitatea nașterilor și regenerărilor speciilor animaliere sau fructifere. Aceste spirite strămoșești provenite din platforma ideologiei animist-naturiste, aveau calitățile regeneratoare ale unor energii spirituale invizibile, dar prezente și active în fiecare lucru, ființă sau fenomen cosmic. Etnologul H.R. Godrington a studiat această energie numită **mana** în mitologia Melaneziei. Numirile acestei energii le găsim și în alte structuri ale culturilor tribale care au fost asimilate spiritelor strămoșești totemici: Wakand la triburile Sioux, Orenda la triburile Irocheze, Manido sau Marele Manitu la triburile Algonquine, Naulaia la triburile columbiene Kwakiut sau Nikissi la triburile Bantu din Africa. Aceste energii strămoșești se incarnează în felurite animale: leu, tigru, panteră, jaguar, elan, iepure, biber, urs, vultur sau în fenomene cosmice: fulger, vânt, soare, lună, curcubeu, stele etc.

În neolitic dar și în protoistorie, vânătorii trec deja la îmblânzirea animalelor, temeluind păstoritul care necesita și apariția agriculturii pentru obținerea materialelor furajere necesare creșterii turmelor și cirezilor. Este această perioadă timpul în care Biblia înscrie numele strămoșilor civilizatori ABEL אָבֶל, CAIN קַיִן, ENOCH עֵנוֹךְ, LAMECH לָמֶכְךְ, JABAL יָבָל, JUBAL יֻבָל, TUBAL-KAIN תּוּבַל-קַיִן și al strămoșelor ADA אָדָם, SELLA סֵלָה, NOEMAH נֹעֵמָה, când se realizează prima mare diviziune socială a muncii

(Geneza, cap. 4). Aceste ocupații depind însă în mare măsură de stările timpului, de rotațiile ciclice ale astrelor și anotimpurilor, de fenomenele cosmice, încât păstorii și agricultorii acestei perioade în platforma mitului asociază animalul sau planta totem, fenomenelor cosmice: nour, tunet, soare, lună, căldură, apă, auroră, stea etc. Simbolistica regenerării agrare și pastorale devine mult mai complexă, iar ritul capătă caractere fastuoase, mai ales protoistorie (Chalcolitic și epoca bronzului), la aceste rituri participând activ regii, basileii și căpeteniile gentilico-patriarhale, aristocrația cetăților state și polis-urilor, fastul acestora impresionând masele credincioșilor. Totemii animalieri asociați fenomenelor cosmice uraniene sau telurice primesc simboluri noi, valorificate în teologia antichității, în rituri și în incantațiile rostite de magicienii șamari sau sacerdoții oficianți. Calitățile totemilor se reflectă mai ales în economia agro-pastorală. În

acest nou orizont al mitului simbolistic TAURUL (PHAR 𐤓𐤕 BOUS $\beta\omicron\upsilon\varsigma$ sau VRISHA वृषि ष्व) care apare deja prin mileniile IV-III gravat pe tăblițele de fildeș sau steatită la Mohenjo-Daro, Harappa în India, dar și la Cnossos în Creta consumând ofrande de pe un altar. El va fi asimilat simbolic norilor, ploilor, mugetului furtunii, râurilor, fluviilor sau mărilor, apelor care fecundază pământul. Așa se înscriu în riturile pastorale imaginile taurilor RUDRA रुद्र la inzi, APIS la egipteni, ADAD-RAMAN la semiți, TESHUB la hitti, MOLOCH la canaanei, taurii în care se încarnează marii zei Jupiter, Poseidon, Corniger-Tiberinus la greci și romani, BOURUL dacilor gravat pe scutul de la Piatra-Roșie și chiar ZIMBRUL care a călăuzit vânătoarea lui Dragoș-Vodă în Moldavia. Alături de tauri VACILE (PARAH 𐤓𐤕 LEEAH לֵאָה MEHET URT, KAMADHENU कम ईनु , ASHTORETH-KARNAIM, HATOR, ISIS, BOUOPIS-HERA sau AUDHUMLA, reprezintă în miturile kushite, semitice, indiene, eline sau germanice fenomenul cosmic al PĂMÂNTULUI care primește energiile fecunditive ale apelor cerești sau pământene simbolizate în tauri. În aceeași situație cvasitotemică se află OVINELE. BERBECELE 𐤁𐤓𐤁𐤍 , KRIOS Κριός , ARIES este asimilat SOARELUI, AMON-RE la egipteni, BAAL-HEMOSH la fenicieni, APOLLO-KARROS la grecii din Arcadia. Tot așa MIEII albi “primii născuți ai turmelor” ἀρνῶν πρωτόγονων ca și MIOARELE NEGRE ἀρν' εἰς μέλαινα devin simbolisme ale PĂMÂNTULUI matern în riturile sacrificiilor, practicate la triburile semitice kushite și eleno-frigioene (v. Homer, Iliada, IV, 100; III, 103). CABALINELE devin totemi asociați SOARELUI-SHAMASH 𐤔𐤍𐤁𐤕 la asiro-chaldei, SURIA शुक्रि la indieni, precum și caii care poartă vehicolul solar PHAETON φαιτων EOUS Ἑως FLEGON φλεγων și FOUS φους din mitul elen. PĂSĂRILE, ca mesageri cerești, mai ales **vulturii** sunt asociate vântului, fulgerului, furtunii, fiind de multe ori reprezentate ca vehicule solar HORUS, zeița-vultur, NEKHABIT, la egipteni, ARUNA आरुण și GARUDA गरुड la inzi, vulturii lui Zeus la greci. Ei simbolizau regenerarea naturii prin energiile solare și calitățile atotvăzătoare a regilor (Oroles la daci, Aetion la firgieni). PORUMBIȚELE albe închinat Ishtarei regenerau amorul

sensual. În Biblie, MUNTELE SEIR^{שֵׁיר} primește numele ȚAPULUI SEIR^{שֵׁיר} dar și strămoșul triburilor edomite din sudul Canaanului își asimilează în calitate de căpetenie tribală a păstorilor de caprine de pe muntele Seir, totemul ȚAPULUI SEIR^{שֵׁיר} (v. Gen. 36, 20-30).

În planul simbolistic ritual, animalele totemi devin obiecte sacre în sacrificii sau ceremonii sau apoteozări ale sacrificiilor. La eleni sacrificiul preferat al lui Zeus comporta un TAUR DE CINCI ANI^{βούρ πενταέτηρον} fiind considerat un sacrificiu regal (cf. Homer, *Iliada*, II, 394-410). La israeliți sacrificiile TAURULUI-PHAR^{פָּהַר} și BERBECULUI AIL^{אֵיל} încadrau simbolic ritul consacrării arhierilor și preoților în calitățile de căpetenii ale poporului. Sângele acestor animale scurs pe Kaporet regenera puterea sacră a acestor conducători spirituali, aceștia fiind unși cu acest sânge la degete și urechi. La strămoșii latini senatorii cu regele consumau înaintea ședințelor carnea unui berbec sacru primind puterea conducătoare și energia de căpetenii pe care berbecul o avea ca "frunte a turmelor" (cf. Vergilius, *Eneida*, VII, 175), iar întemeietorii Romei sunt alăptați de Lupu Sacra primind vitejia carnasierului dar și forța acestuia de a parcurge cu legiunile militare sute de kilometri întru lărgirea granițelor imperiului. La indienii vedici, cu prilejul încoronării regelui, se aduceau lângă tronul sacru, elefantul, taurul, calul alb și pielea de tigru ca simboluri ale forței, puterii, vitejiei și fertilității. Tot așa la etniile semitice, elene,

egiptene, etiopiene și hittite LEUL ARIEL^{אֵרֵל} (Puternicul lui Dumnezeu) era simbolul și blazonul regal prin excelență. Să ne amintim de profeția patriarhului Jacob "Pui de leu ești Iudi, LEOAICĂ ce se întoarce de la pradă... Nu va lipsi sceptrul din Iudia... până nu va veni SHILO de care vor asculta națiile (Gen. 49, 9-10). Tot așa simbolizează puterea leoaicele de la Micene, leii de la tronul lui Solomon – împăratul lui Israel – leul de pe coloana indiană de la Saranath. La indieni mai exista sacrificiul solemn al CALULUI numit ASWAMEHDA asimilat simbolic mersului solar pentru a regenera și fertiliza pământul. Emblemele acestor animale totemice își mențin în fastul ceremonial al căpeteniilor valabilitatea chiar și în actualitate. Pe stema țării noastre și astăzi veghează totemul vulturului regelui dac Oroles, iar pe stema Moldaviei se menține blazonul zimbrului totem al voievozilor descendenți din Dragoș care a venit în pământul strămoșilor pe urmele zimbrului după cum a venit și Dardanos în Frigia și Kadmos în Beoția pe urmele unei junince albe, întemeind, cel dintâi Ilionul iar cel de-al

doilea vestita cetate Theba.

În planul geografic al zonei noastre cărășene observăm manifestări simbolico-totemice cu ocazia fășancului. La Sasca-Română țăranii se maschează în urși, simbol preluat din vechea cultură indo-arică în care urșii din tribul totemic al viteazului Iambawan a căutat pe frumoasa prințesă Sita (fertilitatea pământului primăvărat) să o readucă din iubirea demonului Ravana soțului regal Rama, personificarea Soarelui fertilizator – zeul Vishnu. La Petrilova țăranii se maschează în berbeci și sărută femeile ca să sporească fertilizarea. La Ciuchici se consumă la răspântii boabe ale totemului plantă – porumbul, de către grupuri de vecini, pentru a regenera sămânța acestei plante înainte de a fi semănată. Tot ala credința în șarpele casei-*Genus Locum* în care la romani se credea a se fi reîncarnat un spirit strămoșesc, ne aduce aminte de cele două zeițe egiptene Renen-Utet și Mert-Seger care patronau pământul făcându-l roditor prin osemintele strămoșilor adăpostite în sânul Marei Mame, divina ISIS, care regenera periodic natura mamă.

În concluzie trebuie să afirmăm de comun acord cu sociologul francez Salomon Reinach: “Peste tot unde elementele mitului comportă un animal sau o plantă sacră, un zeu sau un erou jertfit, o travestire animalieră, cercetătorul trebuie să caute dezlegarea enigmei mitului sau ritului în arsenalul toteismului și al tabuurilor”.

Ca fenomen socio-cultural, toteismul și-a avut meritele sale în realizarea civilizației.

În primul rând, a întărit și consolidat coeziunea socială a clanului și chiar tribului prin forța ideatică a mitului, riturilor și a cutumelor juridice emise.

Prin tabuurile impuse în rituri și comportamentul față de animalele și chiar plantele totemi a generat axiologiconotații economice majore în structurile clanurilor și triburilor, protejând și contribuind la înmulțirea speciilor unor animale de rasă superioară.

Simbolistica acestor forme ale vieții spirituale a lărgit considerabil orizontul protofilosofic ale comunităților sociale protoistorice impulsionând aparițiile zorilor filosofiei și a gândirii raționale.

LA SYMBOLISTIQUE DE LA REGENERATION DANS LES RITES ET DANS LA MYTHOLOGIE TOTEMIQUE

Traian Mihailovici

La notion de **toteisme** est déduite du point de vue étimologique des mots “totam” ou “dodaim” repris de la langue amérindienne Ojibwa le dialecte algonkin. Le toteisme nominalise, du point de vue de l’ethologie et de la sociologie, une institution socio-religieuse basée sur l’idéologie primitive animiste-naturaliste dans la conception de laquelle les âmes des uns des ancêtres protecteurs des clans se reincarnent dans des animaux, des plantes, des choses ou des phénomènes cosmiques, devenus ainsi des totems qui s’imposent comme des objets vénérés par les clans ou par les tribus.

Les rites pratiqués par les membres de ces communautés sociales sont chargés de valeurs symboliques, et étant associés avec des différents gestes, incantations et tabous.

Finalement, le totem, devient un blason (emblème) protecteur mais aussi un signe pour reconnaître les membres des clans ou des tribus.

On doit étudier et interpréter ces symboles par une exégèse et par une herméneutique minutieuse pour pouvoir définir leur axiologie dans le complexe de l’ethologie religieuse. Pour les sociétés préhistoriques et mêmes historiques comme nous a montré le sociologue L.L. Brühl la pratique du rite magique signifie une opération “sur les choses – mêmes que des symboles représentent”. Par cette pratique magique, les énergies animistes qui animent la nature dans son ensemble passent du corps de l’ancêtre – totem (anima ou plante) dans le corps des individus appartenant aux clans ou aux tribus respectifs ou même dans l’espace géographique où le clan totémique vit et régénérant et en réveillant les qualités incarnées dans l’animal ou dans la plante.

La problématique du toteisme a préoccupé des ethnologues et des sociologues prestigieux comme: J. Long, H. Visscher, H. Spencer, J.G. Frazer, Fison, Grey, A.W. Howitt, E.J. Gillen, Mac Lenan, E.B. Tylor, B. Malinowsky, Radcliffe-Brown, Franz Boas, Levy H. Morgan, I.J. Bachofen, S. Freud, Robertson Schmidt, Elliot Smith, C. Lévy-Strauss, Salomon Reinach, L. Lévy-Brühl, Emile Durkheim et d’autres.

Le noyau symbolique du rite totemique est formé par l'**inticiuma totemique**, dénomination qui signifie reproduction iou régénération. les éthologues Spencer et Gillen définissent **inticiuma** comme une cérémonie sacrée exécutée par des magiciens endroit sacré, ayant comme but la multiplication ou la régénération du nombre ou des qualités des animaux ou des plantes totemiques. Du point de vue symbolique et rituel l'inticiuma devient une communion des membres du clan dégagée du corps de l'animal ou de la plante totem, ayant la mission de passer cette énergie qualitative – **mana** – sur ou dans les corps des membres du clan qui recevront ainsi les qualités du toteme sacrifié et consomme par les membres du clan totemique.

Tout à fait probablement, l'apparition du totemisme paraît être liée des premières préoccupations de chasse les traces desquelles, paléolithiques nous sont parvenues de la période du Paléolithique moyen-époque moustérienne (environ 100.000-40.000 avant Christ), où a vécu le type de l'homme de neandertal (*homo primigenius*) qui grâce à un élémentaire langage articulé a organisé des chasses collectives sur des espèces de grands animaux – ours, bisons, mammoths, aurochs.

Ces neandertaliens paraissent avoir divinisé un grand esprit-maître des animaux. Les ossuaires des grottes des Alpes de la Suisse et de l'Autriche de Santis, Stryma, Drakhenloch, Petershoehle, avec des crânes et des os d'ours orientés uniformément, paraissent confirmer ces choses-ci, de même que les autels construits de pierres rudimentaires, mais ce culte de l'ours nous le trouvons de nos jours aussi, chez les tribus de chasseurs nord-Sibériens: Toungouses, Iltémènes, Iacoutes, Erquimaux, de même que chez les Aïnes de l'île Hokkaido.

L'apparition de l'Art des Graciers Rupestres de la période magdalénienne du paléolithique supérieur (40.000-10.000 a. Chr.) avec les motifs de chasse exposés dans les coins les plus sombres et cachés des grottes, de véritables "temples" paléolithiques découverts dans les établissements de Altamira, Castilho, Horns (Espagne) ou Font de Gaume, Mas d'Azil Les trois Frères, Lascaux (France) paraissent accentuer plus éclatamment la fonctionnalité des cultes totemiques axés sur l'idée de la science de l'histoire des religions s'impose la grande figure semi-antropomorphe masquée des trois frères nommée par l'abbé H. Breuil "le magicien" ou l'idole de Trois Frères.

L'idéologie totemique préhistorique ou la trouvera actualisée dans les rites et les mythes des actuelles sociétés tribales de l'Afrique, l'Australie, Océanie, chez les Amérindiens de même que dans les tribes de l'Asie septentrionale. En Australie les ancêtres totemiques nommés selon le langage des diverses tribes: Nynya, Wingara, Ungud, Djungkowa, ont laissé partout les "germes" (embryons) totemiques en encourageant la régénération des espèces cette période la étant nommée Alceringa.

La plénitude de cette énergie potentielle ramifiée dans les esprits des

ancêtres est nommée dans la mythologie mélanésienne “mana” étant en détail étudiée par et l’ethnologue H.R. Godrington. Mais on l’idée de “mane” aussi dans le cadre d’autres cultures tribales amérindiennes et africaines sous le nom de Wakkand, Orenda, Pokunt, Manido, Naulala, Nikissi. les germes de ces énergies ancestrales on les incarnait dans de divers animaux comme: lion, tigre, panthère, jaguar, élan, castor, ours, aigle, condor, ou dans des phénomènes cosmiques: éclair, vent, tonnerre, soleil, lune, étoiles etc.

En néolithique mais aussi en protohistoire les chasseurs passent à apprivoiser les animaux, en fondant la Bergerie ce qui exige l’apparition de l’agriculture pour obtenir les fourrages nécessaires à nourrir les troupeaux. C’est la période où la Bible inscrit les noms des héros civilisateurs: Abel, Enoch, Lamech, Jabal, Jubal, Tubal-Cain et des ancêtres Ala, Sella, Noemah (Genèse, IV). Les occupations pastorales et agricoles dépendent en grande mesure des échanges cycliques du temps, des phénomènes cosmiques, de la fertilisation de la terre, ainsi que les agriculteurs et les bergers de cette période associent l’animal totem aux phénomènes cosmiques: nuage, tonnerre, soleil, lune, chaleur, étoiles, eau, aurore. Les qualités des totems se reflètent surtout en ce qui concerne l’économie agricole et pastorale.

Dans ce nouvel horizon du mythe-totémique symbolistique, le taureau (par exemple) apparaît déjà dans les millénaires IV-III a. Chr. gravé sur des tablettes, d’ébène et stéatite à Mohendjo-Daro et Harappa aux Indes, mais aussi à Cnossos dans la Crète Minoïque en consommant les offrandes des champs sur un autel rituel. Ainsi, le taureau sera assimilé symboliquement aux nuages, pluies, au bruit de l’orage, aux eaux qui arrosent et fertilisent la terre. Ainsi on arrive à s’inscrire dans les rites pastoraux les images “totémiques” des taureaux Rudra, chez les Indes, Apis (Hapi) chez les Egyptiens, Adad-Raman chez les sémites, Teschub chez les Hittites et les taureaux blancs où s’incarnent les grandes Zeus, Jupiter, Poseidon, Cornu Tiberinus chez les Grecs et chez les Romains, de même que le Bison dans l’aire ethnographique des Gètes-Daces. À côté des taureaux, les Vaches: Mehet-Urt, Kama-Dhenu, Ashtaroth-Karnaim, Hator, Bouopis-Hera ou Audhumbla représentent dans les mythes sémitiques, égyptiens, indiens, grecs ou allemands, Terre qui recueille les énergies féconditives des eaux célestes, totémisées en taureaux dans la même situation totémique s’inscrivent aussi les Ovines. Les béliers sont associés aux dieux Amon, Baal-Chamosh, Apollo-Karros, devenant ainsi des symboles solaires, tandis que brebis et les moutons noirs – des symboles de la terre. Les Chevaux deviennent des totemmes associés au vent, aux éclairs à l’orage (Imdugud chez les Assyriens) ou porteurs des astres (Neftis et Nephthys chez les égyptiens, Arua et Garunda chez les Indiens, l’aigle de Zeus chez les Grecs, ou les aigles de Odin chez les tribus germaniques.

Les Lions sont des symboles totémiques du pouvoir royal (les lionnes de Micene).

Ainsi, la généralisation des totêmes chez presque toutes les ethnies primitives et antiques a eu le mérite de consolider par interdictions (tabuu) des différentes normes qui ont été à la base du progrès économique des communautés sociales qu'à l'extinction aussi de l'horizon protophilosophique de celles-ci.

ZNEAMĂNUL – SIMBOL FUNERAR ÎN BANATUL MONTAN

Octavian Popescu

În satele Banatului Montan termenul **zneamăn** îmbracă diferite semnificații legate în general de evidențierea unor repere topografice¹ (movile, culmi, râpe, intersecții de drumuri etc.). În toponimia locală mai poate indica existența unui vechi cimitir sau a unei foste vetre de sat² tot așa cum, mai rar, indică prezența unui *millarium* pe traseul unui vechi drum roman³. De asemenea mai poate marca diferite hotare (terenuri agricole, limite de sate etc.).

Un sens deosebit al termenului este acela legat de materializarea existenței mormintelor în cimitire prin amplasarea unor bolovani sau lespezi din piatră sumar fasonate pe locul unde este înmormântat cineva.

Sub aspectul etimologic cuvântul **zneamăn** este derivat din termenul **znamen** cu sensul de **semn** sau **simbol** și poate fi întâlnit astăzi cu aceeași semnificație la popoarele de origine slavă. Termenul mai poate fi interpretat și ca **reper** sau **indiciu** (cf. sl. **znamenje**) având în vedere gama variată de subiecte la care se aplică.

Putem astfel afirma că termenul **zneamăn** este folosit pentru a scoate în evidență un reper de care a fost nevoie pentru orientarea în teren sau ca să se știe că într-un anumit loc se găsește un obiectiv cu importanță deosebită. Se poate remarca o dublă semnificație a termenului, una legată de viața cotidiană (orientare în teren, identificarea drumurilor și a locurilor de păstorit etc.) și alta legată de ritualul funerar (marcarea mormintelor în cimitir).

Începuturile obiceiului de a folosi zneamănul în cadrul ritualului funerar sunt vechi și greu de precizat dar el s-a perpetuat până în secolul al XX-lea cu variații de frecvență de la sat la sat.

O motivație logică în legătură cu folosirea zneamănului funerar am obținut-o în satul Feneș⁴ (numit aici **zleamăn**) unde, pe mormânt, în fața crucii de lemn se punea o piatră gravată conținând numele și anul morții celui decedat pentru a se cunoaște locul mormântului după degradarea crucii de lemn care nu rezistă mai mult de 20-30 de ani.

La Borlova, după îngroparea mortului, însoțită de un întreg ritual început

încă din momentul decesului⁵, oamenii care au săpat groapa își spălau uneltele și mâinile cu apă turnată de către o femeie dintr-o oală de pământ pe care apoi o spărgea de o lespede din piatră așezată în fața mormântului. Aici lespedeza stătea șase săptămâni, pe ea se aprindeau lumânări și se ardea tămâie apoi era mutată în spate și înfiptă în pământ. Pe ea se zgăriau inițialele defunctului și anul morții. Acesta era zneamănul care se punea pe mormânt în fața crucii din lemn.

Este interesant de remarcat că folosirea zneamănului ca suport pentru ars tămâie și aprins lumânări sugerează un altar pe care se aduc ofrande în cadrul unui ritual funerar arhaic.

Zneamănele funerare se confecționau din piatră locală, sub formă de lespezi sumar fasonate (în satele Rugi, Poiana, Feneș), bolovani de râu (Borlova, Feneș) sau blocuri cioplite din calcar moale cochilifer (Bucosnița). Rar s-au folosit plăci mici din marmoră (Rugi).

Cioplirea și gravarea pietrelor se făcea de către gropar în intervalul de timp scurs între terminarea săpatului gropii și aducerea mortului la groapă.

Referitor la semnele gravate pe zneamăne se remarcă o diferențiere în timp a subiectelor. La Borlova, în vechiul cimitir de "la Gruneț" abandonat în anul 1780, nu toate zneamănele sunt gravate dar apar frecvent incizate cruci, unele simple (Pl. II, fig. 3), altele treflate (Pl. II, fig. 1,2) sugerând crenguțe de brad. Ca semn funerar bradul a simbolizat arborele vieții și al morții, reflectând unitatea de destin dintre arbore și om, de la naștere și până la moarte.

În satul Poiana un zneamăn din anul 1860 sugerează bradul cu două rânduri de crengi prin două triunghiuri suprapuse. Din informațiile locale rezultă că bradul se grava pe pietrele de mormânt ale tinerilor. Pe aceeași piese funerară (Pl. III, fig. 1) apare figurat printr-un cerc motivul solar ca simbol al vieții.

Un alt semn funerar întâlnit în cimitirul din secolul al XVIII-lea de la Borlova este crucea cu acoperiș (Pl. II, fig. 4) semnificând casa ca spațiu sacru și crucea ca simbol al învierii, în lumea de apoi sufletul defunctului urmând să locuiască într-un lăcaș ca și pe pământ.

În cimitirul satului Bucosnița apare un simbol reprezentând o cruce de Malta înscrisă într-un pătrat (Pl. IV, fig. 1). Se poate data în secolul al XIX-lea și a aparținut probabil unei persoane în vârstă?

Spre sfârșitul secolului al XIX-lea pe zneamăne nu mai apar simboluri mitice cu caracter funerar ci doar inițialele numelui defunctului și anul morții (Pl. V, fig. 1) sau numai anul morții (Pl. III, fig. 2). În satele Bucosnița, Rugi și Poiana, în prima jumătate a secolului al XX-lea începe să fie notat pe zneamăne numele complet al defunctului (Pl. III, fig. 5, Pl. IV, fig. 3, 4).

În afară de piesele gravate descrise mai sus, în toate cimitirele există lespezi și bolovani cu caracter funerar anepigrafe. De exemplu, la Vălișoara sunt peste 30 de piese fără inscripții, la fel și în alte părți dar în proporții diferite.

Până în prezent cea mai veche dovadă arheologică a existenței

zneașnelor funerare din Banatul Montan o întâlnim în necropola adiacentă bisericii feudale de pe dealul Ogășele din Reșița aparținând secolelor XIII-XIV. Lângă mormântul 1/1976 a fost găsită o piatră de râu pe care are în partea superioară incizată o cruce cu rol de semn sepulcral⁸. (Pl. I, fig. 1). Desigur că folosirea zneașnelor a fost continuă în timp, astfel s-a asigurat perenitatea obiceiului până în epoca feudală.

În cimitirul satului Bolvașnița s-a descoperit un zneașn databil spre sfârșitul secolul al XVII-lea (Pl. I, fig. 2) pe baza caracterului literelor.

În secolul al XVIII-lea pot fi întâlnite în număr mare în vechile cimitire ale satelor care și-au strămutat vatra pe actualele amplasamente ca urmare a reformelor dictate de autoritățile habsburgice (Borlova). Deoarece aceste cimitire nu au mai fost de atunci folosite și nici modernizate, în ele pot fi întâlnite numeroase zneașne în poziția primară creând în același timp posibilitatea de a aprecia aproximativ numărul lor real.

Actualele cimitire, începând cu secolul al XIX-lea, cuprind un mare număr de zneașne cu simboluri și inscripții sau anepigrafe continuând în secolul al XX-lea când încep să aparțină persoanelor decedate cu o situație materială mai modestă sau care mureau foarte tineri și nu erau încă botezați creștinește⁹, deci "încă păgâne". În acest ultim caz nu se mai puneau cruce de lemn împreună cu zneașnul.

În legătură cu arealul de răspândire putem remarca existența zneașnelor în toate localitățile din jurul munților Semenic, pe valea Timișului precum și pe valea Sebeșului. Chiar dacă în prezent multe au dispărut prin modernizarea cimitirelor, presupunem că acesta a fost un act evolutiv, dictat de desfășurarea evenimentelor istorice.

Se citează prezența lor în diferite monografii parohiale la Cuptoare, la Crușovăț și la Petnic. De asemenea mai pot fi întâlnite la Sasca Română, Potoc și la Socolari unde există și toponimia "La Zneașn".

Zneașnul a reprezentat în toate localitățile bănățene cercetate un element indispensabil al ritualului funerar. Cel puțin în epoca modernă el nu a ținut locul crucii ci a fost folosit în paralel cu ea în prima parte a ritualului funerar apoi după trecerea a 20-30 de ani, după distrugerea naturală a crucii din lemn, a rămas să marcheze locul mormântului. De asemenea prezența sau lipsa semnelor sepulcrale gravate pe zneașnele din aceeași epocă dovedește rolul lor secundar în cadrul ritualului funerar creștin local.

Folosirea zneașnului fără a fi însoțit de crucea din lemn în cazul persoanelor moarte înainte de a fi botezate considerăm că reprezintă o notă de arhaism, o perpetuare a modului de marcarea a mormintelor din perioada precreștină. La aceasta se adaugă folosirea zneașnului în primele momente ale ritualului funerar de la groapă pentru arderea pe el a tămâii și a lumânărilor, în mod asemănător cu un altar pentru ofrande.

În concluzie, putem afirma că în cadrul obiceiurilor de înmormântare în satele din zona Banatului Montan se împletesc ritualuri creștine cu reminescente ale unor ritualuri arhaice.

Zneamănul și crucea vin din două lumi diferite, una arhaică, păgână și alta mai nouă, creștină. Între aceste două elemente s-a produs o convergență în timp, dictată de domeniul comun de manifestare, în final câștigând teren ritualul funerar creștin. Termenul **zneamăn** (cu formele sale locale: **zleamnă**, **znamăn**) derivat din **znamen** a fost probabil introdus în lexicul funerar după oficializarea limbii slave ca limbă bisericească începând cu secolul al X-lea.

Elementul arhaic a rămas ca o simplă prezență, golit de încărcătura spirituală inițială dar încadrată material în noul ritual. Deși semnificațiile vechilor obiceiuri s-au pierdut în timp, ele s-au perpetuat prin diferite practici compatibile cu ritualul creștin.

Dacă de la slavi a rămas sensul cuvântului **znamen** referitor la orientarea în teren, element important în timpul migrării lor spre Balcani, de la populația autohtonă, creștinată anterior, s-a adăugat și sensul legat de ritualul funerar, folosindu-se zneamănul împreună cu crucea din lemn ca o expresie a ritului creștin autohton.

NOTE

¹V. Ioviță, *Nume de locuri din Banat*, Timișoara, Editura Facla, 1982, p. 181

²V. Ioniță. *op. cit.*, p. 182

3. O. Răuț, O. Bozu, R. Petrovsky, *Drumurile romane din Banat*, în *Banatica*, IV, 1977, p. 148

⁴Informație Iulia Hațegan (84 ani), 1995, Feneș, nr. 172

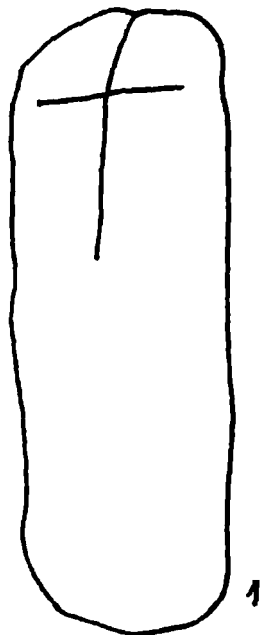
5. R. Antonescu, *Înmormântarea și obiceiurile ei în satul Borlova*, în *Studii și cercetări Muzeul Satului*, București, 1971, p. 275

⁶Informație Petru Coilă (53 ani), 1995, Poiana, nr. 194

⁷V. Birou, *Crucile de piatră de la Ticvani*, în *Revista Institutului Social Banat-Crișana*, IX, 31-32, Timișoara, 1940, p. 336

⁸D. Țicu, *O ctitorie feudală românească la Reșița*, în *Mitropolia Banatului*, 1, 1989, p. 56

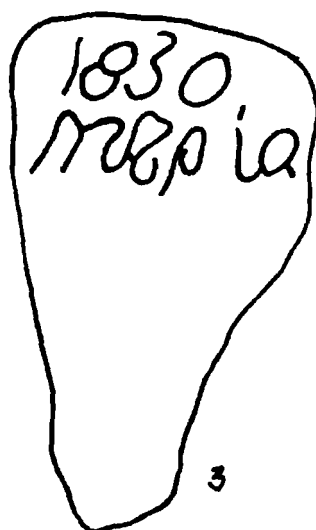
⁹Informație Liubița Raichici, 1999, Reșița



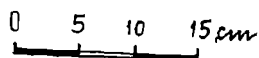
1



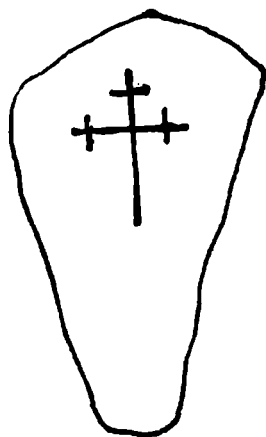
2



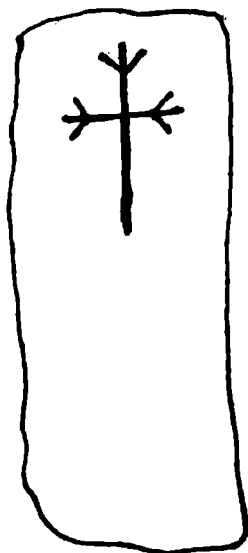
3



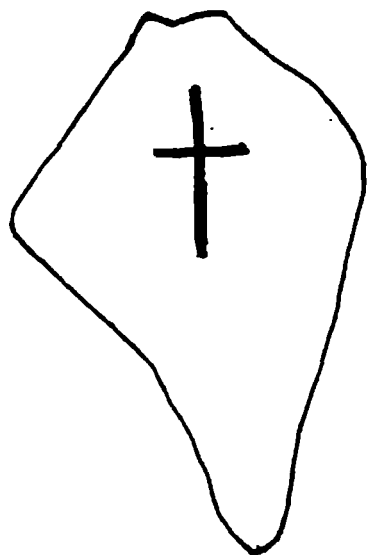
Pl. I
Zneamăne de la: 1 - Reșița; 2-3 Bolvașnița



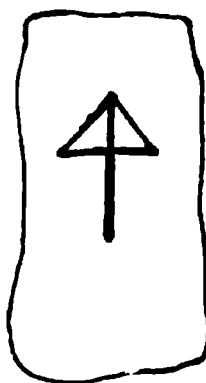
1



2



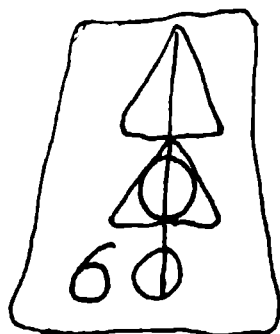
3



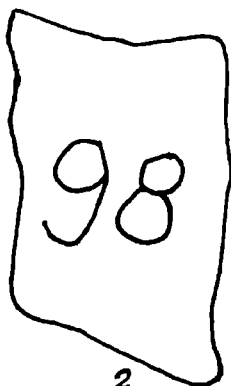
4



Pl. II
Zneamăne de la Borlova (Grunet)



1



2



3



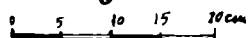
4



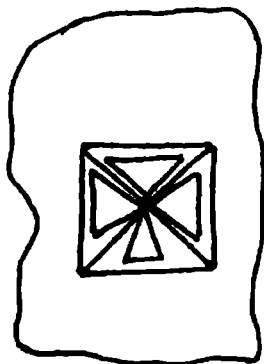
5



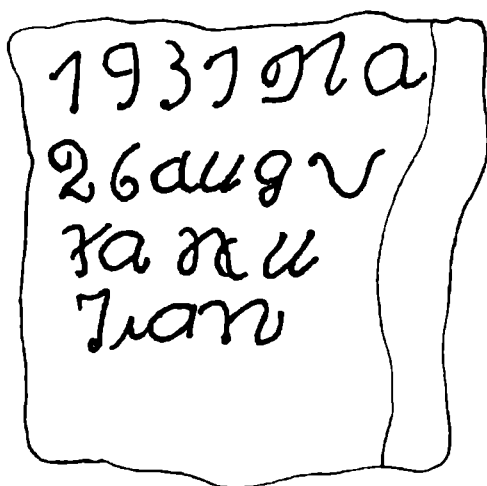
6



Pl. III
Zneamăne de la Poiana



1



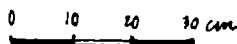
2



3



4



Pl. IV
Zneamăne de la Bucsoșnița

1899
R 7

1

Petru Zura
la anu 1904

2.

1920
—

3

S H
1933

4

1937
P T

5

S H
1973

6

0 5 10 15 20

ZNEAMAN – A FUNERAL SYMBOL IN THE MOUNTAIN BANAT

Octavian Popescu

In the villages of the mountain region of Banat county the word **zneamăn** has different significance's that refer generally to topographic term¹ (hills, peaks, precipices, crossroads etc.). In the local toponymy it can also indicate the existence of an old cemetery or of a former village² precincts and rarely it can indicate the presence of a "milliarium" on an old Roman road³.

Etymologically, the word **zneamăn** is formed of the word **znamen** with the sense of **sign** or **symbol** and can be found today with the same significance at the peoples of slavic origin. The term can also be interpreted as a **landmark** or **indication** (cf. sl. **znamenje**) taking into consideration the wide range of subjects it refers to.

We can say that the term **zneamăn** is used to express a mark needed to find your way in nature or to know that in a certain place there is a very important place. A double significance of the term can be noticed, one referring to the everyday life (finding the way, finding the roads or the places for grazing) and another one referring to the funeral ritual (the marking of graves in the cemeteries).

The beginning of the custom of using the **zneamăn** in the funeral ritual is very old and difficult to mention but it continued to exist up to the 20th century, with variation of frequency from village to village.

A logical motivation as concerns the use of the funeral **zneamăn** was given to us in the village Feneș⁴ (it is called **zleamăn** here) where on the grave, in front of the wooden cross is laid a carved stone with the name and the year of death on it, in order to recognize the place of the grave after the degradation of the wooden cross that doesn't exist more than 20-30 years.

In Borlova, the death of a person was accompanied by a whole ritual that began even from the moment of death⁵. After the dead person was buried, the people who had digged the grave washed their hands with water poured from an earthen pot by a woman, the pot being broken afterwards on a stone situated in front of the grave. The stone was left there for six weeks, candles were lit on it

and incense was burnt. Then it was moved behind the grave and thrust it in the earth. On it there were carved the initials of the dead person and the year of death.

It is interesting to mention that the use of the **zneamăn** to burn incense and to lit candles suggest an altar on which offerings are given in a very arhaic funeral ritual.

The funeral **zneamăn** is made of local stone in the form of gravestones slightly shaped (in the villages Rugi, Poiana, Feneș) and river boulder (in the villages Borlova, Feneș) or blocks cut in soft limestone (in Buceșnița). Very rarely small plates of marble were used (in Rugi).

The shape and carving of the stones was made by the graveman in the interval between the digging of the grave and the bringing of the dead person to the grave.

As concerns the signs carved on the **zneamăn**, there is a wide range of subjects in time. In Borlova, in the old cemetery of "Gruneț" abandoned in 1780, not all the grave stones (**zneamăn**) are carved but there appear very often encrusted crosses, some simple (Pl. II, fig. 3) others carved suggesting the fir-tree branch. As a funeral sign, the fir-tree suggested the life and death tree, signifying the common destiny of man and tree, from birth to death.

In the village Poiana, a **zneamăn** from 1860 suggest the fritter with two rows of branches by two superposed triangles. From the local information⁶ it results that the fir-tree was encrusted on the grave-stones of the young people. On the same funeral stone (Pl. III, fig. 1) it appears figurately the motif of the sun as a symbol of life.

Another funeral sign found in the 18th century of Borlova is the cross with a roof (Pl. II, fig. 4) signifying the house as a sacred space and the cross as a symbol of resurrection, in the world after death, the dead person living in a place just like on earth.

In the cemetery of Buceșnița it appears a symbol representing a Malta cross inscribed in a square (Pl. IV, fig. 1). It can be dated from the 19th century and it probably to an old person⁷.

At the end of the 19th century, on the **zneamăn** it didn't appear mythical symbols with a funeral character but only the initials of the name of the dead person and the year of death (Pl. III, fig. 2). In the villages Buceșnița, Rugi and Poiana, in the first half of the 20th century, it begins to be written on the **zneamăn**, the complete name of the dead person (Pl. III, fig. 5; Pl. IV, fig. 3, 4).

Besides the encrusted grave stones described, in all the cemeteries it exist grave stones and boulders with anepigraphic character. For example in Vălișoara it exist 30 pieces without inscriptions and this is also true for other places but in other proportions.

Up to now, the oldest archeological proof for the funeral **zneamăne** (grave

stones) was found in the necropolis of the feudal church on the hill, "Ogășele" near Reșița, dated from the 13th and 14th centuries. Near the grave 1/1976 was found a river stone which has on the upper side an incrustrated cross with the role of sepulchral sign⁸ (Pl. I, fig. 1). It is sure that the use of the **zneamăne** (grave stones) was continuous in time, that's why this custom was preserved up to nowadays.

In the cemetery of the village Bolvașnița it was discovered a **zneamăn** dated from the end of the 17th century (Pl. I, fig. 2) according to the type of letters.

In the 18th century these grave stones can be found in great number in the old cemeteries of the villages that have moved their precincts on the places they as a result of the reforms by habsburg authorities (Borlova).

Because these cemeteries were not used or modernized from then, in them there can be found many **zneamăne** (grave stones) in original position creating also the possibility of estimating their real number.

The present day cemeteries, beginning with the 19th century contain a great number of **zneamăne** with symbols and inscriptions or anepigraphical stones, continuing in the 20th century when they begin to belong to persons with a modest material position or to people who died very young and were not christianized⁹, so still "pagan". In this case a wooden cross was not placed together with the **zneamăn**.

As concerns the area of spreading we can notice the existence of the **zneamăne** in all the villages around the Semenic mountains, on the Timiș and Sebeș valeys. Although today many grave-stones disappeared because of the modernizing of cemeteries, we consider that this was an evolutive act dictated by the development of the historical events.

Their presence is mentioned in different parochial monographies in Cuptoare, Crușovăț and Petnic. They also can be found in Sasca Romană, Potoc and Socolari where there also exist the toponimy "La Zneamăn".

The **zneamăn** represented in all the villages from Mountain Banat investigated, a very important element of the funeral ritual. At least in the modern epoch it didn't replace the cross but it was used in parallel with in the first part of the ritual and then after the passing of 20-30 years and the natural destroying the wooden cross, it remained to mark the place of the grave. The presence or the lack of the sepulchral signs encrusted on the **zneamăne** (grave stones) of the same epoch, prove their secondary role in the local Christian funeral ritual.

The use of the **zneamăn** without the wooden cross in the case of the persons dad before they were christianed can be considered a mark archaism. At this can be also mentioned the use of the **zneamăn** in the first moment of the funeral ritual, at the grave, for the burning the incense and the candles on it, similar with an altar for the offers.

As a conclusion, we can say that among the burial customs in the mountain villages from Banat, there mingle Christian rituals and remains of archaic rituals.

The **zneamăn** (grave stone) and the cross come from two different words, one archaic, pagan, and another new and christian. These two elements mingled in time because of the common domain, in the end the christian funeral ritual gaining ground.

The term **zneamăn** (with its local forms: **zleamăn**, **znamăn**), derived from **znamen** was probably introduced in the funeral lexic after the slavic language was declared the official language of the church beginning with 10th century.

The archaic element remained as a simple presence, the initial spiritual meaning but perfectly matching the new ritual from material point of view.

Although the significance's of the old customs were lost along centuries, they perpetuated through different customs comparable with the christian ritual.

If from the slaves remained the sense of the word **zneamăn** referring to finding the way, important element during their migration towards the Balkans, from the local population previously christianed, it was also added the sense referring to the funeral ritual, using the **zneamăn** and the wooden cross as an expression of the local christian ritual.

NOTES

¹V. Ioviță, *Nume de locuri din Banat*, Timișoara, Editura Facla, 1982, p. 181

²V. Ioniță. *op. cit.*, p. 182

3. O. Răuț, O. Bozu, R. Petrovsky, *Drumurile romane din Banat*, în *Banatica*, IV, 1977, p. 148

⁴Information from Iulia Hațegan (84 years), 1995, Feneș, nr. 172

5. R. Antonescu, *Înmormântarea și obiceiurile ei în satul Borlova*, în *Studii și cercetări Muzeul Satului*, București, 1971, p. 275

⁶Information from Petru Coilă (53 years), 1995, Poiana, nr. 194

⁷V. Birou, *Crucile de piatră de la Ticvani*, în *Revista Institutului Social Banat-Crișana*, IX, 31-32, Timișoara, 1940, p. 336

⁸D. Țicu, *O ctitorie feudală românească la Reșița*, în *Mitropolia Banatului*, 1, 1989, p. 56

⁹Information from Liubița Raichici, 1999, Reșița

II.

ARHEOLOGIE

I. Preistorie-Protoistorie

DESPRE GRUPUL BALTA SĂRATĂ. NOTE ANALITICE

M. Gumă - Gh. Lazarovici – Sorin Petrescu - Caius Săcărin
Claudia Bădescu - Alice Lazarovici

Prelucrarea modernă a manuscriselor de la Valea Timișului, în vederea prelucrării monografice a descoperirilor din stațiune, a impus realizarea unei baze de date și încărcarea acestora cu loturile unor complexe arheologice, lucrări ce se desfășoară în paralel cu prelucrarea manuscriselor, sortarea materialului, prelucrarea lui și realizarea unor cataloage de forme și ornamente.

Materialele au fost codificate și prelucrate pe calculator de către Alice Lazarovici, membru al colectivelor de cercetare de la Iclod, Pața, Țaga ș.a. Aceasta a făcut parte în anul 1999 din colectivul de cercetare de la Balta Sărată instruind noi membri în cercetarea și prelucrarea materialelor. Activitatea de instruire, a fost coordonată de către Gh. Lazarovici și Sorin Petrescu, care a continuat instruirea altor colective de studenți de la Facultatea de Teologie – Istorie ** din Caransebeș și de la Alba Iulia **.

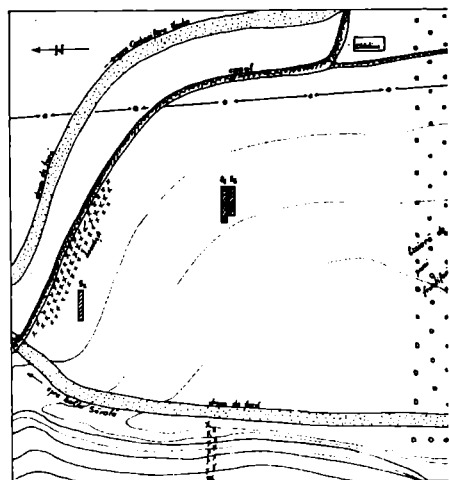
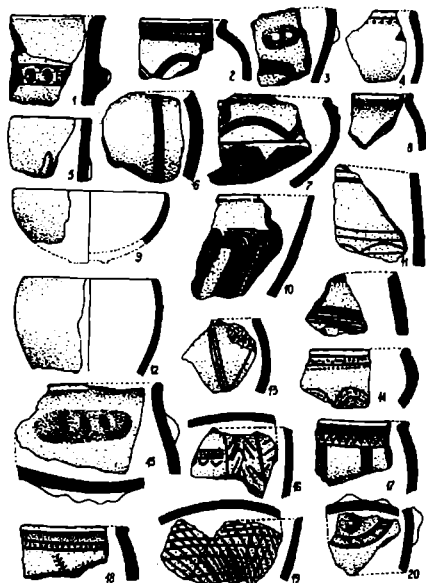


Fig. 1 Balta Sărată, locul stațiunii și al primelor sondaje

Rezultatele parțiale au fost prezentate în sesiunea din toamna anului 1999. O publicare parțială este necesară, pe de o parte de a informa ceva mai tipuriu specialiștii, pe de altă parte de a corecta și corija activitatea de încărcarea bazelor, de a sesiza unele posibile neajunsuri și semnalarea lor.

Din capul locului precizăm că loturile pentru studiu de care am beneficiat, ne-au fost selectate de către colegul Caius Săcărin, care a ales din bogatul lot de materiale ceea ce domnia sa a considerat mai potrivit. Pe de altă parte, domnia sa a făcut și unele observații critice privind primele rezultate. Cum



Plasa LVI / Plasa LVI.

Arheologia mijlociu / Middle Bronze Age Ceramică de la Balta Sărată I (?) de la / Balta Sărată I type

**Fig. 2 Grupul Balta Sărată I ?;
Iaz-Dâmb (după M. Gumă).**

locuit, practicarea agriculturii iar dealurile din vecinătate ofereau lemn și vânat, cu condiții excelente pentru locuire.

În ultima lucrare de sinteză despre bronzul din Banat, M. Gumă (Gumă 1997) a reluat unele probleme privind această civilizație, plasând începutul acestei civilizații, *faza Balta Sărată I* la începutul bronzului mijlociu. Semnul de întrebare pe care l-a pus colegul – care din păcate nu a mai avut răgazul a-l elucida - arată acribia și necesită unele comentarii ale noastre, pentru cititor, cu riscul ca noi să vedem altceva decât a văzut colegul Gumă.

În centrul și sudul Banatului, la începutul bronzului mijlociu, sunt semnalate trei grupe etno-culturale : “Verbicioara I” (Tasic 1984, 86, 9/5: 1997**); Balta Sărată I ? (Gumă 1997); Vatina I (opinia noastră) = Crvenka Cornești I (Gogăltan 1995; 1996; 1999). Etapa cea mai timpurie ar trebui plasată, ca de altfel în Transilvania, la nivel Derșida I, nivel la care se mai păstrează decorul cu piaptăn în arcade, variante de kamstrich și besenstrich. Asemenea materiale apar în stațiunea de la Visag, Iaz - Dâmb, în nivelul I (?) al grupului Balta Sărată (Gumă 1997, pl. LIII-LVII) și în zisa Verbicioara I (Tasic 1984, p. 86-87, fig. 9/4 de la Cladovo și restul), asociate cu cești cu corp bombat și cu benzi din 2-3 linii lustruite. La Gornea - Căunița de Sus apărea o groapă cu asemenea materiale (inedite, fragmente decorate cu kammstrich, sâp. Gh. Lazarovici). Orizontul reprezintă ultima etapă de evoluție a orizontului decorat cu

algoritmii matematicii sau sistemul nu este perfect suportăm eventuale critici preliminare în intenția de a corecta lucrurile la redactarea monografiei.

Socotim necesar a testa prin aceasta primele rezultate. De altfel, în paralel se lucrează la bazele de informații pentru bronzul mijlociu și târziu.

Pentru cititorul care nu cunoaște sau nu are acces la vechile publicații socotim necesar a face unele prezentări generale privind stațiunea și problema. Opiniile prezentate mai jos îl vizează mai ales pe Gh. Lazarovici care își asumă întreaga responsabilitate pentru redactarea textului și opiniile științifice (numai atunci când precizăm opinia noastră).

Stațiunea se află pe terasa a doua a Timișului, în vecinătatea unor puternice izvoare, loc ideal pentru

măturicea sau scoarță de copac (opiniile noastre privind vechimea și dăinuirea: Lazarovici 1977, p. 89-90, 93; 1997; 1998; materiale recente Cavruc 1997; 1999) care preferă terminologia mai veche de Gornea – Orlești (Govora **, Roman 1988; 1998, p. 18; Gumă 1997; Gogâltan 1993; 1995; 1999) deși ni se pare nepotrivită, mai potrivit ar fi Gornea – Zoltan pentru analogii dar și claritatea săpăturilor.

Cultura Vatina I (= Cornești - Crvenka) - Balta Sărată I ?

Denumirea. Termenul acestei civilizații a evoluat în raport de evoluția cercetărilor de-a lungul vremurilor. La început a cuprins descoperiri din bronzul mijlociu și târziu, mai apoi și începutul bronzului mijlociu. O parte din

descoperirile timpurii au fost definite sub termenul de Vatina - Verbicioara, uneori doar Verbicioara. Mai recent se folosește termenul de Cornești - Crvenka (Gogâltan 1997; Gumă 1997; Morintz 1978). Discuția nu o credem încheiată aici, opinia noastră o vom prezenta pe larg cu prilejul publicării monografiei. Noua definire a materialelor din fig. 1-2 ni se pare potrivită pentru începutul bronzului mijlociu, nu știm dacă corelațiile vor fi suficient de puternice de a lega aceste descoperiri de evoluția ulterioară a grupului Balta Sărată. Păstrăm denumirea în forma dată de M. Gumă, cu firescul semn de întrebare.

Originea și răspândirea. Originea acestei civilizații și deci a grupelor înrudite, ca și în alte situații, este în orizonturile mai evolute ale ceramicii decorate cu măturicea și cu piaptăn (Gumă - Gumă 1977, fig. 4, pl. VIII-IX; Gumă

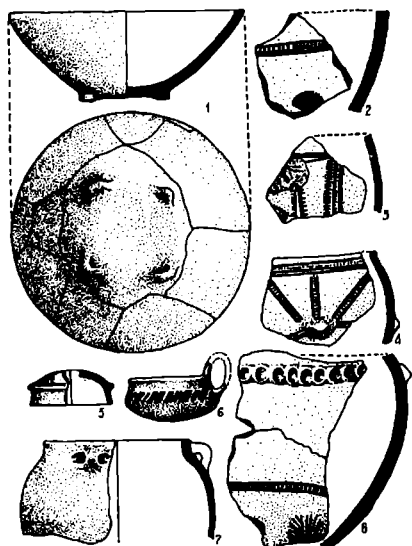


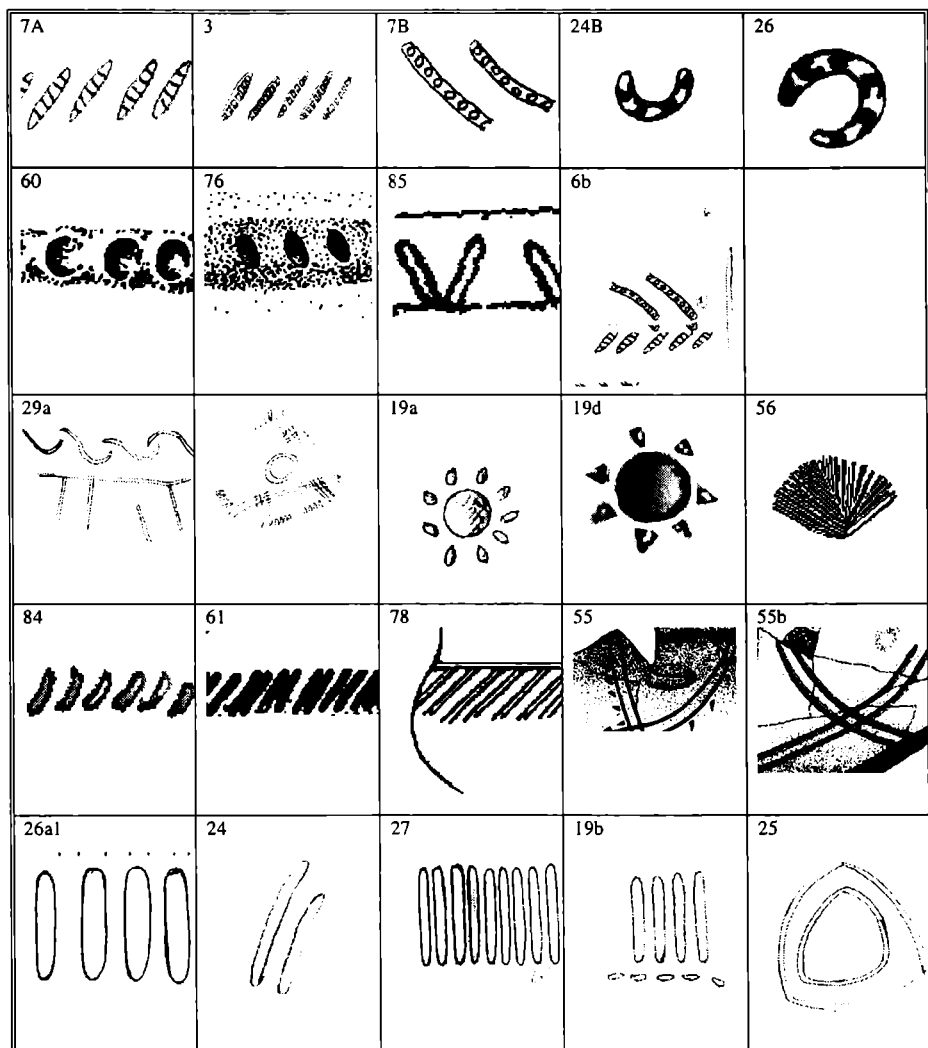
Fig. 3 Grupul Balta Sărată I ? Iaz-Dâmb (după M. Gumă)

1997, pl. 15, bordei 1), apreciat la nivel Reinecke A1. Lipsa unor observații stratigrafice clare și a unor serioase studii de stratigrafie comparată au făcut ca să persiste, în continuare, opinii contradictorii, cu tot efortul unor valoroase studii de sinteză (Gumă 1997, Gogâltan 1999) sau săpături (Gumă - Gumă 1977). Noi am reluat problema încadrărilor relative, după apariția lucrărilor lui Gogâltan, Gumă și V. Cavruc (la Cavruc apare și grupul Iernut - Zoltan, influențat de Ciugudean : Cavruc 1997; 1998, s.v. Zoltan, și p. 212-214; 1999, p. 23, fig. 2) expunând corelațiile într-o serie de studii și comunicări (Lazarovici 1997; 1998). Singurul care și-a nuanțat opiniile – cei drept verbal - fost Fl. Gogâltan, care a recunoscut existența a cel puțin două etape la Foeni, ceea ce va permite

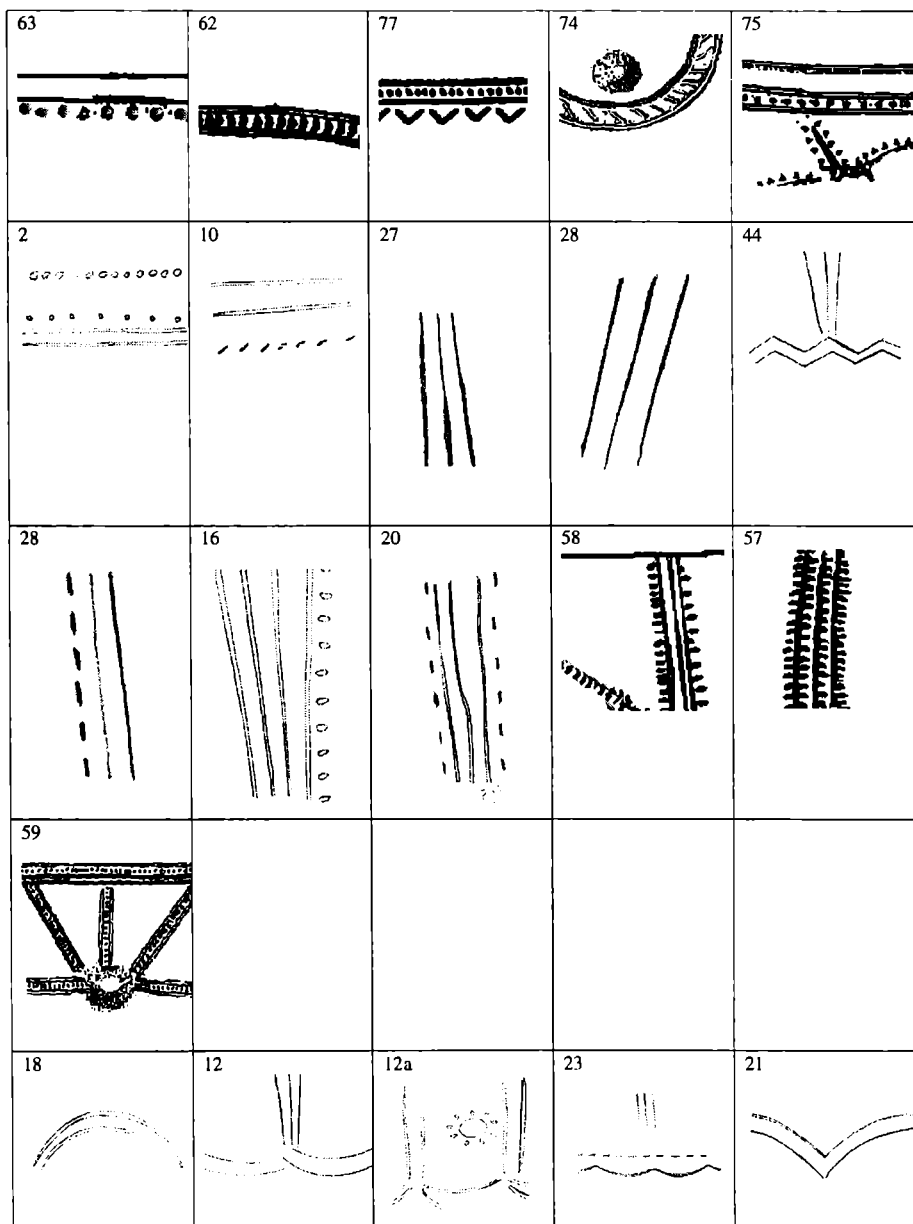
rezolvarea problemei disputate în viitor.

Motivul decorativ. Pentru prelucrarea pe calculator a materialelor arheologice descoperite, publicate sau nu, am realizat catalogul de mai jos. Codificarea sa nu este încheiată, motivele sunt ordonate doar pe şiruri orizontale pornind de la motivele plastice (brăuri, brăuri alveolate, brăuri crestate, alveole, crestături, continuând cu caneluri şi linii lustruite, incizii, incizii şi puncte, motive cu piaptăn organizate în arcade, şi altele (tabelele 4a, 4b, 4c, 4d).

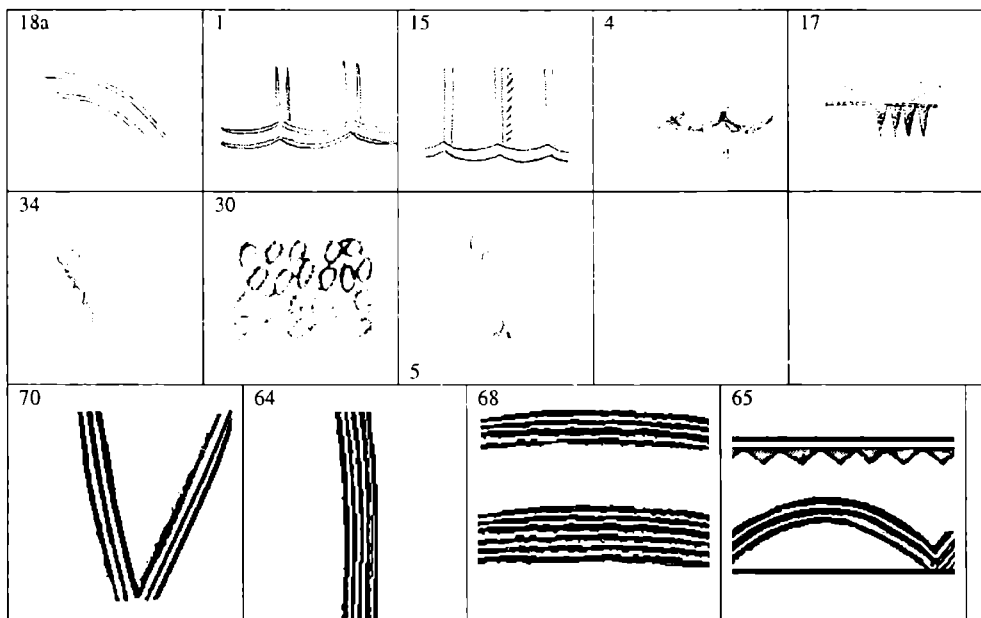
Tabel 4a



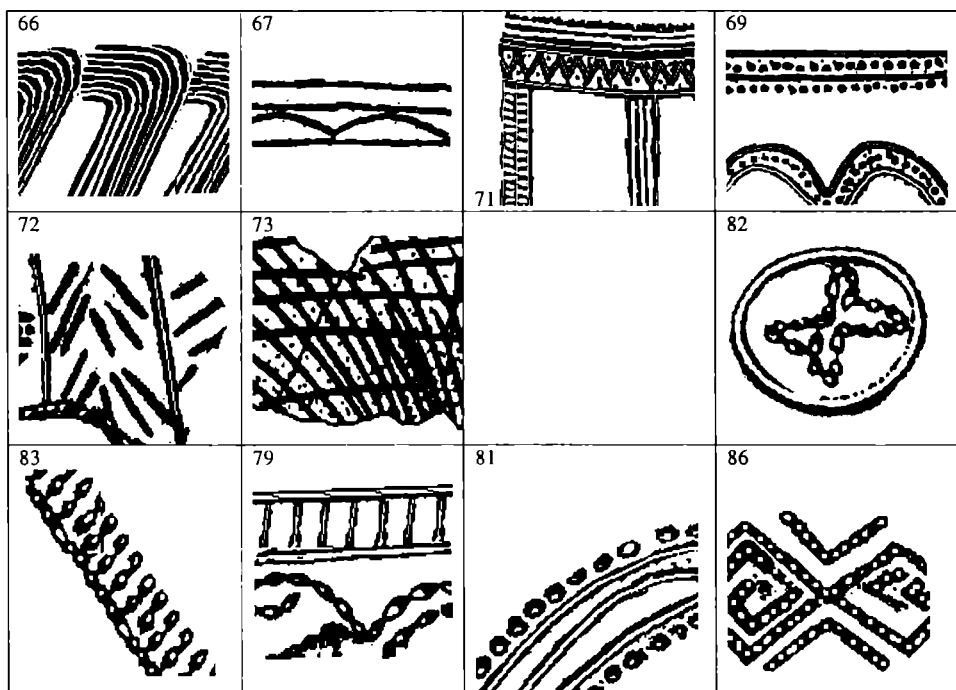
Tabel 4b



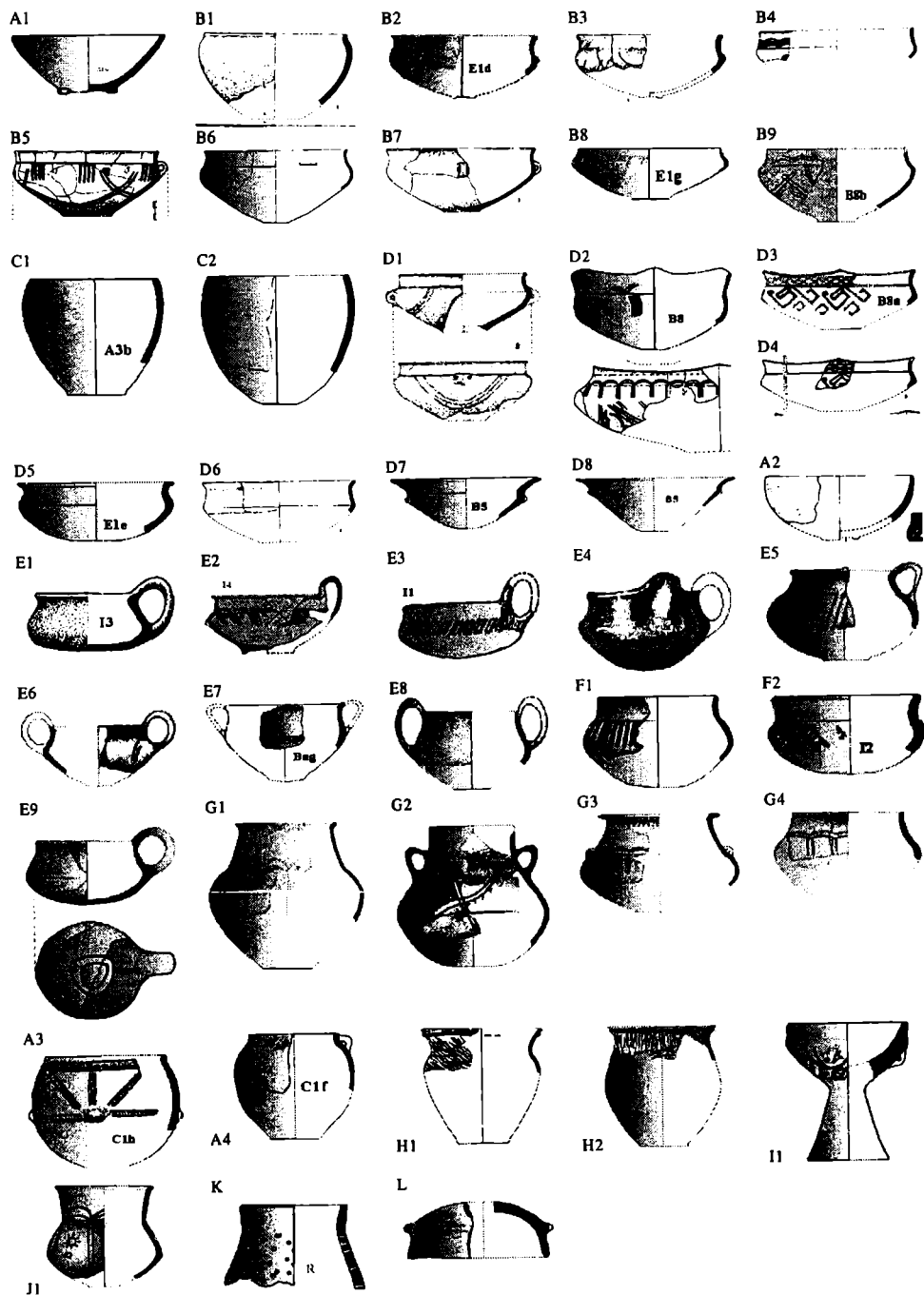
Tabel 4c

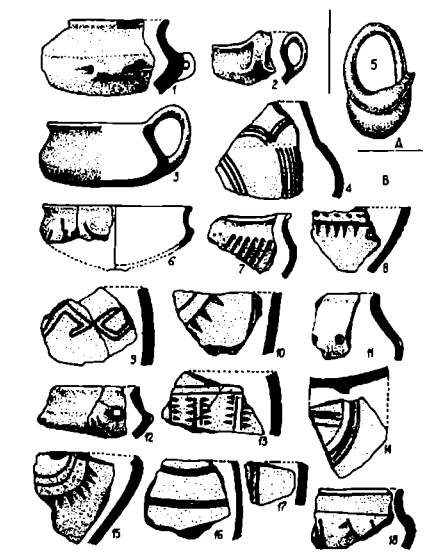


Tabel 4d



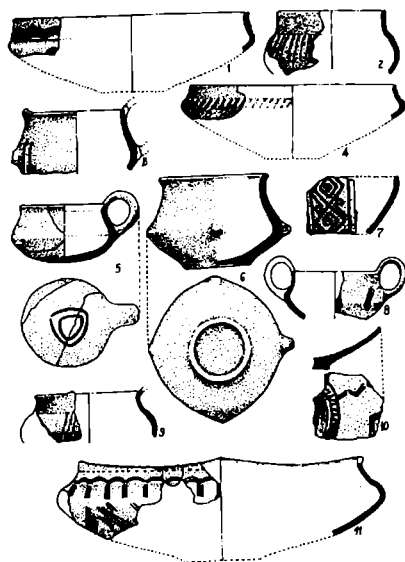
Tabel 5





Planşa LX / Plate LX.
Bronza mijlocie / Middle Bronze Age. Descoperiri de tip Balta Sărată II de la / Balta Sărată II type
finds from: Pământul "Balta Sărată" (Pământul "Balta Sărată" type finds from: Pământul "Balta Sărată")

**Fig. 6 Balta Sărată, faza II
(după Gumă 1997)**



Planşa LXIII / Plate LXIII.
Bronza târzie / Late Bronze Age. Descoperiri de tip Balta Sărată III de la / Balta Sărată III type
finds from: Pământul "Balta Sărată" (Pământul "Balta Sărată" type finds from: Pământul "Balta Sărată")

**Fig. 7 Balta Sărată, faza III
(după Gumă 1997)**

Acestei grupări îi anexăm și principalele tipuri de forme (Tabel 5) ceramice ale acestei civilizații. Formele sunt numeroase dar procesul de codificare nu este încheiat.

Grupul Balta Sărată (Date generale)

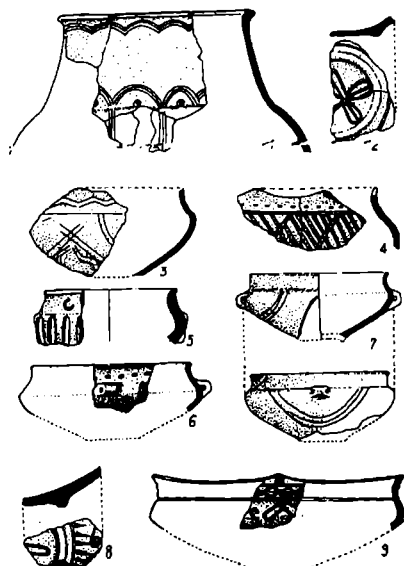
Originea și răspândirea. Grupul a fost definit în zonele din estul Banatului (Gumă 1997 și bibl.; Rogozea 1992a; 1992b; 1994; 1995) și în depresiunea Hațegului (Kalmar / Tatu 1987), după cercetări mai recente (sesiunea din Timișoara). Este un grup înrudit cu cultura Vatina și Verbicioara.

În faza timpurie I (fig. 2-3) nu sunt deosebiri esențiale față de începuturile culturii Verbicioara I în definirea lui Tasic (Tasic 1984, 86, 9&5). Noi opinii și materiale există la P. Roman (Ostrovu Corbului : Roman 1998, p. 28, fig. 6), M. Nica (Nica 1996) și Gabriel Crăciunescu despre Verbicioara I (Crăciunescu 1998 descoperiri la Dobra, pl. VII/1-3, VIII-IX, Gruia m. 1 pl. X/1, Ponoarele pl. X/5).

Ceva mai târziu, după unele etape de evoluție, diferențele se accentuează ca urmare a influențelor pe care aceste zone le primesc din afară dar și a unei evoluții locale dar și generale, cu elemente comune pe spații foarte mari.

Diferențele față de cultura Vatina I și Verbicioara I nu sunt mari. Apar același gen de benzi cu piaptân în arcade, benzi hașurate, capace de vas cu calota semisferică și caneluri pe umăr oblice, element care apare în Transilvania în fazele II ale culturii Wietenberg. Nu sunt elemente specifice pentru mari diferențieri, totuși ele există și se accentuează pe măsură ce vremea trece

În această vreme, în nord-estul



Plasea LKV / Placa LKV.
Bronze mitteleuropäischer / Middle and Late Bronze Age. Descrieri de tip Balta Sărată III de la /

Fig. 8 Balta Sărată, faza III
(după Gumă 1997)



Fig. 9 Balta Sărată, faza III
(după Gumă 1997)

Banatului, în bronzul C1 dar mai ales C2 și D se accentuează influențele pe care le exercită cultura Cruceni – Beleghiș cu etapele târzii de tip Bobda.

Faza II-a (Fig. 6). Motivele caracteristice încep a deveni împunsăturile succesive în arcade, motive din arcade lustruite fără a fi asociate cu hașur, ca în cazul c. Vatina. Remarcăm prezența triunghiurilor excizate (alăturat nr. 8, 10, 13, 15, 18; gen dinți de lup), și a unui inel de buclă de aur în formă de navă.

Faza III-a. În faza a treia motivele din arcade se înmulțesc fiind dispuse sub buză, pe umăr, mai sunt triunghiuri hașurate, incizii duble în zigzag. Formele de vase tind spre urme cu gât, străchini și castroane cu umăr rotund, forme diferite de cultura Vatina (mai jos). Caracteristic pentru etapele târzii sunt triunghiurile excizate, incrustate, elemente comune pentru orizonturile câmpurilor de urne unde sunt analogii și pentru formele de vase.

Faza IV-a. Toate elementele din faza anterioară se mențin, se mențin străchinile cu buza lobată cu arcade pe umăr iar pasta evoluează spre același grup al câmpurilor de urne. În afară de aceste evoluții sunt importuri de tip Gârla Mare.

Caracteristic pentru această etapă sunt buzele de străchini evazate, cu decor din caneluri pe buză. Această etapă este puternic marcată de elemente Cruceni - Beleghiș IIa și ale grupului Igrița (din Crișana). Aceste corespondențe plasează descoperirile de tip Balta Sărată spre finele epocii bronzului din Banat.

Întrucât prelucrările anterioare nu

s-au axat pe comparația dintre complexe, conținutul sau stratigrafia lor sau a vecinătății imediate, încercarea noastră se orientează spre un asemenea demers, cu scopul de a sesiza mai bine evoluția internă, lăsând concluziile și legăturile pentru un alt prilej.

Prelucrări statistice.

Categoria. Anomalia este marcată cu * materialul din sub L1 este asociat cu cel din bordeie mai strâns. Din tabel observăm bunele corelații. Învecinate sunt L1BZ și L1. Bordeiul 5 are o mare cantitate de materiale, fiind complexul dominant, urmate de descoperirile din șanț, care, desigur, sunt amestecate într-o oarecare măsură.

Tabel 10	Sub l.*	L1BZ	L1	B5	L.Bz	Sant	Bordei
fină	1	9	129	6	69	1	
semifina	5	10	399	19	241	10	11
grosiera	10	6	233	11	149	7	7

Analizând **amestecul** ceramicii obținem la un capăt al seriei descoperirile de sub locuința 1 iar la celălalt bordeiul 5 și bordeiul 5.

Tabel 11a	Sub l.	L.Bz	L1	Sant	Bordei	B5
nisip si pleava	3	1				
nisip si mil	7	31	71	1	2	1
nisip fin	2	19	43	2		
pietricele	1	13	18	1		1
nisip si mica	1	41	32	2	1	9
nisip	1	41	115	1	1	
mil si pietricele	1	79	85		1	1
cioburi pisate		1				
mil,pleava si cioburi		2				
pleava si mil		1				
pleava si nisip		1				
roca pisata		1				

Observăm că în centrul seriei este complexul L1 mărginit de L Bz și șanț pe stânga tabelului și bordeie pe dreapta.

Tabel 11b	L.Bz	L1	Sant	Bordei	B5
pleava,nisip si pietricele	11	2			
cioburi si nisip	3	2			
mil si cioburi	32	37			
mil	20	15	3		
cioburi si mil	1	2			
scoici pisate		2			
pietricele si mil	23	33		2	
pietricele si cioburi	9	35	1	1	
mil si nisip	41	92	4	4	2
nisip cu bob mare	33	37	1	1	3
nisip,cioburi si pleava	1	9		2	
mil si pleava	1	2		1	
nisip si cioburi	36	86	1	2	11
nisip,cioburi si mil	16	43	1		6
nisip si grafit	2				2

Culoarea. În centrul seriei sunt șantul și L1. L1 se leagă de astă dată mai apropiat de B5 iar Lbz de ceea ce este sub L1. Materialul din șanț se încadrează în vremea dintre L1 și LBz.

Tab. 12	Sub l.	L.Bz	Sant	L1	B5	Bordei	L1BZ
L	4	14		10	1		
N	1	2		12	1		
I	4	24	1	45	2	3	
B	5	59	1	75	3	1	
M		5		3			
P		9		6			
F		47	1	54	1		
R		16	2	22			

D		9		15			
C		11	1	21	1		
Q		17	2	29		1	
G		54	2	92	6	2	
O		16	2	35	1		
J		22		60	4	3	
H		50	4	107	5	1	2
K				2			
E	2	66	1	110	9	5	13
A		38	1	63	2	2	10

Arderea prezentată în tabelul de mai jos păstrează, în principal ordinea de mai sus.

Tabel 13	Sub I.	L.Bz	Sant	L1	Bordei	B5	L1BZ
slaba	4	38	1	24			
slaba oxidanta	8	128	1	177	7	2	
blacktopped		3		9			
buna oxidanta	2	68	9	157	3	11	
buna reductanta	2	99	3	179	5	9	
slaba reductanta		43	1	61		1	
buna		70	3	138	2	8	
secundara		9		15	1	5	2

Buzele sunt grupate în tabelul de mai jos.

Tab. 14	Sant	Sub l.	L.Bz	L1	B5	Bordei
5			2			
I			2			
Z		1	2	4		
M			11	9		
4			1	1		
R			1	1		
U		1	6	10		
F	2		9	18		
J			3	4		
A	1		5	12		
D			10	17		
K			1	2		
3			5		1	
C			3	7		
H			2	5		

Tab. 14	Sant	Sub l.	L.Bz	L1	B5	Bordei
X			5	15		
Y		1	3	3	1	
G			2	7		
S			6	10	1	
E			1	5		
2				1		
6				2		
9				1		
B				1		
P				2		
Q				2		
I				7		
7			3	9	1	
N			1	1	1	
L			3	11	1	3
V						1

Din seriere observăm păstrarea strânselor corelații dintre L1 și L.Bz. Nu știm care este evoluția generală a descoperirilor dintre cele două definiții ale celor două complexe.

Fundurile sunt seriate mai jos.

Tab. 15	Sub l.	B5	Bordei	L1	L.Bz
K	1	1		1	
G	1		1	5	1
I	1			6	1
M			1	1	1
L	1	1		10	4
2				1	
N				1	

Tab. 15	Sub l.	B5	Bordei	L1	L.Bz
E				3	
C				10	1
H		1		5	5
A				6	3
F				3	2
D				1	1
J				5	6
B				4	6

Din acest tabel observă că bordeiele sunt în centrul seriei. Trebuie văzut care este motivul unei asemenea aranjări. Probabil acestea nu joacă un rol dinamic ci doar unul funcțional, dar L1 și LBz se corelează puternic, ca de altfel și în tabelul de mai jos (tab. 17).

Netezirea din tab. 17 observăm corelația șanț - bordei, L1 cu L.Bz. Posibil ca L1BZ să fie identică cu L1 având doar specificația diferită pe bilet.

Tab. 16	Sub l.	Bordei	Sant	L.Bz	L1	B5	L1BZ
fainos	6				1		
barbotina aplicata				5	1		
sapunos		1		9	1	1	
poros	3	3	4	21	36	1	
netezit	3	10	8	244	393	16	
anetezit			3	46	81		
aspra	3	2	1	79	119	11	
bine netezit	1	2	2	44	77	5	
angoba alba				6	24		
poleit					2		
lustruit				5	26	2	1
slip							2





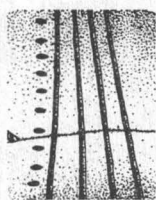

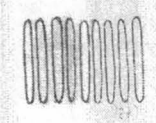
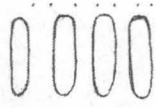








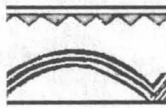

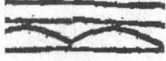
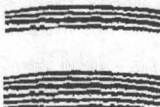
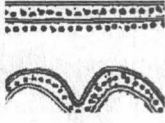

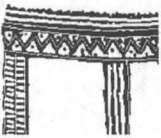

Ornamentele (Tab. 17)



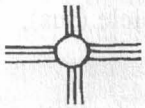
Tabel 17	L1BZ	L.Bz	L1	B5
10	1			
12	1			
16b	1			
18	4			
23	1			
24	1			
26	1			
27	3			
28c	3			
2a	3			
3	3			
30	1			
38	1			
42	2			
43	1			
44	1			
46c	1			
48	1			
53	1			
56	1			
6	2			

Tab. 17	L1BZ	L.Bz	L1	B5
64	3			
65	3			
66	1			
67	1			
68	1			
69	1			
70	1			
71	1			
72	1			
74b	1			
9	2			
KD		1		
KL		2	3	
AI		2	5	
D			4	
DG			1	
DI			1	
G			1	
KG			3	
SN			1	
AW			3	1
SI			2	1

Din tabel observăm că L1BZ nu se corelează cu celelalte complexe. Corelații sunt doar între LBz și L1 prin ornamentul KL și corelații între L1 - B5 prin motivele AW, SI. (Lipsă din catalog motivul KL, AI, AW, SI.)

Motivele sunt grupate, conform seriei, în tabelul 19, ele aparțin locuinței 1 (bronz) de la Valea Timișului. Sub locuință apar o serie de materiale arheologice ce au fost atribuite, inițial, de M. Gumă, grupului Balta Sărată I, de fapt orizontului mai timpuriu decorat cu motive textile, besenstrich și kamstrich (M. Gumă - N. Gumă 1977, p. 53, pl. VIII). Bordeiul era acoperit de o locuință (locuința 1 și Bs1 (bordeiul de sub locuința 1).

Tabel 18	10 	12 	23 	18 
16A 	24a 	26a  37 	28c 	2a 
3 	30 	44 	46C,48,53,56 	
6 	64 	65 	66 	67 
68 	69 	70 	71 	72 

74b	9		KD	
				
			KL, AL, D, DG, DI,	G, KG, SN, AW, SI

Practic, din observațiile stratigrafice (M. Gumă - N. Gumă, 1977, p. 49, pl. II), ar fi vorba de același complex dar cu depuneri diferite, provenite din secțiunea 1 și caseta 4 și 4a carourile 21-25. Materialul este analizat și seriat în tabelul de mai jos.

Tabel 19	1,15	1,10	0.80	1	0.4-0.5	0.40	0.5-0.6	0.50
B; ;3;nisip cu bob mare	1							
A; ;24;nisip fin		1						
A; ; ;nisip cu bob mare			1					
A;L; ;nisip			1					
E; ; ;nisip cu bob mare			1					
E; ; ;nisip fin			1					
E; ; ;nisip,cioburi si pleava			1					
E;S; ;nisip cu bob mare			1					
E;X; ;nisip si cioburi			1					
F;H; ;nisip si cioburi			1					
H; ; ;pietricele si cioburi			1					
H;L; ;pietricele si cioburi			1					
H;X; ;nisip si cioburi			1					
I; ; ;nisip,cioburi si mil			1					
I; ; ;pietricele			1					
I;H;AL;pietricele si cioburi			1					
I;L; ;nisip si cioburi			1					
I;S; ;pietricele si cioburi			1					
J; ; ;pietricele			1					
J; ; ;pietricele si cioburi			1					
J;V; ;pietricele si cioburi			1					
L; ; ;nisip si cioburi			1					
O;7; ;nisip,cioburi si mil			1					
Q;O; ;pietricele si cioburi			1					
Y;U; ;pietricele si cioburi			1					

Din el observăm că materialele din adâncimile cele mai mari nu sunt corelate, bordeiul care pornește de la baza stratului de cultură nu aparține celui mai vechi nivel.

Corelațiile dintre bordei (sub acest termen este semnalat cel de sub locuința 1, cum reiese din caroiaj și marcajul de caseta 4 și 4a) și locuință apare în toate tabelele (sus).

Tabel 19b	0.80	1	0.4-0.5	0.40	0.5-0.6	0.50
E; ; ;pietricele si cioburi		1	1			
E;P;AI;nisip cu bob mare			1			
H; ;AI;nisip si cioburi			1			
I;F; ;nisip cu bob mare			1			
I;O; ;nisip si cioburi			1			
O; ; ;pietricele si cioburi			1			
E; ; ;nisip si cioburi	3		2	2		
J; ; ;nisip si cioburi	1			1		
A; ; ;nisip				1		
H; ; ;nisip				1		
H; ; ;nisip si cioburi				1		
H; ; ;nisip si mil				1		
I; ; ;pietricele si cioburi				1		
J;S; ;nisip si cioburi				1		
O;E; ;mil si cioburi				1		
O;V; ;nisip cu bob mare				1		
E; ; ;nisip				1	1	
A; ; ;nisip si cioburi				1	1	1
B; ; ;nisip si cioburi					1	
H; ;IW;nisip si cioburi					1	
I; ; ;nisip si cioburi					1	

Corelațiile dintre 1m și 0,40 se bazează pe 1 fragment ceramic (fig. 19b), la fel cele de la 0,80 prin 4 fragmente din pastă uzuală, ceea ce poate fi o întâmplare determinată de păstrarea obiceiului (amestecul cu nisip și cioburi ceea ce este o caracteristică comună tuturor nivelelor) sau o penetrare a respectivelor

materiale la adâncime (gropi, gropi de soboli, cârțiță). Eroarea nu este prea mare iar materialele de la 0,80 și 1 m nu sunt corelate, la 0,80 m observăm că sunt materialele din strat iar la 1 m sunt materialele din interiorul bordeiului.

În concluzie, observațiile stratigrafice sunt confirmate, cu mai multă finețe, de analizele statistice și de corelații. O a doua observație, credem că este faptul că materialele sunt lucrate local cu amestecuri variate, ceea ce presupune sarje mici și numeroase de amestecare, modelare și ornamentare a ceramicii.

BIBLIOGRAFIE

- Boroneanț 1971 - Gornea - *Vodneac un nou aspect al epocii bronzului descoperit în zona Porțile de Fier*, RevMuz, 8, 1, 1971, p. 5-12.
- Cavruc 1997 - Cavruc V., Cavruc Galina, *Așezarea din epoca bronzului timpuriu de la Zoltan*, în *Angustia*, 2, 1977, p. 157-172.
- V. Cavruc, voci în Repertoriul arheologic al județului Covasna, Monografii arheologice, I, Sfântu Gheorghe 1998.
- Cavruc 1999 - V. Cavruc, *Considerații privind situația etno-culturală în sud-estul Transilvaniei în epoca bronzului mijlociu*, în *Angustia*, 4, 1999, p. 13-41.
- Ciugudean 1996 - *Epoca timpurie a bronzului în centrul și sud-vestul Transilvaniei*, în *Bibliotheca Trahcológica*, XIII, București, 1966,
- Crăciunescu 1998 - G. Crăciunescu, *L'Âge du Bronze moyen in the Iron Gates region, Die Kulturen der Bronzezeit in dem Gebiet des Eisenen Tores, Kolloquium in Drobeta / Turnu Severin 22/24. November 1997*, Bukarest 1998
- Gogâltan, F. 1993 - *Foeni, eine frühbronzezeitliche Siedlung aus dem Südwesten Rumäniens, Volaufgeber Bericht, -n Thraco-Dacia*, 1-2, 1993, p. 51-63.
- Gogâltan 1995 - *About the Early Bronze Age in the Romanian Banat*, în *Symp Vrșac*, Belgrad - Vrșac 1966, p. 43-67.
- Gogâltan 1996 - *About the Early Bronze Age in the Romanian Banat*, în *The Yugoslav...*, p. 43-67.
- Gogâltan 1998 - *Fl. Gogâltan, Les preliminaires de la metalurgie pendant l'âge du bronze en Banat, Die Kulturen der Bronzezeit in dem Gebiet des Eisenen Tores, Kolloquium in Drobeta / Turnu Severin 22/24. November 1997*, Bukarest 1998
- Gogâltan 1999 - *Bronzul timpuriu și mijlociu în Banatul Românesc și pe cursul inferior al mureșului. Cronologia și descoperirile de metal*, Timișoara, 1999.
- Govora 1976 - Petre-Govora, Gh., *Aspecte ale începutului epocii bronzului în nord-estul Olteniei*, în *Buridava*, 2, 1976, p. 7-33.
- Grcki - Stanimirov, S. 1996 - *Pancevo - Donja Varos - Horizont der ersten Siedlungen der frühen Bronzezeit im südlichen Banat*, în *Symp Vrșac*, Belgrad - Vrșac 1966, p. 69-80.
- Gumă 1995 *The End of the Bronze Age and the beginning of the Early Iron Age in south - western Romania, western Serbia and north-western Bulgaria. A short review*. în *Traco-Dacica*, XVI, 1995, p. 97-3.
- Gumă, M. 1997 - *Epoca Bronzului în Banat. The Bronze Age in Banat*, Timișoara, 1977, în *BHA Banatica*, V.
- Kalmar, Z. H. Tatu 1987 - *Constibuții la cunoașterea unui grup cultural din Banat. în sud-vestul Transilvaniei*, în *Sargetia* XX, 1986-1987, p. 35-44.
- Lazarovici - Săcărîn 1975 *Epoca bronzului în 'Clisura Dunării' în Banatica*, 5, p. 71-105.
- Lazarovici 1977 Gh. Lazarovici *Gornea - Preistorie în Caiete Banatica*, 4, Reșița.
- Lazarovici 1992 - *Die Schnurkeramik in der Tureni Klamm in Beitrage zur Problematik der Schnurverzierten Keramik Südosteuropas VB III*, p. 195-197.

- Lazarovici 1992 - *O piesă de cupru din Sălaj și câteva probleme teoretice privind analizele de cupru preistoric în Muzeul din Cluj* în *ActaMP*, p. 97-128.
- Lazarovici 1997 - *About the Early Bronze Age from Transilvania*, în *Angustia*, 2, 1997, p. 9-35.
- Lazarovici 1998 *Die Kulturen der Bronzezeit in dem Gebiet des Eisenen Tores, Kolloquium in Drobeta / Turnu Severin 22/24. November 1997*), Bukarest 1998
- Lazarovici, Gh. - Săcărin, C. 1975 - *Epoca bronzului în Clisura Dunării. Clisura Dunării*, în *Banatica*, 5, 1979, p. 71-108.
- Lazarovici, Gh. - Sfetcu, O. 1990 - *Așezarea de la Buziaș-Silagiu în Banatica X* p. 45-57.
- M. Gumă - N. Gumă 1977
- Morintz 1978 - S. Morintz, *Contribuții arheologice la istoria tracilor timpurii, I. Epoca bronzului în spațiul carpato-balcanic*, București 1978.
- Nica 1996 - *Date noi cu privire la geneza și evoluția culturii Verbioara*, în *Drobeta*, VII, 1996, p. 18-34.
- Petrowski - Gumă 1979 - *Un nou grup cultural al epocii bronzului în sud-vestul României - Descoperirile de tip Balta Sărată*, în *StComCaransebeș*, 1979, p. 53-119.
- Roman 1975 - P. I. Roman, *Zum Problem des Beginns des Frühbronzezeit in Rumanien* în *ActaAC* 15, p. 145-158.
- Roman 1986 - *Perioada timpurie a epocii bronzului pe teritoriul României* în *SCIVA*, 37, 1, p. 29-55.
- Roman 1998 / *P. roman, Aufeyeichnungen aus dem Grabungsheften yu den forschungen in den Bronyeyetlichen Ansiedlungen von Ostrovul corbului und Ostrovul Moldova Veche, p. 17/31, iin Die Kulturen der Bronzezeit in dem Gebiet des Eisenen Tores, Kolloquium in Drobeta / Turnu Severin 22/24. November 1997*), Bukarest 1998
- Tasic 1974 - N. Tasic, în *Praistorija Vojvodine*, Novi Sad - Belgrad.
- Tasic 1984a - *Die Vinkovc-Kultur, Kulturen der Frühen Brozezeit des Karpatenbekens und NordBalkans*, Beograd 1984, p. 15-32.
- Tasic 1997 *Die Kulturen der Bronzezeit in dem Gebiet des Eisenen Tores, Kolloquium in Drobeta / Turnu Severin 22/24. November 1997*), Bukarest 1998.

COMPLEXUL RITUAL APARTINÂND CULTURII WIETENBERG DE LA CLUJ-NAPOCA – “STRADA BANATULUI”

In memoriam Mircea Rusu

Mihai Rotea, Mihai Wittenberger

Lucrările de excavație pentru modernizarea străzii fostă M. Gorki (în literatură este cunoscută ca “Strada Banatului” din municipiul Cluj-Napoca) au prilejuit descoperirea unor importante complexe arheologice, aparținând epocii bronzului și perioadei migrațiilor. Intervenția Secției de săpături de salvare din cadrul Muzeului Național de Istorie a Transilvaniei¹, avizată de descoperirea între anii 1934 - 1937 în această zonă a unei așezări și a unei necropole din perioada mijlocie și respectiv târzie a epocii bronzului², a permis investigarea științifică a vestigiilor.

Dintre complexele dezvelite în toamna și iarna anului 1998, aparținând perioadei mijlocii a epocii bronzului (cultura Wietenberg), vom stăruii doar asupra celui notat G1. Este vorba de o groapă (Pl. I-II) de formă quasi-circulară cu diametrul deschiderii de aproximativ 2,10m, al bazei de aproximativ 4,10m și adâncimea de 1,65m. De la bun început trebuie să precizăm că investigațiile s-au derulat sub presiunea timpului nefavorabil (îngheț, zăpadă) și cea a constructorilor, prin urmare nu toate detaliile complexului arheologic au putut fi consemnate riguros. De asemenea, dorim să menționăm că ne-am propus, în acest context, să prezentăm datele într-o manieră sintetică, urmând ca toate detaliile arheologice să fie publicate în cadrul monografiei dedicate stațiunii.

Stratigrafia și conținutul complexului. Groapa, în formă de pară (Pl. I), a fost săpată într-un strat de lut galben, steril din punct de vedere arheologic, lut ce a fost utilizat apoi la astuparea ei.

A fost umplută cu grijă cu straturi succesive a căror descriere de sus în jos este următoarea: strat vegetal, de culoare neagră, având grosimea de 0,20 – 0,25m; strat de pământ negru amestecat cu lut, având grosimea de 0,80 – 0,90m; două straturi de lut galben, așezate unul peste altul, cu grosimea totală de 0,30-0,40m; strat de lut cu grosimea de 0,06 m (avea rostul de a izola depunerile arheologice de umplutura propriu – zisă a gropii), ce conține un număr foarte

mare de moluște, lamelibranhiate și un fragment din cochilia unui gasteropod mic (melc).

În partea inferioară a gropii (Pl. I – II) au fost aflate: 25 de recipiente întregibile, un mare număr de fragmente ceramice, o lingură, câteva fragmente de lut ars amestecat cu multă pleavă, o mare cantitate de grăunțe carbonizate, trei fragmente osteologice, mai multe fragmente de roci diferite, mult cărbune și cenușă. Întreg inventarul prezintă urme de ardere.

Descrierea inventarului.

1. Farfurie profilată (Pl. III/1), decorată pe buză și pe umăr cu împunsături simultane dispuse oblic. Interiorul este decorat cu romburi înscrise unele în altele, ordonate pe două axe dispuse în cruce. Spațiile rămase libere sunt decorate tot cu romburi, dar în negativ, rezultate din triunghiuri antitetice umplute cu împunsături simultane. Spațiul exterior este acoperit de benzi incizate umplute tot cu împunsături simultane.

2. Farfurie ușor profilată (Pl. III/2), decorată la exterior cu o bandă umplută cu hașuri incizate ce desenează un decor meandric realizat din T-uri legate. Buza cu doi lobi mici, alăturați, este decorată cu împunsături simultane dispuse oblic. Interiorul este acoperit cu patru “spirale fugătoare” realizate din benzi incizate umplute cu împunsături simultane înscrise într-un cerc marcat de o bandă umplută și ea cu împunsături simultane. Patru croșete umplu spațiile dintre spirale, iar un motiv solar (cerc cu patru raze) acoperă perfect spațiul interior creat de spirale.

3. Farfurie accentuat profilată (Pl. IV), decorată în interior cu patru “spirale fugătoare” realizate din benzi umplute cu impresiuni simultane, plasate într-un cerc marcat de o bandă umplută, de asemenea, cu impresiuni simultane. Spațiul interior al tetraskelionului este acoperit cu incizii, iar cel exterior cu câte două triunghiuri înscrise unul în altul, incizate. La exterior două cercuri marcate prin incizii au axele trasate de benzi umplute cu triunghiuri antitetice ce lasă în negativ patru șiruri de romburi înlănțuite.

4. Strachină profilată (Pl. V/1), decorată pe corp cu caneluri dispuse oblic.

5. Strachină profilată (Pl. V/2), decorată pe umăr cu șiruri de triunghiuri antitetice umplute cu benzi înguste, hașurate oblic, iar pe partea exterioară a buzei cu împunsături simultane.

6. Strachină profilată (Pl. V/3), decorată pe umăr cu romburi umplute cu hașuri în rețea, mărginite de două benzi incizate, umplute cu impresiuni triunghiulare. Pe buză împunsături simultane dispuse oblic.

7. Strachină profilată (Pl. V/4), decorată pe buză cu impresiuni circulare, iar pe umăr și pansă cu trei registre, cele limitrofe umplute cu triunghiuri antitetice hașurate oblic, iar cel interior cu coloane și tangente realizate din fascicule de incizii.

8. Strachină (?) profilată (Pl. V/5), decorată pe buză cu împunsături simultane dispuse oblic, iar pe corp cu metope umplute cu două rânduri de “ace

de brad/spice” mărginite de benzi verticale umplute cu incizii circulare.

9. Strachină ușor profilată (Pl. VI/3), adâncă, neagră, decorată pe buză și pe umăr cu un șir de impresiuni ovoidale, iar pe corp cu caneluri dispuse oblic.

10. Strachină adâncă (Pl. VI/4), profilată, cafenie, nedecorată.

11. Strachină puternic profilată (Pl. VI/5), neagră, nedecorată.

12. Strachină adâncă (Pl. VII/2), profilată, unilobată, de culoare brun-negru, decorată cu caneluri dispuse oblic.

13. Strachină cvadrilobată (Pl. VII/3), neagră, având partea superioară decorată cu cinci rânduri de benzi, umplute cu triunghiuri ori hașuri diverse, iar partea inferioară separată de coloane în patru metope acoperite de croșete realizate din câte două benzi continue. Coloanele de separare a metopelor sunt umplute cu triunghiuri și croșete incizate ce dezvoltă în negativ un decor meandric.

14. Strachină cvadrilobată (Pl. VIII), neagră, decorată pe buză cu împunsături simultane, iar pe corp cu o bandă dublă de croșete umplute cu împunsături simultane și cu patru benzi acoperite cu o bandă meandrică ce pleacă radial spre fundul vasului.

15. Strachină cvadrilobată (lobii alăturați doi câte doi) (Pl. IX/1), decorată pe margine cu hașuri oblice, incizate, iar pe corp cu caneluri dispuse oblic.

16. Ceașcă cu toartă supraînălțată (Pl. IX/2), decorată pe buză cu incizii scurte, oblice, iar pe umăr și corp cu două benzi umplute cu hașuri în rețea ce se desfășoară într-un spațiu marcat de benzi incizate.

17. Ceașcă cu toartă supraînălțată (Pl. IX/3), decorată cu caneluri oblice mărginite de o linie incizată.

18. Ceașcă cu toartă supraînălțată (Pl. X/1), decorată pe buză cu împunsături succesive dispuse oblic mărginite de un fascicol de linii incizate, iar în partea inferioară cu patru “spirale fugătoare”; spațiile rămase libere sunt acoperite cu triunghiri și un dreptunghi având colțurile prelungite.

19. Ceașcă cu toartă supraînălțată (Pl. X/2), decorată pe buză cu două șiruri de impresiuni circulare, iar pe corp cu alternanțe de metope decorate (“ace de brad/spice”) sau cruce.

20. Cană cu toartă supraînălțată (Pl. XI/1), decorată pe buză cu incizii scurte oblice, iar pe corp cu caneluri mărginite de linii incizate.

21. Cană cu toarta supraînălțată (Pl. XI/2), decorată pe corp cu caneluri marcate la partea superioară de o linie incizată.

22. Amforetă (Pl. XII/3) decorată pe buză cu incizii scurte oblice, iar pe corp cu “spirale fugătoare” realizate din benzi incizate umplute cu împunsături simultane. Spațiile lăsate libere de spirale sunt acoperite de triunghiuri.

23. Amforă (Pl. XIII/1), decorată pe buză cu două șiruri de impresiuni triunghiulare și cu un brâu crestat, iar pe corp cu caneluri, ușor adâncite, mărginite de o bandă cu impresiuni triunghiulare. Patru tortițe mici sub buză și patru butoni conici pe umărul vasului.

24. Amforă (Pl. XIII/2), decorată pe buză cu șiruri de incizii și cu un brâu crestat, iar pe corp cu caneluri late, ușor adâncite. Patru tortițe mici sub buză.
25. Amforă (Pl. XIII/3), decorată pe buză cu șiruri de incizii și cu un brâu crestat, iar pe corp, probabil, cu caneluri. Patru tortițe mici sub buză.
26. Fragmente (Pl. XII/2), ceramice aparținând unor vase de uz comun cu profilul în S.
27. Lingură (Pl. XIV/3), cu coada ruptă.
28. Vas tronconic miniatural (Pl. XIV/4).
29. Borcan (Pl. XIV/5), nedecorat de culoare brun – negru.
30. Numeroase fragmente ceramice aparținând unor recipiente diverse (Pl. VI/1-2; VII/1; XII/1).
31. Fragmente din partea superioară și cea inferioară a două greutăți pentru războiul de țesut (Pl. XIV/1-2).
32. Fragment provenind, probabil, de la un suport de râșniță sau bazin lustral.
33. Fragment aparținând, probabil, unui cuptor.
34. Chipic aparținând, probabil, unei locuințe.
35. O mare cantitate de semințe carbonizate. Analize preliminare dovedesc prezența semințelor de grâu, năut, susan și hrișcă³.
36. Fragmente osteologice: un fragment din craniul unui animal neidentificat, două fragmente de porc domestic (un metacarp III drept de la membrul anterior și un fragment mandibular, porțiunea anterioară, cu patru incisivi în alveole)⁴.
37. Mai multe piese din cuarțit, gresie cuarțoasă, gresie fină cu micacee, gresie cu ciment carbonatic, fragment micașist, șist cloritos, șist, având dimensiuni mici, medii sau mari, toate cu urme de ardere. Ultimele trei aduse de la distanțe relativ mari⁵.
38. Un nucleu de obsidian provenind din Munții Bükk (Ungaria).

Concluzii. Atribuirea culturală a complexului notat G1 este absolut clară, acesta aparține civilizației Wietenberg ⁶. Mobilierul ceramic descris ne plasează într-o etapă de deplină maturitate din evoluția culturii Wietenberg, faza a III-a. Pledează pentru această încadrare generală: multitudinea tipurilor ceramice (mai ales ale farfuriilor și străchinilor simple ori lobate), ductul variat și sigur al decorului spiralic, prezența motivelor meandrice, combinarea selectă/savantă a numeroase motive decorative fundamentale (spirale, meandre, benzi cruciforme, impresiuni și caneluri) și utilizarea frecventă a împunsăturilor simultane. Coroborarea datelor oferite de analiza ceramicii complexului G1 (aspecte tehnologice, variantele timpurii de decor meandric, frecvența redusă a acestuia din urmă, caracterul excepțional al mobilierului ceramic, destinația sa evident aparte) cu cele oferite de restul inventarului ceramic Wietenberg aflat de-a

lungul anilor în acest sit (recipiente de uz cotidian, cu decorații comune, normale)⁷, ne îngăduie să propunem o datare timpurie în cadrul fazei a III-a a culturii Wietenberg.

Maniera de răspândire a fragmentelor ceramice pe fundul gropii (Pl. II) dovedește o depunere ordonată a vaselor. Unele dintre acestea au fost așezate cu gura în jos, cele mai multe însă pe cant sau în poziție normală. Vasele erau întregi⁸ sau cel mult au fost depuse ciobite, crăpate. Altele însă apar cert doar ca fragmente ceramice.

Din punct de vedere stilistic se remarcă simetria decorului, spațiul fiind magistral acoperit, organizat. Cu toate că unele decoruri ori combinații decorative sunt asemănătoare, nu există două recipiente decorate absolut identic. Majoritatea motivelor decorative descrise și/sau asocierea acestora sunt cunoscute în cadrul culturii Wietenberg⁹. Există și excepții precum metopele decorate cu șiruri "de ace de brad/spice" (Pl. V/5; X/2), croșetele reprezentate prin benzi incizate continue (Pl. VII/3), romburile în decor complex, cruciform (Pl. III/1; IV), la fel și asocierea unor motive diverse (Pl. III/1-2; IV; V/4; IX/2). Tot unice prin atmosfera motivistică generală creată sunt și cele două străchini puternic lobate (Pl. VII/3; VIII). Toate acestea ne întăresc convingerea că este vorba de un material excepțional, creat pentru o destinație aparte și care are puține analogii în așezări. Prin urmare, compararea acestor recipiente cu cele din așezarea Wietenberg din *Strada Banatului* dovedește faptul că primele au fost create special pentru această destinație specială, aparte, atât sub aspectul decorului, cât și al execuției.

Rămâne de discutat dacă motivele decorative realizate au doar o valoare pur decorativă sau și una simbolică. Insistența reprezentărilor cvadripartite (soarele își schimbă de patru ori locul pe bolta cerească, patru anotimpuri de-a lungul anului, patru sunt și fazele lunii), prezența acestora mai cu seamă în medii cultice, caracterul lor individualizat dovedesc că avem de a face cu simboluri ce evocă un peisaj celest. Astrul solar pare a fi reprezentat cel mai adesea, atât sub forma statică (disc simplu, disc cu raze, cruce, cerc, roată), cât și sub forma sa mobilă ("spirale fugătoare").

Mai multe fragmente ceramice păstrează urmele incrustației¹⁰, care pe lângă efectul plastic deosebit, dovedește, încă o dată, că multe din tehnicile Wietenberg de decorarea sunt doar suport pentru o pastă albă.

Dacă utilizarea grâului, orzului, secarei, lobodei, măcrișului etc. sunt documentate și prin alte descoperiri ale culturii Wietenberg¹¹, grăunțele de susan, hrișcă sau năut sunt pentru prima dată semnalate, nu doar în complexele acestei culturi, ci și pentru preistoria spațiului transilvan.

Două interpretări pot fi analizate în legătură cu funcționalitatea complexului: depozit/cămara unei locuințe (*kouloures*) ori depunere cultică (*bothros*). Întreg conținutul complexului, decorul excepțional evident simbolic al

pieselor ceramice, maniera de depunere a acestora vorbesc de o groapă rituală¹², de o ofrandă adusă unei divinității agricole de către o populație de cultivatori, așa cum este, în ultimă instanță, cea a culturii Wietenberg. Prin urmare, mai degrabă credem că trebuie să vorbim de cămara unei zeități, decât a unei familii ori comunități.

Problema gropilor cu caracter special, nefunerar a fost abordată cu mai multă atenție în literatura noastră de specialitate în ultimul timp¹³. În cadrul culturii Wietenberg nu sunt cunoscute prea multe complexe de acest tip.

Despre conținutul celor mai multe și mai variate complexe cultice, unele în contexte funerare, aflate la Oarța de Sus – *Ghiile Botii*, s-a publicat puțin, la fel și despre semnificația sitului¹⁴.

La Derșida a fost aflată o groapă pe fundul căreia erau depuse două vase cu gura în jos¹⁵. Așadar, ofranda (apa, laptele, fierturile, sângele, mierea etc.) oferită divinităților, eroilor, morților, duhurilor, animalelor ori astrilor a fost în întregime turnată în pământ, iar vasele au fost întoarse peste aceasta, arătând o formă a credinței de supraviețuire după moarte. Același ritual îl întâlnim la Valea lui Mihai, într-un spațiu cultural diferit, unde au fost descoperite 28 de vase întregi, dispuse unul peste altul cu gura în jos, având în jur oase calcinate de animale și multă cenușă¹⁶, și la Teleac, într-o așezare hallstattiană, unde o groapă conține și vase depuse cu gura în jos¹⁷. Tot la Teleac o altă groapă reunește vase, cereale și o vatră¹⁸.

La Albești au fost cercetate mai multe gropi Wietenberg considerate cultice, conținând și un mare număr de vase întregibile, arse secundar, gropi aflate în imediata apropiere a unor morminte¹⁹.

La Șimleul Silvaniei – *Piața Avram Iancu*, într-o groapă în formă de pară, în opinia noastră tot cultică, au fost aflate fragmente ceramice, pietre, picături de bronz, chirpic, cărbune și cenușă; în partea superioară a gropii erau depuse coarne de cerb²⁰.

În toate aceste cazuri ceremoniile de depunere au fost asociate cu focuri rituale, resturile acestora fiind depuse alături de ofrande. Trecerea ofrandelor prin foc explică prezența cerealelor carbonizate, arderea secundară a vaselor, cenușa și pigmenții de cărbune ce se aflau în aceste gropi.

Practicele cultice erau săvârșite de purtătorii culturii Wietenberg în locuri diferite: munți, arbori, izvoare, râuri, poieni ori chiar așezări. Toate aceste practici, judecând în baza datele arheologice pomenite, dar și după analogii diverse²¹, au fost însoțite de ofrande, libații, cântece și dansuri cultice. În afara unor sărbători cotidiene (semănat, cules, seceriș, plecarea ori întoarcerea oilor etc.) celebrate de fiecare entitate în parte, firește că exista o sărbătoare anuală sau multianuală a întregii comunități Wietenberg ori a unei mari părți din aceasta, cum o demonstrează pomenitele cercetări de la Oarța de Sus – *Ghiile Botii*. Divinitățile ce tutelau acest ultim spațiu se împăcau tot așa de bine cu

armele, podoabele ori darurile domestice, cu ceramica, osul, dar și cu aurul, argintul ori bronzul. Aceste ofrande extrem de diverse ne arată, în acest caz, ori o zeitate atotcuprinzătoare ori mai multe zeități diferite venerate toate în același spațiu.

În schimb la Cluj-Napoca – *Strada Banatului* lucrurile sunt mai punctuale, dar totuși complexe. Depunerea subterană a ofrandelor (orice bogăție primită trebuie plătită) și conținutul acestora din urma vorbesc de un ritual agricol, chtonic, dedicat unei zeități stăpâne a fertilității, dătătoare a bogăției recoltelor; Mama-Glie (femeia se identifică în funcția sa procreatoare cu un ogor) cuprinde în sânul ei deopotrivă, generațiile umane și germinațiile vegetale. Pe bună dreptate putem vorbi în acest caz de ritualurile agrare sacre, a căror tradiție o regăsim și în epocile istorice²². Acestea aveau menirea de a inaugura și ritma calendarul agrar, dar și pe aceea de a realiza, prin ceremonialul agrar, unirea soarelui cu pământul. Prin urmare, prezența repetată a motivelor simbolurilor solare, tipic masculine, ar putea vorbi de o îngemănarea a celor două sfere: pământ – astrul solar, feminin – masculin, imobil – mobil²³.

În baza datelor de care dispunem ne imaginăm astfel realizarea complexului: ofrandele au fost purificate prin foc într-un spațiu alăturat, după care vasele pline cu semințe au fost depuse pe fundul gropii, alături de alte piese de inventar și de resturile rugului; umplerea gropii s-a făcut rapid, pământul fiind aruncat alternativ dintr-o parte și alta. Toate aceste fapte au fost însoțite de o multitudine de practici rituale pe care ni le putem doar imagina.

NOTE

* Versiunea în limba engleză a acestei lucrări a fost publicată în *Acta Musei Napocensis* 36/1 din 1999.

¹ Din colectivul de săpătură condus de M. Wittenberger au mai făcut temporar parte M. Meșter, I. Hica, M. Bodea, Z. Molnar și C. Astaliș.

² K.Horedt, *Cercetările arheologice din regiunea Hoghiz-Ugra*, Materiale I, 1953, p. 806; I.G.Rusu, M. Șerban, N. Motioc, T. Fărcaș, *Date antropologice asupra populației vechi (epoca târzie a bronzului) din regiunea Cluj*, Morfologie normală și patologică, I, 1958, p. 51-58; M. Rusu, *Considerații asupra metalurgiei aurului din Transilvania în bronz D și Hallstatt A*, AMN IX, 1972, p. 41; I. Andrițoiu, *Necropola din epoca bronzului de la Târnava (jud. Sibiu)*, SCIVA, 4, 32, 1981, p. 559; I. Andrițoiu, V. Vasiliev, *Câteva considerații privind cultura Noua în Transilvania*, Apulum XXVII-XXX, 1993, passim; N.Boroffka, *Die Wietenberg Kultur. Ein Beitrag zur Erforschung der Bronzezeit in Südosteuropa*. Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie, 1994, Aus dem seminar für Ur-und frühgeschichte der Freien Universität Berlin, Bonn 1994, p. 31-32.

³ Analize efectuate de prof. dr. Al. Salontai, Universitatea de Științe Agricole Cluj-Napoca.

⁴ Analize realizate de D. Bindea, Muzeul Național de Istorie a Transilvaniei.

⁵ Analize efectuate de L. Hrineac, Muzeul Național de Istorie a Transilvaniei.

⁶ K.Horedt, *Wietenbergkultur*, Dacia 4, 1960, p. 107-137; N. Chidioșan, *Contribuții la istoria tracilor timpurii din nord-vestul României. Așezarea Wietenberg de la Dersida*, Oradea 1980; N. Boroffka, *op. cit.*, cu bibliografia; M. Rotea, *Cultura Wietenberg*, manuscris.

- ⁷ N. Boroffka, *op. cit.*, pl. 61.
- ⁸ Restaurarea recipientelor a fost executată de Mihai Ciortea și Cornelia Călugăr în Laboratorului Zonal de Restaurare din cadrul Muzeului Național de Istorie a Transilvaniei.
- ⁹ K. Horedt, *op. cit.*, p. 107-137; N. Chidioșan, *op. cit.*, p. 51-60; N. Boroffka, *op. cit.*, p. 179-214.
- ¹⁰ Analizele efectuate de D. Boroș din cadrul Laboratorului zonal Cluj dovedesc prezența calcarului.
- ¹¹ M. Cărciumaru, *Paleobotanica*, Iași 1996, p. 93.
- ¹² J. Brück, *Ritual and rationality: Some problems of interpretation in European archaeology*, *European Journal of Archaeology* 3, 1999, p. 313-344.
- ¹³ N. Chidioșan, *op. cit.*, p. 21-22; C. Kacsó, *Contribuții la cunoșterea Bronzului târziu din nordul Transilvaniei. Cercetările de la Libotin*, *Thraco-Dacica* 11, 1990, p. 79-98, cu bibliografia; M. Rotea, T. Fișean, *Groapa rituală de la Fântânele – "Dealul Popii"*, *AMN* 33/1, 1996, p. 223-224; N. Boroffka, *op. cit.*, p. 108-109; G. Baltag, N. Boroffka, *Materiale arheologice preistorice de la Albești, jud. Mureș*, *SCIVA* 47, 4, 1996, p. 16; H. Ciugudean, *Cercetări privind epoca bronzului și prima vârstă a fierului în Transilvania, Alba-Iulia* 1997, p. 65-97.
- ¹⁴ C. Kacsó, *Beitrage zur kenntnis des Verbreitungsgebietes und der Chronologie der Suciu de Sus-Kultur*, *Dacia N.S.* 31, 1987, p. 69-70; N. Boroffka, *op. cit.*, p. 108-109.
- ¹⁵ N. Chidioșan, *op. cit.*, p. 21.
- ¹⁶ I. Ordentlich, *Un depozit de vase de tip Otomani de la Valea lui Mihai*, *StComSibiu*, 1965, p. 181.
- ¹⁷ V. Vasiliev, I. Aldea, H. Ciugudean, *Civilizația dacică timpurie în aria intracarpatică a României. Contribuții arheologice: așezarea fortificată de la Teleac*, Cluj-Napoca 1991, p. 15.
- ¹⁸ V. Vasiliev, I. Aldea, H. Ciugudean, *op. cit.*, p. 150-152.
- ¹⁹ G. Baltag, N. Boroffka, *op. cit.*, p. 390.
- ²⁰ F. Gogăltan, D. Tamba, *Materiale arheologice aparținând culturii Wietenberg descoperite la Șimleu Silvaniei*, *ActaMP* 16, 1992, p. 61-76; I. Bejinariu, *The Settlement of Wietenberg culture in Șimleu Silvaniei Area (Sălaj County)*. In: *The Early and Middle Bronze Age in the Carpathian Basin*, Alba-Iulia 1998, 243-248.
- ²¹ J. G. Frazer, *The Golden Bough*, London 1955, passim; M. Eliade, *Traité d'Histoire des religions*. Paris 1964, passim; idem, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris 1976, passim; C. Eibner, *Ein mittelbronzezeitlichen Gefäßverwahrfund von Schrattenberg*, p. B. Mistelbach, *N.Ö., zur Interpretation der sogenannten Töpfereiwarenlager*, *Archaeologia Austriaca* 24, 1969, p. 19-52; N. Platon, *La civilisation égéenne*. Paris 1981, passim; B. Hänsel, *Gaben an die Götter - Schätze der Bronzezeit Europas – Eine Einführung*, in *Gaben an die Götter - Schätze der Bronzezeit Europas*, Berlin 1997, p. 11-22, with the literature; S. Hansen, *Depozitele ca ofrandă: o contribuție la interpretarea depozitelor din perioada UFZ*, *SCIVA* 4, 1992, p. 371-392, with the literature; Idem, *Sacrificia ad flumina – Gewässerfunde im bronzezeitlichen Europa*, in *Gaben an die Götter - Schätze der Bronzezeit Europas*, Berlin 1997, 29-34; C. Kacsó, *Contribuții la cunoșterea Bronzului târziu din nordul Transilvaniei. Cercetările de la Libotin*, *Thraco-Dacica* 11, 1990, p. 97, with the literature; N. Boroffka, *Considerații asupra unor obiceiuri de depunere în epocile premetalice din Europa*, *SCIVA* 4, 1992, p. 341-252; T. Soroceanu, *Die Fundumstände bronzezeitlicher Deponierungen – Ein Beitrag zur Horteutung beiderseits der Karpaten*, in *Bronzefunde aus Rumänien*, Berlin 1995, p. 15-58; R. Georgieva, *Ritual pits in Thrace (end of 2nd – 1st millennium B. C.)*, *Balkanica Posnaniensia* 7, 1995, p. 21-46.
- ²² S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiana 1915, passim; J. G. Frazer, *op. cit.*, passim.
- ²³ J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris 1988, passim, cu bibliografia

THE RITUAL COMPLEX OF THE WIETENBERG CULTURE, CLUJ-NAPOCA ("Strada Banatului")

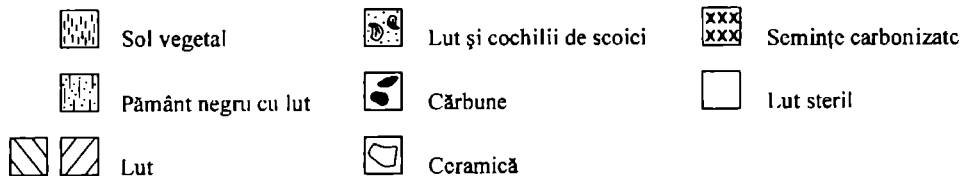
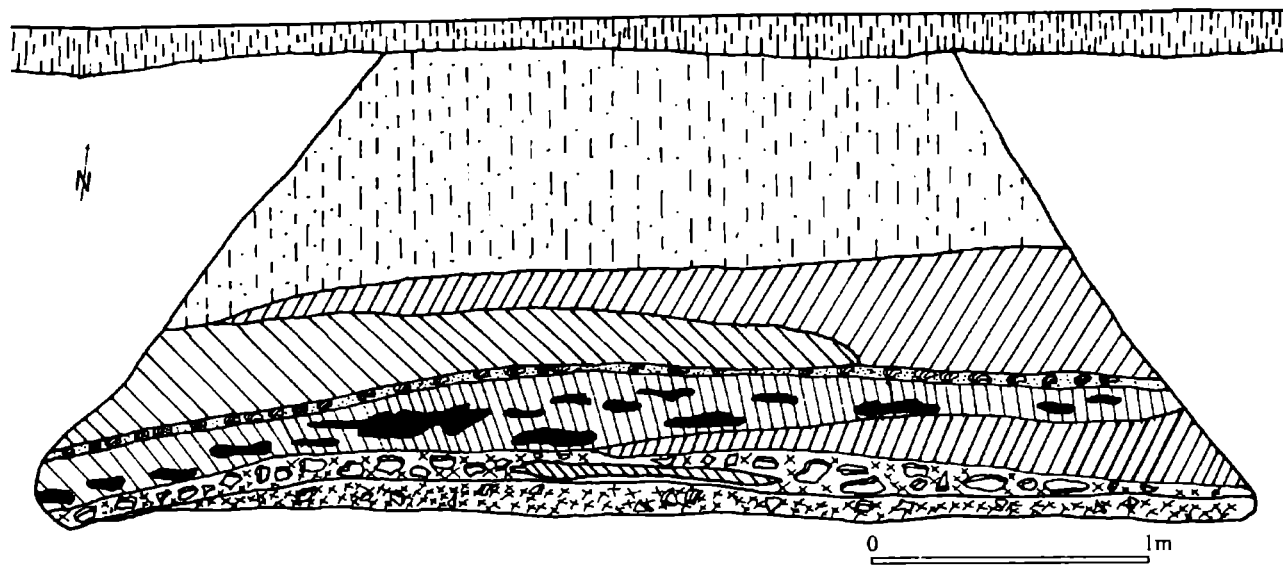
Abstract

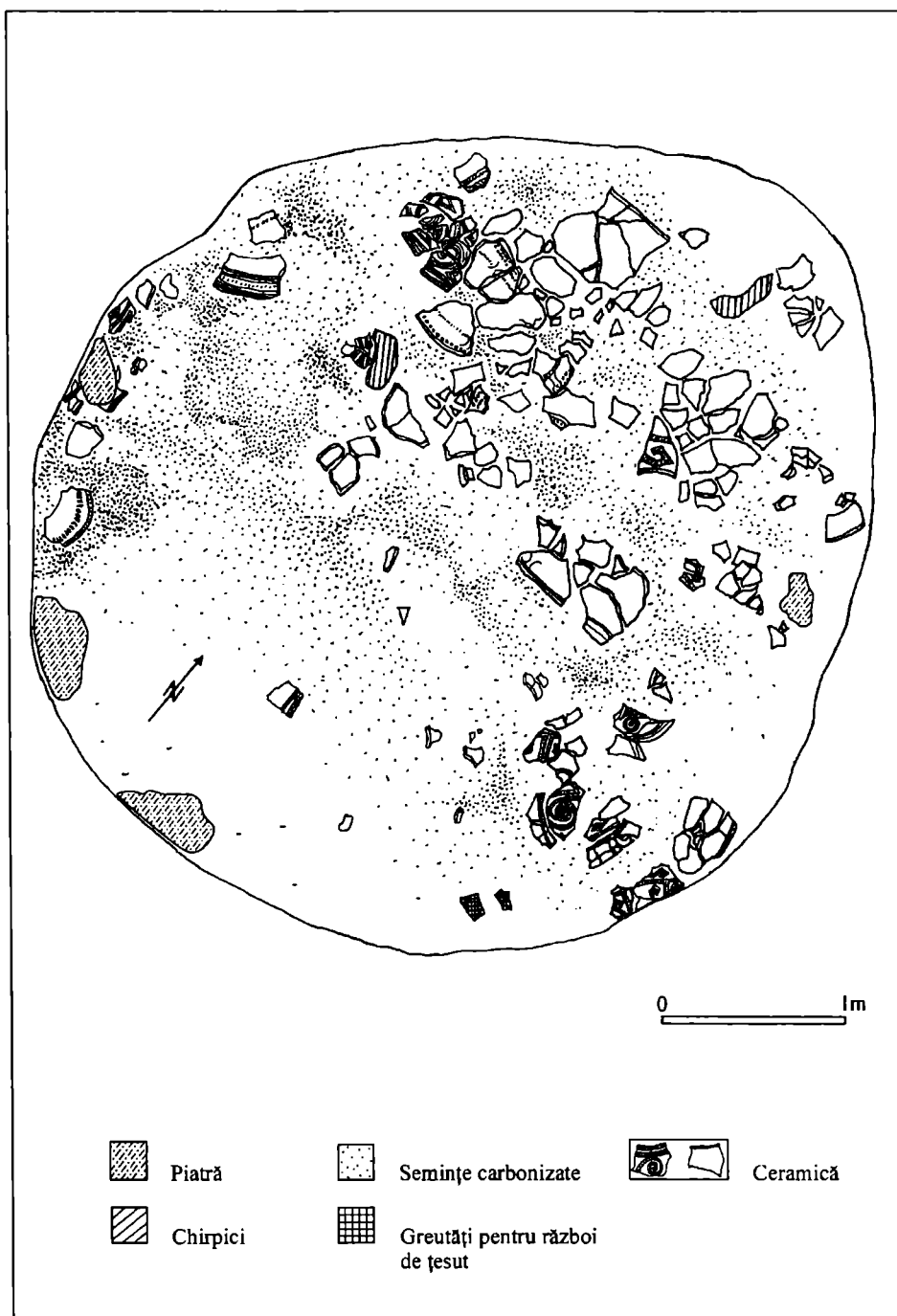
The excavation works for the modernization of Maxim Gorki (Banat Street) from Cluj-Napoca caused the discovery of outstanding archaeological complexes belonging to the Bronze Age and the Migration Age. The intervention of the Rescue Excavation Department from the National History Museum of Transylvania, who knew about the discovery, in 1934-37, in the same area, of a settlement and a necropolis dating from the middle, respectively, the late period, of the Bronze Age, gave permission for the scientific investigation of the vestiges. From all the complexes from the middle Bronze Age (the Wietenberg culture) unveiled in the autumn and winter of 1998, we will insist only on one, named Gl. A quasi-circular pit represents it.

At the lower part of the pit (Pl. I-II) were found 25 remarkable vessels, a large number of ceramic fragments, a spoon, some fragments of fired clay melted with chaff (Pl. III-XIV), a significant amount of calcined seeds, three osteological fragments, several fragments of different rocks, and a lot of coal and ashes. The whole inventory presents fire traces.

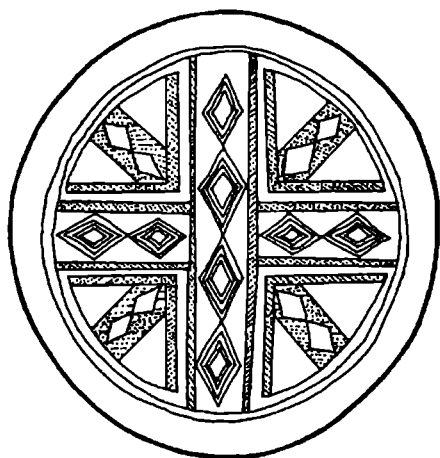
We suggest two interpretations for the functionality of the complex. The first one is that it was the deposit or the pantry of a house (kouloures). The second one is that it was a cultic deposit (bothros). The whole content of the complex, the exceptional and obviously symbolic decoration of the pottery, as well as the manner of its depositing, pledge for a ritual pit. It might be an offering brought to an agricultural divinity by an agricultural population – as the bearers of the Wietenberg culture are. Therefore, we argue for considering the complex a pantry dedicated to a goddess rather than to a family or a community.

On the basis of what is known about it, we can imagine how the complex was made. The offerings were purified on fire, somewhere near the pit. After that, the pottery full of seeds was seated on the bottom of the complex, together with another inventory elements and with the residue of the stake. The fill of the complex was made quickly, the throwing of the soil was made alternatively from one side and another.



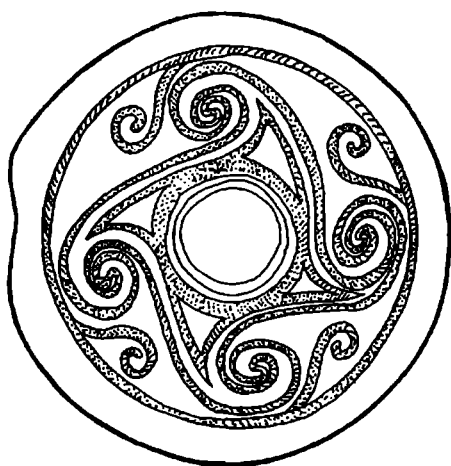


Pl. II. Plan G1.



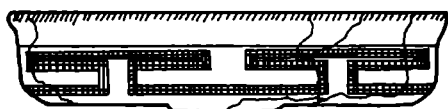
0 5cm

1

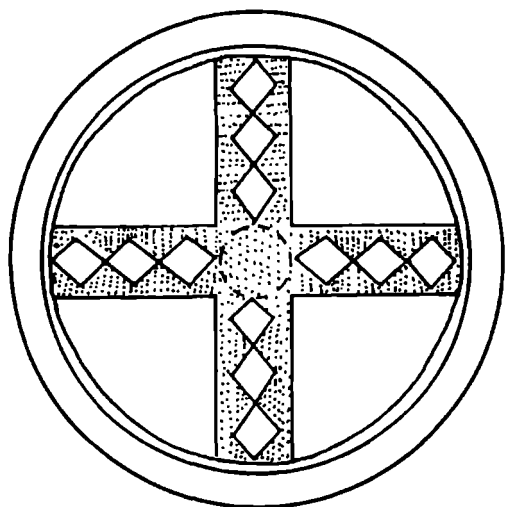
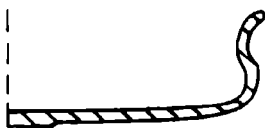


0 5cm

2

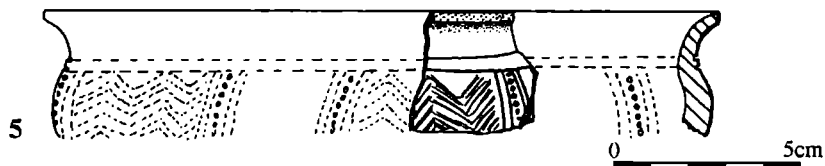
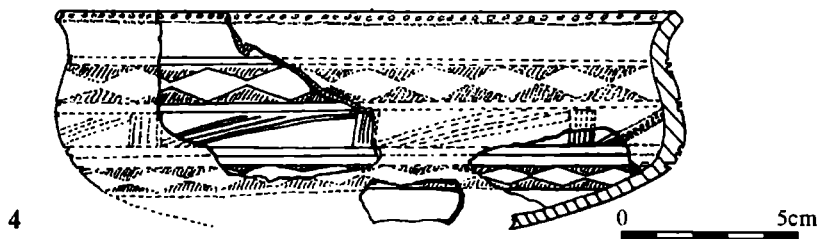
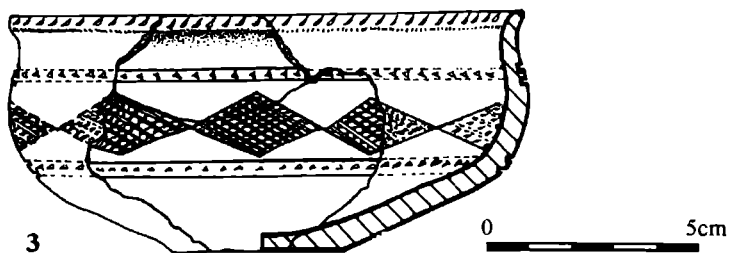
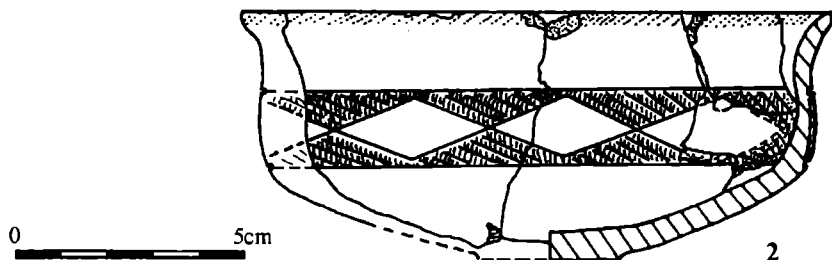
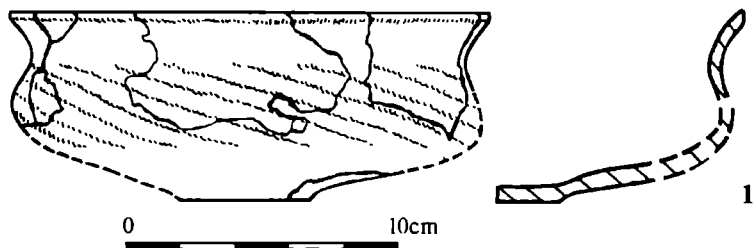


Pl. III. Cultura Wietenberg, ceramică din G1.

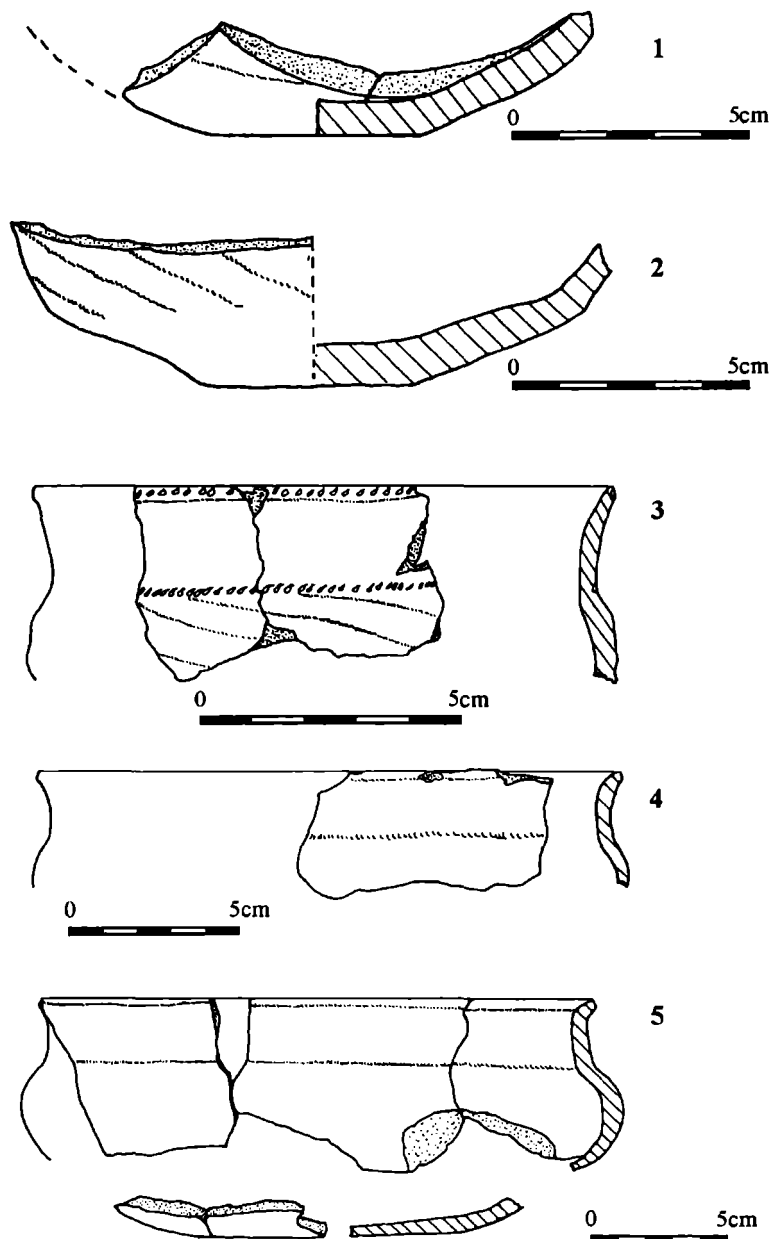


0 5cm

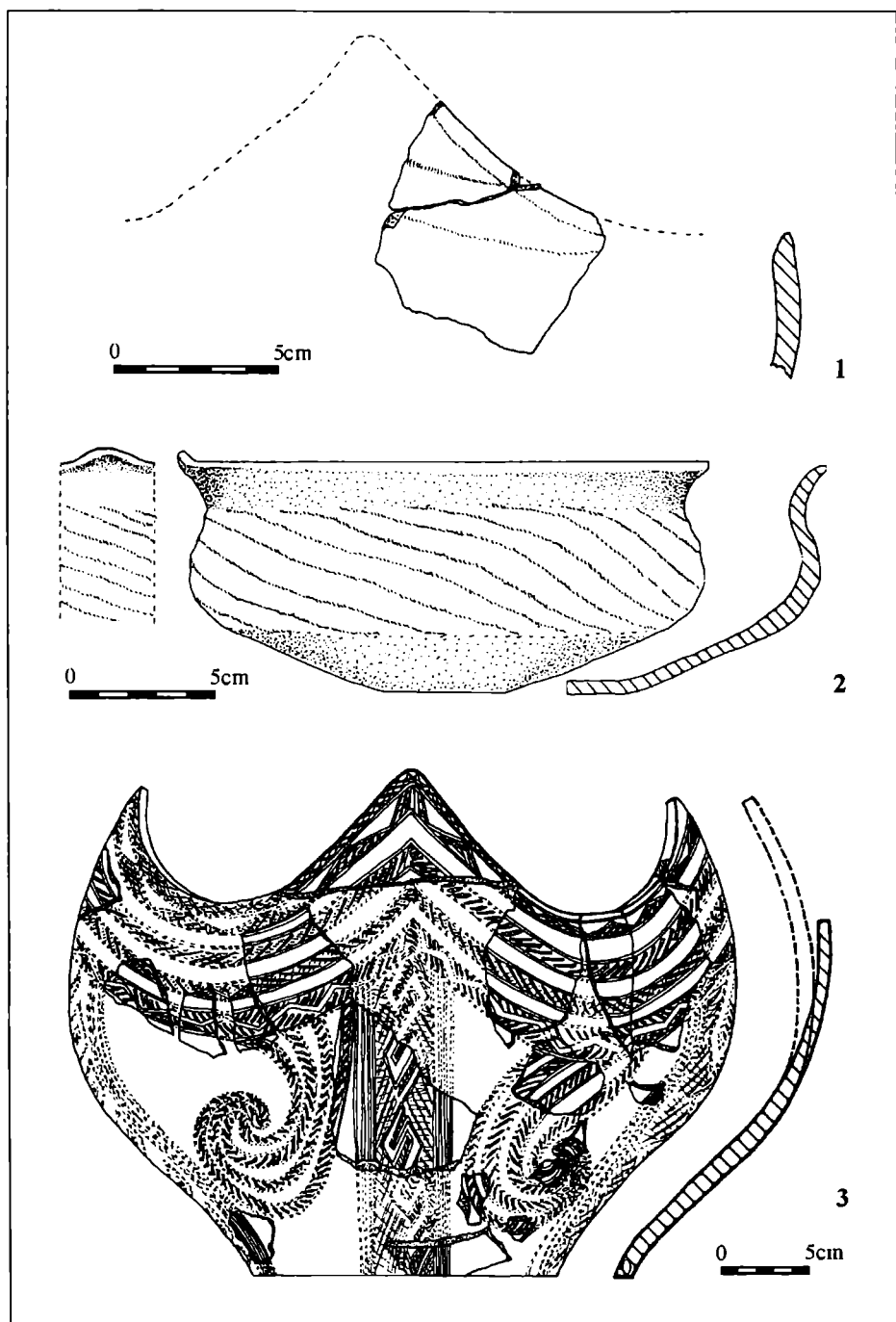
Pl. IV. Cultura Wietenberg, ceramică din G1.



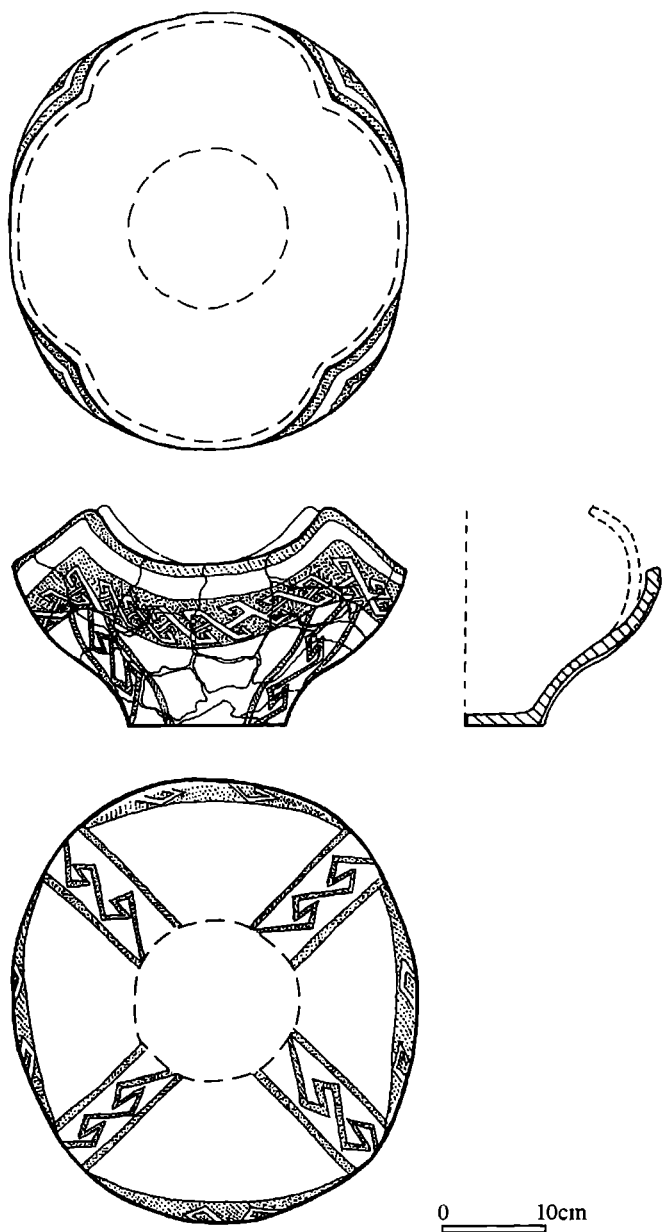
Pl. V. Cultura Wietenberg, ceramică din G1.



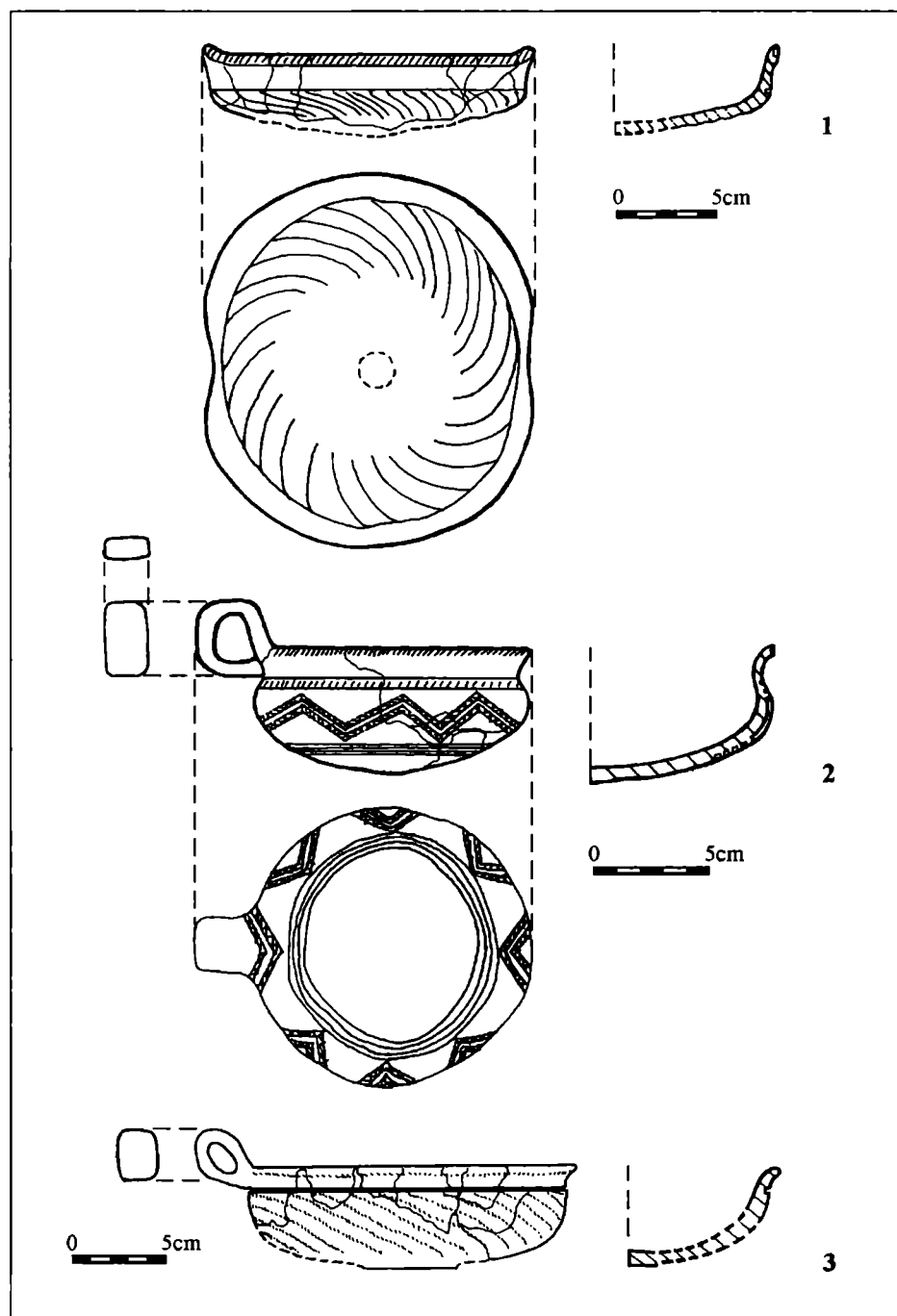
Pl. VI. Cultura Wietenberg, ceramică din G1.



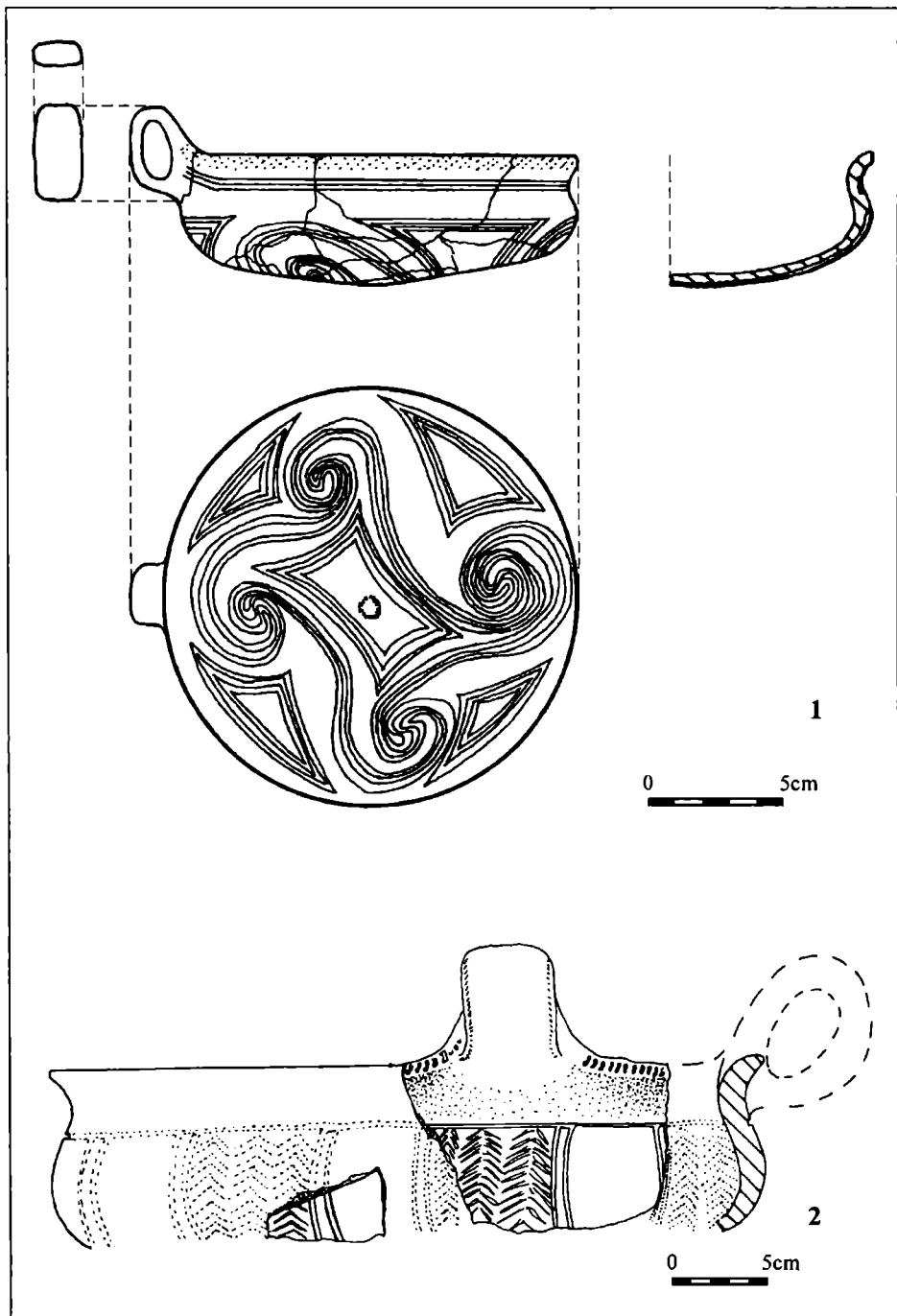
Pl. VII. Cultura Wietenberg, ceramică din G1.



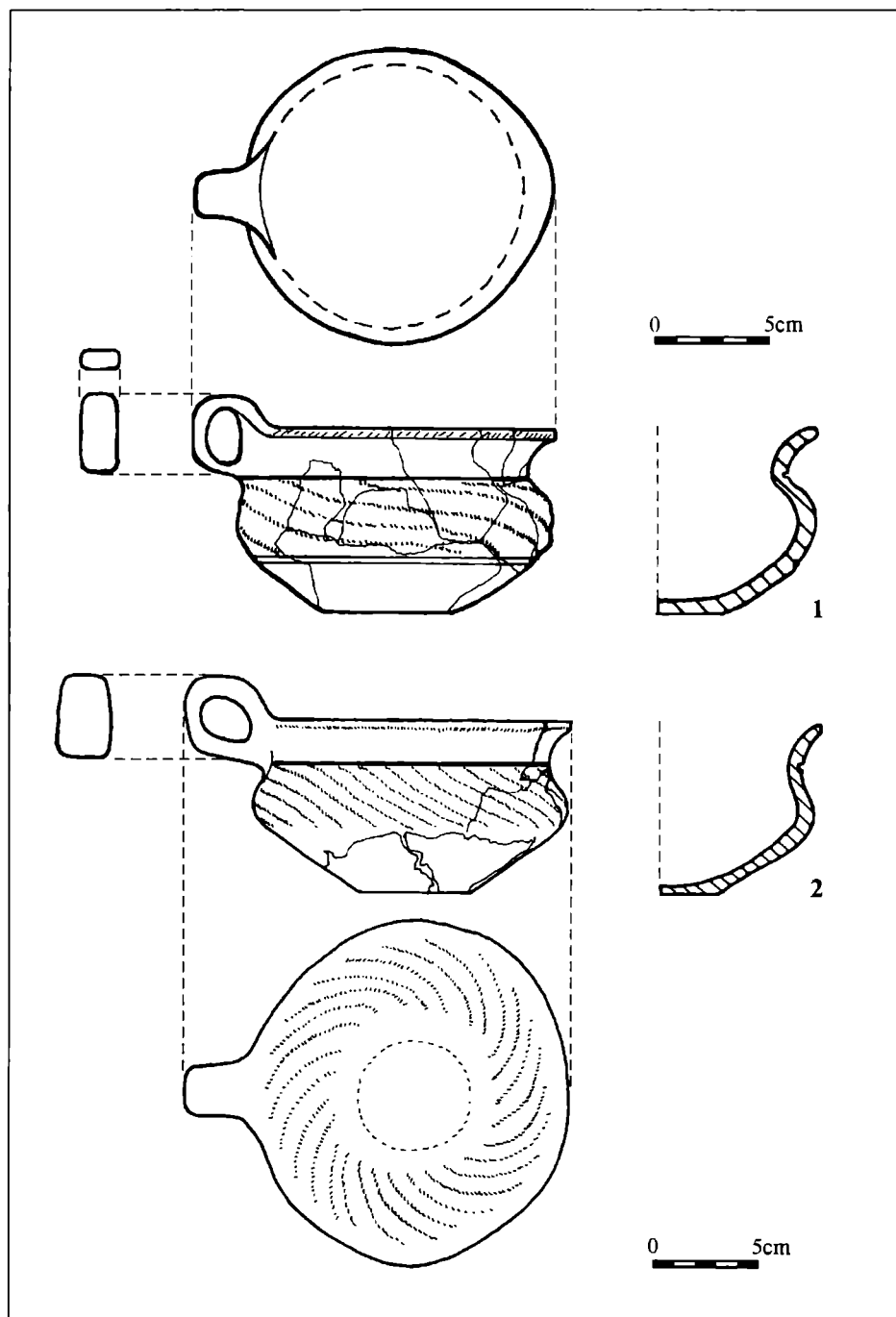
Pl. VIII. Cultura Wietenberg, ceramică din G1.



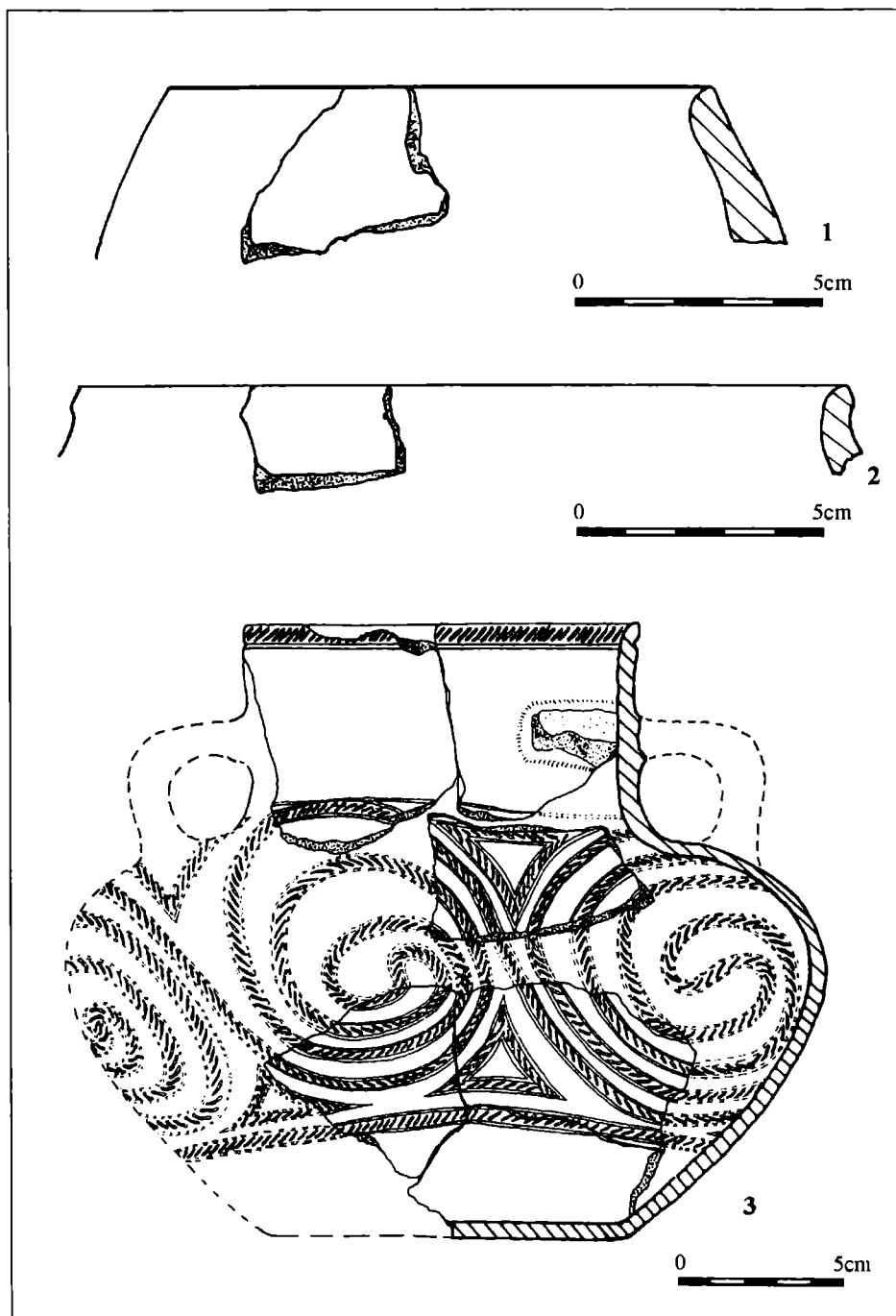
Pl. IX. Cultura Wietenberg, ceramică din G1.



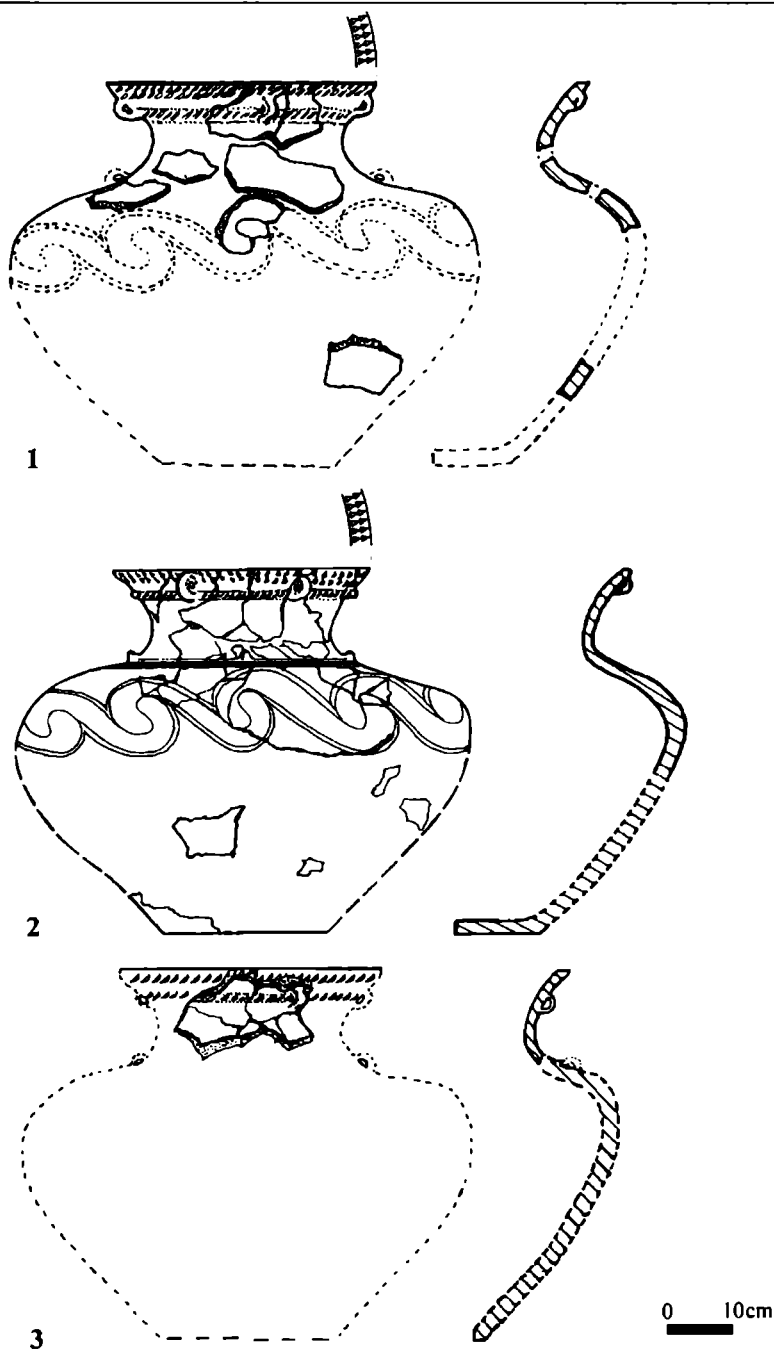
Pl. X. Cultura Wietenberg, ceramică din G1.



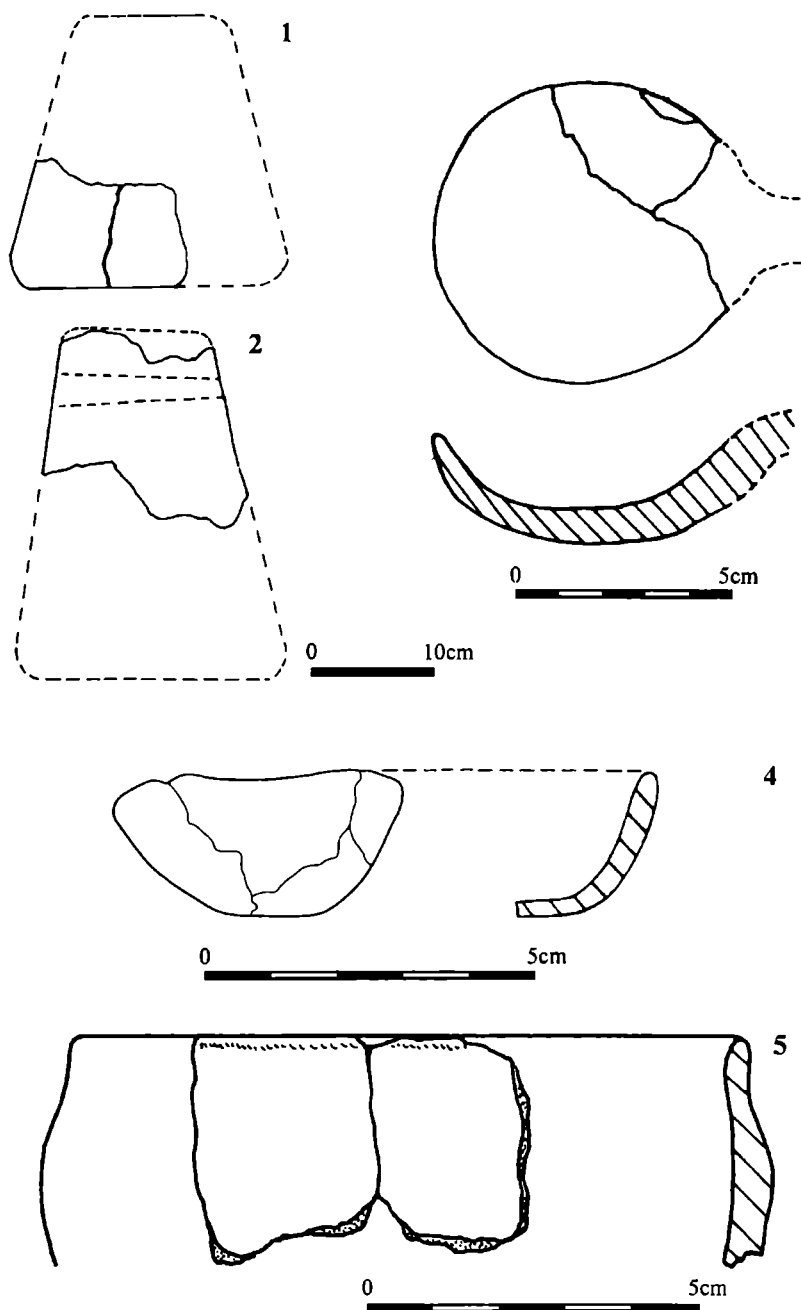
Pl. XI. Cultura Wietenberg, ceramică din Gl.



Pl. XII. Cultura Wietenberg, ceramică din GI.



Pl. XIII. Cultura Wietenberg, ceramică din G1.



Pl. XIV. Cultura Wietenberg, piese diverse.

VERBICIOARA CULTURE END CRVENKA – CORNEȘTI FINDS IN THE SERBIAN DANUBE BASIN

Miloš Jevtić, Faculty of Philosophy Belgrade
Mirjana Vukmanović, National museum Belgrade

In his study of Verbicioara culture as distinct, long-lasting Bronze Age culture in Oltenia D. Berciu assumed its spreading in the territories of Rumanian Banat, northwest Bulgaria and northeast Serbia.¹ Chance find (from the vicinity of Kladovo) of the globular vessel with characteristics of early Verbicioara, published by D. Berciu in 1964 confirmed the presence of this culture on the right Danube bank in the Iron Gates² (Fig. 10/3). Later investigations in the Serbian Danube valley, particularly in the Iron Gates and the Ključ region revealed the existence of other sites with Verbicioara culture horizon, mainly phases II and III according to D. Berciu³. Most attention to the study of Verbicioara culture in Serbia, especially in Yugoslav Banat was paid by N. Tasić⁴. Accepting the opinion of B. Hansel that later phases of Verbicioara culture (IV, Va and Vb) should be distinguished as distinct groups (Govora, Virtop)⁵ this author thinks that Verbicioara culture in our territory is represented only with two phases⁶ or three⁷ that corresponds with phases I-III according to Berciu. The most dilemmas relate to the third phase of this group where Tasić placed the finds of Crvenka-Cornești type. The most of Rumanian colleagues until recently considered these finds as to belong to Vatina group⁸. Fl. Gogoltan recently proposed the distinguishing of the new group Cornești-Crvenka⁹ and M. Gumă even an internal periodisation of this group (three phases) in the Rumanian Banat¹⁰. New finds from Oltenia¹¹ and Mehedinți region¹² considerably increased the number of sites with “genuine” Verbicioara culture which as it seems should be restricted to only two phases (phases I-II after Berciu are treated together and III as final phase). New finds of the Verbicioara culture in Yugoslav Banat were dealt with by Dj. Gačić¹³ and J. Uzelac¹⁴.

In the Yugoslav part of Banat as well as in the Rumanian Banat there is almost no pottery finds belonging to the Verbicioara culture (phases I-III after Berciu and I-II after Nica) except the finds of Crvenka-Cornești type. M. Gumă

distinguished as Verbicioara finds from Rumanian Banat only the pottery from Dubova - Peștera Climente I¹⁵. Thanks to colleague J. Uzelac we had the opportunity to study the material in the Vrsac museum, especially abundant material collected by F. Milleker before the World War I from the site Vatin - Bela Bara (Bela Voda) (Fig. 6/1-3; 7/1-5; 8/2-4,6; 9/1-3).

Only in the Vatin collection we noticed the vessels close to the finds of Verbicioara III culture.¹⁶ Of particular interest are small biconical cups with two handles, narrow base and marked shift on the widest part of the body, and decorated with sheaves of thin, vertical lines on the upper part of vessel. Small globular vessels Fig. 7/1-5 with two handles which rise high above the rim and have horn-like protrusions are decorated with sheaves of inclined lines within narrow or wider horizontal bands.

However from the same site comes the pottery decorated with simple combination of hatched arched segments (usually arches with hatched background) similar to the finds from Crvenka (Fig. 6/1-3; 9/2, 3). It differs from the Verbicioara culture in fabric, surface treatment and color. It seems that almost entire repertoire of vessels that N. Tasić attributed to the Verbicioara group in Vojvodina should be attributed to the Crvenka - Cornești type of finds. Most of the finds published so far come from the excavations of the settlements Vršac - Crvenka and Vatin - Bela Bara. Sporadic, surface finds of the Crvenka type were discovered at the settlements Barice - Bugarska humka westward of Vršac (Fig. 8/5) and Pavliš - Beluca to the south of Vršac (Fig. 8/1). Single finds of small beakers decorated with the incised arches come from the settlement Omoljica - Zlatica¹⁷ (Fig. 10/1) and the settlement Najeva ciglana at Pančevo and one specimen is hypothetically from Dubovac (Fig. 6/4). It is interesting that in the collection of F. Milleker in the Vršac museum is also one vessel of Crvenka - Cornești type from the site Sânpetru German (Fig. 6/5) - Munar. One-handle small beaker and some sheards with Cornești-Crvenka type of ornamentations from Foeni (allegedly Gomila Lupu) is stored in National museum in Zrenjain^{17a}.

Few pottery finds of Crvenka type, especially small beakers with two "ansa lunata" handles were also discovered at the multilayered settlement at Židovar. We hope that new excavations of this site will more precisely define stratigraphic position of Crvenka - Cornești pottery in relation to the substantial horizon of the Vatin culture.

In the Iron Gates and the Ključ region recently conducted archaeological excavation offered new data on the Verbicioara culture. The most significant sites with relevant vertical stratigraphy are Lepena near Boljetin¹⁸ in the Gorge and Livade near Mala Vrbica¹⁹ in the Ključ region.

When publishing the finds from the multilayered settlement Lepena near Boljetin greatest attention was paid to the horizon with channeled pottery of the Gava type and the finds of the Early Iron Age Bosut culture. Although some

Verbicioara culture elements were noticed, the pottery finds decorated with incised geometric motives from the earlier horizons of the settlement at Lepena were associated with pottery from the settlements Cornești, Socodor and some other finds from the late phases of Otomani and Wietenberg cultures in Transilvania. In his study of Verbicioara culture N. Tasić distinguished Lepena as one of a few sites of this culture with vertical stratigraphy.²⁰

After revision study of documentation and archaeological material from Lepena it is possible to emend to the certain extent the stratigraphic picture about this prehistoric settlement. Four cultural strata are clearly distinguishable within 2 meters thick cultural layer. They indicate that settlement lived with larger or smaller interruptions from the end of Eneolithic until the advanced Iron Age.

Boljetin I - the earliest habitation horizon dating from the end of Eneolithic. Distinguished according the sparse pottery finds of Kostolac - Coțofeni type in the lowest layers in some of the trenches.

Boljetin II - the remains of the Middle Bronze Age settlement, 0.40 to 0.60 m thick. According to the type of pottery decoration it is possible to identify two phases: Boljetin IIa, earlier (lower) horizon with characteristics of Verbicioara III culture and Boljetin IIb, later (upper) horizon with characteristics of Crvenka - Cornești type.

Boljetin III - Late Bronze Age settlement, horizon with channeled pottery of Mala Vrbica - Hinova - Balta Verde type.

Boljetin IV - Early Iron Age settlement of the Bosut group with two phases: Boljetin IVa - Kalakača horizon and Boljetin IVb - Basarabi horizon.

Horizon Boljetin IIa is characterized by pottery decorated most often with thin incised lines forming simple geometric patterns - sheaves of vertical lines sometimes also with short incisions, small round depressions, elongated, vertical hatched triangles and so fort (Fig. 3/1-2, 4-6, 8-9; Fig. 4/1, 2, 4, 5-8). Later settlement horizon of the Middle Bronze Age (Boljetin IIb) was distinguished mainly according to the elaborately decorated pottery - incised arch motives, occasionally garlands arranged in narrow or wide horizontal fields with hatched interspace. This pottery is rather close to the finds from settlements Gornea-Pazariște, Moldova Veche - Ostrov (Spitz). Among other finds, it seems that bronze knife with curved dorsal edge belongs also to the Crvenka - Cornești horizon (Fig. 4/9).

In the course of archaeological excavations conducted in 1980 and 1981, an area of about one thousand square meters was investigated. Cultural layer, 1.10 to 1.40 (with pits to 1.60 m) is underneath the thick sand deposit. Habitation horizon determined with certainty in the entire investigated area and characterized by the remains of various constructions date from the Late Bronze Age Žuto brdo - Grla Mare culture. Immediately under this horizon is the earliest habitation layer on this site, about 0.50 m thick and with abundant pottery frag-

ments evenly scattered in the whole investigated area. However, not a single architectural feature could be attributed to this horizon. According to the characteristics of the pottery this horizon belongs to the phases II (Fig. 1/2-4; 7; 2/4, 6, 8, 9) and most probably III of Verbicioara culture after Berciu (Fig. 1/1, 5, 6, 8; 2/1, 2, 5, 6).

Among fine pottery predominate small size vessels of globular shape with short cylindrical or funnel-like neck, thin walls and of fine fabric, color being light brown, dark brown, gray and almost black. Very widespread are small band-like handles that join the rim and rounded shoulder (fig. 2/1). The surface is always well treated, usually polished and decoration reveals considerable diversity in only few techniques: incision, broomstroke or comb-like ornament and plastic band. Thin or slightly wider incisions are used in many variants of the net-like motive (Fig. 1/1, 5, 8), double parallel or radial lines which often start or terminate with circular dimples or buttons (Fig. 1/2, 3, 6; 2/1). The broomstroke or comb-like ornament predominant in the coarse pottery is also often used for body decoration of the fine pottery. The main characteristic for the majority of vessels is that all three techniques are present and identically distributed: on the upper section of the vessel is incised ornament and on the lower comb-like ornament while plastic band is under the rim or on the body.

As we already mentioned immediately above this horizon of Verbicioara culture there is the horizon of Late Bronze Age encrusted pottery. This situation indicate that pottery of Crvenka-Cornești type did not penetrate in this region of the Serbian Danube basin.

As for the other sites in the upper and lower gorge of the Iron Gates where the material belonging to the Verbicioara culture do appear, like Manastir (Fig. 5/1-6)²¹, Padina (Fig. 2/3,7)^{21a}, Klisura (Fig. 5/7-11)²² Ušće Porečke reke,²³ Kladovo,²⁴ Korbovo (Fig. 10/4)²⁵, Ušće Jakomira,²⁶ Grabovica²⁷ these are mostly sites insufficiently explored (limited test trenching) or only partially published.

However, according to available data it seems that certain variance could be noticed between the sites in the Gorge and sites situated downstream towards the Klju~ region. Thus on the sites in the Gorge some elements of Crvenka-Cornești type are recorded, the best evidence being the site Lepena near Boljetin while such elements are not recorded eastward of the Gorge as we have seen on the site Livade at Mala Vrbica.

Finally on the basis of the all above mentioned facts it seems that in the Yugoslav Banat prevail the finds of Crvenka-Cornești type that could be associated with Vatina culture. That is reflected not only in the presence of both material at the same sites but also in the typological likeness of pottery shapes. As for the chronological relation of the Crvenka - Cornești finds and Vatina culture it seems, for the time being, that Crvenka - Cornești finds should be considered

contemporary with the finds from Vatin III. On the other hand, the sparse finds of Verbicioara culture in Banat (Valin-Bela Buru) could be regarded as marginal phenomenon in this area. In the Iron Gates and the Kjuč region nevertheless we recorded the intensive presence of Verbicioara culture, especially in its classical phase (Verbicioara II and III) and only to some extent the penetration of Crvenka - Cornești material in the western zone of this region. Concerning chronological relations, judging by the situation at Lepena near Boljetin it seems that Verbicioara culture dates from the earlier horizon of the Middle Bronze Age while Crvenka - Cornești finds date from the later phase of the Middle Bronze Age.

NOTES:

- ¹ Berciu D., 1961a; 1961b, 235, fig.5
- ² Berciu D., 1964, 43 sqq
- ³ Jevtic, Vukmanovic 1996, 283-84, Map 1
- ⁴ Tasic N., 1974; 1983; 1984
- ⁵ Hänsel B., 1976,
- ⁶ Tasic N., 1983, 68
- ⁷ Tasic N., 1984, 87
- ⁸ Radu O., 1972; Lazarovici 1977, 92-93, Morintz S., 1978, 17, Lazarovici, Sacaran 1979, 76-79.
- ⁹ Gogoltan Fl., 1993, 63; 1995, 46
- ¹⁰ Guma M., 1997, 117-120
- ¹¹ Nica M., 1982, 1996.
- ¹² Craciunescu G., 1996.
- ¹³ Gacic Dj., 1987, 5-7.
- ¹⁴ Uzelac J., 1996, 27-29.
- ¹⁵ Guma M., 1997, 121, Pl.XLV/1-17.
- ¹⁶ Milleker B., 1905, T. XVII/ 2, XVIII/6, 7a,b.
- ¹⁷ Grbic M., 1937, Pl.20/1,2.
- ^{17a} Marinkovic S., 1996, T. I/1, 2, 4
- ¹⁸ Jevtic M., 1982, 19-32.
- ¹⁹ Vukmanovic, Popovic, 1984, 85-87; 1986, 7-26.
- ²⁰ Tasic N., 1983,
- ²¹ Brukner B., 1969, 136-139.
- ^{21a} Iovanovic B., 1971, 15, fig. 9/4
- ²² Letica Z., 1984, 193-194.
- ²³ Trbuhovi V., 1969, 103-104, Pl. XXX.
- ²⁴ Berciu D., 1964, 43-50.
- ²⁵ Krstic D., 1984, 101-107, fig. 81/3,4
- ²⁶ Jevtic M., 1983, 10
- ²⁷ Paprenica J., 1986, 363.

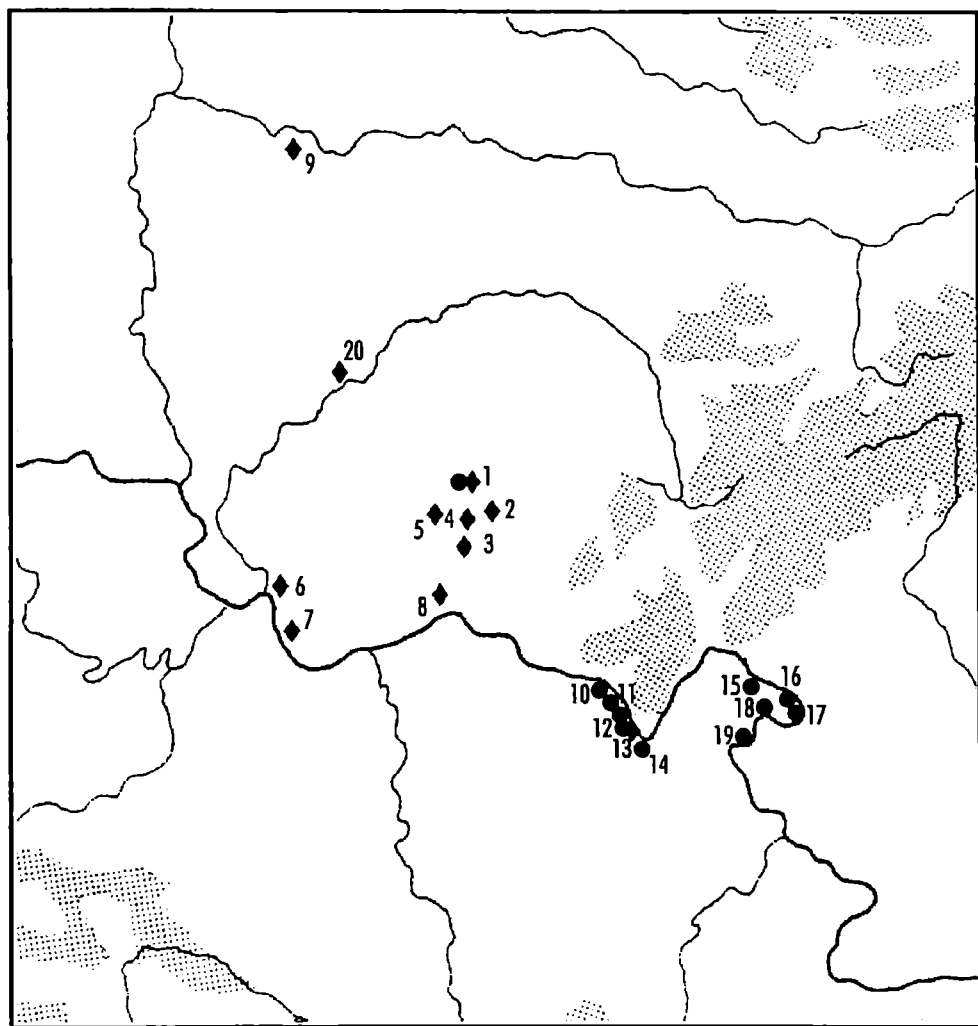
BIBLIOGRAPHY:

Acta MN, *Acta Musei Napocensis*
 Arh. pregled, *Arheološki pregled*, Beograd
 MCA, *Materiale și cercetare arheologice*, București
 PJZ, *Praistorija jugoslovenskih zemalja*, Sarajevo
 PZ, *Prahistorische Zeitschrift*, Berlin
 SCIV, *Studii și cercetări de istorie veche*, București
 TRÉ, *Történelmi es regeszeti Ertesítő*, Temesvár

- BERCIU D., 1961 a, *Die Verbicioara-Kultur, Vorbericht über eine neue in Rumänien entdeckte bronzezeitliche Kultur*, Dacia N.S. 5, 1961, 123-161
- BERCIU D., 1961b, *Câteva probleme ale culturii Verbicioara*, SCIV 12, 1961, 227-240
- BERCIU D., *Aperçu des problèmes suscités par la civilisation de Verbicioare et le problème de la fin de l'âge du bronze dans la région des Portes de Fer et du Bas-Danube*, Zbornik radova Narodnog muzeja Beograd, 43-50
- BOROFFKA N., *Die Wietenberg-Kultur. Ein Beitrag zur Erforschung der Bronzezeit in Südosteuropa*, Bonn, 1994
- BORONEANȚ V., *Descoperiri aparținând culturii Verbicioara din regiunea Porților de Fier*, Drobeta II, 1976, 14-29
- BRONZANO DOBA SRBIJE, *Bronzano doba Srbije* (katalog), Narodni muzej, Beograd, 1972
- BRUKNER B., *Manastir. Gospodjin vir*, Arh. pregled 11, 136-139
- BRUKNER B., JOVANOVIĆ B., TASIĆ N., *Praistorija Vojvodine*, Novi Sad, 1974
- CRĂCIUNESCU G., *Cultura Verbicioara în județul Mehedinți*, Drobeta VII, 1996, 35-54
- GRBIĆ M., N. VULIĆ, M. GRBIĆ, *Corpus vasorum antiquorum* (CVA), Yougoslavie, fasc. 3, Belgrade, 1937
- DUMITRESCU VL., STRATAN I., *Necropola de incinerare din epoca bronzului de la Vlăsag* (r. Lugoj, reg. Banat), SCIV 18, 1967, 71-81
- GAČIĆ DJ., *Novi nalazi Verbicioara grupe u južnom Banatu, Gradja za proučavanje spomenika kulture Vojvodine XIV*, Novi Sad, 1987, 5-17
- GARAŠANIN M., *Vatinska grupa*, PJZ IV, Sarajevo 1983, 504-519
- GOGALTAN F., *Foeni, eine Frühbronzezeitliche Siedlung aus dem Südwesten Rumaniens*, Thraco-Dacica XIV, 1993, 51-54
- GOGALTAN F., *About the Early Bronze Age in the romanian Banat. The Yugoslav Danube Basin and the Neighbouring Regions in the 2nd Millennium B.C.*, Beograd-Vršac, 1996, 43-67
- GUMA M., *Cercetări arheologice pe "Stenca" Liubcovei* (jud. Caraș-Severin), Banatica IV, 1977, 69-104
- GUMA M., *The Bronze Age in Banat. Chronological Levels and cultural entities*, Timișoara, 1997
- HÄNSEL B., *Beiträge zur regionalen und chronologischen Gliederung der älteren Hallstattzeit an der unteren Donau*, Bonn, 1976
- HÄNSEL B., ROMAN P., *Siedlungsfunde der bronzezeitlichen Girda Mare – grupe bei Ostrovul Corbului ostlich des Eisernen Tores*, PZ 59, 1984, 2, 188-229
- KRSTIĆ D., OBALA-KORBOVO, *Djedrapske sveske II*; 1984, 101-107
- JEVTIĆ M., *Präfaistorijsko naselje kod Boljetina*, Starinar XXXI/1981, Beograd 1982, 19-32
- JOVANOVIĆ B., *Praistorija gornjeg Djerdapa*, Starinar XXII, 1-18, 1971
- LAZAROVICI G., *Gornea, preistorie*, Reșița, 1977
- LAZAROVICI G., SACARAN G., *Epoca bronzului în Clisura Dunării*, Banatica V, 1979, 71-105
- LETICA Z., *Klisura, naslje bronzanog doba*, Starinar XXXIII-XXXIV/1982-1983, 193-194
- MARINUAVIC S., *Kgram un ranog bronzanog doba runzeja u Zrčhsansinu, glasnin muzeja Banata 7/1996*, P.21-27, T.I/1-4 (Foeni)
- MILLEKER F., *A vattinai ostelep*, TRE XXI, Temesvar, 1905
- MORINTZ S., *Contribuții arheologice la istoria tracilor timpurii*, I, București, 1978
- NICA M., *Contributions a la connaissance de la civilization de Verbicioara en Oltenie*, Actes de IIe Congres Int. de Thracologie, Bucarest 1980, 89-93
- NICA M., *Noi descoperiri de tip Verbicioara în Oltenia*, Thraco-Dacica III, 1982, 107-117
- NICA M., *Date noi cu privire la geneza și evoluția culturii Verbicioara*, Drobeta VII, 1996, 18-34
- POPESCU D., *Cercetări arheologice în Transilvania*, Sondaje de la Socodor – 1984, MCA II, 1956, 43-88
- x x x, *Praistorijske kulture na tlu Vojvodine* (katalog izložbe), Novi Sad 1984 (R. Rašajski, Verbicioara, 39)
- RADU O., *Cultura "Vatina" în așezarea de epoca bronzului de la Cornești, jud. Timiș*, SCIV 23, 2, 271-283

- RAŠAJSKI R., *Beluca, Pavliš*, Arh. pregled 4, 1962, 26-28; Crvenka-Vršac, 38-41
- ROMAN P., *Despre istoricul cercetărilor și stratigrafia unor așezări din Ostrovul Corbului*, SCIV 38, 1987, 335-365
- ROMAN P., *Ostrovul Corbului. Forschungsgeschichte. Ausgrabungen und Stratigraphie*, Bukarest, 1996 (Verbicioara-Kultur, p. 64)
- TASIĆ N., *Jugoslovensko Podunavlje od indoevropske seobe do prodora Skita*, Novi Sad-Beograd 1983
- TASIĆ N., *Die Verbicioara-Kultur. Kulturen der fruhbronzezeit des Karpatenbeckens und Nordbalkans*, Beograd, 1984, 92-92
- UTELAC J., *Bronze Age of the South Yugoslavian Banat. History and present state of Research*, Symp. Vršac, 1996, 23-42
- VUKMANOVIĆ M., POPOVIĆ P., LIVADE, MALA VRBICA, *Djerdapske sveske* II, 1984, 85-87
- VUKMANOVIĆ M., POPOVIĆ P., *Recherches archeologiques sur la localite "Livade" pres de Mala Vrbica*, Djerdapske sveske III, 1986, 7-26

Desene: K. Török și D. Cicios.



Map 1. Crvenka-Cornesti finds, 1-9, 20 on the map

Sites of the Verbicioara culture, 10-19.

- 1. Vatin-Bela Bara; 2. Vršac-Crvenka; 3. Židovar; 4. Pavliš-Beluca; 5. Barice-Bugarska humka; 6. Pančevo-Najeva ciglana; 7. Omoljica-Zlatica; 8. Dubovac; 9. Sanpetru German-Munar; 10. Manastir-Gospodjin Vir; 11. Padina; 12. Klisura kod Lepenskog Vira; 13. Boljetin-Lepena; 14. Ušće Porečke reke; 15. Kladovo (the vicinity of K.); 16. Mala Vrbica-Livade; 17. Korbova-Selište (Staro selo); 18. Ušće Jakomira; 19. Grabovica-Brzi Prun; 20. Foeni-Gomila Lupului**

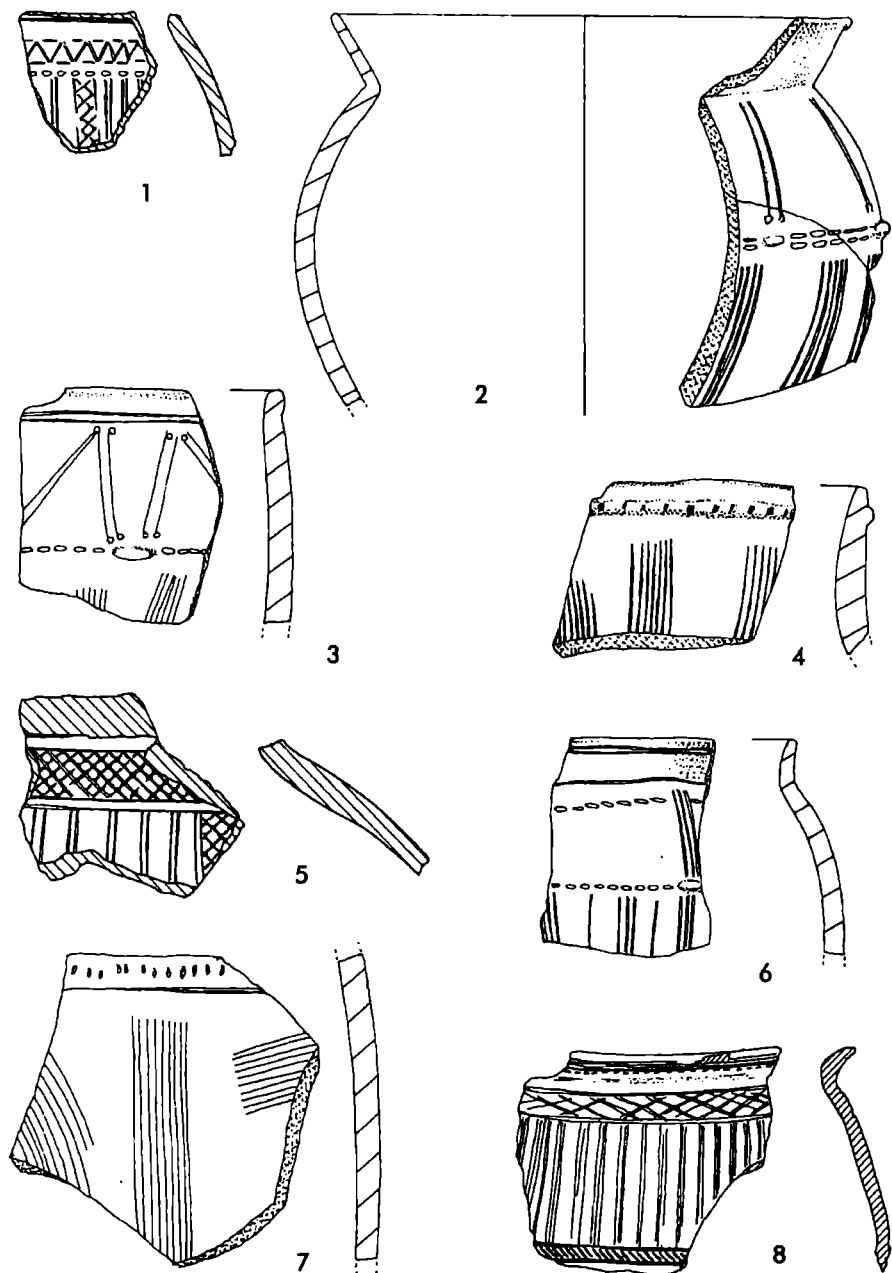


Plate I
Fig. 1-8, Mala Vrbica-Livade

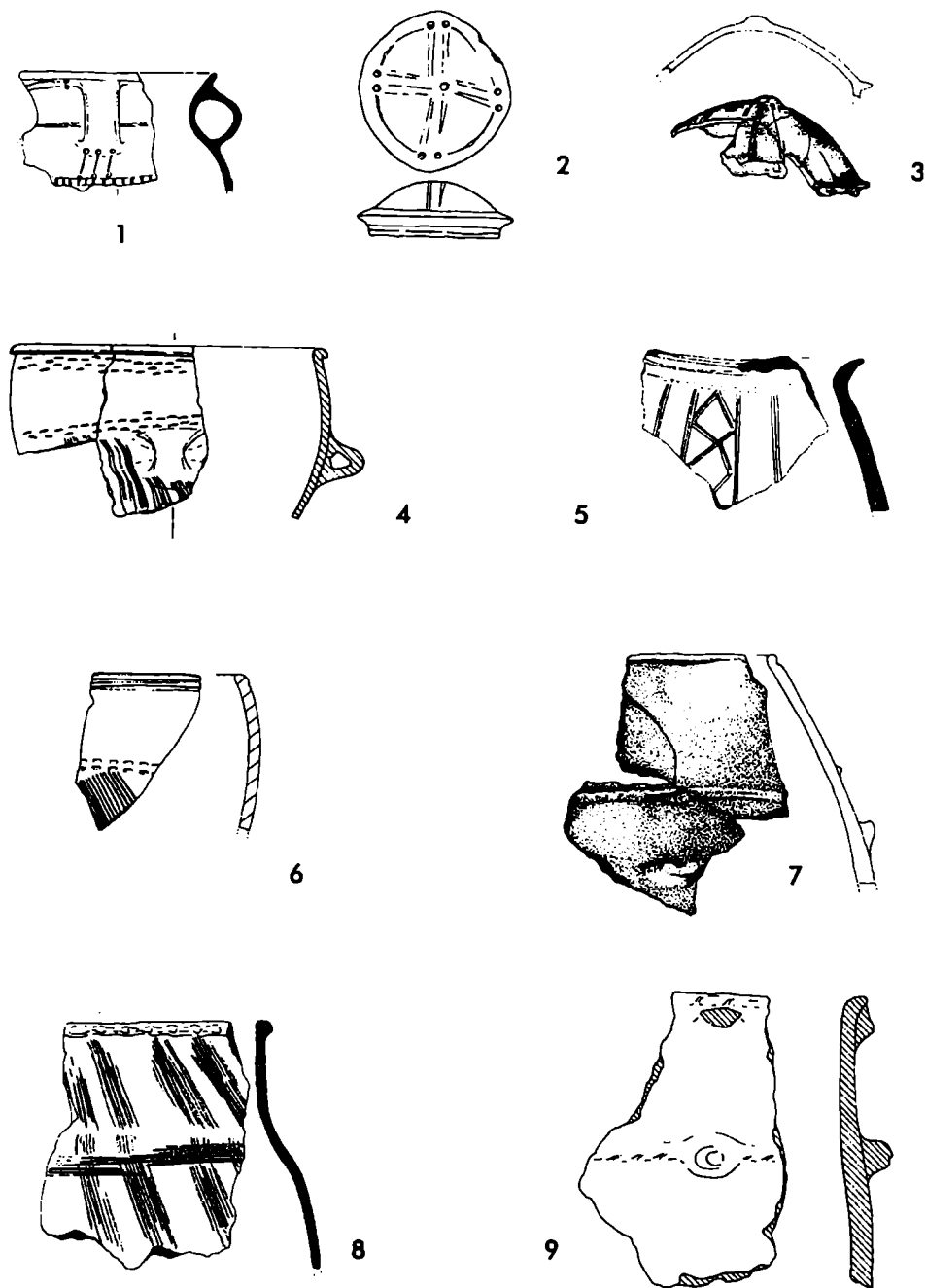


Plate II

fig. 1,2, 4-6, 8,9 Mala Vrbica-Livade
fig. 3, 7 Padina (Sector II)

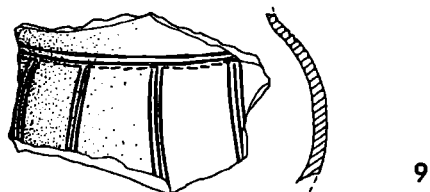
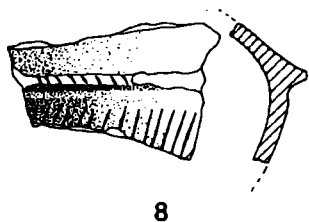
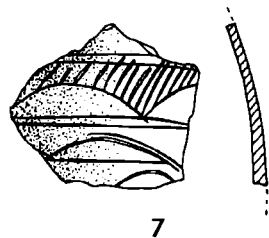
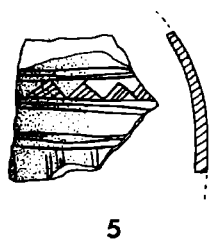
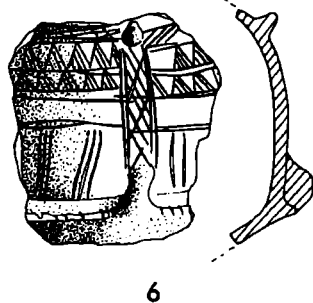
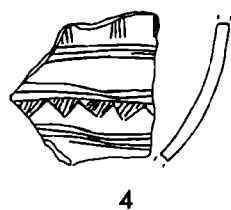
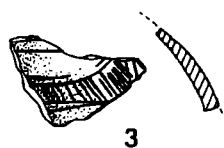
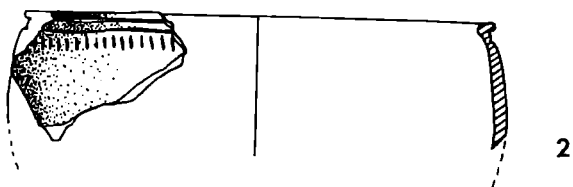
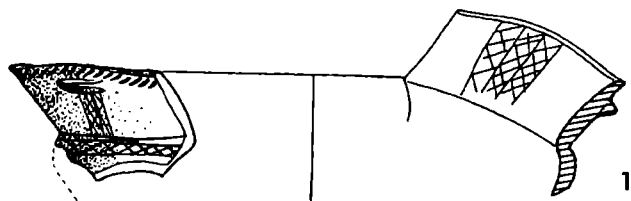


Plate III
fig. 1-9 Boljetin-Lepena

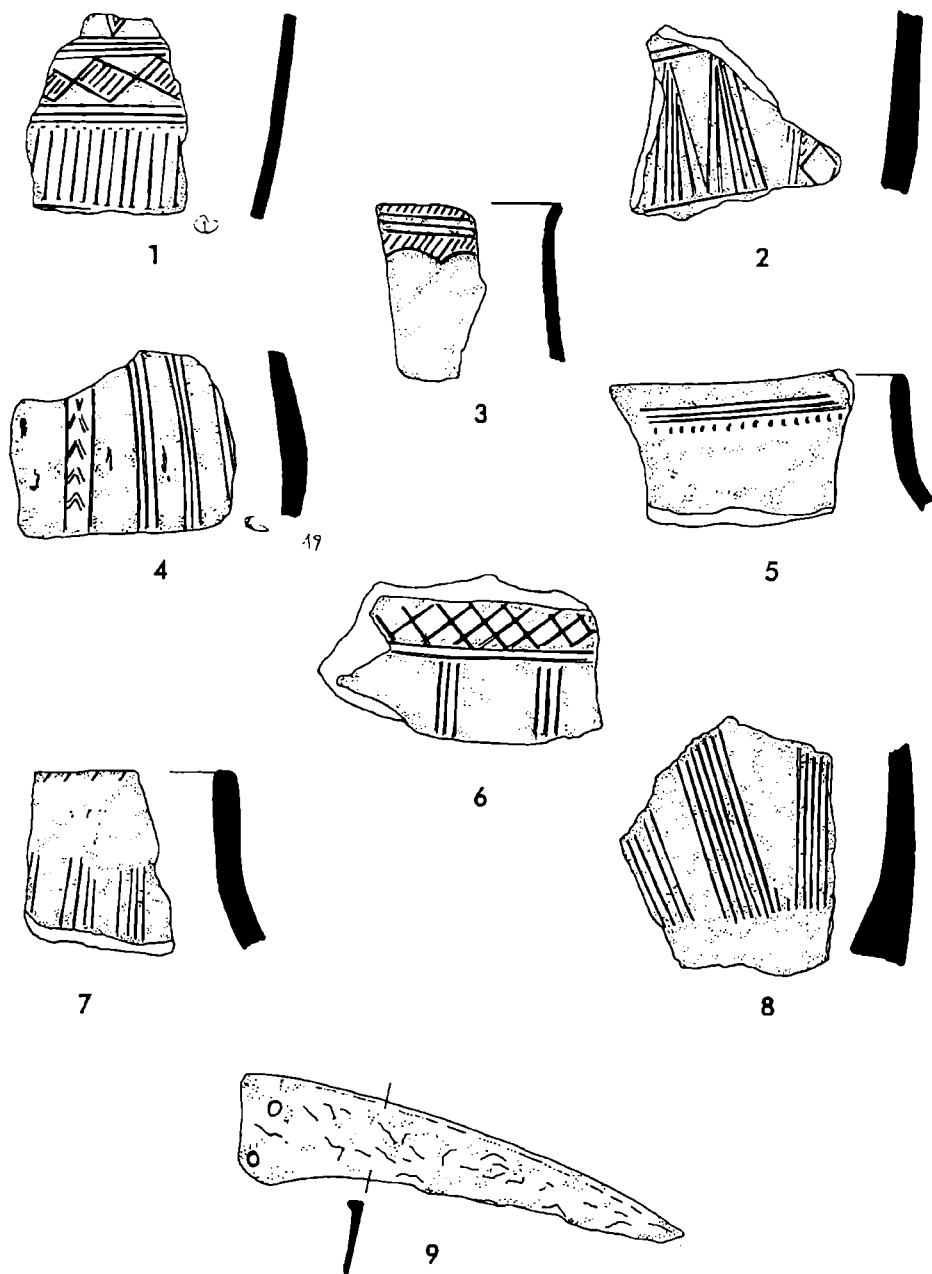


Plate IV
fig. 1-9, Boljetin-Lepena

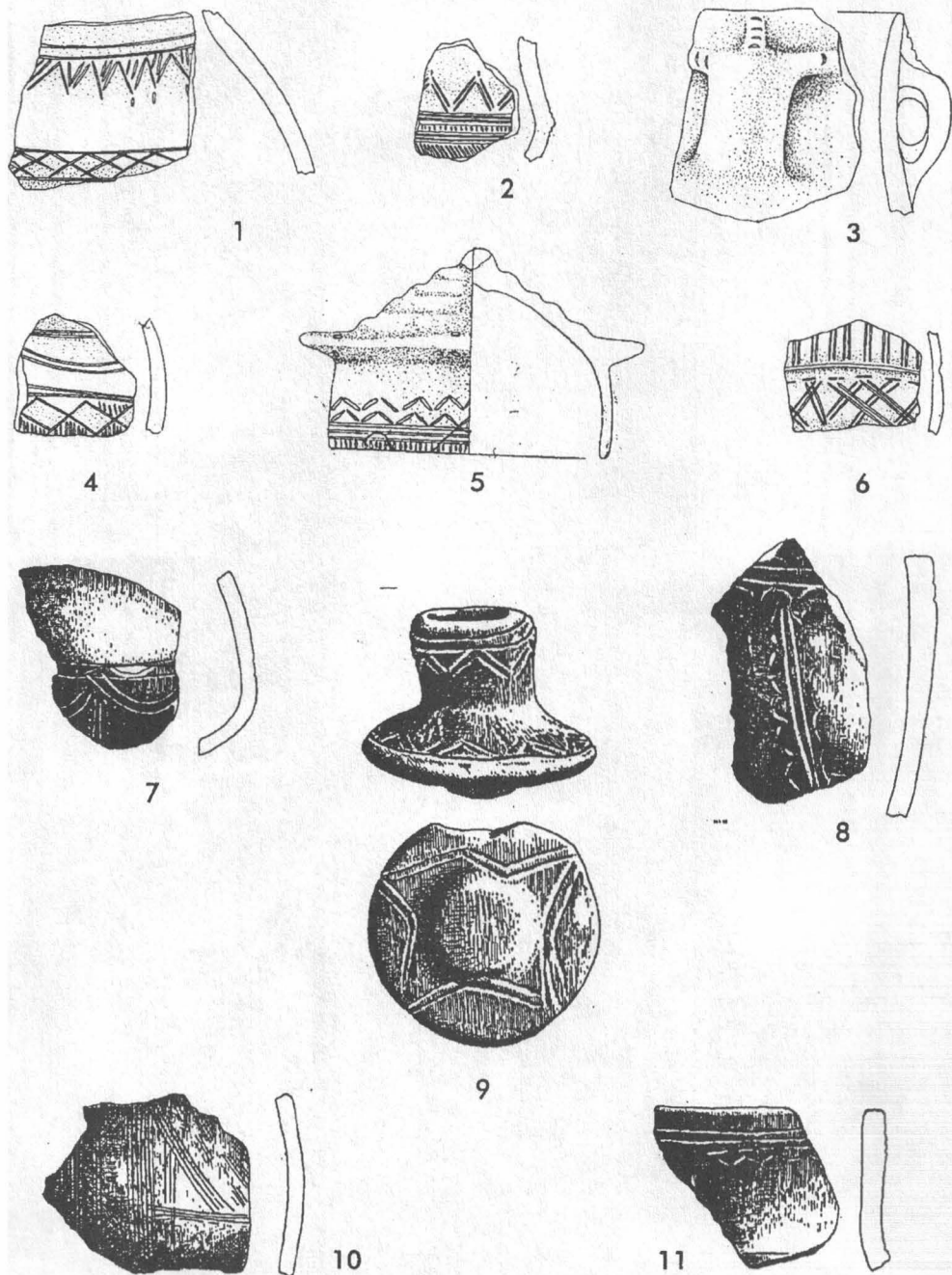


Plate V

fig. 1-6 Manastir-Gospodjin Vir
fig. 7-11 Klisura near Lepenski Vir

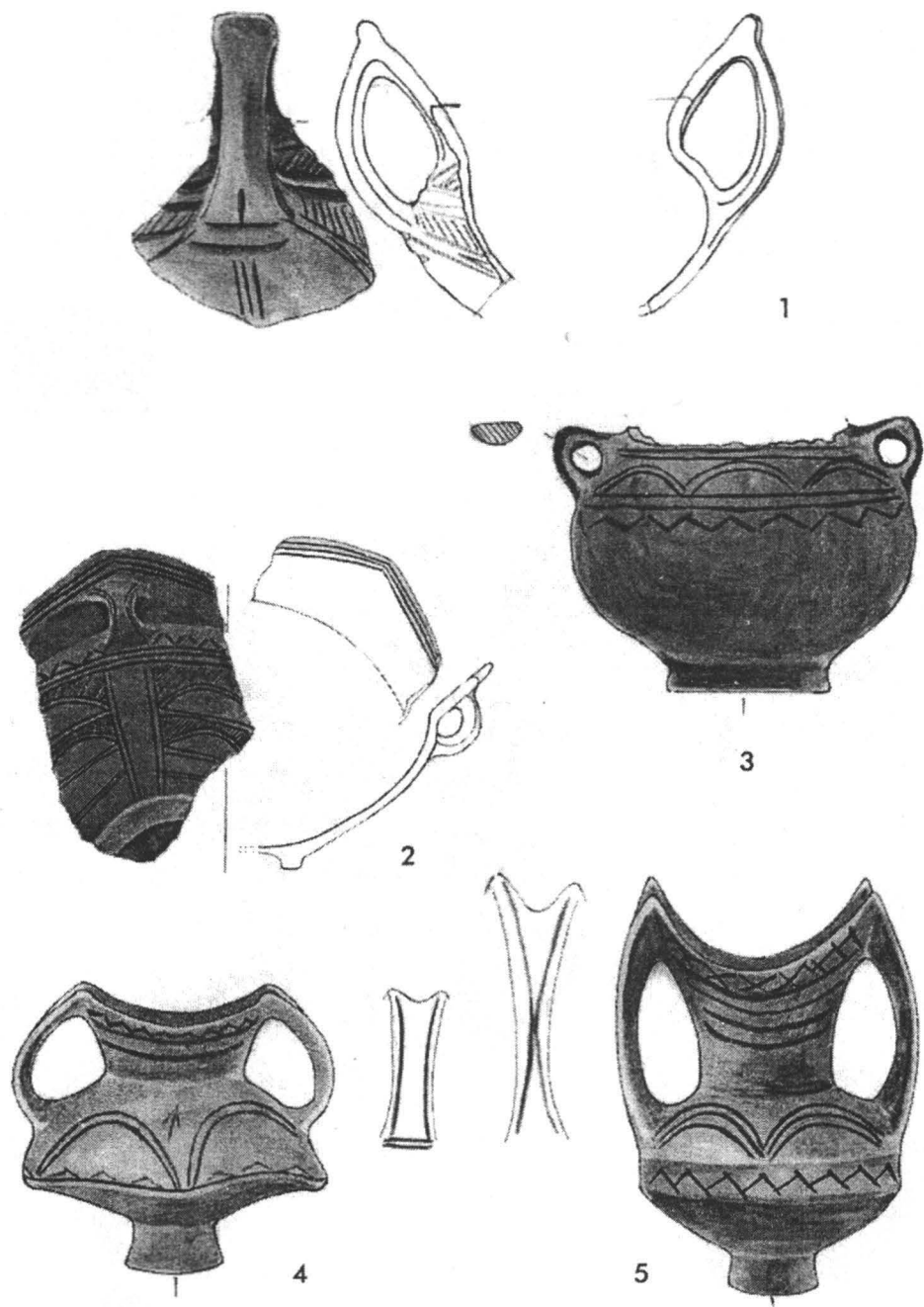


Plate VI
 fig. 1-4 Vatin-Bela Bara
 fig. 5 Sanpetru German-Munar

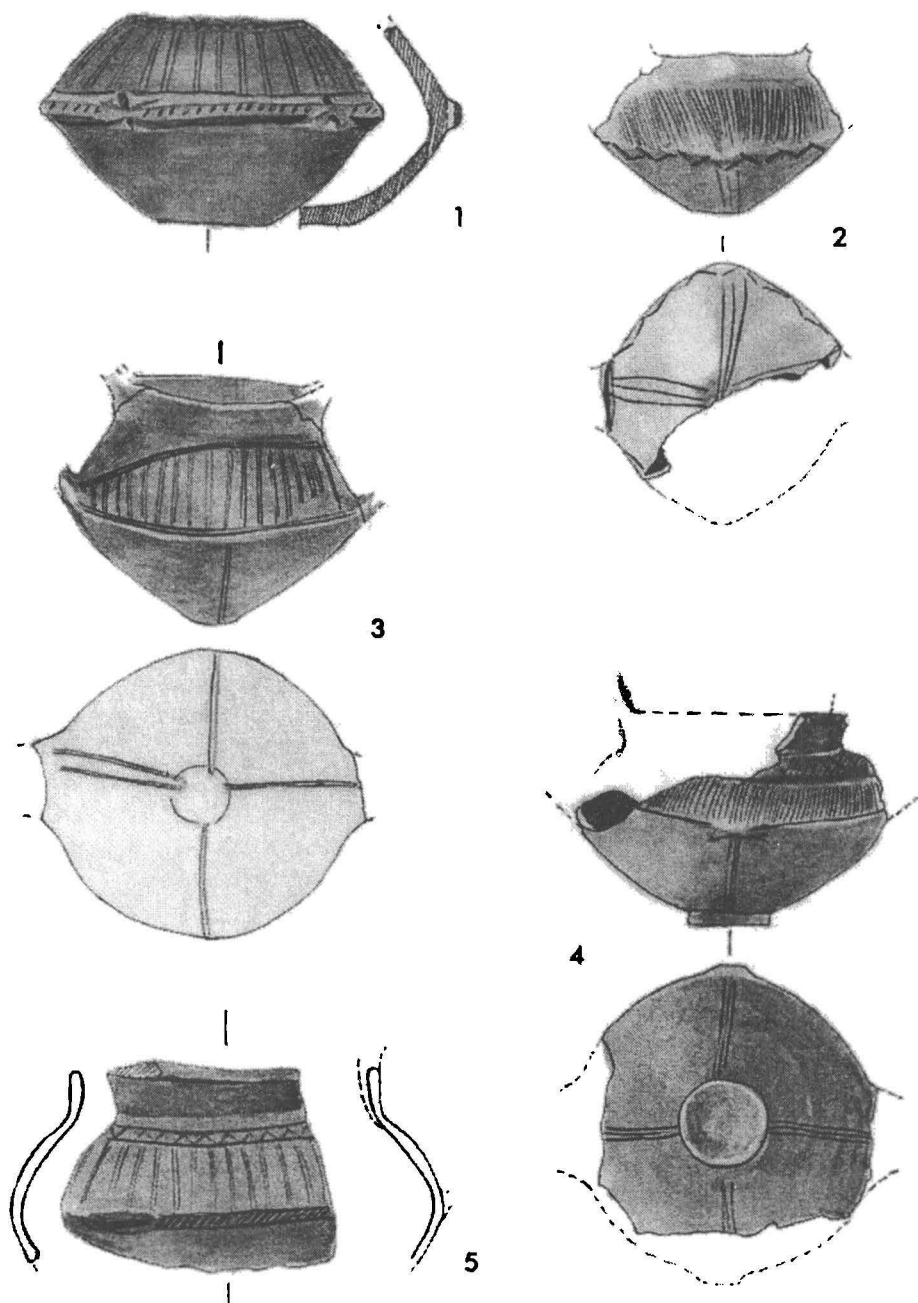


Plate VII
fig. 1-5 Vatin-Bela Bara

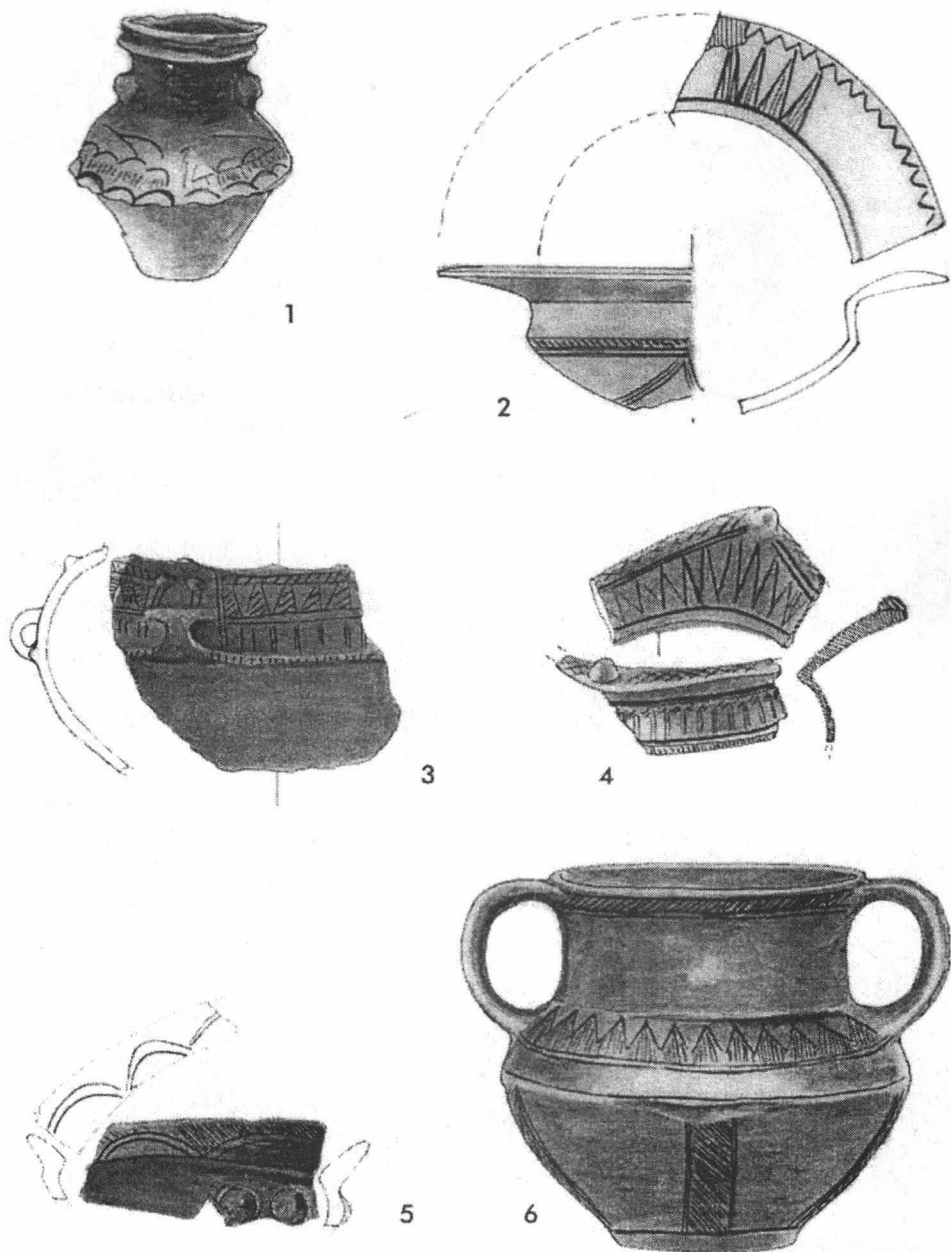
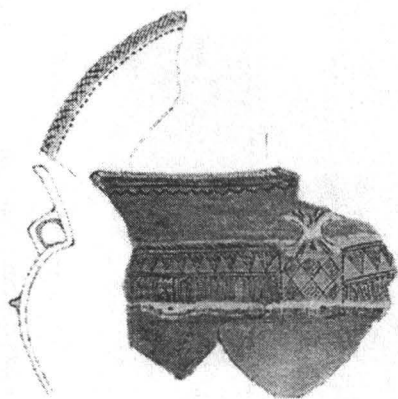
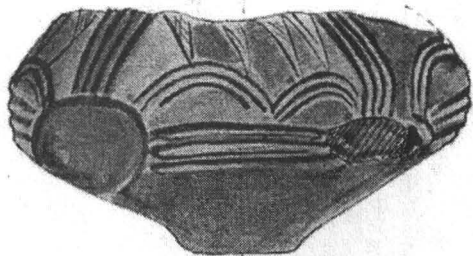


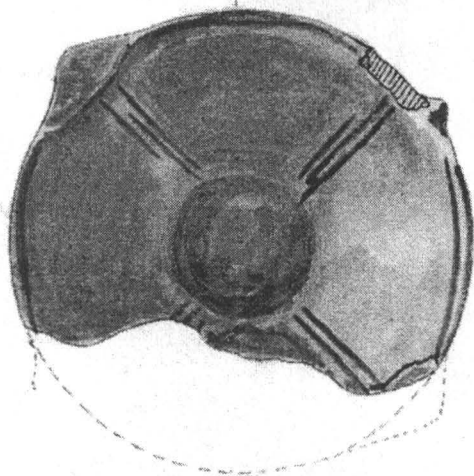
Plate VIII
 fig. 1, Pavliš-Beluca
 fig. 2-4, 6 Vatin-Bela Bara
 fig. 6 Barica-Bugarska humka



1



2



3



4

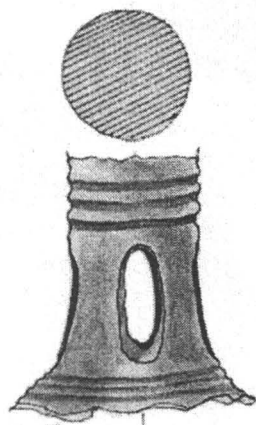


Plate IX
fig. 1-4 Vatin-Bela Bara



1



2



3



4

Plate 10
fig. 1,2 Omoljica-Zlatica
fig. 3 the vicinity of Kladovo
fig. 4 Korbovo-Staro selo

UN MORMÂNT DE INCINERAȚIE DIN EPOCA BRONZULUI DESCOPERIT LA BALTA SĂRATĂ (CARANSEBEȘ, JUD. CARAȘ-SEVERIN)

Sorin M. Petrescu

Cu prilejul cercetărilor efectuate în așezarea neolitică de la Balta Sărată în 1999, în secțiunea S4/1999 a apărut la o adâncime de 0,30 m un mormânt de incinerație aparținând epocii bronzului (fig. 1-2).

Inventarul mormântului este alcătuit din șase vase (urna întreagă și restul vaselor fragmentare), o fusoială din lut și puține oase calcinate:

Urna funerară (fig. 3) este lucrată dintr-o pastă grosieră cu pietricele, culoarea este brun cărămizie și vasul prezintă o toartă laterală. Ca ornament prezintă mici incizii oblice sub buză. Această urnă de dimensiuni mici a fost pusă inițial în imediata apropiere a rugului deoarece mai bine de jumătate din suprafața sa este arsă până la vitrifiere. Urna este păstrată integral.

Vas de dimensiuni mari cu două toarte-apucători orizontale realizat din pastă grosieră, de culoare gri-roșcată. Vasul este neornamentat, a fost și el puternic ars pe rugul cinerar până la deformare iar în mormânt au fost depuse doar fragmentele mari din el (fig. 4).

Strachină de dimensiuni mari (diametrul de 0,43 cm) din pastă grosieră, de culoare cărămizie, cu urma de ardere secundară (pl. I-II; fig. 5). Prezintă o toartă mică iar ornamentarea este realizată pe umăr sub formă de ghirlande mari ce coboară pe vas intercalate de grupe de câte patru ornamente verticale, toate realizările din împunsături. Fundul strachinii este și el ornament cu un motiv solar obținut tot prin împunsături (pl. II).

Strachina folosită drept capac pentru urnă a fost probabil utilizată la banchetul funerar după care a fost spartă ritual, păstrându-se în proporție de aprox. 50%.

Ceașcă fragmentară (fig. 6) din pasta semifină de culoare cărămiziu gălbuie. A fost depusă sub urnă și vasul mare și se păstrează fragmentar. Este neornamentară.

Ceașcă (fig. 7) de culoare brun roșcată, realizată din pastă fină, lustruită cu toartă supraînălțată. Este ornamentată pe umăr cu incizii verticale și arcade duble. Se află și ea sub urnă și vasul mare și se păstrează fragmentar.

Ceașcă de culoare brun închis, realizată din pastă fină lustruită și ornamentală cu arcade fine sub buză. A fost depusă alături de celelalte două cești pe fundul gropii și este și ea fragmentară. Credem că și ceștile au fost folosite la banchetul funerar alături de strachina-capac, după care sparte ritual, în groapa mormântului au fost depuse doar fragmente din ele.

Fusioială din lut, realizată din pastă semifină de culoare brun-cenușie, de formă troconică (fig. 8).

În urnă și alături de ea au fost recoltate mai multe fragmente de oase puternic arse și mărunțite, reușindu-se determinarea cu precizie a unei falange umane (falanga proximală) precum și a unor resturi de *ovis aries* (fragmente din regiunea simfizei mandibulare, astragal drept, dentiție P3 și M2 și fragmente din apofiza coronoidă). Aceste resturi de oase calcinate provin de la ofranda de carne, analiza lor determinând faptul că animalul a avut o talie de cca. 60-62 cm și a fost sacrificat la o vârstă de 25-28 luni, probabil la sfârșitul primăverii și începutul verii¹.

Prezența în urnă a unui singur fragment de os uman și slabe urme de cenușă poate sugera un caracter mai deosebit al înmormântării, dacă nu cumva avem de-a face cu o depunere rituală a cărei semnificație nu o putem încă distinge. Oricum, dacă este mormânt, atunci este primul descoperit în necropola de la Balta Sărată și aparține grupului Balta Sărată, faza a II-a.

NOTE:

¹Georgeta El Susi, în *Banatica*, XIV, 1999 (sub tipar)

AN INCINERATION GRAVE FROM BRONZE AGE FOUND AT BALTA SĂRATĂ (CARANSEBEȘ, JUD. CARAȘ-SEVERIN)

Abstract

We presented the first grave discovered across the area of Balta Sărată. The grave has six potters: the urn, a bigger sack-vase, three jugs, a bowl and a potter.

In the urn was deposited an human phalanx and outside many a small burned bones of *ovis aries*.

The grave belongs to Balta Sărată Group, fase II (Reinecke Br. B₁).

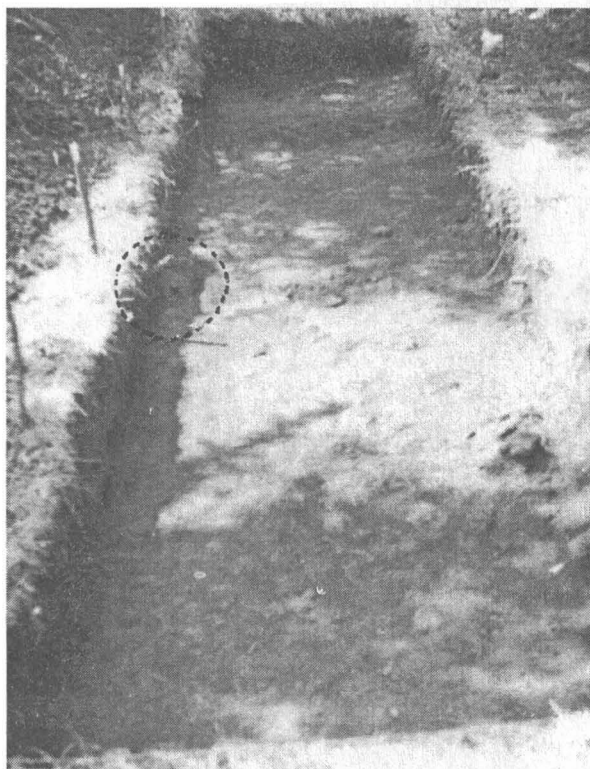


Fig. 1. S₄/1999 cu mormântul de incinerație, Balta Sărată



Fig. 2. Mormântul “in situ”, detaliu, Balta Sărată

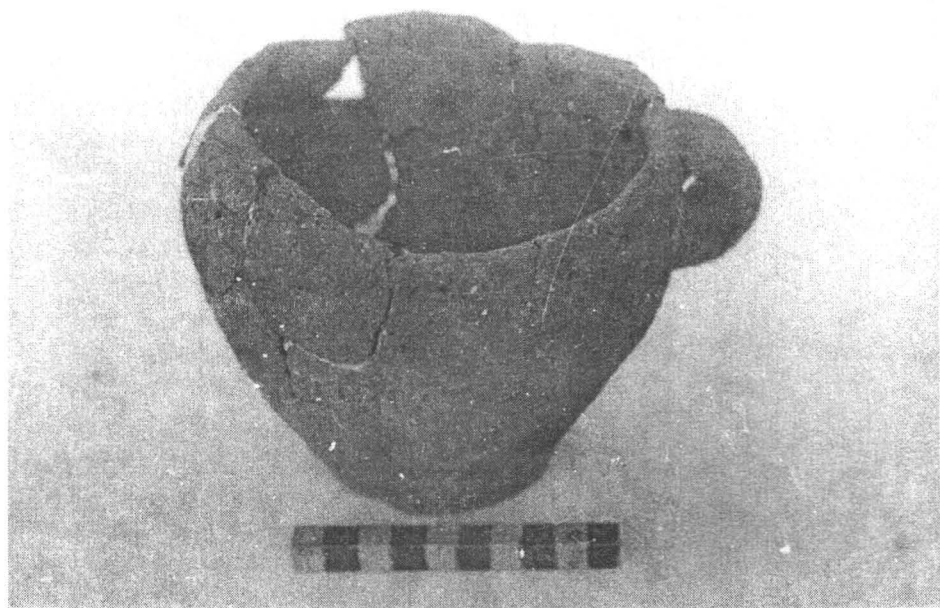


Fig. 3. Balta Sărată, urna funerară, deformată de arderea secundară

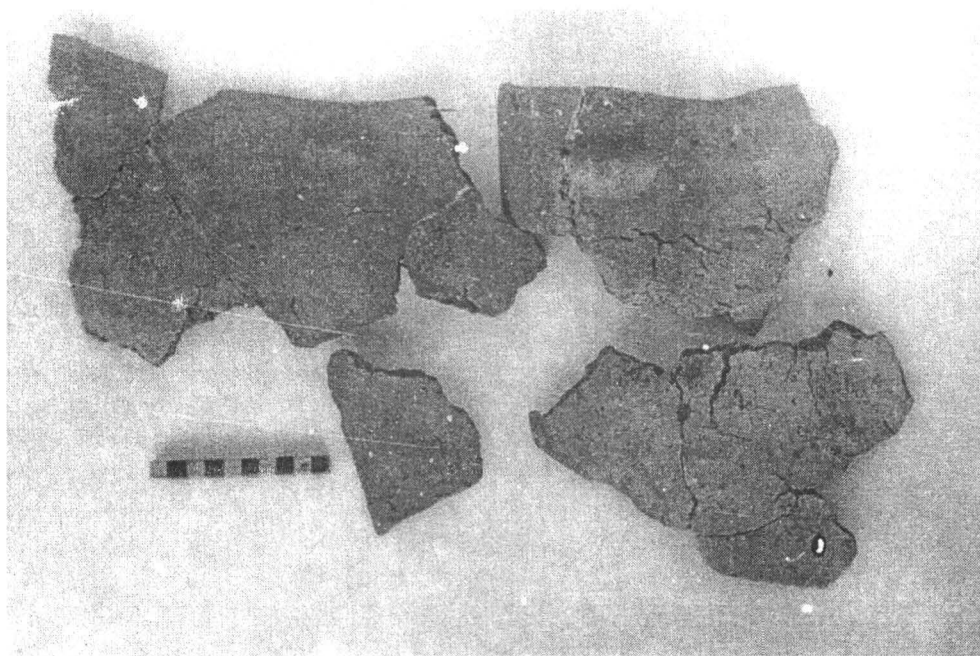


Fig. 4. Balta Sărată, vas de dimensiuni mari, deformat puternic de arderea secundară

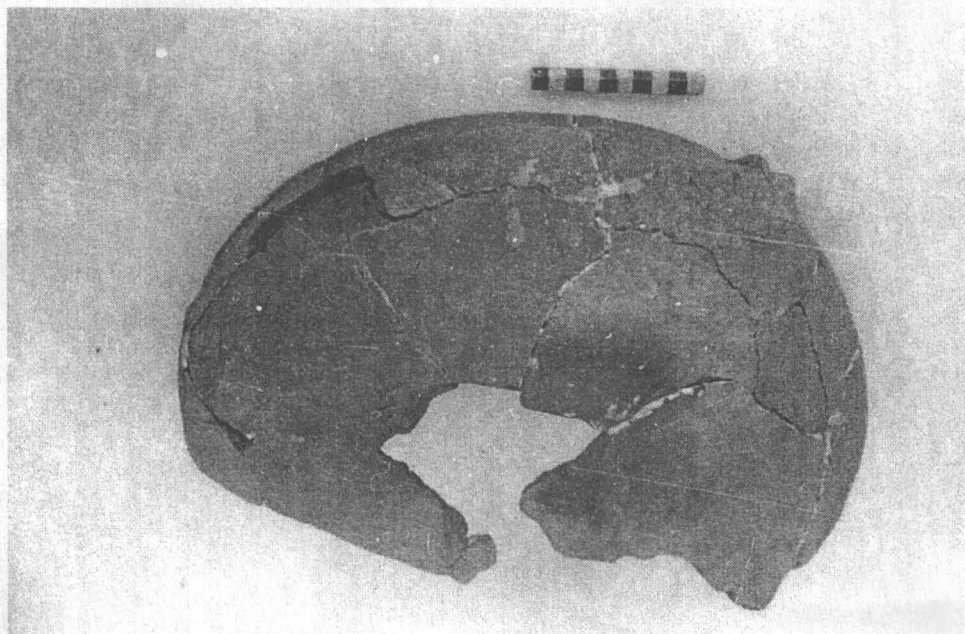


Fig. 5. Balta Sărată, strachină de dimensiuni mari folosită drept capac urnei funerare

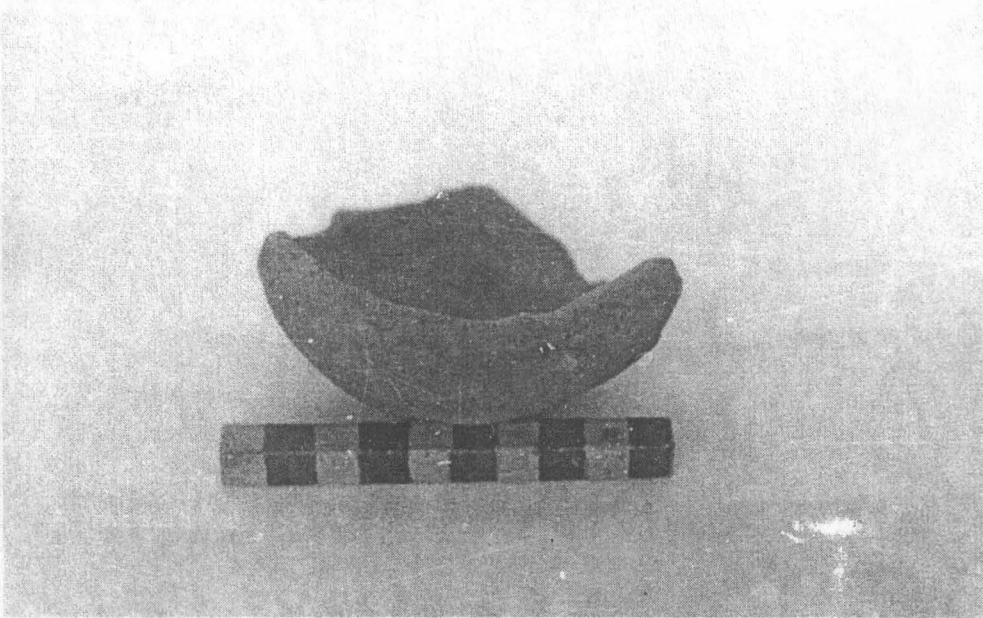


Fig. 6. Balta Sărată, ceașcă fragmentară

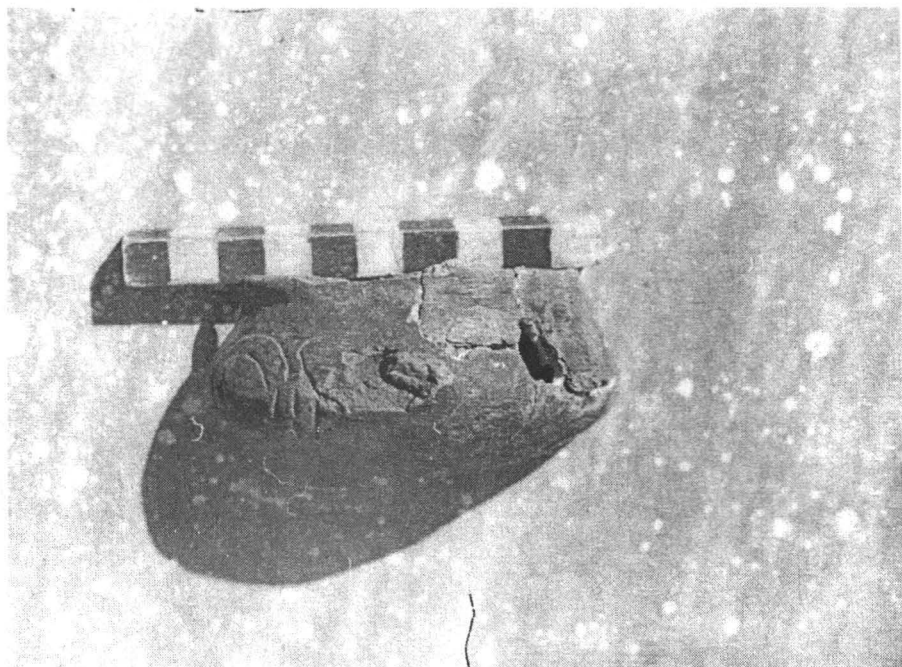


Fig. 7. Balta Sărată, ceașcă fragmentară

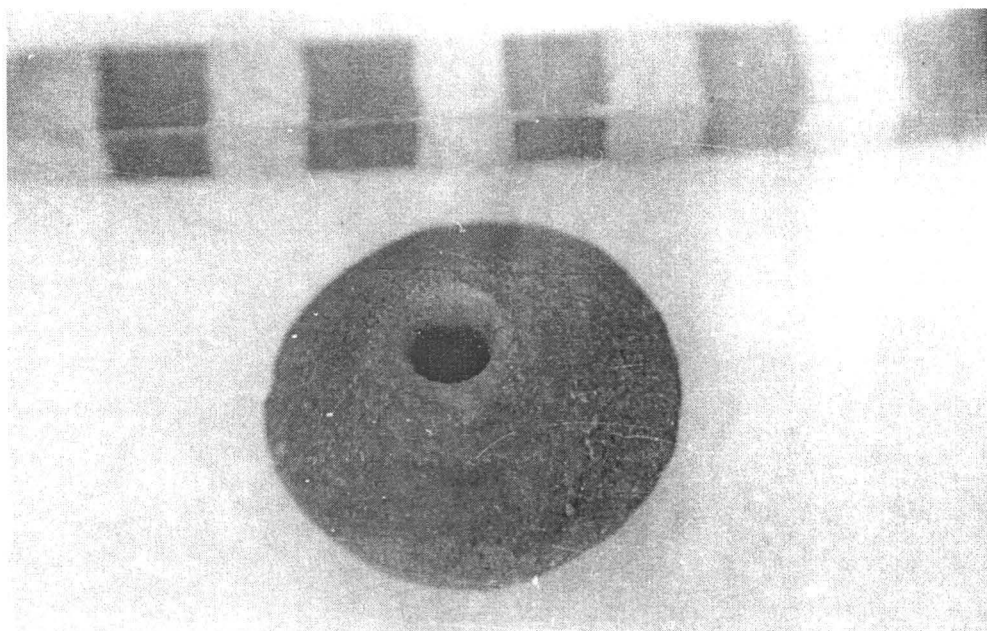
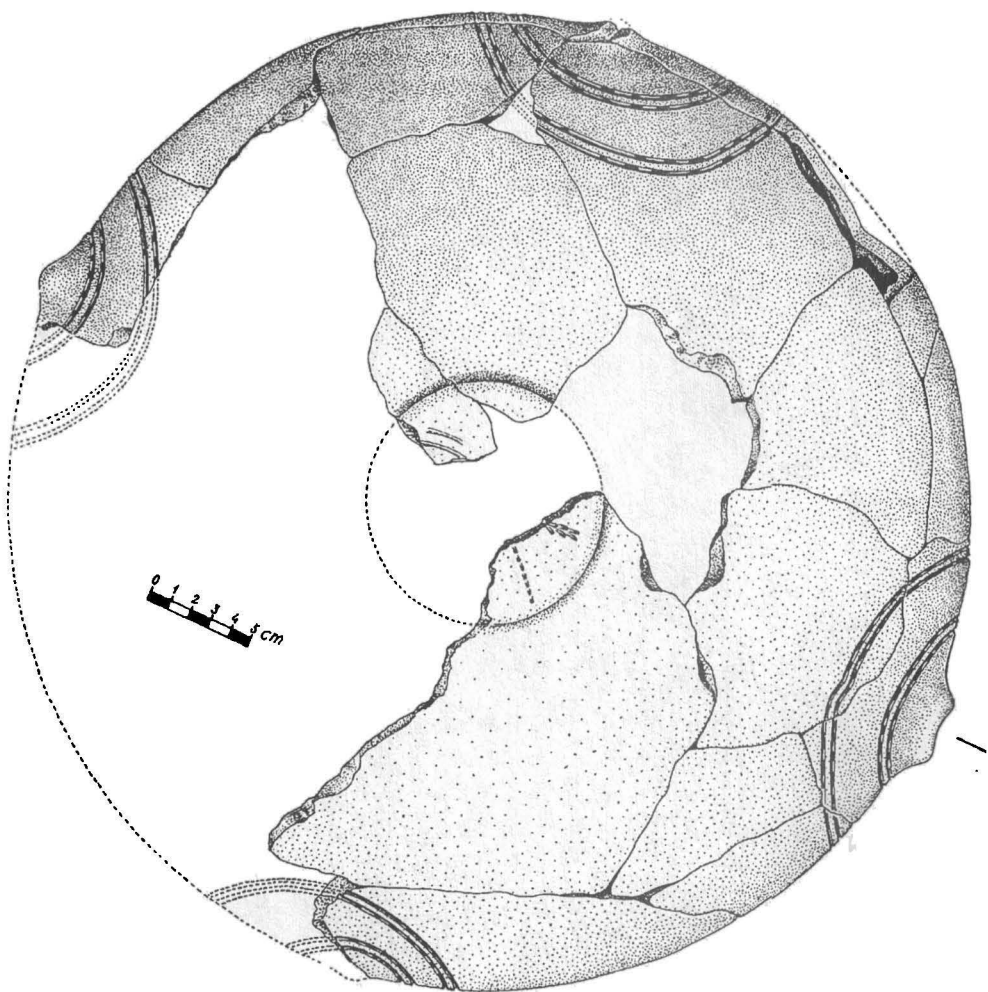
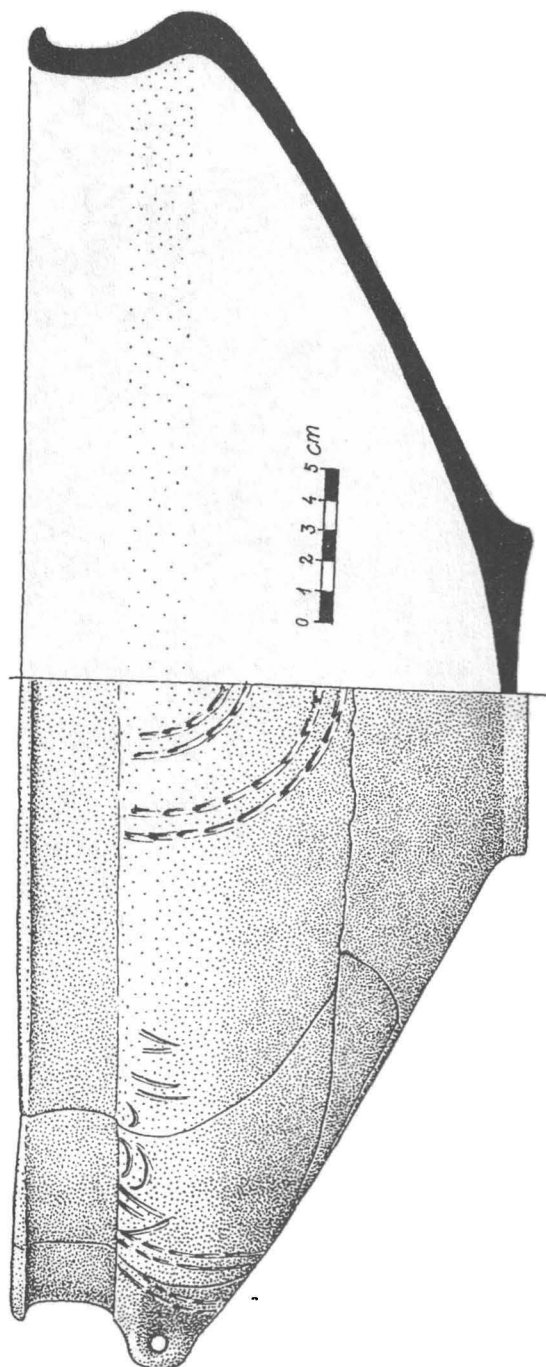


Fig. 8. Balta Sărată, fusaioală din lut



Pl. I. Balta Sărată, strachina – capac al mormântului, vedere laterală



Pl. II. Balta Sărată, strachina – capac, vedere ventrală

RIT ȘI RITUAL FUNERAR ÎN CADRUL CULTURII VERBICIOARA

Gabriel Crăciunescu

*În memoria colegului și prietenului Marian GUMĂ
a cărui dispariție lasă un loc gol ce nu va
putea fi ocupat de nimeni.*

Cultura Verbicioara așa cum a fost definită de prof. D. Berciu, se întindea în Oltenia, Banat, sud-estul Serbiei și nord-vestul Bulgariei. Dacă așezările acestora sunt suficient de bine cunoscute, necropolele lipsesc, iar în discutarea ritului funerar trebuie să avem în vedere cele trei morminte de la Verbicioara, două de incinerare și unul de înhumare, precum și celelalte descoperiri apărute în ultimul timp în Oltenia și la sud de Dunăre.

Situație deosebită în cadrul acestei discuții o are necropola de la Vișag, din Banat. În această localitate, pe un teren arat adânc, au fost descoperite peste 30 de grupe de cioburi cu cenușă și oase calcinate, resturi ale unor morminte. Pe ceramica acestor morminte se află un decor realizat prin incinzii, împunsături sau executat cu măturica, dar mai ales, cu un instrument dințat ca un pieptene. Pe lângă formele decorate există și piese nedecorate. Ca forme, întâlnim piese ce au corpul sferic și cu gât foarte larg și tronconic, vase de forma unui sac sugrumat la gât cu două torți îndoite în unghi aproape drept, vase cu corpul sferic, dar mai mult sau mai puțin turtit.

Ținând seama de forma vaselor și de decor, autorii (Dumitrescu-Stratan, 1967) consideră că acest material are destul de precise analogii în cultura Verbicioara din Oltenia, dar fac observația că decorul cu "măturica" se întâlnește relativ frecvent și în ceramica altor culturi ale Bronzului timpuriu și mijlociu. Cronologic, autorii consideră că această necropolă se situează la începutul perioadei mijlocii a epocii bronzului. Ei sesizează că nu toate formele ceramice își găsesc analogii în Oltenia și de aceea trag concluzia că locul de formare al culturii Verbicioara este Banatul, printre altele și datorită asemănării decorului ceramicii necropolei de la Vișag cu decorul ceramicii diferitelor culturi ale Bronzului timpuriu și mai ales mijlociu din regiunea Mureș și Tisa. Gata formată, cultura Verbicioara s-a răspândit, consideră autorii, în Oltenia.

În vestul României primele culturi ale epocii bronzului se formează mai târziu decât în estul Transilvaniei și la sud de Carpați (ROMAN, NEMETI, 1990) și prin urmare trebuie avut în vedere aceste fenomen.

Cultura Verbicioara se învecinează, în vest, cu cultura Vatina, în nord cu cultura Wietenberg iar în vest cu cultura Tei. Zonele din vest și nord, ca și arealul Verbicioara, au beneficiat de un orizont comun pe care se vor dezvolta ulterior culturi diferite. Fenomenul a fost sesizat cu mai mult timp în urmă (HORDT, 1967) și cunoscut mai bine în ultimii ani în urma unor cercetări efectuate în vestul și sud-vestul României (ROMAN, 1988; GOGÂLTAN, 1996; GUMA, 1997).

În condițiile în care, în cadrul culturii Vatina se folosea incinerarea, iar în cultura Wietenberg incinerarea este dominantă, cu puține înhumări la începutul și sfârșitul acesteia (MORINTZ, 1978) și în condițiile în care Banatul și Oltenia se dezvoltă la fel în epoca bronzului, am putea presupune că și în această ultimă provincie incinerarea reprezintă, cel puțin, ritul dominant. Nu trebuie exclusă aprioric posibilitatea inhumăției, cu atât mai mult cu cât, în est, în cultura Tei, acesta este ritul cunoscut (LEAHU, 1966).

Problema ritului funerar, pentru cultura Verbicioara, pe baza necropolei de la Vișag ar fi putut fi lămurită încă de acum câteva decenii, dar cercetări din ultima perioadă aproape exclud apartenența acestei necropole la cultura Verbicioara.

Încă din momentul descoperirii necropolei de la Visag descoperitorii au sesizat că pe ceramica de aici se întâlnesc motive decorative specifice Bronzului timpuriu și mai ales mijlociu din regiunea Mureșului și Tisei. Cercetările de la Cornești (RADU, 1972), Gornea-“Păzăriște” (BORONEANT, 1976; LAZAROVICI, 1977), Ciuta (PETRESCU, 1988), Foeni-“Gomila Lupului” (GOGÂLTAN, 1993) și Vrșac-“Crvenka” (TASIC, 1984) reanalizate au dus pe unii cercetători la concluzia că în Banat Bronzul mijlociu debutează cu grupul cultural Cornești-Crvenka (GUMA, 19). Acest grup cultural, împărțit în trei faze, ocupă inițial tot Banatul. În faza a doua, zona de nord-est a Banatului este ocupată de elemente aparținând grupului Balta Sărată, adică descoperiri de “tip Visag-Iaz”.

Chiar dacă situația culturală nu este prea clară și a fost introdusă noțiunea de grup cultural Cornești-Crvenka pentru materiale ce pot aparține unor faze timpurii ale culturilor deja cunoscute în Banat, un lucru trebuie reținut și anume, că cimitirul de la Visag nu aparține culturii Verbicioara. De fapt, elemente decorative din această perioadă pentru Banat și Oltenia, deși sunt asemănătoare, sunt combinate în registre ce permit să se facă distincție între o zonă și alta, între o cultură și alta (CRĂCIUNESCU, 1998).

În concluzie, pentru a ne putea pronunța asupra ritului funerar în cadrul culturii Verbicioara, trebuie să avem în vedere spațiul cuprins între munții

Carpați, Balcani și râul Olt, areal pe care se dezvoltă această cultură (BERCIU, 1961; CRĂCIUNESCU, 1998). În acest spațiu nu a fost descoperită nici o necropolă și deci, vom discuta mormintele izolate apărute de-a lungul a câteva decenii.

Cercetările din așezarea eponimă au dus la descoperirea a trei morminte: unul de înhumatie și două de incineratie. Mormântul de înhumatie a fost descoperit în așezarea principală (A), iar în preajma lui s-au găsit oseminte omenești și fragmente ceramice Verbicioara. Scheletul avea o poziție chircită, fiind culcat pe partea stângă și cu capul orientat către sud. La umărul stâng al scheletului s-a găsit un ac cipriot lucrat din cupru (BERCIU, 1951b), iar la urechi avea inele de buclă lucrate din sârmă de bronz turtită.

Celelalte două morminte, de incineratie, au fost găsite în aceeași așezare principală (A), dar între ele se află o distanță apreciabilă. Primul mormânt a fost găsit la o adâncime de 0,80-1 m, în stratul de cultură. El conținea o urnă și un capac. Urna are corpul bombat, aproape sferic, iar gâtul este cilindric. În zona maximei bombări se află un brâu crestă de pe care coboară patru torți late ce se arcuiesc scurt. Capacul are formă rotundă, pereții oblici, iar partea superioară, care depășește în exterior pereții, are două apucători, fiecare prevăzută cu câte două găuri.

Cel de-al doilea mormânt la adâncimea de 0,40 m și se compunea dintr-o urnă plină cu resturi de la cremație. Urna are fundul plat, corpul ușor profilat fiind drept jos, după care se arcuiește ca o elipsă. Gâtul este tronconic iar pe de buză coboară două torți late până sub zona de contact a corpului cu gâtul. Pe fiecare toartă se află câte o mică pastilă, iar copul este decorat cu pieptănul.

Alte trei morminte Verbicioara sunt cunoscute în județul Mehedinți, două fiind descoperite întâmplător.

Din localitatea N. Bălcescu a fost adus la Muzeul Regiunii Porților de Fier, de către un cetățean, un vas descoperit cu ocazia lucrărilor de regularizare a cursului râului Blahnița. Cercetarea efectuată la fața locului a relevat faptul că, în zona în care s-a construit și un pod, pământul era răscolit de lama buldozerelor și în el se aflau numeroase fragmente ceramice decorate cu incizii paralele. Vasul are corpul ușor concav, corpul arcuit ce se bombează mai mult în partea superioară iar gâtul tronconic se termină cu o buză ușor evazată. Două torți late pornesc de la un centimetru sub buză și se prind în zona de contact a gâtului cu corpul. De la baza torților pornesc două linii în relief, de forma unor paranteze, care dispar după câțiva centimetri. Pe umărul vasului între torți, se află câte o pastilă, asemănătoare cu cea aflată pe toarta păstrată întreagă. Corpul vasului este decorat cu linii verticale incizate (CRĂCIUNESCU, 1982, fig. 3-4). Cenușa și fragmentele de oase aflate în vas în momentul când acesta a fost adus la muzeul din Drobeta Turnu Severin, vorbesc clar despre destinația sa.

Din localitatea Tismana, dintr-un punct neprecizat de pe marginea Dunării,

a fost adusă la muzeul severinean o urnă în care se mai găseau câteva resturi de cenușă. Aceasta are fundul plat, corpul rotund cu ușoare alungiri la extremități, un gât cilindric și buza dreaptă. Pe corp, în zona maximei bombări, se află patru apucători în formă de șa, fiecare perforată vertical de câte două ori (CRĂCIUNESCU, 1996, Pl. VII/3).

Ultima urnă provine de la Gruia, dintr-o necropolă plană de incinerare, cu înmormântări din mai multe perioade (CRĂCIUNESCU, 1998). Vasul, reprezentând primul mormânt, nu s-a păstrat întreg deoarece mormântul a fost deranjat de un alt mormânt, hallstattian. Atât cât se păstrează, urna are fundul plat, un corp ce se bombează puternic și este decorat cu grupe de linii incizate. În cenușa din urnă nu s-a găsit nici o piesă de inventar.

În aceeași necropolă de la Gruia au mai existat două morminte Verbicioara, distruse de înmormântări ulterioare. În felul acesta din mormintele distruse nu s-au mai păstrat decât fragmente ceramice specifice acestei culturi, dar din care nu se mai putea reconstitui nici o formă. Astfel, în mormântul nr. 2 există următoarea situație: mormântul hallstattian păstrat a distrus un mormânt Gârla Mare care, la rândul lui, a distrus un mormânt Verbicioara. În cazul mormântului nr. 16, aparținând culturii Gârla Mare, s-a constatat existența resturilor unui mormânt Verbicioara, distrus de acesta.

În cazul acestor două morminte Verbicioara distruse ulterior, nu am putut recupera decât fragmente ceramice decorate cu incizii paralele executate cu pieptănul. Întreaga necropolă este situată în lunca Dunării într-un teren format din nisip galben. Mormintele au fost găsite pe o singură dună ce era puțin mai ridicată decât restul terenului. Au mai fost cercetate și alte două dune, ceva mai mici decât prima, dar nu s-au mai găsit resturi arheologice. Este posibil ca duna cu înmormântările să fi fost mai mare și să fi fost erodată de-a lungul vremii, de apele revărsate ale Dunării.

În 1980, la sud de Dunăre, la Korbovo, a fost făcută o cercetare de salvare. Au fost trasate 11 secțiuni de dimensiuni diferite, dispuse de-a lungul malului Dunării în punctele mai înalte. În secțiunea XI, la adâncimea de 2,51 m a fost descoperită o urnă cu capac, aparținând culturii Verbicioara. Urna nu conținea resturile de incinerare ale defunctului, fiind vorba de un mormânt cenotaf (KRSTIC, 1984, fig. 81/3-4). Capacul are formă tronconică și este decorat la partea superioară cu grupe de câte trei linii incizate. Vasul are formă rotundă cu o ușoară alungire la partea inferioară, cu un brâu în relief în zona mediană. Pe acest brâu se află patru torți perforate vertical. Partea superioară a vasului este decorată cu grupe de câte trei linii incizate.

Având în vedere cele prezentate până acum, pot fi punctate câteva lucruri. În arealul culturii Verbicioara nu a apărut nici o necropolă. Din motive obiective nu pot fi verificate situațiile din localitățile N. Bălcescu și Tismana, unde au fost găsite urne singulare aparținând culturii Verbicioara. În localitatea Rigova, unde

este cercetată o mare așezare Verbicioara, se fac sondaje magistrale în speranța descoperirii unei necropole.

Despre ritualul funerar nu avem nici un fel de date. Mormintele, întregi sau distruse, cercetate sistematic, nu oferă nici un element în plus. Este posibil ca incinerarea să se producă în alt loc decât în cel unde se află urna.

Mormântul de înhumatie de la Verbicioara, cu defunctul depus în poziție chirchită, amintește prin rit, de mormintele culturii Tei (LEAHU, 1966). Cele două morminte din stațiunea eponimă ca și mormintele întregi sau distruse din județul Mehedinți, aparțin primelor două faze ale acestei culturi. Ținând seama de descoperirile discutate și de ceea ce se întâmplă în zonele vecine, în culturile Vatina, Wietenberg și Tei, considerăm că în primele faze ale culturii Verbicioara dominantă era incinerarea, dar nu excludem posibilitatea existenței unor morminte de înhumatie.

Pentru fazele târzii ale culturii pe care o discutăm am găsit în literatura de specialitate mențiunea că în localitatea Godeanu, jud. Mehedinți, în 1958 au fost găsite în peștera "Cincioare" două urne de incineratie din epoca bronzului (POPESCU, 1959). Această informație a fost completată de domnul Gh. Popilian care ne-a precizat că erau două urne de tip Gârla Mare. Cum așezările și necropolele Gârla Mare nu se găsesc decât în apropierea Dunării, considerăm că cele două urne amintite reprezintă importuri în cadrul culturii Verbicioara din fazele târzii.

Deși argumentele sunt firave, datorită numărului redus de descoperiri, ne hazardăm să afirmăm că și în fazele finale, în cadrul culturii Verbicioara, incinerarea este ritul funerar dominant.

BIBLIOGRAFIE:

- BERCIU D., *Câteva probleme ale culturii Verbicioara*, SCIV, XII, 1961, 2, p. 227-240
 BERCIOU D., *Die Verbicioara Kultur*, Dacia, N.S., V, 1961, p. 123-161
 BORONET V., *Descoperiri aparținând culturii Verbicioara din Regiunea Porților de Fier*, Drobeta, II, 1976, p. 14-29
 CRĂCIUNESCU G., *Noi puncte din epoca bronzului pe harta arheologică a județului Mehedinți*, Drobeta, V, 1982, p. 193-200
 CRĂCIUNESCU G., *Cultura Verbicioara în județul Mehedinți*, Drobeta, VII, 1996, p. 36-48
 CRĂCIUNESCU G., *L'Âge du bronze moyen et final au nord du Danube, à l'est des Portes de Fer*, în *Die Kulturen der Bronzezeit in dem Gebiet des Eisernen Tores*, Bukarest, 1998, p. 115-138
 CRĂCIUNESCU G., *Aria de formare și răspândire a culturii Verbicioara*, Tibiscum, sub tipar
 DUMITRESCU VL., STRATAN I., *Necropola de incineratie din epoca bronzului de la Visag* (r. Lugoj, reg. Banat), SACIV, 18, 1967, p. 71-81
 GOGALTAN F., *About the Early Bronze Age in the Romanian Banat*, în *The Yugoslav Danube and the Neighbouring Region in the 2nd Millennium B.C.*, Beograd-Vrșac, 1996, p. 43-67
 GUMA M., *Epoca bronzului în Banat*, Timișoara, 1997

- HOREDT K., *Problemele ceramicii din perioada bronzului evoluat în Transilvania*, St. com., 13, Sibiu, 1967, p. 137-153
- KRSTIĆ D., *Obala Korbovo. Fouilles de sondage de 1980*, Cahiers des Portes de Fer, Beograd, 1984, p. 104-107
- LAZAROVICI GH., *Gornea. Preistorie*, Caietele Banatica-arheologie, 5, Reșița, 1977
- LEAHU V., *Cultura Tei*, București, 1966
- MORINTZ S., *Contribuții arheologice la istoria tracilor timpurii*, București, 1978
- PETRESCU S.M., *Ceramica din așezarea din epoca bronzului de la Ciuta (com. Obreja, jud. Caraș-Severin)*, Tibiscum, VII, 1988
- POPESCU D., *Săpăturile arheologice din Republica Populară Română în anul 1958*, SCIV, X, 1959, 1, p. 145-156
- RADU O., *Contribuții la cunoașterea culturii Vatima. Săpăturile de la Cornești, jud. Timiș*, SCIV, 23, 1972, 2, p. 271-283
- ROMAN P., *Ostrovul Corbului (Rumänien) und Male Kosihy (Tschechoslowakei)*, în Slav. Arch., XXXVI-1, 1988, p. 217-224
- ROMAN P., *Așezările epocii bronzului de la Ostrovul Corbului (județul Mehedinți)*, în Symp. Thrac., 6, Piatra Neamț, 1988, p. 40-43
- ROMAN P., *Ostrovul Corbului. Istoricul cercetării. Săpăturile arheologice și stratigrafia*, în Ostrovul Corbului, I/1a, București, 1996
- ROMAN P., NEMETI I., *Epoca bronzului în nord-vestul României*, Symp. Thrac., 8, Satu Mare, Carei, 1990, p. 34-41
- TASIĆ N., *Die Verbicioara-Kultur*, în Kulturen der frühbronzezeit des Karpatenbeckens und Nordbalkans, Beograd, 1984, p. 83-92

RITE ET RITUEL FUNÉRAIRES AU CADRE DE LA CULTURE VERBICIOARA

L'auteur soumet à l'attention les découvertes funéraires attribuées à la culture Verbicioara, en cadre desquelles la nécropole de Visag (Banat) occupe une place importante. En analysant les découvertes d'Olténie et du Banat qui se rapportent à la même période, l'auteur conclut que les tombes de Visag n'appartiennent pas à la culture Verbicioara. Pour établir le rite funéraire de cette culture on présente deux tombes de Verbicioara, l'une d'incinération et l'autre d'inhumation, les tombes d'incinération de Gruia, Tismana, N. Bălcescu, auxquelles s'ajoute, au Sud de Danube, la tombe d'incinération de Korbovo. Toutes ces tombes appartiennent aux deux premières phases de la culture Verbicioara. S'ajoute une information indirecte, dont on ne peut pas vérifier la justesse: deux urnes d'incinération de l'Âge du Bronze découvertes dans une grotte à Godeau, dép. de Mehedinți.

On conclut que l'incinération domine dans les premières phases de la culture Verbicioara sans exclure la possibilité plus réduite, de l'inhumation. Dans ses phases finales, la culture Verbicioara ne connaît que l'incinération. Les découvertes à venir pourront confirmer ou infirmer ces hypothèses.

ANALIZA STATISTICĂ A TOPOARELOR DE LA TURDAȘ

M. Meșter

În procesul de valorificare a vechilor săpături, de includere a lor în baze de date și de informații, de îmbogățire a bazei de date și de informații existente, s-a trecut la prelucrarea monografiei Zsofiei Torma de la Turdaș (Roska 1941). O prima parte a acestei probleme a fost includerea săpăturilor lui M. Roska din 1910 (Maxim-Kalman 1991) iar a doua parte a fost analiza imaginilor din monografia sus pomenită în baze de date prin folosirea unor cataloage pentru ceramică (Kadas Zoltan), plastică și altare (Turczî Natalia) și topoare (M. Meșter).

Sistemul de codificare este cel folosit în mod curent în cadrul secției de preistorie ale cărei baze au fost puse de Gh. Lazarovici (Lupșe-Lazarovici 1986) și Zoia Maxim (Kalmar 1988; 1993). Pe baza aceluiași sistem, a fost prelucrată o altă săpătură aparținând culturii Turdaș, cea de la Orăștie-Dealul Pemilor (Luca 1997).

Tipologia de bază în această etapă, a pornit de la cea a topoarelor, stabilită cu ani în urmă de Z. Maxim (comunicare Sibiu 1980, Kalmar 1986; 1993), rămasă inedită. În viitor datele vor fi coroborate cu cele stabilite de către Doina Ignat și tipologia acesteia pentru cele de la Suplacul de Barcău (Ignat 1989; 1998) și Rodica Pintea pentru cele de la Iclod (Pintea 1999).

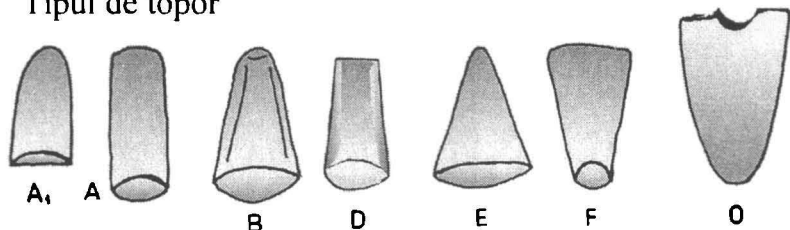
Acesteia i-au fost adăugate atribute noi, rezultate din analizele concrete pe materiale (fig. 1).

În lucrarea lui M. Roska, despre colecția Zsofiei Torma, sunt analizate și prezentate rocile din care au fost confecționate uneltele. Nu există încă un studiu asupra lor și nici a zonelor de proveniență.

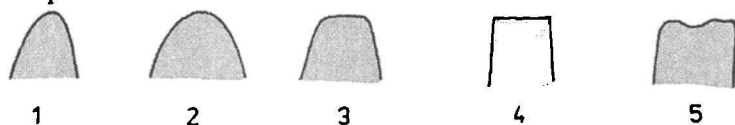
Din cele prezentate în textul lui M. Roska rezultă o listă de roci dar cu vechile denumiri petro-arheologice. Ele nu sunt coroborate cu noua nomenclatură folosită, pentru aceasta fiind necesare verificări și analize noi.

În această etapă nu a fost comparată tipologia noastră cu alte tipologii: Doina Ignat (Ignat 1998, p. 163 și urm. fig. 19-31) Gh. Lazarovici pentru cele din Banat (Lazarovici 1979, p. 30-32; 85 și ilustrația aferentă pl. XIA-G). Tipologia folosită de către noi în acest articol este următoarea:

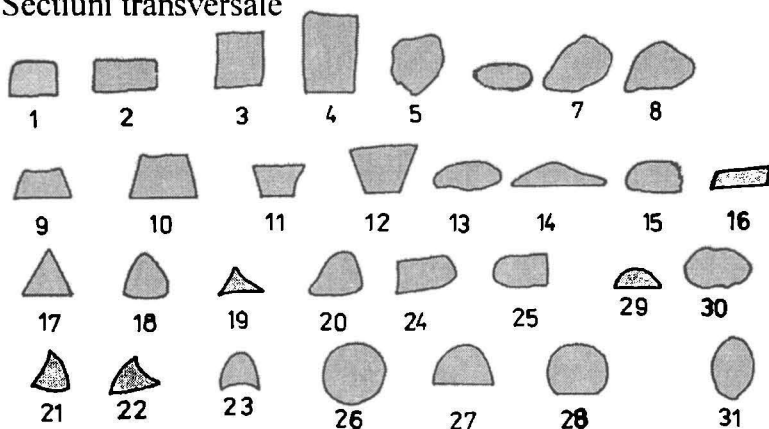
Tipul de topor



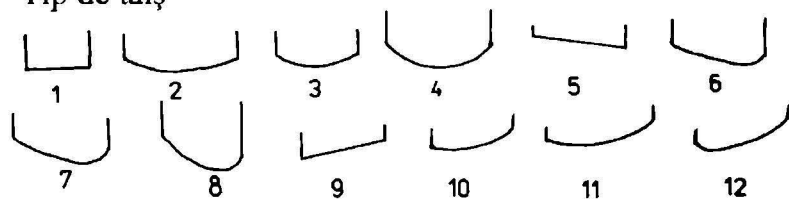
Tipul de ceafa



Secțiuni transversale



Tip de tăiș



Tip de margine



Fig. 1 Tipologia topoarelor și atributelor lor (ceafă, secțiuni, tăiș, margine laterală)

Pentru tipul de topoare: A,A1=Topoare dreptunghiulare alungite; B,D,F = Topoare trapezoidale; E = Topor triunghiular; O = Topor perforat.

Pentru roci: 1-Sandstein=Gresie (ger), 2-Dacituff, 3-Keiselschiefer, 4-Amfibolit, 5-Kalkstein, 6-Șist clavitos-Amfibolit, 7-Ta...,8-Serpentin-Amfibolit, 9-Șist cristalin, 10-Andezit, 11-Mel...

Pentru tehnica prelucrării: 1-Cioplit-tăiat, 2-Cioplit și șlefuit, 3-Perforat.

Pentru tipul de ceafă, secțiunea transversală, tipul de tăiș și tipul de margine, vezi Fig.1.

Tabel 1. Roca.

	E	A	D	B	A1	F	O
8		2		1			
9		1	2				
2	1	16	17	33		2	
7				1			
3	5	69	56	55	6	13	1
4	1	24	22	8	6	3	2
6	1	12	9	6		3	3
5		1				2	
1		2	4	8	1	7	18
10			1		1	1	4
11						1	1

Tabel 2. Tăișul.

	A1	B	D	E	A	F	O
9	1	1	1				
1	1	5	6		9		
12		2	4	1	3		
8		1			2		
10	6	11	16	1	10	1	
3	1	24	8		12	1	
7		5	9		12	1	
2	3	19	14	2	6	3	
11		3	1	1	6	1	
6		8	17	1	21	1	1

Din tabelul 1, se poate observa că din 433 de topoare studiate, majoritatea sunt de tip A, adică dreptunghiulare alungite, iar rocile cele mai utilizate au fost Keiselschiefer și amfibolitul. Urmează topoarele de tip D și B, deci cele trapezoidale, prelucrate și acestea cu precădere din tipurile de roci amintite mai sus. Cele mai puțin utilizate sunt topoarele de tip E, adică cele triunghiulare, iar roca cea mai puțin folosită este melafirul, serpentin, amfibolit și șistul cristalin.

Majoritatea topoarelor descoperite, aveau curbura tăișului de tip 10 (asimetric), ceea ce s-ar explica prin folosirea mâinii drepte la tăiat și despicat iar a mâinii stângă la cioplit (55 buc.), de tip 2 (simetric) (47 buc.) și de tip 3 (46 buc.), iar cele mai rare au fost de tip 9 și 8, câte trei (Tabel 2.). De aici putem trage concluzia că pentru diversele lucrări, se folosea întreaga suprafață a tăișului (tip 2 și 3), ceea ce conferea o eficacitate sporită, evitându-se totodată într-o oarecare măsură riscul ciobirii sau al ruperii.

Ceafa. Forma cefei este importantă pentru a înțelege felul în care era folosită unealta. Din cele cu capul rotunjit (tipurile 1 și 2) unele sunt ținute în mână, altele foloseau muchia la lovit, forma lor conic-ascuțită putând servi ca arme (în luptă și vânătoare). Altele, cele cu ceafa ciobită (tipurile 4 și 5) au fost folosite la lovit și zdrobit probabil a oaselor pentru extragerea măduvii, a craniilor pentru creier, spargerea cojilor, baterea unor pari și multe alte operații.

Pentru precizarea detaliată a lor sunt necesare, desigur studii de traseologie.

Redăm mai jos o ilustrare în sume și procente a tipurilor de topoare folosite, precum și a rocilor din care au fost prelucrate. Este o confirmare a celor susținute mai sus și anume că din totalul de topoare studiate, cele de tip A sunt mai numeroase (127), iar roca cel mai mult utilizată este Keisclschiefer care are o duritate mai ridicată, însumând un număr de 305 piese cu un procentaj de 47.344%.

Tabel 3.

	A	A1	B	D	E	F	O	Suma	Procent
1	2	1	8	4	0	7	18	40	9.238
10	0	1	0	1	0	1	4	7	1.617
11	0	0	0	0	0	1	1	2	0.462
2	16	0	33	17	1	2	0	69	15.935
3	69	6	55	56	5	13	1	205	47.344
4	24	6	8	22	1	3	2	66	15.242
5	1	0	0	0	0	2	0	3	0.693
6	12	0	6	9	1	3	3	34	7.852
7	0	0	1	0	0	0	0	1	0.231
8	2	0	1	0	0	0	0	3	0.693
9	1	0	0	2	0	0	0	3	0.693
Suma	127	14	112	111	8	32	29	433	0

Tehnica și urme de prelucrare a suprafeței

În ceea ce privește tehnica folosită în procesul de prelucrare, din lotul de 489 fragmente, topoarele cioplite-tăiate și șlefuite (neperforate), sunt mult mai numeroase (334 buc.), în timp ce cele cioplite sunt doar 78 buc (Tabel 4). Cele perforate, în număr de 77 fragmente, sunt în majoritate cioplite și șlefuite, aici neputându-le separa din lipsă de câmp în baza de date.

Tabel 4.

	1	2	3	J		1
A1	5	9		L		5
C	2	4		M		7
D	23	88		N		3
B	22	89		P		4
A	21	106		R		7
E	1	7		S		11
K		1		T		2
F	4	27	2	U		2
O		3	26	X		4
M			1	Z		1
H			1			

Se confirmă astfel teoria noastră inițială și anume că majoritatea topoarelor de la Turdaș aflate în colecția Zsofiei Torma, au fost folosite fie ținute direct în mână, fie legate cu fibre vegetale de o coadă. Există și posibilitatea ca ele să fi fost introduse în despicătura unei cozi, cu toate că nu s-au observat microscopice pe nici un fragment urme care să confirme această supoziție.

Tabel 5. Reprezintă de asemenea în cifre și în procente, situația lotului de topoare de la Turdaș în funcție de tehnica prelucrării. Se observă că topoarele de tip A (cioplite și șlefuite) sunt în număr mare (106), în timp ce același tip de topoare dar numai cioplite, sunt doar 21. Urmează îndeaproape topoarele de tip B și D (trapezoidale), majoritatea fiind cioplite și șlefuite (89 respectiv 88).

Tabel 5.

	1	2	3	Suma	Procent
A1	5	9	0	14	2.863
C	2	4	0	6	1.227
D	23	88	0	111	22.699
B	22	89	0	111	22.699
A	21	106	0	127	25.971
E	1	7	0	8	1.636
K	0	1	0	1	0.204
F	4	27	2	33	6.748
O	0	3	26	29	5.93
M	0	0	1	1	0.204
H	0	0	1	1	0.204
J	0	0	1	1	0.204
L	0	0	5	5	1.022
M	0	0	7	7	1.431
N	0	0	3	3	0.613
P	0	0	4	4	0.818
R	0	0	7	7	1.431
S	0	0	11	11	2.249
T	0	0	2	2	0.409
U	0	0	2	2	0.409
X	0	0	4	4	0.818
Z	0	0	1	1	0.204
Suma	78	334	77	489	0
Procent	15.951	68.303	15.746	0	100

Secțiunile transversale ale topoarelor

Tabel 6 este o ilustrare a secțiunilor transversale pe tipurile cele mai numeroase de topoare, înscrierea din tabel ducându-ne la următoarele concluzii: secțiunile numerotate de noi 13 sunt cele mai numeroase (101 buc.), urmate de cele de tip 3 (100 buc.) și de tip 1 (87 buc.). Topoarele cu astfel de secțiuni transversale de dimensiuni mai mici erau, probabil, folosite ca dălți. Reduse ca număr, sunt tipurile 2, 9 și 31 (câte 2 frag), 8 și 10 (3 frag), precum și tipurile 3, 4 și 24 (câte 4 fragmente). Aceste topoare sunt mai mari decât cele din prima categorie. Din această statistică reiese că topoarele de tip A (dreptunghiular - alungite) dețin majoritatea, încă o dovadă în plus că acest tip a fost cele mai folosit.

Tabel 6.

	O	F	B	D	A	E
2	2					
31	1			1		
25	3	1	2	2		
30	20	9	13	7	8	
3	1	1	1		1	
20		2	1	1	1	
5		1	4		1	
8		1			2	
6		2	7	2	4	
7	1	4	18	5	18	4
27	1	7	16	26	23	
18		1	7	2	5	

10		2		1	
17		3	2		
1		5	4	1	
28		2	4	3	11
22		2	1	2	
16		1	2	1	
13		2	21	42	32
29		1	3	1	
15		1		4	
14		1	5	2	
9			1	1	
24			1	3	
4				4	

În seriarea de mai jos (tabel 7) este prezentată o serie culturală având de o parte topoarele de tip B (variantă a toporului trapezoidal-calapod), în centru tipurile D (toporul ușor trapezoidal) și A (toporul cu ceafa ascuțită, dreptunghiular), tipuri cu o dăinuire mai lungă.

Din analizele jos (tabel 7) prezentate se poate lesne observa preferința pentru anumite tipuri și dimensiuni de topoare. Unele studii în viitor vor trebui să analizeze obiectele existente în colecții cu urmele traseologice ce au rămas pe ele. Analiza metrică și calitativă, realizată mai sus, nu este lipsită de interes, ea oferind o anumită situație analitică pe unul din cele mai mari loturi de piese. Nerezolvate sunt, în prezent, corelațiile tipologice cu alte loturi mari de topoare. Unul dintre acestea este cel de la Suplacul de Barcău, aflat, parțial, în baza noastră de date. Un al doilea este cel de la Parța, parțial analizat, aflat în studiu. Alte loturi de materiale, provenite din săpături sistematice sunt cele de la Zorlențu Mare, Balta Sărată și Iclod, toate în curs de introducerea lor în baze de date sau de informații.

Tabel 7.

[illegible]

BIBLIOGRAFIE:

- Ignat 1989 – Doina Ignat, *Metode și tehnici de prelucrare a uneltelor din piatră șlefuită în epoca neolitică*, în *Crisia*, XIX.
- Ignat 1998 – Doina Ignat, Grupul cultural Suplacu de Barcău, Timișoara 1998.
- Kalmar 1979-1981 – Zoia Kalmar, *Unelte de piatră șlefuită descoperite la Oarța de Sus*, în *Marmația*, 5-6, 107-114.
- Kalmar 1985 – Zoia Kalmar, *Despre uneltele de piatră descoperite în județul Sălaj și zonele învecinate*, în *ActaMP*, IX, 93-103.
- Kalmar 1988 – Zoia Kalmar, *Archaeologische Datenarbeitung mit hilfe des BAZARH System Computers*, în Symposium, Tolbuchin, ms.
- Kalmar 1993 – Zoia Kalmar, *Prelucrarea datelor arheologice de la Piatra Ilișovei cu ajutorul calculatorului*, în *Ziridava*, 18, 11-20.
- Lupșe-Lazarovici 1986- Ileana Lupșe, Gh. Lazarovici, *Aplicarea unor metode moderne de clasificare, prelucrare și interpretare a unor date arheologice*, în *Sesiunea de comunicări*, UBB, Cluj-Napoca, 109-126.
- Maxim-Kalman 1991- Zoia Maxim-Kalmar, *Turdaș*, Cluj-Napoca.
- Roska 1941 – *Die Sammlung Zsofia von Torma*, Cluj.

THE STUDY OF AXES FROM TURDAȘ

Abstract

Our paper presents a typological analysis of the axes from the region of Turdaș, which are part of the collection of Zsofia Torma. We employed the programming system Zeus, which is widely used for typological analysis of archaeological materials. The code is routinely used in the prehistoric department lead by Gh. Lazarovici and Zoia Maxim.

The program Zeus was previously used to analyze the data from archaeological site of Orastie - *Dealul Pemilor*, also part of Turdaș culture. In the paper of Martin Roșca about Zsofia Torma collection, the rocks used to manufacture the tools are analyzed and presented. However there is no study of the nature and the origin of the tools.

Our paper studies the axes from Turdaș, taking into account the type of rock used for manufacturing, method of manufacture, the most common type of axes and so on.

The data were analyzed using the following codes:

Type of axes:

A, A1 = rectangular elongated axes

B, D, F = trapezoidal axes

E = triangular axes

O = perforated axes

Manufacture method:

1 = carved axes

2 = carved and polished axes

3 = perforated axes

The typology presented in the figure 1 of this paper was used to study and understand the cross sections types, cutting edge types and edge types of the axes.

VECHI EXPLOATĂRI ÎN ZONA MUNȚILOR APUSENI

Eugen Iaroslavschi

Încercând astăzi să localizăm urmele unor exploatări antice, trebuie să renunțăm la mentalitatea că, pentru a fi rentabil, un zăcământ trebuia să aibă o anumită extindere sau concentrație în metal util. Uneori cantitatea extrasă era foarte redusă, prezentând importanță doar pentru omul preistoric. Foarte mici zăcăminte, fără nici un interes economic pentru zilele noastre, au putut juca un rol considerabil altădată. Celebre în acest sens sunt minele din Sinai, care în ciuda faimei de care s-au bucurat, produceau, după cele mai optimiste calcule, sub șase tone de aramă pe an, în medie¹.

Unele minereuri au fost extrase fără a lăsa urme. Așa este cazul unor zăcăminte aluvionare. De asemenea, unele mineralizații foarte bogate la suprafață nu se extindeau în adâncime, odată epuizate rezervele acestea, nimic nemaiamintind despre trecuta lor existență.

În ceea ce privește utilizarea metalelor în preistorie, specialiștii sunt de acord că primele obiecte au fost confecționate în neolitic, iar la producerea lor s-a utilizat metal nativ descoperit întâmplător la suprafață. Abia după ce resursele de la suprafață au fost epuizate s-a căutat suplinirea acestor lipse prin depistarea de noi surse. Se poate deci spune că hazardul nu este singurul la originea metalurgiei. Observația atentă, curiozitatea spiritului uman au jucat un rol esențial. Se poate afirma că anticii acumulau mereu experiență, uneori lent, alteori mai alert, le veneau noi idei, depistau noi mijloace spre a descoperi zăcăminte nesesizabile la suprafață. Criterii precum culoarea, greutatea, mirosul, influența asupra vegetației țineau locul unui embrion al geologiei².

Metalele prețioase au stârnit în antichitate ca și în epoci mai recente, interesul omului, ele fiind căutate atât în aluviuni, cât și în rocile ce le conțineau.

Zona Carpaților Apuseni este una dintre cele mai vechi resurse din care s-au aprovizionat oamenii din preistorie. Apele izvorând din zone bogate în metale, poartă aluviunile până spre Mureș, geologii afirmând că la Decea Mureșului au identificat urmele unor spălătorii datând încă în neolitic³. Bincințele aluviunile exploatare în preistorie erau mult mai bogate în momentul începuturilor acestei

îndeletniciri decât astăzi și alături de micuțele paiete ce-ți atrag și azi atenția cu strălucirea lor în nisipul râurilor, se găseau mai mulți grăunți de aur, ba chiar și pepite de dimensiuni apreciabile. Chiar și în evul mediu mai sunt consemnate descoperiri de acest gen. De pildă, în intervalul de timp cuprins între 1493-1537 umanistul Nicolae Olahus a aflat o bucată de aur nativ de mărimea unui ou de găină în greutate de peste 100 ducăți, iar Nicolae Gerendi i-a scris că a găsit și el o pepită în greutate de 350 ducăți, relatându-i și despre o bucată de mărimea unei pâini în greutate de 1600 ducăți descoperită de către un țăran din împrejurimile Abrudului⁴. Alături de acestea sunt menționate bucăți de mărimea unor nuci sau pietricele scoase fie din profunzimea aluviunilor fie din roci extrase din mină mai de mult și rămase la suprafață⁵.

În ceea ce privește exploatarea aurului, în mod similar cu a aramei, datele statistice relevă o continuă dezvoltare, culminând în Bronz D și Hallstatt A⁶. Specialiștii bănuiesc că aceasta s-ar datora obținerii unei părți din cele două metale în spălătorii comune.

Frapează constatarea că urmele unor spălătorii de aur antice, semnalate în literatura de specialitate, suprapun din punct de vedere geologic zone bogate și în cupru.

În Munții Apuseni și în Maramureș numărul localităților în care se spăla aur este destul de mare. Amintim doar câteva din zona Apusenilor: Baia de Criș, Sălcuța, Vidra, Găina, Bistra, Săcărâmb, Lupșa, Cămpeni, Petrila, Ruda, Atid, Brad, Căraci, Crișcior, Lupeni, Mălăiești, Roșia Montană, Someșul Rece, zona Sebeșului ș. a.⁷

O subliniere specială se cuvine spălătoriilor de pe Apa Orașului ce trece printre cetățile dacice din Munții Orăștiei, chiar dacă aluviunile acestea erau mai sărace decât cele din ape ce-și au obârșia în Munții Metaliferi. În orice caz spălarea nisipului aurifer este semnalată la Costești⁸ într-un raport datând din 1805 și e de bănuit că se practica de multă vreme⁹.

Din păcate este foarte greu de datat și cu atât mai mult de atribuit etnic o spălătorie căci acestea nu au nimic tipic de-a lungul mai multor secole.

Sigur ne referim la cele premergătoare venirii romanilor căci spălătoriile de epocă romană fie că sunt menite a recupera aurul din aluviuni recente sau fosile, fie rezultate din "ruina montium" sunt tipice și ușor de recunoscut, sistemul de captare, conducere și stocare a apei, precum și canalele de recoltare făcându-le de neconfundat.

Vorbind despre exploatarea aurului în Latène, V. Pârvan era de părere că "... extragerea aurului nu a avut loc în Dacia prin procedee tehnice în adevăr sistematice, spărgându-se minereul aurifer din stânca vie și apoi măcinându-se în praf pentru spălarea aurului. Ci e mai probabil că aurul era "spălat" din nisipul aurifer al râurilor, sau ales, ca pepite din cuarțul aurifer dezagregat de intemperii în conurile de dejecție ale văilor. De abia după venirea romanilor se va fi

organizat prepararea mecanică a aurului chiar în Munții Apuseni și romanii au adus atunci specialiști mineri din Dalmația, pe acei *Baridustae* și *Sardeates*, *Pirustae*, semn că dacii nu erau altceva decât “culegători” de aur din *placers* ori din nisipul râurilor. Nu vom repeta... știrile precise ale lui Diodor și Strabon despre procedeele *aurilegulilor* celtici din a doua vârstă a fierului destul să spunem că ele privesc exploatarea din *placers* și râuri, respectiv căutarea de pepite prin mici puțuri ... iar nu exploatarea prin cariere”¹⁰. Acest aur, scria în continuare Pârvan, era un aur nativ, amestecat cu mult argint, avea o culoare palidă și era numit de antici *elektron*¹¹.

Nici Dorin Popescu, atunci când se ocupa de *Prelucrarea aurului înainte de cucerirea romană*¹² nu credea că se poate vorbi despre un minerit al aurului: “Nu avem până acum nici o dovadă despre felul cum se obținea aurul în acele vremuri. Tot ce putem ști sunt simple supoziții, care pot avea valoare mai mult pentru teoria spălatului, decât pentru teoria mineritului”.

Și alți cercetători acceptă ideea că “proveniența aurului dacic era preponderent de origine aluvionară (80% față de 20% aur extras în subteran) argumentându-se că acum 2000 de ani nisipurile noastre aluvionare erau mult mai bogate fiind încă puțin exploatare. De asemenea concentrația obișnuită era socotită pentru acele vremuri de 2-3 g aur la tonă, iar în unele zone de 10 sau chiar de 100 g la tonă”¹³.

Ponderea aurului provenit din exploatări miniere ar putea fi mai mare. Deși nu o spun explicit unii istorici înclină să dea crezare opiniei că mineritul aurifer, chiar dacă urmele sale sunt în bună măsură estompate sau anulate de exploatările ulterioare a fost mult mai dezvoltat. Referindu-se la statuile descoperite la Baia de Criș, Octavian Floaca considera că “cronologia, etnicitatea nu poate fi alta decât aceea a originii lor străvechi dacice”¹⁴, tot așa cum considera și C. Daicoviciu (Istoria României, vol. I, *passim*). Ele sunt socotite “zeități protectoare ale minerilor cu reprezentarea unora din atributele acestora - ciocanul târnăcop pentru minerit și sacul, eventual coșul destinat a cuprinde și a transporta cu el minereul aurifer”.

Credem că este momentul potrivit să o spunem că nu împărtășim opinia iluștrilor savanți privind atribuirea etnică a statuiilor-menhir de la Baia de Criș, acestea fiind după opinia noastră hallstattiene cu suficiente analogii în spațiul controlat de sciți, însă credem că, într-adevăr, este perfect posibil ca procentul de aur dacic provenit din lucrări miniere să fie mai mare decât cel vehiculat până în prezent.

Chiar dacă urmele exploatărilor de metale prețioase din epoca dacică au fost distruse de exploatările din epoca romană sau medievală, existența lor nu este pusă la îndoială. Amploarea exploatărilor romane imediat după cucerire nu ar fi fost posibilă fără cunoașterea de către localnici a zăcămintului. Minele și exploatările de suprafață erau în uz, romanilor fiindu-le arătate de către localnici,

unii dintre ei continuând să muncească pentru noile autorități. Așa cum sublinia V. Wollmann, "viața romană din regiunile miniere ale Daciei n-a dus la încetarea activității miniere a populației autohtone în ținutul aurifer al Munților Apuseni sau în alte regiuni metalifere, aceștia practicând în continuare un minerit mai modest ca posibilități tehnice și ca amploare, atât pentru nevoile lor cât și pentru reprezentanții clasei dominante, respectiv în interesul fiscului imperial¹⁵. Urmele exploatărilor aurifere din apropierea Zlatnei, din prelungirea "Ierugii" spre sud, prezentându-se sub forma unor uriașe excavații executate atât cu ajutorul uneltelor cât și cu al focului au fost de mult timp remarcate. G. Teglaș aprecia volumul extracției la peste 30.000 m³ și făcând o comparație cu ritmul de pătrundere pe filon a unor mineri de la Săcărâmb între 1871-1879, cu mijloace tehnice mai avansate, a ajuns la concluzia că această exploatare, ca și altele din zonă, nu putea primi în cei 165 de ani de stăpânire romană un atare aspect, lucrările fiind deci începute de către daci. Urmele unei alte lucrări de suprafață, constând dintr-o tăietură lată de 20m și adâncă de aproximativ 30m se află la Zlatna. Ea a rezultat din urmărirea unui filon consistent de aur cu ajutorul focului, ciocanului și dălții. După părerea aceluiași G. Teglaș¹⁶, idee preluată și de V. Wollmann, o parte din excavații aparțin perioadei premergătoare cuceririi romane.

Câte oare dintre zecile de grote antropogene din coasta munților metaliferi și mulțimea spălătoriilor aparțin perioadei dacice? În lipsa unor elemente de date, atribuirea lor este mult îngreunată. În imposibilitatea atribuirii etnice a urmelor unor exploatări, de tot mai mare interes se bucură analizele de laborator, metalografice sau chimice făcute asupra unor piese antice. Numărul lor nu este încă suficient de mare dar rezultatele îndeamnă spre amplificarea eforturilor de această factură. De pildă analizele fizico-chimice și metalografice făcute de domnul inginer Nicolae Sârb asupra unor piese descoperite în tumulul de la Cugir și provenind din carul și îmbrăcămintea luptătorului incinerat sau din harnașamentul cailor, erau menite a stabili tocmai resursele utilizate la confecționarea acestor piese. S-a putut constata, în cazul pieselor de bronz, că acestea conțin pe lângă aramă, staniu și plumb unele elemente complementare (Ag, Al, Fe, Si, Mg, P, Au) prezența lor fiind datorată tipului de cupru utilizat. Minereul din care s-a extras acest metal, indispensabil în orice tip de bronz, era unul complex în care alături de cuprul nativ sau de sulfura de cupru și fier ("calcopirită") auro-argenteră, s-au mai aflat combinații ale plumbului (o galenă argenteră) ceea ce este specific minereurilor din Munții Apuseni. Acest lucru îl determina pe autorul cercetării să afirme că obiectele descoperite la Cugir, au fost executate pe plan local, din materii prime aflate la îndemână, tot așa cum prezența elementelor complementare din structura pieselor feroase, indică aceleași resurse locale și pentru atelierele meșterilor fierari. Doar în cazul situlei de bronz s-a putut constata utilizarea unor alte resurse, lucru ce confirmă caracterul său de piesă de import¹⁷.

Asupra unor obiecte de podoabă din argint, poleite cu aur, regretatul profesor clujean Eugen Stoicovici a efectuat unele investigații, atât asupra miezului de argint cât și a poleielii. Au fost analizate un număr de 36 de obiecte provenind din cele mai cunoscute tezaure dacice sau descoperiri izolate, însă a căror datare este foarte clară (Cojocna, Sâncrăieni, Oradea, Surcea, Agighiol, Bălănești, Bistrița). Din analize rezultă că în 24 de piese de "argint" se găsește și aur coloidal, roșu-violet, iar 12 obiecte au în compoziție aur granular-negru. Arareori apare și un aur lamelar galben.

Cum realitatea geochimică a dovedit că aurul coloidal roșu este o caracteristică a minereurilor polimetalice, neferoase, din țara noastră, rezultă că 66,6% din piesele analizate sunt cu certitudine lucrate dintr-un aliaj autohton. Cum alături de aurul coloidal roșu se găsește și aur granular negru, se poate considera că celelalte piese ce-l conțin pot avea atât o origine dacică cât și una din afara teritoriului controlat de daci¹⁸.

În aceleași analize chimice dar și în unele efectuate asupra unor monede¹⁹ s-a constatat prezența mercurului, lucru ce trebuie pus pe seama proprietăților acestuia de-a folosi la separarea aurului.

Mercurul, acest metal lichid, era binecunoscut anticilor care-l numeau argint viu, hydrarginum, minium, cinabru. Plinius relatează (Nat. Hist., XXXIII,32,1) că "toate materiile plutesc deasupra argintului viu, cu excepția aurului, care îl reține. De aceea este foarte bun pentru izolarea aurului. Este scuturat bine în vase de pământ și sunt scoase astfel impuritățile pe care le conține. Odată aruncate impuritățile nu mai trebuie decât să fie separat el însuși de aur. Pentru aceasta se folosește o piele moale, suplă, peste care trecând, lasă aurul în toată puritatea sa". Pe teritoriul locuit de daci existau două zone cu conținut relativ bogat, prima în Apuseni la izvorul Ampoiului (fosta Valea Dorului) cea de-a doua în Harghita, la Sântimbru. Nu există nici o îndoială asupra exploatării zăcămintelor din Apuseni în timpul romanilor²⁰, dar existența în acel loc a locuirilor dacice, coroborată cu prezența mercurului în piesele dacice de argint poleite cu aur, face plauzibilă opinia că exploatarea datează încă din Latène.

La vechile descoperiri dacice din zonă, relativ recent s-a adăugat și o sabie dacică, pe care I. Lipovan, autorul descoperirii, o atribuie tocmai dacilor de la Izvorul Ampoiului ce se îndeletniceau cu spălarea nisipurilor din albia pâraielor, ce brăzdează versanții de pe ambele maluri ale Ampoiului²¹. Credem că, chiar în lipsa unor dovezi incontestabile privind atribuirea etnică a urmelor de exploatare aurifere, trebuie acceptată ideea că acestea sunt mult anterioare venirii romanilor, și că ele au avut un punct de vârf în debutul primei vârste a fierului și un altul în epoca dacică. Marea cantitate de aur dacic amintit și de Herodot (IV, 104) descrisă în cifre de Ioanes Lydus (De magistratibus, II, 28) chiar reduse la proporții verosimile de J. Carcopino²² ne pare perfect credibilă și aşează Dacia, implicit zona Apusenilor, printre marile centre producătoare de aur ale timpului²³.

NOTE:

- ¹ Cf. J. Ramin, *La technique minière et métallurgique des anciens*, col *Latomus*, vol 153, Bruxelles, 1977, p. 11
- ² E. Iaroslavschi, *Exploatare și operațiuni de preparare a minereurilor*, în *Metalurgia neferoaselor în Transilvania preistorică*, Cluj, 1995, p. 10.
- ³ Informațiile provin de la doamna inginer lector Dana Popa, custodele muzeului de mineralogie din cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca.
- ⁴ Cf. N. Olahus, *Hungaria, 1536-1537*, în *Călători străini...*, I, București, 1968, p. 498-499.
- ⁵ P. Mureșan, *Contribuții la studiul unor probleme legate de semnificațiile aurăritului în Transilvania*, în *AMET*, Cluj, 1953, p. 348-349.
- ⁶ M. Rusu, *Considerații asupra metalurgiei aurului în Transilvania în Bronz D și Hallstatt A*, în *ActaMN*, IX, 1972, p. 30.
- ⁷ Ibidem. În același studiu o cuprinzătoare hartă a spălătoriilor antice alături de una a descoperirilor de piese din aur (BD-HA₁), p. 62-63.
- ⁸ St. Ferenczi, *Importanța unor metale neferoase și a unor minerale în procesul de formare a puterii dacice în Munții Sebeșului*, în *Sargetia*, XIV, 1979, p. 93-101.
- ⁹ S. Jako, *Date privitoare la cercetările arheologice de la Grădiștea Muncelului în anii 1803-1804 (IV)*, în *ActaMN*, X, 1913, p. 631.
- ¹⁰ V. Pârvan, *Getica*, București, 1926, p. 596.
- ¹¹ Ibidem
- ¹² D. Popescu, *Prelucrarea aurului înainte de cucerirea romană*, în *Materiale*, II, 1956, p. 197-198.
- ¹³ T. Morariu, T. Onișor, în *Crisia*, 1971, p. 18.
- ¹⁴ O. Floca, *Statuile primitive antropomorfe de la Baia de Criș*, în *Sargetia*, 1966, p. 41-49
- ¹⁵ V. Wollmann, *Mineritul metalifer, extragerea sării și carierele de piatră în Dacia romană*, Cluj-Napoca, 1996, *passim*
- ¹⁶ G. Teglas, *Beiträge zum Goldergbau des vorrömischen Dacien*, în *Ungarische Revue*, IX, 1889, p. 260
- ¹⁷ Manuscrisul lucrării ne-a fost accesibil prin bunăvoința regretatului I. H. Crișan, conducătorul cercetărilor de la Cugir.
- ¹⁸ F. E. Stoicovici, *Aurul din argintul dacic*, în *ActaMN*, XI, 1974, p. 20-21.
- ¹⁹ H. Țintea, C. Kovács, *Compoziția chimică a unor monede de argint din antichitate*, în *ActaMN*, I, 1964, p. 472.
- ²⁰ V. Wollmann, *op. cit.*, p. 122, menționează descoperirea unor vetre – “distilerii primitive de mercur” în apropierea unor exploatări de cinabru pe Valea Naibii, un afluent al Văii Vulturii.
- ²¹ I. Lipovan, *Două arme antice descoperite în zona arheologică Ampelum*, în *ActaMN*, 32, 1994, p. 204.
- ²² J. Carcopino, *Les richesses des Daces et le redressement de l'empire romain sous Trajan*, în *Dacia*, I, 1924, p. 33.
- ²³ Cf. E. Chirilă, *Relațiile dintre daci și romani până la expediția lui Marcus Vinicius*, în *ActaMN*, I, 1964, p. 126.

EXPLOITATIONS DANS LA ZONE DES CARPATES OCCIDENTALES

(résumé)

Une des occupations les plus anciennes, attestée chez les habitants des Carpates Occidentales, a une tradition multimillénaire. Il s'agit du lavage des sables alluvionnaires contenant des métaux non ferreux nobles et non nobles. Il est regrettable que, de nos jours, on ne puisse pas déterminer l'ancienneté de certaines haldes d'alluvions lavées, justement en raison du maintien des mêmes méthodes de travail. L'importance et la quantité de l'or alluvionnaire exploité en Dacie, attestées aussi au moyen des analyses de laboratoire, sont beaucoup plus importantes que celui extrait dans des filons au moyen de travaux miniers.

Sont également à invoquer des arguments concernant l'ancienneté de l'exploitation du mercure à Izvorul Ampoiului (Valea Dosului), qui se trouve être en liaison étroite avec le traitement de l'or existant bien avant la conquête de la Dacie par les Romains.

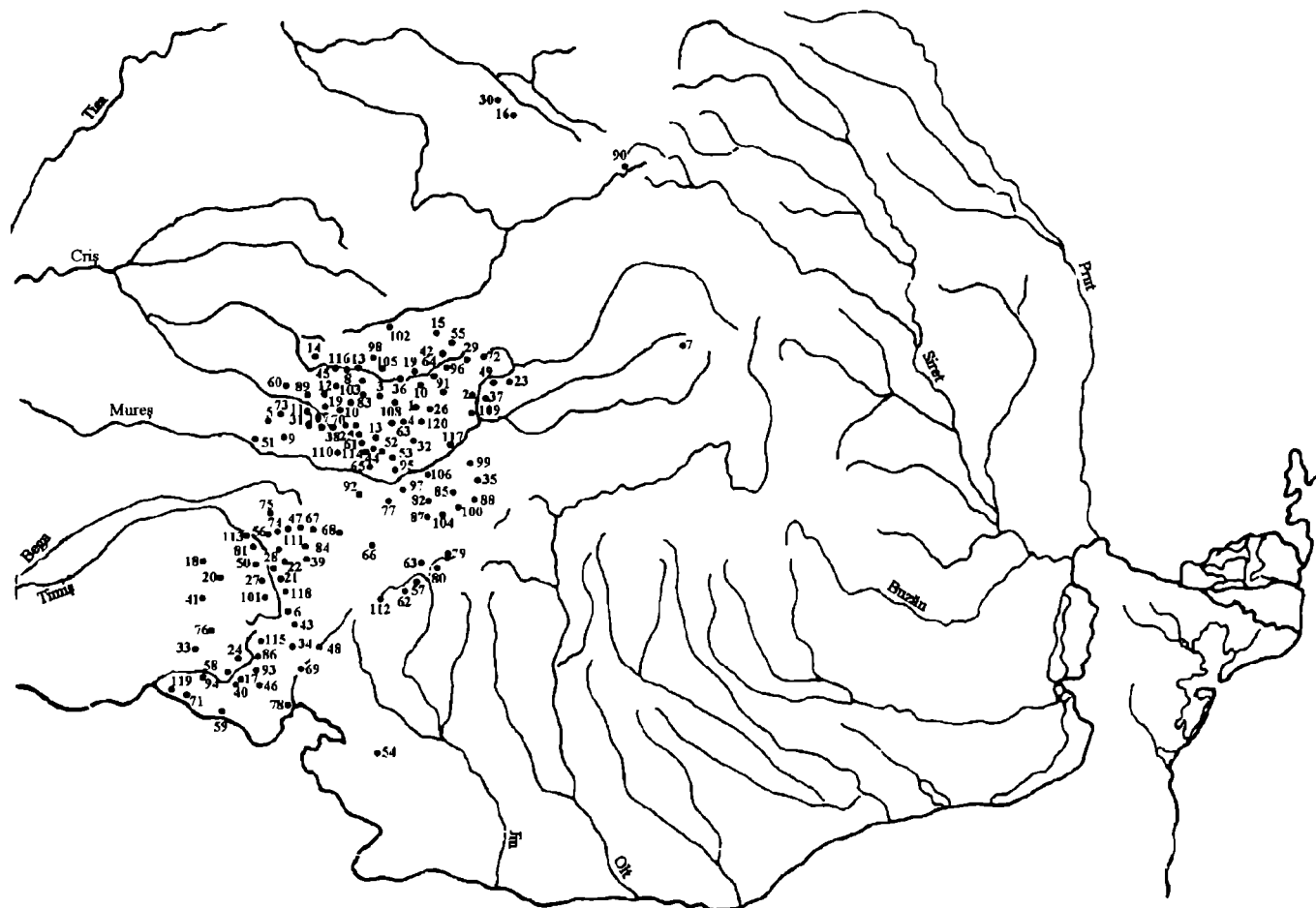


Fig. 1 Spălătorii și zăcăminte de aur din Transilvania și Banat

UN CAPAC DE VAS DACIC CU MÂNERUL ÎN FORMĂ DE CAP DE PAJURĂ DE LA DIVICI (JUD. CARAȘ-SEVERIN)

Florin Medeleț

“Se dedică memoriei colegului Marian Gumă”

În toamna anului 1998, cu prilejul unei excursii de studii a Institutului Român de Tracologie și a Comisiei arheologice româno – jugoslave pentru zona Porților de Fier, la poala dinspre răsărit a bine cunoscutei cetăți dacice de la Divici (GUMĂ M., LUCA S.A., SĂCĂRIN C., 1985; GUMĂ M., RUSTOIU A., SĂCĂRIN C., 1995), am avut șansa să gădesc, din întâmplare, un mic capac dacic din lut ars cu o protomă centrală având forma unui “cap de vultur” sau de pajură. Piesa, întreagă (Pl. I), modelată cu mâna din pastă fină, bine arsă, de culoare cenușiu deschisă, peste care s-a întins în mod omogen un slip fin și subțire de culoare gălbuie – păstrat parțial – are o bază circulară ușor concavă al cărei diametru este de 5,1 cm, câtă vreme înălțimea totală a capacului este de 3,4 cm. Grosimea bordurii bazei este de 0,7 cm. Aceasta este crestată cu 18 mici alveole dispuse succesiv, la distanțe aproximativ egale.

Șirurile de alveole de acest fel sunt interpretate de obicei ca o transpunere în lut a unor obișnuite perlaturi de pe vasele metalice sau ca un simplu element ornamental similar brâelor alveolate “clasice” de pe numeroasele vase dacice lucrate de obicei cu mâna. Aceste alveolări de la baza anumitor vase ar putea avea însă și o altă semnificație în simbolistica imagistică nu atât a artei cât a canoanelor proprii daco-geților în redarea vizuală a unor elemente ale religiei și mitologiei lor. Pentru această ipoteză pledează câteva argumente:

- plasarea total nepractică a acestui așa-zis ornament pe marginea inferioară a unor anumite vase și anume a unor cești – opaște dacice. Pe vasele dacice de uz comun, folosite în viața de zi cu zi, bogat ornamentate cu brâe alveolate, nu întâlnim astfel de brâe înconjurând fundul recipientelor;
- ornamentarea asemănătoare a unui capac terminat în “cap de vultur” de

la Gâlmele (SÂRBU V., FLOREA G., 1997, fig. 63/2) sau a bazei capacului cu protomă zoomorfă de la Sprâncenate (PREDA C., 1986, Pl. XXVII/3-5);

- crestarea bordurii discului – medalion din lut aflat la Grădiștea Muncelului, socotit de unii o imagine a zeiței Bendis, care nu poate fi nici întâmplătoare, nici ornamentală;
- în cetatea dacică de la Stenca Liubcova, pe malul Dunării, a fost aflată o reprezentare a unui zeu al geto-dacilor incizată pe un fragment de vas considerat fie fund de ceașcă dacică fie buton de pe un perete de vas (GUMĂ M., 1981, p. 48) și care, după părerea mea, este mânerul central al unui capac de vas. Schematizarea trupului personajului realizat din două triunghiuri dar și maniera de reprezentare a capului, picioarelor și brațelor își află cu precădere analogiile în lumea tracică și geto-dacică. Alături de analogiile invocate de regretatul Marian Gumă amintesc capacul fragmentar descoperit la București – *Tei* (ROSETTI D.V., 1935, pp. 71-71, fig. 5-6: = TURCU M., 1979, pl. XXV, 5). Nu pot trece cu vederea una din rarele reprezentări asemănătoare din lumea scordiscă, de la Gomolava (JOVANOVIĆ B., JOVANOVIĆ M., 1988, p. 145, Pl. XXII, 5a-b). Ea trebuie socotită o influență geto-dacă în lumea vecinilor sud-dunăreni atât de amestecați din punct de vedere etnic.

Interpretarea care o propun pentru această bordură crestată sau alveolată este cea a unui simbol al luminii solare, poate a spațiului divin, nepământean, omniprezent în jurul lumii terestre. Nu este defel imposibil ca ornamentul împletit ce-nconjoară de pildă buza unora din cupele de argint de la Sâncrăieni (POPESCU D., 1958/a, *passim*) să aibă aceeași semnificație în raport cu motivele simbolice dispuse spre baza cupelor și cu faptul că acest fel de brâu împletit este prezent numai pe unele piese și numai în asociere cu motivul capetelor de pajură.

Capace asemănătoare celui de la Divici sunt cunoscute din mai multe așezări geto-dacice. Amintesc câteva dintre ele:

- un mic capac din nivelul II al așezării dacice de la Brad (URSACHE V., 1995, Pl. 72/22);
- un fragment de capac descoperit la Bragadiru în 1968 (TURCU M., 1979, fig. 28/1);
- un capac de la București (TURCU M., 1979, Pl. XXXVI, 3);
- fragmentul de capac amintit deja, descoperit la București – *Tei* (ROSETTI D.V., *loc.cit.*);
- capacul fragmentar din locuința nr. 9 din sec. I a.Chr. de la Cățălui – *Căscioarele* (CANTACUZINO G., TROHANI G., 1979, p. 280, fig. 11/6);
- capacul de la Gâlmele (SÂRBU V., FLOREA G., 1997, fig. 63/2);

- capacele și fragmentele de capace de la Grădiștea din județul Brăila (SÂRBU V., ANASTASIU F., 1980, p. 212, Pl. III/6; SÂRBU V., 1996, fig. 12/3, 23/4, 93/6-10);
- un exemplar de la Poiana (CRIȘAN I.H., 1969/d, fig. 106/1 – care pare mai degrabă un capac decât un *rhyton*);
- un alt exemplar de la Popești (VULPE R., 1959, p. 315, fig. 9/4);
- protoma de capac de la Străulești, jud. Călărași (TROHANI G., 1984, pp. 96, 106, fig. 9/6);
- exemplarul descoperit la începutul secolului la Sighișoara – *Wietenberg* (HOREDT, K., SERAPHIM C., 1971, Pl. 17/16);
- capacele de la Sprâncenata, pe cursul Oltului (PREDĂ C., 1986, Pl. XXV, 4, 7; Pl. XXVI, 4; Pl. XXVII, 3-6: acest ultim capac are o protomă ce pare să redea un alt animal; v. și SÂRBU V., FLOREA G., 1997, fig. 63/1);
- în fine, capacul de la Tilișca (LUPU N., 1989, Pl. 15/13).

Dintre aceste capace, și nu am urmărit întocmirea unei liste exhaustive a lor, piesele de la Bragadiru, București 1968, Cătlui – *Căscioarele*, Sighișoara – *Wietenberg* și Tilișca prezintă multe asemănări cu piesa de la Divici.

Reprezentările ornitomorfe de pe ceramica pictată dacică au făcut obiectul unei recente monografii (FLOREA G., 1998, în spec. pp. 221-224). Departe de mine intenția de a înșirui toate reprezentările ornitomorfe cunoscute la geto-daci, realizate în lut, metal sau piatră. Ele aparțin altor tipuri și altor teme iconografice, ce depășesc limitele notelor de față.

După părerea mea, există o legătură formală directă între capacele de lut cu mânerul în formă de cap de pajură din Dacia și motivul – socotit ornamental – care de fapt este o succesiune de astfel de capete mărginină vatra sacră cu simboluri evident zamolxiene – și implicit pitagoreice – de la Popești (VULPE R., 1959, p. 313, fig. 1 = TURCU M., 1979, p. 86, fig. 9). Acestei vetre sacre, ale cărei funcții vor fi fost cele ce ni le sugerează informațiile privind rolul vetrei la regii sciților ce se-nvecinau cu geto-dacii (HERODOT, Hist., IV, 68) i se adaugă, fără îndoială, motivul capetelor de pajuri în succesiune de pe mai multe vase din argint găsite în mormintele princiare și în tezaurele din Dacia și Tracia de nord. Amintesc între ele:

- cele două pahare din argint din mormântul de la Agighiol (BERCIU D., 1974/b, pp. 64, 66, fig. 23-25);
- paharul asemănător din marele tezaur de la Rogozen (Vraca) (NIKOLOV B., MAȘOV S., IVANOV P., 1987, pp. 73, 75, fig. 55-56 – vasul nr. 165);
- paharul de același fel descoperit în apusul Olteniei, în preajma Porților de Fier ale Dunării, păstrat la Metropolitan Museum din New York (BERCIU D., 1974/b, fig. 48);

- coiful de la Agighiol – unicul la care, între urechile și ochii apotropaici figurați este plasat câte un registru format din câte patru capete de pajuri (BERCIU D., 1974/b, pp. 48, 50, fig. 6-7; v. și SÂRBU V., FLOREA G., 1997, unde pe desenul desfășurat al coifului sunt figurate câte cinci astfel de capete?!?);
- opt din cupele tezaurului de la Sâncrăieni (POPESCU D., 1958/a; idem, 1967; MĂRGHITAN L., 1976, Pl. XXIII, XXIV/2, XXVI/1, XXVII, XXIX, XXX, XXXII, XXXIV);
- se cuvine, probabil, să amintesc și un alt vas de la Rogozen, pe al cărui fund motivul în discuție se repetă de opt ori (NIKOLOV B., MAȘOV S., IVANOV P., 1987, p. 35, fig. 19 – vasul nr. 98).

Sucesiunea registrelor ornamentale sau figurate de pe paharele menționate și de pe unele din cupele amintite din tezaurul de la Sâncrăieni poate fi considerată semnificativă, cuprinzând transparente sugestii escatologice. Mă refer la faptul că scenele de pe paharele de la Agighiol, Rogozen sau Porțile de Fier, plasate sub șirul de capete de pajuri, cuprind în compoziții alte păsări, cu alte funcțiuni în credințele geto-dacilor. Așisderea mă refer la suprapunerea registrelor ornamentate dispuse de la buză către piciorul unora dintre cupe, cum ar fi cele care au numerele de inventar 14.548, 14.550, 14.553, 14.555, 14.558 și 14.561 în registrele Muzeului de Istorie al României (cf. MĂRGHITAN L., 1976, Pl. XXIII, XXIV/2, XXVI/1, XXVII, XXX și XXXII; v. și POPESCU D., 1958/a; idem, 1967). De pildă, cupă întreagă cu picior și două toarte (nr. inv. 14.555 = MĂRGHITAN L., 1976, Pl. XXVIII) este ornamentată cu un brâu împletit, urmat spre baza cupei de un șir de “capete de vulturi” ce este așezat peste palmele ce coboară până spre baza vasului. Se poate sugera că registrul superior al brâului împletit semnifică (cum am mai spus deja) lumina solară, spațiul divin omniprezent în jurul lumii terestre; registrul median al capetelor de pajuri ar fi cel al intermediarilor dintre lumea terestră și cea divină. Pajura sau vulturul și-au păstrat aceste atribute de intermediar între lumea oamenilor și celălalt tărâm în mitologia populară română (cf. VULCĂNESCU R., 1985, pp. 538-540; EVSEEV I., 1994, s.v. *pasăre*; MARIAN S.F., 1975 pp. 165-170, 180). În fine, registrul “vegetal” (sau cu scene animaliere pe pahare), inferior, reprezintă tărâmul pământean.

Revenind la motivul “capetelor de pajuri”, redarea sa pare a nu fi o creație originală a lumii geto-dace, ci mai degrabă o preluare a sa prin filieră probabil scitică sau nord-pontică, unde ea va fi ajuns din patrimoniul spiritual persan mazdeean și zoroastric, în care incinerarea sau înhumarea defuncțiilor era interzisă iar trupurile acestora, depuse în turnuri funerare, era ciugulite de vulturi. Acest rit funerar ar putea fi o explicație a absenței mormintelor în lumea geto-dacică vreme de mai multe veacuri.

În măsura în care mi-a fost posibil, am încercat să urmăresc răspândirea

motivului șirului de capete de pajuri în ținuturile învecinate Daciei și se pare că el este rar – dacă nu absent – la sud de Munții Haemus și că lipsește la iliri, ca și la celții dunăreni. Cât privește realitățile de la est de Dacia, din nordul Mării Negre până în Caucaz, capetele de pajuri dispuse în șiruri sunt regăsite relativ frecvent, plasate de obicei așîșderea în parte superioară a scenelor animaliere reprezentate. Amintesc câteva dintre ele:

- fragmentul de placă din aur descoperit în 1964 în Crimeea, aflat într-unul din muzeele Kievului (SCYTHIAN ART, 1986, fig. 70);
- două piese din bronz aflate în complexul ritual al kurganului nr. 10 de la Uljap, din Caucazul nordic (LESKOV. A., 1990, fig. 23-24), datând din sec. V a.Chr. și socotite, probabil eronat, țesale;
- o placă de aur din kurganul nr. 5 de la Uljap, datând din sec. IV a.Chr. (LESKOV A., 1990, fig. 145),
- o altă pereche de plăci de aur aflate la Ermitaj, înfățișând lupta lupului mitic cu tigrul; pe spinarea arcuită a lupului se află un șir de patru capete de pajuri (grifoni?) (JETTMARK K., 1983, fig. 47);
- capul de stindard (probabil cu funcții funerare) găsit la Ulsk în Caucazul scitic, pe care sunt modelate mai multe capete de vulturi (POLADIAN GHENEA M., 1988, fig. 118);
- poate și o piesă din veacul al II-lea de la Alexandropol din Ucraina (apud SÂRBU V., FLOREA G., 1997, p. 179, fig. 40/2).

Capetele de pajuri de pe capacele de lut dacice ca și cele de pe piesele din tezaurele geto-dacice amintite ar putea fi socotite drept reprezentări schematice ale păsărilor teopompe din apoteozele imperiale prezente încă și pe *gorytos*-ul de la Vergina, din mormântul lui Filip al II-lea al Macedoniei. Într-o monografie recentă este reprodus desenul desfășurat de pe paharul găsit la Marlik în Iran, datat în sec. XIV – XV, care are sub buză un registru de vulturi care ciugulesc trupurile defuncților (SÂRBU V., FLOREA G., 1997, fig. 3/1). Friza de păsări de pradă de pe vasul de aur dintr-un mormânt scitic aflat în zona Krasnodarului, datând din a doua jumătate a sec. VII a.Chr. (SCYTHIAN ART, 1986, fig. 24-27) amintește într-o oarecare măsură paharul de la Marlik. Un cap de băț de baldachin (probabil funerar) cu păsări și clopoței din movila Lysaia (apud SÂRBU V., FLOREA G., 1997, fig. 39/1) sugerează rolul păsărilor de intermediar, nu pentru trupul defuncților ci pentru sufletul lor, în transferul lor de pe un tărâm pe celălalt.

Această interpretare ipotetică a capacelor de lut cu mânerul în formă de cap de vultur sau de pajură nu contribuie decât la lămurirea unei mici părți a sensului unor reprezentări din arta geto-dacă. Nu mai departe decât alte capace de la Sprâncenata, Slimnic sau Cârломănești necesită alte explicații și interpretări.

Voi aminti, de asemenea, câteva argumente ce par să sprijine interpretarea

pe care am propus-o pentru protomele cap de pajură și pentru șirurile gravate în metal de astfel de capete. Înainte de toate subliniez absența acestor reprezentări în ornamentarea cnemidelor, lipsa lor de pe coifurile daco-gete (cu excepția celui de la Agighiol) ca și de pe *rhyton*-urile sau alte categorii de piese din tezaurele geto-dace (falere, plăcuțe, fibule etc.). Această absență nu este întâmplătoare. Mai degrabă sugerez că prezența acestui motiv simbolic subliniază caracterul funebral al pieselor pe care el apare. Astfel cred că trebuie înțelese și modestele capace dacice din lut cu mânerul în formă de cap de pajură stilizată. Ele au fost de uz familial, legate de cultul strămoșilor, perpetuându-și existența în religia dacică "populară". Fără să insist, amintesc că ipoteza utilizării lor ca – sau pe – suporturi, propusă în urmă cu câțiva ani (SÂRBU V., 1996, p. 51; SÂRBU V., FLOREA G., 1997, p. 48) nu o consider satisfăcătoare: înainte de toate forma circulară de capac nu era obligatorie în cazul în care ar fi fost suporturi. Micile cănițe – unele din lemn – vor fi conținut cele cuvenite în anumite zile din an pentru defuncții familiei și au fost acoperite cu astfel de capace.

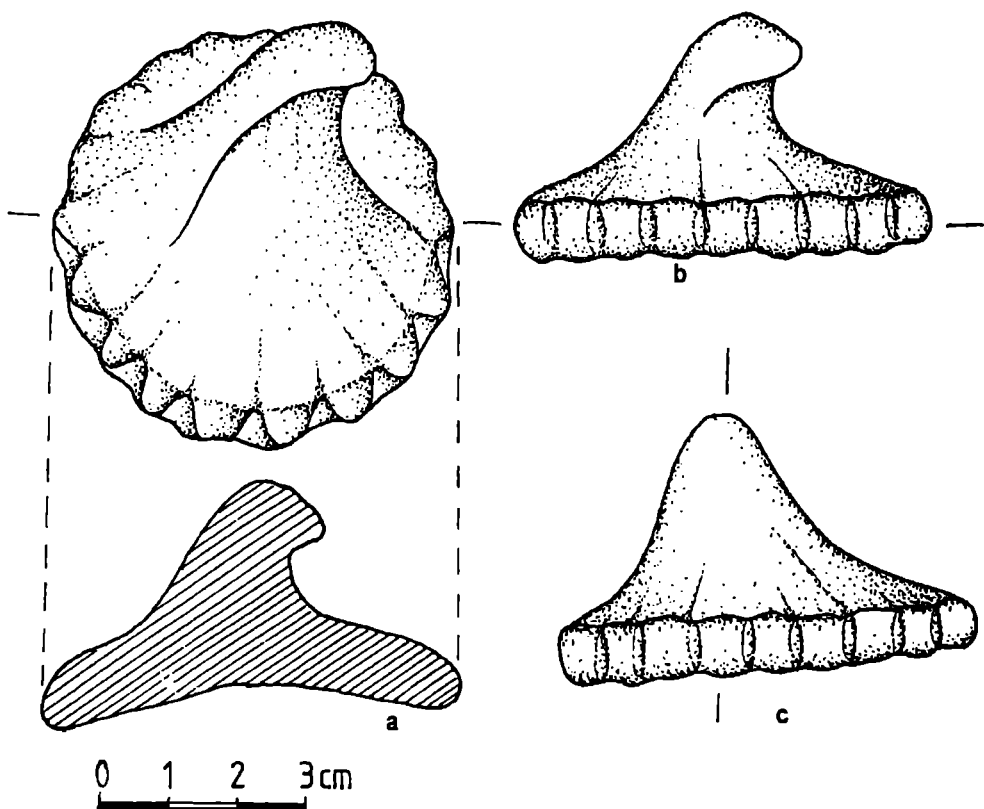
Susțineam cu alte prilejuri (MEDELEȚ F., 199/a: *Idem*, 1994), reluând o mai veche ipoteză a lui Mircea Babeș, posibilitatea unor reforme religioase profunde ce s-ar fi petrecut în lumea geto-dacă din veacurile I a.Chr. – I a.D. Faptul că până în prezent capacele cu mânerul – cap de pajură provin din complexe ce preced veacul I a.Chr. ar putea constitui, alături de dispariția de pildă a cupelor deliene imitate sau a podoabelor dacice din argint, argumente indirecte în favoarea unor astfel de prefaceri spirituale, presupuse și de alți cercetători (v. de ex. FLOREA G., 1998, pp. 221-224).

Iată dar că cetatea dacică de la Divici din Clisura Dunării, prin descoperirea acestui capac – unic până acum pe teritoriul Banatului -, subliniază și astfel unitatea vieții materiale și spirituale a geto-dacilor.

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE

- BERCIU Dumitru, 1974/b = *Contribution a l'etude de l'art Thraco-Gete*, București, 1974.
 CRIȘAN Ion Horațiu, 1969/d = *Ceramica daco-getică. Cu specială privire la Transilvania*. București, 1969.
 CANTACUZINO Gheorghe, TROHANI G., 1979 = *Săpăturile de la Cățălui – Căscioarele, jud. Ilfov, în Cercetări Arheologice*, III, Muzeul de Istorie al RSR, București 1979, p. 261-238.
 EVSEEV Ivan, 1994 = *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1994.
 FLOREA Gelu, 1998 = *Ceramica pictată. Artă, meșteșug și societate în Dacia preromană (sec. I a.Chr. – I p.Chr.)*, PUC, Cluj, 1998.
 GUMĂ Marian, LUCA Adrian Sabin, SĂCĂRIN Caius, 1987 = *Principalele rezultate ale cercetărilor arheologice efectuate în cetatea dacică de la Divici în anii 1985 – 1987, în Banatica*, 9, Reșița, 1987, pp. 199-218.

- GUMĂ Marian, LUCA Adrian Sabin, SĂCĂRIN Caius, 1987 = *Raport preliminar asupra cercetărilor arheologice efectuate în cetatea dacică de la Divici în anii 1988 – 1994, în Cercetări arheologice în aria nord-tracă, I*, București, 1995.
- GUMĂ Marian, 1981 = *O nouă contribuție arheologică la studiul manifestărilor religioase ale geto-dacilor*, în *ActaMN*, XVIII, 1985, pp. 45-58.
- HOREDȚ Kurt, SERAPHIM Karl, 1971 = *Die prahistorische Ansiedlung auf dem Wietenberg bei Sighișoara – Schassburg*, Rudolf Habelt Verlag, Bonn, 1981.
- JETTMAR Karl, 1983 = *Arta stepelor*, Ed. Meridiane, București, 1983.
- JOVANOVIĆ Borislav, JOVANOVIĆ Marija, 1988 = *Gomolava. Naselje mladjeg gvozdenog doba*, Novi Sad – Beograd, 1988.
- LESKOV Alexandr, 1990 = *Grabschatze der Adygeen Neue Entdeckungen in Nordkaukasus*, Hirmer Verlag, Munchen, 1990.
- MEDELEȚ Florin, 1993/a = *Au sujet d'un grande spirale dacique en argent du Musee National de Belgrade*, Reșița, 1993.
- MEDELEȚ Florin, 1994 = *În legătură cu o mare spirală dacică din argint aflată la Muzeul Național din Belgrad*, cu *Addenda*, publicată exclusiv în limba română, în *An.B.*, S.N., Arheologie – Istorie, III, 1994, pp. 192-212.
- LUPU Nicolae, 1989 = *Tilișca. Așezările arheologice de pe Cățanaș*, Ed. Șt. Și Enciclop., București, 1989.
- MARIAN Simeon Florea, 1975 = *Legende de păsărilor*, Ed. Junimea, Iași, 1975.
- MĂRGHITAN Liviu, 1976 = *Tezaure de argint dacice*, Catalog, Muzeul de Istorie al RSR, București, 1976.
- NIKOLOV Bogdan, MAȘOV Spas, Ivanov Plamen, 1987 = *Trakiisko srebirno sâkrovište ot Rogozen*, în *Izvestija*, Vraca, tom. 12, 1987, *separatum*.
- POLADIAN GHENEA Melinee, 1988 = *Arta preistorică și antică din regiunea caucaziană*, Ed. Meridiane, București, 1988.
- POPESCU Dorin, 1958/a = *Le tresor dace de Sâncrăieni*, în *Dacia*, NS, II, 1958, pp. 157-206.
- POPESCU Dorin, 1967 = *Le tresor dace de Sâncrăieni*, în *Inv.Arch.R.*, Fasc. 3, R. 17, București, 1967.
- PREDA Constantin, 1986 = *Geto-dacii din bazinul Oltului inferior. Dava de la Sprâncenata*. Ed. Academiei RSR, București, 1986.
- ROSETTI V. Dinu, 1935 = *Săpăturile arheologice de la Snagov...*, *Publicațiile Muzeului municipiului București*, 2, 1935.
- SCYTHIAN ART, 1986 = *Scythian Art. The legacy of the scythian world; mid. 7th to 3rd c. B.C.*, Aurora Arta Publishers, Leningrad, 1986.
- SÂRBU Valeriu, 1996 = *Dava getică de la Grădiștea, județul Brăila*, I, Ed. Istros, Brăila, 1996.
- SÂRBU Valeriu, ANASTASIU Florin, 1980 = *Cercetările arheologice de la Grădiștea, județul Brăila*, în *Materiale*, XIV, Tulcea, pp. 204-218.
- SÂRBU Valeriu, FLOREA Gelu, 1997 = *Imaginar și imagine în Dacia preromană*, Brăila, 1997.
- TROHANI George, 1984 = *Săpăturile arheologice de pe Valea Mostiștei, punctul Sărulești, jud. Călărași*, în *Cerc.Arh.*, VII, Muzeul de Istorie al RSR, București, 1984, pp. 85-111.
- TURCU Mioara, 1979 = *Geto-dacii din Câmpia Munteniei*, Ed. Șt. Și Enciclop., București, 1979.
- URSACHI Vasile, 1995 = *Zargidava. Cetatea dacică de la Brad*, în *Bibliotheca Thracologica*, X, București, 1995.
- VULCĂNESCU Romulus, 1985 = *Mitologie română*, Ed. Academiei RSR, București, 1985.
- VULPE Radu, 1959 = *Șantierul arheologic Popești*, în *Materiale*, VI, 1959, pp. 307-324.



Pl. I/a-d: Capacul dacic de vas cu mânerul în formă de cap de pajură de la Divici
(jud. Caraș-Severin)

II. Epoca Romană

GÂNDURI DESPRE CONSTANTIN DAICOVICIU LA CENTENARUL NAȘTERII SALE

D. Protase

Ca fost discipol și colaborator pe tărâm profesional al celui care astăzi ar fi împlinit un secol de viață – dacă zeii daco-romani și ai întregului univers i-ar fi hărăzit acest destin – mă găsesc în situația de a-mi aduna gândurile răzlețite de timp, dar strâns și totodată afectiv și rațional legate de tot ceea ce personalitatea lui Constantin Daicoviciu a întruchipat pozitiv, măreț, nobil, generos.

Istoria veche a pământului daco-roman și de care se leagă cea mai mare parte a activității savantului, a constituit coordonata majoră a cercetărilor arheologice-istorice, prin aspectul lor concretizat în dacitatea și romanitatea de la Dunăre și Carpați. Opera istorică realizată în peste 50 de ani de prodigioasă investigație științifică, ale cărei dimensiuni și conținut se măsoară nu numai cu o viață de om în neobosită căutare și apărare a adevărului, ci mai ales cu ponderea și durabilitatea ideilor, cu o remarcabilă intuiție și veritabilă acribie filologică, cu un puternic spirit de pătrundere a faptelor și a fenomenelor, cu ingeniozitatea soluțiilor, toate legate de probleme majore ale dacității și romanității carpatice. Avem de a face cu o operă științifică densă și diversificată, încărcată de prestigiu profesional, care a deschis pas cu pas drumuri neumblate, a aprins mereu focuri noi în ceața groasă ce mai stăruia încă în mai multe sectoare ale începuturilor istoriei noastre. Valoarea intrinsecă a operei arheologice-istorice a eruditului savant, ca și consecințele firești pe care aceasta le-a avut asupra altor conștiințe, rezistă în esență ei și astăzi, în ciuda eroziunii implacabilului Chronos. Anumite fapte și fenomene pe care le-a consemnat și stabilit, multe sugestii și idei pe care le-a împărtășit colegilor, mai în vârstă sau mai tineri, dar mai ales colaboratorilor și elevilor săi de la Cluj, s-au dovedit a fi sămânță bună într-un sol fertil, care a dat mereu roade în câmpul istoriei cultivat de urmași.

Principalele domenii de cercetare în care istoricul și-a conceput îndelungata și rodnică sa activitate – se știe – au fost: Dacia independentă, romană și postromană. Dinamismul concepției, sistemul de argumentare și concluziile autorului în problemele abordate, din tinerețe și până la vârsta crepusculară, varietatea temelor dezbătute sunt de fapt de însemnătate primordială pentru cele trei perioade ale istoriei Daciei.

Referitor la Dacia înainte de romani, un bun științific de incontestabilă importanță îl reprezintă rezultatele obținute prin săpăturile și cercetările arheologice, făcute timp de peste 25 de ani – împreună cu colaboratorii săi – la cetățile, așezările și sanctuarele din Munții Orăștiei, centrul puterii politico-militare, social-culturale și religioase a dacilor. O valorificare istorică parțială a acestor investigații de mare anvergură a făcut-o de mai multe ori. Ea se referă la limba, cultura materială și spirituală a dacilor și la locul acesteia în cadrul civilizațiilor din Peninsula Balcanică. Altele privesc începutul și dezvoltarea unei organizări statale la daci, politica externă a “regilor” daci, tehnica și sistemele folosite în construcțiile civile și militare din Transilvania. O menține specială merită studiul, publicat acum peste 50 de ani, despre caracterul politeist al religiei geto-dace, care a reușit să răstoarne definitiv teoria privind pretinsul monoteism al geto-dacilor, dedus eronat dintr-un cunoscut pasaj din opera lui Herodot. Interpretarea lui Constantin Daicoviciu a textului herodotian își păstrează până astăzi valabilitatea.

Grație lucrărilor sale – după cum apreciau la timpul său unii specialiști cu renume – istoria Daciei romane (ca și cea a Daciei independente, de altminteri) a căpătat adevărata ei înfățișare, în pofida rezistenței dârze opusă de unii istorici străini, propagatori de teorii mai mult decât tendențioase. În adevăr studiile arheologice-epigrafice, examinarea izvoarelor narative referitoare la Dacia, campaniile de săpături întreprinse pentru dezvelirea Sarmizegetusei romane, la unele castre ori pe limensul dacic, pretutindeni unde interesele științifice o cereau, toată această activitate febrilă de punere în valoare a vestigiilor romanității din Carpați s-a soldat cu rezultatele strălucite la vremea sa, a stârnit mare interes în toată țara, iar arheologia românească s-a afirmat prestigios și dincolo de fruntariile naționale.

Nu e ușor de spus care aspecte din activitatea de cercetare a Daciei romane sunt mai importante în vastul repertoriu al eruditului istoric, aspecte care și-au găsit o magistrală tratare. Si totuși, dacă ar fi să facem, simplificând, această categorisire, atunci ar trebui să spunem că persistența dacilor sub romani, romanizarea Daciei și dănuirea romanității în fosta provincie traiană sunt problemele care se situează pe primul plan. Chiar autorul mărturisește într-un interviu de acum vreo 28 de ani răspunzând cu promptitudine: “Romanizarea Daciei și frământata problemă a continuității. Acestor două sarcini le-am dedicat – aş puntea spune fără exagerare – cea mai bună parte a vieții mele”. Incontestabil. Dar cine cunoaște mai bine opera științifică și superioarele strădanii ale istoricului poate adăuga fără ezitare că întinderea, colonizarea, sistemul de apărare, armata, organizarea politico-administrativă a provinciei, cultele religioase, creștinismul, abandonarea oficială a Daciei de către autoritățile romane sunt tot atâtea probleme, cărora le-a închinat întreaga sa energie, erudiția și entuziasmul care caracterizau. Problema continuității și cea a formării poporului român au rămas adânc înrădăcinate în conștiința și preocupările sale de bază. Excelent mînuitor al

izvoarelor narrative, grecești și romane, maestru în dezlegarea enigmelor epigrafice și a sensurilor istorice ale vestigiilor arheologice, autorul a pus la contribuție tot arsenalul cunoștințelor sale în a fundamenta teza dăinuirii **masive** a populației daco-romane pe meleagurile Daciei vechi. Față de predecesorii săi, iluștri susținători și continuități cum au fost Onciul, Xenopol, Iorga, Gh. Brătianu care au tratat problema mai mult la nivel logic, teoretic, Constantin Daicoviciu a transpus-o pe planul documentării concrete apelând pe lângă logica istorică la dovezi de ordin arheologic, numismatic și epigrafic. În această complexă muncă de investigație, el a fost sprijinit de foștii săi colaboratori sau elevi, regretații M. Macrea, Octavian Floca, I.I. Russu, Marius Moga, Nicolae Lascu și alții, mereu îndemnați să-și adâncească și să-și extindă cercetările lor asupra unor aspecte dintre cele mai variate ale importante probleme. **Et quorum ego quoque tunc parva par fui...** Rezultatele sunt cunoscute: numeroase probe, articole, studii, monografii în favoarea tezei continuității care au contribuit la funerariile teoriei discontinuității autohtonilor în patria lor ancestrală. Urmând mersul firesc al istorie, savantul clujean a reușit să arunce lumină și asupra altor laturi ale persistenței daco-romanității, parte integrantă a întrebării: unde, când și în ce împrejurări a luat naștere poporul român și limba pe care el o vorbește? Firește că procesul etnogenezei românilor este plasat la nordul Dunării și în matrițe carpatice, alimentat mereu de admigrări romantice sud-dunărene. În acest spațiu-nucleu, din populația romanică majoritară și asimilarea slavilor imigrați – susține autorul – s-a format poporul român, care în secolele IX/X este o realizare incontestabilă în aceste regiuni din sud-estul Europei. Desigur că optica istorică în problema cronologiei și a elementelor etnice fundamentale ale etnogenezei române a suferit unele modificări în istoriografia noastră, dar ele nu fac decât să restabilească unele adevăruri parțiale și să consolideze autohtonía românilor, urmași ai dacilor și romanilor, în ținuturile ancestrale carpato-dunărene.

Opera științifică a lui Constantin Daicoviciu, deși supusă erodării inevitabile a trecerii timpului și a progresului cercetărilor – ca orice lucrare omenească, de altminteri – rămâne totuși durabilă, în esența ei ca o temelie solidă pe care se poate mereu clădi de către urmași. Ea este străbătută de la un capăt la altul de pasiunea căutării adevărului istoric, de obiectivitate și patriotism. Ideile și străduințele sale sunt cu cinste duse mai departe de pleiada colaboratorilor și elevilor formați în climatul de muncă neobosită a școlii arheologico-istorice clujene. Căci substanța lucrărilor științifice ale distinsului învățat, pe lângă dimensiunile cantonate în spațiul dacic și roman, are incontestabile trăsături și valențe ale istoriei antice europene, așa cum a fost de fapt și autorul însuși: o personalitate complexă un european autentic, cu rădăcinile puternic înfipte în pământurile străbune de la Dunăre și Carpați. Cu toate necazurile și vremurile schimbătoare în care i-a fost dat să trăiască, acesta a fost de fapt și va rămâne, în lumea creatorilor de școală, a concepției și realizării istorice, Constantin Daicoviciu.

TEMPLUL LUI APOLLO DE LA TIBISCUM CRONOLOGIE ȘI TIPOLOGIE

Dorin Alicu

Singurul templu din Dacia dedicat zeului Apollo, cercetat arheologic se află în satul Iaz, comuna Obreja, județul Caraș-Severin, în punctul "Sat bătrân", la 1,5 km vest de castrul auxiliar de la Tibiscum¹ și la sud-vest de așezarea civilă devenită municipiu în secolul al III-lea d. Chr.² Cercetările au fost prilejuite de descoperirea întâmplătoare în punctul amintit, a două inscripții închinat zeului Apollo, în anul 1982³.

În anul următor P. Bona și P. Rogozea au efectuat cercetări arheologice în zona unde au fost găsite inscripțiile și au pus în evidență o construcție de piatră în care s-au aflat și alte fragmente aparținând uneia dintre inscripțiile descoperite cu un an înainte, fapt ce a constituit argumentul hotărâtor pentru ca autorii cercetării să considere construcția, parțial dezvelită, drept templu al lui Apollo.

Rezultatele preliminare ale cercetărilor au fost comunicate public la a XVIII-a sesiune anuală de Rapoarte privind rezultatele cercetărilor arheologice, desfășurată la Alba-Iulia, 26-27 martie 1984, fără a fi însă publicate.

Literatura de specialitate referitoare la acest templu se rezumă la un amplu studiu privind inscripțiile descoperite în edificiu⁴ precum și la o scurtă descriere și interpretare a monumentului în monografia *Tibiscum*⁵.

În vederea publicării, domnul P. Rogozea mi-a pus la dispoziție cu amabilitate, planul general de săpătură (fig. 1) și informații tehnice și statigrafice obținute în timpul cercetărilor.

Referitor la cronologia monumentului informațiile sunt sumare. O monedă de bronz datată în timpul lui Traian descoperită în interiorul clădirii ar putea servi ca reper pentru începuturile edificiului în perioada Traian-Hadrian. Un argument în plus pentru o fază timpurie a templului o constituie și prezența cărămizilor cu ștampila unei unități siriene, *cohors I Sagittariorum*, care a participat la cucerirea Daciei, a construit castrul mic de pământ la Tibiscum⁶, și a participat la construirea castrului mare.

O inscripție descoperită în templu certifică refacerea acestuia între anii 200-202 d. Chr. de către Septimius Diomedes, tribun al trupei *Cohors*

*Vindelicorum*⁷. Lucrările de refacere sunt confirmate arheologic prin descoperirea în templu a unor țigle cu ștampila unității amintite. Aceste țigle ar demonstra că în templu la începutul secolului al III-lea s-a refăcut în primul rând acoperișul. Din păcate în inscripție nu se precizează ce lucrări s-au întreprins asupra edificiului cum este în cazul altor situații de acest gen din Dacia⁸. Curios este faptul că în timpul cercetărilor s-au găsit numai cărămizi cu ștampila CIS și numai țigle cu ștampila CIV conform raportului Rogoza. În baza acestei informații putem eventual crede că o unitate a ridicat zidurile iar cealaltă i-a pus acoperișul. În acest caz începuturile templului trebuie puse în momentul înlocuirii lui *Cohors I Sagittariorum* cu *Cohors I Vindelicorum*, deci spre sfârșitul sec. al II-lea, fapt care ar contraveni însă expresiei *vetustate conlapsum* care apare în inscripția din 200-202.

În monografia Tibiscum lucrurile sunt prezente mai nuanțat. Referitor la *Cohors I Sagittariorum* la p. 54 se precizează "o cărămidă cu ștampila acestei cohorte a apărut și în substrucțiunile templului lui Apollo". La p. 108 se spune "cărămizile romane descoperite aveau ștampile CIS și CIV ultimele mai ales pe țigle și olane".

Din analiza celor două texte (Rogoza – Bona și Benea – Bona) credem că s-a găsit o singură cărămidă cu ștampila CIS element care confirmă cu certitudine construirea într-om primă etapă a templului cu materiale furnizate de *Cohors I Sagittariorum*.

Ștampila CIV nu este exclus să fi apărut și pe cărămizi în număr mai mic, bineînțeles, decât pe țigle, fapt de altfel destul de obișnuit. În raportul arheologic se fac referiri la cărămizi și țigle ștampilate numai în descrierea secțiunii α care traversează curtea și cele două încăperi laterale pe direcția nord-sud. Dacă, numai în acea zonă au fost găsite piesele ștampilate, se poate presupune că într-o primă fază, întrucât nu s-au găsit țigle cu ștampila CIS, nu existau cele două încăperi laterale, ci doar zidul curții. În faza a II-a se construiesc două ziduri interioare pe direcția est-vest care puteau susține un ritm de arcade sau coloane și un acoperiș, realizându-se, astfel, nu două camere ci două loje deschise spre curte, capabile să adăpostească participanții, la celebrarea cultului. Țiglele cu ștampilele CIV pot proveni din acest acoperiș iar cărămizile, cu aceeași ștampilă pe care sintagma "mai ales" din monografia Tibiscum ne lasă să înțelegem că au existat probabil, să fi provenit din zidurile adăugate.

Numai așa se poate justifica presupunerea promovată de D. Benea și P. Bona la p. 108 că ulterior curtea a fost împărțită în trei nave.

Dacă, într-adevăr, la începutul sec. al III-lea au avut loc lucrări de asemenea amploare, formula destul de generală *restituut* din inscripție are și acoperire practică.

În inscripțiile de construcții din Dacia formula *restituut* este precedată deseori de expresia *vetustate dilapsum* sau *vetustate conlapsum*, cu același sens

general ca și în inscripția de la Tibiscum, fără precizarea lucrărilor efective care au fost săvârșite⁹.

Lucrările de refacere sunt specificate utilizându-se formula *restituit* doar în cazul în care edificiul respectiv nu este afectat de vechime ci a suferit distrugeri provocate. Astfel în inscripția, de construcție, descoperită în templul lui Liber Pater din Sarmizegetusa se menționează limpede faptul că *L. Apuleius Marcus* a refăcut porticele și camerele incendiate¹⁰.

O excepție este cuprinsă în inscripția de pe baza unei statui descoperită la Alba Iulia, în care se spune că *Ulpus Proculus* a refăcut o fântână fără a preciza lucrările efectuate și starea acesteia¹¹.

În inscripția de refacere a edificiului de lângă Tibiscum a fost menționată și calitatea acestuia. Din păcate inscripția este fracturată în zona unde se specifică tipul edificiului de cult. Primii editori ai epigrafei interpretează cu prudență, pe baza unei haste verticale și o parte dintr-o hastă orizontală păstrată din prima literă, și a spațiului afectat acestui cuvânt în câmpul inscripției, denumirea edificiului drept *fanum*¹². În monografia Tibiscum se propune calitatea de *templum* ca variantă posibilă fără a exclude prima interpretare. Propunerea nu este însoțită de o argumentare cu caracter special¹³.

Prima interpretare, chiar dacă este pusă sub semnul întrebării, pare a fi totuși cea mai apropiată de realitate justificată nu numai de elementele păstrate din prima literă a cuvântului care în nici un caz nu poate fi T ci și prin planul foarte simplu al construcției.

Termenul de *fanum*¹⁴ este destul de rar utilizat în inscripții mai ales în provincii. Mai frecvent apare în Italia, îndeosebi în epoca republicană și în sec. I d. Chr.¹⁵.

În Dacia este atestat într-o singură epigrafă descoperită la Apulum¹⁶.

Din punct de vedere arheologic, cercetătorul englez M.J.T. Lewis atribuie și consacră de altfel termenul de *fanum* edificiilor de cult cu plan simplu descoperite în Britanni¹⁷ termen care, fără a fi pe deplin justificat doar de arhitectura edificiului, a fost în general acceptat de specialiștii în domeniu.

Templele provinciale dedicate lui Apollo, cercetate arheologic, contemporane cu cel de la Tibiscum, au un plan simplu, octoganol sau patrulater, de tip celto-roman¹⁸. Ca și cel de la Tibiscum ele se află, de regulă în exteriorul localităților antice, uneori izolate, sugerând rolul de protector al vechilor tradiții locale atribuit lui Apollo¹⁹.

Cultul lui Apollo în Dacia este documentat de 31 de epigrafe și 24 de reprezentări în piatră, bronz sau ceramică descoperite în diferite așezări antice cu caracter civil sau militar²⁰. Câteva din aceste descoperiri par să sugereze existența unor edificii de cult dedicate divinității în discuție.

NOTE

1. D. Benea în *Studien zu den Militärprovinzen Rom III*, Stuttgart, 1986, p. 451-460; D. Benea, P. Bona, *Tibiscum*, București, 1994, p. 27-38
2. D. Benea, P. Bona, *op. cit.*, p. 82-88
3. O. Piso, P. Rogozea în *ZPE*, 58, 1985, p. 211-218
4. I. Piso, P. Rogozea, *l.c.*
5. D. Benea, P. Bona, *op. cit.*, p. 108-109
6. D. Benea, P. Bona, *op. cit.*, p. 54
7. I. Piso, P. Rogozea, *op. cit.*, p. 214
8. IDR III/2, 4, 10, 11, 12, 13, 18; IDR III/5, 32; CIL III, 975, 976, 1096, 14214; IDR II, 26
9. IDR III/2, 5; CIL III, 1069, 1219; IDR II/190; IDR III/3, 47
10. IDR III/2, 11
11. IDR III/5, 31
12. I. Piso, P. Rogozea, *op. cit.*, p. 212
13. D. Benea, P. Bona, *op. cit.*, p. 108
14. A. Bouche-Leclercq, s.v. *Fanum*, DA, II, 1896, p. 973-978
15. H. Jouffroy, *La construction publique en Italie et dans L'Afrique romaine*, Strasbourg, 1986, p. 333-436 (passim)
16. IDR III/5, 66; M. Macrea în AISC, V, 1947, p. 30-31; R. Ciobanu, în *Apulum*, 27-30, 1990-1993, p. 251-253; Idem, *Apulum*, 34, 1997, p. 171
17. M.J.T. Lewis, *Temples in roman Britain*, Cambridge, 1966, *passim*
18. W.J. Wedlake, *The Excavation of the Shrine of Apollo at Nettleton*, Wiltshire, 1956-1971, în *Society of Antiquaries of London*, XI, 1982, p. 62, fig. 35; W. Rodwell (ed.) *Temples, Churches and Religion in Roman Britain* în BAR, 77, 2, 1980, p. 381, 373, 441, fig. 17, 25, 1,3; M. Henig, *Syncretism in Roman Britain*, în *Bulletin des Antiquites Luxenbourgeois*, 22, 1993, p. 84-85; G.C. Boon, *A Roman Sculpture Rehabilitated. The Pagans Hill Dog*, în *Britannia*, XX, 1989, p. 202, fig. 1, p. 215-217; E. Thévenot, *Un temple D'Apollon - Belenus à la Source de l'Aigue à Beaume*, în *Revue Archeologique de l'Est et du Centre Est*, 3, p. 244-249; W. Dehn, *Ein Quellheiligtum des Apollo und der Sirona bei Hochscheid*, Kr. Bernkastel, în *Germania*, 25, 1941, p. 104-111; A. Blelman, Ph. Mudry, *Les médecins et professeurs d'Avenches*, în *Arbeiten zur römischen Epigraphik und Altertumskunde*, 2, 1995, p. 272-273; E. Rabeisen, *Le sanctuaire d'Apollon Maritasgus à Alesia*, în *Dieux querisseurs en Gaule romaine*, Lattes, 1992, p. 27-30. pentru Templele lui Apollo în lumea greacă și elenistică vezi A.W. Lawrence, *Greek Architecture*, London, 1973, *passim*. Pentru cultul și templele lui Apollo în Africa, vezi Marcel le Glay, *Les religions de l'Afrique romaine*, în *L'Africa romana*, I, 1984, p. 51; A. Merlin, *Le temple d'Apollon à Bulla Regia*, Tunis, 1908; G. Ch. Picard, *Un témoignage sur le commerce des objets d'art dans l'empire romain: la statue de bronze de l'Apollon de Mactar, offerte par S. Julius Porsessor*, în *Revue Archeologique*, 1968, p. 297-314; Silvia Bullo, *Le indicazioni di Vitruvio sulla localizzazione dei templi urbani (de Arc. I, 7, 1): il caso africano*, în *L'Africa romana*, 10, 2, p. 535-538; Cinzia Rossignoli, *Templi periurbani di Africa Proconsulare e Numidia: alcuni esempi*, în *L'Africa romana*, 10, 2, p. 570
19. R. Merrifield, *The London Hunter - God and his Significance in the History of Londinium*, în *Interpreting Roman London. Papers in memory of Hugh Chapman*, Oxbow monograph, 58, Oxford, 1996, p. 111; Ch. Richard, *Lieux Cultuels gallo-romain*, în *Aquitania*, 5, 1987, p. 133; V. Najdenova, *Les cultes religieux dans le village de Thrace romaine*, în *Epigrafia e antichità*, 12, Faenza, p. 192-195; V. Rey Vodoz, *Sanctuaires gallo-romains et contextes urbanis*, în *La politique éditiltaire dans les provinces de l'empire romain*, Cluj-Napoca, 1993, p. 89-98; S. Bullo, *op. cit.*, p. 535; C. Rossignoli, *l.c.*
20. M. Bărbulescu, *Culte greco-romane în Dacia* (disertație), 1985, p. 47-55, V. Mogam în *Apulum*, 32, 1995, p. 201-204; I. Piso, IDR III/5, 697

LE TEMPLE D'APOLLON DE TIBISCUM CRONOLOGIE ET TIPOLOGIE

(résumé)

Apollon est un dieu certainement adoré par les militaires; à qui l'on a consacré d'édifice de culte – refaits ou agrandis par les militaires et à qui appartient environ 38% des dédicates de cette caste.

Dans son temple de Tibiscum on a trouvé des briques portant le cachet de *Cohors I Sagittariorum* – unité Syrienne qui avait participé à la conquête de la Dacie et à l'édification du grand camp fortifié de Tibiscum, et aussi des tuiles cachetées *Cohors I Vindelicorum*. Les tuiles estampillées et l'inscription démontreraient qu'au début du troisième siècle on en a refait surtout le toit. Le temple de Tibiscum – bâti et restauré par deux unités militaires se trouvait à plus d'un kilomètre et demi du camp fortifié dans un point qui pourrait marquer la limite du territoire militaire.

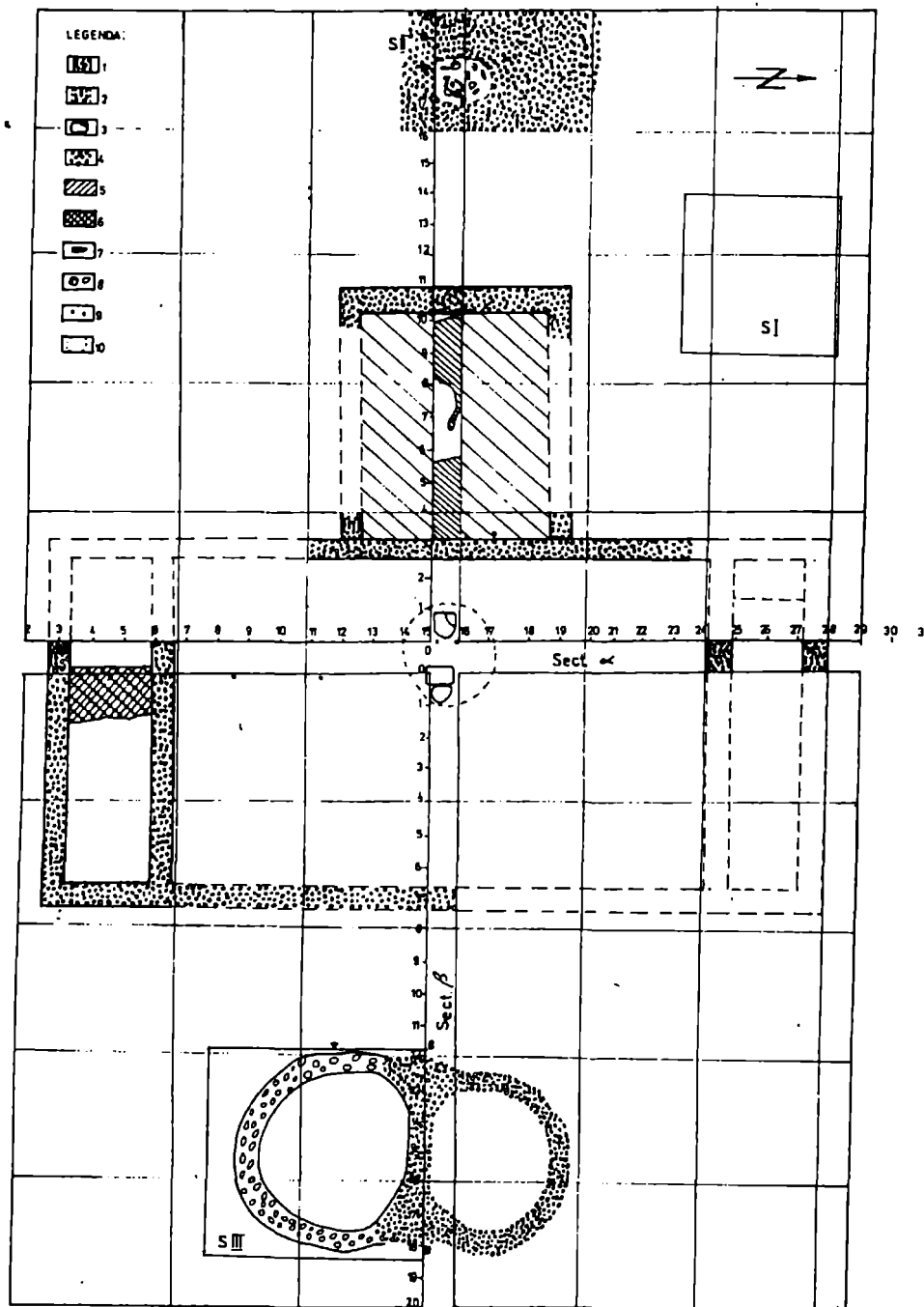


Fig. 1. Templul lui Apollo de la Tibiscum. Plan general de săpătură (după P. Rogoza)

UN VAS TERRA SIGILLATA DE TIP WESTENDORF DESCOPERIT LA TIBISCUM

Adrian Ardeț

Amplasat la confluența râurilor Bistra cu Timișul, complexul arheologic roman de la Tibiscum se extinde pe o suprafață de aproximativ 50 ha, incluzând castrul militar auxiliar, vicusul militar, orașul antic și cele două necropole¹.

Cercetările arheologice s-au desfășurat cu predilecție în zona castrului militar și al vicusului acestuia. Începând cu anul 1988 au fost inițiate și săpături arheologice în zona orașului antic, amplasat pe partea dreaptă a râului Timiș, în dreptul castrului militar².

Campania de săpături arheologice desfășurată în vara anului 1999* a avut ca obiectiv principal finalizarea cercetărilor la Clădirea II. Stratigrafia clădirii cercetate de noi începând cu anul 1990, se compune din cinci nivele de locuire, cu o adâncime de 2,20–2,50 m. Din punct de vedere cronologic, cele cinci nivele acoperă perioada de timp cuprinsă între începutul secolului al II-lea și sfârșitul secolului al IV-lea³.

În cel de-al doilea nivel de locuire aflat la cca. 1,50–1,60 m adâncime a fost descoperit vasul din lut de tip terra sigillata. Nivelul de locuire în care a fost descoperit vasul se compune dintr-o podea din lut, peste care se află un strat de cca. 5 cm de cenușă. Peste această cenușă se află un alt strat de dărâmătură, compus din foarte multe fragmente de chirpic ce provin de la locuințele ridicate de către romani încă din primul nivel de locuire de la Tibiscum, nivel datat după anul 102 d. Chr.

Cercetările noastre desfășurate de-a lungul anilor la Tibiscum indică faptul că cel de-al doilea nivel de locuire este contemporan cu invazia marcomanică⁴.

Vasul descoperit recent face parte din categoria ceramicii de lux romane, de tip terra sigillata. Această categorie ceramică, cunoaște o evoluție deosebită, în special pe parcursul secolelor I-II d. Chr. Datorită ștampilei prezente pe vas, care indică drept fabricant pe COMITALIS⁵, terra sigillata descoperită la Tibiscum poate fi încadrată în tipul Westerndorf.

În urma analizelor efectuate vasul se prezintă sub formă de castron având o deschidere de 25 cm și o înălțime de 14 cm. Buza este puțin îngroșată și

rotunjită în spre exterior. Pasta este foarte fină, de culoarea pielii, incluzând particule foarte fine de mică, piatră de var, minereu de fier și mică.

Atât în exterior, cât și în interior, vasul are o peliculă de cca. 1 mm de angobă brun-roșcată lucioasă, caracteristică acestui tip de vase de lux.

Pe pereții exteriori ai acestui tip de vas sunt ștampilate o serie de scene ce vor constitui subiectul analizei noastre.

Între buza vasului și centrul acestuia nu se află nici o formă de ornamentație. Centrul este reprezentat printr-o incizie ce delimitează partea superioară neornamentată de partea de jos, ornamentată.

Partea inferioară a vasului, ornamentată, se compune din două registre identice ce sunt repetate fiecare la rândul său de câte cinci ori. Primul registru este reprezentat prin lupta a doi gladiatori. Aceștia sunt reprezentanți având coifuri, scuturi și fiecare câte o sabie. Gladiatorul din stânga are o sabie dreaptă, iar cel din dreapta una încovoiată. Între cei doi, în partea de sus, se află reprezentat un motiv ornamental sub forma literei S. Singura excepție de la repetarea acestui registru o constituie locurile unde a apărut câte o ștampilă. Pe acest vas sunt prezente două ștampile ce sunt dispuse de-o parte și de alta a registrului ornamental. Prima ștampilă se află imprimată într-un cartuș de 3,5x0,5 cm și indică numele producătorului COMITALIS F. Cea de-a doua ștampilă este imprimată pe un cartuș cu dimensiunile de 2,5x0,5 cm și are imprimate literele (...) IOVENII. (Pl. I-II).

În locul în care apare ștampila, în registrul de către noi mai apare și cel de-al treilea personaj reprezentat sub forma unui soldat dezbrăcat, care ține în mâna stângă o sulită. Acesta să indice prezența arbitrilor din lupta celor doi gladiatori. Personajul prezent în registru reprezentat de lupta celor doi gladiatori, în locul unde se află imprimată ștampila, reprezintă și cel de-al doilea registru ornamental, singura din dreptunghiuri foarte mici, sub forma unui cerc. Sub acest registru se află imprimat motivul ornamental sub forma literei S.

Între primul registrul ornamental și cel de-al doilea se află reprezentată o sulită cu două capete, motiv realizat prin puncte ștampilate.

O remarcă cu totul și cu totul deosebită, o constituie locul în care apare soldatul dezbrăcat cu sulită, loc unde este prezentă și ștampila. Celelalte patru reprezentări ale acestui registru înlocuiesc personajul cu sulită prin aplicarea motivului în forma literei S dublată.

La Tibiscum acest motiv ornamental mai este cunoscut și din alte descoperiri mai vechi ce provin din castrul și vicusul militar⁶.

În ceea ce privește datarea acestui vas terra sigillata de tip Westerndorf, specialiștii consideră ca moment de început pentru aceste tipuri anul 160 d. Chr.⁷, sau perioada imediat următoare războaiele marcomanice⁸.

Prezența la Tibiscum a sigilatelor de tip Westendorf⁹ este îndatorată în bună măsură și pătrunderii acestora pe Dunăre. Centrul ceramic de la Westendorf

se află la granița dintre Raetia și Norricum¹⁰. Prezența în sudul Provinciei Dacia¹¹ a unui număr mai mare de asemenea tipuri de vase pare să certifice faptul că principala cale de pătrundere a fost Dunărea.

NOTE

*La cercetările efectuate la Tibiscum ne-am bucurat de prezența constantă a elevilor Liceului "Traian Doda" din Caransebeș, membrii ai cercului de istorie și arheologie "Constantin Daicoviciu" conduși de profesoara Lucia Carmen Ardeț

¹A. Ardeț, *Limitele orașului roman Tibiscum*, în *Studii de Istorie a Transilvaniei*, Cluj Napoca, 1994, p. 61-66; Doina Benea, P. Bona, *Tibiscum*, București, 1994

²A. Ardeț, *Le municipes romaines de Tibiscum*, în *Politique edilitaire dans les provinces de l'Empire Romain*, Cluj-Napoca, 1993, p. 83-89; Doina Benea, *Orașul antic Tibiscum*, Considerații istorice și arheologice, în *Apulum XXXII*, 1995, p. 149-172

³A. Ardeț, *op. cit.*

⁴H. Daicoviciu, I. Piso, Sarmizegetusa și războaiele marcomanice, în *ActaMN XII*, 1975, p. 162-163; M. Moga, Doina Benea, Tibiscum și războaiele marcomanice, în *Tibiscum V*, 1978, p. 134-140

⁵H.J. Kellner, *Die Bildstempel von Westerndorf, Comitialis und Iassus*, în *Bayerische Vorgeschichts-Blätter*, 46, 1981, p. 121-186

⁶P. Bona, M. Petrovsky, R. Petrovsky, P. Rogoza, *Tibiscum – cercetări arheologice* (II), (1980-1981), în *StComCIV*, 1982, p. 197, pl. I.1, I.3

⁷Gh. Popilian, *Ceramica romană din Oltenia*, Craiova, 1976, p. 33

⁸D. Isac, M. Rusu, C.I. Baluta, *Descoperiri de terra sigillata la Apulum*, în *Apulum XVII*, 1979, p. 232-233

⁹M. Moga, D. Isac, *Terra sigillata de la Tibiscum* (c.f. D. Isac, N. Gudea, *Terra sigillata de la Porolissum* (I), în *ActaMP IV*, 1980, p. 194-195)

¹⁰H.J. Kellner, *op. cit.*

¹¹D. Isac, N. Gudea, *op. cit.*

EIN IN TIBISCUM ENTDECKTES TERRA SIGILLATA GEFÄß TYP WESTENDORF

Adrian Ardeț

Am Zusammenfluß der Flüße Bistra und Timis gelengen, erstreckt sich der archäologische römische Komplex von Tibiscum auf einer Fläche von cca. 50 Hektar, das militärische auxiliare Castrum, das militärische Vicus, die antike Stadt und die zwei Nekropolen umfassend¹.

Die archäologischen Forschungen erstreckten sich hauptstächlich im Bereich des militärischen castrum und seines vicus. Seit 1988 wurden auch im Gebiet der antiken Stadt, auf der rechten Seite des Flusses Timis, dem militärischen castrum gegenüber, gelegen, archäologische Grabungen begonnen².

Die im Sommer des Jahres 1999* entfaltenen archäologischen Grabungen hatten als Hauptziel den Abschluss der Forschungen an Gebäude II. Die Stratigrafie des von uns seit 1990 erforschten Gebäudes besteht aus fünf Bewohnungsstufen, mit einer Tiefe von 2,20-2,50 m. Chronologisch erstrecken sich die fünf Schichten über den Zeitraum zwischen den Beginn des II und Ende des IV Jahrhunderts³.

In der zweiten Bewohnungsstufe wurde in cca. 1,50-1,60 m Tiefe ein Tongefäß vom Typ terra sigillata entdeckt. Die Bewohnungsstufe in welcher das Gefäß entdeckt wurde besteht aus einem Lehm Boden über den sich eine cca. 5 cm dicke Ascheschicht befindet. Über dieser Asche befindet sich eine andere Trümmerschicht, aus sehr vielen Strohlehmfragmenten bestehend, die von Tibiscum, datiert nach dem Jahr 102 N. Chr., stammen.

Unsere im Laufe der Jahre in Tibiscum entfaltenen Forschungen deuten darauf hin, daß die zweite Bewohnungsstufe und die markomanische Invasion zeitlich zusammenfallen⁴.

Das vor kurzem entdeckte Gefäß gehört der Kategorie der römischen Luxuskeramik vom Typ terra sigillata zu. Diese keramische Kategorie hatte, insbesondere während des I und II Jn. N. Chr., eine besondere Entwicklung. Da der auf dem Gefäß befindliche Stempel auf COMITIALIS⁵ als Hersteller hinweist, kann die in Tibiscum entdeckte terra sigillata dem Typ Westerndorf zugeordnet werden.

In Folge der ausgeführten Untersuchungen erweist sich das Gefäß schüsselförmig, mit einer Öffnung von 25 cm und einer Höhe von 14 cm. Der Rand ist leicht verdickt und nach außen abgerundet. Die Paste ist sehr fein, hautfarbig, mit sehr feinen Partikeln von Glimmer, Kalkstein und Eisenerz.

Sowohl aussen als auch innen hat das Gefäß einen cca. 1 mm dicken Film rötlich-brauner Tongußmaße, welche diese Klasse Luxusgefäße charakterisiert.

Auf der Außenwand dieses Gefäß-Types sind eine Reihe Szenen gestempelt, welche den Gegenstand unserer Untersuchung bilden werden.

Außen, zwischen den Rand und der Mitte des Gefäßes, gibt es gar keine Verzierungsform. Die Mitte wird durch einen Einschnitt markiert, der den unverzierten oberen Teil vom verzierten unteren Teil trennt.

Der untere, verzierte Teil des Gefäßes besteht aus zwei völlig gleichen Registern, welche, jedes für sich, fünf mal wiederholt werden. Das erste Register stellt den Kampf zweier Gladiatoren dar. Diese werden mit Helmen, Schildern und jeder mit einem Schwert dargestellt. Der Gladiator auf der linken Seite hat ein gerades Schwert, der auf der rechten Seite einene Säbel. Zwischen den beiden, im oberen Teil, ist ein S-förmiges Verzierungs-motiv dargestellt. Die einzigen Ausnahmen von der Wiederholung dieses Registers sind die Stellen an denen ein Stempel ersicht. Auf diesem Gefäß sind zwei Stempel, auf beiden Seiten des Verzierungsregisters plziert. Der erste Stempel ist einer 3,5x0,5 cm meßende Kartusche eingeprägt und zeigt den Namen des Herstellers COMITIALIS F. Der zweite Stempel ist in einer 2,5x0,5 cm meßenden Kartusche eingeprägt und zeigt die Buchstaben (...) IOVENII (Tafel I-II).

An der Stelle mit dem Stempel erscheint im selben Register ein dritter Darsteller als nackter Soldat, der einen Speer in der linken Hand hält, Das scheint das Vorhandensein eines Schiedrichters im Kampf der zwei Gladiatoren anzuzeigen. Die im Register des Kampfes der beiden Gladiatoren befindliche Person, auf dem Platz auf den der Stempel eingeprägt ist, stellt den zweiten Verzierungsregister dar – der einzige Unterschied besteht im Vorhandensein, rund um den Soldaten, eines auf sehr kleinen Rechtecken gebildeten Kreises. Unter diesen Register ist das S-förmige Verzierungs-motiv eingeprägt.

Zwischen dem erste und zweiten Verzierungsregister ist ein Speer mit zwei Spitzen dargestellt, ein aus gestempelten Punkten ausgeführtes Motiv.

Ganz besonders bemerkenswert ist die Stelle an der nackte Soldat mit Speer erscheint, stelle an welcher sich auch der Stempel befindet. Die anderen vier Darstellungen dieses Registers ersetzen die Person mit Speer durch den Aufdruck des Motivs in Form eines doppelten S – buchstaben.

Dieses Verzierungs-motiv ist in Tibiscum auch von früheren Entdeckungen aus dem Castrum und militär VICUS bekannt⁶.

Was die datierung dieses terra sigillata – gefäßes vom Typ Westendorf betrifft, so nehmen Fachleute als Anfangsmoment für diesen Typus das Jahr 160

N. Chr.⁷, oder den gleich auf den markomanischen Kriegen folgenden Zeitabschnitt an⁸.

Das Vorhandensein der terra sigillata vom Typ Westendorf⁹ in Tibiscum ist zumeist ihrem Vordringen längs der Donau zu verdanken. Das keramische Zentrum von Westerndorf befindet sich an der Grenze zwischen Raetia und Noricum¹⁰. Das Vorhandensein einer größeren Anzahl solcher Gefäß-Typen im Süden der Provinz Dakien¹¹ scheint zu bestätigen, daß die Donau der Hauptzugangs weg war.

ANMERKUNGEN

*Bei den in Tibiscum ausgeführten Forschungen erfreuten wir uns der ständigen Anwesenheit der Schüler des Lyzeums "Traian Doda" von Caransebeș, Mitglieder des Zirkels für Geschichte und Archäologie "Constantin Daicoviciu", unter Führung von Oberlehrer Lucia Carmen Arde;

¹A. Ardeș, *Limitele orașului roman Tibiscum*, in *Studii de Istorie a Transilvaniei*, Cluj Napoca, 1994, p. 61-66; Doina Benea, P. Bona, *Tibiscum*, București, 1994

²A. Ardeș, *Le municipes romaines de Tibiscum*, in *Politique ediltaire dans les provinces de l'Empire Romain*, Cluj-Napoca, 1993, p. 83-89; Doina Benea, *Orașul antic Tibiscum*, *Considerații istorice și arheologice*, în *Apulum* XXXII, 1995, p. 149-172

³A. Ardeș, *op. cit.*

⁴H. Daicoviciu, I. Piso, *Sarmizegetusa și războaiele marcomanice*, in *ActaMN* XII, 1975, p. 162-163; M. Moga, Doina Benea, *Tibiscum și războaiele marcomanice*, in *Tibiscum* V, 1978, p. 134-140

⁵H.J. Kellner, *Die Bildstempel von Westerndorf, Comitialis und Iassus*, in *Bayerische Vorgeschichts-Blätter*, 46, 1981, p. 121-186

⁶P. Bona, M. Petrovsky, R. Petrovsky, P. Rogoza, *Tibiscum – cercetări arheologice* (II), (1980-1981), in *StComCIV*, 1982, p. 197, pl. I.1, I.3

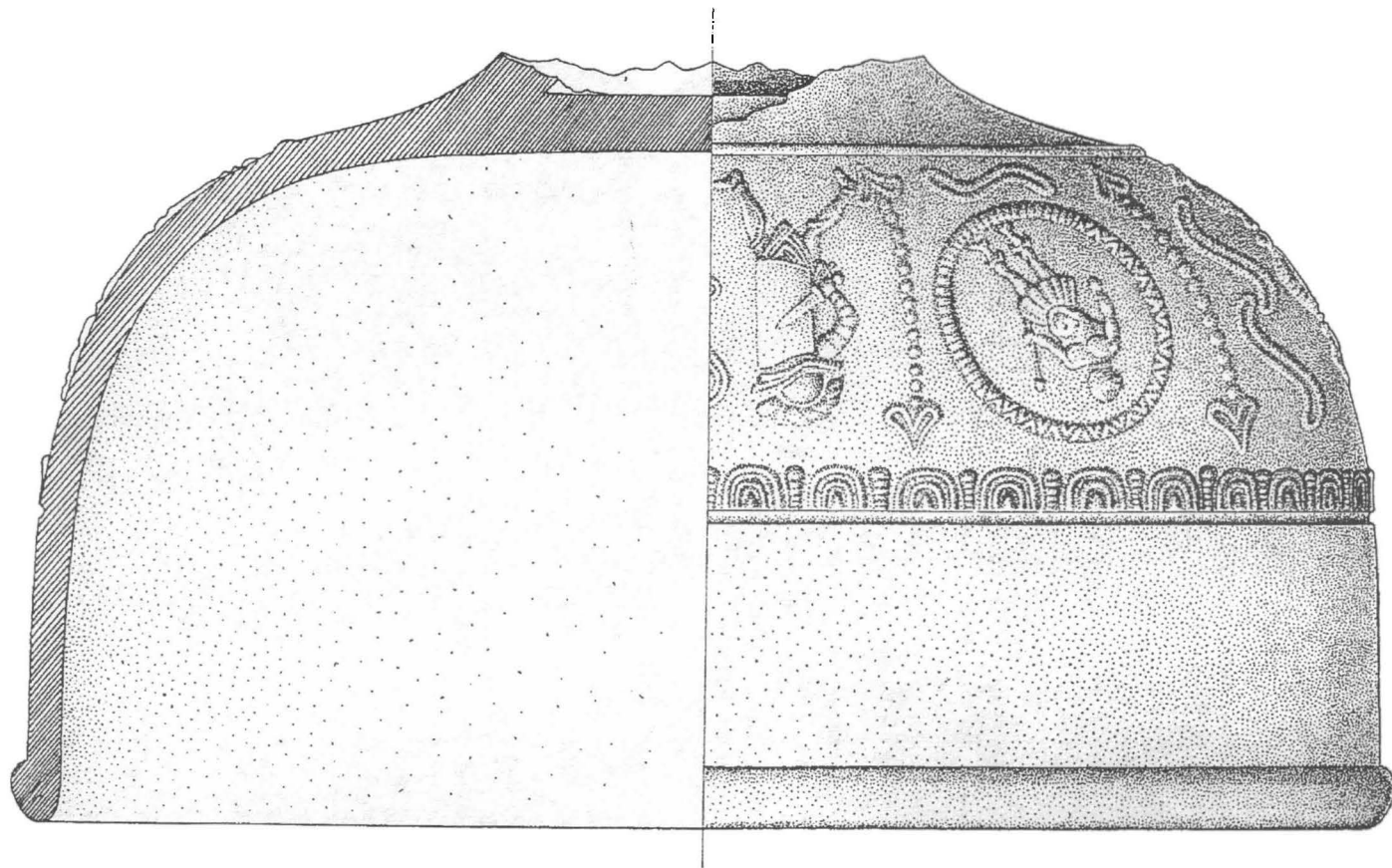
⁷Gh. Popilian, *Ceramica romană din Oltenia*, Craiova, 1976, p. 33

⁸D. Isac, M. Rusu, C.I. Baluta, *Descoperiri de terra sigillata la Apulum*, in *Apulum* XVII, 1979, p. 232-233

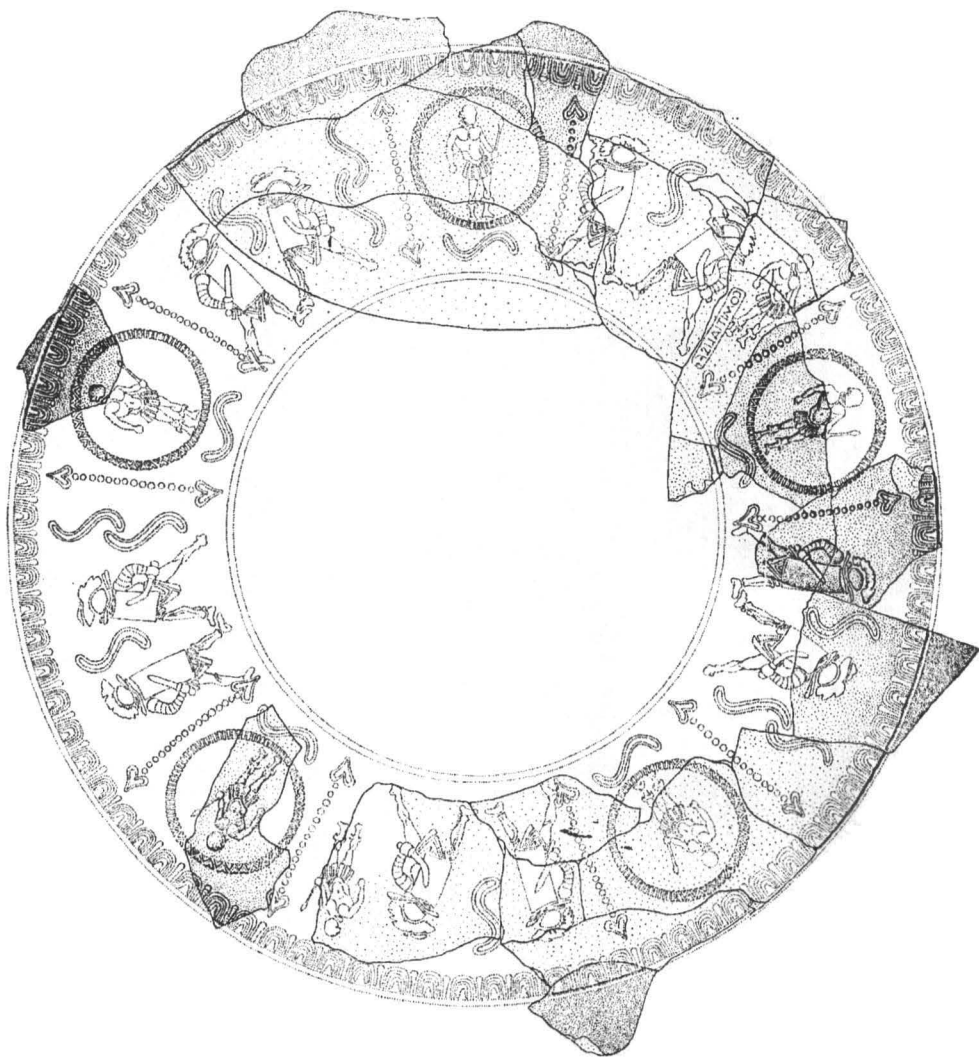
⁹M. Moga, D. Isac, *Terra sigillata de la Tibiscum* (c.f. D. Isac, N. Gudea, *Terra sigillata de la Porolissum* (I), in *ActaMP* IV, 1980, p. 194-195)

¹⁰H.J. Kellner, *op. cit.*

¹¹D. Isac, N. Gudea, *op. cit.*



Planşa I: Tibiscum, oraş roman, vas terra sigillata, profil Sc. 1:1
 Tafel I: Tibiscum, römische stadt, terra sigillata – Gefäß, Maßstab 1:1



Planșa II: Tibiscum, oraș roman, vas terra sigillata, reprezentare grafică a motivelor ornamentale.

Tafel II: Tibiscum, römische Stadt, terra sigillata – Gefäß, grafische Wiedergabe der Verzierungs motive

REPREZENTĂRI ALE UNOR PIESE DE ARMAMENT ȘI ECHIPAMENT MILITAR MEDIEVAL PE ALTARUL PICTAT AL BISERICII EVANGHELICE (SF. MARGARETA) DIN MEDIAȘ

Zeno-Karl Pinter

Altarele poliptice răspândite în bisericile săsești din partea de sud a Transilvaniei în perioada trecerii de la goticul târziu la renaștere, (sec. XV-XVI) s-au bucurat de un deosebit interes din partea istoricilor și mai ales din partea istoricilor de artă, deoarece reprezintă complexe opere artistice, ce îmbină pictura cu sculptura, oferind o imagine concludentă asupra evoluției stilistice a Transilvaniei în evul mediu târziu. Încă în 1916, Viktor Roth publica la Strassburg o lucrare dedicată altarelor pictate din bisericile evanghelice transilvănene, ca ultim volum al unei serii dedicate artei sașilor ardeleni¹. Au urmat numeroase alte contribuții prin studii și articole de specialitate, lucrări speciale sau abordări în volume generale de artă redactate de mari personalități ale istoriei culturii și artei dintre care amintim doar pe Balog Jolán (1934)², Radocsay Dénes (1955)³, Virgil Vătășianu (1959)⁴, Vasile Drăguț (1976)⁵, (1979)⁶, (1982)⁷ și Gisela și Otmar Richter (1992)⁸.

Nu vom încerca în prezentul material să reluăm problematica artistică a acestor opere, ci intenționăm pe baza exemplului altarului din biserica luterană (Sf. Margareta) din Mediaș, să facem demonstrația importanței reprezentărilor din arta figurativă medievală în datarea și tipologizarea unei categorii de material istoric și arheologic: piesele de armament și echipament militar.

În epoca în care au fost create altarele poliptice, scenele biblice pictate în registrele acestora -ca dealtfel și picturile murale ce împodobeau în perioada catolică bisericile- aveau scopul de a face cunoscut credincioșilor, în general neștiutori de carte, cuvântul Scripturii și în alt fel decât prin glasul preotului, de a vizualiza și vitaliza scene din Vechiul și mai ales Noul Testament, motiv pentru care picturile din biserici mai sunt numite și „Biblia analfabetului“. Pentru a realiza acest deziderat, pictorii medievali au „actualizat“ costumația, armele,

unelte și chiar fizionomia personajelor redată. În pictura bisericilor de rit occidental, spre deosebire de mediul ortodox, nu vom întâlni decât cu foarte rare excepții militari reprezentați cu echipamentul specific soldaților romani din secolul I, contemporan evenimentelor redată și aceasta în principal din două motive. În Occident tradiția romană nu s-a perpetuat până în evul mediu ca în spațiul bizantin și mai ales, o astfel de reprezentare ar fi creat confuzie în rândul celorla cărora le era adresat mesajul prin pictură. Omul simplu trebuia să identifice cu maximă ușurință un militar și ca atare el trebuia să arate așa ca militarii pe care el îi vedea aievea, în viața de zi cu zi.

În acest fel, reprezentările din arta figurativă medievală au devenit pentru istoricii medievști un izvor extrem de important, ce poate clarifica sau întregi tabloul unei epoci mai ales în domenii în care izvoarele scrise sunt mai sărace și arheologia are probleme de datare. Acesta este și cazul armamentului și echipamentului militar al secolelor XV-XVI. Piese de armament și echipament medieval târziu lipsesc în general în descoperiri arheologice, căci în această epocă nu se mai practică în Europa înmormântări cu arme, iar pierderea unor astfel de piese extrem de scumpe în epocă este exclusă, armele și armurile fiind adunate aproape întotdeauna chiar și de pe câmpurile de luptă⁹. Marea majoritate a materialului de acest fel păstrat până în zilele noastre provine din colecții vechi, din arsenale de epocă sau din săli de arme sau panoplii ale unor castele sau case nobiliare¹⁰. În astfel de cazuri, datorită lipsei unei catalogări rigurose științifice s-a pierdut datarea exactă a numeroase categorii de arme și armuri făcând necesară datarea lor pe criterii comparative cu piese riguroso databile sau cu reprezentări din arta figurativă a epocii.

Altarul păstrat în biserica evanghelică din Mediaș, reprezintă o astfel de sursă de documentare conținând numeroase reprezentări de arme și echipament militar și în același timp este sigur databil în jurul anului 1480¹¹. În acest context, câmpul central și fețele exterioare ale aripilor mobile cu cele opt scene din ciclul Patimilor, sunt cele mai semnificative.

Cel mai valoros panou este cel central ce redă scena crucificării (Fig. 1), în fundal distingându-se veduta unui oraș ce ar trebui să fie Ierusalimul, dar care de fapt este Viena secolului al XV-lea, cu Domul Sf. Ștefan încă neterminat și cu vechea fortificație de incintă¹² (foarte important izvor pentru istoria urbană vieneză). Mântuitorul crucificat domină în prim plan compoziția fiind flancat în planuri secunde de două grupuri umane: în stânga grupul de femei ce îl plâng pe Iisus în frunte cu Maria și Maria Magdalena, iar în dreapta un grup de bărbați înarmați. Primii doi bărbați din imediata apropiere a crucii par să poarte o discuție ironică la adresa Mântuitorului și au fost redați în așa fel încât oricine să îi recunoască drept necreștini, dacă nu chiar drept dușmani ai creștinătății: unul poartă un turban musulman iar celălalt un caftan bogat ornamentat și o tichie țuguiată evreiască. Bărbatul cu turban este înarmat cu o măciucă simplă

din lemn în care se sprijină cu mâna stângă și cu o spadă pe care o ascunde sub faldurile mantiei cuprinzându-i mânerul cu pumnul mâinii drepte și făcând astfel vizibilă doar o parte a mânerului lung – pentru o mână și jumătate sau două mâini – și butonul piriform cu striții verticale. Acest tip de buton (tip. „L“-Oakeshott)¹³ este considerat ca specific mijlocului secolului al XV-lea, când apare în special pe spade grele pentru două mâini. O piesă purtând stema Regatului Ungariei, de absolută corespondență tipologică, inclusă de D.G. Alexander în grupa XIX a clasificării sale, s-a păstrat în arsenalul din Alexandria (Egipt) unde se știe că a intrat în anul 1432.¹⁴ În Polonia, piese asemănătoare provenite din fostele teritorii ale Ordinului Teutonic sunt datate după mijlocul secolului al XV-lea.¹⁵ Tot un buton piriform dar neted, fără striții verticale întâlnim pe spada de călău a orașului Sibiu, păstrată la Muzeul Brukenthal.

Mult mai bine vizibilă este spada de care se sprijină cu mâna stângă bărbatul în port evreiesc. Aceasta este o armă cu mâner pentru o singură mână (dimensiunea „m1“, Pinter)¹⁶, cu buton discoidal („tip.H“, Oakeshott)¹⁷ și gardă ușor curbată („variantea g“, Pinter)¹⁸ spre lama zveltă și lungă ascunsă de teaca cu buterolă aurie și centură de spadă înfășurată. Această spadă reprezintă una dintre cele mai comune și răspândite variante ale acestui tip de armă¹⁹. R.E. Oakeshott încadrează spadele cu buton discoidal foarte larg între secolele XI și XV²⁰ iar A. Ruttkay optează pentru ultima perioadă a acestui interval²¹. Piese asemănătoare păstrate în colecțiile din Istanbul sunt publicate de D.G. Alexander ca făcând parte din „grupa XVI“, și ca atare databile în secolul XV.²² Iată deci că în acest caz, data pictării altarului de la Mediaș 1480, ne vine în ajutor și clarifică disconcordanțele datând piesele în discuție în secolul al XV-lea. Dealtfel tot apelând la arta figurativă, găsim o spadă asemănătoare și în gravura „Trei Țărani“ executată de Albrecht Dürer în anul 1495²³.

În spatele personajelor descrise anterior apar trei militari care sunt redați ca participanți pasivi la acțiune și ca atare ușor de identificat cu soldații romani care își fac doar datoria supraveghind din plan secundar scena. Pentru a fi ușor identificați drept simplii soldați ei poartă coifuri metalice și arme de infanterie.

Din echipamentul defensiv nu se văd decât coifurile. Primul dintre soldați poartă o cască calotă din plăcuțe metalice dreptunghiulare, cu discuri protectoare pentru urechi. Asemenea piese sunt fregvente în secolul al XV-lea și le reîntâlnim atât în alte reprezentări de artă figurativă ca în miniaturile occidentale²⁴ sau pe altarele pictate din Dupuș, Hălchiu sau Sântimbru,²⁵ unde plăcuțele au forma solzilor de pește, cât și în numeroase colecții de arme, cea mai apropiată corespondență tipologică fiind o cască păstrată în colecția Hauslaub din Viena²⁶. Al doilea militar poartă o cască de tip „pălărie de fier – *Eisenhut*“ cu nervură mediană și boruri nituite, o formă dintre cele mai răspândite în Europa secolelor XIV-XV, și caracteristică pedestrașilor halebardieri arbaletieri sau arcași, cum se poate vedea pe două miniaturi din a doua jumătate a secolului

al XV-lea păstrate la biblioteca din Boulogne sur Mer²⁷. Numărul unor astfel de piese păstrate în arsenale europene este impresionant.²⁸ Al treilea soldat poartă cască cu vizieră mobilă, o variantă a tipului „alata“ de asemenea foarte răspândită în secolul al XV-lea și reîntâlnită în numeroase miniaturi occidentale ale acestui secol, dintre care cele mai semnificative sunt imaginile de bătlui din cronica lui Froissard, păstrată la Biblioteca Națională din Paris.²⁹ Interesant de remarcat este faptul că în numeroase reprezentări ale unor armate medievale, mai ales în mai sus menționata cronică a lui Froissard sau în miniaturile din a doua jumătate a secolului al XV-lea, păstrate în biblioteca din Boulogne sur Mer cele trei forme de coifuri apar, ca și la Mediaș, împreună, dovadă clară că erau contemporane.

Armele ofensive, două lănci simple și o variantă de halebardă sunt tot specifice infanteriei secolului al XV-lea. Halebarda este de un tip ceva mai arhaic în ceea ce privește securea cu tăiș curbat ce este specifică secolului al XIV-lea. În schimb vârful tip cange, cu furcă pentru prinderea lăncilor inamice este ca și furca de luptă sau furca friulană, o armă specifică infanteriei grele a secolelor XV-XVI.

Cât de corect reprezentau pictorii bisericești ai evului mediu vestimentația, armamentul sau echipamentul militar al epocii în care au creat, poate fi demonstrat prin analiza comparativă a reprezentărilor de pe altarul de la Mediaș de sfârșit de secol XV și picturile murale din aceeași biserică datate înainte de anul 1430, cel mai probabil la sfârșitul secolului al XIV-lea³⁰. Aici deasupra arcadelor ce despart nava centrală de colaterala nordică, în scena „Sărutul lui Iuda“ este reprezentat un grup de luptători dintre care unul echipat cu armură din zale, și purtând un tip de spadă tipică mijlocului sau celei de-a doua jumătăți a secolului al XIV-lea³¹, cu triplă șențuire mediană, buton poliedric și gardă dreaptă („Tip. XX“- Ruttkay³², „grupa III-c“ – Hoffmeyer³³, „tipul IX“- Pinter³⁴), mult diferite ca forme ale părților componente, ca utilizare și ca încadrare cronologică de piesele din scena centrală a altarului, descrise anterior. Practic cei 100 de ani scurși între realizarea picturilor murale și a panourilor altarului sunt perfect reflectați de schimbările ce le suferă armamentul și echipamentul militar în acest interval de timp.

Spațiul acestui material nu permite abordarea tuturor reprezentărilor de vestimentație, echipament militar sau armament păstrate în biserica evanghelică din Mediaș, ce constituie un adevărat tezaur de artă medievală transilvană și un important izvor pentru istorici și istoricii de artă. Analiza comparativă a reprezentărilor din arta figurativă transilvăneană, cu piese păstrate în colecțiile muzeale – domeniu foarte puțin abordat până în prezent de istoricii și arheologii medievști – va putea însă clarifica în viitor multe probleme de clasificare sau datare a numeroase categorii de materiale, contribuind substanțial la întregirea tabloului istoric al evului mediu transilvan.

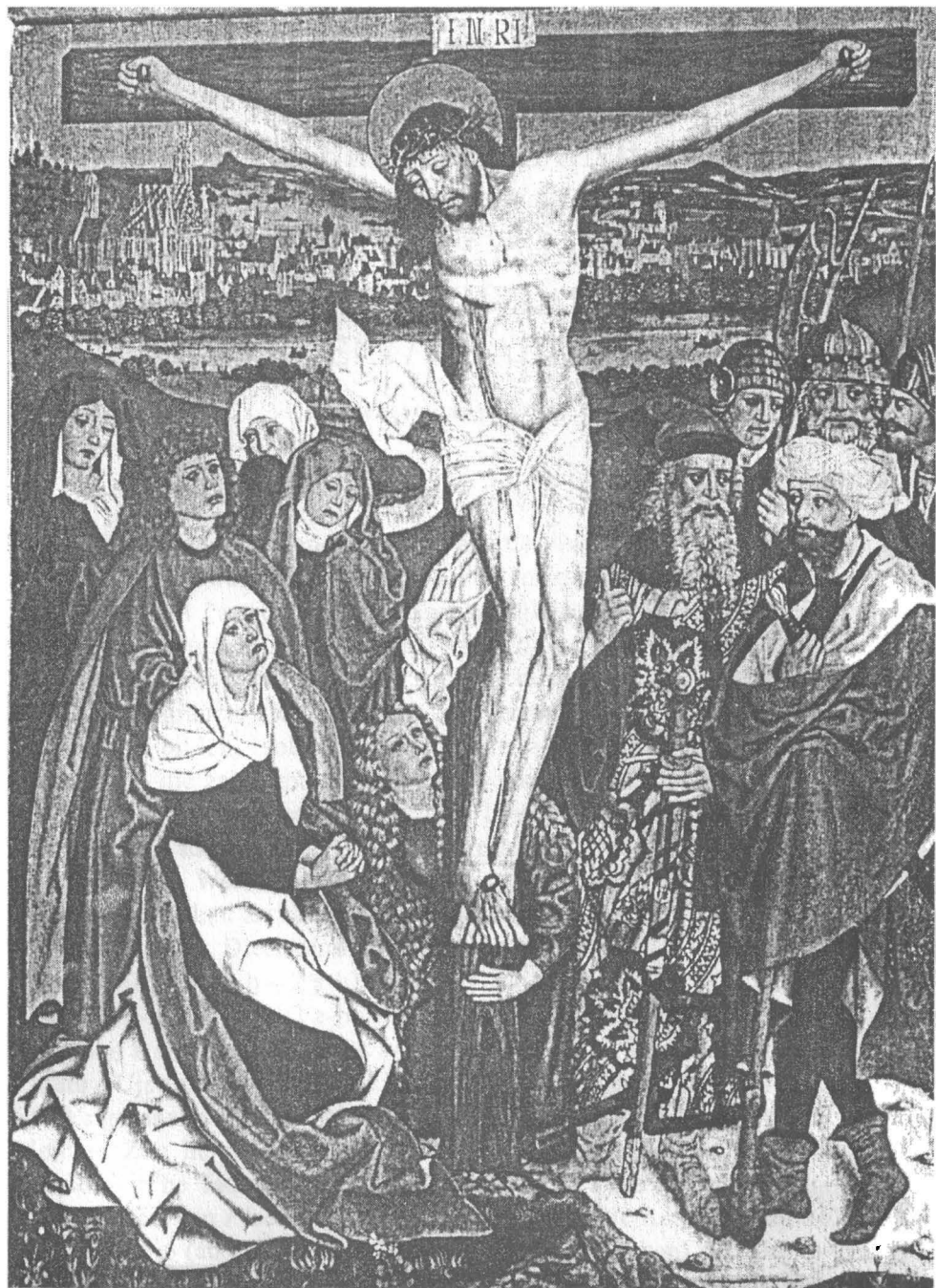
ANMERKUNGEN

- 1 Roth, V., *Siebenbürgische Altäre*, Strassburg, 1916.
- 2 Balog, J., *Az erdély renaissance*, Kolosvar, 1934.
- 3 Radocsay, D., *A középkori magyarország táblaképei*, Budapest, 1955.
- 4 Vătășianu, V., *Istoria artei feudale în țările române*, București, 1959.
- 5 Drăguș, V., *Dicționar enciclopedic de artă medievală românească*, București, 1976.
- 6 Idem, *Artă gotică în România*, București, 1979.
- 7 Idem, *Artă românească*, București, 1982.
- 8 Richter, G. & O., *Siebenbürgische Flügelaltäre*, Innsbruck, 1992.
- 9 Pinter, Z.K., *Spada și sabia medievală în Transilvania și Banat*, Reșița, 1999. Pe tapiseria de la Baieux, în registrul de sub scena rănirii la ochi a lui Harold, este redată o astfel de scenă în care sunt dezbrăcați de cămeșile de zale luptătorii căzuți iar spadele sunt adunate în mănunchiuri și duse în tabăra lui Wilhelm.
- 10 Krenn, P., *Das Landeszeughaus in Graz*, Graz, 1991.
- 11 Oprescu, G., *Bisericile cetăți ale sașilor din Ardeal*, București, 1958, p.32.
- 12 *Ibidem*.
- 13 Oakeshott, R.E., *The Sword in the Age of Chivalry*, London, 1964, p. 68 sq.
- 14 Alexander, D.G., *European Swords in the Collections of Istanbul*, în *Waffen und Kostumkunde*, 29-1/1987, p. 24, fig. 98.
- 15 Nowakowski, A., *Arms and Armour in the Medieval Teutonic Order's State in Prussia*, Łódź, 1994, p. 88 sq. Cf. și Glosek, M., Nadolski, A., *Miecze sredniowieczne z ziem polskich*, în *Acta Archaeologica Lodziensia*, 19/1970.
- 16 Pinter, Z.K., *Op. Cit.*, p. 96.
- 17 Oakeshott, R.E., *Op. Cit.*, p.95.
- 18 Pinter, Z.K., *Op. Cit.*, p.97.
- 19 *Ibidem*, p.133-137.
- 20 Oakeshott, R.E., *Op. Cit.*, p. 95.
- 21 Ruttkay, A., în *Slovenska Archaeologia*, XXIV/1976, p. 259, Pinter, Z.K., *Op. Cit.*, p. 137sq.
- 22 Alexander, D.G., *Op. Cit.*, p.23.
- 23 Marica – Guy, V., *Dürer*, București, 1984.
24. * * *, *Châteaux Chevaliers en Hainaut au Moyen Age*, Bruxelles, 1995, p. 181, 185, 203, 207.
- 25 Richter, G. & O., *Op. Cit.*, p. 180, 220, 136.
- 26 Demmin, A., *Die Kriegswaffen in ihren Geschichtlichen Entwicklungen von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Leipzig, 1891, p. 523.
27. * * *, *Châteaux Chevaliers en Hainaut au Moyen Age*, Bruxelles, 1995, p. 203, 207
- 28 Krenn, P., *Op. Cit.*, p. 43, fig. 52.
- 29 * * *, *Châteaux Chevaliers en Hainaut au Moyen Age*, Bruxelles, 1995, p. 181, 185.
- 30 Drăguș, V., *Picturile murale de la Mediaș în Buletinul Monumentelor Istorice*, 2/1976, p.11sq.
- 31 Pinter, Z.K., *Op. Cit.*, p.142sq.
- 32 Ruttkay, A., *Op. Cit.*, p. 260.
- 33 Hoffmeyer, A.Bruhn de, *Middelalderens tvaeggede svaerd*, Kobenhavn, 1954, p. 21, pl. XIII-d.
- 34 Pinter, Z.K., *Op. Cit.*, p. 144 sq.

DARSTELLUNGEN MITTELALTERLICHER WAFFEN UND RÜSTUNGSTEILE AUF DEM MEDIASCHER FLÜGELALTAR

(Zusammenfassung)

Die in Siebenbürgen erhaltenen Flügelaltäre sind eine bedeutende Dokumentationsquelle, insbesondere für jene Geschichtswissenschaftler und Archäologen, die sich mit der Erforschung des Mittelalters beschäftigen. Die Darstellung von mittelalterlichen Kleidungsstücken, Rüstungsteilen oder Waffen ist für die Datierung von in verschiedenen Museen und Sammlungen vorhandenen ähnlichen Stücken von großem Nutzen, und zwar vor allem dort, wo die zur zeitlichen und typologischen Bestimmung notwendigen Kriterien fehlen. Auf dem in der Mediascher Evangelischen Kirche erhaltenen Flügelaltar sind in der Kreuzigungs-Szene eine Keule, zwei Schwerter, eine Hellebarde, zwei Lanzen und drei Helme dargestellt, wobei letztere zwar verschiedenen Formen aufweisen, die jedoch zeitgleich sind. Sämtliche auf dem Mediascher Altar dargestellte Rüstungsteile und Waffen sind in die zweite Hälfte des 15. Jhs. zu stellen. Dies geht sowohl auf Grund von Analogien zu anderen mittelalterlichen Darstellungen oder zu in Museen verwahrtern Stücken hervor, als auch aus Vergleichen zu älteren Darstellungen ähnlicher Stücke, die in der Wandmalerei derselben Kirche in Erscheinung treten und mit ziemlicher Genauigkeit in das ausgehende 14. Jh. datiert wurden.



Planșa I. Panoul central al altarului poliptic din biserica evanghelică (Sf. Margareta) din Mediaș

KUPFERNE, BRONZENE UND STEINERNE WERKZEUGE UND WAFFEN AUS DEN SAMMLUNGEN DES „EMANOIL GOJDU” – LYZEUMS AUS GROSSWARDEIN / ORADEA / NAGYVÁRAD

– *In memoriam Marian Gumă* –

Sabin Adrian Luca, Constantin Ilieș

Das Lyzeum „Emanoil Gojdu” aus Großwardein / Oradea / Nagyvárad – eine der für den Westen Rumäniens bedeutendsten Lehrinstitutionen dieser Art – besitzt eine mit Passion und Gewissenhaftigkeit, im Verlauf der Zeit von einem der Dienstboten des Großwardeiner Unterrichts, Professor Titus Lucian Roșu, gesammelte, besonders wertvolle Antiquitätensammlung. Der leidenschaftliche Professor begränzte sich nicht nur zur Versammlung der Gegenstände, die die Sammlung bilden, sondern versuchte – gemäß seiner archäologischen Kenntnisse – die gesammelte Materialien auch wissenschaftlich auszuwerten¹.

Das in einer der Räume des Lyzeums veranstaltete Kleinmuseum besuchend, ausser den einiger verschiedenen geschichtlichen Zeiten zugehörenden Werkzeuge und Gefäße², anziehen die Aufmerksamkeit die vorgeschichtlichen archäologischen Materialien, die den Anlaß diese Zeilen zu schreiben gaben. Diese sind: ein Beil aus Stein (Abb. 2/1 a-b), zwei Beile aus Kupfer (Abb. 1/1 a-b – 2 a-b) und fünf Tüllenbeile aus Bronze (Abb. 2/2 a-b; 3/1 a-b – 2 a-b; 4/1 a-b – 2 a-b). Mit Ausnahme des Stückes von Abb. 4/1, die aus Șuncuiuș stammt, alle andere wurden im Landflur der Gemeinde Neupalota / Palota / Ujpalota (Kr. Bichar / Bihor / Bihár) entdeckt. Die Schenkung dieser Stücke geschah im Jahre 1958. Auch wenn die Mehrheit dieser Stücke wurde zur gleicher Zeit hergebracht, sie widerspiegeln eine komplexe geschichtlich – archäologische Tatsache. Vor allem, zeichnen sich die kupfernen Stücke aus:

a. Beil von *Plocnik*– *Typus* (Abb. 1/1 a-b). Die Ausmaße des Stückes sind von 17,5 / 3,6 (an der Schneide) und 2,3 (an dem Nacken) cm. Das Beil hat eine grünlich – rötliche Patina und eine wellenformige, korrodierte Oberfläche. Inventar G. 61. Herkunft: Neupalota / Palota / Ujpalota (Kr. Bichar / Bihor / Bihár).

b. *Hammeraxt* (Abb. 1/2 a-b). Die Ausmaße des Stückes sind von 15,4 / 6,1 cm. Die Axt hat eine grünliche Patina mit kupferfarbigen Reflexe. Der Nacken des Stückes ist wegen der Benutzung abgeschliffen. Aus dem selben Grund wird auch ein Anfang eines Sprungs im Bereich des Griffesanschaftungsloches festgestellt. Inventar G. 59. Herkunft: Neupalota / Palota / Ujpalota (Kr. Bichar / Bihor / Bihár).

Die zwei Kupferstücke sind unterschiedlich sowohl aus chronologischer, wie auch typologischer Hinsicht. Während die Beile von *Plocnik-Typus* dem anfangenden Äneolithikum charakteristisch sind und auch die typologische Serie der Kupferbeile öffnen ³, scheint die *Hammeraxt* ein Zwischentypus darzustellen, zwischen den Typen *Székely* und *Agnita* ⁴. Für das erste Stück stellen die direkten Parallelen keine Probleme ⁵, was aber nicht auch das zweite Beil charakterisiert ⁶.

Die Hammeraxt scheint der Periode des mittleren, vielleicht des späteren Äneolithikums spezifisch zu sein.

Das erforschte Muster von Werkzeuge und Waffen erweist auch ein steirneses Stück:

c. *Steinerne Nackenscheibeaxt* (Abb. 2/1 a-b). Das Stück ist besonders sorgfältig geschaffen, aus einem Gestein heller Farbe. Die Durchbohrung wurde aus einer Seite durchgeführt. Der Schliff ist besonders gut. Der Erhaltungszustand laßt zu verstehen daß das Stück benutzt wurde, weil es sowohl an der Schneide, wie auch an der Scheibe Beschädigungen erweist. Die Ausmaße sind von 14,3 / 5,1 cm an der Schneide. Die Dicke ist von 4 cm an dem Anschäftsloch und 3,8 cm an der Schneide. Der Durchmesser der Scheibe ist von 4 cm. Inventar G. 51. Herkunft: Neupalota / Palota / Ujpalota (Kr. Bichar / Bihor / Bihár).

Das steirneses Stück ist, aller Wahrscheinlichkeiten nach, ein Versuch die in der Bronzezeit verbreiteten bronzenen Scheibenäxte ⁷ nachzuahmen. Ihren Vorkommen ist für einige kulturellen Erkennbarwerden aus der siebenbürgische Bronzezeit ⁸, aber nicht nur dieser charakteristisch ⁹.

In Folgendes werden wir die in der Sammlung des Grosswardeiner Lyzeums gebenden bronzene Stücke aufzählen. Wir glauben daß es wichtig wäre zu erwähnen, vor allem, daß hier sich zwei Gruppen von Materialien geben. Die Gruppe Nr. 1 besteht aus vier Äxte ¹⁰ und die zweite aus einer einzigen (Abb. 4/1). Wir beginnen mit der Beschreibung der ersten Gruppe:

d. Aus Bronze geschaffene Tüllenbeil. Die Patina des Stückes ist von dunkelgrüner Farbe. Im oberen Teil (Abb. 2/2 a-b) aufweist es zwei kräftig profilierten Rippen. Aus dieser, genauer aus der im unteren Teil, gegendie Schneide liegende, geht eine Serie von Rippen fort, die sich biegen gegen die Seiten des Stückes. Die Ausmaße des Beiles sind von 11,5 cm Länge und 5 cm maximaler Breite, indem die Dicke des Stückes nicht 3 cm überschreitet.

Inventar G. 63a. Herkunft: Neupalota / Palota / Ujpalota (Kr. Bichar / Bihor / Bihár).

e. Aus Bronze geschaffene Tüllenbeil (Abb. 3/1 a-b). Das Stück, das eine dunkel grüne Patina aufweist, ist mit unmittelbar unterhalb des oberen Teils ausgehenden und gegen ihres Seiten sich biegenden Rippen verziert, ähnlich des bevor beschriebene Beil. Das Stück ist in schlechtere Bedingungen behalten, indem sie im oberen Teil infolge der Benutzung (?) gebrochen ist. Die Ausmaße des Beiles sind von 10,2 cm Länge / 4,4 cm maximaler Breite, während die maximaler Dicke von 3,3 cm. Inventar G. 63 b. Herkunft: Neupalota / Palota / Ujpalota (Kr. Bichar / Bihor / Bihár).

f. Aus Bronze geschaffene Tüllenbeil (Abb. 3/2 a-b). Dieses Stück hat eine gute Patina, von dunkelgrüne Farbe. Bei einem Abstand von ungefähr 1 cm vom Anschaffungsloch ist der Gegenstand mit parallelen, von Rippen abgegrenzten Kannelüren verziert. An ihrem Ursprung, rundherum des Stückes, gibt sich eine durch eine zickzackig laufende Rippe geschaffene Verzierung. In der gegenüber der Anhaftungsöse gebenden Seite ist das Beil gesprungen, infolge der Benutzung, möglicherweise. Die Ausmaße des Beiles sind von 10,4 cm Länge / 5,3 maximaler Breite. Die maximale Dicke des Stückes ist von 4 cm. Inventar G. 60. Herkunft: Neupalota / Palota / Ujpalota (Kr. Bichar / Bihor / Bihár).

g. Aus Bronze geschaffene Tüllenbeil (Abb. 4/2 a-b). Dieses Stück ist eines der schönsten des Lagers, idem es eine edle Patina von dunkelgrüner Farbe hat. Die Rippen die von dem Anschaffungsloch gegen die Schneide ausgehen sind gegen die Seiten des Stückes gebogen und sind sehr prominent. Auch dieses Stück ist ein wenig gesprungen in der gegenüber der Anhaftungsöse gebenden Seite. Wir bemerken die gebogene Schneide und das ästhetische Gleichgewicht des Beiles. Die Ausmaße des Stückes sind von 9,4 (Länge) / 4,9 (maximaler Breite) cm. Die Dicke des Beiles ist von 2,9 cm. Inventar G. 63c. Herkunft: Neupalota / Palota / Ujpalota (Kr. Bichar / Bihor / Bihár).

Das von uns beschriebene Lager von bronzene Gegenstände (Beile) hat ein seltsames Schicksal in was die Zuschreibung an einem sicheren Fundort betrifft. Der Stifter des Museums, Professor Titus Lucian Roșu, veröffentlichte die Sammlung und erwähnte nicht den Fundort ¹¹. Die Forscher, die sich später mit der Untersuchung dieser Sammlung beschäftigten, haben unterschiedlichen Meinungen dieses Punktes bezüglich. S. Dumitrașcu glaubt daß das Lager aus einem Ort des Kreises Bichar / Bihor ¹² stammt und N. Chidioșanu daß das Lager aus dem Territorium Grosswardeins ist ¹³, ein auch von C. Kacsó ¹⁴ und C. Ilieș ¹⁵ übernommene Einfall. Die Meinung bezüglich dieses Lagers finden wir bei M. Petrescu-Dâmbovița ¹⁶, der bemerkte daß das Lager um die Stadt Grosswardein entdeckt wurde. Diese nächste Vermutung ist von unserer jetzigen Untersuchung bestätigt, indem der Sammlungsinventar eindeutig die Herkunft des Lagers als aus *Palota* (Kr. Bichar / Bihor) angibt, so daß, auf diese Weise,

der Gleichkeitszeichen zwischen den Lager *Crișana I*¹⁷ und *Palota* gestellt werden kann!

Aus der Hinsicht der chronologischen und kulturellen Einstufung, das Lager aus *Palota* ist – wie Professor M. Petrescu-Dâmbovița anmerkt¹⁸ –, in der Serie *Jupalnic – Turia* aus Hallstatt A₂ einzugliedern.

h. Aus Bronze geschaffene Tüllenbeil (Abb. 4/2 a-b). Das Beil weist eine dunkelgrüne Patina auf und ist sehr benutzt im oberen Teil (gebrochen infolge einer langzeitigen Benutzung?). Die Oberfläche des Stückes hat keine Spuren von Verzierung durch Rippen. Die Ausmaße des Beiles sind von 9,3 cm Länge / 4,3 cm maximaler Breite, die maximaler Dicke des Stückes ist von 2,6 cm. Inventar: G. 54. Herkunft: Șuncuiș / Vársonkolyos (Kr. Bichar / Bihor / Bihár).

Die Charakteristika des Stückes machen uns es in der späteren Bronzezeit, in der Serie *Uriu – Domănești* einzustufen¹⁹.

Als Schlußfolgerung, wir sind der Meinung daß die Veröffentlichung oder Umpublizierung einiger Stücke aus der Sammlung des „Emanoil Gojdu“-Lyzeums aus Grosswardein erweist, einerseits, der besondere Wert der Sammlung, andererseits daß manchmal Fehler in der Fundortszuschreibung einiger Entdeckungen vorkommen können.

Wir glauben daß die aus *Palota* stammenden Sammlungsmaterialien (Abb. 1/1-2; 2/1-2; 3/1-2 und 4/2) eine persönliche, von dem passionierte Professor Titus Lucian Roșu *in integrum* angekaufte Sammlung darstellen. Die Vielfaltigkeit der Stücke, die Streufunde oder Lager sein könnten, von Äneolithikum bis in Hallstatt A₂ beweisen daß diese Entdeckungen in einer langen Zeit vorkamen und daß der Zweck des Sammlers richtete sich an der Versammlung der Werkzeuge und Waffen aus Stein, Kupfer und Bronze aus der Gegend der erwähnten Ortschaft (*Palota*). Die Tatsache daß sein Anliegen an dieser Art von Gegenstände zugeneigt worden beweist sich aus durch die Anwesenheit des Stückes aus Șuncuiș (Abb. 4/1). Aus dem Lyzeumsinventar erfahren wir nicht von wem wurde diese Sammlung angekauft, aber ihre kategorielle Einheit berechtigt uns zu behaupten daß es sich um einer einzigen Person handelt.

Die Veröffentlichung dieser Materialien vervollständigt das die alten Beschäftigungen der Bewohner des Kreises Bichar, besonders derjenigen aus dem Tal des Schnellen Kreisch (*Crișul Repede*) betreffende Bild. Es ist ein Auftrag der zukünftigen Forschungen zu zeigen auch wie die Dörfer der Schöpfer einer so hohen technologischen Überlieferung ausschauten.

Übersetzung: Alexandru Gh. Sonoc

ANMERKUNGEN

¹ T. L. Roșu, *Colecția arheologică a Liceului Nr. 1 din Oradea*, in *Revista Muzeelor*, IV, 4, 1967, S. 354-355.

² Die Sammlung ist besonders reich und repräsentativ für das Munizipium Großwardein und seiner Umgebungen. Es geben sich archäologischen Materialien von Oradea-Salca und aus anderen archäologischen Fundorte der Stadt, die der Jungsteinzeit, des Äneolithikums, der Bronzezeit, der Eisenzeit, der dakischen und römischen Periode, sowie derjenige der Völkerwanderung und des Mittelalters zugeschrieben werden können. Die ausgestellte Muster und Stücke sind für die vorgebildeten Perioden sehr typisch, indem sie wahrhaftig eine vollständige Sammlung bilden.

³ Al. Vulpe, *Die Äxte und Beile in Rumänien*, II, München, PBF, Bd. IX, 5, 1975, Abb. 1/2.

⁴ *Idem.*, Abb. 1/39, 52.

⁵ *Idem.*, Abb. 1/1-3, 5-6, 8-9, 11-12; 2/14-15.

⁶ *Idem.*, Tafel 4/39-43; 5/44-48A; 6; 7/54-57.

Wir bemerken daß sich in der Sammlung auch ein kupfernes Beil mit den Ärmer in Kreuz, zur Zeit verschollen, eine Variante des Jászladány-Typus (*Idem.*, Abb. 1/128) gab: T. L. Roșu, *op. cit.*, Abb. 2 (unten). Dieselbe Stuck ist auch von S. Dumitrașcu, *Note privind colecția arheologică a Liceului „Emanoil Gojdu” din Oradea. Contribuția profesorului T. L. Roșu la cunoașterea și salvarea patrimoniului cultural orădean*, in *Crisia*, IX, 1979, S. 809, Taf. III/6 angekündigt; sowie von demselben T. L. Roșu, in *Oradea – Cetatea Bihor, străveche vatră românească*, Oradea, 1992, S. 28, Taf. XXI/2.

⁷ M. Petrescu-Dâmbovița, *Depozitele de bronzuri din România*, București, 1977, S. 39-51 (die mittlere Bronzezeit).

⁸ N. Boroffka, *Die Wietenberg-Kultur. Ein Beitrag zur Erforschung der Bronzezeit in Südosteuropa*, Bonn, 1994, Typentafel 30/16.

⁹ Die Variante findet sich in der ganzen mittleren Bronzezeit.

¹⁰ M. Petrescu-Dâmbovița, *op. cit.*, S. 122, Taf. 288/3-6.

¹¹ T. L. Roșu, *op. cit.*, S. 354-355, Abb. 2.

¹² S. Dumitrașcu, *op. cit.*, S. 809.

¹³ N. Chidioșanu, *Note referitoare la prima epocă a fierului pe teritoriul municipiului Oradea*, in *Crisia*, IX, 1981, S. 70.

¹⁴ C. Kacsó, *Precizări cu privire la câteva descoperiri de bronzuri din Bihor (I)*, in *Crisia*, XX, 1990, S. 27.

¹⁵ C. Ilieș, in *Istoria orașului Oradea*, Oradea, 1995, S. 38.

¹⁶ M. Petrescu-Dâmbovița, *op. cit.*, *loc. cit.*

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Idem.*, S. 121-125.

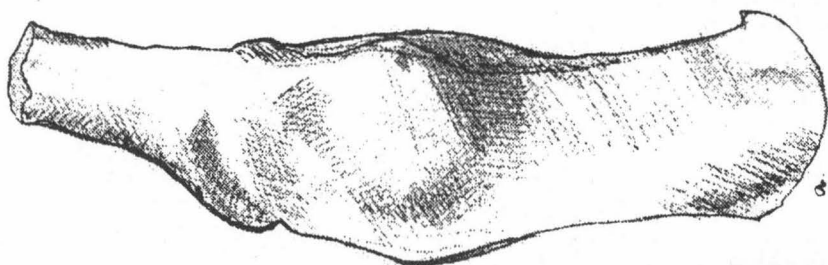
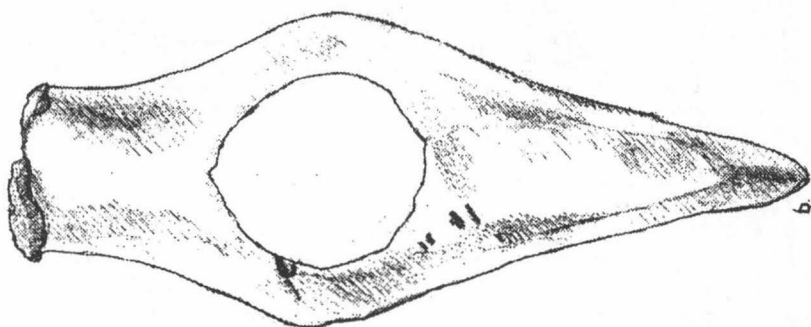
¹⁹ *Idem.*, S. 51-73.

Ein ähnliches Stück jüngst veröffentlicht bei: N. Boroffka – S. A. Luca, *Archäologische Metallfunde aus der Schulsammlung Beliu, Kr. Arad*, in *Bronzefunde aus Rumänien*, PAS, Bd. 10, Berlin, 1995, S. 226, Abb. 1/15.

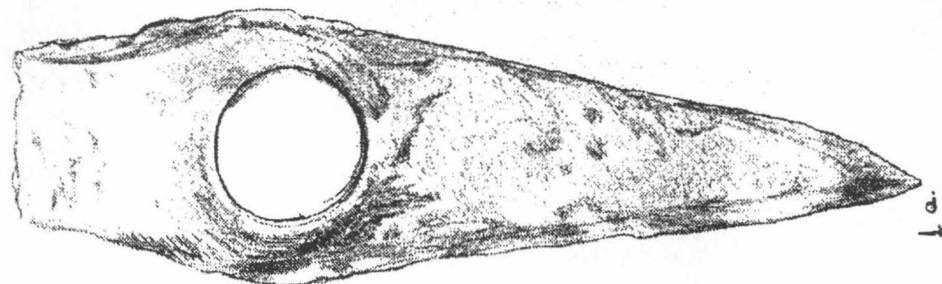
UNELTE ȘI ARME DIN CUPRU, BRONZ ȘI PIATRĂ AFLATE ÎN COLECȚIILE LICEULUI „EMANOIL GOJDU” DIN ORADEA

REZUMAT

Autorii își propun să publice materialele arheologice realizate din bronz și cupru, aflate în colecția Liceului „Emanoil Gojdu” din Oradea. Deoarece aceste unelte și arme sunt încadrate în epocile eneolitică, a bronzului și din Hallstatt-ul timpuriu s-a publicat și toporul de piatră de la Fig. 2/1 ce ține de perioada mijlocie a epocii bronzului. Piese de cupru sunt cele de la Fig. 1. Se mai publică un celt descoperit izolat, după cum o cere încadrarea sa culturală (Fig. 4/1) și un depozit alcătuit din celturi (Fig. 2/2; 3; 4/2). Descoperirile au fost făcute la Palota (jud. Bihor) – Fig. 1; 2; 3; 4/2 – și Suncuiuș (jud. Bihor) – Fig. 4/1.



2.



1.

Abb. 1. 1. Kupferne Beil von Plocnik– Typus. Neupalota / Palota / Ujpalota
(Kr. Bichar / Bihor / Bihár).

2. Kupferne Hammerbeil. Neupalota / Palota / Ujpalota (Kr. Bichar / Bihor / Bihár).

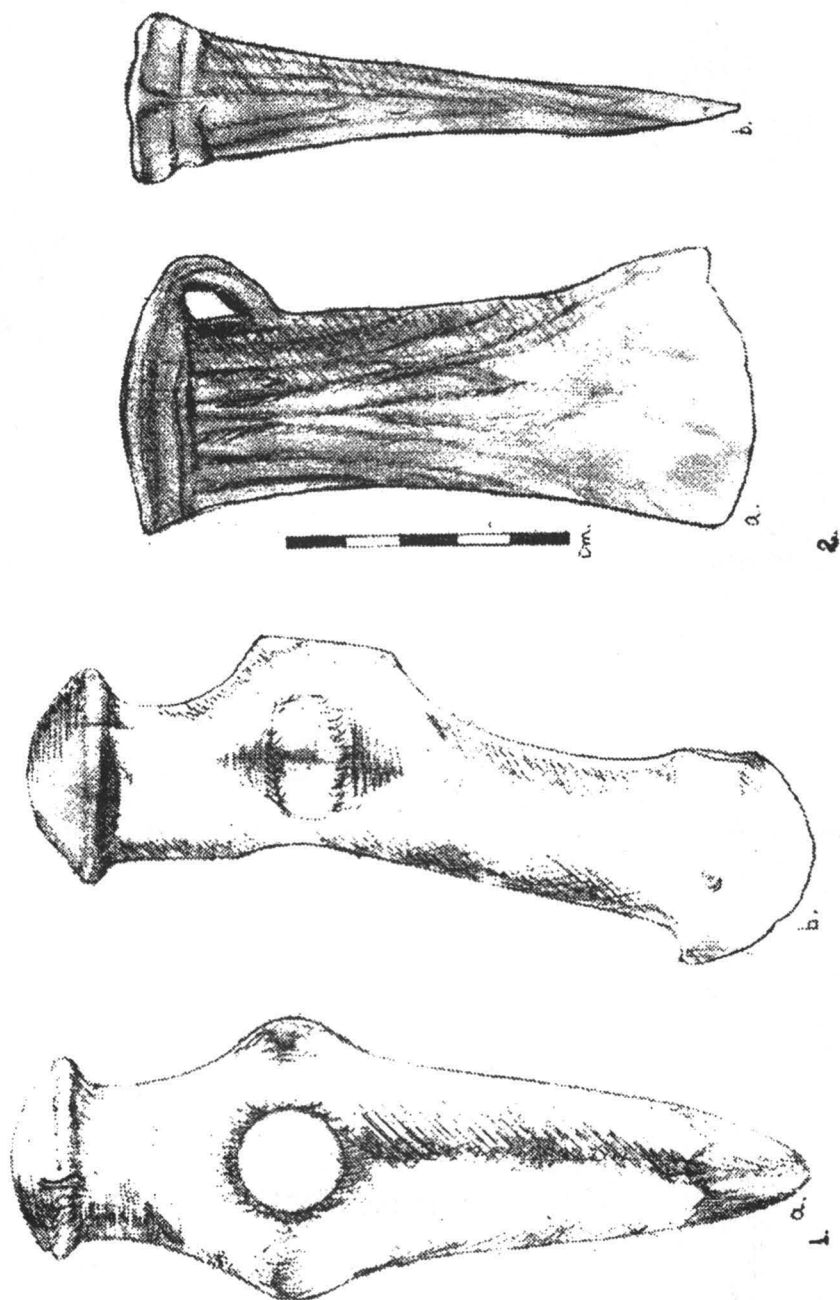


Abb. 2. 1. Steinerne Beil mit Scheibe. Neupalota / Palota / Ujpalota (Kr. Bihar / Bihor / Bihár). 2. Aus Bronze geschaffene Tüllenbeil. Neupalota / Palota / Ujpalota (Kr. Bihar / Bihor / Bihár).

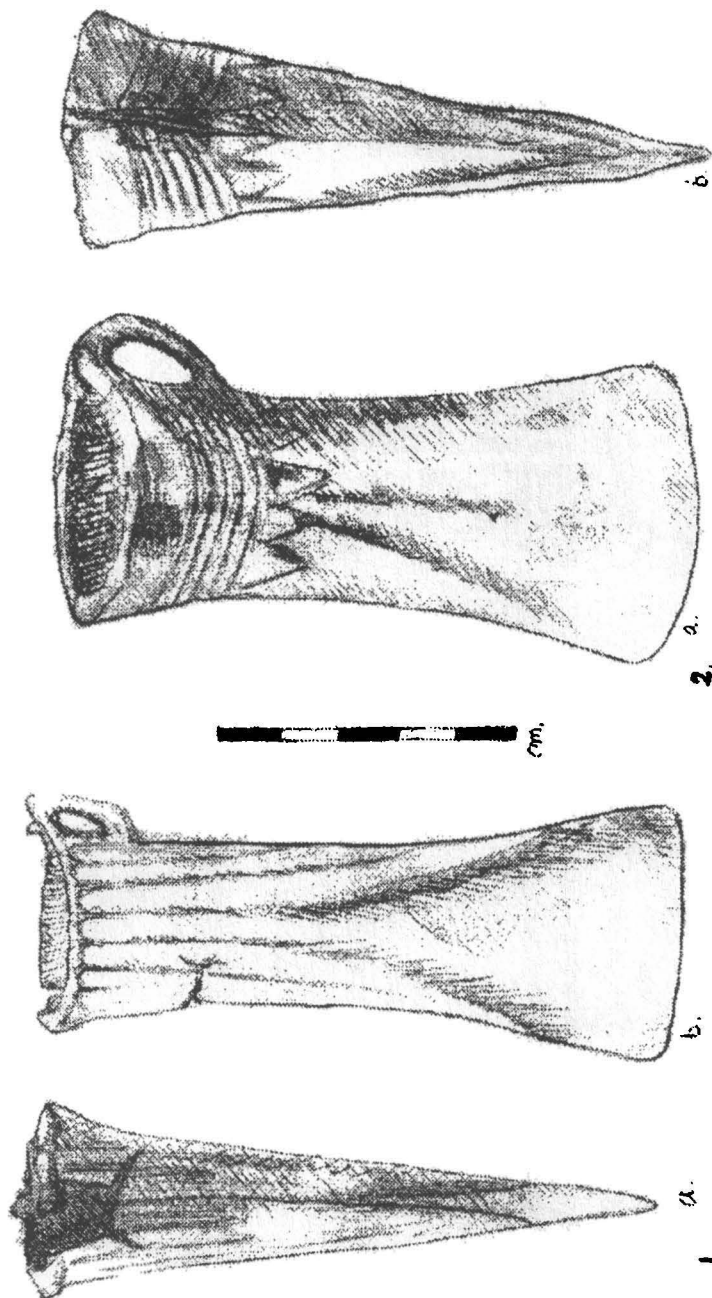


Abb. 3. 1. Aus Bronze geschaffene Tüllenbeil. Neupalota / Palota / Ujpalota (Kr. Bihar / Bihor / Bihár). 2. Aus Bronze geschaffene Tüllenbeil. Neupalota / Palota / Ujpalota (Kr. Bihar / Bihor / Bihár).

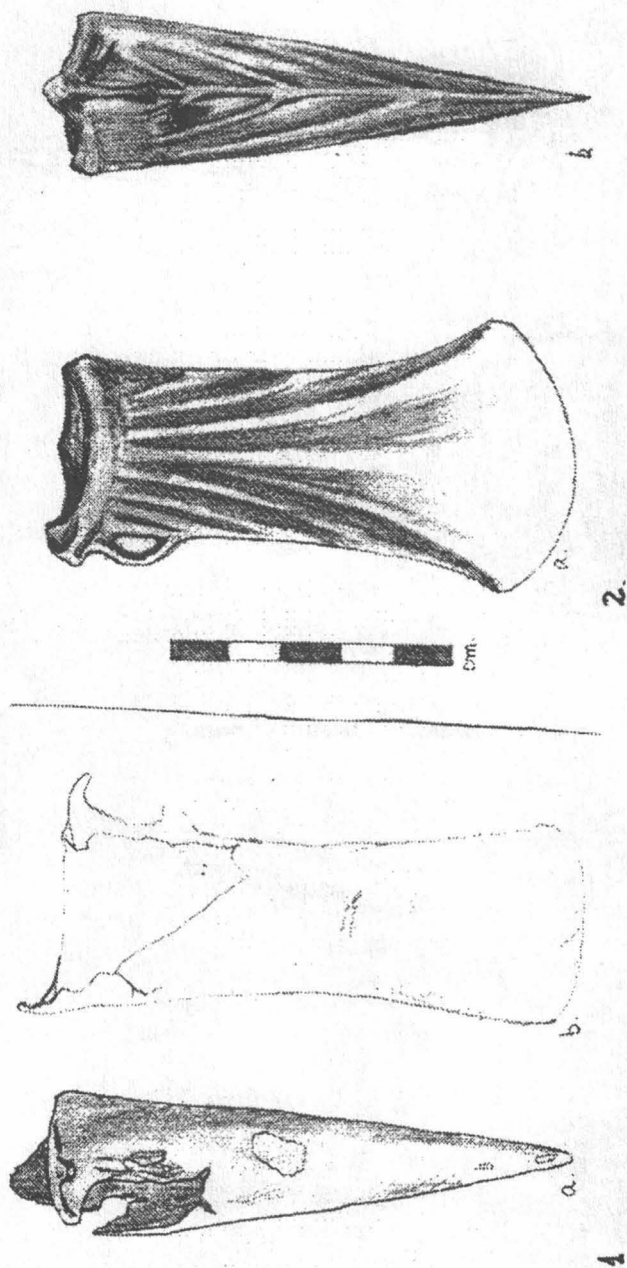


Abb. 4. 1. Aus Bronze geschaffene Tüllenbeil. Şuncuiuş / Vársonkolyos (Kr. Bichar / Bihor / Bihár). 2. Aus Bronze geschaffene Tüllenbeil. Neupalota / Palota / Ujpalota (Kr. Bichar / Bihor / Bihár).

III.

VARIA

VIEW ON THE BANATIAN BAROQUE CULTURE

Nicoleta Gumă, Ada D. Cruceanu

"Culture in the Banat is necessarily ethnographic, anonymous and it is a folk culture. (...) The profitable soil, copiousness of bread and wine, a self-conscious temperament of the people there met together under a continuous inspiration due to a wonderful landscape, in order to create a cultural area of a baroque richness (...)".

That's what the great poet Lucian Blaga used to say on the region he had lived in for a long time, in his wife's house in Lugoj.

The county of Caraş-Severin is situated in the south-western part of Romania, in a mountainous region. It may be considered a strong conservative area with regard to different ethnographic aspects, particularly if we have a look on its neighbours and frontiers: a natural and artificial border with Yugoslavia (south) and three Romanian strong ethnographic territories around it in the east, north and west. So the scientific research may have special opportunities and directions to catch the permanent cultural exchanges and circulation as well as the private cultural trends there, as an integrated part of the Romanian culture unity.

The area may be divided into more ethnographic zones and sub-zones. The Valley of Bistra and Caransebeş zone bordered by Poiana Ruscăi and Ţarcu Mountains, near by Pădureni (Haţeg) is one of the most important, a plenty area of Romanian ethnographic traditions. Shepherding, cattle growing, agriculture and fruit growing were for centuries the people's basic occupations in the region. The pre-capitalist moment registered a relative specialising of the villages along the Valley of Bistra, according to the main occupation for each of them (fur coats confection and wool processing, sheepskin coats confection or wood processing, for instance). There are special elements to make this area different from the other ones in the Banat, either on chromatics, on decorative art or even on structure.

The folk costume there keeps some common elements with that in Ţara Haţegului, and the most relevant are the chemise's ornaments, the sheepskin singlet, hoods and peasant sandals. For the baroque features is important to underline the contrast between men's clothes and those of women in the valley, the sobriety and simplicity of the first one and the exuberance of the second one.

Even more rarely nowadays, the main piece in the women's clothes rests *ceapsa* or *conciul*, a specific Banatian way of covering the married women's head. We may add the other pieces, *ciupag* (embroidered blouse), *pieptar* (singlet), *opinci* (peasant sandals), *obiele vârgate* (striped wood leggings), and *șuba* (wool coat), or *brăcire* (wool belt) to complete the woman's wonderful clothes, apart from the more simple man's clothing (relative large hempen, cotton, or linen trousers, and singlets, all reminding the Transilvanian folk costumes). On winter times, men and women used to wear large hoods, folk elements that belong to Pădureni area traditions.

Another great ethnographic zone in the county is the Timiș Valley, going on to the Banatian Plain, as bordered by Țarcu and Semenici Mountains intermountain depression. It is probably one of the oldest populating region in Romania, and it was strongly marked by the Roman large way between Dierna (Orșova, today) and Tibiscum (Jupa). The main human occupations there were the cattle and trees growing, as the soil is not so productive and the region is mainly hilly. Regarding to the women's clothes we may underline the same two special pieces, *ceapsa* and *opregul* (peasant back shirt), and also *catrința* (peasant front shirt) which is entirely woven with golden or silver wires. The singlet, striped wood leggings, peasant sandals and white wood coat are to complete the elegant and so richly women's costumes all along the area. There are no special features for the men's clothes in change, except for some ornaments belonging to a late epoch.

The next very important area is the Valley (Depression) of Almăj, with closed villages on the superior part of the valley of Nera (the longest river in the county). The area was inhabited since the Bronze age, the main human occupations being those ones of a hilly region: shepherding, trees growing, agriculture and milling especially. There are few areas in Europe to keep so numerous water mills as Almăj is; those ones based on a kind of Kaplan system (*ciutura*) being of a distinct interest. The women's costume is partly different from that of Bistra area, as *ceapsa* is cut in the form of a triangle and the ornaments are compact. The old peasant blouse was a long one, the contemporary one is separated from the hem, and the two shirts (*oprege*) were similar (front and back), lately the front one being substituted by *catrința*. There are some differences in the men's clothes too, one of them being the wool knitted knee socks (*ciorap*) with ornaments on their superior part.

An interesting area is Carașova in the western part of the county, bordered by Anina, Semenici and Dognecea Mountains. The Romanians and Serbo-Croatians long co-inhabiting there made the area be a special ethnographic one, so charming by the floral and geometric ornaments' alternation. The women's head adornment is a special feature, and it differs from a village to another, from a social state to another, from a woman's age to another. Generally, it is based on

a special hairdo (cu *coarne*), with little pigtails to sustain the headkerchief. The long skirt with back folds and *cheța* (a kind o peasant shirt around the woman's waist) area also interesting and give the women a special port and amble.

Clisura Dunării (the Danube Gorge), from Baziaș to Orșova is perhaps the oldest inhabited area in this part of Europe as the archaeological traces show us. The people's main and oldest occupation was the shepherding, but they also practised a hilly agriculture, and fishing, naturally, milling, or trees and wine growing. The Romanians, Serbians, and Czech co-inhabiting gives the region its private charm, the Romanian costume belonging to a general old Oltenian type, by its ornaments and embroidery, or to Almăj and Cerna areas' type by its structure. We may underline the decorative harmony both for women's and men's clothes, as well as how they fit to Serbian more simple and sober costumes, or the Czech ones, based on industrial clothe.

Even a short view would always show the researcher or the simple traveller how the Banat culture is a baroque one, and what are the reasons of this feature: the oldest area's inhabiting, the multi-ethnic state of its population and their co-inhabiting, as well as the geographic state of the region permeable to people and information movement .

UNELE CONSIDERAȚII REFERITOARE LA TOPONIMIA BANATULUI DE SEVERIN

Ionel Boamfă

În cele ce urmează ne vom opri asupra acelor toponime ce atestă originea geografică a locuirilor unei așezări. Roirile de populație, fie ele individuale, fie în grup, s-au făcut în interiorul Banatului de Severin, cât și din sau în afara acestuia, spre sau dinspre acest spațiu românesc.

În ceea ce privește roirile în interiorul Banatului de Severin, acestea sunt atestate toponimic de peste 30 de perechi, în unele cazuri fiind vorba chiar și de roiri secundare, răspândite, practic, pe întregul teritoriu al zonei studiate.

În încercarea de a clasifica aceste roiri s-au desprins mai multe situații: roiri în lungul văilor, roiri înspre arealele mai înalte, migrații dinspre acestea spre cele joase, dintr-o parte în alta a zonei studiate (chiar dintr-un capăt în celălalt al Banatului severinean!), roiri cu crearea de așezări ca urmare a dezvoltării unor ramuri economice., La acestea se adaugă roirile secundare, unele situații mai complexe, dar și cazuri de așezări roite unde lipsește localitatea “matcă”.

Roirile în lungul aceleiași văi caracterizează dubletele: *Lugoj-Lugojel (pe Valea Timișului)*, *Mărul – Poiana Mărului (pe valea Bistrei Mărului)*, *Gladna Montană – Gladna Română (pe Gladna)* și *Valea Bistrei – Ohaba-Bistra/Oșelul Roșu (pe Bistra)*.

Roirile spre munte sunt numeroase, cuprinzând 10 dublete: *Bunea Mare – Bunea Mică*, *Coșava – Coșevița*, *Luncanii de Jos – Luncanii de Sus*, *Coșteiul – Coșteiul de Sus*, *Crivina – Crivina de Sus*, *Cireșul – Cireșul Mic*, *Sadova Veche – Sadova Nouă*, *Hora Mare – Hora Mică*, *Pogara de Jos – Pogara de Sus* și *Mehadia – Mehadica*.

În sens invers, dinspre munte spre vale, perechile sunt mult mai puține fiind reprezentate de dubletele: *Sălbăgel – Sălbăgelul Nou* și *Marga – Vama Marga*.

Severienii au migrat în cadrul zonei, și pe arii mai mari, dintr-o parte în alt a teritoriului studiat: de la *Lăpușniuc* (nordul zonei) spre *Lăpușnicel* (în partea central-sudică), dinspre *Bolvașnița* (partea centrală) către *Valea Bolvașnița* (aproape de Lăpușicel), de la *Zorile* (vest) la *Zorani* (nord-est), din *Jupa* (lângă Caransebeș) spre *Jupani* (în nord) sau de la *Bata* (nordul extrem) către *Bătești* (lângă Făget).

Tot lângă recent declaratul oraș *Făget*, ca urmare a dezvoltării unor noi ramuri economice a apărut o așezare nouă, *Colonia Mică*. Alte așezări recente au apărut în vecinătatea *Tomeștilor* – *Colonia Fabricii* sau așezării *Mărul* – *Colonia Mărul*.

În cazul ultimelor două localități amintite este deja vorba de un caz de roire multiplă (și cu așezarea *Poiana Mărului*), dar asemenea situații se mai întâlnesc în zona studiată. Este, astfel cazul localităților *Rusca Montană* din care, în amonte pe aceeași *Vale a Ruscăi*, a luat naștere așezarea *Rușchița*. Așa cum am mai precizat cum populația est-slavă care ar fi putut da numele așezării – *rusă* sau *ruteană ucraineană* (adică *ruscă*) – este mai probabil să fi venit dintre est-nord-est, credem că tot din *Rusca Montană* sunt originari și întemeietorii satului *Rusca*, o roire în sens invers este mai puțin plauzibilă. Oarecum asemănător stau lucrurile și în cazul satului *Mâtnicul Mare* de unde a plecat atât cei care au fondat localitatea *Mâtnicul Mic* spre nord, cât și întemeietorii așezării *Ohaba-Mâtnic*, în sens invers. Din această ultimă localitate se pare că provin și primii originari ai satului *Ohabuța* situat și el puțin mai la sud.

Există și situații mai complexe, încă neclare. Unele nu ridică probleme prea mari, așa cum este cazul posibilului dublet *Traian Vuia* (fost *Surduc*) – *Surducul Mic*. Neclarități ridică, de pildă, gruparea în pereche a localităților *Căvăran* și *Caransebeș*, cu considerarea actualului municipiu drept așezare roită. Ideea trebuie privită cu rezerve, întrucât numele orașului, format prin alăturarea numelor a două vechi așezări vecine *Caran/Căran* (*Karan*) și *Sebeș*, nu este nicăieri menționat într-o formă mai apropiată de *Căvăran*. Problema ar consta în modul în care s-ar fi produs trecerea *Că(vă)ran* > *Căran(sebeș)*.

Nu este, apoi, limpede dacă locuitorii satului *Săceni* sunt originari din *Satul Mic* (azi *Victor Vlad Delamarina*), ai cărui oameni puteau – și mai pot – fi apelați, respectând particularitățile fonetice specifice graiului bănățean, *săceni* = *săteni*, sau dacă nu cumva aceștia au venit dinspre *Sacul* (*originari din Sacul* = *săceni*). Pe de altă parte, însă, vecină cu satul *Săceni*, situat pe *Valea Sarazului* este localitatea *Sărăzani*. Cu, în limba ungarilor, destul de numeroși în acest spațiu, cel puțin într-o perioadă mai veche *szaraz* = *sec*, *seacă*, ambele localități fiind situate pe aceeași vale a *Sarazului*, lucrurile se pot explica și altfel. Într-o vreme mai veche valea putea să fi avut un nume românesc – *Seaca* – preluat la așezarea în satul *Săceni* (populat cu români de pe *Seaca*, fiindcă modul de formare al oiconimului este specific particularităților fonetice ale limbii române!), de o comunitate ungurească, ce a denumit aceeași vale în limba sa: *Szaraz*. Ungurii, o vreme bilingvi, au fost tot timpul asimilați de români (mai vechi și mai numeroși în *Săceni*, satul celor de pe *Seaca*), lăsându-le, însă, acestora numele unguresc pentru vale (*Saraz/Sărăz*) cu care autohtonii l-au înlocuit pe *Seaca*, devenind “creatori de... toponomie ungurească”! De aici, mai târziu, o parte a localnicilor, urcând puțin spre munte, pe valea devenită a

Sarazului, au întemeiat satul *Sărăzani*, nume care de asemenea, respectă specificul fonetic al limbii române.

Că locuitorii așezării *Săceni* puteau veni dinspre Satul Mic, așezare situată pe *Valea Sudriașului*, pare să o demonstreze și numele localității vecine *Sudriaș*, situată în aval, pe *Saraz*. De ce să nu fi putut întemeia săcenii din *Satul Mic*, de pe *Sudriaș* nu una, ci chiar două așezări – *Săceni* și *Sudriaș*, tot pe *Valea Sarazului* pe care *Sărăzani* rămân în acest caz, doar satul *locuitorilor de pe Saraz*?

În cazul dubletului *Ohaba Lungă* – *Ohaba Română* nu este lămurit prea bine care dintre așezări este “matcă” și care cea roită. Din analiza celor două numere pare să reiasă faptul că ambele au apărut ca urmare a unor privilegii acordate de autorități. Având în vedere că a doua localitate a posibilului dublet are determinativul *Română*, deducem, pe de-o parte că aceasta are de la întemeiere populație preponderent românească iar pe de alta, că așezarea vecină avea, la fondare, o populație alohtonă, nespecifică (posibil ungurească, germană sau chiar slavă). Beneficiind de mai multe avantaje din partea autorităților, *Ohaba* cu populație alohtonă s-a dezvoltat mai repede devenind *Lungă*. Vecinătatea acestor sate ne poate îndemna să bănuim că *românii*, locuind inițial în *Ohaba Lungă* și având acolo poziții defavorizate, fiind discriminați, ar fi putut migra, întemeind o *Ohabă* a lor, adică *românească*. Faptul că migrația ar fi putut avea un asemenea sens pare să fie întărit și de statutul de centru de comună al *Ohabei Lungi*, cealaltă așezare amintită fiind doar sat.

În cadrul Banatului de Severin există două sate cu același nume: *Gruni*, unul în nord-vestul, celălalt în partea central-sudică a zonei luate în studiu. La prima vedere pare greu de stabilit care dintre ele este cel mai vechi. Este cunoscut faptul că, în decursul istoriei neamului nostru, autohtonii au dovedit o vechime, continuitate și stabilitate mai mari în spațiile mai adăpostite, ferite de invaziile pustiitoare. Nici Banatul severinean nu face excepție de la această regulă. La aceasta se adaugă forma veche românească sub care apare oiconiomul, echivalentă pentru una actuală *Grui*. Păstrarea unei asemenea forme arhaice – dar și a așezării denuminate cu ajutorul ei – nu se putea face în lunca largă a *Timișului*, în plină câmpie, ci în spațiul montan, mai izolat, mai adăpostit, spațiu ce adăpostește și alte forme toponimice vechi (*Straoni*, *Bratoniua* – *Zăvoi*, *Măgura Măguilicea*, *Turnul Petroniou*, *Valea de Rugi* – *Turnul Ruieni*, *Șeroni* – *Bolvașnița*, *Poiana Stigoniul*, *Muroniul* – *Armeniș* și altele).

Să fie vorba de un dublet în cazul *Glăburău* – *globul Craiovei*? Care va fi fost sensul migrației într-o atare situație? Dacă forma *Globurău* reprezintă o evoluție dintr-una mai veche, *Globul Rău*? Este, de asemenea, posibil ca aceasta să fie o românizare a unei forma slave *Globurov(o)*.

Am lăsat la urmă posibilul dublet *Cornea-Cornereva*, în cazul căruia am fost, inițial, tentați să considerăm ca “matcă” prima așezare. O verificare mai atentă realizată anterior nouă arată însă, că așa-zisul dublet al satului *Cornea* –

inițial *Corni* – a avut, la început forma *Conereva* (în documentele vremii – *Konyorova* = *satul lui Konyar*). La evoluția actuală s-a ajuns prin contaminare, cele două așezări fiind aproape una de alta (V. Ioniță, 1982).

Există și așezări unde localitatea “matcă” lipsește: *Ohaba-Forgaci*, *Obița* și *Baia Nouă*. Având în vedere numărul mare de *ohabe* din zona studiată, dar și densitatea mare atât a satelor roite cât și a celor “matcă” și în nord-vestul și în partea central-sudică a Banatului severinean, credem că, pentru primele două localități menționate anterior, originarii acestora vor fi venit tot din sate aflate în apropierea lor. Așezarea *Baia Nouă* se poate înscrie alături de localitățile apărute ca urmare a dezvoltării unor noi ramuri economice, cu diferența, în acest caz că nu putem specifica de unde au venit întemeietorii ei. Aflată în Clisura Dunării, opinăm, că este posibil ca aceștia să fi sosit din așezările apropiate ei.

Locuitorii zonei la care ne referim se vor fi putut stabili aici venind și din alte arii ale spațiului etnic românesc. Ei par să fi fost originari tot din Banat, firește, din Ardeal și Crișana sau din Oltenia, provincii cu care această zonă se și învecinează, dar și din studiul Dunării, în primul, rând din spațiul cuprins între Morava și Timoc, dar și din ținuturi balcanice aflate la distanțe apreciabile de Banatul de Severin.

Din restul Banatului par să fi venit, în primul rând, întemeietorii satelor *Drăgsinești* (din *Dragșina*), *Brebul Nou* (din *Brebul*), *Lăpușnicel* și *Lăpușnic* (din *Lăpușnicul Mare*). În cazul ultimelor două localități citate – sau, poate, doar în ce privește așezarea *Lăpușnic* – originarii vor fi putut veni și din *Lăpușnicul* hunedorean. Fondatorii localității *Surducul Mic* vor fi putut veni, apoi, din așezarea cărășeană *Surducul Mare*. Satul severinean *Macoviște* are un corespondent omonim în același fost județ bănățean Caraș, dar nu se poate preciza care din ele este – dacă este – așezarea “matcă”. În fine, întemeietorii localității *Oloșag* ar fi putut veni să fie din așezarea timișeană *Șag*, fie din satul arădean *Șagul*. Situația acestui sat se cam aseamănă cu cea a *Ohabei Române* deoarece forma actuală a numelui său derivă, probabil dintr-un nume – unguresc – *Olah Sag* (*Șagul Românesc*). Ideea este plauzibilă, deoarece satul este traversat de *Valea Timișană*, numită în aval de acesta, cu hidronimul de origine ucraineană *Olișana* (*Româneacă*) semnificând pentru acei ucraineni – probabil asimilați între timp – *Drobeta-Turnu Severin*. Atribuirea numelui ținutului de origine unei așezări roite este, însă, întâlnită și în alte arii ale spațiului etnic românesc, putând semnifica: *Făgărașul Nou* (Dobrogea), *Grindul Făgărașului/Făgărașului* (lângă Urziceni), *Vrânceni* – azi *Verenčanka* – (nordul Bucovinei), *Ardzelaczna/Ardeleana?* și *Ardzelusza/Ardeleșa* (Galița), *Dobrodzien/Dobrogeni* (sudul Poloniei) etc. De aceea, credem că și în cazul acestei așezări originea locuitorilor se referă la un spațiu anume, posibil chiar cel al Banatului de Severin. În fine, nu este prea clar dacă locuitori ai satului severinean *Zăgujeni* au fondat așezarea mehedințeană *Zegujani*, sau fenomenul de roire s-a produs în sens invers.

Populația zonei studiate a migrat, se pare, chiar și la sud și vest de teritoriul Banatului, în spațiul balcanic. Este, astfel, foarte posibil ca oiconimul *Severi* atestat în vestul Croației, la granița cu Slovenia să vorbească de stabilirea, cândva, acolo, a unor migranți originari din Banatul de Severin (dacă nu este, cumva, vorba de un patronim). Pentru această idee pledează existența, în apropiere, a două sate *Lupoglav* (*Capul Lupului* în limba română actuală), unul la est de Zagreb (oraș în care o arteră centrală se numește *Vlaska!*) și celălalt în Peninsula Istria (unde mai supraviețuiește un mic grup de istro-români). Se știe că între dialectul acestei ramuri occidentale a românității – *rumerii* – și graiul bănățean al dialectului daco-român vorbit în țară există multe asemănări, considerate de lingviști drept particularități specifice acestora. Prezența acestui oiconim *Severin* poate explica aceste asemănări, perpetuate până azi, de urmașii acelor migranți de origine bănățeană. Celelalte numiri citate anterior, ca și asimilarea aproape integrală a unor comunități românești ce mai supraviețuiesc în Voivodina, Craiona croată și Slavonia – unde sunt declarați “sârbi” (după spusele poetului **Teodor Groza Delacodru** din Banatul iugoslav) – întăresc ideea unei legături posibile între zona studiată și vestul Peninsulei Balcanice, realizată – și odinioară – prin românii din nordul Iugoslaviei și al Croației de azi. Severinenii au trecut Dunărea și spre sud, unde par să dovedească acest lucru numirile *Brnjica* (*Bârnița*) – în vecinătatea fluviului, între Morava și Timoc (fiind vorba, în acest caz, de posibili originari din satul *Bârna*) – și respectiv, *Cerova* (*Terova*) – aproape de Niș (cu originari veniți, probabil din arealul pâraului *Terova*, afluent al Nerei).

Fără a putea face aprecieri cantitative, toate aceste aspecte întăresc ideea că Banatul de Severin a fost atât o arie endodinamică, cât și exodinamică, cu fluxuri demografice – individuale sau/și colective – în cadrul cărora preponderență vor fi avut autohtonii români, migranți din motive diverse, între care se disting cele economice, politice, sociale și confesionale, dovedind, în același timp, un trecut adesea zbuciumat. Roirile nu susțin însă ideea “migrației românești” de la sud la nord de Dunăre, dar nici invers, ci cel mult a unor grupuri de populație, că așa cum s-a mai spus, românii au fost și sunt autohtoni și de-o parte și de cealaltă a fluviului, lucru atestat, cel puțin pentru zona la care ne referim – dar nu numai! – inclusiv prin onomastică. Roirile la sud sau la nord de Dunăre, sau de-o parte sau alta a Carpaților, certifică și ele acest lucru, faptul că, migrând, românii s-au așezat tot printre ai lor, adică printre români.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. ANDRONIC MUGUR, *Huții – o minoritate din Bucovina*, Fund. pt. Dezv. Soc. Civile și Soc. Cult. "Ștefan cel Mare" Bucovina, Suceava, 1998
2. ARDELEAN V., ZĂVOIANU I., *Județul Timiș*, Ed. Acad. R.S.R., București, 1979
3. BĂCĂNARU I., SENCU V., *Județul Caraș-Severin*, Ed. Acad. R.S.R., București, 1976
4. BOAMFĂ I., *Reflectarea realităților geografice în toponimia Țării Făgărașului*, teză de licență, Univ. "Al. I. Cuza", Iași, 1996
5. CARAGIU-MARIOȚEANU MATILDA, GIOSU ȘT., RUXĂNDIOIU LILIANA, TUDORAN ROMULUS, *Dialectologie română*, Ed. Did. și Ped., București, 1977
6. IONIȚĂ V., *Nume de locuri din Banat*, Ed. Facla, Timișoara, 1982
7. x x x, *Atlas R.S.R.*, Inst. de Geogr., București, 1972-1979
8. x x x, *Europa-Strassenatlas*, Hallwag, Bern, 1996
9. x x x, *România – 1938* – Harta fizico-geografică și administrativă, "Jif" S.R.L., București

QUELQUES CONSIDERATIONS AUPRES LA TOPONYMIE DU BANAT DE SEVERIN

– resumé –

Cet ouvrage traite quelques aspects en concernant les migration dans le Banat de Severin de ce zone dans les autres et des autres espaces dans ce qui nous avons étudié.

Parmi les migrations se distinguaient, de ce point de vue, plusieurs situations: des migrations au long des valles, des aires plus basses vers ceux plus hautes et l'inverse, d'une part vers l'autre de la zone, des migrations avec la création des nouvelles localités a parce que se sont développées certaines branches économiques. On ajoutaient, encore, les migrations secondaires, certaines situations complexes et des localités pour lesquelles manquent les villages d'origine. Les plus nombreuses sont les migrations vers les aires plus hautes (10 situations).

Dans cet espace se sont établis, en venant des autres aires de l'espace ethnique roumain, des habitants de Crișana, d'Ardeal et d'Oltenie et aussi d'autres parties du Banat. Ici sont venus des nombreuses migrants de l'espace balcanique, peuple dans les périodes historiques passées par des plusieurs roumains sud-danubiens.

Des habitants du Banat de Severin sont partis, eux mêmes, dans les mêmes espaces istro-roumain (région d'Istia, en l'Ouest de la Croatie) – d'une part et l'idiome banatique qui appartient au dialect daco-roumain parlé en Roumanie – d'autre part.

On ne peut pas faire des estimations quantitatives, mais la conclusion est que n'a pas existé une "migration" de la population roumaine entière, ni d'une part en l'autre du Danube, ni d'un côté en l'autre des Carpathes. Les migrations de ce type – individuelles ou collectives – montrent, au contraire, que les roumains se sont établis, toujours, parmi des roumaines!

QUELQUES CONSIDÉRATION SUR LA TOPONYMIE DU BANAT DE SEVERIN

On a discuté les toponymes qui attestent l'origine géographique des habitants d'un établissement. Les mouvements de la population individuels ou collectifs se sont fait tant à l'intérieur du Banat de Severin que dans le voisinage.

BANATUL DE SEVERIN

FENOMENUL DE DOBLARE A AȘEZĂRILOR OGLINDIT ÎN TOPONIMIE :

- așezări - „matcă”
 ●●● așezări - „roite”



© ICAAMFĂ IONEL, 1999

0 7 14 21 28 km

Planșa I

UNELE CONSIDERAȚII CU PRIVIRE LA STRATIFICAREA ISTORICĂ A TOPONIMIEI BANATULUI DE SEVERIN

Ionel Boamfă

Lucrarea de față se referă doar la teritoriul Banatului care, în perioada de după Unire, până în 1953, a format fostul județ Severin (plus comuna Băușar, care atunci, nu-i aparținea acestuia). Pentru început au fost recenzate toponimele de pe hărțile județelor actuale ale Banatului (Timiș și Caraș-Severin, parțial Arad, Hunedoara și Mehedinți), hărțile turistice privind Banatul de Munte, și mai puțin, hărți topografice. Astfel, au fost recenzate 1614 toponime, pentru un teritoriu cu o suprafață de 6560 kmp.

Toponimia recenzată și analizată a fost grupată pe unități administrative actuale (municipii, orașe și comune), chiar dacă unele dintre ele au doar o mică suprafață în cadrul zonei studiate. S-a urmărit și tratarea toponimelor pe medii (urban și rural). Numele de locuri au fost grupate pe două categorii: **toponimie autohtonă** (cu strate de toponimie *dacică și daco-romană, veche românească, românească din perioada modernă și contemporană*) și **toponimie alohtonă** (cuprinzând numiri din stratele toponimiei *paleoslave, ungurești, germane, sârbe, bulgare, ucrainene, cehe sau slovace, grecești, cumane* și respectiv *turcești*).

Toponimia autohtonă cuprinde, la nivelul Banatului de Severin, un procent de 61,6%, dovedind continuitatea și persistența elementului dacic romanizat, apoi românesc și pe aceste meleaguri. Cu procente peste medie se situează următoarele unități administrative: *Săvârșin* – 100% (numai 9 toponime recenzate), *Știuca* – 91,7%, *Păltiniș* – 90,0%, *Margina* – 84,8%, *Zam* – 83,3%, *Armeniș* – 83,2%, *Orșova* – 82,3%, *Făget* – 81,5%, *Coșteiul* – 81,2%, *Bolvașnița* – 81,1%, *Caransebeș* – 80,0 etc. În total, din cele 63 de unități administrative cu teritoriu în zona studiată, 41 dețin procente peste media acesteia. După cum se observă, în 11 dintre acestea ponderea toponimelor autohtone este mai mare sau/și egală cu procentul acelorasi toponime la nivel național (80%). Ies în evidență arealele compacte cu toponimie preponderent autohtonă din *Munții Poiana Ruscă* și *Dealurile Sacoș-Zagujeni*, ca și prezența în acest grup a tuturor așezărilor urbane din zona studiată. De fapt, pe medii, ponderea toponimiei autohtone este de 76,2% în mediul urban și respectiv de 60,8% în mediul rural.

Pentru că s-a vorbit de cele două medii, să mai precizăm că, din totalul

toponimelor, 1493 (91,1%) se găsesc în mediul rural și doar 143 (8,9%) în mediul urban, ceea ce denotă caracterul profund rural, vreme de secole, al populației severinene și este încă o dovadă indirectă, a stabilității autohtonilor în acest spațiu.

Un număr de 22 de comune cuprind procente de toponimie autohtonă sub media Banatului de Severin, dintre acestea 109 având ponderi sub 50%: *Darova* – 25%, *Balinț* – 27,3%, *Nădrag* – 33,4%, *Ohaba Lungă* – 37,5%, *Boldur* și *Luncavița* – câte 40%, *Bethausen* – 42,8%, *Dorgoș* – 42,9%, *Bara* – 46,7%, *Marga* – 48,0%. Se remarcă prezența masivă în acest grup a comunelor din Câmpia Lugojului și dinspre Valea Mureșului.

În cadrul toponimiei autohtone, *toponimele dacice și daco-romane* reprezintă 1,2% din total, cu un procent mai ridicat în mediul urban – 5,6% și mai coborât în mediul rural. Cu ponderi peste media zonei se remarcă *Bârzava* – 25% (din 4 toponime!), *Zam* – 16,6% (din 6), *Dorgoș* – 14,3% (din 7), *Criciova* – 11,8%, *Orșova* – 11,7%, *Lugoj*, *Săvârșin* și *Svinița* – câte 11,1%, *Caransebeș* și *Boldur* – câte 10,0% etc. La polul opus se află 31 de unități administrative fără numiri dacice și daco-romane. Dintre aceste nume de locuri putem aminti: *Mureșul*, *Timișul*, *Dunărea*, *Cârpa* (azi Valea Timișului, comuna Buchin) etc. Ultimul toponim citat este însă posibil să fie de origine maghiară.

Toponimia veche românească deține un procent mai însemnat, reprezentând 10,5% din total, cu valori mai mari de această dată în mediul rural (10,8%) și mai reduse în cel urban (7,0%). Dintre toponime putem cita: *Dâmbul Cornului*, *Dealul Înalt*, *Gruni*, *Măguri*, *Rugiul*, *Glimboca*, *Poiana Mărului*, *Dumbrava*, *Poiana*, *Râul Sebeș*, *Obița* etc.

Valori peste media zonei se înregistrează la *Brebul Nou* – 33,3%, *Dubova* – 28,9%, *Armeniș* – 24,0%, *Bolvașnița* – 18,9%, *Bata* și *Pietroasa* – câte 18,2%, *Slatina-Timiș* – 18,0%, *Buchin* – 15,0% etc. În schimb, în 19 unități administrative nu am înregistrat asemenea toponime.

Toponimele românești medievale sunt mult mai numeroase. Putem menționa: *Bibanul*, *Armenișul*, *Valea Râpelor*, *Vălițoara*, *Țarcul*, *Peceneaga*, *Secăneasca*, *Sacul*, *Cireșul*, *Căprioara* etc. Ele dețin cea mai însemnată pondere, atât dintre toponimele autohtone, cât și în ansamblul, reprezentând la nivelul Banatului de Severin, 40,4% cu diferențieri între medii: 32,1% în mediul urban și respectiv, 40,8% în cel rural. Ponderi peste media zonei am notat la: *Săvârșin* și *Știuca* – fiecare cu 66,7%, *Bolvașnița* – 59,5%, *Făget* – 59,3%, *Rusca Monată* – 51,8%, *Teregova* – 50,6%, *Glimboca* – 50,0% etc. Se remarcă, în grupuri mai compacte, așezări din *Munții Poiana Ruscă* și *Culoarul Bistrei* și din *Dealurile Sacoș-Zagujeni*, areale mai adăpostite, cu organizare cnezială românească veche și persistentă, rezistente la presiuni exercitate de infiltrările alohtone. Am notat și 5 unități administrative, fără toponime românești medievale – *Lugoj*, *Balinț*, *Bârzava*, *Boldur* și *Darova* – fiecare cu cel mult 11 toponime recenzate (deocamdată) și grupate în *treimea nordică a zonei studiate*.

Toponimia românească din perioada modernă și contemporană deține, cum era de așteptat, o pondere mult mai însemnată în mediul urban – 31,5%, fiind mai redusă ca procent pe ansamblu – 9,5% și în mediul rural – 8,2%. Cu ponderi ridicate la nivelul unităților administrative menționăm: *Lugoj* – 66,7%, *Bârzava* și *Zam* – câte 50%, *Orșova* – 47,2%, *Svinița* – 44,5%, *Coșteiul* – 37,4%, *Cornea* – 35,8%, *Bethausen* – 35,7%, *Băile Herculane* – 35,2% etc. (cu excepția *Băilor Herculane*, toate celelalte au sub 20 de toponime recenzate în fiecare caz).

Cu cele mai mici procente citim: *Nădrag* – 2,1%, *Pietroasa* – 2,3%, *Cornereva* – 2,4%, *Bolvașnița* – 2,7%, *Turnul Ruienu* și *Zăvoi* – câte 5,9%, *Dubova* și *Tomești* – câte 6,7% este singurul prezent în toate unitățile administrative severinene. Dintre numiri menționăm: *Dealurile Lipovei*, *Câmpia Făgetului*, *Colonia Mărul*, *Lacul Poiana Mărului*, *Baia Nouă* etc. Multe dintre aceste numiri nu sunt creații spontane ci oficiale.

Toponimia alohtonă mult mai variată ca origine, deține ponderi mai mari acolo unde numirile autohtone au procente ai reduse, denotând o influență externă și o circulației a diverselor grupuri etnice mai intense decât în alte arii. Media zonei este de 25,8% în mediul urban înregistrându-se numai 16,1%, iar în cel rural 26,2%. Cu ponderi mai însemnate se remarcă *Darova* și *Luncavița* cu câte 50%, *Nădrag* – 49,9%, *Ohaba Lungă* – 43,7%, *Boldur* – 40%, *Mănăștiur* – 38,5%, *Balinț* – 36,4%, *Pietroasa* – 36,3%, *Bethausen* – 35,7%, *Cornereva* – 34,1%, *Iablanița* – 33,3%, *Bucoșnița* și *Curtea* cu câte 31,8 etc. Peste media zonei se situează un număr de 23 de unități administrative, toate fiind comune. Primele două comune menționate anterior dețin câte jumătate din toponimele recenzate (sub 10 în fiecare caz), iar dintre celelalte, la *Balinț*, *Nădrag* și *Ohaba Lungă* toponimia alohtonă deține majoritatea relativă. La *Boldur* toponimele autohtone și cele alohtone dețin câte 40%.

În celelalte 40 de unități administrative toponimia alohtonă deține ponderi sub media Banatului de Severin. Cu procentele cele mai mici menționăm: *Victor Vlad Delamarina* – 6,3%, *Făget* – 7,4%, *Armeniș* – 7,5%, *Găvojdia* și *Sacul* – câte 7,7%, *Marga* – 8%, *Știuca* – 8,3, *Bata* – 9,1, *Păltiniș* – 10% etc. La *Săvârșin* nu am recenzat – deocamdată – astfel de toponime.

Dintre toponimele alohtone cele mai numeroase sunt cele *paleoslave*, ce dețin o pondere de 19,2% pe ansamblu, respectiv 9,8% în mediul urban și 19,8% în cel rural. Ponderi peste media zonei am notat la *Luncavița* – 50% (din 10 numiri), *Nădrag* – 39,5% (majoritatea relativă a toponimelor), *Pietroasa* – 34%, *Ohaba Lungă* – 31,2%, *Obreja* – 29,2%, *Dorogș* – 28,6%, *Balinț* – 27,3%, *Glimboca* și *Ieșelnița* – câte 25% etc. Astfel de toponime nu s-au recenzat în 9 unități administrative: *Lugoj*, *Orșova*, *Bata*, *Bârzava*, *Darova*, *Săvârșin*, *Svinița*, *Știuca*, *Victor Vlad Delamarina*. Ca exemple de nume de locuri cităm: *Vârciorova*, *Radina*, *Bistra*, *Iaz*, *Gladna*, *Topla*, *Bucovăț*, *Criciova*, *Glavița*, *Pojoga*, *Nedeia* etc.

Toponimia de origine ungară deține ponderi mult mai modeste, aproape

egale pentru ansamblu (2,4%) și mediul rural (2,3%) și un pic mai mare pentru cel urban. Ca exemple menționăm: *Bacăul de Mijloc*, *Virișmort*, *Coșteiul*, *Nădrag*, *Sebeșul*, *Potocul*, *Oloșag*, *Zold* etc. Cu procente mai însemnate se remarcă: *Darova* – 25% (din 4 numiri!), *Mănăștiur* – 15,4%, *Birchiș* – 14,3%, *Caransebeș* și *Boldur* – câte 10%. Așezările cu ponderi însemnate se localizează în nordul zonei studiate. Din contră, în 37 de unități administrative nu am înregistrat astfel de numiri.

Deși Banatul a făcut parte vreme de două secole din Imperiul habsburgic, apoi austro-ungar, *toponimia de origine germană* deține ponderi modeste: 0,6% pe ansamblul zonei, 0,7% în mediul urban și 0,5% în cel rural. Doar în 6 unități administrative am notat asemenea nume de locuri, cu cele mai mari valori distingându-se: *Buchin* – 15%, *Boldur* – 10%, *Bethausen* – 7,1%, *Bucoșnița* – 4,5%. Ca numiri putem cita: *Bethausen*, *Eibenthal*, *Nemanul Mic*, *Jabăr* și altele.

Mult mai însemnată ca număr și importanță este *toponimia de origine sârbă*, amintind ca numiri: *Cladova*, *Coșova*, *Tincova*, *Voislova*, *Belentinul Mare*, *Craiova*, *Bela Reca* etc. Acest fapt atestă influențele exercitate de această populație sud-slabă asupra Banatului. Ponderea pe ansamblu este de 2,2% în mediul rural de 2,3%, iar în cel urban doar 0,7% atestând caracterul mai mult rural al acestei etnii (ungurii și germanii s-au instalat mai mult în centrele urbane). Din cele 18 unități administrative în care este menționată remarcăm: *Bârzava* – 25% (un toponim din 4 recensate!), *Svinița* – 22,2%, *Cornea* – 14,3%, *Ohaba Lungă* – 12,5%, *Dubova* – 11,1%, *Curtea* – 9,1%, *Iabłanița* – 8,3%, *Căvăran* – 8,1%, *Mehadica* – 8% și altele. Se observă gruparea acestor așezări mai ales în jumătatea sudică a zonei studiate.

Toponimia bulgară deține 0,4% din total, cu pondere mai mare în mediul urban (0,7%)., Am notat asemenea numiri în cuprinsul a 5 unități administrative: *Orșova*, *Bucoșnița*, *Iabłanița*, *Lăpușnicel* și *Slatina-Timiș* – situate toate în jumătatea sudică a Banatului de Severin. Dintre toponime cităm: *Orșova*, *Petnic*, *Pârvova* etc.

Toponimele ucrainene reprezintă doar 0,2% atât pe ansamblu, cât și în cadrul așezărilor rurale, în timp ce în mediul urban am înregistrat un procent mai mare – 0,7%. Am notat astfel de toponime – de pildă *Olișana* – în 4 unități administrative severinene (*Lugoj*, *Boldur*, *Darova*, *Victor Vlad Delamarina*), situate toate în nordul zonei studiate.

Am înregistrat în cadrul comunei *Cornereva* și un toponim de sorginte *cehă sau slovacă* – *Mihalca*. Aceasta atestă și penetrația unor mici grupuri de slavi vestic, colonizați aici, probabil, în timpul stăpânirii habsburgice.

Toponimia grecească însumează numai 0,3% din totalul numirilor severinene, fiind recensată doar în mediul rural. Am notat asemenea nume de locuri la *Armeniș*, *Cornereva*, *Turnul Ruieni* și *Zăvoi*, comune situate în partea central-sudică a zonei studiate. Ca exemple amintim: *Mătania*, *Schitul Piatra Scrisă* și altele.

Toponimele de origine cumană totalizează același procent ca și cele grecești, atât pe ansamblul zonei, cât și la nivelul mediului rural. Am înregistrat astfel de nume de locuri la *Cornereva*, *Curtea Margina* și *Rusca Montană*, adică în marginea estică a Banatului de Severin. Iată și câteva exemple: *Dealul Gurguleu* (varinată locală pentru *Gherghelău* întâlnit în Vrancea, Țara Oltului, zona Rupea etc.), *Cozia* și altele. Localizarea acestor numiri în aria răsăriteană a zonei arată pătrunderea dinspre est a cumanilor (ca și pecenegilor, atestați de hidronimul *Peceneaga*, în hotarul comunei Zăvoi).

Toponimia turcească deține 0,1% pe ansamblul Banatului severinean, fiind atestată numai la *Orșova*, de numele vestitei cetăți *Ada Kaleh*, mutată pe Ostrovul Șimian, datorită construirii barajului de la Porțile de Fier. Dintre numele de locuri este singurul care amintește de cele aproape două secole de dominație otomană asupra acestor meleaguri.

În cadrul zonei studiate am recenzat și un număr de 204 toponime asupra cărora nu ne-am putut pronunța, deocamdată ceea ce reprezintă 12,6% în cadrul zonei, numai 7,7% în mediul urban, respectiv 13% în cel rural. Ponderi mai mari dețin aceste toponime la: *Marga* – 44%, *Balinț* – 36,3%, *Dorgoș* – 28,5%, *Bata* – 27,2%, *Bara* – 26,6%, *Darova* – 25% (în general, sub 25 de toponime recenzate la fiecare unitate administrativă) și altele. La polul opus se situează 8 unități administrative fără asemenea probleme: *Bârzava*, *Coșteiul*, *Criciova*, *Glimboca*, *Păltiniș*, *Săvârșin*, *Știuca* și *Zam*.

Mai menționăm, de asemenea, că prezența de odinioară a *pecenegilor*, *armenilor* respectiv a *țiganilor* nu este atestată prin toponime având asemenea origini.

Ca și concluzii se pot desprinde următoarele:

- persistența și continuitatea elementului autohton dacic romanizat și apoi românesc și în spațiul Banatului de Severin;
- lunga și intensă perioadă de conviețuire româno-slavă din zorii evului mediu, soldată, în final, cu asimilarea vechilor slavi;
- importanța relativ redusă a influențelor vecine ungare și sârbe, ca și a stăpânirilor turcă și habsburgică asupra zonei studiate;
- caracterul punctual, izolat, cu ponderi subunitare la nivelul toponimiei severinene al influențelor ucrainene, cehe sau slovace, bulgare, grecești și cumane.

Nu deținem, pentru comparație, datele de amănunt sau pentru ansamblul Banatului de Severin cuprinzând structura etnică a populației la recesământul din 7.01.1992. Putem oferi însă datele, pentru județul Severin, de la recesământul din 29.12.1930: români – 76,6%, germani – 9,6%, unguri – 6,6%, țigani – 2,2, ruteniu-ucraineni – 1,4%, cehi și slovaci – 1,4%, evrei – 0,9%, sârbi, croați, sloveni – 0,8%, ruși – 0,2%, alte neamuri – 0,1%.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. ARDELEAN V., ZĂVOIANU I., *Județul Timiș*, Ed. Acad. R.S.R., București, 1979
2. BĂCĂNARU I., SENCU V., *Județul Caraș-Severin*, Ed. Acad. R.S.R., București, 1976
3. BOAMFĂ I., *Reflectarea realităților geografice în toponimia Țării Făgărașului*, teză de licență, Univ. "Al. I. Cuza", Iași, 1996
4. GRIGORE M., *Semenic*, Ed. Sport-Turism, București, 1990
5. IONIȚĂ V., *Nume de locuri din Banat*, Ed. Facla, Timișoara, 1982
6. OARCEA Z., *Munții Semenicului și Aninei*, Ed. Stadion, București, 1970
7. x x x, *Atlas R.S.R.*, Inst. de Geogr., București, 1972-1979
8. x x x, *Recesământul General al populației României*, 29.12.1930, vol. V, Ed. Inst. de Statistică, București

QUELQUES CONSIDERATIONS AUPRES LA STRATIFICATION HISTORIQUE DE LA TOPONYMIE DU BANAT DE SEVERIN

– resumé –

Cet ouvrage comprend seulement le territoire du Banat qui, dans la période d'après l'Union jusqu'à 1953, a formé l'ancien epartement de Severin. Nous avons recensé les toponymes des cartes au departements actuels du Banat (Timiș et Caraș-Severin, partiellement Arad, Hunedoara et Mehedinți), les cartes touritiques aupres le Banat Montagneus et, partiellement des cartes topographiques. Donc, nous avons recense 1614 toponymes, pour territoire avec une surface de 6560 kmc.

La toponymie recensée et analysée à été groupée sur les unités administratives actuelles qui ont seulment un petit fragment du territoire dans la zone étudiée. On a suivi encore le partage des toponzmes pour les villes et pour les villages. Les noms du lieux ont été groupées en deux categories: **la toponymie autochtone** (avec des toponzmes *daces et dacoromaines, anciennes roumaines, roumaines du Moyen Âge et roumaines de la période moderne et contemporaine*) et **la toponymie alochtone** (en y comprenant la toponymie *paleoslave, hongroise, allemand, serbe, bulgare, ukrainiene, tcheque ou slovaque, grec, coumanie et turque*).

La toponumie autochtone comprend au niveau du Banat de Severin un pourcentage de 61.6% en prouvant la continuite et la persistance d'ellement dac romanisé, après roumain sur ce territoire. Avec des pourcentages superieures a la moyenne de la zone se situaient 41 d'entre les 63 unités administratives. Les aires compactes avec de la toponymie majoritaire autochtone sont les *Monts de Poiana Ruscă et le Collines de Sacoș-Zagujeni*. Dans ce groupe sont presentes toutes les villes.

Dans la toponimye autochtone, *les toponymes roumaines du Moyen Âge*

representent la majorité avec un pourcentage de 40,4% sur l'ensemble du Banat de Severin. Les autres toponymes autochtones ont les pourcentages suivantes: *les toponymes daces et draco-romaines* – 12%, *les toponymes anciennes roumaines* – 10,5% et *les toponymes roumaines de la période moderne et contemporaine* – 9,5%.

La toponymie autochtone, plus variée du point de vue d'origine, à des pourcentages plus grands là où les noms autochtones ont des pourcentages plus bas, en montrant une influence et une circulation des divers groupes ethniques plus intense que les autres aires. La moyenne de la zone est de 25,8%, un peu plus importante sur l'ensemble des villages. Les aires avec une toponymie autochtone plus importante comme pourcentage sont *au long de la Vallée du Mureș et la Plaine du Lugoj*.

Parmi les toponymes autochtones, les plus nombreuses sont *les noms paléoslaves* qui représentent 19,2% dans la toponymie du Banat de Severin. *Les toponymes hongroises et allemandes* detiennent des pourcentages modestes: 2,4% et 0,6%. Importante est *la toponymie d'origine serbe* – 2,2%. *Les autres toponymes* detiennent des pourcentages très modestes, chacun sous 0,1%.

Nous avons recensé 204 toponymes avec un origine incertaine, pour le moment, qui représentent 12,6% pour l'ensemble de la zone étudiée.

À la fin, on peut quelques faits:

- la persistance et la continuité d'élément autochtone dac romanisé et après roumain, sur l'espace du Banat de Severin;
- la période longue et intense de symbiose roumaino-slave du début du Moyen Âge, jusqu'à la fin, avec l'assimilation des anciens slaves;
- l'importance relativement réduite des influences voisines hongroises et serbes et aussi des empires turque et habsbourgeois sur la zone étudiée;
- le caractère ponctuel, isolé, avec des pourcentages sous-unitaires au niveau de la zone des influences ukrainiennes, tchèques et slovaques, bulgares, grecs et coumanes dans cet espace,

Pour faire une comparaison, on peut donner les chiffres du recensement de la population pour le département du Severin de 29 Décembre 1930: *roumains* – 76,6%, *allemands* – 9,6%, *hongroises* – 6,6%, *gitanes* – 2,2%, *ruthènes-ukrainiens* – 1,4%, *tchèques et slovaques* – 1,4%, *juifs* – 0,9%, *serbes*, *croates*, *slovenes* – 0,8%, *russe*s – 0,2%, *autres* – 0,1%.

QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR LA TOPONYMIE DU BANAT DE SEVERIN

On a discuté les toponymes qui attestent l'origine géographique des habitants d'un établissement. Les mouvements de la population individuels ou collectifs se sont faits tant à l'intérieur du Banat de Severin que dans le voisinage.

Stratificarea istorică a toponimiei Banatului de Severin

Nr. crt.	Unitatea administrativă (municipiu**, oraș*, comună)	Top d. rom	Top v. rom	Topro m med	Top rom mod	Top psł.	Top ung.	Top germ	Top sr	Top bg	Top ucr	Top ceh sl	Top gr	Topc um	Top tc	Top cu orig. neel	Top nr. tot
1	Lugoj**	11,1	-	-	66,7	-	-	-	-	-	11,1	-	-	-	-	11,1	9
2	Caransebeș**	10,0	3,7	30,0	33,3	6,7	10,0	-	-	-	-	-	-	-	-	3,3	30
3	Băile Herculane*	5,4	8,1	21,6	35,2	13,5	2,7	-	2,7	-	-	-	-	-	-	10,8	37
4	Făget*	-	3,7	59,3	18,5	7,4	-	-	-	-	-	-	-	-	-	11,1	27
5	Orșova*	11,7	11,7	11,7	47,2	-	-	-	-	5,9	-	-	-	-	5,9	5,9	17
6	Oțelul Roșu*	3,8	7,7	42,3	19,3	19,3	3,8	-	-	-	-	-	-	-	-	3,8	26
7	Armciș	1,9	24,0	48,0	9,3	3,7	1,9	-	-	-	-	-	1,9	-	-	9,3	54
8	Balint	-	-	-	27,3	27,3	9,1	-	-	-	-	-	-	-	-	36,3	11
9	Bara	-	-	26,7	20,0	26,7	-	-	-	-	-	-	-	-	-	26,6	15
10	Bata	9,1	18,2	18,2	18,2	-	9,1	-	-	-	-	-	-	-	-	27,2	11
11	Băuțar	1,7	8,7	54,2	10,4	14,6	-	-	-	-	-	-	-	-	-	10,4	57
12	Bârna	4,8	9,5	38,0	23,8	14,3	4,8	-	-	-	-	-	-	-	-	4,8	21
13	Bărzava	25,0	-	-	50,0	-	-	-	25,0	-	-	-	-	-	-	-	4
14	Bethausen	-	-	7,1	35,7	21,5	-	7,1	7,1	-	-	-	-	-	-	21,5	14
15	Birchiș	7,1	14,3	28,6	14,3	7,1	14,3	-	-	-	-	-	-	-	-	14,3	14
16	Boldur	10,0	-	-	30,0	10,0	10,0	10,0	-	-	10,0	-	-	-	-	20,0	10
17	Bolvașnița	-	18,9	59,5	2,7	13,5	-	-	-	-	-	-	-	-	-	5,4	37
18	Brebul nou	4,2	33,3	16,7	16,7	20,8	-	-	-	-	-	-	-	-	-	8,3	24
19	Buchin	10,0	15,0	20,0	25,0	10,0	-	15,0	-	-	-	-	-	-	-	5,0	20
20	Bucoșnița	4,5	-	36,5	22,7	18,2	-	4,5	-	9,1	-	-	-	-	-	4,5	22
21	Căvâran	2,7	13,5	37,9	13,5	16,2	2,7	-	8,1	-	-	-	-	-	-	5,4	37
22	Copăcele	-	-	55,6	11,1	22,2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	11,1	9
23	Cornea	-	7,1	28,6	35,8	7,1	-	-	14,3	-	-	-	-	-	-	7,1	14
24	Cornereva	0,8	5,6	42,8	2,4	26,9	-	-	4,0	-	-	0,8	0,8	1,6	-	14,3	26
25	Coșteiul	6,3	6,3	31,2	37,4	12,5	6,3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	16
26	Criciova	11,8	5,9	29,4	23,5	17,6	11,8	-	-	-	-	-	-	-	-	-	17
27	Curtea	4,5	9,1	22,8	18,2	18,2	-	-	9,1	-	-	-	-	4,5	-	13,6	22
28	Darova	-	-	-	25,0	-	25,0	-	-	-	25,0	-	-	-	-	25,0	4
29	Domașnea	-	5,9	35,3	29,4	23,5	-	-	-	-	-	-	-	-	-	5,9	17
30	Dorogș	14,3	-	14,3	14,3	28,6	-	-	-	-	-	-	-	-	-	28,5	7
31	Dubova	4,4	28,9	26,7	6,7	11,1	2,2	2,2	11,1	-	-	-	-	-	-	6,7	45

32	Dumbrava	-	14,3	42,9	21,4	14,3	-									7,1	14
33	Fârdea	-	6,7	42,2	11,1	22,2	6,7									11,1	45
34	Găvojdia	7,7	-	30,8	30,8	7,7	-									23,0	13
35	Glimboca	-	12,5	50,0	12,5	25,0	-									-	16
36	Iablanița	-	8,3	29,2	16,7	20,8	-		8,3	4,2						12,5	24
37	Ieșelnița	5,0	10,0	10,0	25,0	25,0	-									25,0	20
38	Lăpușnicel	-	8,3	33,3	16,7	16,7	-		4,2	8,3						12,5	24
39	Luncavița	-	-	20,0	20,0	50,0	-									10,0	10
40	Marga	-	8,0	32,0	8,0	4,0	4,0									44,0	25
41	Margina	-	11,5	46,3	27,0	3,8	3,8					3,8				3,8	26
42	Mănăstior	-	-	30,7	23,1	23,1	15,4									7,7	13
43	Mehadia	4,3	4,3	37,1	14,3	24,3	1,4		2,9							11,4	70
44	Mehadica	-	4,0	48,0	8,0	8,0	-		8,0							24,0	25
45	Nădrag	-	4,2	27,1	2,1	39,5	8,3		2,1							16,7	48
46	Obreja	-	8,3	37,5	20,8	29,2	-									4,2	24
47	Ohaba Lungă	-	-	25,0	12,5	31,2	-		12,5							18,8	16
48	Păltiniș	-	10,0	55,0	25,0	10,0	-									-	20
49	Pietroasa	-	18,2	31,8	2,3	34,0	-		2,3							11,4	44
50	Rusca Montană	-	12,1	51,8	6,9	22,4	1,7		1,7				1,7			1,7	58
51	Sacul	7,7	7,7	30,8	30,8	7,7	-									15,3	13
52	Săvârșin	11,1	-	66,7	22,2	-	-									-	9
53	Slatna-Timiș	4,0	18,0	40,0	10,0	18,0	-			2,0						8,0	50
54	Svinița	11,1	-	11,1	44,5	-	-		22,2							11,1	9
55	Știuța	-	8,3	66,7	16,7	-	8,3									-	12
56	Teregova	1,0	12,4	50,6	8,2	13,4	4,1									10,3	97
57	Tomești	-	9,3	46,7	6,7	22,7	1,3	1,3								12,0	75
58	Topleț	6,3	6,3	18,7	25,0	18,7	-		6,3							18,7	16
59	Traian Vuia	-	-	37,5	31,2	6,3	6,3									18,7	16
60	Turnul Ruieni	-	15,7	43,0	5,9	15,7	2,0									15,7	51
61	Victor Vlad Delamarina	-	-	56,3	18,7	-	-			6,3						18,7	16
62	Zam	16,6	-	16,7	50,0	16,7	-									-	6
63	Zăvoi	-	14,4	45,9	5,9	16,1	-									16,1	17
	Bantul de Severin-total	1,2	10,5	40,4	9,5	19,2	2,4	0,6	2,2	0,4	0,2	0,1	0,3	0,3	0,1	12,6	1614
	urban	5,6	7,0	32,1	31,5	9,8	2,8	0,7	0,7	0,7	0,7	-	-	-	0,7	7,7	143
	rural	1,0	10,8	40,8	8,2	19,8	2,3	0,5	2,3	0,4	0,2	0,1	0,3	0,3	-	13,0	1493

CONSIDERAȚII ASUPRA EVREILOR DIN DISTRICTUL LUGOJ ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA

Wallner Bărbulescu Luminița

Controversata problemă a statului evreilor din Banat ca și lipsa până în perioada anterioară anului 1990 a unei istoriografii asupra acestei comunități, care abia acum începe să prindă contur, ca și accesibilitatea studierii unor documente s-au constituit în argumente vizavi de abordarea imaginii evreului din districtul Lugojului, iar după 1780 în comitatul Carașului.

Problematica evreiască devine o realitate în provincia bănățeană o dată cu ocuparea și trecerea ei sub dominația austriacă în urma păcii de la Passarovitz, când reglementările noi autorități îi transformă într-o comunitate distinctă. Politica imperială vizavi de această etnie este cel mai adesea oscilantă, variind între expulzarea sau dimpotrivă, admiterea lor în Banat, în funcție de interese economice, iar ulterior de tendința de emancipare și asimilare.

Imaginea evreului se conturează cel mai adesea în spațiul alterității, dar și din interior, ca o entitate identificabilă nu în raport cu celălalt, ci cu ceilalți, atât în plan oficial cât și la nivel comunitar, fiind cel mai adesea rezultatul unor clișee de sorginte medievală perpetuate în timp, decât al relațiilor intercomunitare. Actele oficiale, procesele verbale ale congregației comitatului Caraș, constituie în lipsa arhivei aceste comunități, singurele surse de recuperare a imaginii evreilor din Banat, al căror număr în deceniul opt al secolului al XVIII-lea se ridică la 340 familii¹. Prezența lor sub forma celor două rituri, sepharad și ashkenaz, se înregistrează în actul de capitulare a garnizoanei otomane din Timișoara din 1716, care prevedea pentru evrei posibilitatea opțiunii de a pleca sau rămâne în zonă².

Fără a cunoaște exact numărul și apartenența la unul sau altul din rituri, prezența evreilor este semnalată și la Lugoj cu ocazia conscripției din anul 1719 impusă de Carol al VI-lea și dispusă de administrația provizorie a Banatului, care cerea cu această ocazie și întocmirea unui raport privind plata taxei de toleranță de către evreii din oraș³.

Prima imagine în district mediată de autorități, este cea a plătitorului taxei de toleranță, care instituie, "ab intio", un regim distinctiv și descriminator,

favorizând o percepție negativă asupra acestei etnii de către ceilalți. Cu toate că taxa de toleranță impusă de Leopold I și Carol al VI-lea nu avea un caracter oficial, fiind instituționalizată abia mai târziu în timpul Mariei Tereza, totuși se percepe, ridicându-se în anul 1728 la suma de 700 florini pentru evreii din Banat⁴. Continua nevoie de bani a imperialilor ca și politica de refacere și modernizare a Banatului, reclama printre altele și apelul la evrei ca întreprinzători pricepuți, imaginea acestora confundându-se adesea cu cea a negustorului stabil sau ambulant, arendașului sau cârciumarului și mai puțin cu cea a meseriașului și agricultorului neîncurajate de legislația în vigoare până în ultimele decenii ale secolului. Într-un raport adresat de către Congregația comitatului Caraș, locotenentei cezaro-crăiești se cerea printre altele și introducerea reuniunilor de breaslă în părțile bănățene cu scopul ca "maestrilor care nu suferă pe jidani și sunt străini de societatea acelora, strict li s-ar impune ca pe pruncii jidovești, care ar dori să îmbrățișeze o meserie să-l primească", atrăgându-se în același timp atenția "...că impedimentul hranei pruncilor, care nu se hrănesc ca și creștinii, ar putea fi rezolvat prin hrănirea lor de către părinți sau de către comunitate"⁵.

Încurajați inițial în vederea dezvoltării economice a provinciei, după anul 1718, evreii vor deține aproape în întregime prin frații Köppisch și Menczer fiind pomeniți ca Schlesinger, monopolul fabricării berii în Banat, Köppisch și Menczer fiind pomeniți ca arendași ai producerii berii și în Lugoj, primul până în anul 1725, iar celălalt în perioada următoare. Poziția dominantă a acestora rezidă și din opoziția făcută față de producerea acestui produs în Lugoj de către alte categorii de populație, fapt pentru care cer exclusivitate în domeniu, pe care de altfel o și obțin⁶.

În contextul emancipării economice, cu toată încurajarea întreprinzătorilor evrei, imaginea lor ca potențiali concurenți ai creștinilor, a determinat promovarea unei politici de limitare a stabilirii lor în regiune și implicit de împiedicare a creșterii lor numerice, fiind emise începând din anul 1728 o serie de dispoziții în acest sens, care au pregătit prin cele din 1743 și 1744 discutatul Judenordnung din 1776⁷. Dispozițiile din 1743 și 1744 se încadrează încercărilor Mariei Tereza de oficializare a taxei de toleranță, instituindu-se pentru administrațiile locale obligația conșcrierii anuale a evreilor în vederea încasării fără întârziere a acestei taxe. De altfel încă din anul 1734, administrația districtului primește ordin să țină în evidență negustorii evrei tolerați, pentru a se urmări dacă plătesc sau nu taxa de toleranță, în caz contrar urmând să li se confiscă produsele sau să li se închidă prăvăliile⁸.

Pentru anul 1743 se estimează că în Banat se aflau 84 de familii evreiești, care aveau obligația plătirii unei taxe de toleranță de 8.800 de florini, plată ce condiționa rămânerea lor în acest spațiu⁹. Pentru familiile evreiești, la finalul fiecărui an autoritățile districtului lugojan întocmeau un raport despre numărul

lor cu precizarea dacă pot sau nu să fie lăsați în locuințele avute în trecut, ceea ce punea permanent sub semnul incertitudinii prezența lor în această zonă. În anul 1744 se va încerca după modelul transilvan al concentrării evreilor la Alba Iulia¹⁰, limitarea stabilirii evreilor din Banat doar în Timișoara, ca și condiționarea primirii lor în zonă, doar dacă proveneau de la Belgrad¹¹, fără ca măsura să poată fi pusă în aplicare în totalitate. Cu această ocazie se vor strămuta și evreii din Lugoj, cu excepția evreului Deutsch (șeful comunității evreiești din Lugoj), admis în continuare, în schimbul unei taxe de toleranță de 15 fl¹².

Măsura de stabilire a tuturor evreilor la Timișoara pentru o mai bună supraveghere nu a avut efectul scontat, în anii următori prezența lor fiind din nou înregistrată în oraș, ceea ce constituie o dovadă a acceptării lor de către comunitate. Reglementările restrictive au continuat și în perioada următoare, administrația provinciei dispunând în anul 1747, ca evreii să fie expulzați din Banat¹³. Toate aceste măsuri vor culmina cu Judenordnung din 1776, Banatului la Ungaria. Chiar dacă Judenordnung constituie o reglementare distinctă pentru etnia izraelită, ea nu reprezintă un fenomen singular integrându-se în șirul de măsuri inițiate pentru sistematizarea provinciei de către guvernatorul Banatului Iosif von Brigido în conformitate cu interesele Curții imperiale din timpul Mariei Tereza. Evreii vor dobândi dreptul de a face comerț și practica meserii cu excepția zonei Banatului montan – Dognecea, Sasca, Bocșa, Reșița, Moldova Nouă, localități în care li s-a interzis inclusiv habitatul. Începând din perioada anilor 1778-1779, demersurile maghiarilor vizavi de încorporarea Banatului la Ungaria au trecut pe un plan secund interesul față de evrei, acesta revenind în atenția noilor autorități din Timișoara prin cererea adresată în anul 1881 Congregației comitatului Caraș de a da relații în legătură cu chestiunea izraelită din județ¹⁶. Pe baza datelor oferite Locotenenței cezaro-crăiești din Timișoara de către autoritățile comitatului Caraș, după prealabila consultare cu reprezentanții comunității evreiești, se poate reconstitui în parte statutul comunității în județ, redusă la o comunitate săracă și neînsemnată numeric, concentrată în orașele Lugoj și Caransebeș și împovărată din nou de obligația taxei de toleranță, redusă față de perioada anterioară, la suma de 2 fl. și 15 cr. pe familie¹⁷. Față de Judenordnung din 1776 sub aspect restrictiv, apare mai importantă Ordonanța din 1793, determinată de sustragerea evreilor de la taxa de toleranță, prin care s-a dispus conscrierea și repartizarea acestei taxe după avere, stabilindu-se totodată criterii precise și un control riguros vizavi de achitarea ei, prin introducerea unui carnet obligatoriu pentru fiecare evreu, în care să fie cuprinsă atât taxa repartizată cât și plățile făcute, dreptul de strămutare dintr-un loc în altul fiind condiționat de obținerea unui certificat din partea autorității comitatense, care să confirme plata acestei taxe: "Fără pașaport în regulă nici un evreu să nu fie primit cu domiciliul și să fie retrimis la locul de unde a venit"¹⁸.

Impunerea taxei de toleranță a fost o constantă, dar și un eșec al politicii

austriece față de evrei. Cu o motivație pornită de la sustragerea evreilor prin fuga de la plată, ea nu a fost însă justificată, fiscalitatea excesivă și discriminatorie obligându-i pe evrei la asemenea acte. Dacă de pildă la oraș, impozitul pe chirie era de 7% pentru evrei era de 14%, iar taxa de toleranță era socotită întotdeauna de categoria I, până în anul 1784¹⁹.

Caracterul oscilant al reglementării statului populației evreiești este vizibil și în privința negustorilor, împiedicați sau dimpotrivă încurajați în promovarea și dezvoltarea activităților comerciale în zonă. Politica de reforme inițiată de Maria Tereza și iosifinismul îi va cuprinde și pe evrei care se vor bucura începând cu anul 1784 de libertatea practicării comerțului, inclusiv a celui ambulant, cu plata taxelor stabilite de regulamentul comercial, cu excepția dreptului de a vinde băutură peste suma de 30 cr. sau pe datorie întocmai ca și comercianții creștini²⁰. Tot în perioada lui Iosif al II-lea au obținut și dreptul de a avea ucenici creștini și de a se ocupa cu agricultura²¹.

În perioada imediat următoare încorporării Banatului la Ungaria, reglementările privitoare la negustorii evrei vor cunoaște din nou un regres fiindu-le interzis comerțul ambulant din casă în casă, limitat doar la târgurile săptămânale²². Negustorii erau beneficiarii unei evidențe stricte în privința taxei de toleranță, percepția fiind a unei categorii sociale avute, sancționată dacă se sustrăgeau plății.

Concurența negustorilor evrei excluși de la comerțul cu anumite produse constituia adeseori un motiv de percheziții în prăvălii, soldate cu arestări contra sumei de 4 taleri²³, amenda fiind și ea o sursă de venituri. Elementul concurențial este definitoriu în stabilirea imaginii asupra evreilor, nu întotdeauna însă cu finalitatea dorită și un exemplu în acest sens pare edificator, în demonstrarea ideii că nu relațiile intecomunitare sunt determinate în privința imaginii, ci prejudecățile și clișeele mentale. Șeful comunității evreiești locale Aron Deutsch a cumpărat piei de la Debrețin pentru a le revinde la Lugoj. Un pielar german din Lugoj, mizând pe clișeul evreului care înșeală, a contestat calitatea pieilor în instanță, reușind să obțină sechestrarea lor, moment în care cizmarii din Lugoj au declarat că pielea este bună, iar judecătorul a dispus eliberarea mărfii și dreptul de comercializare²⁴. Percepția negustorului este diferită după cum acesta se află în interiorul cetății sau dimpotrivă în afara ei. Evreul localnic face deja parte din comunitate, în opoziție cu negustorul ambulant suspectat cel mai adesea și considerat un indus în concurență cu oamenii locului.

Arendașul, cârciumarul, negustorul, ipostaze ale evreului în Banat creează imaginea falsă extinsă asupra întregii comunități, a evreului deținător de capital, omițându-se cel mai adesea imaginea evreului sărac, neputincios în fața noianului de taxe, silit să părăsească zona sau expulzat.

Comunitatea evreiască a districtului Lugoj și comitatului Caraș, după încorporarea Banatului la Ungaria, a fost o comunitate relativ mică, fluctuantă ca

număr de membrii, datorită legislației discriminatorii și lipsită de posibilități materiale, fapt remarcat în ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea de însăși autoritatea comitatensă. Sub aspect religios, comunitatea din Lugoj s-a organizat abia în anul 1733, când în imobilul lui Aron Deutsch s-a deschis o casă de rugăciuni²⁵, jefuită în urma războiului turco-austriac din anii 1736-1738. Obiectele de cult dispărute atunci, au fost recuperate de la un caporal care le-a vândut lui Hirsch Deutsch din Lugoj²⁶. Lipsa posibilităților materiale nu le-a permis evreilor din Lugoj și Caransebeș să-și construiască o sinagogă până la începutul secolului al XIX-lea, și nici să aibă o școală proprie pentru instruirea pruncilor, deși politica iosifinistă atât înainte cât și după apariția în anul 1873 a regulamentului sistematic al neamului iudaic a urmărit sistematic emanciparea culturală a evreilor într-un efort constant în această direcție și pentru celelalte etnii. Aflați în neputința de a-și întreține o școală proprie, reprezentanții comunității evreiești în discuția cu autoritățile comitatului Caraș și-au exprimat dorința ca pruncii lor să fie instruiți privat de către unul dintre călugării franciscani aflați în Mănăstirea minorităților din Lugoj sau în școlile germane din acest oraș și din Caransebeș²⁷. Educația în plan religios se realiza în cercul închis al comunității, prin recursul la un sachter (sacrificator ritual), care-l iniția pe copii în tainele iudaismului, învățându-l să-și conserve obiceiurile și tradițiile. În Caransebeș sachter era plătit de comunitate cu suma de 30 fl., iar în Lugoj cu 50 fl. Reducerea educației doar la perceptele religioase nemulțumea autoritățile care au cerut cu insistență comunităților din Lugoj și Caransebeș să-și desemneze doi reprezentanți ce urmau să frecventeze un institut preparandial, pentru ca ulterior "să poată să fie dispuși la școala israelită ce s-ar înființa pe spesele evreilor"²⁸. Refuzul acestora este constant sub motivul imposibilității de a-și susține școala, considerând suficientă educația religioasă a copiilor.

Importanța religiei în viața evreilor era cunoscută și de către autorități. Pentru comunitatea evreiască religia era o chestiune de disciplină, de supraviețuire neînțeleasă de ceilalți și percepută pe fondul necunoașterii, ca păgână și blestemată, prin imaginea indusă de bisericile creștine. Imaginea negativă a evreului este o imagine pe care adesea creează și singur prin separarea voită față de ceilalți și disprețuirea creștinilor, într-un proces de reciprocitate care nu va împiedica în timp buna conviețuire în spațiul multiethnic și multicultural al Banatului.

NOTE

¹I.I. Ehler, *Bantul de la origini până acum*, 1774, Editura Facla, Timișoaram, 1982, p.30

²Victor Neumann, *Istoria evreilor din Banat*, București, 1999, p. 10

³Ioan Boroș, *Repertoriul istoric despre orașul Lugoj și Districtul, respectiv vechiul județ al Carașului din anul 1332-1880*, p.41, mss. în colecția Muzeului de istorie și etnografie Lugoj, inv. 179

⁴Ibidem, p. 55

⁵Ibidem, p. 119

⁶Ibidem, p. 51

⁷V. Neumann, *op. cit.*, p. 25

⁸I. Boros, *op. cit.*, p. 61

⁹Ibidem, p. 72

¹⁰V. Neumann, *op. cit.*, p. 25

¹¹I. Boros, *op. cit.*, p. 72

¹²Ibidem, p. 82

¹³Ibidem, p. 75

¹⁴V. Neumann, *op. cit.*, pp. 24/36

¹⁵I. Boros, *op. cit.*, p. 120

¹⁶Ibidem, p. 118

¹⁷Ibidem, p. 134

¹⁸Ibidem, p. 232

¹⁹I.I. Ehler, *op.cit.*, p.113

²⁰I. Boros, *op. cit.*, p. 166

²¹Ibidem, p. 188

²²

²³

²⁴Ibidem, p. 201

²⁵Ivany Istvan, *Lugos Története*, Szabadka, 1907, p.156

²⁶I. Boros, *op. cit.*, p. 66

²⁷Ibidem, p. 119

²⁸Ibidem, p. 118

ZUSAMMENFASSUNG

Anhand von Dokumenten versucht dieser Beitrag den Status der Juden im Banat, vorwiegend im Komitat Karasch, aus dem Gesichtspunkt der schwankenden Politik der Monarchie gegenüber dieser Volksgruppe, bedingt durch die Absicht zur Modernisierung und dem wirtschaftlichen Wiederaufbau der Provinz zu schildern.

Als Tolleranzgebühr-Zahler empfunden, wren die Juden den anderen Volksgruppen gegenüber benachteiligt. Diese Benachteiligungen erreichten mit der "Judenverordnung" (1778) und dem "Erlaß" aus dem Jahre 1793 ihren Höhepunkt. Trotzdem erkannte man ihnen, hauptsächlich jedoch erst gegen Ende des XIX-ten Jahrhunderts, das Recht Handel und Gewerbe zu betreiben an.

Die, im Komitat nicht sehr zahlreiche, jüdische Gemeinschaft war hauptsächlich in Lugosch und Karansebesch konzentriert. Sie wird sich jedoch als eine eigenständige Gemeinschaft im Rahmen des natürlichen Vorganges des Zusammenlebens mit den anderen Volksgruppen nehaupten.

ZIARE ROMÂNEȘTI ÎN SLUJBA UNITĂȚII NAȚIONALE

“România Mare” – Kiew 1917

Bivolaru Mioara

Marea Unire din 1918 este rezultatul eforturilor conjugate ale întregului popor român. S-au integrat în această uriașă luptă, românii din Vechiul regat, cei aflați în diverse țări aliate și neutre, precum și românii din cuprinsul monarhiei austro-ungare. Acțiunea supremă prin care românii din Transilvania și Bucovina și-au manifestat dorința de unire cu țara a fost voluntariatul. Acest fenomen a fost rezultatul situației dramatice în care s-a aflat poporul român în momentul izbucnirii primului război mondial. Pe de o parte România independentă, neutră, iar din 1916 combată alături de Antanta, iar de cealaltă parte românii din Transilvania și Bucovina mobilizați și nevoiți să lupte în armata austro-ungară. Deși avea un tratat cu Tripla Alianță, interesul național a dictat României o cu totul altă atitudine. De această situați erau conștienți și soldații români din armata austro-ungară, dar și autoritățile dublei monarhii. Cu toate măsurile luate de guvernul maghiar, mulți români din Transilvania au trecut în țară, chiar înainte de intrarea României în război. Astfel, în momentul în care țara noastră a părăsit neutralitatea (14 august 1916), 20.000 de români transilvăneni și bucovineni erau deja înrolați în unități ale armatei române¹. Marea majoritate a românilor din Transilvania și Bucovina au fost însă nevoiți să lupte în armata austro-ungară. În cele două provincii mobilizarea românilor a fost masivă. Aproape 500.000 de soldați și ofițeri români au fost mobilizați numai în Transilvania și trimiși în linia întâi². Conștienți de faptul că regimentele formate din români nu vor trage în frații lor de dincoace de Carpați, autoritățile austro-ungare au încercat să evite pe cât posibil această situație. Regimentele românești au fost trimise să lupte pe alte fronturi. Pe cel rusesc (în Galiția și Bucovina), pe cel italian (La Piave) sau francez (Verdun)³. Chiar și în aceste condiții soldații români au refuzat să lupte pentru un “tron sângeros” și o “împărăție fără lege”⁴. Mulți dintre ei au preferat prizonieratul. Așa se explică numărul mare de prizonieri români din armata austro-ungară, pe fronturile aliate. “Ori de câte ori aveau ocazia, înfruntând riscul de a fi împușcați” –

soldații români – “se predau sau se lăsau capturați, pentru a evita eventualitatea de a fi opuși fraților lor din România”⁵. În august 1916, numai în lagărele din Rusia se aflau aproximativ 120.000 de prizonieri români din armata austro-ungară⁶. După intrarea României în război fenomenul a luat amploare. Aceeași situație exista și în cadrul regimentelor formate din cehi, slovaci, polonezi, italieni. Asemeni statului pe care-l reprezenta, armata austro-ungară era lipsită de unitatea necesară unei asemenea situații. Înainte de a fi înfrântă de Antanta, armata austro-ungară a primit o puternică lovitură din partea propriilor soldați, cărora sentimentul național le dicta o altă conduită.

În momentul în care deveneau prizonieri în lagărele din Rusia, Italia sau Franța în fața lor se deschidea posibilitatea de a-și oferi serviciile aliaților. Aceste servicii au îmbrăcat forma supremă a voluntariatului. Mișcarea de voluntariat s-a dezvoltat spontan, instantaneu și simultan în toate lagărele și câmpurile de concentrare în care se aflau prizonieri din armata austro-ungară. Fenomenul a cunoscut o amploare deosebită în Rusia, unde numărul prizonierilor români era mare. Numai în timpul ofensivei rusești din Bucovina conduse de generalul Brusilov, în vara anului 1916, regimente întregi ale corpului VII din Timiș și ale corpului XII din Sibiu⁷ au refuzat să lupte, lăsându-se capturate de inamic. Numărul exact al românilor prizonieri în Rusia, nu se cunoaște. “Unii îl apreciază la 150.000 alții la numai 100.000. În tot cazul numărul lor a oscilat între aceste două cifre”⁸. Încă înainte de intrarea României în război aceștia și-au oferit serviciile armatei române. În momentul intrării țării noastre în război, în august 1916, oficialitățile române și ruse au primit 3.500 de scrisori prin care prizonierii români din lagărele rusești își manifestau dorința de a lupta în armata română⁹. Demersurile lor au fost sprijinite de refugiații ardeleni și bucovineni aflați în România. La 1 septembrie 1916, aceștia au înaintat un memoriu guvernului român, în care solicitau, “organizarea de regimente ardeleni și bucovinene care să compună din foștii soldați români ai armatei austro-ungare”¹⁰. Era aceasta o “datorie de onoare” pentru România, care putea astfel demonstra lumii că unirea este dorită și de românii din aceste provincii.

Primele demersuri ale autorităților de la București au fost inițiate în octombrie 1916. În urma discuțiilor purtate cu autoritățile rusești s-a convenit ca în schimbul a 15.000 de prizonieri germani și austrieци, 15.000 de prizonieri transilvăneni și bucovineni din lagărele rusești să treacă în România¹¹. A fost acesta începutul unor acțiuni de mare amploare și cu puternic ecou în rândul prizonierilor români din Rusia. În noiembrie 1916, Comandamentul militar rus a emis un ordin adresat comandanților lagăreelor în care se aflau prizonieri români, pentru a permite plecarea acestora și concentrarea lor în vederea organizării și echipării corespunzătoare la Darnița, lângă Kiev¹². În decembrie 1916 soseau la Darnița primii prizonieri români, aproximativ 250 de ofițeri și 1.200 de soldați¹³. Sosirea voluntarilor români la Darnița s-a produs într-un moment în care pe

fondul desfășurării războiului au avut loc evenimente politice și militare de mare însemnătate, astfel încât acțiunea privind organizarea lor a fost tergiversată. În Rusia a fost înlăturat regimul țarist în februarie 1917 iar România a fost înfrănată în campania din toamna anului 1916. Multiplele probleme cu care se confruntau cele două țări au determinat abandonarea acțiunilor privind organizarea unităților de voluntari în primele două luni ale anului 1917. Abia la sfârșitul lunii februarie 1917 demersurile au fost reluate, din inițiativa statului român. În condițiile în care armata română era demoralizată după eșecul suferit, această mișcare a prizonierilor români din Rusia, a avut darul de a-i reda încrederea în propriile forțe. Voluntarii transilvăneni și bucovineni din Rusia reprezentau “aliatul nou” pentru România, un aliat cu atât mai prețios cu cât demonstra o dată în plus voința românilor din provincii de a se uni cu țara¹⁴. Pentru organizarea acestor prizonieri, din însărcinarea Ministerului Român de Război, sosea la Darnița, la sfârșitul lunii februarie 1917, locotenent colonel Constantin Pietraru¹⁵. Chiar și după această dată acțiunile privind recrutarea și organizarea prizonierilor din Rusia s-au desfășurat greu. Pentru a grăbi aceasta au fost organizate șase comisii de recrutare care să-și desfășoare acțiunea în toate lagărele unde existau prizonieri români¹⁶.

O dată sosiți la Darnița, voluntarii români semnav o declarație – angajament. În momentul subscrierii acestui angajament cei deveneau soldați și ofițeri ai armatei române cu aceleași drepturi și datorii ca și aceștia¹⁷. La începutul lunii martie 1917 s-a constituit oficial Corpul voluntarilor români din Rusia, în fruntea căruia a fost ales un Comitet Executiv format din trei ofițeri: Victor Deleu, Vasile Chiroiu și Ion Vescan¹⁸. Parele cu acțiunile privind organizarea militară, voluntarii români concentrați la Darnița au desfășurat acțiuni cu caracter politic.

La 10 aprilie 1917 în cadrul unei întruniri a ofițerilor și subofițerilor concentrați la Darnița, medicul brașovean Pompiliu Nistor a propus realizarea unui memoriu, cunoscut în istoriografia română sub numele “Declarația de la Darnița”¹⁹. Este prima mare acțiune inițiată de români din Transilvania și Bucovina în timpul primului război mondial, cu scopul de a atrage atenția aliaților asupra adevăratelor lor sentimente. “Astăzi noi românii ne-am convins definitiv că nouă, ca români, nu ne mai e posibilă existența în cadrele statului austro-ungar, noi care în limbă, în cultură, în structura socială și în întreaga ființă noastră etnică și politică formând un trup unic și nedespărțit cu toate celelalte părți constitutive ale națiunii române – cerem cu voință neștrămutată încorporarea noastră în România liberă, pentru a forma împreună cu ea un singur stat național român”²⁰.

“Declarația de la Darnița” a fost trimisă autorităților și ziarelor ruse, reprezentanților statelor aliate și neutre în Rusia, birourilor de presă englez, francez, italian, precum și guvernului și ziarelor românești²¹. Un exemplar al ei a fost încredințat Misiunii Patriotice Române spre a fi dus în S.U.A.

Curând după aceasta s-a constituit primul batalion de voluntari, format din 214 ofițeri și aspiranți și 1.100 soldați puși sub comanda maiorului Aldescu Sebastian, care la 3 mai 1917 a plecat spre țară²². Pentru a grăbi recrutarea de voluntari din rândul prizonierilor din Rusia, guvernul român, aflat în refugiu la Iași, a hotărât înființarea unei gazete semnificativ intitulată "România Mare". Cu editarea acestei gazete a fost însărcinat, Sever Bocu, fost redactor la "Tribuna" din Arad. Alături de el s-au aflat alți doi bănățeni Ghiță Popp și Iosif Șchiopol și un bucovinean Filaret Doboș²³. "România Mare" a fost tipărită cu sprijinul a trei tipografi transilvăneni – Vasile Macrea, Nicolae Stoica și Ion Zărnoveanu²⁴. Sediul ziarului s-a aflat la Kiev, în apropierea locului unde se aflau concentrați voluntarii români.

Ziarul "România Mare" a apărut săptămânal, timp de o jumătate de an, în Rusia (20 iulie – 22 decembrie 1917). A reapărut în 1919 la Paris, având ca prim redactor pe același neobosit luptător pentru mine, Sever Bocu. În perioada cât a apărut în Rusia, "Roâ'nia Mare" a fost editată în aproximativ 5000 de exemplare fiecare număr²⁵. Cele mai multe exemplare erau trimise gratuit lagărelor de prizonieri din Rusia și tuturor soldaților a căror adresă era cunoscută²⁶. Apariția ziarului a contribuit la ridicarea moralului prizonierilor români din lagărele rusești. Pentru realizarea acestui obiectiv, majoritatea articolelor conțin îndemnuri adresate prizonierilor de a-și oferi serviciile armatei române, în vederea împlinirii idealului de unitate națională a tuturor românilor.

Acțiunea nu putea să nu dea rezultate, întrucât ea venea în întâmpinarea dorinței acestora. În primul număr al ziarului, articolul de fond intitulat *Către soldații României Mari* poartă semnătura lui Octavian Goga, personalitate bine cunoscută și apreciată de românii de pretutindeni. După ce amintește jertfa armatei române pentru dezrobirea Ardealului, autorul articolului adresează prizonierilor români din Rusia îndemnul de a veni "în tabăra de unde armata română va porni la noi acasă"²⁷.

"România Mare" a contribuit la urgentarea acțiunilor unificatoare și în Basaravia. Românii din Transilvania, Bucovina și Basarabia își vor împlini acțiunile de 1 Decembrie 1918. Același prim număr al ziarului informează despre primirea făcută primului batalion de voluntari din Rusia la Chișinău (5 iunie 1917) și Iași (8 iunie 1917)²⁸. În ziua de 5 iunie 1917, pe peronul gării din Chișinău, voluntarii ardeleni și bucovineni au fost întâmpinați de mii de basarabeni și basarabence. Momentul culminant a fost fără îndoială atunci când delegația basarabenilor a înmănat acestor voluntari "un prea frumos steag național", cu misiunea de a-l duce la Alba Iulia simbol al unității românilor din vremea când Mihai Viteazul a domnit acolo ca domn al celor trei țări române. În cuvântul de răspuns, locotenentul voluntar Victor Deleu le-a făgăduit "ori vom muri cu toții, ori vom merge la Alba Iulia să împlinim, însărcinarea sfântă pe care ne-ați dat-o"²⁹. Nu mai puțin impresionantă a fost primirea de care s-a bucurat

acest prim batalion format din ardeleni și bucovineni la Iași, unde aproape întreaga populație a orașului, în frunte cu mari personalități politice, militare și culturale, a ieșit în întâmpinarea lor”³⁰.

Între timp, la Darnița a fost organizat un al doilea transport de voluntari format din 100 de ofițeri și 550 de soldați, care a plecat de la Darnița la 15 iulie 1917³¹. Voluntarii sosiți în țară au și intrat în luptă. Ei au participat la marile bătălii de la Mărășești și Oituz, unde au săvârșit acolo acte de mare bravură. Din rândul lor s-a remarcat sublocontenentul bucovinean Dimitrie Marmeliuc care a fost decorat cu ordinul Mihai Viteazul. A fost primul român de peste hotare care a primit această înaltă distincție românească³².

“România Mare” informează pe larg despre situația frontului românesc unde, în vara anului 1917 se desfășurau acțiuni de amploare deosebită³³. În același timp ziarul își continuă activitatea în sensul urgentării acțiunii de recrutare a prizonierilor români aflați în lagărele rusești. În toate numerele sunt publicate apeluri adresate prizonierilor, cărora le “va cădea acest ziar în mâini” cu rugămintea de a-l considera “drept un ordin demobilizare”³⁴ în armata română. Mișcarea de voluntariat a luat amploare; acțiunea de recrutare înregistrând cele mai fecunde rezultate în perioada august-octombrie 1917³⁵.

Dincolo de sprijinul militar și moral oferit de voluntari, acțiunea prizonierilor români din Rusia a dovedit lumii voința Ardealului și Bucovinei de a se uni cu România: “lumea trebuie să știe pentru ce alergăm noi veseli să ne vărsăm sângele pe diferite fronturi. Atât noi de aici, cât și cei din America trebuie să sprijinim acțiunea centrală a guvernului român, acuzat de dușmanii noștri în străinătate de a voi Ardealul fără consimțământul ardelenilor”³⁶.

Ziarul “România Mare” a revoluționat sentimentele prizonierilor români din Rusia. Prin intermediul acestui ziar acțiunile lor au căpătat o orientare clară dovedind prin aceasta conștiința și maturitatea politică a poporului român.

“România Mare” a informat despre acțiuni similare desfășurate de prizonierii români din Italia și Franța ca și despre acțiunile românilor din S.U.A.³⁷.

Un loc aparte în paginile ziarului ocupă publicarea unor scrisori aparținând prizonierilor din lagărele rusești, scrisori prin care semnatarii lor își ofereau ajutorul statului român angajat în lupta pentru realizarea unirii. Veritabile “documente naționale”³⁸, aceste scrisori sunt dovada cea mai convingătoare a adevăratelor sentimente pe care le nutreau românii din Transilvania și Bucovina (anexa 1).

O atenție deosebită au acordat redactorii “România Mare” evenimentelor din Transilvania și Bucovina. Toate numerele gazetei au avut o rubrică specială, intitulată *Știri din Transilvania*, în care sunt supuse atenției cititorilor acțiunile inițiate de autoritățile maghiare după retragerea armatei române în toamna anului 1916. Entuziasmul stărnit printre români de sosirea armatei române a fost aspru pedepsit: “Nu există comună din teritoriile unde au pătruns armatele române, din care să nu fie cineva osândit sau arestat în așteptarea sentinței de condamnare”.

În același timp acțiunea de recrutare și organizare a voluntarilor înregistrează ultimele succese. În septembrie 1917 au sosit în țară patru detașamente de voluntari, însumând în total 2.583 de soldați și ofițeri³⁹.

Izbucnirea revoluției bolșevice (25 octombrie 1917) a determinat încetarea acțiunilor de recrutare și organizarea prizonierilor români din Rusia. La 8 noiembrie 1917, Marele Stat Major al armatei române a ordonat încetarea recrutărilor⁴⁰, iar la 2 februarie 1918 a fost desființat Corpul Voluntarilor din Rusia⁴¹. Până la sfârșitul anului 1918 au sosit în țară încă 3181 de soldați și ofițeri. Numărul total al soldaților și ofițerilor voluntari sosiți în țară ridicându-se la 8.513 militari, între care 26 de ofițeri⁴², iar alți 22 de ofițeri și 1460 de soldați au rămas în Rusia pentru a asigura paza depozitelor românești⁴³.

După încetarea acțiunilor de recrutare, atenția redactorilor "România Mare" s-a concentrat asupra altor evenimente de mare importanță istorică desfășurate în Rusia. La 8 septembrie 1917 au început la Kiev lucrările Congresului Naționalităților din Rusia, la care a participat și o delegație din Basarabia. A fost prezent la lucrări și redactorul "României Mari", Sever Bocu.

Cu acest prilej, basarabeanul Teofil Iancu a ținut o cuvântare în care afirma: "Mulți ați auzit de moldoveni, dar puțini cred că știți că națiunea moldovenească nu există. Există în schimb națiunea română"⁴⁴. Pe fondul desfășurării primului război mondial, popoarele asuprite de Rusia și Autro-Ungaria își intensifică acțiunile. La 29 noiembrie 1917 la Kiev s-a desfășurat Adunarea Națiunilor din Autro-Ungaria. Au participat aproape 500 de delegați, civili și militari reprezentând toate popoarele din cuprinsul dublei monarhii. Românii au fost reprezentanți prin trei dintre redactorii "României Mari", Sever Bocu, Filaret Doboș și Ghiță Popp.

"România Mare" a publicat fragmente din cuvântările tuturor delegaților. Din partea românilor a vorbit Sever Bocu⁴⁵. Cu acest prilej popoarele asuprite de Autro-Ungaria au proclamat din nou și cu toată puterea "dărâmarea celui din urmă parapet al reacțiunii, dărâmarea Austro-Ungariei! Câtă vreme va exista acest stat, Europa nu poate fi liberă, războiul va fi permanentizat; el poate fi suspendat cel mult, nu înlăturat, iar tot sângele vărsat până acum în valuri nemai-pomenite, vărsat în zadar⁴⁶. Au fost acestea ultimele mari evenimente în care redactorii "României Mari" s-au implicat. Desfășurarea evenimentelor din Rusia și evoluția nefavorabilă a raporturilor româno-ruse au făcut imposibilă continuarea acțiunii de editare a ziarului.

Rezumând activitatea "României Mari" și a redactorilor săi, Petre Nemoianu în 1922 că ziarul "a restabilit normal în sufletele prizonierilor încolțite pe alocuri de îndoiala ce premerge demoralizării". În același timp cei patru redactori s-au implicat în toate marile evenimente desfășurate în Rusia în perioada iulie-decembrie 1917 și au luat "atitudinea ce se impunea din punct de vedere național"⁴⁷.

NOTE

- ¹Tuțu Dumitru, *Voluntari din Transilvania în lupta împotriva Puterilor Centrale, pentru eliberare națională și unitate (1916-1918)*, în *Studii*, nr. 6/68, p. 1126
- ²*România în anii primului război mondial*, vol. II, Editura Militar, București, 1987, p. 484
- ³Tuțu Dumitru, *op. cit.*, p. 1128
- ⁴Nemoianu P., *Corpul voluntarilor români în Rusia*, Tipografia Națională, Lugoj, 1921, p. 11
- ⁵Hulea Eugen, *Despre contribuția voluntarilor români în înfăptuirea Unirii*, în *Apulum*, nr. XIX/1996, p.343
- ⁶Tuțu Dumitru, *op. cit.*, p. 1128
- ⁷Bocu Sever, *Les Légions Romaines de Transylvanie*, Paris, f. ed., 1918, p. 10
- ⁸Ibidem, p. 9
- ⁹Tuțu Dumitru, *op. cit.*, p. 1129
- ¹⁰Achim Valeriu, Iacosi I., *Dr. V. Lucaciu luptător activ pentru unirea românilor*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1988, p. 393)
- ¹¹Tuțu Dumitru, *op. cit.*, p. 1130
- ¹²Ibidem, p. 1130
- ¹³Nemoianu P. *Prima Alba Iulia*, Timișoara, 1922, p. 8
- ¹⁴Pop Valer, *Legiunea română din Italia*, în *Gazeta Transilvaniei*, Cluj, 10 august, 1933, p. 1
- ¹⁵Popescu Eufrosina, *60 de ani de la făurirea statului național unitar român*, București, 1978, p. 108
- ¹⁶Enea Constantin, *Organizarea și acțiunile prizonierilor români transilvăneni din Rusia (1917-1918)*, *Studii și articole de istorie XI/1968*, p. 157
- ¹⁷Nemoianu P., *Corpul voluntarilor din Rusia*, Lugoj, 1921, p. 14
- ¹⁸Hulea Eugen, *op. cit.*, p. 1130
- ¹⁹Popescu E., *op. cit.*, p. 109
- ²⁰*1918 la români* (documente externe), vol. II, p. 908-909
- ²¹Nemoianu P. *Prima Alba Iulia*, Timișoara, f. ed., 1922, p. 28-29
- ²²*România în anii primului război mondial*, p. 510
- ²³„România Mare”, nr. 1, 20 iulie
- ²⁴Netea V., *O zi din istoria Transilvaniei: 1 Decembrie 1918*, Editura Albatros, București, 1970, p. 76
- ²⁵Vasilescu Stelian, *op. cit.*, p. 269
- ²⁶„România Mare”, 20 iulie 1917
- ²⁷„România Mare”, 20 iulie 1917
- ²⁸„România Mare”, 20 iulie 1917
- ²⁹„România Mare”, 20 iulie 1917
- ³⁰Popescu E., *op. cit.*, p. 111
- ³¹„România Mare”, 27 iulie 1917
- ³²„România Mare”, 14 septembrie 1917
- ³³„România Mare”, 17 septembrie 1917
- ³⁴„România Mare”, 20 iulie 1917
- ³⁵„România Mare”, 20 iulie 1917
- ³⁶„România Mare”, 7 septembrie 1917
- ³⁷„România Mare”, 7 septembrie 1917
- ³⁸„România Mare”, 27 iulie 1917
- ³⁹*România în anii primului război mondial*, vol. II, Editura Militar, București, 1987, p. 510
- ⁴⁰Enea Constantin, *op. cit.*, p. 160
- ⁴¹Nemoianu P., *op. cit.*, p. 68
- ⁴²*România în anii primului război mondial*, vol. II, Editura Militar, București, 1987, p. 510
- ⁴³Nemoianu P., *op. cit.*, p. 68
- ⁴⁴„România Mare”, 21 septembrie 1917
- ⁴⁵„România Mare”, 5 decembrie 1917
- ⁴⁶„România Mare”, 5 decembrie 1917
- ⁴⁷Nemoianu P., *op. cit.*, p. 56

RÉSUMÉ

La Grande Union de 1918 fut le résultat des aspirations et de la volonté de tous les roumains: ceux de l'Ancien Rouyaume, ceux qui vivaient en Transylvanie et Bucovine (faisant part, à l'époque de la Monarchie austro-hongroise) et même ceux qui se trouvaient dans des pays alliés ou neutres. Tous ont apportés leur pierre à l'union.

Les conditions historiques de bataille différents. Ainsi, tandis que la Roumanie s'est ralliée à l'Entente, les roumains de la Transylvanie et de la Bucovine se virent obligés de lutter à côté de la Triple Alliance. C'est ainsi que beaucoup des roumains, à peu près 500.000, furent mobilisés en Transylvanie pour lutter dans l'armée austro-hongroise. Mais, parmi eux, il y eut beaucoup à préférer la condition de prisonnier et, par la suite, ils offrirent leurs services aux Alliés. Ce n'est que dans les camps de concentration russes, par exemple, qu'il y avait, en 1916, plus de 100.000 prisonniers d'origine roumaine, en fait les anciens soldats de l'armée austro-hongroise.

Par l'intermédiaire des autorités de Bucharest ceux-ci se sont et ont réalisé des actions pour faire voir la volonté des Transylvains et des Bucovinois de s'unir à la Roumanie. En voici un exemple: le journal "La Grande Roumanie" paru à Kiev entre 20 juillet – 22 décembre 1917 sous la direction de Sever Bocu, Ghiță Popp, Iosif Șchiopul et Filaret Doboș.

Anexa 1

Scrisoarea adresată de Augustin Roșianu ministrului de război român, Vintilă Brătianu.

Augustin Roșianu – român din comuna Joagul de Sus, poșta Teiuș, fost soldat austriac în Regimentul 50 Infanterie din Alba-Iulia, prizonier în Rusia.

“Cât știu eu adevărul că în zilele de față ce se petrece în lume este mare lipsă de brațe luptătoare în contra dușmanilor noștri care caută să se nimicească. Am hotărât eu singur să mă adevăresc la Înalta față a Excelenței Sale Brătianu și o Înaltă Căpetenie de război român cu câteva rugăminți:

1. Mă rog să faceți înștiințare la Înalta Căpetenie a Rusiei să mă elibereze din prizonerie și să mă lase a veni în armata română.

2. Și de domnul Excelența Sa Brătianu să mă primească ca un fiu al patriei și al neamului sub comanda sa românească că eu voi fi cel mai bun supus și ascultător al patriei române după știința și puterea mea.

3. Și dacă nu se poate împlini din ceva cazu dorința mea ca să vin în persoană ajutor la Dumneavoastră mă rog să-mi trimiteți o adresă curată că la ce bancă și unde primiți Dumneavoastră împrumutul de război de la țărani români, că și eu de astăzi înainte voiesc să trimit de bună voie 50 de ruble împrumut Statului nostru românesc.

4. Și dacă nu voiți ca împrumut de război să primiți de la mie, vă rog dați-mi adresa de la Crucea Roșie ca să i trimit acolo ajutor fraților mei români care și au vărsat sângele și s-au nenorocit pentru mine cel din Transilvania să mă liberez...

5. când se va pune pace în toată lumea, noi vom veni în acel teritoriu pământ unde va stăpâni România”.

“România Mare”, 6 iulie 1917

95 DE ANI DE LA APARIȚIA DICȚIONARULUI DE MUZICĂ A LUI TIMOTEI POPOVICI

Dumitru Jompan

15 septembrie 1905. Revista "Luceafărul" din Budapesta ctitorită de tânărul student în drept A. P. Bănuțiu, organ de presă ce a devenit la puțină vreme de la debutul petrecut în anul 1902 "focarul activității literare din Transilvania"¹, cu un articol-program original², anunță apariția la Sibiu a unui *Dicționar de muzică* alcătuit de Timotei Popovici³. În nota bibliografică semnată "gf. T.", redacția atrage atenția asupra cărții "iubitelor cetitoare care se îndeletnicesc cu muzica și mai vârtos (a) acelor dascăli și "dirigenți de coruri, la cari de bună samă s-a gândit autorul întru ostănelele sale"⁴.

Dar, lansarea acestui "vade mecum" muzical⁵ îi determină pe mulți alți iubitori de bine și de frumos să prezinte în presa începutului de veac, noua carte apărută. Astfel, pentru Leon-Lian tipărirea dicționarului reprezintă un eveniment editorial necesar și "binevenit"⁶ ca de alt fel și pentru S[?], P[?]care subliniază înainte de toate primordialitatea acestuia în literatura muzicală de la noi arătând că este "unicul op de felul acesta în limba română"⁷. Nici Antoniu Seguens nu scapă ocazia de a redacta o scurtă "dare de seamă" asupra volumului conceput și realizat cu destulă trudă de discipolul său⁸.

Să nu uităm însă că, astfel de dicționare explicative s-au mai scris și tipărit în paginile periodicelor și în volume de autor atât înainte cât și după publicarea cărții lui Timotei Popovici. Cele câteva culegeri de termeni muzicali premergătoare evenimentului anunțat îngrijite de Leopold Stern⁹, Titus Cerne¹⁰ și Juarez Movilă¹¹, constituie, potrivit concepției cunoscutului muzicolog Octavian Lazăr-Cosma referitoare la lucrarea primului autor aici citat, doar o "contribuție modestă de pionierat"¹², la constituirea unuia dintre domeniile științei muzicologice-lexicografia muzicală¹³.

Marele merit al lui Popovici este că, a reușit să publice **pentru prima dată**, la noi, un *Dicționar* complet ceea ce îi conferă dreptul de a se număra între fondatorii muzicologiei românești.

Răsfoind Dicționarul am descoperit mai întâi sursele documentare folosite de autor în elaborarea cărții care, astăzi, a devenit o raritate bibliofilă. În Prefață,

Popovici ne informează că din cele cincisprezece titluri de lucrări consultate ad-hoc, doar patru stau sub semnăturile muzicienilor români iar celelalte aparțin cercetătorilor străini, în exclusivitate germani¹⁴. Faptul dovedește pe de o parte insuficiența studiilor proprii, iar pe de alta seriozitatea cu care și-a însușit, în anii școlarității și după aceea, limba germană și interesul manifestat pentru cultura muzicală a acestui popor, mereu înfloritoare prin vreme.

Izvoarele scrise s-au dovedit a fi neîndestulătoare pentru atingerea scopului urmărit. Observația directă și conversația – metode specifice mai tuturor științelor moderne – au completat necesarul de informații al mai multor articole incluse în volum. I-au fost interlocutori: colegii, cadrele didactice de la școlile din Lugoj, Brașov și Sibiu¹⁵, alte persoane “externe” și chiar elevii din instituțiile de învățământ secundar.

Tot în Prefață, autorul precizează direcțiile în care și-a îndreptat atenția și efortul pentru a face cognoscibil semantismul termenilor aleși subliniind mai întâi de toate latura practică, apoi renunțarea la articolele cu un conținut istoric și ocolirea, cu bună știință, a chestiunilor, așa cum se exprimă autorul însuși – “cari pentru noi nu sînt de un interes mai apropiat”¹⁶.

Adăugând la observațiile de până aici: formatul “de buzunar” al volumului; definițiile “tractate pe scurt, îndestulător”¹⁷, precis, limpede și exact; caracterul mai ales descriptiv, scuzabil pentru o carte concepută cu opt decenii în urmă, conchidem că, Dicționarul poate fi și trebuie să fie apreciat ca deosebit de folositor pentru “artiștii” și “diletanții” din epoca pentru care a fost creat.

Conștient de valoarea “opșorului” său, dar și de unele “lacune” și “inezacități”, cu toate că i s-au pus destule piedici în editarea lui¹⁸ spera ca într-o apariție viitoare cu ajutorul cititorilor, să corecteze, să-l îmbogățească cu idei noi, să-i adauge mai multe exemple muzicale și “ilustrațiuni”, ceea ce din păcate nu s-a mai întîmplat¹⁹.

Pe cît de dificilă a fost editarea Dicționarului pe atît de anevoioasă s-a dovedit și răspîndirea lui în masele largi de cititori și acest aspect poate fi ușor constatat din corespondența purtată de autor cu colaboratorii săi.

Am zăbovit o vreme asupra schimbului de scrisori dintre Timotei Popovici și D.G.Kiriac și am rămas uimiți de asiduitatea cu care fondatorul și inițiatorul Societății corale “Carmen” difuzează în rândul studenților săi de la clasele de teoria muzicii și armonie lucrarea colegului de la Sibiu recomandându-i ca în capitală distribuirea să o facă prin George Degeu și Jean Feder mari editori de carte în aceea vreme²⁰. Într-o altă scrisoare Kiriac îl previne pe autor ca să nu-i trimită exemplare legate căci vama e cu mult mai mare și îl informează totodată că George Degeu nu acceptă plasarea cărților sale fără un rabat de cel puțin 40%²¹. “Planul de bătaie” al muzicianului format la Schola Cantorum din Paris este cuprins în același document autograf din care cităm următorul fragment: “Mai întâi eu am peste 200 de elevi (studenți), cari aproape mai toți își vor

procura Dicționarul. Azi mă voi adresa la camarazii-profesori, prieteni și cunoscuți. Apoi vom sacrifica vreo zece exemplare pentru a face publicitate la gazetele și revistele mai răspândite. În sfârșit, dacă va fi nevoie voi(u) [...] aranja ca cel ce are cartea în depozit să trimeată o circulară la profesori, institutori, învățători, maeștrii de muzică și diriginți de cor, capelmaștrii și subșefi de muzică, precum și alte persoane cari [...] se interesează de muzică. Cu o asemenea publicitate cartea se va desface repede²².

Cei peste 2000 de termeni referitori la știința muzicii, tratați în tot atâtea articole, defrișează un teritoriu larg de probleme privitoare la teoria muzicii, armonie și contrapunct, organologie, dirijat coral, forme și genuri muzicale, etnomuzicologie etc. Nu ne propunem o analiză a termenilor folosiți în muzica clasică ci intenționăm să îmbogățim considerațiile de mai sus cu câteva însemnări fugare despre noțiunile din sfera unui singur text înscris în acest context larg și anume acela al etnomuzicologiei.

Comparativ cu terminologia și problematica celorlalte discipline componente ale artei sunetelor, folclorul muzical ocupă un loc deosebit de însemnat în această lucrare. Faptul că T. Popovici "a sorbit" întreaga sa viață "aromata băutură de aur" și ca de fiecare dată când a fost "însetat" de muzică și-a îndreptat pașii înspre "izvorul pururea întineritor", ambele formulări nefiind altceva decât frânturi din conceptul eminescian despre folclorul românesc, explică această abundență a *Dicționarului* său.

Materialul tratat aici poate fi secționat în două mari grupe: organologia și genurile muzicii populare.

Prima categorie referitoare la instrumentele muzicale populare cuprinde un număr însemnat de noțiuni pe care autorul le supune unei analize minuțioase. Fără a egala valoarea studiilor de organologie populară apărute în vremea noastră²³, unicul *Dicționar* de popularizare al lui T. Popovici are meritul că a oferit prețioase date asupra formei, dimensiunilor, materialelor de construcție, zonelor de răspândire și repertoriului specific familiilor de instrumente muzicale românești. Pentru ca lucrarea să fie acceptată de un public larg, autorul a uzat în explicarea unor termeni de expresii pe înțelesul cititorilor mai puțin inițiați în arta muzicii. Iată de pildă câteva formulări de acest fel: buciulul, în vechime era "un instrument signal în rezel"²⁴; sunetul emis de buhai este identic cu "un vuiet"²⁵; cobza se aseamănă cu "o ladă foarte bombată".

Cea de-a doua secțiune cuprinde explicații – deși în parte depășite – despre genurile muzicii populare: delimitări, trăsături, corelația "text-muzică", "tonalitatea dublă" (paralelismul major-minor), sistemul de cadențare șcl. care merită toată atenția etnomuzicologului de azi.

Este surprinzător faptul că, deși colindul, obicei calendaristic, era genul cel mai îndrăgit de compozitor, și despre această mare dragoste am mai scris, în *Dicționar* noțiunea este tratată pe scurt. În articolul despre colind nu sînt incluse

unele trăsături ca: precizarea funcțiilor și originilor unui gen atât de străvechi; principalele momente ale ceremonialului; “arhitectura literară” a textelor versificate etc. Se fac însă referiri la: participanți; timpul și spațiul desfășurării colindatului; strofa melodică; forma arhitectonică a discursului melodic (frecvența refrenului). Mai mult, autorul știe să delimiteze colindele profane de cele religioase și de cântecele de stea.

Subgrupa noțiunilor cu privire la dansul popular beneficiază de o tratare asemănătoare, neosofisticată, necontorsionată ci dimpotrivă accesibilă, minuțioasă și cursivă. În expunerea cuvântului-titlu “joc” atenția muzicologului a fost captată de problematica generală a coregrafiei populare (origine, repertoriu, clasificare etc.) și de unele aspecte particulare (ocazii de joc, aria de răspândire, variante, formații specifice, ținută, kinestezie coreică, melodie ș.a.). Sunt aduse în prim plan dansurile populare răspândite de o parte și de alta a Carpaților, cele din zona Banatului muntos ocupând un loc secundar. Unele piese ce alcătuiesc repertoriul acestui stil zonal sunt enumerate doar, fără a fi însoțite de vreun comentariu, ca în cazul jocurilor “blânda”, “moriru”, “poșovoaița”, “ursa” despre care autorul afirmă că “erau cândva bine cunoscute”²⁷, altele: “de doi” și “pe picior” se bucură de o descriere amănunțită.

Cartea câștigă mult prin includerea în cadrul unor articole a exemplelor muzicale și ilustrațiilor, a listei de abrevieri și adaosului de la sfârșit care explică obiceiul de iarnă al irozilor.

Menționăm mai sus că, lexicografia muzicală la români nu începe și nu sfârșește cu această antologie de termeni aleși și explicați de Timotei Popovici. Istoria muzicii menționează și numele altor muzicologi români, și de altă dată vom enumera pe succesorii maestrului de la Sibiu, nu înainte însă de a-l aminti pe Theodor Burada care, se pare, a înregistrat cea mai mare longevitate în materie de lexicografie muzicală. Studiile sale se întind pe o perioadă de aproape jumătate de veac, de la *Dicționarul de muzică* (1862-1857)²⁸ până la *Un cuvânt în limba noastră* (1919)²⁹ totalizând un număr de 26 lucrări, în majoritate articole despre organologia populară românească.

Cei care s-au dăruit și sacrificat intelectual pentru a deschide porți zăvorâte înspre lumea muzicii dând transparența necesară termenilor cu care operează această disciplină artistică, noțiuni ce semănau până la ei cu inscripțiile criptografice de pe monumentele votive scoase la lumina albă a zilei din negrul pământ de arheologii avizi de cunoaștere a trecutului istoric. Ajunge doar să enumerăm autorii și titlurile unor astfel de lucrări pentru a dovedi câtă preocupare a manifestat în timp muzicologia noastră față de popularizarea unei terminologii științifice atât clasică universală cât mai ales populară românească³⁰. Dacă la toate acestea alăturăm puzderia studiilor, articolelor și comunicărilor ce reprezintă o adevărată risipă de inteligență greu accesibilă datorită penuriei bibliografiilor analitice, dicționarelor de artă estetică,

pedagogie, psihologie, etnografie, folclor, literare, care “nolens, volens” consemnează noțiuni culese din grădina prea frumoasă și nemărginită a Euterpei, precum și lexicoanelor și enciclopediile gigant, abia atunci, și nici atunci nu ne vom simți îndestulați de binefacerile fiorului acustic bine temperat. Vom dobândi însă convingerea că literatura noastră de specialitate dispune de o bogată tradiție lexicografică muzicală.

Ultima lucrare menționată aici, *Dicționar de termeni muzicali*¹, rod al cercetării îndelungate a unui colectiv redacțional coordonat de profesorul universitar Zeno Vancea, reprezintă o culme a scrierilor muzicale de acest gen.

În încheierea observațiilor noastre cu privire la *Dicționarul de muzică* al lui Timotei Popovici dorim să subliniem încă o dată că, pentru spațiul și timpul în care a fost zămislit acest volum de excepție, complet dar fără aș revendica dreptul de a fi cătuși de puțin exhaustiv “îndreptătorcuminte”², “cumpătat și totuși larg”³, a fost cu adevărat ca valoare științifică față de unele lucrări străine similare, nu însă și depășit de timpul care a tresărit la auzul foșnetului filelor răsfoite de atâția oameni interesați de a pătrunde tainele cunoașterii artistice.

PREOCUPĂRI MUZICOLOGICE DICȚIONARUL DE MUZICĂ

¹ Ion Neață, *Luceafărul* (1902-1914). Contribuții monografice, Timișoara, Editura Facla, 1984, p. 22

² În locul programului obișnuit, conceput deja pentru a fi tipărit la început d drum în scopul popularizării ideilor directoare, neacceptat de autoritățile maghiare ale timpului, colegiul de redacție publică următorul Motto-u, sub semnătura poetului St.O. Iosif: “Eu nu-s decât un singur glas din satul/Pierdut în noapte.../Eu nu-s decât un sol, eu sunt drumețul/Grăbit, și noaptea înapoi mă cere... Sunt flacăra, pe care-o poartă vântul/Dar trebuie să vie cântărețul/El va slăpvi mareața înviere/Veniți cu toții să vestim cuvântul!...” (Ion Neață, *op. cit.*, p. 17)

³ Timotei Popovici, *Dicționar de muzică*. Cu mai multe ilustrațiuni, Sibiu, Edițiunea autorului, 1905, pp. 160

⁴ Gh. T., Timotei Popovici, *Dicționar de muzică*, în, “Luceafărul”(Budapesta), IV (1905), 18, 15 sept., p.362

⁵ Idem, ibidem

⁶ Leon-Lian, *Dicționar muzical de Timotei Popovici*, în, “Poporul Român” (Budapesta), V (1905), 73, 11/24 sept., p. 2-3

⁷ S.P., Timotei Popovici, *Dicționar de muzică*, în, “Junimea literară” (Suceava), III (1906), 3, martie, p. 61

⁸ Antoniu Seguens, Timotei Popovici, *Dicționar de muzică*, în, “Tribuna” (Arad), IX (1905), 177, 24sept., p.7

⁹ Leopold Stern, *Dicționar portativ pentru toate expresiunile urmate în muzică*, în, “Lira Română” (București), I (1879), nr. 3, 4, II (1880), nr. 5-8

¹⁰ Titus Cerne, *Dicționar de muzică. Voci și instrumente, bisericească, concert, teatru, compoziție, și istorie*, vol.I (A-D), vol. II (E-L), Iași f.e., 1896

¹¹ Juarez Movilă, *Artiștii noștri. Almanah artistic cuprinzând portrete biografii de muzicanți și artiști dramatici*, București, Ed. Carol Gő, 1898

¹² Octavian Lazăr-Cosma, *Hronicul Muzicii Românești*, vol.VI, București, Editura Muzicală, 1984,

p. 513

¹³Referindu-se la volumul lui Timotei Popovici acesta îl apreciază ca pe un "instrument de lucru util, bine conceput și elaborat" chiar dacă unele formulări sunt "relative" (Octavian Lazăr-Cosma, *op. cit.*, p. 514).

¹⁴Iată autorii menționați în prefață, și titlul lucrărilor acestora: F. Bremer, *Handlexicon des Musik*; T. Cerne, *Dicționar de muzică*; P. Franck, *Taschenböcklein des Musikers*; F.A. Gevaert, *Neue Instrumentelehre*; J.C. Lobe, *Lehrbuch der musikalischen composition*; M. Reger, *Beiträge zur Modulationslehre*; E.F. Richter, *Lehrbuch des einfachen und doppelten Contrapunkts*; Dr. H. Riemann, *Musik-Taschenbuch*; Idem, *Kurzgefasste Harmonielehre*; A. Seguens, *Elemente din teoria muzicii pentru institute pedagogice și școale medii*; F.L. Schubert, *Abc der Tonkunst*; Idem, *Vorschule zum Componiren*; O. Schwalm, *Katechismus de Musik*; Dr. T. Tarnavski, *Liturgica și Odigetica pastorală*; Corneliu Diaconoviciu, *Enciclopedia română*. (Bibliografia folosită la întocmirea Dicționarului, cum se poate vedea nu este completă. Pentru a da o oarecare unitate acestei note, nu am trecut locul, editura, anul apariției și numărul de pagini la lucrările concepute și tipărite la noi.)

¹⁴Cu toate că, Timotei Popovici precizează în același loc că, unele date i-au fost oferite doar de "stimați colegii de la Seminar" (Seminarul "din Sibiu, n.a.") nu concepem ca materialul necesar pentru redactare să-l fi cules doar în cei șase ani de ședere la Sibiu (1899-1905) ci și din perioada Lugojeană și brașoveană. (Timotei Popovici, *op. cit.*, p. VI).

¹⁵Timotei Popovici, *op. cit.*, p. V

¹⁶Idem, *ibidem*.

¹⁷Leon-Lian, *art.cit.*

¹⁸Pentru ca Dicționarul să poată vedea lumina tiparului, Timotei Popovici a împrumutat din fondul de ajutoare al corpului al Seminarului "Andreian" prin "conclusul" nr. 48/ 25.11.1905, suma de 100 coroane (Lia Delu, Caietul cu extrase din registrele arhive ale Seminarului "Andreian", manuscris, f.1., f.p.).

¹⁹Și tipărirea unui dicționar de folclor muzical a rămas în faza de proiect din aceleași motive

²⁰v. Scrisoarea lui D.G. Kiriak către Timotei Popovici datată: 23.09/06 10.1905

²¹Idem, 14/26.10.1905

²²Idem

²³Vezi, de pildă Tiberiu Alexandru, *Instrumentele muzicale ale poporului român*. Lucrare apărută sub îngrijirea Institutului de Folclor, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1956

²⁴Timotei Popovici, *op. cit.*, p. 22

²⁵Idem, *ibidem*, p. 23

²⁶Idem, *ibidem*, p. 38

²⁷Idem, *ibidem*, p. 81

²⁸Teodor T. Burada, *Opere*, vol. II, Ediție îngrijită de Viorel Cosma, București, Editura Muzicală, 1975, p. 156-182

²⁹Idem, *ibidem*, p. 232 (Articolul a fost publicat pentru prima dată în "Evenimentul" (Iași), XVIII (1910), 234, 28.11., p. 2

³⁰Iată aceste lucrări în succesiunea lor cronologică: A.L. Ivela, *Dicționar muzical ilustrat*, București, Leon Alcalay, 1927; Alma Ionescu-Cornea, *Terminologie muzicală*, Timișoara, f.e., 1936 [șapirografia] Dumitru, Bughici și Diamandi, Gheciu, *Formele muzicale vocale*, București, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din R.P.R., 1960; A. Doljanski, *Mic dicționar muzical*. Traducere din limba rusă de Rostislav Donici, București, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din R.P.R., 1960; Dumitru Bughici, *Dicționar de forme și genuri muzicale*, București, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, 1974; Iosif Sava, Luminița Vartolomei, *Dicționar de muzică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979; Iordan Datcu, *Dicționarul folcloriștilor*, vol. II, Folclorul muzical, coregrafic și literar românesc,

București, Editura Litera, 1983; xxx, *Dicționar de termeni muzicali*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984

³¹La întocmirea acestei lucrări au colaborat un număr de 46 de cercetători din cele mai felurite domenii ale muzicii

³²vezi nota 4

³³Despre inferioritatea și anacronismul "încercărilor" de lexicografie muzicală a lui Titus Cerne, Timotei Popovici și A.L. Ivela vezi interviul acordat Dr. Vasile Crețu de către muzicologul Viorel COsma în "orizont" (Timișoara), XXXIV (1983), 25, 24.06, p. 14

95 YEARS SINCE THE APPEARANCE OF THE MUSIC DICTIONARY OF THE TIMOTEI POPOVICI

This year, at the anniversary of 130 years from Timotei Popovici musician's birth and 50 years since his death, it's time for us to remember one of the important work od musical lexicography: "The Music Dictionary".

Published in 1905, in Sibiu, The Dictionary has a special significance through the fact that in relation to the collections of musical terms signed by Titus Cerne, Leopold Stern and Juarez Movila, it is the first book.

Going hard through the problems concerning the reference material, the printing and the spreading of the volume, Popovici succeeded to explain over 200 of terms to the experts and music fans, terms treated in the same number of articles. The author cleared a large area of problems concerning: the musical theory, harmony and counterpoint, organology, choral conducting, musical forms and types ethnomusicology.

Comparing the vocabulary and the problems of the other disciplines, parts of the sounds of art, the musical folklore takes an important place in this work. The material is divided in two main groups: organology and folk music types.

The book gains a lot by including in some articles some musical examples and illustrations, a list of abbreviations and of Addenda from the end of the volume, which explains the winter custom of Herods.

As a conclusions regarding The Music Dictionary, published 95 years ago by Timotei Popovici, we would like to underline that for the space and particularly the time when this book was conceived it represented the ABC knowledge of the misteries of the musical art.

GENERAL VIEW ON THE RITUAL OF “POMANA DE VIU”/ALMS FOR LIVING PERSONS

Nicoleta Gumă

There are from the early times many rituals practices bound to the main moments of life if we speak about Romanians or other peoples: birth, marriage, death. We consider those what are bound to death as the most important among all, and they develop according to rules imposed by faith and habits.

The cult of dead persons is a result of how the human beings figured a future world or how they considered the immortality of soul, as well as how they believed that death did not mean a total destroying of the being itself.

It was not an isolated issue, it was determined by a certain social and economic context after the first division of work between shepherds and farmers.

The cult of dead persons was all the pre-history time confused with the ancestors' cult. The last ones were those to receive the sacrifices and prayers as the unique thanks they could have in their new existence. The offers were intended to calm the vindictive thoughts of the ancestors and in the same time to obtain a support that the human persons needed on the earth.

The living person could exist without the dead one, they said, and also the dead one without the living one. It was the way to create a strong bound among all the generations of one and the same family, and it was an indissoluble corpus.

That attitude against death of the antique death of the antique peoples is also to be met at the contemporary peoples, with different trends from people to people. And this fact is a result of a lot of economic and social movements affecting the spiritual life, from the change of people's conceptions and practices' disappearing to their action for the reasons of tradition.

As trying to believe in their illusion of life after death, people inserted the rituals to create optimal conditions for the dead persons to go on with their existence in that new world that they always arrive in. So, after the ceremony, a lot of practices are developed, and we know them as “pomeni” (alms).

The people's image on death consists, regularly, in a long travelling of the soul and the dead persons must be ready for. Consequently, a simple solution was to be found that one to give to somebody the things, which the dead would

need, and to transfer them into the transcendental area. These objects destined to satisfy the different dead persons' asking are to be transposed into the alms' practice. The alms themselves must be considered as alms for the dead person (after the burial), and the large alms for all the family's ancestors on the occasion of different feasts. But a special category in this field is the ritual of almost for a living person. It could be met all along the country, even as reminiscences of the former cult.

The Romanian peasant at a certain age makes such alms for himself or herself in order to assure his (her), future way after death, as he (she) may be not so very sure on his (her) successors' care for him (her). We may understand that the old persons carry for how the future generations would respect the local traditions and ritual. This special ritual has a similar function with the proper alms, a similar development, and similar effects to the human being's good and reach way after death, as his (her) life on earth used to be.

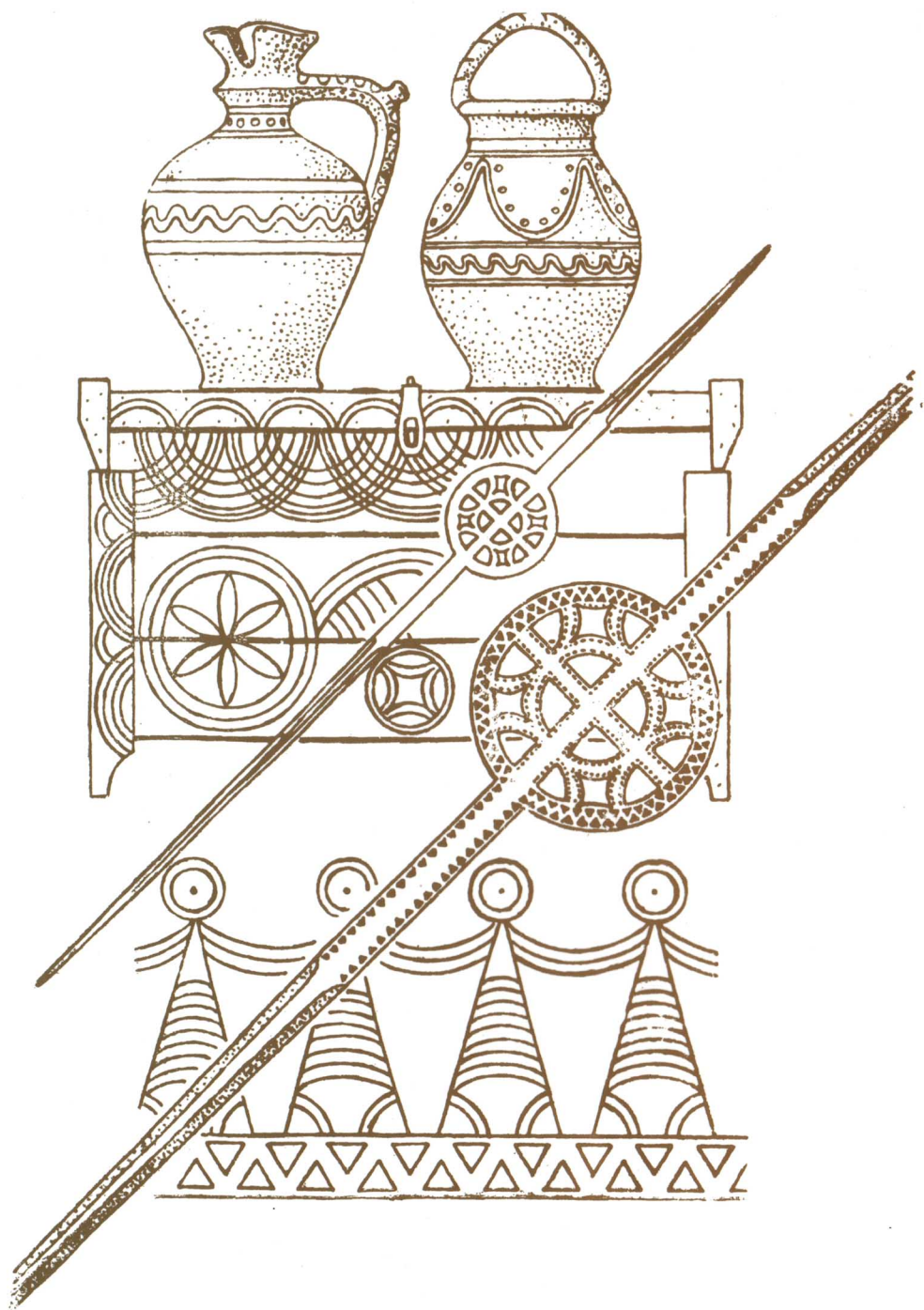
The ritual according to people's traditional rules is nowadays interesting both for the reminiscences of cult of death and for the spectacular forms it has. It must be taken for a large and brilliant ceremony to integrate the local community and remind the people their duty for the so-called "existence after death", and also to certify this future way of "living" not any when but during their real living time.

MONEDA ÎN BANATUL ANTIC (Recenzie)

Ada D. Cruceanu

Sub titlul acesta, un volum dens, având la bază teza de doctorat a distinsei cercetătoare Dana Antoaneta Bălănescu, vede lumina tiparului (Editura MODUS Reșița, 1999) în condiții grafice excelente, urmând să completeze bibliografia românească – și nu numai – vizând existența și circulația monedei pe teritoriul de sud-vest al Daciei, al Banatului antic așadar, în secolele I î. D. Ch. – I d. Ch. Consistența și dispunerea capitolelor asigură ținuta științifică deosebită, remarcată și de prof. univ. dr. Constantin Preda, semnatarul Prefaței, nu mai puțin o viziune complexă, bazată în primul rând, pe considerarea monedei ca valoare culturală, implicată și determinând totodată valori sociale, politice, economice ale lumii în care este emisă sau în care circulă. Moneda romană face obiectul considerațiilor pentru întreaga perioadă, autoarea propunând nuanțări ale tezelor funcționale până la această dată, precum și prețioase precizări privind situarea în spațiu (și timp) a descoperirilor – cu accente care corijează toponimii și, respectiv, cuantificări ale tezaurelor sau descoperirilor izolate. Repertoriul descoperirilor, ilustrația bogată și inserierea unui dens rezumat în limba germană (traducere Anbita Floare) constituie argumente în plus, ce recomandă volumul atât în fața specialistului, cât și raporturile sale cu cititorul interesat, fără a fi specialist, de aspectele complexe ale istoriei europene.

Tipar executat la
Imprimeria MIRTON Timișoara
Str. Samuil Micu nr. 7, tel./fax: 056-208924



ISSN: 1453 - 505X