

ISTORIE ȘI TRADIȚIE ÎN SPAȚIUL ROMÂNESC



BUCUREȘTI - 1998

4

ISTORIE ȘI TRADITIE ÎN SPAȚIUL ROMÂNESC

Redactor responsabil: SULTANA AVRAM

**Redactori: LILI-AURELIA URSOIU,
DANIELA-ECATERINA NICOLAESCU**

**Lucrare tipărită de
Institutul Român de Tracologie**

INSTITUTUL ROMÂN
DE TRACOLOGIE
FILIALA SUD-TRANSILVĂNEANĂ

INSPECTORATUL PENTRU
CULTURĂ
AL JUDEȚULUI SIBIU

UNIVERSITATEA
“LUCIAN BLAGA”
SIBIU

**ISTORIE ȘI TRADIȚIE ÎN SPAȚIUL
ROMÂNESCU**
IV

**Comunicările sesiunii
“Zilele antropologiei românești”
Morminte, monumente funerare
și ritualuri de înmormântare
SIBIU, 17-19 octombrie 1997**

București 1998

Orice corespondență se va trimite doamnei
Sultana Avram, Institutul Român de Tracologie -
Filiala sud-transilvăneană, str. Timotei Popovici,
nr. 10, 2400 Sibiu, județul Sibiu, România.

Jedwelche Korrespondenz wird an Frau
Sultana Avram, Rumänisches Institut für
Thrakologie - Südsiebenbürgische Zweigstelle,
Timotei Popovici-Str., Nr. 10, 2400 Sibiu, Bezirk
Sibiu, Rumänien, geschickt..

EDITOR: VAVILA EDINF SRL
ISBN: 973-98829-2-7

Cuvânt înainte

Prezentul număr din seria "Istorie și tradiție în spațiul românesc" cuprinde o parte din comunicările prezentate la Sibiu, în octombrie 1997, la Sesiunea "Zilele antropologiei românești".

Ca și la reuniunile precedente, s-a urmărit analiza multidisciplinară a unei teme de interes din antropologia românească: "*Morminte, monumente funerare și ritualuri de înmormântare*", reunind la masa discuțiilor arheologi, etnologi, antropologi, cadre didactice universitare și studenți din câteva centre ale țării. Desigur, nu s-au putut lua în discuție toate aspectele temei, articolele dezbatute prezentând puncte de vedere care pot stimula noi aspecte ale cercetării.

Coordonatorul seriei nu și-a permis și nu-și permite să intervină nici în conținutul comunicărilor și nici în traducerea acestora în alte limbi de circulație, întreaga responsabilitate științifică și lingvistico-stilistică revenind autorilor.

Dorim prin asemenea publicații, să stimulăm un dialog cât mai benefic cercetării științifice în domeniul antropologiei, la care sunt invitați să participe toți cei cu asemenea preocupări.

Filiala din Sibiu a Institutului Român de Tracologie, în colaborare cu Universitatea "Lucian Blaga", intenționează să continue seria manifestărilor științifice în acest domeniu, lărgind sfera dialogului cu cercetări din alte discipline și să publice - pe cât posibil - toate comunicările prezentate.

Sultana Avram

PROPOSITIONS POUR UNE TERMINOLOGIE UNITAIRE DANS LES DOMAINES FUNÉRAIRE ET SACRIFICIEL

- DICTIONNAIRE DE TERMES -

Valeriu Sîrbu (Brăila)

INTRODUCTION

Une terminologie funéraire unitaire est devenue absolument indispensable dès le traitement des informations à l'ordinateur. L'accumulation d'une documentation impressionnante pour le domaine funéraire - quelques milliers de tombes pour certaines époques - impose une mise à l'ordinateur, aussi bien qu'un échange rapide d'informations entre les chercheurs.

A cet égard, nous avons proposé, notamment pour l'âge du fer, les suivantes: a) un dictionnaire de termes; b) base de données; c) type de fiche.

Il est bien évident que tout cela est le résultat d'une étude profonde de la littérature de spécialité, mais les propositions que nous y avons faites sont différentes des précédentes, qui, soit sont incomplètes, soit elles portent sur une autre réalité archéologique.

La base de données tâche d'y inclure toutes les réalités archéologiques funéraires de l'espace carpato-balkanique, notamment pour l'âge du fer. On l'a structuré et décrit en fonction des caractéristiques connues du domaine funéraire. Il s'agit d'un système ouvert pour chaque catégorie d'information, car on pourrait à tout moment y ajouter de nouvelles caractéristiques (que nous n'avons pas mentionnées ou bien qui seront relevées par les découvertes à venir).

Nous avons conçu les fiches de tombes pour les principaux rites et rituels: nécropoles d'inhumation ou d'incinération, à tombes planes ou tumulaires.

Tenant compte du spécifique de la revue, nous ne présentons maintenant que le dictionnaire de termes, pour le reste de nos propositions, elles seront publiées dans une revue d'archéologie funéraire.

DICTIONNAIRE DE TERMES

Accessoires vestimentaires - pièces fonctionnelles jointes aux vêtements, telles: boutons, fibules, boucles, accessoires pour la ceinture etc., certaines à réelle valeur artistique.

Banquet funéraire - festivité qui a lieu à l'occasion de l'enterrement du défunt, pendant laquelle une partie des offrandes est consommée par les participants et l'autre partie est déposée dans la tombe.

Bûcher funéraire - l'endroit/l'installation pour brûler le défunt, parfois avec tout/ une partie du mobilier funéraire (lat. *ustrinum*).

Commentaires

Nous ne pouvons pas parler de bûcher funéraire si l'on n'a pas découvert aussi d'ossements humains brûlés, car il peut s'agir, dans certains cas, d'endroits pour brûler les offrandes.

Parfois le bûcher funéraire est tombe aussi, car les ossements brûlés restent sur la place de l'incinération.

Catacombe - galerie longue et étroite creusée dans la terre afin d'y déposer le défunt (fr. *catacombe*).

Cénotaphe - notion par laquelle l'on désigne un aménagement au cadre du cimetière , qui a toutes les caractéristiques de la tombe, sauf les ossements humains (lat. *cenotaphium*).

Commentaires

Le cénotaphe est-il donc une tombe ou un monument funéraire? Si l'aménagement funéraire a le rôle de "fixer", par un signe matériel, l'âme du défunt a-fin que celui-ci trouve son repos et ne trouble plus les vivants, alors nous pouvons appeler ces complexes des tombes. Mais il est obligatoire que ce type soit dans des nécropoles, autrement nous nous trouverons dans le domaine de l'arbitraire. Tel est le cas du monde géto- dace, lorsqu'on a pris pour des tombes du type cénotaphe ou des "tombes symboliques", toute une série de complexes qui étaient soit des fosses "ménagères", soit des fosses à offrandes.

Les fouilles archéologiques ont démontré que le nombre de cénotaphes dans les nécropoles est beaucoup plus petit que celui des tombes ordinaires, situation normale si l'on pense aux cas où l'on ne pouvait pas récupérer le cadavre. Aussi est-il inadmissible de prendre pour nécropoles les monuments où les ossements humains soit manquent soit ils représentent moins de 50 %.

Cimetière-nécropole - notion qui désigne l'espace destiné aux enterrements qui a une unité et une structure interne qui le délimite, indubitablement, des autres types de monuments (cités, établissements, sanctuaires etc).

Le cimetière est un espace circonscrit, délimité, même si ses limites ne se manifestent pas toujours par une structure détectable du point de vue - archéologique. Ce n'est que dans certaines civilisations, avancées et, d'une façon tout à fait exceptionnelle, que les tombes se trouvaient aussi dans l'habitat.

Le cimetière n'est pas seulement un espace funéraire, mais aussi un espace communautaire, car il reflète la fixation, après le décès, dans un certain endroit, d'un groupe social, d'une communauté (néogr. *kimitirion*).

Commentaires

Tenant compte de son idéologie funéraire, la communauté comprenait autant l'habitat (= la communauté des vivants), que le cimetière (= la communauté des morts), car la relation entre les vivants et les morts, entre l'habitation et la tombe est une constante de l'histoire.

D'ailleurs, étymologiquement parlant, le mot grec *koimeterion* signifie "l'endroit où ils dorment" (= les membres de la communauté).

C'est pour cette raison que, pour les peuples sédentaires au moins, l'établissement et le cimetière doivent être placés de telle manière qu'ils soient réciproquement visibles. L'espace du cimetière est une zone sacrée où ont lieu certaines cérémonies spécifiques, autant au moment du dépôt du défunt que, souvent, à diverses périodes de temps après cela.

Un autre problème, également important pour l'utilisation des données sur l'ordinateur, c'est le terme que nous devons accepter en

roumain - *cimitir* (*cimetière*) ou *necropolă* (*nécropole*). Le premier est souvent utilisé par notre peuple, le second a été plus souvent utilisé par les archéologues. D'ailleurs, en anglais c'est *cemetery* et en français *nécropole*.

Quel est le nombre minime de tombes pour pouvoir parler de cimetière? Ou bien, peut-on parler de cimetière à une seule tombe?

Nous proposons les termes suivants: 1= tombe isolée; 2- 5 = groupes de tombes; plus de 5 tombes = nécropole.

Cista - vase ou construction rectangulaire en pierre où l'on a déposé les ossements humains (lat. *cista*).

Compagnon - sacrifices d'hommes ou d'animaux entiers mis dans les tombes. Dans les tombes royales ou les tombes des grands aristocrates l'on rencontre parfois des gens (l'épouse, les enfants, les domestiques) ou des bêtes (le cheval, le chien, le gibier préféré), qui pourraient être pris pour des compagnons du défunt dans le "monde de l'au-delà". D'autres bêtes, telles, par exemple, les bovinés, les ovinés, les chèvres, les cochons etc. doivent être considérées comme des offrandes de viande, même si on les avait déposées en entier.

Dépôt - la mise rituelle du cadavre ou des débris incinérés du défunt dans la tombe, d'habitude accompagné du mobilier funéraire.

Dromos - corridor d'entrée dans une tombe tumulaire (grec. *dromos*).

Enterrement - la cérémonie où l'on dépose dans une tombe le cadavre ou les restes de l'incinération, et l'on accomplit aussi les rituels prévus par l'idéologie funéraire.

Type d'enterrements:

- principal - représenté par le défunt pour lequel on a élevé la tombe.
- primaire - le premier défunt, parmi d'autres.
- secondaire - le second défunt.
- tertiaire - le troisième défunt

- singulier - un seul défunt .
- double - deux défunts dans la même fosse ou urne.
- triple - trois défunts.
- collectif - plus de trois défunts.
- ultérieur - tous les enterrements postérieurs à la communauté initiale.

Etalage/décomposition - pratique funéraire qui consiste en étaler le cadavre dans des maisons des morts, plates-formes, fosses etc. jusqu'à ce qu'il soit décharné, période pendant laquelle tous les rituels sacrés seront accomplis. Après cela, on enterrait ou bien on jetait les restes du cadavres, car on ne les prenait plus pour sacrés.

Idéologie funéraire - comprend l'ensemble des conceptions eschatologique et des représentations d'un peuple (population) communauté sur le sort des défunts; elle se reflète dans des rites et rituels, respectivement dans les manières de s'y prendre avec les défunts, compte tenu de la catégorie sociale, le sexe, l'âge ou la manière du décès.

Commentaires

Nous ne pouvons pas toujours parler d'une post- existence terrestre, car certaines idéologies funéraires comprennent soit un retour du défunt dans son milieu ou dans d'autres zones terrestres, soit une résurrection dans un autre univers, soit, tout simplement, une disparition dans le néant.

Les observations ethno-culturelles et les découvertes archéologiques ont montré qu'il n'y a pas nécessairement un conditionnement, direct et obligatoire, entre une religion à prédominance solaire et l'incinération ou bien entre une religion à prédominance chthonienne et l'inhumation.

Incineration - rite funéraire qui consiste en l'opération de brûler le cadavre, parfois accompagné du mobilier funéraire et les animaux préférés (les chevaux) (lat. *incinerare*).

Incineration partielle - reflète la situation où seulement une partie du cadavre a été mise au bûcher funéraire.

Incinération incomplète - reflète une crémation incomplète et inégale des diverses parties du cadavre, à cause de la faible combustion du bois.

Commentaires

Etant donné qu'elle exige un investissement beaucoup plus grand, matériel et d'effort, l'incinération est toujours un dépôt, donc elle reflète un côté bien défini de l'idéologie funéraire.

Inhumation - rite funéraire où l'on dépose le cadavre dans une fosse, dans une chambre funéraire ou dans un récipient (lat. *inhumare*).

Commentaires

Nous ne pouvons pas parler d'inhumation que lorsqu'on a des preuves sur un dépôt et pas simplement une mise en terre du cadavre. La mise en terre du cadavre pourrait être seulement une mesure profilactique de la communauté, une modalité de se débarrasser des défunt qui ne valent pas d'être traités avec tout le respect imposé par l'idéologie funéraire (prisonniers, criminels, suicidaires, parias, individus qui ont violé les normes de la communauté etc.).

Inventaire funéraire - comprend les pièces de la tombe directement liées à la personne du défunt (vêtements, objets de parure etc.) ou à certaines activités que celui- ci- a déployées (armement et équipement de combat, outils, ustensiles etc.).

Mise en terre - l'opération qui consiste en se débarrasser du cadavre, en dehors de l'espace funéraire; c'est une mesure profilactique de la communauté et non pas une opération rituelle qui découle d'une certaine idéologie funéraire.

Mobilier funéraire - comprend l'ensemble de biens se trouvant dans l'aménagement funéraire: inventaire du corps, armes, pièces de parure, offrandes, compagnons etc. Les biens de la tombe ont une signification, un "message" et ce serait à tort si on les prenait pour des "dépôts" ou des fosses de culte, comme par exemple, ceux des sanctuaires.

Du point de vue de la communauté des vivants, le mobilier funéraire est sacrifié et condamné en faveur de la communauté des

morts, car la première se passe de sa valeur d'emploi ou d'échange, qui est "définitivement" transférée à la seconde, ce qui confirme la perspective de la continuité.

On ne saurait pas comprendre cette renonciation dans l'absence d'une forte motivation sacrée.

Commentaires

Les croyances dans les pouvoirs des défunt, soient-ils bénéfiques ou maléfiques sont, pour les populations archaïques, générales.

Il en résulte l'ambivalence des attitudes des vivants envers les décédés: pour certains, leur assurer la protection et le confort, pour d'autres, appliquer des mesures profilactiques, même violentes (écrasement, décapitation, percement, ligotage etc.) afin d'empêcher leur retour.

Il faut être très circonspect lorsqu'on apprécie la valeur et la signification du mobilier funéraire dans une certaine civilisation, car il n'y a pas de rapport implicite, strictement proportionnel, entre celui-ci et la place (l'importance du défunt dans la société, car il y a souvent d'autres facteurs (âge, sexe, raisons affectives individuelles etc.).

Il est souvent difficile à savoir si ce sont des pièces d'inventaire ou des offrandes pour les défunt, pour les divinités ou bien si ce sont des débris du banquet funéraire.

Offrande funéraire - mise rituelle d'autres objets que ceux appartenant à l'inventaire funéraire. Par sa nature, elle est liée à la croyance dans "la vie de l'au - delà", de sorte qu'elle peut nous offrir des indices importants sur l'idéologie funéraire de la communauté respective.

On pourrait considérer des offrandes les vivres, végétaux ou viande, les liquides, d'autres biens.

Les récipients contenaient, d'habitude, des vivres ou des liquides, de sorte qu'on pourrait difficilement les prendre en soi pour des offrandes.

Pièces de parure - pièces à valeur décorative, en connexion avec la personne, telles les boucles d'oreille, les colliers, les diadèmes, les pendentifs, les bracelets etc. Ces pièces portent parfois un message social et leur mise dans la tombe, souvent auprès des parties privilégiées (la tête, par ex.) peut avoir des connotations religieuses, hiérarchiques, ou bien en fonction de l'âge ou du sexe.

Pratiques funéraires - comprennent la chaîne de rites et rituels issus d'une certaine idéologie funéraire qui a les caractéristiques suivantes:

a) temporelles- préparation du cadavre, aménagement de la tombe, ordonnance du mobilier et, éventuellement, pratiques après enterrement;

b) spatiales- caractéristiques de la fosse, orientation et position du défunt et du mobilier etc.

c) objets/ attributs défunt, mobilier, compagnons.

Commentaires

Nous remarquons l'absence de ces "constantes" funéraires lorsqu'il s'agit de sacrifices humains, de pratiques d'étagage/décomposition ou bien le rejet/ l'abandon du cadavre.

Il ne faut pas prendre les pratiques funéraires pour immuables, mais dans une certaine dynamique ; elles ne sont "constantes" que pendant une certaine séquence temporelle et comme une façon préférentielle d'enterrement pour une communauté, une catégorie sociale etc.

Réenterrement - opération par laquelle les débris du cadavre sont deshumés en vue de certains actes rituels et ensuite, ils sont de nouveau mis dans la tombe.

Commentaires

Ne pas confondre cette opération rituelle avec le pillage des tombes.

Remblai - le tertre, en terre ou couches alternantes de terre et pierre, élevé au-dessus d'une tombe afin de protéger le défunt et le mobilier funéraire.

Ring - cercle en pierre, situé, d'habitude à la base du remblai d'un tumulus (engl. *ring*).

Rite funéraire - désigne la manière concrète de traiter le cadavre du défunt; c'est l'expression pratique d'une attitude religieuse, par laquelle l'homme définit ses conceptions sur les divinités et sur "le monde de l'au - delà", ainsi que son aspiration de s'intégrer dans un certain univers.

Au fond, le cadavre peut être: a) incinéré; b) inhumé; c) abandonné/jeté; d) étalé/décomposé ensuite, inhumé ou jeté.

Le rite funéraire est dans son essence, répétitif et c'est la raison pour laquelle nous ne saurons pas postuler son existence reposant seulement sur des informations isolées. Ce n'est que par l'analyse d'un set représentatif de découvertes que l'on peut mettre en évidence une certaine régularité de pratiques funéraires, dans des cadres culturels relativement homogènes et dans une certaine étape chronologique.

Rituel funéraire - comprend l'ensemble des actions qui ont lieu à partir du moment du décès, parfois dès le moment où celui-ci est prévisible, jusqu'au dépôt du cadavre dans la tombe: les services sacrés, le banquet, la forme et la construction de la tombe, la quantité, la variété et la position du mobilier funéraire etc.

Les rituels funéraires se déploient conformément à un scénario, plus ou moins rigoureux, qui essaient de dépasser la condition évidente du défunt, car, si la mort reflète la "rupture", les rituels expriment la volonté de continuité, ils sont, par conséquent, l'expression la plus éloquente de l'idéologie funéraire d'une communauté.

Il faut traiter les membres de la communauté très respectueusement, en accomplissant tous les rituels de la "chaîne funéraire", et l'enterrement dans le cimetière, tandis qu'un paria de la communauté des vivants sera un paria dans le monde des morts aussi. Il ne sera pas inclus dans le cimetière, on n'accomplira pas pour lui les rituels de la communauté, il n'est pas déposé, mais seulement mis en terre, car la marginalité sociale impose la marginalité spatiale.

Commentaires

Lorsqu'on découvre des ossements humains non-incinérés, il reste à établir dans quelle situation nous pouvons parler de tombe = dépôt et dans laquelle seulement d'enterrement/rejet = mesure profilactique, en fonction des données connues sur l'idéologie funéraire de cette communauté-là.

Les sources écrites et les observations ethno-culturelles attestent, à divers peuples et, dans des époques différentes, l'existence des pratiques d'étalage/ décomposition des cadavres, période pendant laquelle on accomplissait tous les rituels sacrés, et ensuite, les débris

du corps, n'étant plus sacré pouvaient être jetés dans des fosses ou bien aux confins de la communauté.

Nous ne pouvons pas parler de tombes dans les fosses à ordures ménagères!

Il faut, en même temps, que nous fassions la distinction entre les ossements humains découverts dans les cimetières (= conséquence d'une idéologie funéraire) et ceux découverts dans les sanctuaires (= résultat de certaines idéologies sacrificielles).

Sacrifice - manifestation religieuse païenne qui implique l'égorgement ou la crémation de gens, bêtes et oiseaux ou l'offre de biens (vivres, liquides, armes, objets de parure) en l'honneur de divinités, héros, ancêtres etc. Le sacrifice est une institution fondamentale des religions antiques. On fait des sacrifices en signe de vénération, gratitude, pardon, miséricorde, réparation etc. Les sacrifices funéraires ont lieu soit au moment de l'enterrement, soit à l'occasion de certains événements commémoratifs après l'enterrement (lat. *sacrificium* < ob. *sacrifica* = apporter offrande à un dieu).

Tombe - l'espace/l'endroit aménagé attribué au défunt. C'est l'élément constitutif et fondateur du cimetière, qui doit avoir quelques caractéristiques obligatoires: le dépôt dans un endroit consacré (= cimetière), aménagement funéraire, qui contient, d'ordinaire, des ossements humains, en entier ou partiellement, et mobilier funéraire. La tombe représente, en essence, la ritualisation de la mort, donc elle est l'expression d'une tâche collective de la communauté qui essaie, de la sorte, de surmonter les conséquences de la perte de l'un de ses membres (lat. *monumentum*).

Tumulus - construction funéraire à remblai, d'habitude en forme de cône, sous laquelle se trouvent, d'ordinaire, des fosses ou des chambres en bois ou pierre, où l'on déposait les défunt, les compagnons et le mobilier funéraire (lat. *tumulus*).

Urne - vase, d'habitude en argile, dans lequel on a mis les restes incinérés du défunt, parfois accompagnés de l'inventaire funéraire (lat. *urna*).

BIBLIOGRAPHIE

- Breuiller, J.-F. 1991-1992, *Organisation sociale/organisation spatiale. Société et Nécropole*, Université de Paris I - Panthéon-Sorbone.
- * * * *Dicționar de istorie veche a României*, București, 1976.
- * * * *Dicționarul explicativ al limbii române*, ed. a II-a, București, 1996.
- Kamenečky, I. S. 1986, *Kod dlia opisania pogrebal'nogo obriada, Arheologiceskie otkrytia na novostroikah*, vypusk 1, Moskva.
- * * * *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press, 1982.
- Sîrbu, V. 1993, *Credințe și practici funerare, religioase și magice în lumea geto-dacilor*, Brăila-Galați.

RITUL ȘI RITUALURILE FUNERARE DIN EPOCA NEOLITICĂ DIN MUNTEANIA

Comşa Eugen (Bucureşti)

Din analiza datelor privind complexele funerare din fiecare cultură din epoca neolică, dintr-o regiune sau alta, în funcție de numărul descoperirilor și de acela al mormintelor, ajungem la o serie de concluzii interesante și importante privind obiceiurile funerare ale acelor comunități străvechi.

În cele ce urmează, vom prezenta obiceiurile funerare din epoca neolică de pe teritoriul Munteniei.

În partea de vest a acestei provincii, în preajma Oltului, s-ar putea să existe și unele aşezări ale comunităților Culturii Cârcea. Până acum însă, astfel de complexe nu au fost descoperite.

Cea mai veche cultură neolică documentată pe teritoriul Munteniei este Cultura Starčevo-Criș¹, ale cărei comunități au pătruns și s-au răspândit în Muntenia din două direcții opuse.

Un prim grup de comunități, dintr-o fază evoluată a culturii, a pătruns dinspre Oltenia în vestul Munteniei și, de acolo s-a răspândit, cu timpul, de-a lungul zonei de nord a câmpiei până la Târgșor, în apropiere de Ploiești. Subliniem că, astfel de comunități nu sunt documentate în câmpia din sudul provinciei.

Un alt grup de comunități, mai târzii, de tip Starčevo-Criș, a pătruns în nord-estul Munteniei dinspre sud-vestul Moldovei și s-a răspândit până spre râul Buzău.

Până în prezent, în Muntenia nu a fost descoperit nici un mormânt aparținând purtătorilor acestei culturi. În privința ritului lor funerar, avem unele date despre astfel de descoperiri făcute în ținuturile vecine din sud-estul Transilvaniei. Ne referim la mormântul de la Sfântu Gheorghe-Bedeștază². Prin analogie cu acesta, considerăm că și comunitățile Starčevo-Criș din Muntenia au practicat numai ritul înhumării în poziție chircită, pe o parte și conform obiceiului vremii, morții erau îngropați în cuprinsul aşezării. În unele cazuri, se constată că, după depunerea în groapa funerară, corpul celui decedat era acoperit cu cioburi din vase specifice culturii.

În perioada paralelă în timp cu sfârșitul Culturii Starčevo-Criș, pe întinsul câmpiei din Muntenia și Oltenia, s-au răspândit și au evoluat și mai târziu, comunitățile Culturii Dudești, pe care le considerăm ca fiind de origine sudică. Ele s-au dezvoltat de-a lungul a trei faze: Malul Roșu, Fundeni și Cernica³.

Singurul mormânt aparținând sigur Culturii Dudești, este cel descoperit în așezarea Dudești (Fig. 1) și datat în faza Fundeni⁴.

Groapa mormântului avea forma aproape rotundă, cu diametrul de circa 2,20 m, cu malurile puțin înclinate. Subliniem că scheletul fusese acoperit inițial cu un strat de lut compact, greu de săpat, gros de 7 cm.

Scheletul era în poziție chircită, pe partea dreaptă, cu craniul orientat spre SSV. Brațele fuseseră îndoite din coate. În umplutura gropii s-au găsit mai multe cioburi de tip Dudești. Prin urmare, comunitățile Culturii Dudești, din faza Fundeni, practicau ritul înhumăției, în poziție chircită, pe o parte. Mormintele se aflau în cuprinsul aşezării.

Prin săpături de durată a fost cercetată, de către Gh. Cantacuzino, necropola de la Cernica⁵, cuprinzând 356 de morminte, toate de înhumăție, dar, în cadrul ei au fost descoperite două categorii de morminte. Majoritatea cuprindea schelete în poziție întins pe spate, iar altele (numai 32) s-au găsit în poziție chircită pe o parte.

Aici nu este cazul să analizăm toate amănuntele funerare ale primei categorii de morminte, deoarece părerile privind atribuirea lor culturală sunt împărțite. După părerea descoperitorului (Gh. Cantacuzino), mormintele cu schelete întinse pe spate datează din timpul fazei Bolintineanu a Culturii Boian⁶. După părerea noastră, mormintele cu schelete în poziție întinsă pe spate, nu datează din faza Bolintineanu, deoarece purtătorii Culturii Boian, din toate cele patru faze ale sale, au practicat numai ritul înhumăției, în poziție întinsă pe o parte. În sprijinul părerii noastre amintim, de exemplu, că la circa 50 km de Cernica, Marian Neagu a descoperit un mormânt datat sigur din faza Bolintineanu, în care scheletul era în poziție chircită⁷. Este greu de admis că diferite comunități din aceeași fază a unei culturi, aflate la distanță nu prea mare una de alta, să aibă obiceiuri funerare deosebite. În plus, trebuie să avem în vedere și faptul că în

cadrul complexului de la Cernica, resturile de aşezare din faza Bolintineanu ocupă o suprafață mult mai mică decât aceleă aparținând aşezării din faza Cernica a Culturii Dudești.

Cât privește mormintele cu scheletele în poziție chircită din cadrul necropolei de la Cernica, pe care Gh. Cantacuzino le-a atribuit fazei Giulești a Culturii Boian⁸, noi credem că problema trebuie analizată cu mai multă grijă, deoarece aceste morminte trebuie împărțite în două categorii: unele din schelete (25) se aflau în poziție chircită moderată, iar altele (7) erau chircite accentuat. Subliniem că, în ambele categorii de morminte, o parte din schelete erau chircite pe partea dreaptă, iar altele pe partea stângă. Brațele erau aşezate în poziții diferite. Majoritatea scheletelor (atât cele chircite pe partea dreaptă, cât și cele chircite pe partea stângă) erau orientate cu craniul pe direcții cuprinse între sud-vest 230° și vest 270°.

În cuprinsul săpăturilor de la Cernica, s-a făcut observația importantă că scheletul în poziție chircită, din mormântul nr. 48 suprapune scheletul întins pe spate din mormântul nr. 47⁹, rezultând concluzia că seria mormintelor chircite este mai târzie decât aceea a scheletelor întinse pe spate.

În privința datării mormintelor cu schelete chircite pe o parte, se cuvine să avem în vedere și faptul că, în cadrul complexului de la Cernica, locuirea din faza Bolintineanu ocupă locul doi în privința intensității, după aceea din faza Cernica și atunci, considerăm că este normal să atribuim majoritatea mormintelor cu scheletele în poziție chircită fazei Bolintineanu și altele, mai puține, fazei Giulești. Această posibilitate nu trebuie exclusă, mai ales că, mormintele cu schelete în poziție chircită nu sunt grupate, ci s-au găsit răspândite, aflându-se la intervale de la 10 până la 20 m unul de altul.

Ritul și ritualul funerar din timpul fazei Vidra sunt mai bine documentate și cunoscute prin descoperirile de la: Glina, Andolina și Boian A.

La Glina, prin săpăturile din anii 1943-1948, s-au găsit opt morminte de copii mici, toate aflate în cuprinsul aşezării¹⁰, lângă resturile de locuințe, sau acoperite cu rămășițele unor locuințe. Toate acele schelete erau în poziție chircită pe o parte. Reținem faptul că, majoritatea erau chircite pe partea stângă, iar unele pe partea dreaptă.

Presupunem că partea pe care era depus mortul depindea de sex. Orientarea lor era diferită. Majoritatea erau orientate cu craniul pe direcții apropiate de est, iar unul era orientat cu craniul spre sud. La câteva din scheletele de copii de la Glina s-au găsit și mărgele făcute din valve de scoici.

Cu decenii în urmă, s-a considerat că aceste morminte reflectă un obicei crud - că înainte de înălțarea unor locuințe erau jertfiți copilași, îngropați sub locuințe.

După părerea noastră, descoperirile amintite reprezintă un obicei funerar, anume acela de a îngropa copii mici, morți din diferite motive, lângă locuința mamei lor, reflectând de fapt dragostea mamelor pentru pruncii lor.

Morminte de adulți din faza Vidra, am descoperit la Andolina și Boian A.

La Andolina, lângă malul de nord al lacului Boian, în strat de pământ, fără resturi arheologice, s-au găsit la intervale de câțiva metri distanță¹¹ cinci schelete de adulți, în poziție chircită, pe o parte. Subliniem că toate erau chircite pe partea stângă și au fost orientate cu craniul pe direcții apropiate de est (E; ENE; ESE). Atrage atenția poziția mâinilor, cea stângă, de obicei, îndoită, cu palma lângă sau sub craniu și dreapta întinsă pe lângă corp cu palma pe bazin.

Inventarul lor era sărac, fiind format din mărgele făcute din scoici de *Spondylus gaederopus* și din cochilii de *Dentalium*. În funcție de forma mărgelelor, am datat grupul de morminte de la Andolina la începutul fazei Vidra.

În zona așezării Boian A s-au descoperit 14 morminte din faza Vidra¹² (Fig. 2). O parte din ele se aflau în cuprinsul așezării, altele câteva erau în vecinătatea ei. Rezultă o concluzie importantă, că în timpul fazei Vidra, cei decedați (adulți și copii) erau îngropați în cuprinsul așezării și în preajma ei. Cel puțin în acest caz, nu poate fi vorba de o necropolă organizată. Prin săpăturile pe care le-am făcut în jurul așezării, s-au găsit numai unele morminte izolate.

Merită toată atenția faptul că, din cele 14 morminte cercetate, 7 erau de femei, 1 de bărbat, și de adult cu oasele masive și cu statură înaltă (credem că era tot bărbat) și 5 schelete de copii (din care 3 *infans I* și 2 *infans II*). Se cuvine subliniat că toate cele 14 schelete

erau aşezate chircite pe partea stângă. În privința orientării reținem că: 5 schelete de femei erau orientate cu craniul spre ESE (2) și ENE (3). Scheletul de bărbat era cu craniul spre SV, iar cele de copii erau orientate: 3 spre NE, 1 spre NNE și unul spre ENE.

Pozitia mâinilor era diferită. De obicei, la scheletele de femei, mâna stângă era îndoită din cot și așezată cu palma lângă față, iar cea dreaptă era fie tot îndoită din cot cu palma lângă cap, fie era întinsă spre genunchi. Atrage atenția poziția brațelor scheletului de bărbat, care avea mâna stângă îndoită în unghi drept, iar cea dreaptă era cu palma așezată pe umăr.

Un inventar sărac au avut numai 3 morminte: două de femei și unul de copil. În două dintre ele s-au găsit mărgele din scoici, iar în al treilea (de femeie) un ac de aramă.

Din timpul fazei de tranzitie de la Cultura Boian la Cultura Gumelnița s-au descoperit morminte la: Vidra (jud. Giurgiu) (5), la Izvoarele (jud. Giurgiu) (1), în zona necropolei gumelnițene de pe grindul Grădiștea Urmilor (3) și altele la Radovanu (jud. Călărași) (26).

La Vidra, unul din schelete era chircit pe dreapta și orientat spre NV¹³. În palma mâinii drepte și la toate membrele, fuseseră puse pietricele mici roșii, iar la picioare două lame de silex.

Mai interesante sunt cele trei morminte din faza de tranzitie aflate în zona necropolei gumelnițene de pe grindul amintit¹⁴.

Primul din ele era chircit accentuat, așezat pe partea stângă, cu craniul orientat spre ESE. Pe arcadă s-au păstrat urme de culoare roșie, prăfoasă, cu care a fost vopsit obrazul celui decedat înainte de a fi înmormântat. Mâna dreaptă era întinsă spre genunchiul stâng, iar cea stângă era îndoită și așezată cu palma în dreptul feței. Nu avea inventar.

Cel de al doilea schelet era tot chircit, pe partea stângă, orientat cu craniul spre ESE (Fig. 3). Avea față și fruntea vosite cu culoare roșie. Ambele mâini erau îndoite și așezate cu palmele lângă față. În dreptul pieptului, peste cel decedat, fusesese așezat un capac mare (44 cm diametru), cu deschiderea în sus. Pe picioare, era pus un castron în care se afla o strachină. Un alt vas mare se găsea spre SV de schelet, iar al cincilea, fusesese așezat între piept și femur. În funcție de forma și decorul vaselor, mormântul datează din faza de tranzitie.

Cel de al treilea schelet era chircit pe partea dreaptă, cu craniul orientat spre VNV, cu mâinile îndoite și cu palmele lângă obraz. Un vas se afla în dreptul feței, iar un altul lângă picioare.

Cele trei schelete descrise, se aflau la diferite distanțe unul de altul, fiind izolate. Așezarea, corespunzătoare în timp, se afla foarte aproape, pe capătul de vest al grindului amintit.

Cu prilejul săpăturilor de la Izvoarele (jud. Giurgiu), în marginea așezării, s-a descoperit un mormânt izolat (Fig. 4) suprapus de stratul de cultură¹⁵. Este interesant prin aceea că, s-a putut delimita groapa funerară, care avea forma aproximativ ovală, prelungă. Scheletul era în poziție chircită pe stânga, cu craniul orientat spre NE.

La Radovanu (jud. Giurgiu), săpând în întregime ultima așezare din faza de tranziție, mi-am pus problema unde se află necropola complexului. Înținând seama de poziția așezării, aflată pe o prelungire de terasă înaltă, pe cale logică, am ajuns la concluzia că necropola trebuie să se afle în preajmă, pe terasa înaltă, alăturată. Printr-o serie de sondaje, făcute în acest scop, am găsit-o, la mică distanță de șanțul de apărare al așezării. În zona cercetată au fost descoperite 26 de morminte¹⁶ (Fig. 5). Aici vom prezenta, pe scurt, datele despre cinci dintre ele, care sunt reprezentative.

Primul schelet era de femeie, chircit pe partea stângă, cu craniul orientat spre ESE. Mâinile erau îndoite, cu palmele așezate lângă obraz. Din scheletul 4 s-au găsit doar câteva fragmente din craniu. Al doilea schelet era de copil mic, chircit pe stânga, orientat spre ENE. Al treilea era tot de copil, chircit accentuat pe partea stângă, cu craniul spre ESE, cu palmele lângă obraz. Cel de al cincilea schelet era de femeie, chircit moderat pe stânga, cu craniul spre ENE. Mâna stângă era cu palma pe craniu, iar cea dreaptă era întinsă spre genunchi.

În cursul săpăturilor de la Radovanu s-au găsit și câteva schelete de copii mici. Ei au fost îngropați în poziție chircită, pe o parte, în intervalele dintre locuințe. Considerăm că astfel se confirmă părerea noastră că nu este vorba, în astfel de cazuri, de jertfe, ci de moșintă de copii îngropați lângă locuința mamei lor, ceea ce reflectă dragostea maternă.

Pe baza datelor prezentate, ajungem la câteva concluzii importante de ordin istoric:

a) Purtătorii Culturii Boian, din toate cele patru faze de evoluție, au practicat numai ritul înhumării;

b) Mormintele din primele trei faze ale culturii Boian se găsesc izolate atât în cuprinsul aşezărilor, cât și în prejma lor;

c) În timpul fazei de tranziție, pe lângă mormintele izolate, se pare că începe un alt obicei, de a forma necropole în preajma aşezării;

d) Se cuvine să scoatem în evidență obiceiul documentat în faza Vidra și apoi în cea de tranziție, de a îngropa copiii mici lângă locuința mamei lor;

e) Cei decedați erau îngropați în poziție chircită pe o parte, pe stânga sau pe dreapta. Această poziție este interpretată în două feluri. Unii specialiști cred că este repetarea poziției din pântecele mamei, alții consideră că este o poziție de somn, înainte de trezirea pe lumea cealaltă. Pentru viață de dincolo de moarte, se puneau, după cum am amintit, diferite unelte și vase de lut.

În privința poziției chircite, nu este exclusă posibilitatea ca bărbații să fi fost îngropați chirciți pe o parte, iar femeile pe cealaltă parte. Până în prezent, nu avem datele antropologice necesare pentru o astfel de precizare;

f) Orientarea scheletelor este diferită, dar predomină cele cu craniul aflat pe direcții apropiate de est;

g) Poziția brațelor diferă, unele au ambele mâini cu palmele lângă obraz, altele au mâna stângă cu palma lângă față și cea dreaptă întinsă spre genunchi;

h) Reținem obiceiul, din faza de tranziție, de a vopsi cu culoare roșie fața mortului, înainte de a fi îngropat;

i) De obicei, în morminte nu se punea inventar. În primele faze, s-au găsit numai unele mărgele, iar în mormintele din faza de tranziție s-au depus ritual diferite vase, necesare pentru cealaltă viață.

În continuare, pe teritoriul Munteniei, pe un fond reprezentat de Cultura Boian, s-a format Cultura Gumelnița, cu trei faze de evoluție: cea de tranziție (la care ne-am referit mai sus), faza Sultana (=Gumelnița A 2) și faza Jilava (Gumelnița B).

Până în prezent, în cuprinsul arealului Culturii Gumelnița de pe teritoriul Munteniei, s-au descoperit complexe funerare, din diferite faze, în legătură cu aşezările de la: Bălănești, Aldeni (jud. Buzău);

Cunești, Vărăști Boian B, Sultana, Ulmeni Gumelnița (jud. Călărași); Glina (oraș București); Vidra, Cinac, Tangâru (jud. Giurgiu).

În cadrul lor s-au găsit, în unele cazuri, oase omenești izolate sau schelete întregi izolate. La Dridu (Fig. 6), s-au găsit 9 morminte considerate ca fiind gumelnițene¹⁷, iar la Boian s-a descoperit o necropolă.

Aici nu ne vom ocupa și prezenta toate descoperirile amintite, ci vom prezenta doar datele principale referitoare la ritul și ritualul funerar practicat de membrii comunităților gumelnițene din Muntenia, concluzii formulate pe baza cercetărilor arheologice și observațiilor făcute în legătură cu necropola de la Boian.

Necropola se afla lângă malul de nord-vest al grindului Grădiștea Umlilor, din mijlocul lacului Boian, lângă localitatea Vărăști (jud. Călărași)¹⁸.

A putut fi cercetată, prin săpături sistematice, o fâșie de teren de peste 200 m lungime și lată de numai 10-15 m. Au fost descoperite 127 de morminte. O parte din necropolă a fost sigur distrusă de apele lacului și este posibil ca ea să se continue spre sud, în porțiunea acoperită cu o plantație de sălcii.

Cele mai vechi morminte erau din faza de tranziție, amintite mai sus, și izolate. Altele trei sunt din perioade mai târzii. Restul de 121 morminte fac parte din necropolă și datează de la sfârșitul fazei Sultana (=Gumelnița A 2) sau de la începutul fazei următoare (Jilava=Gumelnița B).

În cuprinsul necropolei gumelnițene este documentat numai ritul înhumăției. Prin cercetările făcute s-au putut delimita numai câteva gropi de morminte. Ele aveau formă ovală neregulată, puțin mai îngustă în dreptul craniului și mai largă în dreptul genunchilor.

Analiza răspândirii în spațiu a mormintelor a permis să se observe unele grupări de schelete.

Scheletele erau în poziție chircită (moderată sau accentuată) pe o parte. S-a constatat că, din cele 95 de schelete la care s-a putut preciza poziția, 91 erau chircite pe partea stângă și numai 4 pe partea dreaptă. Orientarea scheletelor era diferită, dar din cele chircite pe partea stângă, 69 erau orientate cu craniul pe direcții cuprinse între ENE 70° și ESE 110°.

Poziția mâinilor s-a putut preciza la 82 de schelete, din care 63 aveau mâinile îndoite și aşezate cu palmele lângă față sau sub craniu. La celelalte, poziția brațelor este diferită.

Scheletele descoperite au fost analizate și împărțite în trei categorii de vîrstă: copii, adolescenți și adulți. Din cele 121 de schelete, 33 erau de copii (reflectând un procent de mortalitate infantilă ridicat), 4 erau de adolescenți și restul de 84 erau de adulți).

În 24 de morminte s-au găsit diferite obiecte de inventar funerar, și anume: piese de silex, mărgele din cochilii de moluște (*Dentalium*), mărgele de chihlimbar, podoabe de aramă (ace pentru păr și pentru fixarea îmbrăcăminte). S-au găsit și câteva piese de aur în două morminte: în primul erau 3 mărgele mici și un fel de cercel, iar în al doilea un pandantiv (de fapt o figurină stilizată) și un tub mic. Pandantivul se afla la gâtul unei fetițe de copil.

Menționăm că în 11 morminte s-au găsit obiecte de lut biconice, considerate că au servit drept opaiete. Faptul trebuie să aibă o semnificație de ordin religios.

Cercetarea necropolei s-a făcut în strânsă colaborare cu antropologii, care apoi au studiat scheletele și au ajuns la o concluzie importantă, anume că fondul principal al populației reprezentate prin seria de morminte este cel mediteranean. Prin urmare, o mare parte din membrii comunității gumelnițene aparținut tipului antropologic mediteranean. În plus, s-au găsit câteva cazuri izolate aparținând altor trei tipuri: protomediteraneeni, mezocrani și brahicrani¹⁹.

La sfârșitul epocii neolitice a fost o perioadă frământată. Atunci, pe teritoriul Munteniei s-au răspândit comunitățile Culturii Cernavoda I, care au dislocat comunitățile gumelnițene, o parte din ele retrăgându-se în zona de dealuri din nord-vestul provinciei, unde au dăinuit o anumită perioadă.

Acestea au fost, prezentate pe scurt, datele cu privire la ritul și ritualul funerar din epoca neolică de pe teritoriul Munteniei.

NOTE

1. V. Teodorescu, *Cultura Criș în centrul Munteniei. (Pe baza săpăturilor arheologice de la Târgșorul Vechi)*, SCIV, XIV, 2, 1963, p. 251-268.

2. K. Horedt, *Așezarea de la Sf. Gheorghe-Bedeșa*, în MCA, II, 1956, p. 17, fig. 8.
3. E. Comşa, *Données sur la civilisation de Dudeşti*, PZ, 46, 2, 1971, p. 195-249.
4. *Ibidem*, p. 237-239, fig. 32.
5. Gh. Cantacuzino, *Die jungsteinzeitlichen Funde in Cernica (Bukarest)*, Dacia, VII, 1963, p. 53-89.
6. *Ibidem*, p. 75.
7. Inf. verbală de la Marian Neagu, căruia îi mulțumim și pe această cale.
8. Gh. Cantacuzino, *Necropola preistorică de la Cernica*, SCIV, 18, 1967, 3, p. 381.
9. *Ibidem*, Dacia, VII, 1963, p. 61.
10. M. Petrescu-Dimbovița, *Raport asupra săpăturilor de la Glina, jud. Ilfov, 1943*, în Raport MNA, 1942-1943, București, 1944, p. 69-70.
11. E. Comşa, *Istoria comunităților culturii Boian*, București, 1974, p. 203-206.
12. *Ibidem*, p. 206-211.
13. D.V. Rosetti, *Săpăturile de la Vidra*, PMMB, 1, București, 1934, p. 20-21 ; 38-39 ; E. Comşa, *op. cit.*, p. 211-212.
14. *Ibidem*, 1974, p. 212-214 (fig. 84).
15. *Ibidem*, p. 214, 215, fig. 85.
16. *Ibidem*, p. 214-218 și p. 216, fig. 86.
17. E. Comşa, *Contribuție la cunoașterea ritului funerar al purtătorilor culturii Gumelnița (Grupul de morminte de la Dridu)*, Aluta, X-XI, 1980, p. 23-32.
18. Idem, *Necropola gumelnițeană de la Vărăști*, Analele Banatului, sub tipar.
19. D. Nicolăescu-Plopșor, Ioana Popovici, *Les populations néolithiques du bassin du Bas Danube. Les tribus des civilisations de Boian et de Gumelnitz*, în Annuaire Roumain d'anthropologie, 4, 1967, p. 2-16.

Rite et rituelles funéraires de l'époque néolithique de la Munténie

Résumé

Les communautés de l'époque néolithique appartiennent aux cultures de: Dudeşti, Boian et Gumelnitza ont pratiqué, pendant toute l'époque néolithique le rit de l'inhumation.

Pendant le néolithique du début et moyen les tombes ont été isolés et en général les tombes se trouvent soit sur le territoire de l'agglomération soit dans ses environs. À la fin du néolithique moyen et pendant le néolithique tardif a commencé la formation des nécropoles. De cette règle générale fait exception la nécropole de Cernica, où les squelettes se trouvent en position étendue sur le dos. Ces tombes ont été attribué au commencement de la culture de Boian. D'après l'opinion de l'auteur, ces tombes doivent être attribué à la fin de la culture de Dudeşti.

Les tombes isolées ou celles des nécropoles contiennent des squelettes en position accroupie sur le droite ou bien sur la gauche.

Le mobilier funéraire, en général est réduit. Il y a seulement des vases et des petites parures. Comme exception, dans un tombe appartenant à un enfant (Culture Gumelnitza) a été mise au jour une figurine pendentif en or.

EXPLICATION DES FIGURES

Fig. 1 - Culture de Dudeşti, phase Fundeni: Dudeşti (Eug. Comşa, *op. cit.*, PZ, 46, 2, 1971, p. 238, fig. 32).

Fig. 2 - Culture de Boian, phase Vidra: Boian A (Eug. Comşa, *op. cit.*, 1974, p. 208, fig. 82/8-10).

Fig. 3 - Phase de transition de la culture de Boian à la culture Gumelnitza: Grădiștea Ulmilor (Eug. Comşa, *op. cit.*, 1974, p. 213, fig. 84).

Fig. 4 - Phase de transition de la culture de Boian à la culture Gumelnitza: Izvoarele (Eug. Comşa, *op. cit.*, 1974, p. 215, fig. 85).

Fig. 5 - Phase de transition de la culture de Boian à la culture Gumelnitza: Radovanu (Eug. Comşa, *op. cit.*, 1990, p. 106, fig. 50).

Fig. 6 - Culture de Gumelnitza: Drădu (Eug. Comşa, *op. cit.*, 1980, p. 26, fig. 3).

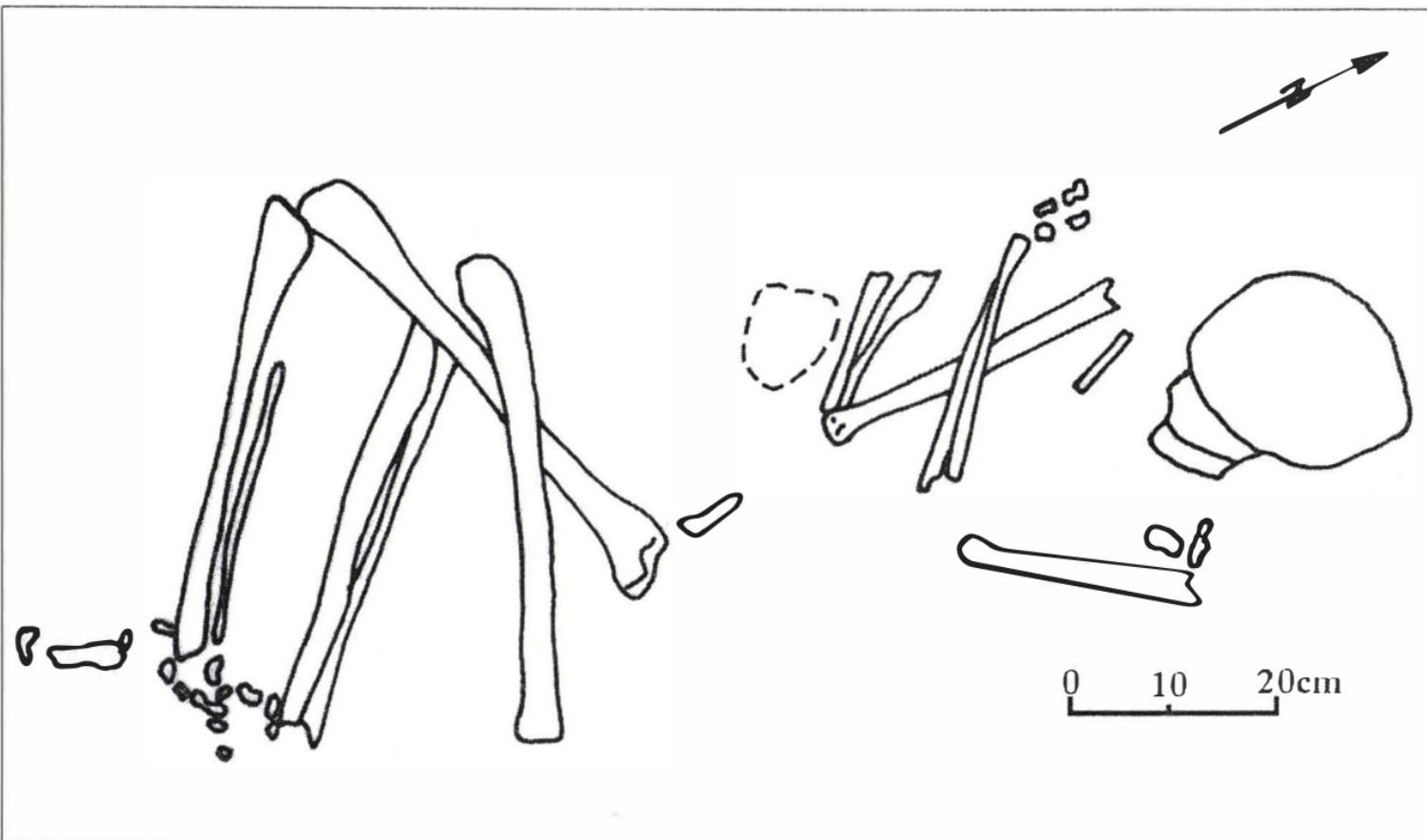


Fig. 1 - Cultura Dudești, faza Fundeni: Dudești (Eug. Comşa, *op. cit.*, PZ, 46, 2, 1971, p. 238, fig. 32).

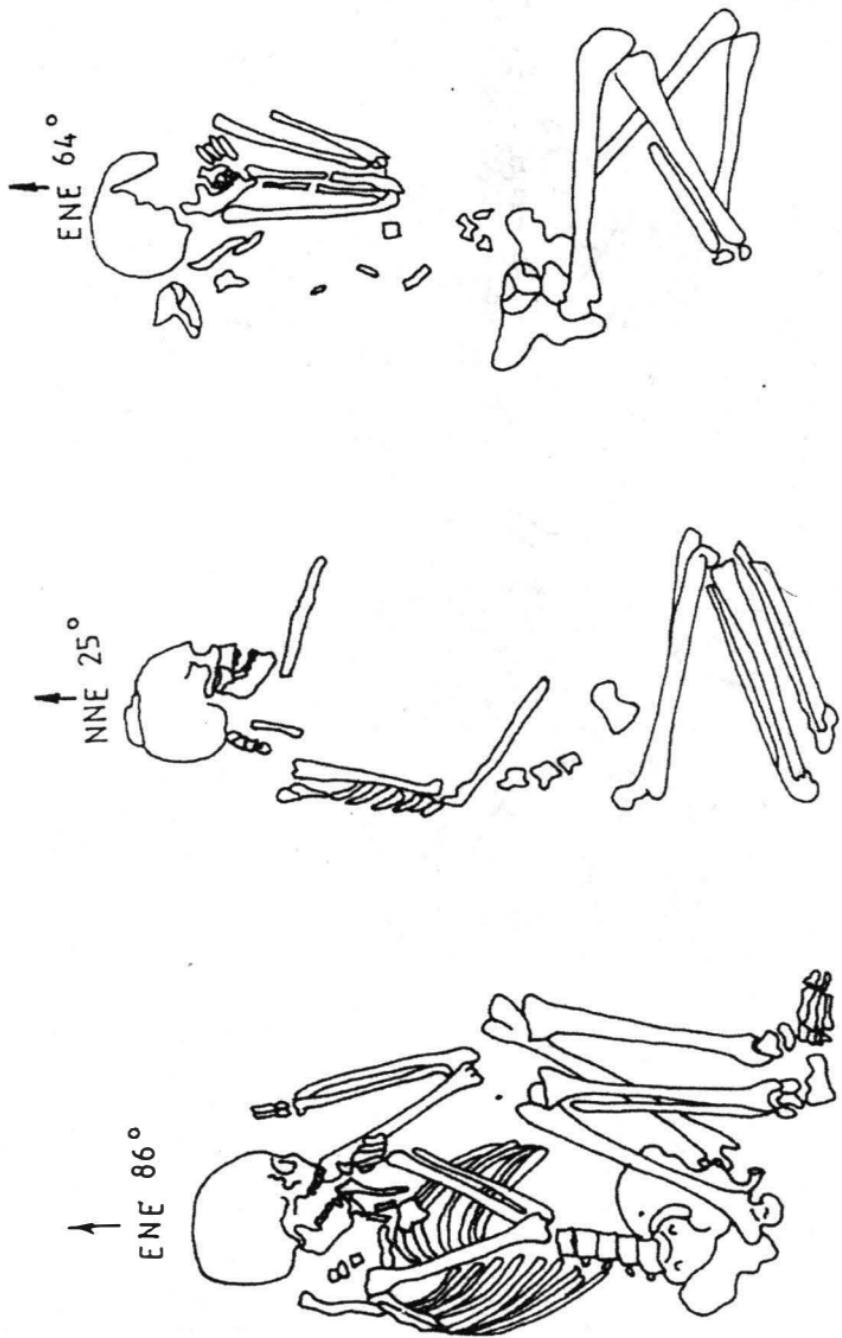


Fig. 2 - Cultura Boian, faza Vidra: Boian A (Eug. Comşa, *op. cit.*, 1974, p. 208, fig. 82/8-10).

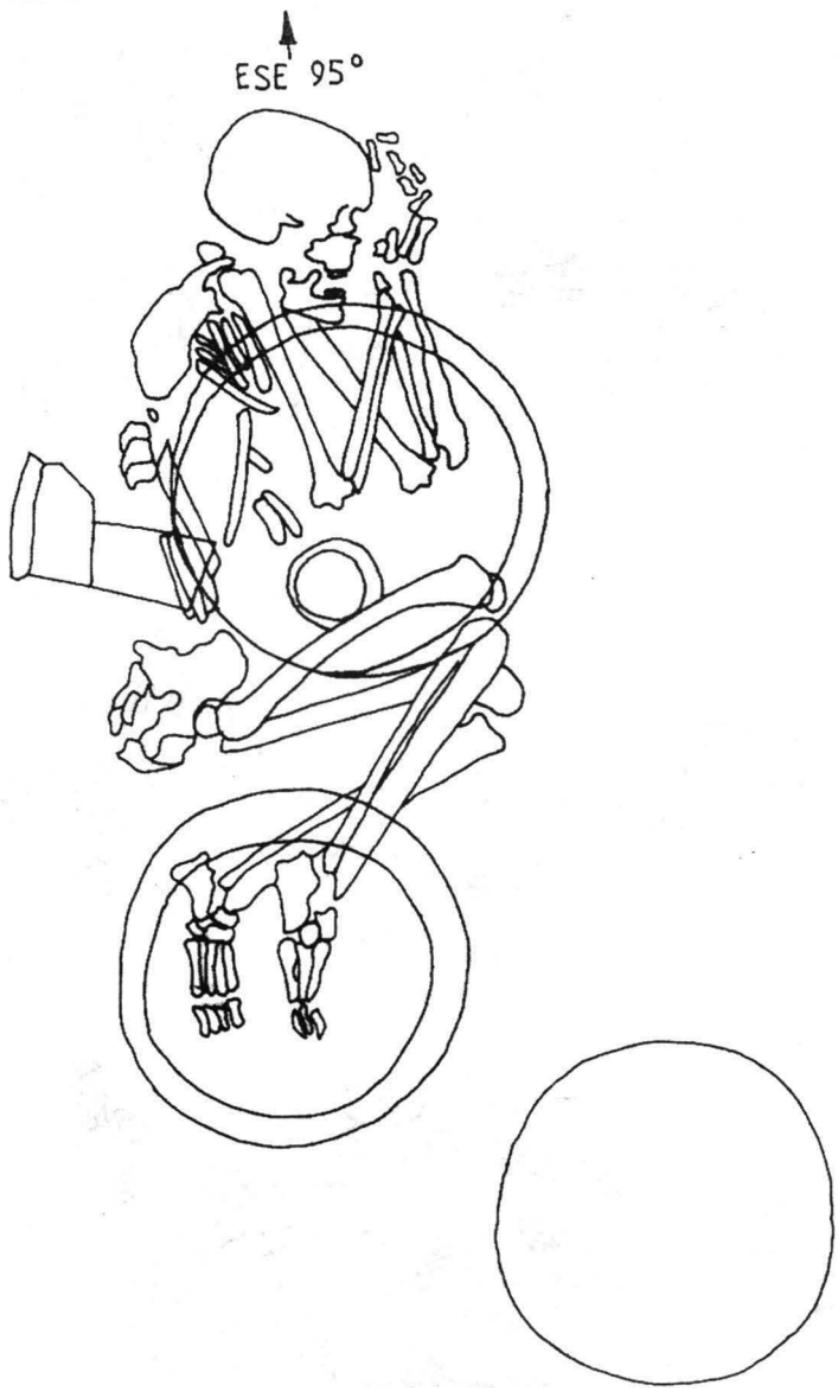


Fig. 3 - Faza de tranziție de la Cultura Boian la Cultura Gumelnița:
Grădiștea Ulmilor (Eug. Comşa, *op. cit.*, 1974, p. 213, fig. 84).

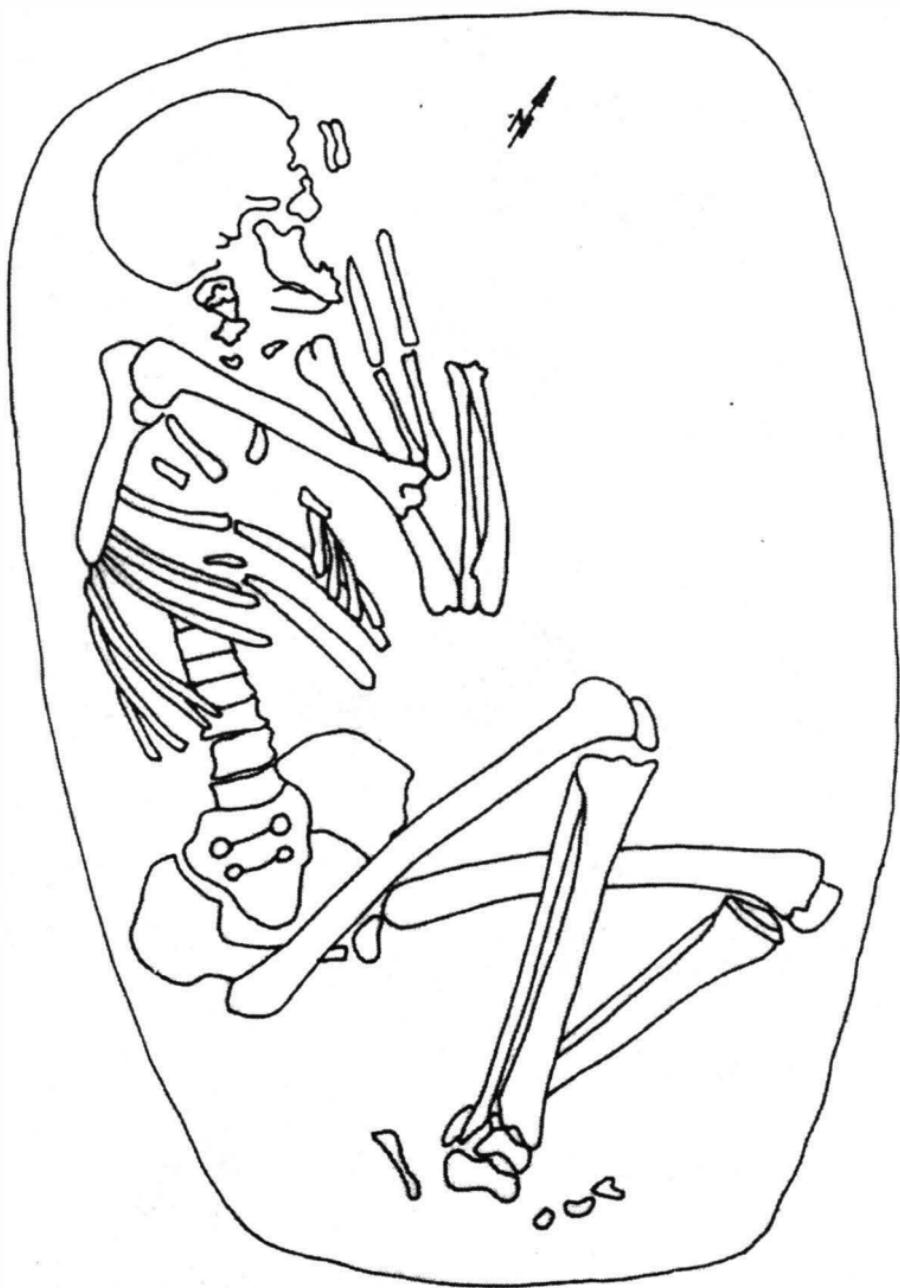


Fig. 4 - Faza de tranziție de la Cultura Boian la Cultura Gumelnița:
Izvoarele (Eug. Comșa, *op. cit.*, 1974, p. 215, fig. 85).

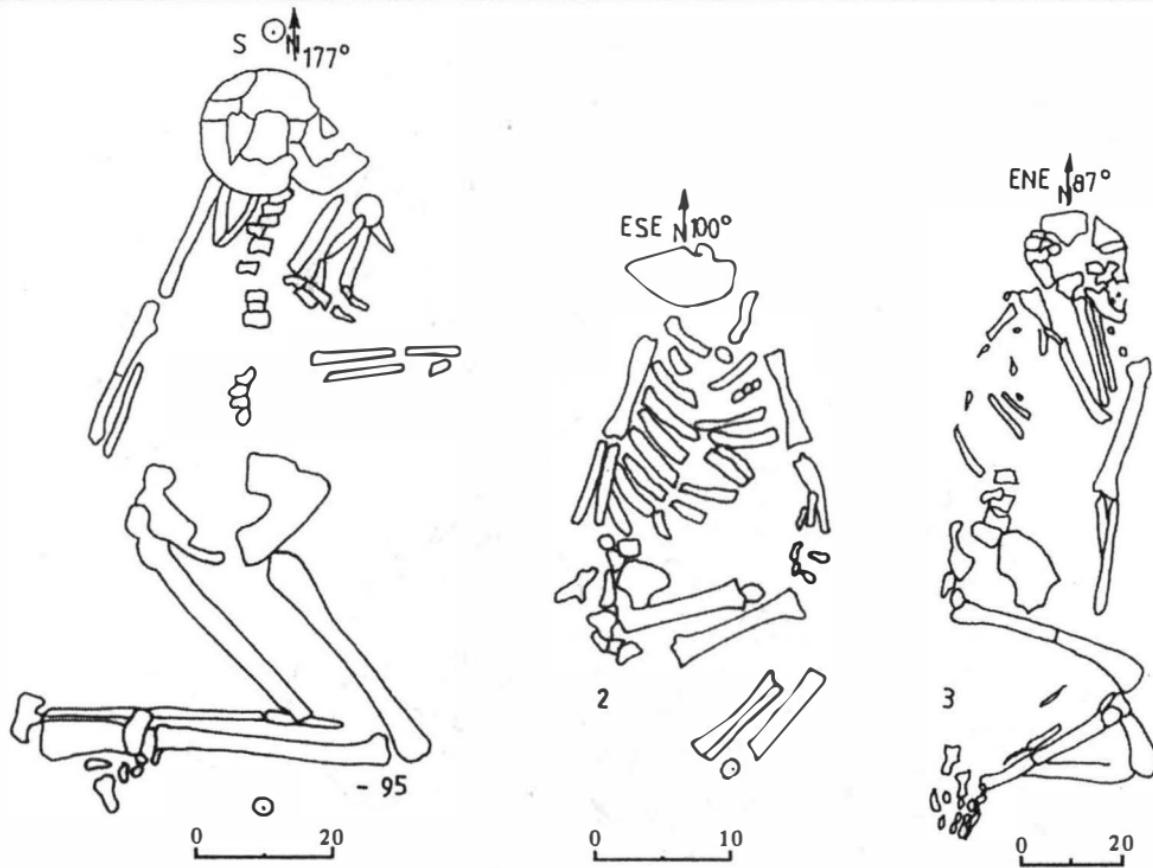


Fig. 5 - Faza de tranziție de la Cultura Boian la Cultura Gumelnita: Radovanu (Eug. Comșa, *op. cit.*, 1990, p. 106, fig. 5).

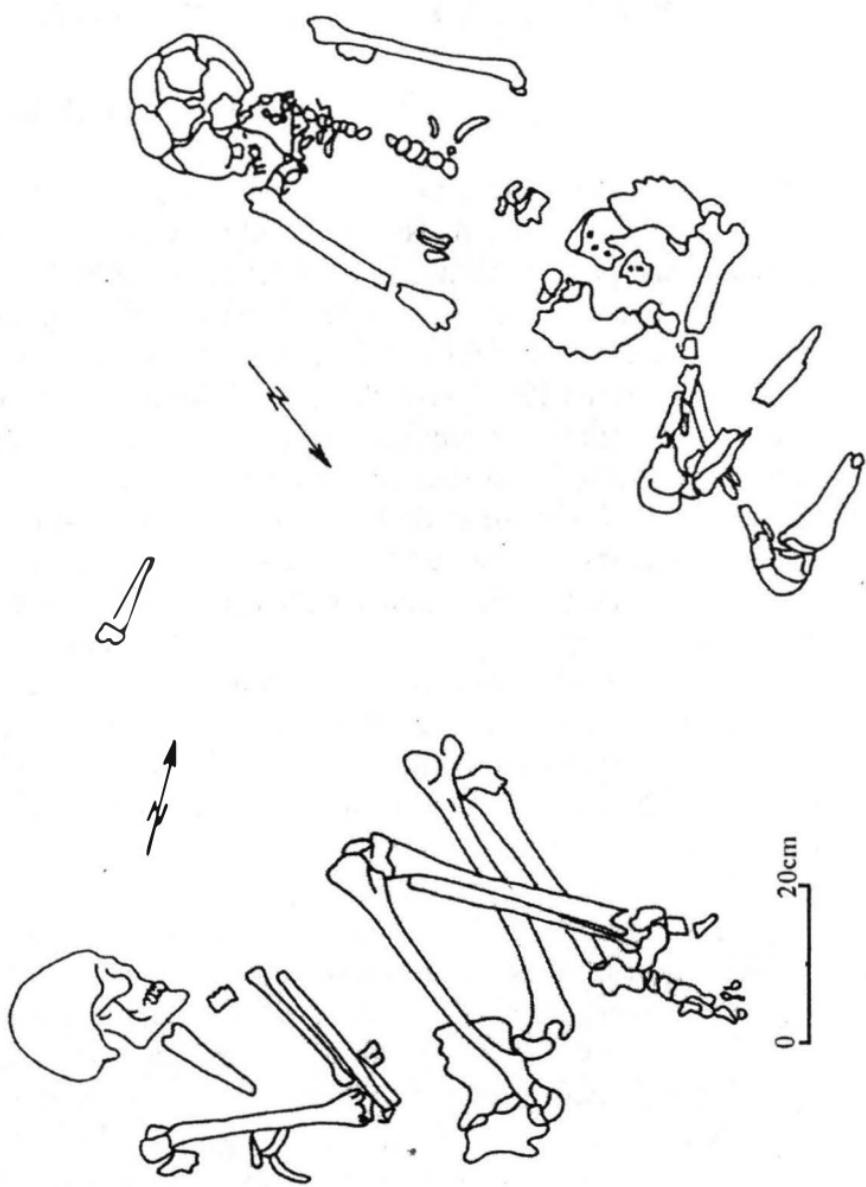


Fig. 6 - Cultura Gumelnita: Dridu (Eug. Comşa, *op. cit.*, 1980, p. 26, fig. 3).

LA NÉCROPOLE APPARTENANTE À LA CULTURE TURDAŞ TROUVÉE À ORĂŞTIE-DEALUL PEMILOR, POINT X₂

Sabin Adrian Luca (Sibiu)

L'habitat néolithique situé sur la première terrasse non-inondable de la rivière de Mureş, dans l'est de la ville d'Orăştie/Broos/Szászváros, est connu pour les archéologues des l'année 1991¹. Les premières mentions directes concernantes le complexe archéologique de la terrasse nomée par nous *Dealul Pemilor* (*La colinne des Tchèques*) ont été faites en 1993², les publications ultérieures faisant connue et usant la dénomination proposée par nous³. En présent, une monographie du ce site archéologique à été publié⁴. Les observations stratigraphiques faites à l'occasion de l'excavation de la magistrale M I, dont la direction approximative est-nord-sud, nous ont fait conclure qu'approximativement dans le milieu de la zone habitée se trouve un intervalle sans complexes majeures d'habitation, à moins dans la phase ancienne (v. plan 1). Dans cet intervalle nous avons découvert les fosses de tombeaux, qui, dans notre opinion, nous signalisent une nécropole de l'époque néolithique (le cimetière 2, parce-que le cimetière 1 est encadré au début du II^{ème} millénaire⁵). Les tombeaux découverts dans ce point ont les suivantes caractéristiques :

LE TOMBEAU M₁/1995 (fig. 1/6; plan 1) appartient à un adulte de sexe masculin, selon toutes les probabilités. La fosse du tombeau fut découverte dans la part méridionale de la section S₉/1995, dans le carreau 13. Pour l'enlevement intégrale du monument archéologique fut ouverte une cassette aux dimensions de 1/1,30 m. La fosse dans laquelle fut déposé le défunt avait une forme rectangulaire et fut excavée accidentalement sur la place d'une fosse de pilier/pieu. Grâce au tassement, dans la fosse plus ancienne existait une différence entre le niveau de l'enterrement de la tête (0,90 m profondeur) et celui du bassin et des jambes (1,15 m). Le squelette est orienté est-ouest, à la tête vers l'est et au regard vers le nord. Le cadavre fut déposé dans la fosse couché sur la droite, les jambes

soyant flexées sous le bassin. Les bras du défunt sont tiré en avant du bassin. La position générale du squelette est légèrement accroupie. Dans le reblai de la fosse on a trouvé des fragments céramiques des vases brisés pendant le banquet funéraire (fig. 2/2-6, 8-10), des os brisés d'animaux et passés -en quelques cas- par le feu, un morceau d'une tablette-amulette appartenante probablement au défunt (fig. 2/1) et des morceaux de tisons. Sur le niveau d'excavation de la fosse on a trouvé de l'ocre rouge, le pigment soyant parsemé surtout aux pieds et à la tête de défunt. Le mauvais état de conservation des os nous n'a pas permis d'observer s'il y en avait aussi de l'ocre rouge. En fin, on a pu constater l'existence d'une offrande de viande sur le cou du défunt (une omoplate provenante d'un grand animal) et de quelques pièces de silex sur le niveau d'enterrement.

LE TOMBEAU M₂ /1995 appartient à une adulte découverte dans la cassette C₄ /1995 (fig. 1/3; plan 1). La fosse du tombeau est orientée est-ouest, la défunte ayant la tête vers l'est, au regard vers le nord. Le corps fut déposé sur la droite, aux mains au-devant du bassin et aux genoux légèrement flexés, la position générale de la défunte soyant accroupie. La fosse du tombeau est rectangulaire aux coins arrondis, le profondeur où se trouvait le corps soyant de 1,15 m. Sur le niveau d'enterrement on a pu constater la présence de l'ocre rouge dans toute la fosse, de l'offrande alimentaire dans la zone de la tête (des grands os provenants de parties charnues de bovidées (?)), un grand morceau de tison au-derrière des talons et un vase (écuelle simple), trouvé sur la tête (fig. 2/7). Les os du squelette sont très mal conservés. Le remblai de la fosse contenait des fragments des vases brisés à la suite du banquet funéraire (fig. 1/1-2, 4-5, 7-8), tisons, ocre rouge (?) et fragments d'os animaux.

LE TOMBEAU M₃ /1996 appartient, selon notre opinion, à un adulte de sexe masculin. Le squelette est orienté est-ouest, à la tête vers l'est et à la face vers le nord, dans une position accroupie sur la droite. Les bras du défunt sont apportés au-devant du bassin, dans ses mains il tenait un vase (V₁ -fig. 3/2) et une hache (T₁ -fig. 3/4). Au-devant du crâne était déposé, à côté de l'offrande alimentaire formée d'un os provenant d'une des parties charnues d'un animal à grosse taille, un vase (V₂ -fig. 3/5). Au-derrière de la tête du défunt fut découverte une hache (T₂ -fig. 3/3).

La fosse dans laquelle fut déposé le défunt est quadrilatère, aux coins bien arrondis. Dans son remblai on a découvert des fragments des vases brisés à l'occasion du banquet funéraire, des fragments d'os animaux (quelques-uns aux évidentes traces de passage par le feu) et des traces d'ocre rouge. Nous mentionnons que ce serait le seul tombeau pour lequel nous avons une ferme observation stratigraphique: le coin d'un reste de plateforme en pierre appartenante au niveau supérieur *couvercle* partiellement la fosse du tombeau, celà appartenant, par conséquence, à l'ancien niveau. Malgré cette observation, nous croyons qu'il faut être encore circonspects avec l'attribution de la nécropole à un ou à l'autre des niveaux d'habitation du site.

LE TOMBEAU M₄ /1995, 1997 (cénotaphe) fut découvert en deux reprises succéssives, pendant les années 1995 et 1997. La fosse est rectangulaire aux coins arrondis et ne contient pas les traces d'une squelette humain. Le remblai de la fosse est pigmenté aux tisons et à l'ocre rouge. Les fragments céramique découverts, comme les fragments d'os animaux aussi, suggèrent le banquet funéraire. La fosse est orienté perpendiculairement sur l'orientation générale des tombeaux du ce cimetière, c'est- à-dire dans la direction nord-sud.

LE TOMBEAU M₅ /1997 (cénotaphe a les même caractéristiques comme M₄, à l'exception du fait que la fosse est orienté est-ouest et son fond n'est pas soigneusement travaillé.

*

* *

En voyant la description des 5 tombeaux, on peut ordonner quelques idées esentielles, qui font les caractéristiques de la nécropole d'*Orăştie-Dealul Pemilor*, point X₂:

- les fosses des tombeaux sont orientées, en proportion de 80%, sur la direction est-ouest;

- toutes les fosses sont rectangulaires, aux coins arrondis, grâce à la technologie de l'excavation et aux outils de l'époque;

- dans le remblai de toutes les fosses il y a des tisons, de l'ocre rouge (dans le cas des tombeaux aux squelettes ce-ci est présent surtout dans la zone de la tête, des haches et des talons), des os animaux (parfois passés par le feu) et des fragments céramiques

(provenants de vases brisés à l'occasion du banquet funéraire, parce que beaucoup en peuvent être partiellement recomplétés);

- les squelettes sont orientés, sans exception, est-ouest, à la tête vers l'est et le regard vers le nord; la position dans la fosse est accroupie, sur la droite, aux genoux flexés;

- toutes les tombeaux ont une offrande de viande, en cas des tombeaux aux squelettes, posée dans la région de la tête;

- en deux tombeaux aux squelettes (M_2 et M_3) on a découvert des vases (par un sur la tête et dans la main - M_3) ou, dans M_3 , deux haches en pierre polie;

- dans M_1 on a découvert des outils en pierre dans la zone des mains.

*

* * *

Dans l'enceinte des habitats néolithiques du ce point on a découvert aussi des os humains en positions stratigraphiques difficiles à expliquer :

- dans la couche de culture on a découvert, avec intermittence, des os humaines brisés ou des fragments de calotte crânienne qui peuvent être en relation soit que avec le cannibalisme, soit que avec l'existence d'un rituel d'enterrement parallèle, qui supposait l'exposition pour déchairement; quelques de ces os ont des légères traces de passage par le feu;

- dans la chaumière $B_2/1994$ on a découvert, dans le second horizont d'utilisation, deux callotes crânienne découpées au-dessus de sourcils, utilisées soit que récipients à boire, soit qu'en autres fins, qui nous échappent.

*

* * *

La nécropole néolithique d'Orăștie est très importante pour l'approfondation de notre image sur les réalités du néolithique contemporain avec la culture Turdaș, surtout que les seules nécropoles à enterrements du néolithique transylvain, celles d'Iclod⁶, ne sont pas intégralement publiées.

NOTES

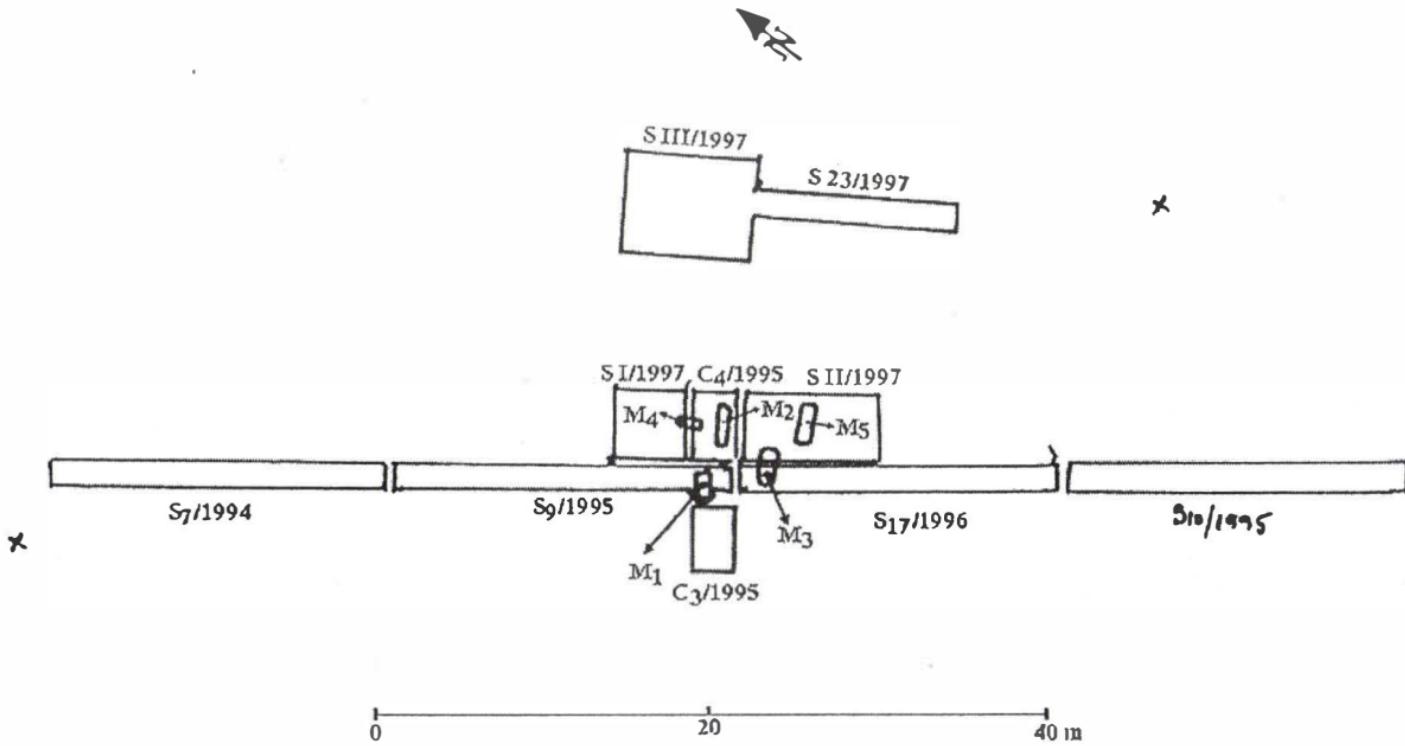
1. Le site archéologique a été en fait *redécouvert* à l'occasion d'une reconnaissance de terrain entreprise dans le printemps de l'année 1991 par Z. K. Pinter (ce temps-là collaborateur de l'Institut de Sciences Socio-Humaines de Sibiu), Aurelian Cosma (ce temps-là muséographe au Musée de la Ville d'Orăştie) et par l'auteur de cet étude. La première découverte du site de la culture Turdaş de ce point a été faite par Nicolae Adam, il y a presque 20 ans.

2. S. A. Luca - A. Cosma, *Archäologische Geländeuntersuchungen im Brooser Gebiet Böhmerberg (Dealul Pemilor)*, dans *Forschungen zur Volks- und Landeskunde*, Sibiu, 36, 1993, 2, p. 85-88.

3. S. A. Luca - Z. K. Pinter, *Necropola feudală timpurie de la Orăştie-Dealul Pemilor, punct X₂*, dans *Corviniana*, I, 1994, p. 3-15; S. A. Luca, *Complexul ritual de la Orăştie-Dealul Pemilor, punct X₂ (jud. Hunedoara)*, dans *SCIVA*, 45, 1994, 4, p. 363-368; idem, *Încadrarea cronologică și culturală a aşezării neolitice de la Orăştie-Dealul Pemilor, punct X₂*, dans *Corviniana*, II, 1995, p. 21-28; idem, *Die Kultanlage von Broos/Orăştie-Böhmerberg/Dealul Pemilor, Ausgrabungsstelle X₂ (Kreis Hunedoara)*, dans *Forschungen zur Volks- und Landeskunde*, 38, 1995, 1-2, p. 85-90. Malgré cette abondance publicistique et les approximativement 20 communiqués scientifiques concernants les problèmes du ce site, malgré la publication en chaque année des rapports archéologiques dans la revue de spécialité de la Commision Nationale d'Archéologie, dans un article qui se veut une introduction de l'auteur dans la vie scientifique, nous trouvons des nouvelles sur l'habitat que nous avions étudié de presque 4 ans, ce temp là, et de plus 6 ans, maintenant (M. Căstăian, *Contribuții la repertoriul arheologic al zonei Orăştie*, dans *Buletinul cercurilor științifice studențești. Arheologie-istorie*, I, 1995, Alba Iulia, p. 39-52). À la page 45 nous découvrons au point 3.1. que le point mentioné de tant fois s'appelle Le Plateau Rompos et que l'habitat est seulement une partie de ce nous connaissons de nos recherches systématique*. Nous ne serions pas surpris si l'auteur ne serait pas sur nos chantiers mais, par contraire, il est même co-auteur à quelques communiqués et membre de l'équipe de recherche de ce site (Orăştie-Dealul Pemilor, point X₂) ! Jamais dans les séances de l'équipe il n'a exprimé pas l'opinion si tranchement posée sur le papier, son oubli s'étend dans son attitude aussi par le fait que si nous lisons l'article nous n'ob-

servons pas qu'ici on a fait des recherches systématiques, ni qu'elles ont été publiées dans leur plûpart! La série de nos signes d'exclamation finisse quand nous possons la question: Qui t'a appris, monsieur Căstăian, à composer un article scientifique...?

4. S. A. Luca, *Așezări neolitice pe valea Mureșului mijlociu (I). Habitatul turdășean de la Orăştie-Dealul Pemilor, punct X₂*, Bibliotheca Musei Apulensis, IV, Alba Iulia, 1997.
5. S. A. Luca - Z. K. Pinter, *op. cit., loc. cit.*
6. Gh. Lazarovici, *Grupul și stațiunea Iclod*, Cluj-Napoca, 1991, p. 3-42 (avec la bibliographie).



Plan 1. La zone centrale du site archéologique d'Orăștie-Dealul Pemilor, point X₂.

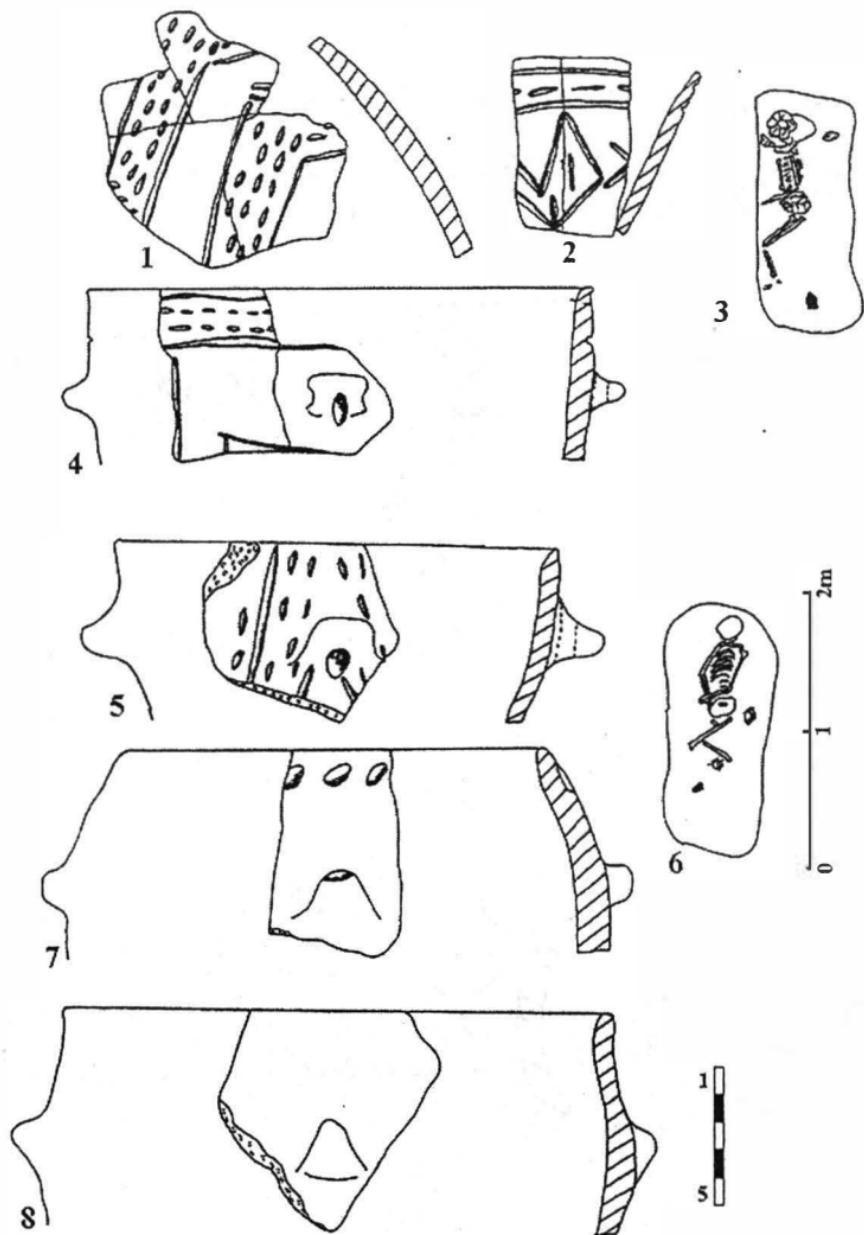


Fig. 1. Les tombeaux M_1 et M_2 . Céramique trouvée dans les tombeaux.

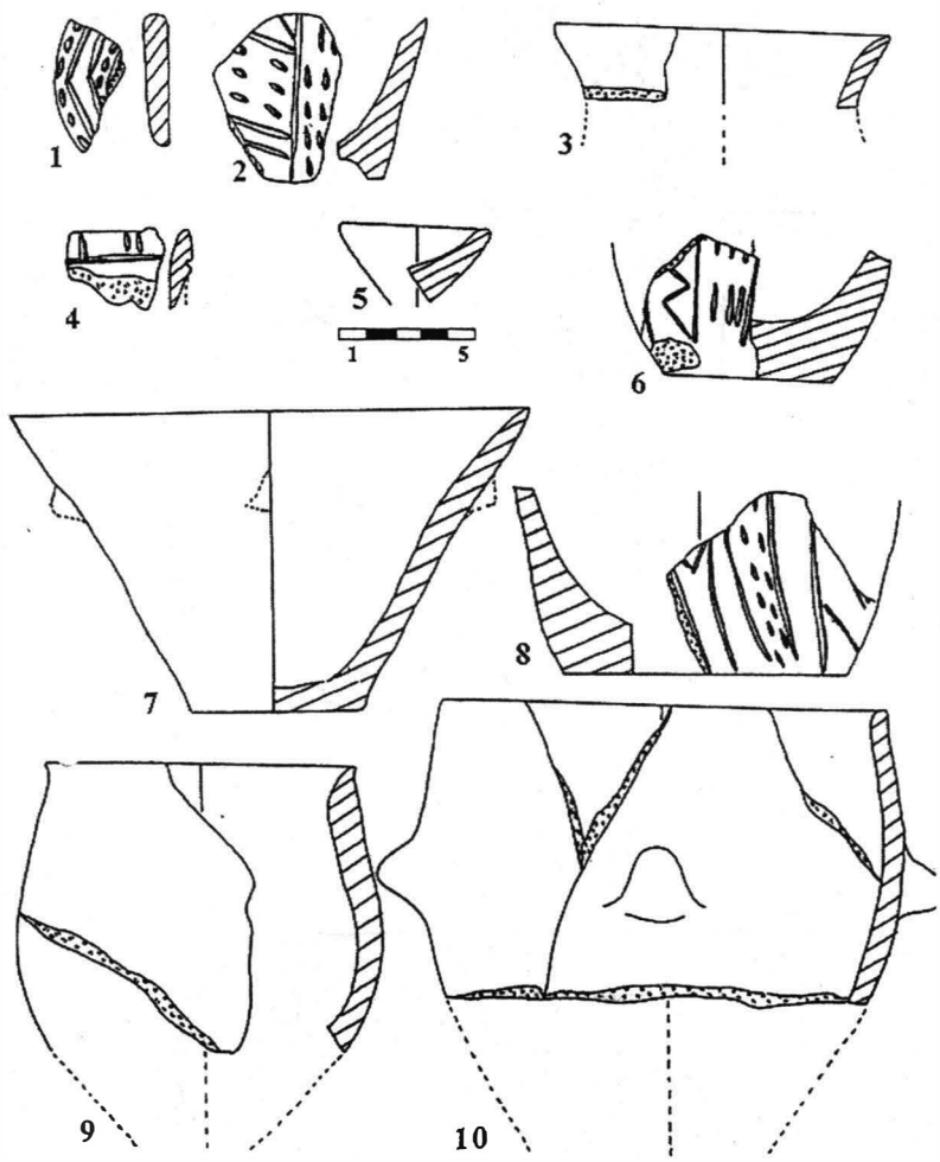


Fig. 2. Céramique trouvée dans les tombeaux.

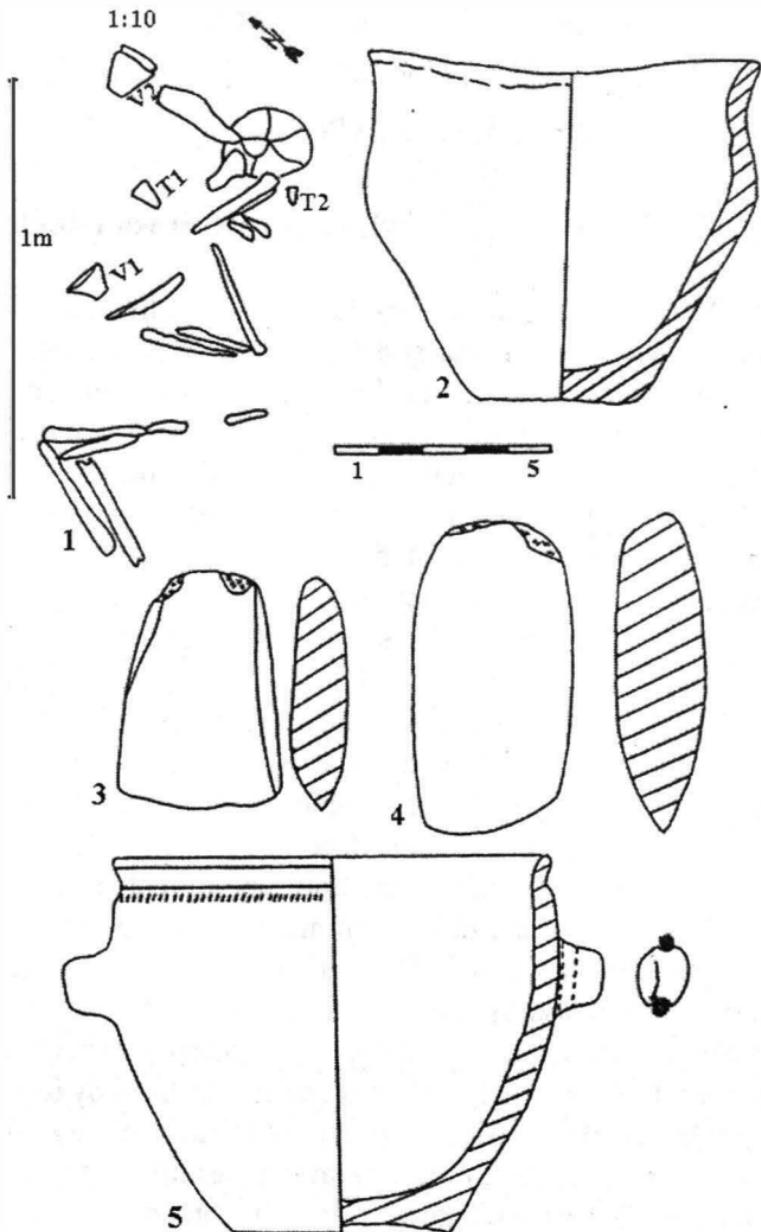


Fig. 3. Le tombeau M₃. Céramique et armes/outils.

BURIAL RITES AND RITUALS OF THE MONTEORU CULTURE. SOME SEMNIFICATIONS REGARDING THE SOCIAL RANKING

Alexandra Comșa (Bucharest)

The Monteoru Culture covers the peri-Carpathian hilled region from North-Western Muntenia and Central Moldavia. It is, maybe, the most important civilisation of the Bronze Age on the territory of Romania. This is due, on one hand, to its chronological limits, that practically cover the entire mentioned period. On the other hand, its geographycal position, being located in the center of the North Thracian areal, provides consistent information about the gradual transformation of the local population, which would became the great ethnic group of the Thracians.

If the settlements provide an almost complete image of the economical and partly of the social life of the communities in the Bronze Age, the necropolises reflect the ideeas about life and death of the communities and, to a lesser or higher extend, those referring to the relations inside the society to which the deceased had belonged.

For a precise outlining of the anthropological features of the Monteoru Culture bearers, have been analyzed the cemeteries, discovered by the archaeologists. Thus, the precise sex and age of the individuals could be assessed.

In order to have a better interpretation upon the social aspects, it is necessary to know the burial rites and rituals used by the respective communities. We consider appropriate to mention here that, the matriarchate was specific to the Romanian Neolithic, while, during the Bronze Age the patriarchate was mostly spread¹.

The funeral rite is the treatment given to the deceased body, consisting of inhumation or cremation. Surely, this is in close connection with the beliefs and spirituality of the people who practise it.

In the cemeteries of the Monteoru Culture, there was a single rite (inhumation, cremation) or both of them (biritualism, when they

were used together in a burial, being put together at least 2 individuals, out of which one was inhumated and the other one cremated).

The greatest weight was detained by inhumation. The deads were usually set in a crouched position, on the left side of the body, more seldom being placed on their right one. The inhumation burials were of different kinds:

- with a simple pit, having various shapes, without any surface constructions;

- with stone mounds, or with surface stone constructions (at Cândești, there were mentioned burials covered with stone mounds or stone slabs, sometimes set as fish scales; the same at Pietroasa Mică);

- with cists burials.

All above mentioned fittings, needed a high effort for being done, which means that a great part, or the whole tribe was involved in the funeral ceremonial.

The archaeologist M. Florescu, who studies the cemetery from Cândești, has emphasized the care of the community for assuring the peace of the deceased, by avoiding the profanation of the burials².

At Sărata Monteoru, on the spot Poiana Scorușului, it was discovered a big funeral pyre dated back in the early phase of the culture, being considered that, during that time, existed the practice of cremation either exclusively, or to a greater extend than later. This supposition was based upon its intense use, pointed out by a great amount of ash, charcoals, parts of human bodies with, or without an anatomical connection and secondarily burnt ceramics that were found on the spot³. That pyre was used by the whole community but, existed others, for just a single family. The latter situation is found at Cândești. As a good example, we could mention here, the 4 members of a family being burnt on the pyre situated in the ring no. 7 and near the pit, being subsequently altogether covered with earth⁴.

Cremation, on the territory of Romania, is put into connection with the cult of the sun and, it is presumed, it had been brought by the Indo-European people⁵. The funeral rite, was a representation of the dualist conception, in which the body and the spirit were different from each other. The latter, after death, separated from the body,

by the action of the fire. Still, the remnants of the cadaver were not worthless because, they were usually given care when buried, so that the whole body should have been represented. Of course, there were also symbolic burials, in which just several fragments of bone were placed.

We should point out that, cremation could have been complete, when the whole cadaver was set on fire (Sărata Monteoru-Poiana Scorușului⁶) or partial, when the flames affected just some parts of the body (Cândești)⁷.

The most frequent custom was to put the remaining parts of bones into an urn covered with lid. In the latter mentioned site, it was found also the practicing of a hole into the urn, so that the spirit of the dead could go out unhindered⁸.

Yet, there burials of another kind, too:

- those with the remnants grouped in small heaps, above which there was a pot, set with its mouth downwards and afterwards covered with earth⁹;

- those in which the bones were spread all over inside the pit. In this case, it was presumed that, either the dead had any relatives at all, to keep the funeral ritual, or he disobeyed the rules of the community, being punished that way¹⁰.

All these variants of the funeral ritual, surely had a certain significance, which could not be decoded at present.

During the next evolution phases of that culture, inhumation became more intensely used. The cremation burials were less frequent in the later phases, as found in the necropolis from Cioinagi-Balintăști, where existed 34 inhumation and 4 cremation burials¹¹.

As to the ritual, it reflects the customs of the community and has a very conservative character. Even when some subjects were tolerated in another society, they strictly kept their funeral ritual.

In the Monteoru Culture, as well as in the other civilisations of the Bronze Age, there were many practises connected with the burial. To such a moment was given extreme importance, both for the deceased and for the whole tribe, especially when he detained a higher rank.

By corroborating all information obtained by archaeological investigations, we could consider that in the Monteoru Culture exist-

ed an already defined social hierarchy, represented by the patriarchal family. Of course, such a differentiation was reflected in the funeral rituals.

It is evident that existed the belief in the existence of the after world, in which, when the individual arrived, retained the same social status like in the life of the living. Yet, before getting there, he had to go in a long journey. This is why, in almost all cases, he had the food and drink to accompany him. The tools of the every day life were also present in the burial, as well as the weapons.

As concerns the social differentiation by sex, there are to be pointed out some interesting aspects:

1. Probably, most of men belonged to the warriors caste, fact which would explain the frequency of the weapons found in such burials (axes, bludgeons), for example in the 2nd cemetery at Sărata Monteoru or Pietroasa Mică¹².

2. Women, despite the predominance of the patriarchy in that period, usually were not totally subordinated to men. This fact is pointed out by the presence in the Monteoru cemeteries, of some double-burials, man-woman, whose symbolism show the affectionate relationship existing between those two individuals.

Also, there are burials that reveal a special social position of some female subjects, like in burial no. 142 from Sărata Monteoru (4th necropolis) who had either a clothing, or a shroud, decorated with beads, as well as a rich funeral inventory¹³. Unfortunately, that skeleton, assigned by funeral inventory to the female sex, is not mentioned in the anthropological monograph referring to the cemeteries from Sărata Monteoru¹⁴. Such subjects had been also found in the necropolis 2¹⁵ and also at Cândești¹⁶.

Out of the present information, it could be inferred that in some communities of the Bronze Age, like those belonging to the Monteoru Culture, could still be detected some reminiscences of the matriarchate, which co-existed with those of the patriarchy that became prevalent at that time. This would have been highly possible at Sărata Monteoru and Cândești, especially when the high rank men and women could cover different segments of the society (for example the warfare by men and the domestic activities by women).

This would explain the important status of some women in the society, as well as the special treatment they had after death. Being not a singular case, we consider that such a status of the women was frequently found in the communities of the Monteoru Culture.

Another possible interpretation would be that, the passing from matriarchate to patriarchy could not occur suddenly. This must have implied lots of changes, not only in the economy of the archaic communities but also, in the way people were thinking. This is why, the prestige of women manifested constantly, while that of men increased gradually, both getting finally to an equal position in the society. This might be an explanation also for the double burials, which are found in the transitional period from Neolithic to the Bronze Age and during the first half of the latter. After that balanced period, it followed the decline and disappearance of the matriarchate, while the role of men became prevalent in the tribe's life.

3. A special relationship existed, like always, between women and children. Sometimes, in double burials, there were put together such individuals, the funeral ritual conferring them an evident tenderness¹⁷.

4. Out of the knowledge we have, regarding the natural people, it can be inferred that the individuals who would detain a certain social status were prepared starting from childhood, in order to integrate in it, and obtained their real position after passing a confirmation ritual. For the populations under study here, it is not possible yet, to fully reconstruct such practises.

In the necropolis 2 from Sărata Monteoru, there are children interments that contained valuable adomments, the skeletons probably belonging to high rank individuals. We have to point out here, as G. Ferrari had stated, that such circumstances indicate that the social position of each individual was determined by his birth in a certain caste¹⁸.

In the cemetery from Poiana, there is a burial (no. 17), in which the child skeleton had 2 arrow points in the left hand. It is presumable that such an individual was of male sex and it followed to get into the wariors caste¹⁹.

By taking into account the existing finds, we consider that differences existed even between the two age categories of the child-

hood, *infans* I and II. In the first case, the belonging of the individual to a caste is seldom emphasized, while in the second it is better defined.

Even if probably the social structure was similar in all Monteori communities, there are features that, identified in some of the necropolises, show a certain differentiation.

Thus, at Sărata Monteori-2nd necropolis, there are family burials, under rings of stone, many of them being covered with stone mounds. A similar finding is in the cemetery at Cândești. It can be inferred that the family had a great social value, if its members had to be together even after death.

During the difficult existence time of the 4th necropolis from Sărata Monteori, there were not only deceased substantial changes within the settlement, indicating significant disturbances, but also the placement of the cemetery in an inappropriate place, situated on the slope of the hill. Under such circumstances, it was given up to the family burials, while the individual ones had supplementary fittings, which prevented them from sliding down along the slope²⁰.

An interesting aspect to be mentioned was noticed in the cemetery from Cândești, where the rich burials were grouped in the center of the burial ground. It means that, even as concerns the place of the dead in the necropolis was established by his rank in the society.

Out of the mentioned data, we could infer the following conclusions:

- burial of people, with its rites and rituals, reflected either their social condition, or the tribe beliefs concerning the body and the spirit;
- the Monteori communities are stratified societies, in which the family had a great importance and was given great consideration;
- the prestige of the individual in the community depended upon age, but also upon the rank to which it had belonged.

NOTES

1. M. Petrescu-Dîmbovița, H. Daicoviciu, D. Gh. Teodor, Ligia Bârzu, F. Preda, *Istoria României de la începuturi până în secolul al VIII-lea*, București, 1995, p. 74-75.

2. Marilena Florescu, *Cîteva observații referitoare la ritul și ritualele practicate de purtătorii culturii Monteoro în lumina săpăturilor de la Cîndești (jud. Vrancea)*, Carpica X, 1978, Bacău, p. 107.
3. Eugenia Zaharia, *Stațiunea arheologică de la Sărata Monteoro*, Studii și cercetări de istorie buzoiană, Buzău, 1973, p. 24.
4. Marilena Florescu, *op. cit.*, p. 103.
5. M.Petrescu-Dîmbovița et al., *op. cit.*, p. 75.
6. Eadem.
7. Marilena Florescu, *op. cit.*, p. 115.
8. Marilena Florescu, *op. cit.*, p. 106.
9. Marilena Florescu, *op. cit.*, p. 105.
10. Marilena Florescu, *op. cit.*, p. 105-106.
11. Eugenia Zaharia, *Das Gräberfeld von Balinesti-Cioinagi und einige Fragen der Bronzezeit in Moldau*, Dacia, VII, 1963, p. 139-176.
12. Eugenia Zaharia, *op. cit.*, p. 24.
13. Ligia Bârzu, *op. cit.*, p. 50.
14. C. Maximilian, V.V. Caramelea, P. Firu, A. Negrea Gherga, *Sărata Monteoro. Studiu antropologic*, București, 1962, p. 12-31.
15. Eug. Zaharia, *op. cit.*, p. 24.
16. M. Florescu, *op. cit.*, p. 118.
17. Eadem, p. 50.
18. G. Ferraro, *Cultural anthropology. An applied perspective*, 1995, p. 269-270.
19. Al. Oancea, M.Șt. Udrescu, D. Nicolăescu-Plopșor, *Un mormânt din epoca bronzului descoperit la Cârlomănești*, SCA, 13, 1976, p. 4.
20. L. Bârzu, *op. cit.*, p. 40.

CONSIDÉRATIONS SUR UN COSTUME D'ÉPOQUE ROMAINE

Alexandru Gh. Sonoc (Sibiu)

Au cours de la campagne archéologique de 1995, dans la forteresse médiévale d'Orăștie on a fait une section pour vérifier le mur de la collatérale nordique de l'église gothique, découvert dès les campagnes de 1991 et 1992, en poursuivant la mise à jour de l'entièvre base du portail, dont la partie occidentale est apparue dès les fouilles de 1991. Le mur, dont jusqu'à l'abandon des travaux de construction, vers la moitié du XIV^e siècle, on avait bâti seulement les fondations et cca. 1 m d'élévation, est apparu à 0,62 m, ayant les paraments de l'élévation soigneusement travaillés en blocs de grès jaune local et le cœur de la fondation en pierre de taille et gros galets, liés avec du mortier de bonne qualité. À -0,80 m on trouvait la base aux colonnettes gothiques du portail et à -1,30 m le seuil de l'entrée, fait d'un bloc bien façonné de marbre blanc de très bonne qualité, dont un bord garde une profilure qui peut être un ouvrage romain. Au cours de l'aprofondissement fait pour vérifier la fondation du ce portail, faite du même matériel que les fondements de la collatérale, on a découvert, enmuré dans la face méridionale des fondements, c'est-à-dire dans la partie qui allait être couverte par le pavage intérieur de la collatérale, un relief funéraire romain. Il a été enmuré verticalement, parmi les pierres brutes de taille et de gros galets, ainsi qu'il sort avec cca. 2 cm du plan du mur de la fondation et qu'il soit un peu visible pendant les travaux de construction, mais non qu'après leur fin, quand il resterât à cca. 30 cm sous le pavage. Ce fait nous permettre à croire, tenant compte aussi du lieu où le relief a été enmuré, qu'il s'agit d'un enmurement intentionnel, à caractère apotropaïque, parce que ceux qui entrent dans l'église doivent marcher au-dessus de lui. Parce que la couche romaine manque dans le périmètre de la forteresse médiévale, nous croyons que les pieces romaines ont été apportées ici d'autre part¹.

Le monument dont il s'agit ici est un relief funéraire anépigraphique et anarchitectonique en grès local blanc-jaunâtre, au por-

trait en niche, relativement bien conservé (tenant compte de la péri-sabilité du matériel sous l'action des facteurs de dégradation et faisant abstraction de la détérioration du visage du personnage) (pl. I).

Les dimensions approximatives du relief sont de cca. 55x37 cm et la forme en est pentagonale, assez bien taillée, ainsi que les coins supérieurs (de la zone de contact avec le fronton) ne se trouvent pas au même niveau, le droit soyant plus haut que le gauche. Dans un niche demi-ovale, assez bien encadrée dans le champ du relief, qu'elle l'occupe dans sa plupart, à l'exception d'une bande de la partie inférieure du monument, se trouve le buste d'un homme en demiprofil vers la droite.

La tête de l'homme est un peu tournée vers la droite, ainsi que son oreille droite est vue frontalement. La face est très détériorée par martelage à sa partie gauche, du côté de la région frontale jusqu'à celle mandibulaire-mentonale. Une autre détérioration, due probablement au transport, se trouve dans la zone de la tempe gauche. L'oeil gauche est travaillé par forage et il est assez bien conservé. Du nez ne sont restés que petites restes dans la partie gauche du visage. La zone de la bouche et du menton est détériorée aussi, ainsi qu'il est difficile à préciser si le défunt avait ou non de la moustache. Tenant compte autant du fait que dans la région subauriculaire gauche on voit clairement les traces de la barbe, que de la mode de l'époque, nous croyons que si. L'oreille droite, bien proportionnée et conservée, à la cavité pavilionnaire sommairement réalisée, en usant le trépan, a le lobe bien réalisé et libre, pas soudé avec la région subauriculaire-mandibulaire et percé. Les cheveux, courtement coupés, sont divisés en 9 courtes mèches, qui tombent verticalement sur le front, celles de la droite soyant plus soigneusement travaillées. Le cou est assez long et musculeux, en jugeant après le réalisation de sa partie inférieure, bien conservée.

La *tunica* dont il est vêtu présente, dans la région toracale, 3 plis obliques, soigneusement réalisées, qui tombent naturellement sur l'épaule droit. Le décolleté de la *tunica* -soigneusement réalisé aussi-est quadrilatère et laisse voir la région claviculaire droite. Par-dessus, l'homme porte un manteau pris sur l'épaule droit avec une fibule en forme de cuiller à café, soigneusement réalisée, grande de cca. 5 cm,

quoique l'original doit avoir été plus long. Sur l'épaule gauche le manteau tombe librement, couvrant le bras, mais laissant à voir la poitrine de la *tunica*. Tenant compte du fait que sur l'épaule gauche ne se trouve pas une autre fibule et du cela que le manteau ne couvre pas seulement un bras, c'est-à-dire le symétrique du celui sur lequel est prise la fibule, mais laissant libre l'autre, comme se passe quand le manteau est pris dans une seule fibule, nous croyons qu'il s'agit, selon toutes les probabilités, d'un tissu épais et assez lourd pour assurer la stabilité du vêtement. Sur le bras et l'épaule gauche du personnage est évident, sur toute la longueur -mais surtout dans la partie inférieure du bras- le bord ourlé du manteau, qui se distingue clairement du pli légèrement réalisé sur la même épaule. Dans la partie inférieure du bras gauche, même au-dessus du bord inférieur de la niche, le buste est détérioré par le détachage violent d'une partie de la roche. Des traces de détérioration par frottement -apparues, peut-être, au temps du transport- sont visibles à l'extremité inférieure du même bras et sur le bord du côté de la poitrine de la *tunica*. Sur l'épaule droit le manteau présente 4 plis, tombant naturellement jusqu'au bord inférieur de la niche. Dans la partie inférieure du contour du bras droit, mais spécialement sur deux des plis du même bras surgisse un nombre d'alvéoles dues à l'usage du trépan, mais qui ne se trouvent pas sur les plis de l'épaule. Il s'agit, peut-être, d'une technique de réalisation qui avait le but de mettre en évidence en même temps - par le jeu des ombres et des lumières - autant la courbure de l'épaule que les plis faits par le vêtement, à cause de la fibule qu'il prise. Il ne peut pas être une simple imperfection de finisage, due à un insuffisant polisage à la pierre-ponce, parce-que ce détail est dans un visible contraste avec la réalisation de l'entier relief.

Tenant compte du mode de détérioration du visage, nous croyons qu'il s'agit du résultat d'un coupe appliqué à l'aide d'un marteau, de haute en bas, usant selon toutes les probabilités la main droite. Le fait que seulement le visage a souffert ce type de détérioration nous fait penser à la dégradation rituelle des "pierres païennes" (*Heidensteine* ou *Heidenträumer*), faite par les chrétiens -observée en plusieurs cas-, naguère dans la période postromaine ou à l'occasion de la spoliation et de la reutilisation du monument dans la construction de l'église

gothique. La présence des traces de frottement, toutes à la même direction, sur le sommet du fronton, sur la tempe droite, sur le bord du vêtement et sur le bras gauche du personnage, dans le champ de la niche et dans la zone du bras droit sont dues à la manipulation par trainement du relief, quand ce-ci gisait la face en bas, probablement à l'occasion du transport ou du façonnage de la pierre en vue de son enmurement.

Le relief d'Orăştie a quelques ressemblances avec la stèle funéraire anépigrafique ou seulement fragmentaire d'une famille de mineurs illyrs (pl. III/2), découverte à Alburnus Maior (Roşia Montană, dép. d'Alba), qui a des analogies à Zenica, en Bosnie et qui est datée dans le III^e siècle p. Chr². Même si la forme de la stèle est quadrilatère, elle a pourtant un fronton triangulaire et les portraits se trouvent de même dans une niche, mais demi-ovale, comme dans le cas du relief d'Orăştie. Les deux pièces sculpturales ont un prototype commun: la stèle à fronton et niche du début du I^{er} siècle a. Chr.³, dérivée de modèles hellénistiques. Les stèles à portrait en niche, dites de Naïscus, apparaissent en Dalmatie à la moitié du I^{er} siècle p. Chr.⁴, même si en Norique la plus ancienne stèle de ce type, celle de Vettia Prima, de Magdalensberg (en Carinthie, Autriche), est datée vers l'an 1⁵. En Scythie Mineure est connue la célèbre stèle au portrait en niche et aux mains levées, appartenante aux enfants Flavia Aquilina et Iulius Augurinus, datée selon la forme des lettres, vers la moitié du I^{er} siècle⁶. Un relief anarchitectonique de forme pentagonale à portrait en niche demi-ovale a été trouvé en Pannonie à Szombathely, en Hongrie (pl. II/5), représentant un personnage qui porte un vêtement considéré comme celtique, même si on remarque sa ressemblance⁷ - en fait, mieux-dit physionomique, à cause de la barbe, que du costume - avec les ainsi-dits *Daces* du Musée de Cluj (Roumanie), l'analogie citée soyant... le portrait du monument funéraire d'Aurelius Surus, vétéran d'une cohorte des Commagènes⁸!

À la même que sur la stèle d'Alburnus Maior, sur le relief d'Orăştie le personnage semble avoir aussi - comme nous pouvons déduire de l'examen du monument, malgré les détériorations souffrées - une face triangulaire à menton aigu et la cavité pavillonnaire réalisée par forage. Le costume, sinon identique, est semblable de point de vue du drapage.

Une plus étroite ressemblance en ce qui concerne le costume, allant jusqu'à l'identité - la seule exception soyant le type de la fibule - il y a en cas d'un portrait à niche sur une stèle découverte à Bad St. Leonhard im Lavanttal, à côté de Wolfsberg (Carinthie, en Autriche), datée vers l'année 200 p. Chr. (pl. II/1)⁹. Ce manteau fait d'un tissu épais de laine, porté au mauvais temps et semblable à un *poncho* mexicain, nomé *paenula*, a été porté en Norique aussi par les femmes, comme nous le montre un relief de Waltersdorf, dans l'est du territoire de Flavia Solva (Leibnitz, en Styrie, Autriche) (pl. III/1)¹⁰ et se généralise - comme vêtement de voyage, parmi les autres - en Italie et à Rome au moins de III^e - IV^e siècles p. Chr.¹¹ En effet, de même en Carinthie, on connaît une pierre funéraire plus récente que la celle mentionnée, provenant de St. Lorenzen am Johannesberg (pl. II/2) et enmurée aujourd'hui dans la cour paroissiale de Brückl (à côté de St. Veit/Glan), sur laquelle les hommes représentés portent le même type du manteau et ont aussi des barbes courtes et épineuses, mais elle est datée à la fin du III^e siècle p. Chr., soyant un des derniers monuments de ce type de la région¹². Cependant, il est à remarquer qu'une étoffe épaisse et poilue, nomée *gausapa*, *gausape* ou *gausapum*, en Grec *gausapes* et utilisée pour confectionner les couvertures et les vêtements pour les deux sexes, surtout des robes, fut introduite à Rome sous Octavien-Auguste et est mentionnée aussi par Petronius dans un contexte dont l'action se passe dans la dernière moitié du I^{er} siècle a. Chr. ou au début du siècle suivant¹³. Pour cette raison, manque des représentations plastiques et, plus tard, au II^e ou III^e siècles, quand on connaît quelques bustes en relief, à cause de la rareté des images de l'entier corps drapé, il est difficile à dire si le costume ou du moins ce mode de drapage ou seulement ce type de matériel étaient connus ces temps-là. Cependant, il y a un troispied étrusque, dont l'attache représente un homme vêtu d'un manteau drapé ainsi¹⁴ (pl. IV/1); il semble donc que ce drapage fut diffusé au nord des Alpes au même temps avec des autres marchandises étrusques.

Des personnes portant des vêtements semblables avec celui représenté sur le relief d'Orăştie surgit fréquemment sur les monuments funéraires de Norique, surtout dans le territoire de Virunum, en Carinthie. Le relief de Friesach, avec le personnage vêtu dans un

manteau légèrement drapé, tombant comme sur le relief d'Orăştie, mais ayant peu des plis parallèles, le bord aux franges et une fibule ronde, est daté dans la seconde moitié du II^e siècle¹⁵, celà trouvé sur Zollfeld (Virunum)¹⁶ et celà de St. Veit/Glan¹⁷, sur lequel, à cote de l'homme, est représentée l'épouse en costume norique, sont datés à la moitié du II^e siècle. Tout près, à St. Donat, on connaît deux reliefs aux costumes de ce type, le premier d'un pèrigrin vêtu avec un manteau à bord large, fixé avec une fibule ronde, daté à la fin du même siècle¹⁸ et un autre, sur lequel l'homme du gauche du relief est vêtu d'un manteau aux franges, est daté plus tard, au début du III^e siècle¹⁹. De même est daté le monument funéraire d'Aurelius Secundinus, *duplicarius* de la Legio II Italica, élevé pour lui par son client ou son affranchi Aurelius Senilis, le manteau du titulaire soyant de même bordé aux franges²⁰. Un vêtement semblable porte aussi un des hommes représentés sur un relief funéraire de Lauriacum²¹, dont on croît qu'il appartienne à un employé civil d'une unité militaire ou à un militaire détaché à côté de la chancellerie du gouverneur de la province²². En Dacie, un manteau en étoffe épaisse, tombant en plis lourds par-dessus des épaules jusqu'à la moitié du mollet, porté par un personnage représenté sur une paroi d'une aedicula de Potaissa (pl. II/4)²³, faisant part éventuellement du même monument funéraire, avec un autre, sur lequel se trouve un personnage aux cheveux courtes, rond visage, grands yeux, nez proéminent et droit et lèvres charnues (pl.II/3)²⁴, portant un vêtement semblable, peut-être confectionné du même matériel que les manteaux de Norique, quoique le drapage soit différent. Le manteau en étoffe épaisse est mentionné en effet comme faisant part du costume d'hiver des Celtes²⁵.

Un problème distinct pose la fibule du personnage représenté sur le relief funéraire d'Orăştie. Dans notre opinion, il ne s'agit pas d'une fibule ronde, commune pour la fin du II^e siècle et pour les premiers décennies du III^e siècle²⁶ et qui reprend le modèle des fibules celtes du I^{er} siècle p. Chr.²⁷, dont le contour s'est effacé et d'un pli du vêtement - parce que le relief est assez claire en ce qui le concerne - mais d'une fibule en forme de cuiller à café ou d'une fibule *de Nauheim*, qui même s'elle n'est pas caractéristique pour l'époque de la domination

romaine en Dacie, peut être effectivement gardée, transmise et portée par des générations dans la famille du défunt, pour sa valeur intrinsèque (jugeant après ses dimensions, surtout si l'original était en métal précieux) ou par sa valeur symbolique ou sentimentale. Bien sûr, s'il s'agirait d'une fibule en forme d'un aileron (*Flügelfibel*), cela pose aussi des problèmes de nonconcordance chronologique. Ces fibules sont des accessoires du costume féminin norique du territoire de Flavia Solva, ainsi comme nous le connaissons de plus anciens monuments funéraires de là, datants de la période flavienne (69-96 p. Chr.), mais surtout sur ceux du II^e siècle et moins sur les reliefs du III^e siècle p. Chr. et qui continuent sûrement les traditions du costume préromain indigène²⁸. Elles sont caractéristiques cependant plutôt au costume de Virunum que pour celui du territoire de Flavia Solva, où elles sont remplacées par les fibules aux nouveautés²⁹. À Flavia Solva sont connues des fibules en forme d'aileron dans le costume virunois d'une indigène (à nom celtique ou véneto-illyrien: *Bononia*), représentée sur la stèle funéraire de la famille de L. Cantius Secundus, datée vers 100 p. Chr., sur laquelle l'homme porte le costume romain³⁰. Des fibules de même type surgissent aussi sur le monument funéraire de Flavia Usaiu, de Gorsium (Tác, en Hongrie), qui porte un costume éravisque³¹. Un costume semblable au celui discuté ici, au même drapage, portent aussi des hommes représentés sur des reliefs de la Pannonie Supérieure, dont les femmes ont parfois de même des fibules en forme d'aileron: c'est le cas des reliefs de Császár (dans l'ancien comté de Komárom)³², de Sz. Benedek³³, de Sabaria (Dunapentele) et d'Aquincum (Ó-Buda)³⁴.

Pour ces raisons nous croyons que les analogies citées peuvent indiquer autant la province d'origine du costume porté par le personnage du relief trouvé à Orăştie, peut-être même son origine ethnique, qu'un élément pour le dater.

Il semble, donc, que ce type de vêtement soit porté sûrement drapé ainsi de la moitié du II^e siècle jusqu'à la fin du III^e p. Chr. dans le sud-est de la province de Norique, soit par les pèrigrins, soit par les citoyens romains (éventuellement d'origine pèrigrine), mais ayant en tout cas une situation matérielle assez bonne, comme employés de l'administration civile ou militaire. Même qu'il est difficile à dire si

ce costume ou de moins ce type de drapage fut spécifique au costume norique ou au celui porte en Italie, nous croyons que, tenant compte de sa diffusion régionale et de la date tardive des monuments, il s'agit plutôt d'un costume régional, adopté aussi par les éléments de l'administration romaine, recrutés partiellement dans la même province, que d'une uniforme officielle de cette catégorie sociale.

Cette constatation devrait mener nécessairement - même si dans le cas du relief d'Orăştie il ne s'agit pas d'un *costume romain*, mais de l'un *d'époque romaine* - à une nuanciation aux catégories des vêtements et aux intervalles chronologiques de l'affirmation qu'en cas des monuments funéraires du territoire de Flavia Solva la romainisation est plus avancée en cas des hommes, parce qu'ils adoptent le costume romain comme uniforme officielle ou comme signe du statut social en même temps avec le service militaire ou avec l'employment, pendant que le costume des indigènes survive surtout chez les femmes, mais non chez les représentantes des milieux plus riches, qui sur leurs monuments funéraires sont vêtues dans le costume cérémonial romain et très rarement portant le costume indigène³⁵.

Bien que l'ancien gouverneur de la Pannonie, Cassius Dio, mentionne que le nom des Pannoniens vient de fait qu'ils confectionnaient par eux-mêmes leurs vêtements aux larges manches d'haillons des anciens manteaux, només d'une dénomination spécifique à la contré³⁶, nous croyons que le vêtement décrit par l'auteur antique représente, en réalité, une autre chose. En ce cas, il s'agit de bien-discuté *pannus* (= "haillon", "manteau"), un vêtement très semblable à un veston clos en angle sur la poitrine, ayant en face un large bord, faisant l'impression d'un cordonnet, considéré, de même caractéristique pour la province de Norique - mais, probablement, plus fréquent en Pannonie - et porté aussi dans la Gaule et en Bélgique³⁷ et, de même, dans la Dacie romaine, par exemple à Lipova (dép. d'Arad), sur une stèle anépigraphe (pl.III/3)³⁸, raison pour laquelle C. Daicoviciu³⁹ et D. Popescu⁴⁰ le considéraient soit un vêtement dace, soit norique-pannonien, sur une stèle de Micia (Vetel, dép. d'Hunedoara), dont l'inscription ne permet pas de doutes sur l'origine mauresque des colons⁴¹ et sur la stèle d'Apulum (pl.III/4), appartenante à C. Valerius C. fil. Silvanus, vétéran de la Leg. XIII Gemina, origi-

naire de municipie de Claudiu Virunum et à son fils, Flavius Valerius Valens, soldat de la même legion⁴². C'est pourquoi O. Floca et W. Wolski ont remis en discussion l'origine de ce costume, indigène (c'est-à-dire *dace*), norique-pannonienne ou afro-orientale, se demandant s'il ne s'agissait d'un vêtement grossier, pour "mauvais temps", répandu sur un vaste aréale et préféré par certains milieux sociaux⁴³. En 1976, dans l'ouvrage de L. Marinescu, qui mentionne l'opinion de I. Čremošnik, selon laquelle le costume trouvé aussi en Dalmatie, est originaire de l'Illyrie ou de la Moesie occidentale semble rester insolue, même l'autrice, qui tienne, cependant, compte de sa large diffusion⁴⁴, est légèrement tentée à l'attribuer, finallement, une origine locale, *dace*⁴⁵. Quoique il est faux à considérer *dace* un costume seulement parce que les seules monuments connus ou commentés par les auteurs qui le décrivaient furent découverts en Dacie, même si cela pourrait être convenable parfois à l'historiographie roumaine d'orientation "autochtone" ou à lui attribuer une origine ou autre, à cause de l'onomastique des personnes qu'ils le portent, il faut tenir compte - sûrement - de sa large adoption dans une contré, à cause des conditions climatiques, mais on ne doit pas oublier que la fréquence de sa diffusion dans une région où il est assez clairement attesté comme spécifique pour la population indigène⁴⁶ - surtout au moment de la conquête ou peu après celà - par les sources écrites est la seule preuve relevante pour parler de son origine.

La fréquence plus grande du costume indigène chez les femmes que chez les hommes dans le territoire de Flavia Solva est expliquée par le fait que la plupart des colons venus du Sud fortement romanisé étaient des hommes, qui épousent des indigènes noriques⁴⁷. Ce fait, constaté aussi dans l'épigraphie de la ville de Poetovio (Ptuj, en Slovénie)⁴⁸, a été supposé, se basant sur quelques rationnements sociologiques, aussi pour la province de Dacie⁴⁹.

Dans ce dernier cas on doit expliquer et, surtout, discuter aussi l'apparition assez significative des costumes "ethniques", non-romaines et non-daces, chez les hommes, même vétérans ou soldats, parfois représentés sans épouses ou même sans autres membres de famille! Mais pour la Dacie, ou spécialement l'analyse du fond *dace* a eu part d'une recherche attentive et intéressée, pour démontrer sa continuité et

son rôle dans la romanisation, l'étude approfondé de l'ampleur et du développement du ce phénomène aux différentes étapes chronologiques et segments ethniques et sociaux est - pour des multiples causes - à peine au début en ce qui concerne les ouvrages de synthèse aux catégories des monuments et seulement dans peu de cas on a fait la relation avec les réalités ethniques et sociales reflétées par les monuments funéraires épigraphiques. En quelle mesure les résultats de ces recherches concordent avec ceux des études épigraphiques et archéologiques, c'est un autre problème qu'attende sa solution.

NOTES

1. At. Sonoc, Z. K. Pinter, *Un monument funerar de epocă română zidit sub portalul colateralei nordice a bisericii gotice din Orăştie*, dans Apulum, XXXIV, 1997, pp.223-238.
2. Z. Milea, *Sculpturi romane în Muzeul de istorie din Turda*, Apulum, IX, 1971, pp.435-441 et fig.1; *Illiri și daci / Illyriens et Daces* (catalogue de l'exposition du Musée National de Beograd et du Musée d'Histoire de la Transylvanie de Cluj), Cluj - București, 1972, p.242, I 296 et pl. XL; H. Daicoviciu, *O stelă funerară de la Alburnus Maior*, dans Potaissa, III, 1982, pp.106-111 et fig.1.
3. F. Baratte, C. Metzger, *Rome*, dans *Forms and Styles. Antiquity*, Köln, 1994, fig. 54 et 56.
4. V. Jurkić (coord.), *Archäologisches Museum Istriens in Pula*, II^e éd., Pula, 1982, nr.12, p.8.
5. G. Piccottini, H. Vettters, *Führer durch die Ausgrabungen auf dem Magdalensberg*, IV^e éd., Klagenfurt, 1990, nr.27, p.134.
6. D. M. Pippidi, *Simbolul palmelor înălțate pe o stelă din Tomis*, dans D. M. Pippidi, *Studii de istorie a religiilor antice. Texte și interpretări*, București, 1969, n.33, p.217 et pl.XXIII.
7. S. Ferri, *Arte romane sul Danubio. Considerazioni sulle sviluppo, sulle derivazioni e sui caratteri dell'arte provinciale romana*, Milano, 1933, p.140 sq. et fig.169 et 170.
8. *Ibidem*, p.330 sq. et fig.431.
9. G. Piccottini, *Die Römer in Kärnten. Ein Fuhrer zu den wichtigsten Ausgrabungen und Denkmälern des Landes*, Klagenfurt, 1989, p.23 et fig.4.

10. E. Hudeczek, *Flavia Solva*, dans H. Temporini, W. Haase (coord.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, II/6, Berlin - New York, 1977, p.434 et pl. II/3.
11. *Ibidem*, p.434.
12. G. Piccottini, *op. cit.*, p.30 et fig. 10.
13. Petronius, *XXI*, apud Seneca - Petroniu, *Apokolokyntosis - Satyricon* (traduction, préface et notes par E. Cizek), Bucuresti, 1967, p.65 et n.3.
14. Ingvald Undset, *Közép-Európában lelt ó-etruszk háromlábak*, dans ArchÉrt, VI, 1886, p. 297, fig. 2.
15. *CSIR*, II/2, 107, p.11sq.
16. *CSIR*, II/2, 108, p.12.
17. *CSIR*, II/2, 109, p.12sq.
18. *CSIR*, II/2, 134, p.31 = CIL, III, 4 882.
19. *CSIR*, II/2, 162, p.43.
20. *CSIR*, II/2, 138, p.33 = CIL, III, 4 835.
21. *CSIR*, III/2, 51, pl.16.
22. M. Hainzmann, *Publius Flavoleius Cordus aus Mainz, ein Angehöriger des militärischen Verwaltungsdienstes?*, dans G. Bauchhenß (coord.), Akten des 3. internationalen Kolloquiums über Probleme des provinzialrömischen Kunstschaffens, Bonn, 21.- 24. April 1993, Bonn, 1996, p.64.
23. M. Jude, C. Pop, *Monumente sculpturale romane în Muzeul de Istorie Turda*, Turda, 1972, p.14 sq. et pl.IX/3; cf. O. Floca, W. Wolski, *Aedicula funerară în Dacia romană*, dans Buletinul Monumentelor Istorice, XLII/1973, 3, p.40 et fig. 58.
24. *Ibidem*, cf. fig.61.
25. Diodorus Siculus, V, XXX, *apud Diodor din Sicilia*, Biblioteca istorică (traduction par R. Hâncu et Vl. Iliescu, étude introductif et notes historiques par Vl. Iliescu), Bucureşti, 1981, p.360.
26. E. Chirilă, N. Gudea, V. Lucăcel, C.Pop, *Das Römerlager von Buciumi. Beiträge zur Untersuchung des Limes der Dacia Porolissensis*, Cluj, 1972, p. 89 et pl.XCIII/5.
27. S. Cociş, Ad. Rusu, *Fibule romane din colecția Muzeului Județean Deva (I)*, dans: Sargetia, XVIII-XIX/1984-1985, p.131.
28. E. Hudeczek, *op. cit.*, p.434.
29. *Ibidem, loc. cit.*

30. *Ibidem*, p.435 et pl.I/1.
31. J. Fitz, *Gorsium. A Táci római kori ásatások*, III^e éd. revue, Székesfehérvár, 1970, fig.67.
32. B. Kuzsinszky, *Császári (Komárom m.) sírleletek (II)*, dans ArchÉrt, 22, 1902, fig. 7-8.
33. V. Récsei, *Egy régi féldomborműről a Pannonhalmi templom külsöfalában*, dans ArchÉrt, 19, 1899, pp.400-404.
34. J. Hampel, *Figurális domborművek Pannoniai sremlékeken*, dans ArchÉrt, 30, 1910, fig. 4 (Dunapentele) et 15 (Aquincum); idem, *Intercisa emlékei*, ArchÉrt, 26, 1906, fig. 34 (Dunapentele).
35. E. Hudeczek, *op. cit.*, p. 435.
36. Cassius Dio, *XLIX*, 36, apud Cassius Dio, *Istoria romană* (traduction et notes par A. Piatkowski), Bucureşti, 1977, p.224.
37. O. Floca, W. Wolski, *op. cit.*, p.40 sq.
38. C. Daicoviciu, *Monumente inedite din Dacia*, dans Anuarul Institutului de Studii Clasice, I, 1928-1932, fig. 14; L. Mărghitan, *Banatul în lumina arheologiei*, vol. II, Timişoara, 1980, p.66.
39. C. Daicoviciu, *op. cit.*, pp.123-125 et fig. 13.
40. D. Popescu, *Sondajele arheologice de la Cristeşti (1950)*, dans MCA, II, 1956, p.188 sq.
41. O. Floca, *Monumenti romani inediti del distretto di Hunedoara*, dans Dacia, VII-VIII, 1937-1940, p. 342 et fig. 3-4; cf. O. Floca, W. Wolski, *op. cit.*, p.41; IDR, III/3, 166 (p.168 sq. et fig. 131).
42. C. Daicoviciu, *op. cit.*, pp. 123-125, fig. 13.
43. O. Floca, W. Wolski, *op. cit.*, pp. 40-42.
44. L. Marinescu, *Despre îmbrăcămîntea populației din provincia Dacia*, dans Muzeul Național, III, 1976, p. 126.
45. *Ibidem*, p. 131.
46. I. Čremošnik, *Die einheimische Tracht Noricum, Pannoniens und Illyricums und ihre Vorbilder*, dans Latomus, XXIII, 4, 1964, p. 761 sq.
47. E. Hudeczek, *op. cit.*, loc. cit.
48. M. Šašel Kos, *Petovionska vladajoča aristocracija*, dans Ptujski Arheološki Zbornik. Ob 100-letnici Muzeja in Muzejskega Društva, Ptuj, 1993, pp. 219-232.
49. J. Trynkowski, *Urmările demografice ale cuceririi Daciei de către romani*, dans ActaMN, XIII/1976, pp. 81-88.



Pl. I. - Le relief funéraire romain enmuré sous le portail de la collatérale nordique de l'église gothique de la forteresse d'Orăştie (dessin par Z. K. Pinter et Al. Gh. Sonoc).



1



3



4



2



5

Pl. II. 1. Bad St. Leonhard im Lavanttal (d'après G. Piccottini 1989);
2. St. Lorenzen am Johannesberg (d'après G. Piccottini 1989); 3. Potaissa
(d'après O. Floca, W. Wolski 1973); 4. Potaissa (d'après O. Floca et
W. Wolski 1973); 5. Szombathély (d'après S. Ferri 1933).



1



2



3



4

Pl. III. 1. Waltersdorf (d'après E. Hudeczek 1977); 2. Alburnus Maior (d'après Illiri și dacii); 3. Lipova (d'après L. Mărghitian 1980); 4. Apulum (d'après C. Daicoviciu 1928-1932).



Pl. IV. D'après Ingvald Undset 1886.

TRADIȚII ȘI INFLUENȚE LA ÎNCEPUTURILE CONTACTELOR ROMÂNO-SLAVE

Nelu Zugravu (Iași)

Așa cum s-a arătat în istoriografie, începând din ultimul sfert al secolului al VI-lea și până în veacul al X-lea, în spațiul de etnogeneză românească au pătruns - pe direcții și în etape diferite - și au conviețuit cu autohtonii, slavii¹. Populație indo-europeană, aceștia aveau un patrimoniu bogat în credințe, idei, practici, mituri și rituri pe care cercetările mai vechi și mai noi le-au evidențiat pe deplin². În momentul ajungerii în spațiul românesc, slavii erau profund atașați religiei păgâne. Izvoarele scrise vorbesc despre adorarea mai multor divinități, cinstirea elementelor naturale (ape, arbori), practicarea divinației, sacrificii animale și umane, libații, cultul morților³; de asemenea, ca la multe populații antice, teforele - *Ardagast*, *Piragast*⁴, *Sviatoslav*⁵ - reflectau devoțiunea specială a unora dintre membrii comunităților slave față de anumite divinități. În egală măsură, figurinele antropomorfe și zoomorfe din lut descoperite la Trebujeni, Alcedar-Odaia, Scoc, Hansca, Cobusca Veche, Brănești, Lopatna, Dănceni (între Prut și Nistru)⁶ și fibulele cu imagini umane și animaliere apărute la Hansca-Limbari-Căprăria și Hansca "La Matcă" (Republica Moldova)⁷ reflectă - așa cum apreciază cercetătorii - diferite reprezentări religioase și practici magice și filacterice. În domeniul funerar, slavii distingeau sufletul de trup, adică practicau incinerarea⁸, după cum o dovedesc morminte plane sau tumulare din veacurile VII-X de la Cepănos (Ucraina)⁹, Cobusca Veche (República Moldova)¹⁰, Sărata Monteoru (jud. Buzău)¹¹, Chiscani (jud. Brăila)¹², Sihleanu (jud. Brăila)¹³, Tichilești (jud. Brăila)¹⁴, Păuleasca (jud. Teleorman)¹⁵, Dorobanți (jud. Călărași)¹⁶, Balta Verde (jud. Mehedinți)¹⁷, Ostrovu Mare (jud. Mehedinți)¹⁸, Pișcolț-"Nisipărie" (jud. Satu-Mare)¹⁹, Nușfalău (jud. Sălaj), Apahida (jud. Cluj), Someșeni (jud. Cluj)²⁰ etc.²¹

Studiul comparativ al spiritualității slave și al celei arhaice românești a condus la ideea că prima a contribuit substanțial la îmbogă-

țirea celei din urmă²². Conviețuirea româno-slavă a fost încă din ultima parte a secolului al VI-lea, o realitate²³. Ea s-a accentuat din a doua jumătate a veacului al VIII-lea, aşa cum o demonstrează desco-peririle din unele aşezări și necropole birituale din acest interval și s-a prelungit până în veacurile X-XI, după cum o atestă, printre altele, informațiile despre slavii care viețuiau în interiorul voievodatelor românești din zona vestică²⁴. Analizele lingviștilor confirmă, de asemenea, data târzie - după anul 800, până în secolul XI - a împrumuturilor masive slave, cuprinzând și pe cele din domeniul credințelor și cutumelor, în limba română²⁵. În acest context, este cu totul plauzibil să se postuleze faptul că, pe fondul diferențelor structurale dintre romanici și slavi²⁶, influența spiritualității celor din urmă asupra celei autohtone trebuie să fi fost tardivă, respectiv după ce creștinismul cuprinsease masa localnicilor. De altfel, Petre Ș. Năsturel a arătat în modul cel mai convingător că deosebirea dintre credința creștină a populației băştinașe și politeismul slavilor se reflectă în conservarea, pe terenul limbii române, a termenului- nemaifolosit astăzi - *boz* (pl. *bozi*) - "idol", care derivă din v. sl. *bozi* < pl. *bogu*; "il dénote - conchidea savantul - qu'à l'époque où les Slaves païens vinrent en contact avec les ancêtres des Roumains, ils étaient polythéistes. Pour les Roumaines chrétiens, les divinités des nouveaux venus n'était que de vulgaires idoles"²⁷. De aceea, aşa-zisul adstrat slav al culturii populare românești, mai ales cel mitologic și religios, pus în relief de anumite soluții lingvistice, nu întotdeauna satisfăcătoare sau de unele analize etnologice, fără orientare istorică, nu trebuie înțeles nici ca un aport venit pe un teren gol, nici ca o înlocuire a unor elemente autohtone cu altele mai "profunde" și mai complexe, ci mai curând drept calcuri pe un fond străvechi, care, în anumite condiții social-politice (dominații), demografice (conviețuiri, asimilații) și spirituale (moșteniri comune indo-europene), a putut îmbrăca o nuanță externă (denumire, limbaj etc.) de factură slavă. Bogata zestre traco-dacică și romană a constituit adevăratul fundament al universului spiritual românesc.

Cele mai convingătoare argumente se găsesc, în acest sens, în domeniul lingvistic, unde cercetarea recentă a arătat că etimologia slavă a multor vocabule ce vizează diferite aspecte ale mitologiei și

religiei populare românești, nu mai este astăzi satisfăcătoare, găsindu-se soluții în fondul autohton - traco-dac, latin sau chiar preindo-european; fenomenul se originează, indiscutabil, în realitățile spirituale specifice romanilor în momentul contactului cu slavii. De exemplu, *paparudă* (*păpărugă*, *păpălugă* etc.), cuvânt de care se leagă un întreg ansamblu de credințe și practici rituale populare²⁸, apreciat ca derivând din sl. *peperuda*²⁹, se regăsește în radicalul * *per* (k) *ŭm* - comun spațiului lingvistic balcanic prelatin, atestat în sursele literare și epigrafice antice, inclusiv ca epicleză pentru una dintre divinitățile principale ale tracilor - Eroul³⁰. *Hora* ("dans, grup de dansatori, cor"), explicat, de asemenea, prin filon slav-bg. *horo*³¹, evocă o semantică ce-și găsește fundamentul etnografic și poate lingvistic într-un ansamblu de scenarii religioase de certă sorginte paleobalcanică (neolitică)³². *Pălălaie* ("foc cu flacără mare, vâlvătaie"), "focul viu", purificator, aprins în aprilie, la Sf. Gheorghe, atunci când începe anul nou pastoral³³, situat în familia verbului *a părli* ("arde cu flacără mare"), pus în legătură cu bg. *părļja* și scr. *prljiti*³⁴, se explică mult mai bine prin lat. *parilia*, *palilia*, care amintește numele sărbătorii romane Parilia de la 21 aprilie, celebrată în cinstea zeiței Pales, protecțoarea turmelor și ciobanilor³⁵; "an de an" ("quotannis") - scria Tibul -, în acea zi se aprindea un foc de paie, pentru că, în scop purificator, păstorii să-l sară iar animalele să-l treacă³⁶.

În egală măsură, compartimentul vocabularului românesc ce desemnează credințe, superstiții, cutume, conține numeroase dublete sau triplete lexicale - latino-slave, traco-latino-slave, care pot oferi o anumită imagine despre interferențele și conviețuirile spirituale dintre romani și slavi. Terminologia daimonologiei românești este un bun exemplu în acest sens. Astfel, alături de slavonismele *duh* < *duhū*³⁷, *diavol* < *djavol*³⁸, *vârcolac*, *vârculac* < *vârkolak*³⁹, *mor*, *moroi* < *mora*⁴⁰, *zmeu* < *zmij*⁴¹, *vrăjelnițe* < *vrajă* < *vražđa*⁴² etc., se află lexemele *bală*, *balaur*, *dulf* (*dolf*, *duf*), *zgriptor*, *zgripturoaică* provenite din substrat⁴³, dar și *drac*, derivat din lat. *draco*, *dracus*⁴⁴, la baza căruia stau geniile, ingerii sau alte existențe divine supra-sau submundane de origine greco-romană și orientală ce au "populat" spațiul Daciei și al Moesiei Inferior⁴⁵. Semidivinitatea *Baba* (uneori și sub forma plurală *Babele*) se originează, lingvistic, în sl. *baba*⁴⁶, dar plu-

rifuncționalitatea pe care o atestă credințele populare ale românilor (*Baba Dochia*, *Baba Iaga*, *Baba Gaia*, *Ursitoarele* etc.)⁴⁷ nu poate fi explicată doar pe terenul mitologiei slave⁴⁸, ci pe suprapunerea peste universul mitic al gerontocrației și gerontologiei locale; existența termenilor traco-daci *moșa*, *moașa* (pl. *moșele*) < *mos*⁴⁹, poate fi un indiciu în acest sens. În sfârșit, este posibil ca rusaliile, făpturi mitice malefice, care iau oamenilor mințile⁵⁰, să aibă corespondență în cunoșcutele *rusalce* slave (*rusalka*, pl. *rusalki*) - divinități feminine, simbolizând mai ales mediul acvatic, dar și cel campestru și silvanic⁵¹; suportul religios și etnografic nu poate fi, însă, decât unul autohton, căci divinizarea elementelor naturale (pădurile, câmpurile, locurile, sursele de apă etc.) e deplin atestată atât în ținuturile carpato-dunărene ocupate de romani prin adorarea *Sylvanelor*, Geniilor (locurilor), Nymfelor, Dianei etc.⁵² cât și în mediul geto-dac⁵³. De altfel, la fel ca și semidivinitățile cu nume slave *drăgaicele*⁵⁴ < *drag* < *dragū*⁵⁵, *milostivele*⁵⁶ < *milostiv* < *milostivū*⁵⁷, *sfințele*⁵⁸ < *sfânt* < *svetū*⁵⁹, ele se integrează marii "familii" de personificări originare din spațiul religios local (precreștin) cunoscute în credințele populare ale românilor sub numele de *iele*⁶⁰ < *traco-dacul *elle* sau poate preindo-europeanul **ellai*⁶¹ și din care fac parte *zânele*⁶² < *zână* < lat. *Diana*⁶³, *sânzienele (sânziana)*⁶⁴ < lat. *sanctus Ioanes* sau *sanctus dies Ioanni*⁶⁵, *vântoasele*⁶⁶ < *vânt* < lat. *ventus*⁶⁷, *frumoasele*⁶⁸ < *frumos* < lat. *formosus*⁶⁹ < *dâNSELE*⁷⁰ < *dânsa* < lat. *de ipsa illa*⁷¹, *măestrele*⁷² < *măestru* < lat. *magister*⁷³ etc.

Bogăția patrimoniului cultural romanic și rezistența sa în fața celui slav se observă și din influența exercitată asupra acestuia din urmă. Elementele de origine latină din limbile slave ce desemnează credințe, cutume, superstiții, reprezintă o consecință a bilingvismului și a conviețuirilor spirituale: *luna* > *lună* (?), *lunaticus* > *lunătic*, *Rosalia* > *rusalja*, *Calendae* > *koljada*, *Creatio* > **Creciune*, **Crăciune* > bg. *kracun*⁷⁴ și cu siguranță, *Troian* > *Trojanū*⁷⁵.

Prin urmare, la începutul contactelor dintre populația autohtonă și slavi influențele nu au fost atât de puternice, aşa-zisul "adstrat" spiritual slav fiind calcuri lingvistice peste credințe și cutume autohtone.

NOTE

1. I. Nestor, *L'établissement des Slaves en Roumanie à la lumière des quelques découvertes archéologiques récentes*, Dacia, N.S., 5, 1961, p. 429-448; I. Barnea, în: *Din istoria Dobrogei*, II, *Romanii la Dunărea de Jos*, Bucureşti, 1968, p. 439-445; D. Gh. Teodor, *Origines et voies de pénétration des Slaves au Sud de Bas-Danube (VI^e-VII^e siècles)*, în *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 12-14 mai 1982)*, Roma, 1984; idem, *Autohtoni și migratori la est de Carpați în secolele VI-XI e.n.*, ArhMold 10, 1985, p. 50-60; idem, *Slavii la nordul Dunării de Jos în secolele VI-VII d.H.*, ArhMold, 17, 1994, p. 223-251; idem, *Autohtoni și slavi în spațiul carpato-dunăreano-pontic în secolele VI-VII d.Hr.*, în *Din istoria Europei romane*, Oradea, 1995, p. 285-294; idem, *Descoperiri slave din secolele VI-VIII în spațiul carpato-dunărean*, Hierarus, 10, 1996, p. 98-116; M. Sâmpetru, *Vestul României în secolele IV-X e. n.*, Thraco-Dacica, 13, 1992, 1-2, p. 148-149.

2. L. Niederle, *Manuel de l'antiquité slave*, II, *La civilisation*, Paris, 1926, p. 126-168; N. S. Derjavin, *Slavii în vechime*, Bucureşti, 1949, p. 147-167; P. Rezuş, *Religia slavilor*, Studii Teologice, 2, 1950, 1-2, p. 98-110; Em. Vasilescu, *Religia slavilor*, Studii teologice, 7-8, p. 427-450; C. Sirbu, *Câteva date despre religia slavilor vechi*, Mitropolia Banatului, 9, 1959, 9-10, p. 57-70; F. Veynke, *La divination chez les Slaves*, în *La divination. Etudes recueillies par A. Caquet et M. Leibovici*, I, Paris, 1968, p. 303-311; Fr. Dvornik, *Les Slaves. Histoire et civilisation de l'Antiquité aux débuts de l'époque contemporaine*, traduit de l'anglais, par D. Pavleski avec la collaboration de M. Chpolynskiy, Paris, 1970, p. 51-56; A. I. Ionescu, *Les plus archaïques représentations des êtres surnaturels dans les croyances populaires des Slaves*, Bulgarian Historical Review, 3, 1976, p. 38-51; M. Cabalska, *Aus den Studien über die Religion der heidnischen Slawen*, Rapports du III^e Congrès International d'Archéologie Slave, Bratislava, 7-14 septembre 1975, 1, Bratislava, 1979, p. 125-140; K. Sass, *Slaves (Croyances préchrétiennes)*, Dictionnaire des religions, directeur de la publication P. Poupard, Paris, 1984, p. 1588-1596; B. A. Rîbakov, *Iazîcestvo drevnei rusi*, Moskva, 1988; Fr. Conte, *La mythologie slave*, în *L'Europe. Mythes et traditions*, sous la direction de A. Akoun, Brepols, 1990, p. 137-151; Z. Váňa, *Svět slovanských bohu a démonů*, Praha, 1990; R. Boyer, *Slaves (Mythologie des)*, în Encyclopaedia Universalis 21, Silice-Tabo, Paris, 1992, p. 99-100; Świątowit, Warsaw, 40, 1995.

3. Procopius de Caesarea, *Despre zidiri*, VII, 14, 23-24, FHDR, II, p. 443); Mauricius, *Arta militară*, XI, 4, <11>, (FHDR, p. 557); Teophanes

Confessor, *Cronografia*, (Anul 6085 (593), p. 271, 1-27 De Boor) (FHDR, p. 607); Leon Diaconul, *Tactica IX*, 6; 8 (FHDR, p. 691, 693); Constantin Porfirogenetul, *Carte de învățatură pentru fiul său Romanós*, 9, traducere de V. Grecu, București, 1971. p. 19; *Miracula Sancti Demetrii* (1931), în P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, I, Le texte, Paris, 1979, p. 174 (179).

4. Teoforele Ardagast (Teophanes Confessor, *Cronografia* (Anul 6085 (593), p. 270, 21-29 De Boor; p. 271, 1-27 De Boor), FDHR, II, p. 605) și *Piragast* (*Ibidem*), (Anul 6089 (597), p. 275, 1-32), FHDR, II, p. 609) conțin particule ce amintesc de zeul focului și al războiului Redegast, Radigast, Rodegast, Redigost, numit și Svarožič, din ciclul baltic, căruia îi era dedicat calul (L. Niederle, *op. cit.*, p. 147-148; N.S. Derjavin, *op. cit.*, p. 143; Z. Váňa, *op. cit.*, p. 85-87). În acest context, desigur că aceste antroponime n-au nimic de-a face cu hidronimele Argeș și respectiv, Prut - vezi D. Gh. Teodor, *op. cit.*, ArhMold, 17, 1994, p. 227, cu trimiteri.

5. Sviatoslov conține termenul desemnând însuși numele neamului - slava - "glorie", deci "Gloriosul" (D. Eeckaute, *Slaves*, în Encyclopaedia Universalis, 21, Silice-Tabau, Paris, 1992, 21, p. 78).

6. I. A. Rafalovici, *Slaveane VI-XI vekov, v Moldavii*, Kișinev, 1972, fig. 118; I. Corman, *Spațiul proto-nistrean în secolele V-VII d.Chr.*, rezumatul tezei de doctorat, Chișinău, 1996, p. 16; idem, *Spațiul proto-nistrean în secolele V-VII*, teză de doctorat, Iași, 1996, p. 105-106, fig 100-101; D. Gh. Teodor, *op. cit.*, Hierasus, 10, 1996, p. 105; pentru descoperiri similare, în spațiul slav și semnificația lor, Z. Váňa, *op. cit.*, p. 178-183.

7. Gh. Postică, *Civilizația veche românească din Moldova*, Chișinău, 1995, fig. 5; I. Corman, *op. cit.*, rezumatul tezei de doctorat, p. 14; *ibidem*, teză de doctorat, p. 87-89, fig. 67; pentru descoperiri similare în mediul slav și interpretarea lor : B. A. Rîbakov, *op. cit.*, p. 197-208, fig. 38, 39.

8. L. Niederle, *op. cit.*, p. 42-59; N.S. Derjavin, *op. cit.*, p. 130-131; B. A. Rîbakov, *op. cit.*, p. 73-120.

9. I. Corman, *op. cit.*, p. 135-136.

10. *Ibidem*, p. 133-135.

11. În ultimă instanță, U. Fiedler, *Studien zu Gräberfeldern des 6. bis 9. Jahrhunderts an der unteren Donau*, 1, Bonn, 1992, p. 74-88 (cu bibliografia mai veche); D. Gh. Teodor, *op. cit.*, ArhMold, 17, 1994, p. 235.

12. U. Fiedler, *op. cit.*, p. 116, 236, 270; *ibidem*, 2, Bonn, 1992, p. 418: după autor, unele morminte aparțin protobulgarilor; M. Sâmpetreu, *Înmormântări pecenege în Câmpia Dunării*, SCIV, 24, 1973, 3, p. 462-463: atribuită slavilor; I. Cândeа, *Origini și evoluție până la jumătatea sec. al XVI-lea*, Brăila, 1995, p. 36-41, 47-49; incinerații sunt protoromâni păgâni.

13. U. Fiedler, *op. cit.*, 1, p. 118, 236-237, 270; *ibidem*, 2, p. 423-424; I. Cândea, *op. cit.*, p. 43-45. 47-49: atribuită populației românești încă păgâne.
14. U. Fiedler, *op. cit.*, 1, p. 118, 236-237, 270; *ibidem*; 2, p. 425-427; I. Cândea, *op. cit.*, p. 41-43; 47-49: atribuită populației românești încă păgâne.
15. U. Fiedler, *op. cit.*, 1, p. 118, 237-238, 270; *ibidem*, 2, p. 418-420.
16. *Ibidem*, 1, p. 236, 237-238, 241, 270; *ibidem*, 2, p. 418-420, 451.
17. *Ibidem*, 1, p. 88-89; D. Gh. Teodor, *op. cit.*, p. 237.
18. U. Fiedler, *op. cit.*, p. 89-91; D. Gh. Teodor, *op. cit.*
19. I. Németi, *Noi descoperiri din epoca migrațiilor din zona Carei (jud. Satu Mare)*, SCIVA, 34, 1983, 2, p. 139-140.
20. M. Rusu, *Transilvania și Banatul în sec. VI-IX*, Banatica, 4, 1977, p. 187-188, 206, fig. 2/3.
21. *Ibidem*, p. 205-206, lista 5, fig. 21; U. Fiedler, *op. cit.*; V. Spinei, *Realități etnice și politice în Moldova Meridională în sec. X-XIII. Români și turanici*, Iași, 1985, p. 59, 60, 107-108.
22. R. Vulcănescu, *Mitologie română*, București, 1985, în special p. 60, 151-153; P. Caraman, *Colindatul la români și alte popoare*, București, 1983.
23. D. Gh. Teodor, *op. cit.*, p. 231.
24. M. Rusu, *op. cit.*, lista 5, fig. 2; M. Sâmpetreu, *op. cit.*, p. 147, 148, 154; I. Mitrea, *Elemente slave în cultura secolelor VIII-X din spațiul carpa-to-danubiano-pontic. Cușitele cu volute și semnificația lor*, în *Din istoria Europei romane*, Oradea, 1995, p. 295-300; I. Hâncu, *Soarta românilor din Basarabia în Evul Mediu timpuriu (schită istorico-arheologică)*, în *Din istoria Europei Romane*, Oradea, 1995; A. Bejan, *Banatul în secolele IV-XII*, Timișoara, 1995, p. 110; I. A. Pop, *Români și maghiarii în secolele IX-XIV. Geneza statului medieval în Transilvania*, Cluj-Napoca, 1996, p. 95-147.
25. G. Ivănescu, *Istoria limbii române*, Iași, 1980, p. 180, 267-269, 271-274; Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, I, *De la origini până la începutul secolului al XVII-lea*, ediție definitivă, București, 1986, p. 288, 290; El. Scărătoiu, *Rapports linguistiques bulgaro-roumains (IX^e-XI^e siècles)*, în RESEE, 27, 1989, 1-2, p. 181-184; H. Mihăescu, *La romanité dans le Sud-Est de l'Europe*, București, 1993, p. 331.
26. L. Bârzu, *Continuitatea creației materiale și spirituale a poporului român pe teritoriul fostei Dacii*, București, 1979, p. 85; M. Rusu, *Note asupra relațiilor culturale dintre slavi și populația românească din Transilvania (sec. VI-XI e. n.)*, Apulum, 9, 1971, p. 713-726; Fl. Curta, *The changing image of the Early Slavs in the Romanian historiography and archaeological literature. A critical survey*, Südost-Forschungen, 53, 1994, p. 225-310.

27. P. S. Năsturel, *Une réminiscence roumaine de la messe latine à l'époque de la liturgie slave*, *Romanoslavica*, 1, 1958, p. 207-209; citatul este de la p. 208. Termenul a fost reținut și de N. Iorga, *Istoria Românilor, II, Oamenii pământului (până la anul 1000)*, text stabilit, note comentarii, postfață și addenda de I. Ioniță, V. Mihăilescu Bârliba, V. Chirica, București, 1992, p. 276, care nu i-a subliniat semnificația.

28. Sim. Fl. Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, II, ediție îngrijită și introducere de I. Datcu, București, 1994, p. 328-344; R. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 418-419; I. Cuceu, M. Cuceu, *Vechi obiceiuri agrare românești. Tipologie și corpus de texte*, I, București, 1988; D. Pop, *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*, Cluj-Napoca, 1989, p. 132-144; *Paparudă*, Dicționar de mitologie generală, p. 453.

29. Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 288; H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 329-330.

30. V. I. Toporov, *K. drevnebalkanskim sveazeam v oblasti iazika i mifologii*, în Balkanskii lingvisticeskii sbomik, Moskva, 1977, p. 51; idem, *K. frakiiskobaltiiskim iazikovim paralleleam II*, în Balkanski lingvisticeskii sbomik, p. 78 (cu trimiteri la surse).

31. Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 289; H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 329.

32. A. Poruciuc, *Archaeolinguistica. Trei studii interdisciplinare*, *Bibliotheca Thracologica*, IX, 1995, p. 32-34.

33. Sim. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 274-276; I. Ghinoiu, *Vărstele timpului*, București, 1988, p. 234-235.

34. Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 291; H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 130.

35. V. I. Toporov, *Hettsk. PURULLIA, lat. PARILIA, PALILLA i ih balkanskie istorii*, Balkanskii lingvisticeskii sbomik, p. 125-142, în special p. 135 și 137.

36. Tibul, *Elegii*, I, 1, 35-36, ediție îngrijită, text stabilit, cuvânt înainte, traducere în metru original și note de V. Sav, București, 1988, p. 26-27; de asemenea, Ovidiu, *Fastele*, IV, 721-806, traducere de I. Florescu și Tr. Costa, studii și note Tr. Costa, București, 1965; Pales, în Dicționar de mitologie generală, p. 451.

37. Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 289; pentru duh în mitologia română, cf. R. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 451 (duhul pământului).

38. Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 288.

39. *Ibidem*; pentru vârcolac în mitologia slavă, vezi L. Niederle, *op. cit.*, p. 132; N. S. Derjavin, *op. cit.*, p. 160-161; Z. Váňa, *op. cit., passim*; A. I. Ionescu, *op. cit.*, p. 47-48; *Vârcolac*, în Dicționar de mitologie generală, București, 1989, p. 625; pentru vârcolac în mitologia română, *Ibidem*; R. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 303-304.

40. Al. Rosetti, *op. cit.*, H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 329; pentru moroi în

mitologia slavă, L. Niederle, *op. cit.*; N S Derjavin, *op. cit.*, p. 161-162; Z. Váňa, *op. cit.*, p. 139; A. I. Ionescu, *op. cit.*, p. 43-46; pentru *moroi* în mitologia română, R. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 303.

41. Al. Rosetti, *op. cit.*; H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 330; pentru *zmeu* în mitologia slavă, L. Niederle, *op. cit.*; Z. Váňa, *op. cit.*, p. 121; A. I. Ionescu, *op. cit.*, p. 48-50; pentru *zmeu* în mitologia română, R. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 313-314, 414, 453 (*zmeoaică*), 528-529; *Zmeu*, în Dicționar de mitologie generală, p. 657.

42. Al. Rosetti, *op. cit.*; H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 330; pentru *vrăjelnițe*, cf. R. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 311.

43. I. I. Russu, *Etnogeneza românilor. Fondul autohton traco-dacic și componența latino-romanică*, București, 1981; Gh. Brâncuș, *Vocabularul autohton al limbii române*, București, 1983; H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 311-316; A. Poruciuc, *op. cit.*, p. 42-51; pentru aceste făpturi mitice, cf. R. Vulcănescu, *op. cit.*, *passim*, în special p. 478-479, 525-528; *Balaur*, în Dicționar de mitologie generală, p. 67; *Dulful*, în Dicționar de mitologie generală, p. 153.

44. H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 301; pentru *drac* în mitologia română, R. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 471; *Drac*, în Dicționar de mitologie generală, p. 148-150.

45. Vezi volumele *IDR*, II-III/4; *ISM*, I, II, V; *CIL*, III.

46. Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 287; H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 328.

47. Pentru *Baba* (*Babele*) și diferitele sale ipostaze în mitologia românească, cf. Sim. Fl. Marian, *op. cit.*, I, p. 281-318; R. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 129, 164, 210, 215, 218, 270, 332, 333, 661; Dicționar de mitologie generală, p. 65-66 (*Baba Cloanța*, *Baba Dochia*, *Baba Hârca*, *Baba Iaga*).

48. Pentru *Baba* în credințele slavilor, L. Niederle, *op. cit.*; N. S. Derjavin, *op. cit.*, p. 151-152; Z. Váňa, *op. cit.*, p. 118.

49. Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 251; H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 313; despre *moaște* în credințele populare românești, R. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 213-214.

50. *Ibidem*, p. 317-319, 335; *Rusalii*, în Dicționar de mitologie generală, p. 517; pentru etimologie, H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 300, 453, dar și I. Ionescu, *Etimologii*, în Studii teologice, 43, 1991, 5-6, p. 139; M. Sâmpetru, *op. cit.*, în *Thraco-Dacica*, 13, 1992, 1-2, p. 153.

51. L. Niederle, *op. cit.*, p. 132; N. S. Derjavin, *op. cit.*, p. 154; Z. Váňa, *op. cit.*, p. 110-114; *Rusalka*, în Dicționar de mitologie generală, p. 517.

52. Vezi M. Bărbulescu, *Die Dianakult im römischen Dazien*, Dacia, N. S., 16, 1972, p. 203-223; A. Rusu, *Considerații privind cultul lui Silvanus în Dacia romană*, în Sargetia, 10, 1973, p. 395-408; C. Lupu, *Über den Genius-Kult in Dakien*, în *Forschungen zur Volk- und Landeskunde*, Sibiu, 28, 1985, 2, p. 36-44; A. Bodor, *Die griechisch-römischen Kulte in der*

Provinz Dacia und das Nachwirken der einheimischen Traditionen, în *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II/18.2, Berlin/New-York, 1989, p. 1077-1164.

53. S. Sanie, *Din istoria culturii și religiei geto-dacice*, Iași, 1995, p. 44-49; V. Sîrbu, *Cultul izvoarelor, săntănilor și apelor la daci și daco-romani reflectat în unele descoperi arheologice*, în SympThr, 8, 1990, p. 209-211.
54. R. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 488-489; I. Ghinoiu *op. cit.*, p. 267-269; *Drăgaică*, în Dicționar de mitologie generală, p. 150.
55. Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 290; H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 328.
56. R. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 429; *Iele*, în Dicționar de mitologie generală, p. 241.
57. Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 289; H. Mihăescu, *op. cit.*.
58. R. Vulcănescu, *op. cit.*; *Iele*, în Dicționar de mitologie generală, p. 241.
59. Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 290; H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 331.
60. R. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 428-429; *Iele*, în Dicționar de mitologie generală, p. 241-242.
61. H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 316; Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 221.
62. R. Vulcănescu, *op. cit., passim*; *Zâne*, în Dicționar de mitologie generală, p. 656-657.
63. H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 295.
64. R. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 489-490; *Sânziene*, în Dicționar de mitologie generală, p. 548; I. Ghinoiu, *op. cit.*, p. 102-103.
65. Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 129; H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 299.
66. R. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 414 (și *vântoacele*), 429; *Vântoase*, în Dicționar de mitologie generală, p. 624-625.
67. H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 179.
68. R. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 429; *Iele*, în Dicționar de mitologie generală.
69. H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 229.
70. R. Vulcănescu, *op. cit.*, *Iele*, în Dicționar de mitologie generală.
71. H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 166.
72. R. Vulcănescu, *op. cit.*, *Iele*, în Dicționar de mitologie generală.
73. Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 170, 562, 563; H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 38.
74. Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 274, 558-559, 750; H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 446, 448-453; despre *koljada* și *kračun* în credințele slavilor, cf. L. Niederle, *op. cit.*, p. 164, respectiv 165 și Z. Vâňa, *op. cit.*, p. 207, respectiv 206.
75. Lingviștii consideră că forma *Trojanū* provine din Traianus. cea din dintâi determinând și prezența în română a lui *troian* (Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 274, 559, 750; H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 453-454), dar inscripțiile din

epoca romană atestă fără echivoc prezența în latina vulgară a termenului *Troian* (C. C. Petolescu, *Troianus în epigrafia latină*, în Thraco-Dacica, 4, 1983, 1-2, p. 143-154 = SympThr, 9, 1992, p. 173). Despre *Trojanū* în mitologia slavilor, cf. L. Niederle, *op. cit.*, p. 146; N. S. Derjavin, *op. cit.*, p. 147; Z. Váňa, *op. cit.*, p. 82-83.

Traditions et influences aux débuts des contacts roumaino-slaves

Résumé

L'analyse comparative des spiritualités archaïques roumaine et slave a conduit quelques chercheurs à la conclusion que la première a été profondément influencée par la dernière. C'est un fait établit que la cohabitation d'entre les ancêtres des Roumains et Slaves a été une réalité à partir de la fin du VI^e siècle, mais les différences structurales d'entre elles - le caractère provincial roman de la culture matérielle des autochtones et particulièrement les origines daco-romaines et l'aspect chrétien de leur vie spirituelle, témoigné, parmi l'autres, d'existance dans la langue roumaine archaïque du mot *boz* (pl. *bozi*) - "idol", v. sl. *bozi*, < pl. *bogū* (P. Š. Năsturel) - ont formées un obstacle pour les influences slaves. Le lexique qui désigne le monde mythologique et religieuse c'est la plus importante preuve. Ainsi, bien que la terminologique et d'origine slave est riche (*duh* < *duhū*; *diavol* < *djavol*; *vârculac* < *vârkolac*; *mor, mora* < *mora*, *zmeu* < *zmij* etc.), beaucoup de mots roumains (*paparudă-păpărugă, păpălugă*) *hora*, *pălălaie* (*părălaie*) < *părli*) considérés d'origine slave (*peperuda, horo, părlja* et *prljiti*) s'expliquent mieux sur le terrain préindo-européen (**per(k)un, horo(?)*) et latin (*parilia, parilia*). En même temps, autres mots d'origine slave (*Baba (Babele)* < *baba*; *drăgaica* < *drag* < *dragū*; *milostivele* < *milostiv* < *milostivū*; *sfintele* < *sfânt* < *svetu* etc. ont des équivalents thraco-daces (*moşa, moaşa* (pl. *moasele*) < *moş*), latines *zânele* < *zâna* < lat. *Diana*; *sânziana* (*sânzienele*) < lat. *sanctus Ioannes* ou *sanctus dies Ioanni*; *vântoasele*, *vânt* lat. *ventus*; *frumoasele* < *frumos* < lat. *formosus*; *dâNSELE* < *dânsa* < lat. *de ipsa illa*; *măestrele* < *măestru* < lat. *magister* etc.) et peut-être préindo-européennes (*iele* < **ellai*). En fin, il y a des éléments d'origine latine empruntés par les Slaves (*luna* > *lună* (?); *lunaticus* > *lunatik*; *Rosalia* > *rusalja*; *Calendae* > *koljada*; *Creatio* > **Creciune*, **Crăciune* > *kračun*; *Troian* > *Trojanū*).

PRACTICI FUNERARE ÎN EVUL MEDIU - CERCETĂRI ARHEOLOGICE ȘI EVALUĂRI CULTURALE

Petre Munteanu Beșliu (Sibiu)

Rezultatele cercetărilor arheologice din unele complexe funerare-cimitire de comunitate și criptele bisericii nobiliare din Dumbrăveni, permit structurări informaționale și analize contextuale care evidențiază fenomene culturale generale, specifice ideologiei creștine și note particulare, zonale sau temporale.

Cercetări arheologice de răsunet, efectuate în cimitirul medieval de la Feldioara, județul Brașov, au dus la identificarea unui "orizont funerar de tip Feldioara", caracterizat prin modul deosebit de amenajare a "lăcașului de veci"¹. Groapa copiază forma corpului uman, având în extremitatea vestică o nișă pentru cap (kopfnische). Autorul studiului despre mormintele de la Feldioara folosește și termenul de "gropi antropomorfe" (antropomorphe Gruben), noțiune ce merită un comentariu mai amplu².

Morminte cu nișă pentru cap au fost descoperite în mai multe cimitire din sudul Transilvaniei, în zona de colonizare germană. Unele morminte au fost datează cu monede în secolul al XII-lea. Mai bine cercetat însă, cimitirul de la Feldioara permite câteva observații ce constituie puncte de plecare în analiza culturală: 1. procentul redus de morminte cu inventar (17%); 2. folosirea împreună cu monedele în circulație în acea vreme a monedelor romane, cimitirul suprapunându-se unei aşezări romane; 3. mormintele cu nișă au adăpostit doar adulți³. Asocierea mormintelor cu nișă de adulții aşezăți în ele și într-un procent mic cu monedele folosite drept obol, constituie caracteristica unui ritual ce este pus mai clar în evidență de succesiunea analizelor comparative. Copiind forma corpului uman ce așteaptă ziua "judecății de apoi", gropile capătă semnificații antropomorfizante. Denumirea trebuie însă amendată în măsura în care asupra gropii nu pot fi transferate, potrivit ideologiei creștine, însușiri umane derivate din cele divine⁴.

Învățatura creștină consideră că trupul este păcătos, doar sufletul are virtuți ce-l pot înlăta dincolo de condiția păcatului. Segregarea viață-moarte este clar evidențiată în Matei, 22, 32 "Dumnezeu nu este un Dumnezeu al celor morți ci al celor vii". Numai după înviere relația filială va fi reluată: "Căci la înviere ei nu se vor însura și nici nu se vor mărita ci vor fi ca îngerii lui Dumnezeu" (Marcu, 22,30). Astfel, după eliberarea sufletului, groapa în care este depus trupul neînsuflarează nu poate avea altă destinație decât aceea de a-l păstra sigilat prin ritual până la "judecata de apoi", chiar dacă trupul va fi dematerializat.

Insistând asupra virtuților vieții pământene, condiție a veșniciei, evangheliștii, cu excepția vizionarului Ioan, se feresc a aduce în discuție lumea întunericului, a "Îngerului căzut", bântuită de sprite rele. Evanghelistul Ioan descrie moralizator apariția și limitele puterii morții: "M-am uitat și iată că s-a arătat un cal galben. Cel ce stă pe el se numește Moartea și împreună cu el Locuința morților. I s-a dat putere peste a patra parte a pământului..." (Ioan, 6,8.). Cu toate că gropile de morminte aparțin unei lumi damnate, pentru că simbolizează această lume din care vin mesaje puține, contradictorii și înfricoșătoare, ele sunt săpate cu grijă copiind forma materială, mai târziu fiind numai adăpost pentru sicriile ce transpun în lumea subterană modelul locuinței defunctului.

Datarea mormintelor de la Feldioara în secolul al XII-lea și atribuirea lor coloniștilor germani nu ridică obiecții majore. Încadrarea cronologică restrânsă numai la acel secol a mormintelor cu nișă, nu poate fi acceptată din perspectiva analizei diacronice. Procesul trecerii de la gropile săpate în forma corpului omenesc la "lăcașe de veci" din lemn, poate fi urmărit în liniile generale prin cercetările arheologice efectuate în cimitirele din Sibiu.

Identificarea unei singure gropi cu nișă în vecinătatea Bisericii Evangelice din orașul Sibiu se datorează mai degrabă cercetărilor limitate la o suprafață restrânsă și practicii reînhumărilor decât rarității acestui tip de morminte sau densitatea reduse a populației. În sacristia aceleiași biserici, peste cel mai vechi nivel de înmormântare, au fost amenajate din cărămizi două cripte adosate, lipsite de acoperiș. Numărul lor are o relevanță limitată, suprafața

cercetată nepermisând analize cantitative. Semnificativ în contextul analizei este modul simplu de amenajare a lăcașului de veci, relația constructivă care poate ascunde una socială (familială) și suprapunerea stratigrafică a sicriilor din lemn.

Elementele noi ce apar în evoluția practicii de înmormântare nu pot fi încadrate într-o cronologie absolută. Suprapunerea unui nivel de mortar peste cele mai vechi gropi de morminte din sacristie și intersectarea unor morminte din exteriorul Bisericii Evanghelice de către fundația bisericii ridicate la mijlocul secolului al XIV-lea, constituie repere cronologice generale ce permit doar orientarea în timp a proceselor culturale și obligă luarea în considerare a transformărilor structurale, materiale din a doua jumătate a secolului al XIII-lea și, mai ales, la începutul secolului al XIV-lea: amenajare de locuințe din material mixt și apoi din material durabil în locul construcțiilor din lemn cu podeaua adâncită, etajarea clădirilor din zona centrală, amenajarea incintelor de apărare din pietre și cărămizi în locul incintelor din pământ, înlocuirea construcției basilicale cu o mai încăpătoare biserică gotică s.a.m.d.

Amenajarea "lăcașelor de veci" ca parte a ritualului creștin de înmormântare, reflectă relația dintre sacru și profan, implicarea elementului material în practica creștină determinată de ideologia creștină. Consistența dogmei creștine despre natura relațiilor între cele două lumi, ale viilor și morților, este ilustrată, între alte aspecte ale ritualului funerar, de practicile de înmormântare în comunitățile de călugări, numeroase în Sibiul evului mediu: franciscani, dominicani și slujitorii Sfântului Spirit.

În comunitățile de călugări franciscani, se practica înmormântarea în interiorul și exteriorul bisericii, la mică distanță de fundațiile corului și ale navei. Apărea astfel un loc de trecere pe lângă zid, ce nu afecta spațiul de depunere a morților. Mormintele au fost așezate în interiorul bisericii pe 4-5 rânduri cu spații lăsate intenționat între ele. Un singur mormânt dintre cele cercetate a fost deranjat de o înmormântare anterioară. Descoperirea unei singure catarame, ilustrează sărăcia comunității și austерitatea ritualului de înmormântare⁵. Lumea de dincolo de mormânt trebuia să transpună, cel puțin în cadrul comunităților de călugări, ideile despre simplitatea

și austерitatea traiului pe pământ ca o condiție a măntuirii. Doar două gropi de morminte aflate în exteriorul bisericii au fost marcate de câteva pietre, dovedind o oarecare atenție acordată "lăcașului de veci". Lipsa inventarului funerar poate fi surprinzătoare în condițiile în care cimitirul comunității de călugări primea trupurile neînsuflățite ale unor laici, binefăcători în general, cu o condiție socială deosebită. Imaginea practicilor funerare în comunitățile de călugări din Sibiu, relevă însă o austерitate caracteristică vieții spirituale a întregii comunități sibiene, laice și religioase. Mișcarea de regenerare spirituală a ordinului franciscanilor s-a manifestat în secolul al XIV-lea printr-o "democratizare" a spațiului sacru al bisericii, compartimentat în doar două nave⁶. Urmările acestei mișcări spirituale în planul practicii funerare nu pot fi sesizate, teoretic "lumea morților" fiind deja împărțită în doar două "sectoare".

În biserică de mănăstire cercetată arheologic pe strada 9 Mai din Sibiu, dar și în Biserica Azilului, defuncții erau depuși în interiorul spațiului sacral, limita de înmormântare în Biserica Azilului fiind reprezentată doar de masa altarului. Reînmormântările și depunerea în gropi comune, sunt alte caracteristici comune ambelor comunități de călugări ce se cuvin a fi doar amintite, practica fiind accidentală (molime, dezafectarea unor morminte și recircularea în interiorul bisericii). Amenajarea unor subzidiri ale fundației a împins limita de aşezare a morților în interiorul Bisericii Azilului la 1-1,70 m de zidurile laterale ale navei.

Perspectiva istorică a evoluției structurilor mentale pune în evidență repetarea unor crize existențiale generate de starea de insecuritate colectivă (revolte, atacuri ale tâlharilor, ale necredincioșilor), de cataclisme și fragilitatea valorilor spirituale afectate de erezii. Frica de moarte a fost potențată de nesiguranță și neîncredere în relațiile sociale și a generat la rândul ei un cult al morților de care evangheliștii și apostolii învățăturii lui Cristos se îndepărtașeră⁷. Dorind să apropie oamenii de măntuirea prin credință, Biserică a evidențiat moralizatoarea doctrină a sacrificiului compensator la chinurile iadului, a posibilității de purificare în Purgatoriu prin rugăciunile celor vii și caznele celor decedați. Astfel este restructurată lumea morților din care face parte Purgatoriul și se vădește necesitatea unor

relații rituale cu aceasta. Reflexul doctrinei în planul practicilor de înmormântare este ilustrat și de alte descoperiri arheologice la care ne vom referi în continuare.

Între puținele morminte aparținând celei mai vechi biserici ortodoxe din Săliște, se află unul constituit dintr-o platformă din bârne de brad pe care a fost depus corpul defuncțului (defunctei). Poziția socială deosebită a personajului este demonstrată de inelul sigilar păstrat ca piesă de inventar și de locul înmormântării aflat lângă fundația navei. Relația socială între personajul descoperit arheologic, comunitatea creștină ortodoxă din Săliște și biserică ctitorită de familia cnezială este interesantă atât din perspectiva evoluției structurilor sociale cât și culturale. La Săliște nu au existat morminte în interiorul bisericii vechi iar scheletul ce apare între fundațiile corului vechi și al celui refăcut pare să fi aparținut vechiului cimitir ale cărui urme se mai vedea în momentul ridicării noii biserici⁸.

Observațiile înregistrate la Săliște nu conduc automat la concluzii valorizatoare a cultelor creștine în funcție de respectarea strictă a dogmelor, lipsa mormintelor interioare în biserică de la Săliște putându-se datora dimensiunilor reduse ale navei⁹. Pe de altă parte, semnalarea inventarului relativ bogat al mormintelor aparținând comunității creștine de la Săliște evidențiază o caracteristică diferită de practica înmormântărilor din Sibiu, chiar dacă perioada istorică este diferită. Piezele de inventar funerar descoperite la Săliște sunt accesoriile costumului de sărbătoare al femeilor și cuțite purtate în cizmă de către bărbați. Din secolul al XVI-lea, odată cu accentuarea circulației monetare, au fost frecvent folosite ca piese de inventar monedele.

Piese de inventar funerar pot fi folosite ca material documentar în reconstituiriile și analizele etno-arheologice, semnificația socială și etno-culturală justificând efortul prelucrării lor într-un studiu aparte. Din perspectiva evoluției practicilor de înmormântare reținem efortul amenajării unui mormânt în secolul al XIV-lea folosindu-se o platformă din bârne *impregnate cu răsină*. Descoperirea este izolată, semnificația ei fiind, în principal, contextuală cu relațiile culturale determinante.

Reflectând determinismul conjugat al factorilor materiali și spirituali, ritualul și practicile funerare cunosc în secolul al XIV-lea

transformări formale la nivelul unor structuri preexistente. În cel mai vechi nivel de înmormântare de la Biserica Azilului din Sibiu a fost observat un mormânt cu nişă pentru cap. Groapa ce imita forma corpului omenesc a deranjat un nivel de construcție mai vechi, relație stratigrafică ce îndepărtează datarea de secolul al XII-lea. Construirea Bisericii Azilului la sfârșitul secolului al XIII-lea dovedește că mormântul a fost amenajat cel mai devreme la sfârșitul lui. Datarea propusă nu intra în contradicție cu limita cronologică *ante quem* a tipului de morminte cu nișă, fenomenele culturale neputând fi încorsetate în spații temporale restrânse. Mai mult, practicile arhaice determinate de regulile inițiale pot fi păstrate sau regenerate în cadrul unor comunități conservatoare cum au fost acelea ale călugărilor cerșetori sau ai Sfântului Duh.

Tendințele de cosmopolitism, precum am observat în mediul cnezilor din Săliște, sau de conservatorism, motivate ideologic, caracterizează structurile sociale dominante. Sarcofagul în care a fost depus trupul domnitorului Țării Românești, Mircea (1386 - 1418) a fost dăltuit în forma corpului uman¹⁰. Persistența formei antropomorfizante a sarcofagului nu pare surprinzătoare atâtă vreme cât se regăsește în Franța și în Bosnia același veac XV¹¹. Afirmația relației tipologice a sarcofagului domnului muntean cu cele din Bosnia, relație motivată prin legăturile de rudenie între principii din nordul și sudul Dunării, merită a fi reținută într-un context în care avem în vedere întreaga arie de răspândire a tipului de mormânt cu nișă, ansamblul aspectelor culturale ce evidențiază practica înmormântării în groapă simplă, antropomorfizantă, ritualul de înmormântare subordonat teologiei creștine.

Convingătoare, dar numai unilaterale, relații tipologice se pot desluși între amenajările din cărămizi din subsolul sacristiei Bisericii Evanghelice din Sibiu și criptele bisericii nobiliare din Dumbrăveni. Distanța în timp ce le separă este marcată de transformări sociale și mentale ce afectează forma de manifestare a ritualului de înmormântare și raportul ambiguu între sacru și profan, între viață și moarte¹².

Biserica nobiliară din Dumbrăveni a fost planuită și ridicată într-un moment de cumpănă pentru familia Apa, afectată de numărul

mare al morților în prima jumătate a secolului al XV-lea, de pierderea unor posesiuni și fragilitatea fizică a moștenitorilor¹³. Planul bisericii ilustrează clar dualitatea între lumea sacralizată a bisericii unde locul principal îl avea familia nobiliară și aceea a morților ce tindea spre purificare. Planimetria reflecta ordinea și ierarhia socială impusă lumii de veci, biserică susținând prin metode lumești (a se vedea și sistemul iertării păcatelor prin cumpărarea de indulgențe) rolul de intermediar. Sistemul de cripte incluzând spații pentru copiii morți prematur, pentru "familiari" în afara bisericii, s-a întins la început în interior numai în subsolul navei, populând apoi spațiul corului. La limita altarului a fost amplasată cripta rezervată, probabil, capilor de familie. În spațiul corului a fost înmormântat Tânărul, probabil în secolul al XVIII-lea, un personaj feminin ce purta pe piept un crucifix. Personajul nu mai aparținea comunității pentru care fuseseră proiectate criptele.

Procesul de socializare a practicilor rituale creștine, al cărui prim reflex este Reforma, se manifestă în ansamblul structurilor culturale, criptele amenajate în subsolul bisericilor de mănăstire catolică (vezi criptele bisericii Ursulinelor, a franciscanilor și iezuiților din Sibiu) ilustrând manifestarea sa în secolul al XVIII-lea în planul practicii de înmormântare. De la folosirea în cadrul comunităților civile a gropilor cu nișă pentru cap până la gropile ce adăpostesc sicri sau cripte, ritualul de înmormântare creștin a suferit structurări formale ce pot fi în parte explicate prin presiunea ideologică a instituției bisericești asupra fondului primordial de idei creștine, de strădania de a împinge în planul secund "forul dumnezeiesc"¹⁴.

"Nașterea Purgatoriului" structurată unui determinism ce subliniază ideea ciclurilor în evoluția ansamblului socio-cultural ar putea explica mutațiile în practica funerară, structurarea lumii vii determinând o structurare a celei imateriale. Jacques Le Goff îl citează pe Toma de Aquino în schița ce acesta din urmă o face locuințelor din lumea sufletelor¹⁵. Monografia dedicată studiului Purgatorului subliniază o idee ce trece barierele determinismului material spre acela social: solidaritatea între cei vii și cei morți în cadrul confreriilor¹⁶. Viziunea proceselor evolutive a ansamblului structurilor culturale ne permite să integrăm în analiza practicilor de

înmormântare rezultatele unei săpături arheologice de salvare efectuate pe malul Oltului, în hotarul satului Râureni, în vecinătatea orașului Râmnicu Vâlcea. Lama buldozerului a afectat morminte de inhumare dispuse în semicerc, la marginea unui tumul. Direcția NE-SV și N-S a gropilor, modul de amenajare a "lăcașului de veci" și inventarul funerar caracterizează un ritual deosebit. Morții au fost aşezăți în "cutii de bârne din lemn" sau depuși direct în groapa mărginită de pietre. Capul defuncților a fost aşezat pe pietre. Pietre s-au aflat la picioarele unui schelet. Într-un alt mormânt au fost observate urme de arsură. Două morminte aveau piese de inventar diferite: un cuțit din fier și o aplică din argint pe care a fost gravată o cruce cu terminația brațelor ramificată. La picioarele unui schelet a fost observată o bârnă aşezată vertical.

Ne mărginim a sublinia prin cazurile prezentate procesualitatea transferurilor de mentalitate, jocul echilibrat al determinărilor și necesitatea aprofundării studiilor antropologice¹⁷. Lipsa de informații comparative sau folosirea exclusivă a unei anumite categorii de izvoare crează false premise analizei tipologice lăsând locul frazeologiei, discursului naționalist¹⁸.

Recunoscând posibilitățile limitate de analiză comparativă și de evaluare culturală într-o arie de preocupări conjuncturale și un spațiu de referință sărac¹⁹, consider că atașamentul la valorile spirituale esențiale, la tradițiile creștine pe care le studiem se poate manifesta la fel de simplu și elocvent precum erau practicile evului mediu timpuriu prin refacerea ritualului de înmormântare în cazul deranjării unor morminte prin săpătură arheologică.

NOTE

1. Daniela Marcu, *Santierul arheologic de la Drăușeni*, în: Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice, V, nr.1-4, 1994, p.24. Autoarea descrie modul de amenajare a gropilor: "Gropile acestor morminte au în partea superioară o formă dreptunghiulară simplă, dar spre fund se îngustează treptat (în două-trei trepte orizontale) astfel încât la nivelul scheletului capătă forma corpului uman; lăcașul pentru cap este întotdeauna rotunjit"; *Ibidem*, p.22.

2. Adrian Ioniță, *Das Gräberfeld von Marienburg und die deutsche Siedlung in Siebenburgens. Ein archaologischer Beitrag zur Geschichte des Burzenlandes*, în: Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde, 19.(90.), 1996, 2, p.121.(mai departe, "Zeitschrift...").

3. *Ibidem*, p.121-122.

4. Folosim termenul de antropomorfizant în înțelesul lui antropologic, altfel am intra în contradicție cu explicația curentă a sensului acestui cuvânt: "credință mistică..."; vezi *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, 1975, p.43.

5. Petre Munteanu Beșliu, *Zur Geschichte einer Hermannstadter Klosterkirche aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, în: "Zeitschrift...", 16(87), 1, 1993, p.17. Poziția scheletelor aflate lângă turnul bisericii permite diferențierea lor cronologică.

6. Richard Kurt Donin, *Die Bettelordenskirchen in Österreich, Baden bei Wien*, 1935, p.150. Bisericile de mănăstire cu două nave aparțin, în general, ordinelor de călugări cerșetori. Conventul dominicanilor a existat până în secolul al XV-lea în afara incintei de apărare, pericolul și distrugerile atacurilor turcești obligând comunitatea să ceară adăpost în interiorul orașului Sibiu.

7. Pentru mentalitatea lumii medievale occidentale și angoasele ei în special în secolul al XIV-lea, a se vedea: Jean Delumeau, *Frica în Occident (secolele XIV-XVI). O cetate asediată*, II, București, 1986, p.338. Autorul afirmă că în mentalitatea comunității creștine occidentale "...în viața de toate zilele...supraviețuirea "dublul" și separarea totală dintre suflet și corp au coabitat" (Delumeau, *o.p. cit*, I, p.141). El consideră că în mentalitatea occidentală a evului mediu se regăsește concepția despre moarte a "societăților arhaice" (*Ibidem*, p.140). Aceleași idei la Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, III, București, 1980, p.217: "Europa (secolul XIV) pare obsedată de moarte și suferințele ce-l aşteaptă pe defunct în lumea de dincolo".

8. Petre Munteanu Beșliu, *Vechi monumente medievale românești din vatra satului Săliște (județul Sibiu)*, în: Revista Muzeelor și Monumentelor, seria Monumente Istorice și de Artă, XX, 2, 1989, p.16 (mai departe RevMuz...)

9. Studiul prezentat nu are altă pretenție decât de a atrage atenția prin mijlocirea unor descoperiri arheologice asupra unor manifestări socio-culturale reflectate în practicile creștine. Familiile de ctitori se supun doctrinei

potrivit căreia "...biserica este concepută ca imitare a Ierusalimului celest.... Apusul, dimpotrivă este tărâmul negurilor, al întristării, al morții, lăcașul etern al celor adormiți care aşteaptă învierea trupurilor și judecata de apoi" (Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, București, 1992, p.59). Iată câteva exemple de înmormântări în interiorul bisericilor din Țara Hațegului și Zarandului: Crișcior (Mircea Dan Lazăr, Mihai David, Eugen Pescaru, *Biserica Românească de la Crișcior (jud.Hunedoara)*, în Sargeția, XXI-XXIV, 1988-1991, p.123); Galați și Nalați-Vad (Adrian Andrei Rusu, *Ctitori și biserici din țara Hațegului până la 1700*, Satu Mare, 1997, p.208-209, 231); Radu Popa, *Streisângeorgiu. Mărturii de istorie românească din secolele XI-XIV în sudul Transilvaniei*, în: RevMuz, XLVII, 1, 1987, p.24. Spațiul redus al navelor nu a permis amplasarea mormintelor decât în partea de apus a navei. Planimetria bisericilor de mănăstire din Moldova cuprinde un spațiu destinat îngropării ctitorilor.

10. Adrian Ioniță, *Observații asupra sarcosagului lui Mircea cel Bătrân*, în: Arheologia Medievală, 2, 1997 (în curs de apariție).

11. Adrian Ioniță, *op. cit.*

12. Pentru comparație cu lumea creștină ortodoxă a se vedea mormintele din interiorul bisericii domnești de la Curtea de Argeș unde împreună cu mormintele familiilor primilor domni din dinastia Basarabilor se află și mormântul unui boier (din familia domnitoare?). Cf. Nicușor Constantinescu, *Curtea de Argeș, 1200-1400*, București, 1984, p. 94-96.

13. Petre Munteanu Beșliu, *Die Kirche des mittelalterlichen Eppeschdorf*, în: Zeitschrift...18 (1995), 1, p.2 și urm.

14. Jacques le Goff, *Nașterea Purgatorului*, I, București, 1991, p.35

15. *Ibidem*, II, p.153-154.

16. *Ibidem*, I, p.34.

17. Pentru abordarea nuanțată a raporturilor culturale a se vedea, între altele, David E.Hunter, Phillip Whitten, *The study of anthropology*, Harper and Row Publishers Inc.1976, p. 313-315. Practicile funerare ca parte a unor ritualuri pot fi mai bine înțelese cunoscând psihicul celor ce-l practică, cf. L.B.Brown, *The Psychology of Religious Belief*, Academic Press, 1987, p.207-208.

18. Lelia Rădulescu, *Recuizația ceremonială a obiceiurilor funerare în țara Oltului*, în: RevMuz, 4, 1994, p. 42 "...elemente arhaice de cultură, ce se evidențiază pregnant în credințe și practici străvechi, anterioare creștinis-

mului, mărturii care atestă o multimilenară și neîntreruptă locuire umană, vechi culturi și civilizații autohtone".

19. Sărăcia de studii antropologice despre societatea medievală este cu atât mai evidentă cu cât putem cita o serioasă monografie despre creștinismul afirmat în spațiul carpato-dunărean; cf. Nelu Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București, 1997.

Graves in medieval cemetery.

Archaeological excavations and cultural determinations

abstract

The results of some archaeological excavations in Sibiu and Dumbrăveni medieval cemeteries gave us the opportunity to present in a dyachronic analyse the relationships between the shape of the graves, the christian theology and the social life.

The started point of the analyse is the human body shape of the graves in the cemetery from Feldioara (Brașov county), dated with coins in the XII-th century. This type of graves is characteristic to the german settlements cemeteries in the south of Transylvania.

The human body shapes grave went on in the conservatives community or social structures. This type of grave was evident in the archaeological excavations in The Hospital Church, dated in the 13-th century. Also, the crypt of Mircea, the Prince of Walachia (1386-1418) had this form.

In the 14-th century the archaeological excavations illustrated some changes in the economic and social life, also in funeral rites. The first graves level in the cemetery of community in Sibiu was superposed by coffins and as an exception by two crypts without roofs. The transition to the new funeral structure is observed in the ortodox cemetery of Săliște. A noble woman wearing a silver ring was burned on a poster's floor. The posters were impregnated with resin.

The influences of social life in the funeral rites could be found in the 15-th century sistem of cryptes uncovered at Dumbrăveni, in a church erected by a noble family. The sistem implies out and inside

cryptes for children and grown-ups, a special central place for the heads of the family.

The Christian "eternal house" presented can be compared with the pagan's graves uncovered in Râureni (near Râmnicu-Vâlcea). The resembling mental structures derived from different social structures gave the graves arranged with posters in Râureni (6-8-th century), Săliște (14-th century), the coffins and cryptes in Sibiu (13-th century) and Dumbrăveni (15-th century).

THE GIFT AT THE GRAVE - A PARTICULAR CUSTOM FOR EASTER IN ROD, SIBIU COUNTY

Carmina Maior (Sibiu)

The Gift at the grave is the conventional name given to a nice interesting custom found in Rod, (a village in the neighbourhood of Sibiu) Mărginimea Sibiului, 30 km away from Sibiu, belonging to Tilișca community.

The custom is unique, not being found in the other villages belonging to Mărginime, neither in Apoldu de Sus, the native village of many of the Rod inhabitants nor in other parts of the county, as far as we know. We have found it neither in the literature dedicated to ethnography, the only mention about it being in the answers given by Professor Dumitru Floașiu, to some questionnaires given by the Bruckenthal Museum in 1965, questionnaires about the wedding custom in Mărginime. He mentioned the gift given by the godfather to the newly-weds on the first Easter day¹.

In describing the custom we took into account this information, and our own observation in the field, on the Easter Sunday of 1997, information given by the participants and that of some old native inhabitants².

The Easter service is held a little after Saturday midnight (2 o'clock) and is followed by a mess till 7-7³⁰. After that the holy bread distributed in the church on Easter day is given together with a piece of cheese. This combination is specific to the villages inhabited by shepherds in Mărginime.

Those who paid for the holy bread offer in the church to the authorities of the village a meal with a specific menu including the traditional lamb.

Then the people go home for a rest. At 10 a.m. the bells toll again and all the inhabitants dressed up in their Sunday clothes go to the graveyard to their family grave, laying a table cloth , "cârpă de bucate", on it with eggs, knot-shaped bread, a candle, a bottle of wine

and sometimes cakes. The priest blesses each person, they exchange the traditional greeting "Christ has Resurrected" and "It's True that He has Resurrected", then he gets the Knot-shaped bread and a red painted egg which he gives to the psalm reader to put them into a special bag.

After the priest's blessing the neighbours greet each other and they celebrate with wine and cakes.

All the young couples married during the last year, come dressed up in their wedding clothes, lay on their parents' grave a table cloth with red eggs, knot-shaped bread, cakes and the traditional wood bottle with wine used at their wedding.

All the participants to their wedding come to congratulate them, drink in their honour from the wood bottle and offer them wedding gifts, especially dishes. According to the local tradition, the Godfather offers them a bed.

Then, all of them are invited to a party where the menu is similar to that one given at the wedding. This meal takes place at the young married or at their parents. Today it takes place at the Community Center.

Even if nowadays the dishes are made of plastics or "inox", and other gifts are added and the place where the party takes place is different, the custom of offering these gifts at the grave is still in practice.

We may notice a certain combination between community practices, meant to help the young couples, recently married, with the customs linked to the respect for the forefathers and their symbolic blessing, with the annual Easter customs and traditions.

The motivation for choosing this period of the year, is that the Easter Sunday is a day when the whole family is at home, the shepherds haven't left yet, the winter spent together proved to the couple that they get on well, the family is united, and somehow, through these gifts, they got legitimacy from the local community.

As for the place chosen, the graveyard symbolises in a way the continuity of the community through the blessing of the ancestors, as they are remembered at all major celebrations: here people are blessed by the priest, the recently married couples are given wedding

gifts, thus being protected and helped to settle down a new family that will give birth to new lives.

This custom could be also integrated to the wedding traditions. The getting of the wedding gift has a specific order. At the proper wedding the participants offer money, especially the guests; the parents offer a house, land or animals as gifts. The others (natives of the village) do not offer anything. They give their present at Easter. This is a practical aspect of the community's intention of helping the new families. The wedding could take place on an inappropriate moment for some of the natives. They could not refuse the invitation but they were unable to offer then a proper gift. They are not embarrassed for that, they enjoy every wedding they are invited to, because they know that they can offer their presents later: on the Easter Sunday.

The custom of offering dishes appears to the most useful for the new couple.

Lacking some documents we cannot establish its roots (or origin). Besides the practical aspect (the community found the most comfortable way to help the couple) no other significances can be given to it.

The Rod inhabitants are proud of their custom, consider it old and good but considering it very familiar, they didn't name it. For them not the name is important but deep respect for tradition, especially that regarding the family, the ancestors, respect seen in the great care they show to the graves decorated with crosses and carved poles graves which surround the church on the hill in middle of the village.

On Easter Sunday they become a symbolic Past protecting the Future.

NOTES

1. The answers of the questionnaires can be found in the Scientific Archives of C.I.D. "C.Irimie" in M.C.P.T. ASTRA.

2. For ex: V. Sârbu 78 years, daughter of village's priest and also wife of a priest.

LE CIMETIÈRE SUD-TRANSYLVAIN. HIÉRARCHISATION SOCIALE DANS LE CÉRÉMONIAL D'ENSEVELISSEMENT

Cornelia Gangolea (Sibiu)

Perçu comme un concept traditionnel, le pouvoir a besoin, afin de se muer en autorité, de ressources spécifiques de légitimation. L'une de celles-ci, la tradition, "phénomène de durée, de persistance des structures sociales, matérielles et spirituelles, et , tout aussi bien de répétition des actions humaines"¹, caractérise les sociétés archaïques, dans les conditions où le sens du terme "archaïque" est repéré, dans le processus évolutif, non comme "un stade mais plutôt comme un état, comme une structure parmi d'autres existantes"².

La communauté rurale sud-transylvaine conserve encore la marque de l'archaïque. L'affirmation devient évidente au moment où, en nous rapportant à la sphère du spirituel, nous visons des relations interhumaines susceptibles de permettre l'intégration des comportements dans des modèles reconnus, perpétués par la tradition. Le caractère linéaire de celle-ci conduit à l'ancrage de ces phénomènes dans un temps quasi immobile, et c'est précisément ce qui arrive au cours des pratiques rituelles du cérémonial de l'enterrement.

La persistance d'un certain type de conservatisme fait que la différenciation par l'hiérarchisation de la communauté rurale ne trouve plus sa motivation uniquement dans la sphère de l'économique. Les positions hiérarchiquement supérieures seront le résultat, en premier lieu, de l'estime sociale, du prestige dont jouit l'individu dans la communauté, lesquels seront transmis héréditairement.

Ce critérium de structuration engendre "l'ordre de status" reflété jusque dans le mode d'organisation du cimetière rural traditionnel. L'espace consacré, destiné à l'inhumation se structure en tant que réplique du monde des vivants, image schématique, par réduction, de la communauté villageoise.

Le système de valeurs promu par la stratification hiérarchique conduit, à l'intérieur des groupes sociaux, à la différenciation y com-

pris dans la modalité de distribution des lieux d'ensevelissement. Les lieux considérés privilégiés, situés dans la proximité immédiate de l'édifice ecclésiastique lorsqu'il en existe un, de la porte d'entrée dans le cimetière ou des deux côtés de l'allée principale, là où l'église est disjointe du cimetière, reviendront, par héritage, conformément à la tradition, aux élites. La marginalisation de l'individu dans la communauté rurale se reflète clairement dans la position que sa tombe occupe au sein du cimetière. À proximité de la palissade d'enceinte seront enterrés les métèques, ceux d'une autre religion, les personnes déchues moralement ou socialement, alors que les suicidaires seront ensevelis hors du cimetière, dans ce cas la restriction étant imposée par les normes canoniques religieuses. La plupart des membres de la communauté ont leurs lieux de repos éternel entre les deux extrêmes. D'habitude, le groupement "par familles" s'impose.

La dynamique du système peut avoir pour conséquence la structuration de la société d'après d'autres critères. Pris en considération, le critérium économique peut conduire à des écarts par rapport aux conduites consacrées par la communauté traditionnelle et par la promotion du prestige. La structuration du cimetière va souffrir des modifications en conséquence. Le groupement "par familles" des lieux de repos sera perturbé par intercalation d'autres tombes, réparties, à option, aux nouvelles élites. L'absence de cette possibilité sera "compensée" par la substitution des symboles de sépulture traditionnels - croix, cippe, arbre funéraire - par des monuments funéraires somptueux mais dépourvus de style et côtoyant plus d'une fois le kitsch. Des répliques de ceux-ci, sont multipliées jusqu'à l'épuisement par un désir inavoué d'accession - ne fût-ce que de cette manière - à un status hiérarchique supérieur, ce qui mène à l'uniformisation des cimetières ruraux. On peut y ajouter l'influence de la culture de type urbain. Afin d'exemplifier les idées que l'on vient d'énoncer, nous présentons une étude de cas: le cimetière uniate de Sîngătin, département de Sibiu. Des inhumations n'étant plus effectuées que très rarement ces dernières décennies, la structuration des tombeaux par "clans" peut se remarquer facilement; nous avons, à la suite d'une topographie, si sommaire fût-elle, de la *progadia*, l'image claire du monde des vivants: les familles les plus anciennes et les plus nom-

breuses du village implicitement, le rang que celui-ci occupe dans la hiérarchie établie par la communauté.

NOTES

1. H. H. Sthal, *Eseuri critice/Essais critiques*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1983, p. 251.
2. C. Zamfir et L. Vlăsceanu (coord.), *Dicţionar de sociologie/Dictionnaire de sociologie*, Ed. Babel, Bucureşti, 1993, p. 45.

STUDIUL ANTROPOLOGIC AL UNUI SCHELET PRESUPUS A APARTINE VISTIERNICULUI MATEIAS*

Georgescu Laurenția (București)

În timpul primei domnii a lui Petru Rareș (1527-1538; 1541-1546) Marele Vistiernic Mateiaș a ridicat în anul 1535, Mânăstirea Coșulea¹ (satul Copălău). Planul este tronconic, cu turlă pe naos, în secolul al XIX-lea suferind numeroase modificări prin adăugarea unui pridvor. Acum este biserică cu chilie cedate unui spital de boli nervoase.

Lucrările de consolidare și amenajare a monumentului² au dus la descoperirea a zece morminte care se aflau în incinta lăcașului sub podeaua de lemn care fusese pusă cu peste cincizeci de ani în urmă, când Mânăstirea a fost dată în folosință ca lăcaș de cult. Mormintele au avut pietre puse deasupra, care au fost distruse în decursul timpurilor, dar nu îndepărtați, inscripțiile fiind extrem de corodate-deci posibilitatea identificării, datorită lor, a fost exclusă.

În pronaos, pe axul principal al lăcașului, la o adâncime de trei metri s-a descoperit un mormânt, mai deosebit amenajat, aparținând unui înhumat de sex masculin, având ca inventar o monedă. Mormântul a fost deranjat de vechile lucrări și în umplutura gropii s-au găsit: resturi de cărămidă, fragmente din pietrele de mormânt și din dalele de pe podea care nu au deranjat nivelul de înhumare și scheletul. Înhumatul este relativ bine păstrat și reprezentat, zona fronto-parietală prin ardere, în jurul bregmei a suferit o clivare (o deschidere) a unei porțiuni a suturii coronare ce fusese sinostazată.

Se presupune că acest mormânt ar apartine ctitorului acestei biserici - Marele Vistiernic Mateiaș, diplomat cunoscut, în timpul domniei lui Petru Rareș³ și chiar în timpul domniei lui Ștefan Lăcustă (1538-1540).

* Tinem să aducem mulțumirile noastre arheologilor D. Rădulescu și R Ciuceanu care ne-au solicitat pentru studiu.

Marele Vistiernic Mateiaș a ridicat două biserici, Coșula pe Miletin în 1535 și Horodniceni în 1539, documentația parcursă nu atestă înhumarea lui la Horodniceni (informare prof. dr. V. Drăguț și pictor cercetător Irina Mardare). În momentul începerii cercetării arheologice, mormântul nu era acoperit cu lespedea sa, care prin inscripție ar fi dus la identificarea înhumatului pe loc.

În cele ce urmează, dorim să punem la dispoziția investigației istorice, datele obținute prin studiul scheletului acestui personaj, în speranța că în decursul timpului vom putea furniza și alte date necesare identificării reale a subiectului înhumat, în limitele decente ale cercetărilor de acest gen.

Datele antropologice de detaliu

Craniul privit din norma verticală are o formă de sfenoid, norma occipitală dând un aspect de casă cu unghiile rotunjite ușor; reliefurile supraciliare și glabelare sunt de gradul III-IV, același grad de reliefare prezentând întregul craniu, tipic masculin.

Datele metrice scot în relief următoarele aspecte: o lungime mijlocie a craniului ($g\text{-}op=185$), care este îngust la eu-eu (142), apreciabil de înalt la b-b (140), având totuși o calotă scurtă ($po\text{-}b=111$). Indicii de proporționalitate a neurocraniului scot în evidență și atestă o conformație mezocrană (76,7) a craniului studiat, subliniind totodată aspectul hipsicran (75,7) acrocan (88,6) și tapeinocran (78,2).

Fruntea este îngustă la nivelul dimensiunilor sale extreme ($ft\text{-}ft=95$; $co\text{-}co=117$), bombată (metriometopă=66,9), fugindă spre bregma caracteristică masculină a tipului europoid al craniului. Orbitele de dimensiuni mijlocii ($mesoconhe=84,1$), se înscriu în plan vertical, cu un echilibru al formei bilaterale ce încadrează un nas camerin 54,5), cu rădăcina de adâncime supramedie (III). Oasele nazale care-l formează prezintă o convexitate aparent regulată privit din norma frontală, dar este vizibilă o deviație de sept destul de pronunțată. Spina nazală anteroară este moderat spre puternic dezvoltată. Apertura piriformă are formă de sulcus prenasalis. Oasele malare sunt reliefate, temporalizate, în poziție simetrică față de întreg masivul facial, cu rugozități la nivelul inserției mușchilor masticatori. La

nivelul fosei canine este o ușoară tendință de aplatizare, dar semnalăm prezența incizurii europoide cu o adâncire mai evidentă în dreapta.

Arcada dentară maxilară (sup.) are o formă elipsoidală, cu un ușor prognatism alveolar, indicele gnatic încadrându-l în categoria mezognată (100,0). Mandibula prezintă o deschidere largă ($go-go=108$; iar $kdl-kdl=110$), este masivă, reliefată cu gonioanele ușor răsfrânte înapoia ramurei verticale. Cei trei tuberculi mentonieri sunt bine individualizați, cei bazali fiind ușor răsfrânti, dând aspectul de bărbie lată.

Aparatul dento-maxilar prin elementele care s-au păstrat, ne dă imaginea unei formule dentare complete, bine conservate în raport cu vîrstă pe care am putut-o determina (lipsurile dentare sunt pierderi post-mortem). Luat în ansamblu, masivul facial ne dă aspectul unei fețe lungi ($40=101$) și late ($45=136$), indicele facial total caracterizîndu-l ca leptoprosop (90,4). Indicele simotic ne dă valori care încadrează acest subiect în limitele obișnuite ale europoizilor (66,7) (Vezi Tabelul Nr.1).

Parietalele, prezintă o bombare mijlocie (89,6) contribuie împreună cu occipitalul (83,8) și mastoidele la aspectul general de robusticitate echilibrată a craniului (vezi Planșa I-a).

Studiul scheletului postcranian ne-a permis să calculăm după metoda Manouvrier (cu corecția respectivă), talia care este de 1,81m. Subiectul studiat este robust, longilin, armonios și echilibrat-constituit, cu o suprasolicitare la nivelul veului deltoidian drept destul de puternică în raport cu membrul superior stâng.

Examenul suturilor⁴ de pe fața endocraniană, exocraniană, a suprafețelor de articulare ale silfizei pubiene, a conformației și reliefului osos, precum și a anumitor elemente menționate mai sus, a încadrat subiectul nostru în intervalul de vîrstă 40-50 de ani cu un joc de 5 ani datorită clivării zonei bregma a suturii coronare prin arderea zonei fronto-parietale (vezi tabelul 1).

În concluzie, subiectul care ne-a fost încredințat spre studiu, descoperit în incinta Mănăstirii Coșula în mormântul opt, aparține unui bărbat în vîrstă de aproximativ 40-50 de ani (cu un joc de 5 ani), fără urme de intervenție dură asupra scheletului osos, un individ robust, longilin, armonios constituit, cu o talie de 1,81m. Zona arsă în jurul bregmei pe sutura coronară este o intervenție post-mortem târzie (eventual un incendiu care a atins și mormântul 8). Caracterul europoid al craniului

este undeva atenuat de conformația orbitelor, de relieful mai scăzut de pe suprafața mandibulei și de forma fosei craniene mai ușor reliefată.

Tabelul nr. 1
Datele metrice ale subiectului descoperit la Coșula
în mormântul nr. 8

Nr. Martin	Dimensiunea	Nr. Martin	Dimensiune a	Nr. Martin	Rezultat
1.	185	47	123	8/1	76,7
3.	180	48	72	17/1	75,7
3a.	179	50	22	20/1	60,0
5.	101	51	44	17/8	98,6
7/7.	35	52	37	20/8	78,2
8.	142	54	30	9/10	81,2
9.	95	55	55	9/8	66,6
10.	117	62	49	12/8	83,8
11.	125	63	41	30/29	105,4
12.	119	65	118	29/28	90,2
16.	34	66	108	30/27	90,0
17.	140	67	34	31/28	83,7
26.	123	68	83	45/8	95,8
27.	130	69	34	48/45	52,9
28.	123	69 ₁	34	47/45	90,4
29.	111	69 ₃	13	54/55	54,5
30.	117	70	68	52/51	84,1
31.	103	71 ₁	35	63/62	83,6
43.	111	79	125 ⁰	40/5	66,7
43 ₁	111	-	-	48/8	50,7
45	136	-	-	69 ₃ /69 ₁	38,2
46.	116	-	-	70 ₁ /70 66/65	51,5 91,5

Talia subiectului M8 de la Mănăstirea Coșula=1,81m.

În final, dorim ca istoricii și nu numai dânsii, să aibă posibilitatea de a verifica, a atesta sau contesta, prima reconstituire grafică a craniului ce aparține scheletului descoperit la Mănăstirea Coșula (Figura 1 - normă laterală dreaptă - Craniul din M.8) și anume:

- Figura 1, normă laterală dreaptă, reconstituire grafică, făcută de Dr.Cantemir Rișcuția;

- Figura 2, normă laterală dreaptă, reconstituire făcută de Ioana Irina Rișcuția;

Pe măsură ce ceilalți solicitanți ai reconstituirii grafice a subiectului de la Coșula își vor prezenta lucrările, publicația se va completa cu datele rezultate.

NOTE

1. V. Drăguț, *Dicționar enciclopedic de artă medievală românească*, Ed. Șt. și Pedagogică, București, 1976, p. 108-109.

2. R. Ciuceanu, Informații din lucrarea despre cercetarea de la Coșula - nepublicată.

3. C. C. Giurăscu și C. D. Giurăscu, *Istoria Românilor*, vol.II, Ed. șt. și Enciclopedică, București, 1976, p.283.

4. L. Derobert și G. Fully, *Annales médecine légale XL^e année*, nr.2, Mars-Avril, 1960, Paris, p.154-166.

L'étude anthropologique d'un squelette qu'on suppose avoir appartenu au grand boyard Mateiaș

- Résumé -

Il s'agit d'un squelette découvert pendant des fouilles archéologiques dans l'église du Monastère Coșula.

Les historiens l'ont attribué au grand boyard Mateiaș. Le dit squelette a été soumis à une attente interpretation anthropologique présenté dans l'article. La reconstitution graphique a été réalisé par Dr. Cantemir Rișcuția et Irina Rișcuția.



Fig. 1 COŞULA

Craniu privit din normă laterală dreaptă - Profilul drept



Fig. 2 COŞULA

Normă laterală dreaptă. Reconstituire grafică de dr. Cantemir Rîșcuția



Fig. 3 COȘULA

Norma laterală dreaptă. Reconstituire grafică de Ioana Irina Rișcuția

CONTRIBUTIONS AU RITUEL D'ENTERREMENT DES PRÊTRES DE L'ÉGLISE ORTHODOXE

Valeria Sorostineanu (Sibiu)

Un rituel d'enterrement est le passage d'un monde à l'autre. Dès le commencement, l'Église Orthodoxe fut d'accord que le temps est l'essentiel de chaque acte rituel¹. Ainsi, pour un prêtre orthodoxe et pour le peuple de sa région, les enterrements après le troisième jour, la veillé près du défunt sont des actes concernant le temps, d'où se détachent des significations spécifiques².

Pour le village roumain, ce monde a deux "piliers": La Genèse et Le Grand Jugement; entre eux, le temps se balance sans cesse: le monde - et l'homme aussi - commence et finit avec Dieu³. Impliqué dans la vie du village, le prêtre orthodoxe doit être conscient toujours que ce fait est une partie composante de la communauté qu'il dirige.

Ainsi que le Métropolite de la Transylvanie le montrait dans son recueil de conférences intitulé "Le Prêtre dans l'Église, dans le monde, dans la maison", le prêtre doit être une Liturgie, ou à-vrai-dire une Liturgie après la Liturgie⁴.

A côté des Saints Mystères, le droit Canonique de la Sainte Église Orthodoxe se réfère aux hiérurgies, qui ont le rôle d'un acte saint; si les premiers furent institués par les Saints Apôtres et ils sont en nombre fixe, cependant ils servent aux besoins de l'Église, donc ils sont considérés comme une partie de l'Église, une partie de la Sainte Tradition, à côté des fiancailles, la sanctification et le déliement de serment.

"L'usage de l'enterrement des prêtres, des diacres laïques et des moines" fut inclus à la longue dans l'habitude de l'église et dans le Rituel. Dans le cas ci-présent on a employé un Rituel qui a été institué pendant la seule année pastorale du métropolite Procopie Ivanovici (1874). Ce qui est impressionnant est la profondeur du langage qui expose la manière dont les prêtres et les moines étaient instruits pour leur dernier voyage⁵.

Dans ce contexte, j'ai considéré nécessaire à présenter d'une manière générale le rituel d'enterrement avec sa plus stricte signification, sans accentuer ses connotations pour le monde du village roumain - entre le rituel d'enterrement des prêtres et celui des laïques, où on trouve des éléments qui, initialement n'ont pas fait partie de la "dot" chrétienne de l'enterrement.

Dans un Rituel, au commencement, est présenté l'usage de l'enterrement des laïques. Dès le début il est intéressant de constater qu'on accorde une grande importance à l'enterrement, au sens propre: les moines appartiennent au Dieu plus que les prêtres et les diacre laïques; ainsi, au moment où il "déménageait" au Dieu, un moine spécialement désigné lave le défunt avec un éponge mouillé dans l'eau chaude, mais ceci seulement après on faisait une croix sur son front, sa poitrine, ses mains et ses genoux⁶.

Ce qui est important est que dans la mémoire de ceux qui l'ont connu, le défunt doit rester habillé de son vêtement monacal; si celui qui "déménageait" au Dieu était un ermite, alors il portait obligatoirement son coulion (*cilionul* - roum.) et sa toque (*camilasca* - roum.), la dernière étant destinée pour coiffer sa tête, de telle manière pour que le visage des "reliques" ne soit pas visible⁷.

Au-dessus, le défunt porte son froc et sa ceinture et maintenant se développe une partie du rituel qu'on ne trouve pas dans un autre rituel de ce genre: la mante du défunt est coupée en travers et puis le corps - déposé entre-temps sur un paillason - est levé pour que la mante soit coupée en continuation, d'une partie et de l'autre, avec un couteau. Les deux marges sont passées l'une sur l'autre et maintenant le moine spécialement désigné fait de nouveau trois croix: à la tête, à la poitrine et aux genoux du défunt. Avec la troisième partie de la mante on lie les pieds du mort⁸. On appelle le prêtre qui commence la messe pour l'enterrement. Selon les usages, "tout en prenant les reliques de celui endormi pour toujours, ils les transportent dans l'église et, s'il est un prêtre, il le déposent au milieu de l'église, mais s'il est un moine quelconque, ils le déposent seulement dans le couloir"⁹.

Plus tard, pendant la messe, on apporte l'allumoir des veilleuses et on sonne les cloches, tous les frères se réunirent et on distribue les cierges qu'ils doivent allumer.

Ainsi, comme on voit, il s'agit ici de l'expression d'une simplicité extrême; les choses , les objets qui font la liaison avec la réalité matérielle sont très peu évoqués.

Dans ce contexte, l'enterrement des prélates est plus particulier. Pour leur enterrement, dans le Rituel il y a une note spéciale. Le prélat est considéré, dès le commencement, "tout saint"¹⁰. La grace divine qu'il a recue devient, après sa mort, semblable à celle de ses frères de conclave monacal (*cinul călugăresc* - roum.). Il y a toute une série de détails qui s-ajoutent à ceux qui existent déjà; le lavage rituel par exemple est fait en croix, "à la manière du Saint Baptême, au front, à la bouche, à la poitrine, à la main et aux genoux. Après, le défunt est habillé de ses vêtements sacerdotaux"¹¹. "Parce qu'il donnait son âme au Dieu, son corps - sacré par sanctification - il le donnait à la terre" - comme si beau dit le Rituel¹².

Après que la messe commence et on brûle de l'enseigne pour l'élévation aux Ciels du défunt, celui-ci est soulevé et porté dans l'église, accompagné par des torches, leur lumière symbolisant "la lumière divine et perpétuelle" que le prélat a diffusé par sa grace divine et ses enseignements¹³.

De ce moment-ci, tout va se développer selon "l'usage de l'enterrement des moines". Tout doit transmettre "l'humiliation de la vie terrestre et l'espérance à la vie d'Après - brillante à la suite du bien qu'il a fait avant".

Il faut ajouter ici que dans le cas d'un évêque ou d'un métropolite, pendant le troisième jour, quand se développe l'enterrement, le défunt est décoiffé de sa mitre et coiffé de sa toque (*camilasca* - roum.) Conformément l'usage, les prêtres et les diaires laïques - nommés laïques en 1874 - bénéficient d'une messe d'enterrement semblable; ainsi, après la mort, trois prêtres déposent le défunt sur un paillason. Après, il suit pas la baignade, strictement interdite, mais le lavage du corps avec un éponge mouillé dans l'huile propre; on peut employer aussi un tissu propre mouillé dans l'eau propre.

L'évêque (ou le métropolite) este habillé de ses vêtements sacerdotaux et son visage est couvert d'un tissu non-sanctifié, nommé "procovăț" (roum.) Sur sa poitrine on dépose la Sainte Évangile et puis les prêtres, habillés de leurs vêtements sacerdotaux, commen-

cent la messe. Celui qui dit "Béni est notre Dieu" et puis les *tropare* (roum.) est le plus estimé de ces trois prêtres¹⁴.

Puis, le corps du défunt est déposé dans le vestibul de l'église et autour de lui on allume quatre chandelier rangés en croix et les chants "Heureux sont ceux qui n'on pas du péché" commencent. Puis, la messe se développe selon le rituel d'enterrement des laïques, en équilibrant partialement les situations, parce-que le prêtre, par sa grâce divine, avait été un serviteur de la Volonté Divine et il devenait ainsi l'égal de ses paroissiens.

L'huille, le vin et le signe de la Sainte Croix sont des éléments qui accompagnent le défunt pendant les moments les plus importants de l'enterrement, éléments qui ont aussi accompagné Jésus; d'ailleurs, le rituel religieux n'a aucun autre but que faire revivre la mort et la résurrection de Christ.

Avant sortir de l'église, il y a encore un élément: conformément le Rituel du 1984, tous qui sont présents embrassent la Sainte Croix qui est déposée sur la poitrine du défunt. D'habitude, les prêtres sont enterrés à place d'honneur, pour souligner le rôle spéciale qu'ils ont eu dans une certaine paroisse. À une certaine époque, dès le Moyen Âge jusqu'à la période moderne, la plupart des prêtres et les fondateurs étaient enterrés dans l'église, à proprement parler.

Le fin du XIX^e siècle, à la suite de la mort d'un certain prêtre, l'archiprêtre - qui participait les plusieurs fois au rituel d'enterrement - nommait un administrateur temporaire et la diocèse et le comité paroissial faisaient l'inventaire des biens dont il était l'intendant; aussi, le comité paroissial décidait la somme de la rente que la Métropolie offrait à la famille du prêtre décédé. Dans l'au-delà, il reste, à proprement parler, le rituel d'enterrement des gens appartenant à l'Eglise, un rituel qui dénote une complexité duale, même dès le commencement: parce-que, conformément les affirmations de Saint Auguste, le prêtre appartient aussi à la "Cité du Soleil", symbolisant la Divinité, qu'à la "Cité des gens", qui aspirent mener leur vie conformément les Saintes Écritures.

"Imitatio Christi" est possible, mais difficilement à atteindre, parce-qu'il exige la perfection. La mort de chacun, ecclésiastique ou laïque, créé conformément le visage et la ressemblance de la

Divinité, est une libération materielle, mais aussi une séparation de la communauté qui est obligée de percevoir la vie par sa nature materielle.

Conformément le rituel d'enterrement, les moines, les prêtres et les prélates ont leur mission pour laquelle ils se sont engagés à lutter, mission qui doit être "une flamme inextinguible dans le chandelier"¹⁶.

La manière dont toute cette hiérurgie se développe dans la vie de chacun consolidé les enseignements de notre Monseigneur, Christ (Matei, 6, 24 -34), qui disait que "nous n'avons pas contribué à ce monde et nous n'y pouvons rien prendre" (conformément le Saint Apôtre Paul - I Tim. 6 - 8)¹⁷.

NOTES

1. E. Bernea, *L'espace, le temps et la motivation au peuple roumain*, Ed. H. Bucureşti, 1997, p. 174.
2. *Ibidem*, 174.
3. *Ibidem*, 152.
4. A. Plămădeală, *Le prêtre dans l'Église, dans le monde et dans la maison*, Ed. Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1996, p. 13.
5. *Molitfelnic, spre întrebuiñarea preoñimii parohiale, în zilele Maiestatei Sale, Preaînaltul nostru împărat al Austriei și rege apostolic al Ungariei, Francisc Iosif I, cu binecuvântarea Excelenþei sale, Prea Sfinþitul domn Procopiu, drept credinciosul Arhiepiscop și Mitropolit alu românilor greco-răsăriteni din Ardeal și Ungaria...*, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, 1874, p. 240.
6. *Ibidem*, p. 241.
7. *Le droit canonique orthodoxe. La législation et l'administration de l'église*, vol. II, Ed. de l'Institut Biblique et de la Mission de l'Église Orthodoxe Roumaine, Bucureşti, 1990, p. 122.
8. *Le Rituel*, Ed. Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1984, p. 242.
9. *Ibidem*, p.265.
10. *Ibidem*.
11. *Ibidem*.
12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*.
14. *Ibidem*.
15. *Ibidem*, p. 236.
16. A. Plărnădeală, *op. cit.*, p. 16.
17. apud *Molitfelnic...*, Ed. Tipografie Arhidiecezane, Sibiu, 1984, p. 237.

L'EAU DANS LE RITUEL FUNÉRAIRE PRATIQUÉ DANS LA COMMUNE DE BRATOVOIEȘTI, DÉP. DE DOLJ

Laurențiu Puicin (Bratovoiești)

La commune de Bratovoiești est située dans la part de sud-ouest de la Roumanie, sur le cours inférieur de Jiu, sur les terrasses de saberge gauche. Sa position géografique est déterminée par l'intersection de la parallèle de 44° 7' 16" latitude nordique avec le méridien de 23° 54' 16" longitude estique, qui passe par le centre du village de Bratovoiești, la résidence de la commune.

La commune de Bratovoiești, attestée dans les documents dans l'an 1572² mais dont le territoire fut habité dès le néolithique, appartient à la zone ethnographique formée par la Plaine de l'Olténie.

Comme il est connu, les modèles culturels traditionnels doivent s'adapter aux changements du type de civilisation qu'ils représentent, ce qui même à une permutation d'accent, de niveau sacré au niveau cérémoniel ou spectaculaire.

Mais la tradition «...exerce souvent une pression inconsciente (précisément sousconsciente), qui agit malgré(...) l'évolution historique, en cherchant ses points d'appui dans une réalité archaïque, essentielle et impérissable»³.

C'est-à-dire, on peut relever par l'éloignement des adjonctions déterminées par le permanent effort d'adaptation auquel nous avons référé au-dessus, message chiffré initial.

Comme objet du rituel, l'eau a des multiples valences, en concordance avec l'importance distincte du symbolisme aquatique. Selon Mircea Eliade, «l'eau est la somme universelle des virtualités... Elle précéde chaque forme et soutient chaque création...c'est pourquoi le symbolisme des Eaux implique autant la Mort que la Renaissance»⁴.

Le contact avec l'eau ou par des actions qui l'implique comme agent homeopathique a non seulement des ressources génératives, mais grâce aux ses qualités prophylactiques, il est destiné à éviter le contact avec les forces maléfiques ou à protéger contre celui-ci.

Cette diversité symbolistique fait que l'eau rituelle marque l'entier déploiment de la vie de l'individ et de la communauté. La vie individuelle a quatre grands seuils, marquée par autant des rites de passage, ordonnés à leur tour comme faits culturels dans des modèles correspondants: la naissance, la maturisation, le mariage et la mort⁵.

Les obligations et les interdictions concernantes l'eau sont très nombreuses dans toutes les phases de l'éxistance humaine.

Ainsi, il est interdit à une femme enceinte à offrir directement à quelqu'un de l'eau pour boire, parce qu'en considère qu'elle ne pourra naître, jusqu'an moment quant ce qui l'a reçu, ne lui donnera à boire, à sa tour, de l'eau apportée dans les piogns⁶. Cette valorisation de l'eau comme principe vital est evident dans toutes les manifestations rituelles.

L'utilisation de l'eau dans le rituel funéraire connaît une série des différents aspects, dans à la complexité du symbolisme aquatique.

Les rituels d'ensevelissement sont les plus conservatifs, parce qu'ils gardent encore des anciennes croyances et habitudes, antérieures à la christianisation, ce qui souligne de nouveau la tolérance de l'église orthodoxe, qui a adapté ces rites «paiens» aux dogmes du christianisme, en les intégrant et les assimilant.

Selon Mircea Eliade, l'idée centrale serait que «...les eaux apaisent la soif du mort, (...) en annulant définitivement sa condition humaine, que l'enfer lui laisse à un niveau très diminué, larvaire, en gardant ainsi intacte sa possibilité de souffrir...»⁷.

On ajoute aussi au celà la nouvelle signification reçue par l'eau dans le christianisme. Elle devient le symbole du Saint Esprit⁸ et représente Jésus-Christ, le Maître de l'Eau-Vive⁹, la Source de l'Eau de la Vie¹⁰. L'Eau est la génératrice de l'Eternité et ce qui boira de l'Eau-Vive se ferait part de l'imortalité¹¹.

Ces aspects ont une considérable ancienneté, soyant connus par la tradition et attestés dès le IV^e siècle, c'est-à-dire dans l'époque de formation du «christianisme populaire» des Roumains¹².

D'une telle perspective est explicable la préoccupation fondamentale des membres de cette communauté agricole d'assurer l'eau nécessaire au mort. On accorde une attention spéciale aux qualités de

cette eau, parce que seulement ainsi elle peut servir à la fonction pour laquelle elle fut instituée. Elle doit être «virgine», parce que seulement «...l'Eau Virgine, c'est-a-dire l'eau d'un vase nouveau, non-profané par l'usage quotidien, concentre en soi-même les valences génératives et créatives de l'eau primordiale»¹³. D'ici l'importance que l'homme de la société traditionnelle l'a accordé à l'eau pure, le symbole de la vie, à sa limpideté, dans laquelle résident les valences purificatrices¹⁴.

Comme on sait, quand on creuse un puits, ses fondateurs le consacrent et le donne comme aumône des le temps de leur vie, «pour avoir de l'eau dans le Monde de l'Au-delà»¹⁵. Les participants à l'élibération de la fontaine posent un sous sur une assiette, pour aider «au payement des douanes» quand on passe «le Grand Seuil».

L'eau a une fonction purificatrice et prophylatique.

Même si le malade est baigné et soigné aussi avant sa mort, quand le décès est devenu une certitude, il est soumis à un lavage au caractère rituel. Par l'immersion on lui crée la possibilité de se régénérer de passer dans un autre stade de l'existance. Le lavage rituel est possibilité de se régénérer de passer dans un autre stade de l'existance. Le lavage est fait avec de l'Eau Virgine, qui est déposé après cela dans un lieu protégé contre les attouchements impures, d'habitude aux racines d'un arbre fruitier. Le «cuvier» dans lequel le mort fut baigné et les vases dans lesquels on a chauffé l'eau sont laissés après cela trois jours aux bouches en bas, jusqu'à un moment quand le cortège funéraire part de la cour.

Dans le moment quand on entre dans la catalépsie et survient le décès, une fillette ou une virgine apportent au défunt trois seaux d'eau nommée «de la sortie de l'âme»¹⁶. On considère qu'après l'abandon de son corps, l'âme, accompagnée par son ange-gardant, après qu'il a flâné les lieux parcours dans la jeunesse, revient et s'assied sur l'auvent de la maison, ou il reste trois. Dans le troisième jour elle dit à l'ange qu'il est assoiffé et cela l'envoie dans la maison pour boire de l'eau.

Mais l'âme revient et dit qu'elle n'a pas pu boire parce que la il y a une grande «charogne». L'ange lui dit que cela est les corps qu'elle a abandonné et l'âme s'altruiste¹⁷.

Les trois seaux «de la sortie de l'âme» sont nécessaires pour lui dans la période de trois jours et voilà pourquoi dans le jour de l'ensevelissement il est interdit à boire de l'eau dans la maison et après le mort a abandonné la ferme on jette l'eau des vases, parce qu'elle est de «l'Eau-Morte»¹⁸, manquée des qualités magiques de «l'Eau Vive», qui «guérit, rajeunit, assure une vie éternelle»¹⁹.

Quand le cortège part vers le cimetière, sont apportés de même trois seaux de l'eau, pour que» le mort ait sur la voie»²⁰.

L'apparition fréquente de la chiffre 3 est déterminée par le fait qu'il fait part, à côté de 7 et 9, des chiffres magiques utilisés par la société traditionnelle roumaine, au long de son entière évolution culturelle²¹.

La fonction fécondatrice de l'eau est démontrée aussi par le fait qu'alors quand il y a de la sécheresse, une femme - d'habitude une vieillarde - soyant dans l'état de «pureté rituelle»²², jette à la suite du char mortuaire quelques seaux d'eau. Les actants de ces gestes symboliques ont un statut bien établi et doivent respecter des règles précises, parce que dans le cas contraire ils peuvent être dans situation de «l'apprenti-sorcier», parce que leur geste peut apporter, au lieu de l'état bien-faisant, des calamités tel le verglas, la grêle, les inondations, pour lesquels ils seront durement sanctionnés par la collectivité dont les cultures céréalières ont été pérées. Il est extrêmement intéressant que ces croavances, qui étaient une part intégrante des normes d'existence de l'homme de la société traditionnelle, pour lequel l'entier monde se réduisait à son village, «le centre de l'Univers», ont encore leur place dans la mentalité des habitants de nos jours de la commune de Bratovoiești. Par exemple le verglas abandonné formé dans la Veille de Noël 1996 fut attribué au geste de l'un des habitants du village de Bratovoiești, qui soyant dans l'état d'ivresse a jeté quelques semaines au paravant de l'eau à la suite d'un cortège funéraire. Les reproches des villageois, qui craignaient pour leur cultures de céréales pailleuses furent très dures et seulement l'imminence des Fêtes les ont empêchées de connaître des formes plus violentes.

On apporte au cimetière un vas d'eau et, après l'obstruction de la tombe, les participants frottent leurs mains au sable et après cela les lavent avec de l'eau et les secouent par-dessus les épaules.

Le geste a autant la signification de purifier à la suite du contact avec le mort, que surtout le rôle de protéger la communauté des vivants contre un éventuel retour de l'âme du défunt.

Dans l'économie du cérémonial funéraire, l'aumône doit assurer au défunt une meilleure intégration dans le plan transcendantal du «Monde de l'Au-Delà»: «Il croit, le peuple, que tout qu'on donne comme aumône pour l'homme n'est pas perdu, mais il le reçoit dans l'Autre-Monde en arrière»²³. L'eau, avec ses profondes connotations symboliques, est une part importante dans la structure des aumônes.

Toujours quand on boit de l'eau d'un vase récemment acheté, il faut verser auparavant une goutte parce que les morts doivent boire en première d'après les vivants²⁴.

Dans l'intervalle des 6 semaines, à la suite de l'enterrement, considéré obligatoire pour déprendre le mort de la communauté des vivants la fillette qui avait la tâche d'apporter «l'eau du défunt», devra apporter 88 seaux de l'Eau-Virgine. Il est difficile àsurprendre la signification exacte du nombre des seaux. Elle peut engendrer des différents interprétations, en partout du fait que 8 est chiffre de l'harmonie et allant jusqu'au message des chiffres de la Cabbale, par exemple.

Il est intéressant aussi le fait que les premiers 9 seaux apportés par la fillette sont només «des 9 Saints»²⁵. Demandés qui sont ceux-la, les informateurs les ont nominalisés comme «le Dieu, La Mère Bien-Honorée, Jésus-Christ, Les Saints Archanges Michel et Gabriel, Abraham, Celà qui a creusé le puit, Celà aux Douanes et Celà aux Ponts»²⁶.

Dans le jour quand a place l'aumône de 6 semaines, on fait aussi «l'Eliberation de l'Eau». La fillette, ayant comme témoin une vieillarde, va avec les parants du défunt à la berge d'une ruisseau. En chemin, elles arrosent avec de l'eau virgine, apportée dans un nouveau broc, qui sera donné après celà à la personne qui a transporté l'eau. Arrivées au ruisseau, une restera à la place et l'autre passera à l'autre berge. La fillette remet au parent du défunt «le Gourdin de Délivrance», un bâton en bois de noisetier ou de pommier doux, sur lequel on a incisé le nombre des seaux de l'eau. La vieillarde, qui fait part de la famille endeuillée demande la fillette: «Oui. C'est le Soleil et la Lune»²⁷.

Voilà que nous rencontrons, extrêmement éssentialisés, des symboles majeurs de l'évolution spirituelle des communautés pré-chrétiennes: le symbolisme solaire et le symbole de la Lune: «À la dualité ame-ratation correspond la dualité de l'itinéraire d'après la mort: Lune-Soleil...»²⁸. Au plus, les eaux soyant sarmises aux rythmes sélénaires, sont patrées par la Lune²⁹.

La scène interrogative de la berge de ruisseau se répètera, conséutivement trois fois. Après celà on pose sur l'eau un potiron (le fruit séche de la plante *Lagenaria siceraria* de l'ordre des *Cucurbitaceae*, la forme *Gourda*), dans lequel se trouve un support carré en bois, sur les coins du quoi sont disposées quatre cirges allumées. Plus les bougies allumées flottent d'avantage, plus le besoin d'eau du défunt fut plus grande.

Le motif de la barque funéraire est très répondu de nos jours aussi chez les peuples orientales et a une cargaison symbolique et une évolution chronologique absolument commencer avec la barque des morts soyant rencontré dans toutes les civilisation, à commencer avec la barque solaire du Dieu Ra, le radeau de Charon etc.³⁰

«Le Gourdin de Délivrance» est aussi jetté dans l'eau, ayant une double signification apotropaique: d'une part il faut servir comme appui et défence au défunt sur le long chemin qu'il a parcourir, d'une autre part il doive protéger les vivants d'une eventuelle contagion avec les forces maléfiques.

Le cérémoniel «de la Délivrance de l'Eau» est répéte en détail à l'occasion de l'aumône d'un an, de trois et de sept ans qu'on fait pour le défunt.

Un rôle important a l'offrande d'eau pour les morts pendant le Grand Jeudi. Dans le matin du jeudi d'auparavant les Pâques, pour chaque mort on verse par cinq seaux de l'eau virgine. Après qu'on encese au cimitière, on donne comme aumone par un pot en terre cuite plein de l'eau, de qui on lieun fil rouge et une fleure³¹.

Il ne faut pas oublier que jusqu-au 6 semaines après l'enterrement dans la chambre où fut déposé le défunt on doit laisser en permanence à la fenêtre ou sur le seuil de la porte une tasse de l'eau virgine, qu'on change chaque matin, quand on encese.

De même, c'est la force magique de l'eau qui permet à annuler

les liaisons établies par le mariage et qui donne au mari ou à l'épouse resté(e) seul(e) la possibilité de refaire la vie.

Si un des maris resté veuf, se remarier, il ne peut pas accomplir le mariage religieux seulement s'il verse, préalablement, sur la tombe de sa part défunte trois seaux de l'Eau Virgine³².

Ayant pendant le cérémoniel des nous le rôle d'assurer la procréation, la prospérité et la protection du nouveau couple³³, l'eau est la cella qui assure la réentrée dans la normalité, après l'éparpillement violent de la famille.

Comme on sait, l'eau, qui est dans une étroite interdépendance avec les autres trois éléments: le feu, la terre (ou le fer) et la branche verte, a outre le rôle prophylatiques et purificateur aussi des pouvoirs exorcisantes³⁴.

Elle représente la composante principale de l'instrumentaire magique, utilisé par les habitants de la commune de Bratovoiești dans leurs rites d'éloigner les revenants³⁵, ce qui s'explique par cela que «l'eau absorbe le mal grâce à sa pouvoir d'assimilation et de dés-intégration»³⁶.

Arrivés ici, il faut faire quelques observations sur les différents formes prises par le mort «devenu méchant» et qui n'a pas arrivé à sa destination finale, mais a resté suspendu entre les Deux Mondes, revenant et soyant ainsi capable à perturber la vie de communauté.

Dans la littérature de spécialité on a fait toujours la confusion entre *strigoi* et *moroï*, en considérant qu'ils représentent la même chose et que le terme d'origine latine (<*striga*>) est remplacé par celui d'origine slave (*mopa*).

Les membres de la communauté étudiée font une distinction claire en ce qui les concerne. Ainsi, le *strigoi* est celui qui peut devenir ainsi «directement sur son lit de mort»³⁷. Il est un élément distinct dans la terminologie concernante les agents malefiques. Il peut devenir *strigoi* celui qui est né à la placente sur la tête, les enfants issue d'un mariage entre les cousins de premier grade, le mort au-dessus duquel a passé un chat ou un autre animal impur, etc.³⁸

Pour annihiler le *strigoi* ou ce qui est susceptible à devenir ainsi on peut agir même dans le moment du décès et de même au cours des 6 semaines, à la suite de l'enterrement. Dans le cas que les

pratiques de «petrification» (l'introduction, sous la langue du défunt, de 9 pierres), les crois de rasure, les coeufs cuits et posés aux articulation on restées sans effet, on ouvre la tombe, on extrait le cœur, qui est brûlé et les cendres sont jettés dans une eau courante³⁹.

Pendant l'incinération du cœur il faut montrer une soigne distincte pour empêcher les étricelles à santer du cœur, parce que d'eux résulte le *prikolitch* (le loup-garou)⁴⁰.

Le *strigoi* qui ne fut pas annihilé jusqu'à la fin de l'intervalle de 40 jours ou «le méchant», c'est- à-direce qui se mqnifeste seulement après cette période, se transforme en *moroï*. Il est extrêmement dangereux, parce qu'il «mange le cœur de l'homme»⁴¹ et contre lui la lutte est très difficile, parce que la possibilité d'ouvrir la tombe et de le capturer ne reste pas. Sûrement, l'expression «il mange le cœur de l'homme» ne se réfère pas aux actions féroces ou bétiales, pratiquées par les vampires occidentaux, comme nous les voyons dans les films horror mais aux autres emmis provoqués par eux: ils font tomber malades les enfants et le bétail, ils brûlent les récoltes, etc.

La seule méthode pour annihiler le *moroï* est de jeter dans l'eau son «effige», c'est-à-dire le noyer symboliquement, parce qu'il est interdit à ouvrir la tombe après que 40 jours ont passé de l'enterrement. C'est action, d'un dramatisme particulier, suppose certaines conditions de déploiement.

Sur un suport en bois est posé un costume complet. La poupée tellement obtenue est transportée à la berge de la rivière de Jiu et jetée dans les eaux. Le moment de la déploiement de l'action doive être soigneusement choisi. Il faut se produire vers la minuit, quand l'eau se trouve sous la puissance des forces maléfiques. Elle se purifie quand on entend chantant les coqs qui entendent. «battant-toaca-dans le ciel». Dans ce moment de la nuit, quand on considère qu'il «n'est pas bien» passer à côté de sources⁴², le plus courageux des membres ou des proches de la famille du défunt jettera l'effigie dans l'eau. Il est toujours accompagné par deux ou trois hommes, parce que sinon il pourrait être certainement «pris» par les eaux. Pour noyer le moroï il faut que'l «effigie» s'affaisse. Au celà contribué aussi la force magique des mots: «Noie, tu, le *moroï* noie, tu, le *strigoi*, pour que tu ne mange pas notre cœur...»⁴³.

Commenous l'avons déjà mentionné, pendant ces actions magiques selon lesquels les agriculteurs norment leur existence, parce qu'un «travail agricole, comme un sacrifice ou une autre cérémonie religieuse, ne peut pas débuter, que dans un état de pureté rituelle... le laboureur doive être lavé, baigné, vêtre d'une nouvelle chemise etc.»⁴⁴.

Intéressantes sont les procédés de certe origine païenne, ayant comme fin «le déliement des pluies» et l'éloignement de la sécheresse. Elles sont liées avec «le culte ancestrale du Dieu de la fertilité, tué chaque année et noyé pour assurer le progrès de la végétation...»⁴⁵.

Nous n'insistons pas sur la «vetue de façon», pratique devenue de nos jours une occasion de quémender pour les communautés gitanes nichées à la périphérie des villages. Un court regard mérite, cependant, la coutume nommée «la Mère de la Pluie». On a écrit relativement peu de cette tradition⁴⁶, qui dans la commune de Brato-voiești présente une note d'une distincte originalité. Si dans la période des Pentecôtes il y a une sécheresse qui met en danger la récolte, un groupe des très jeunes filles ou des fillettes, surveillées par une vieillarde s'amasse dans un matin autour d'une fontaine. Ici elles modèlent deux statuettes en argile, une masculine nommée «le Père du Soleil» et une féminine «la Mère de la Pluie». Le cortège des fillettes se dirige après celà vers l'église, où «le Père du Soleil» est enterré auprès de son mur «la Mère de la Pluie» est suspendue dans les branches d'une arbre. À la suite de l'impulsion de la vieillarde, les filles disent: «Le Père du Soleil est mort et la Mère de la Pluie est ressuscitée»⁴⁷.

Après celà elle versent trois seaux de l'eau virgine sur le tombeau du «Père du Soleil», en répétant trois fois «pleue, Seigneur, pleue!»⁴⁸. Parfois on tire même la cloche, et après celà le cortège se dissipé.

Sûrement, nous nous n'avons pas proposé à réaliser dans cet ouvrage une analyse structurale détaillée des toutes les aspects concernants l'offrande d'eau. Nous avons essayé seulement accroître, selon nos possibilités, la quantité d'informations sur ce sujet.

NOTES

1. Gr. Romașcanu, *Tezaurul neolitic de la Bratovoiești-Dolj*, București, 1932.
2. *Documente privind istoria României. Veacul XVI. B. Țara Românească*, vol. IV, p. 143, doc. 147.
3. V. Avram, *Constelația magicului. O viziune românească asupra misterului existențial*, Sibiu, 1994, p. 151.
4. M. Eliade, *Imagini și simboluri*, București, 1994, p. 187.
5. S. Larionescu, *Modelul riturilor de nuntă din Câmpia Olteniei*, dans Studii și cercetări de etnografie și artă populară, vol. I, București, 1981, p. 442.
6. Informatrice: Maria Puicin, née 1921, 4 cl. primaires, commune de Bratovoiești. Voir aussi S. Fl. Marian, *Nașterea la români*, București, 1892, p. 12.
7. M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, București, 1992, p. 191.
8. *L'Apocalypse de St. Jean le Théologue*, 21:6.
9. *Jean*, 4:10.
10. *Jean*, 7:37, 38.
11. *Jean*, 4:13, 14, apud J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. I, București, 1994, p. 111.
12. N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular la români*, dans *Biblioteca Thracologica*, XVIII, București, 1997, p. 253.
13. M. Eliade, *op. cit.*, p. 188.
14. G. Durand, *Structurile antropologice ale imaginariului*, București, 1977, p. 212.
15. Informateur: Radu Voinescu, prêtre, née 1927, commune de Bratovoiești.
16. Informatrice: Maria Dumitrescu, née 1937, 4 cl. primaires, commune de Bratovoiești.
17. Informatrice: Maria Puicin.
18. Informatrice: Anastasia Gheorghe, née 1909, 4 cl. primaires, commune de Bratovoiești.
19. M. Eliade, *op. cit.*, p. 187.

20. Informatrice: Maria Dumitrescu.
21. V. Avram, *op. cit.*, p. 233.
22. *Ibidem*, p. 194.
23. S. Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, Bucureşti, 1892, p. 71.
24. Informatrice: Maria Puicin. ·
25. Informatrice: Maria Dumitrescu.
26. Informatrice: Ioan Ciobanu, née 1924, 4 cl. primaires, village de Badeşti, commune de Bratovoieşti.
27. Informatrice: Maria Dumitrescu.
28. M. Eliade, *op. cit.*, p. 170.
29. *Ibidem*, p. 159.
30. J. Chevalier, A. Gheerbrant, *op. cit.*, p. 180.
31. Informatrice: Maria Puicin.
32. Informatrice: Gheorghiţă Nicolae, née 1947, études de lycée, commune de Bratovoieşti.
33. S. Larionescu, *op. cit.*, p. 144.
34. V. Avram, *op. cit.*, p. 232.
35. Pour les différents pratiques de destruction, v. I. Ghinoiu, *Focurile și rugurile funerare în spiritualitatea românească*, dans *Istorie și tradiție în spațiul românesc*, vol. III, Bucureşti, 1996, p. 204-205.
36. M. Eliade, *op. cit.*, p. 188.
37. Informatrice: Maria Puicin.
38. Informatrice: Gheorghiţă Nicolae.
39. Informatrice: Maria Puicin.
40. Informatrice: Gheorghiţă Nicolae.
41. Informatrice: Maria Puicin.
42. *Ibidem*.
43. *Ibidem*.
44. M. Eliade, *op. cit.*, p. 310.
45. Ov. Bârlea, *Folclorul românesc*, Bucureşti, 1981, p. 192.
46. V. Butură, *Cultura spirituală românească*, Bucureşti, 1992, p. 182.
47. Informatrice: Maria Puicin.
48. *Ibidem*.

WESTERN TRAVELLERS ON THE ROMANIANS' ATTITUDE IN FRONT OF DEATH (1683-1789)

Mihaela Grancea (Sibiu)

The theme of death remains an inhibitory topic even for historical research. This hesitation arises from our most concrete contemporary reality, which today seems to be related only to the pragmatic facts of life. The motif of thanatos is not subject anymore to the effort of rational arrangement and temporization, thus deepening our impotence. That is why the irreconcilable relationship between man and his own death provides a shade of permanence to the laic image of the incompatibility between life and death. Today, more than ever, death is a silent topic or it is even evaded. This explains why, when someone tries to shape out attitudes relating to death, he or she is influenced by his or her subjectivity, thus risking to pendulate between fascination and self-censorship, as if they dealt with an "improper subject" (Michel Vovelle). Yet, the theme of death is necessarily investigated, since the socio-cultural and axiological dimension of a society cannot be studied without taking into account this universal subject.

From the point of view of the history of collective mentalities, death becomes interesting as long as it can produce behavioural reactions, that means mutations in the collective sensibility-phenomena caused by historical investigation, correlated with the study of the factors that have a primordial role in the socio-cultural domain to be analyzed - cultural particularities, beliefs, solidarity in family and society, contextualized events, etc.

Travel accounts, too, belong to the category of historical sources required by such an analysis. The various descriptions made by foreign travellers focus on the death of the Other, presenting it as a specific manifestation of socio-cultural existence. Such notes, usually unsubstantial, are made from the perspective of social and spiritual experience, taking into consideration the traveller's background

and origin and sieving through the stereotypes built by this background all that regards the Other's society.

The question of the Other's death is a theme of less interest for the Westerners who travelled throughout the Romanian Countries between 1683 and 1789. It is related rather to the investigation of institutionalized religious life, phenomena of irreligiosity, superstitions and cultural primitiveness. The conclusions of these accounts are formulated either from the platform of a "superior" religious denomination or from the platform of a radical anti-clerical and rational background, proper to the Age of Enlightenment. Thus, the rites of passing are perceived as residual practices sparkled by superstitions and irrationality. The death of the Other is not viewed as a performance that can convince the living¹, or as a decisive moment of one's personal life and an opportunity to exemplify the normative value, but rather as a proof of ethno-denominative and cultural decadence. The foreign travellers are not interested in the event of death itself, even when they write about the damages done by plague. For instance, Georg Franz Kreybich, glass blower and merchant, leaves the town of Sibiu, all contaminated by plague, in 1709. He makes a few brief notes on the contamination of the town and the exodus of its inhabitants to various rural zones². The diaries of the Russian-Austrian-Turkish wars, especially those relating the complications and failures that regard the battle of Stăniște (1711), catalogue human losses as though they had been mere military ones, that means without emotion. What really matters for their authors is just the incrimination of the inefficient or betraying allies³, their justifications going as far as the immaculation of their own image, heroization, absolutization of the incidental and minimalization of the Other's victory⁴. The foreign travellers are interested in the socio-spiritual dimension of the Romanian world and in a few facts in connection with the death of the Other, especially the funeral rite, seen as a display of religious feeling; the travellers consider the funerals of the peasantry as the most representative Romanian Orthodox funeral rites as far as their signification is concerned. The latter attitude also deals with critics of the Phanariot system; the foreign traveller's writings are not so critical about burial rites in the rural zones.

Still, opportunities to blame, in terms of religious denominations and illuminist backgrounds, most of the Romanian's magic, religious and civic practises (numerous elements of an authentic "ars moriendi"). Critical estimations were made according to cultural and denominative differences until the middle of the 18th century. Afterwards, due to the influence of the Enlightenment, magic and religious practises of protection were blamed from a laic illuminist position⁵. The foreign observers do not take note of the solidarity specific to those gathered around the funeral event, the cohesion force of the rural community, the specific sensibilities (usually perceived because of their emotional externalization in the form of primitiveness), and the existence of an "ars morendi" practised by the Romanian socio-political elite. So, we can state foreign travellers that death witnessed and reinvented by the foreign travellers is perceived as the Other's death, that reads as an insignificant event, which is not a right example. The funeral rites and practises associated with the religious beliefs related to the nature of death and to life after death have symbolic and psycho-social functions. In the system of funeral rites and practises one can distinguish the following elements: ceremonies, funeral techniques in connexion with the cult of the dead and the belief in the next world, and the formal elements required by the latter (especially the mourning). The foreign travellers are interested in the funeral ceremony proper, but not once information is provided by local people, who have a different denominative status, or it is the result of their own experience, characterized by superficiality, selectiveness and subjectivity. In Chapter XIX of *Descrierea Moldovei*, the Moldavian ruler Dimitrie Cantemir offers the Western travellers information on the "burial customs of the Moldavians", presenting elements specific to the Romanian burial and the succession of the sequences imposed by the funeral event. Cantemir's monography is of great use to many travellers. Some of them borrow this information all in all since this monography seems to them a perfectly realiable source⁶. In general, the foreign traveller is convinced by the explicit socio-political cliches and stereotypes of the natives. That is why, quite frequently, the travellers' "memoirs" are subjective and censored by the cultural barriers specific to his background. He is

influenced rather by the mentality of his world, and thus he is not biased to understand the particularities of the Other's world.

Although influenced by the mechanisms working for a better understanding of the Other and by the observer's subjectivity, in the 17th and 18th centuries more and more travel books and treatises on civilization history⁷ show an increasing interest for the "morals, customs and common laws" of other people; the Westerners' attitudes regarding the Other's funeral rites are also influenced by the affirmation of two "types" of death in the Western and Central Europe of the 18th century: public death, which offers the image of the Other's death under the influence of the baroque, and private death, viewed as a personal matter. The latter becomes more and more evident in the 18th century and is related mainly to the subjective manifestations of the time and to the affirmation of the inner forum⁸. The "familiar" kind of death is present first in the urban zones inhabited by the Protestants, rather austere and refrained, which explains, at least partially, why the Protestant travellers are so critical about the expansive pomp⁹ of the Romanians' funeral ceremonies, perceived as ridiculous, not once shameful and delirious performances. Such a traveller is the Swedish officer Heinrich Erasmus Weismantel who offers the description of a noisy Romanian funeral ceremony where the wailing of the women intermingle with the fiddler's lamenting songs and the intoning of the priest¹⁰. On the other side, Anton Maria del Chiaro, a Jew converted to Catholicism when still young, is very enthusiastic about the collective funeral ceremonies of the Catholic world and is impressed by the burial customs of the Romanians. Del Chiaro gives full descriptions of a rural funeral ceremony and also writes about a royal funeral which reminds him of the baroque pomp of the Chatolic ceremonies. The latter refers to the burial of Lady Profira (or Pulcheria according to the Constantinopolean name), the second wife of Nicolae Mavrocordat, deceased during confinement in 1716. The author is impressed by the fact that all the official authorities take part in the burial ceremony: the gentry, the members of the guilds, the merchants, the army and the Court. The hypersocialization of the funeral event is done through the traditional normative customs of the community: people ring the church bell and announce orally the

sad news to the community (among the Protestants and Catholics the participation in the funeral ceremony was assured by *invitatio ad funus* too).

The Orthodoxists focus on a custom, taking place right after the burial, through which the name of the deceased person is repeated in prayer and thus his or her soul may be saved. Alms and free lunch for the memory of the deceased, as well as everyday prayers and sermons are considered to help the soul in the other world. In other denominative zones, people used to make a memorial "reevaluation" of the deceased's moral and civic portrayal, especially when he belonged to the elite classes, and this happened under the heavy influence of the laic world. The funeral monument¹¹ ("castrum doloris"), the funeral march¹² and the memorial medal¹³ are meant to revive the memory of the deceased. J. J. Ehler and Francesco Griselini are probably the best describers of the Romanian funeral rites since they display a real interest in the political and natural history of the province of Banat. Describing a funeral, Francesco Griselini is convinced that he offers the image of a typical Romanian funeral ceremony, even though other sources, especially Dimitrie Cantemir, claim various differences due to social and regional particularities. *Descrierea Moldovei* provides information on the existence of some specific funeral practises in connection with the social position and the material status held once by the deceased; there is provided even information on the burial of the military chiefs and the high officials of the gentry¹⁴. Griselini believes in the existence of a pattern which establishes quite similar funeral practises throughout the Romanian Countries. The differences observed by Griselini refer only to expenses and the location of the body in the cemetery or in the sacred space of the church, especially for those with a higher social status. Unlike other subjective accounts, J. J. Ehler and Francesco Griselini also focus on the solidarity in family and rural communities and on the way in which the deceased person's relatives, friends and neighbours manifest their sympathy and regret: the wake, the goodbye kiss, the quench of hatred, the recall of his or her exceptional deeds, the clothes of the deceased, the public sermon, the interment and the solacing dinner that the solidary family have after the funeral (the travellers usually call it "memorial meal")¹⁵.

The foreign travellers make a connection between the Romanian funeral customs and the tradition which reflects the Romanians' civilization, ethno-cultural origins and religious feelings. The parallel made between the old / "barbarian" customs and religiosity is the result of the prejudices created by the Westerners through stereotypes referring to the Orthodox spirituality, seen as formal manifestations that still bear the influence of the old heathen practises. In this respect, the meal in memory of the deceased and the wailing are two representative examples. In the Middle Ages and during the so-called pre-modern period, grief caused by the death of a close friend or relative is suppressed and ritualized. During the modern period, especially among the Protestants living in urban areas, such behavioural attitudes are preserved with great fidelity. On the other hand, in the Eastern European Orthodoxy, the wailing, as an expression of one's grief over the permanent loss of a person is thought to be the best way to express one's pain. This is how Anton del Chiaro views the women's public lamentation for Profira's death, the former first lady of Wallachia¹⁶. He is also impressed by a widow from Târgoviște who, overwhelmed with grief, laments every day at the grave of her dead husband, who was a priest¹⁷.

On the other hand, it is surprising that Dimitrie Cantemir despises the noisy expression of suffering and thinks that wailing is "the awkward manifestation of the chattering women"¹⁸. Moreover the Protestant Heinrich Erasmus von Weismantel thinks that public lamentation is not a Christian habit¹⁹. Most Westerners share the opinion that exteriorization is a sign of cultural primitiveness²⁰ with a pagan origin and it is proper to the civilizations that usually preserve the pre-Christian elements (superstitions), thus showing that they apply to a superficial form of Christianity. J. J. Ehler considers that the Romanian wailing has turned to professionalism and thus has lost its emotion²¹.

The homage of the refrained tears is specific to the Greek-Catholic and Roman-Catholic funerals; inner discipline and the praise of the deceased are properly remarked by Andreas Freyberger when he describes the funeral of Carol Neurauter (1702)²², the Jesuite appointed by cardinal Kollonich to serve the bishop Atanasie. The author of the description does not write about the funeral as a

foreigner with a different religious denomination, but rather describes the participants' feeling of loss, which seems to him similar with the feeling of any Western or Eastern European Catholic. Out of the multitude of funeral customs, mourning - seen as a formal expression of one's grief - is minutely analyzed. If Dimitrie Cantemir mentions the social constraints in the practise of mourning²³, del Chiaro thinks that in the case of men, mourning (men do not wear hats during summer time, even if the weather is bad) is a form of penitence²⁴.

Since St. Augustine, people have considered that the funeral practises and the prayers said by the deceased person's relatives can decide the soul's fate in the other world²⁵. As far as the Orthodox memorial dinner is concerned, the foreign travellers share different opinions. Anton Maria del Chiaro writes that the memorial meal is served on the third day after the decease, then on the ninth and on the fourtieth, respectively after three, six and nine months, and eventually after one year²⁶. Alms are also given in memory of the deceased person's soul, as an expression of mercy and gratitude, and thus alms acquire a social function²⁷. Without offering details, Weismantel concludes that "the memorial dinner is served for the hungry soul of the benefit of the soul"²⁸. For this chance traveller who is forced to stay in Moldavia (because of this he is full of resentments for his hosts), the memorial dinner and alms are nothing else but a sort of superficial Christianity²⁹. Almost all the above-mentioned travellers write about a cult of the dead. Francesco Griselini describes in his "ethnographic preoccupations" a celebration of the Day of the Dead which takes place in a village in the province of Banat, noting the rituals that imply the whole community. In this context, the cemetery becomes the sacred space which involves the performance of the protection operation (the sprinkling of holy water), the memorial dinner and the noisy laments for the dead people, a custom which is more ritualized than the regrets expressed at the burial of the body³⁰. In general, these customs and attitudes in front of death are seen by Griselini as marks of the Roman origin of the autochthonous population and of the continuation of some Roman funeral practises³¹, confirmed by the folklorist S. Fl. Marian in the 19th century. In the

Orthodox tradition, the cemetery appears to be a place where the community familiarizes with the after world; here is established the contact with the dead by lamentation and funeral techniques meant to unchain the soul from the material world. The signification of the cemetery as a sacred public place is less understood by the foreign travellers³². This explains why the Swedish officer Erasmus Weismantel cannot understand the refusal of the inhabitants of a Moldavian village, who simply do not want to bury the body of a former friend of his in the Orthodox graveyard³³.

On the other hand, the travellers do not seem to be interested in the Romanians' funeral monuments and tomb inscriptions. This aspect is unexplainable, since in the West such monuments and inscriptions play an important role - the funeral monument is a profound Christian symbol, because it transforms death into life. The funeral rite, the social status and the sensitivity of the time establish the nature of the funeral monument, which, first of all, has a memorial function. The Western travellers are not interested in these aspects, which could have proved that the Romanian socio-political elite was influenced by a baroque "ars moriendi" too. The analysis of the Orthodox tomb inscriptions could have also proved that the emotion caused by one's death is the same everywhere. All travel accounts state that there are no similitudes between the Western world and the Orthodox one, and that the "Greek" spirituality does not offer eschatologic solutions. This attitude is under the influence of two ideological trends, which "convince" the foreign travellers to provide only "selected" information on the Romanian Countries. Thus, the criticism of the Phanariot system seen through its political dimension compares the Romanian society of the extra-Carpathian zones with the Levantine socio-cultural and behavioural system; the theory of the peoples' decadence and the thesis referring to the cultural ignorance of the Romanian living in the inter-Carpathian region had influenced the travellers who analyzed the Romanian funeral rites, considering them relics of heathendom and displays of emotions that had nothing to do with the Christian demeanour.

Some of the foreign travellers develop a secondary interest in public executions and in the "sudden" death of several Romanian

rulers. Most of the Westerners are interested in the public executions due to their exotic nature. As a matter of fact, all the travel books written in the 17th and 18th centuries that refer to geo-cultural spaces outside Europe (the Levantine regions, Russia, the Far East, etc) contain substantial chapters dealing with justice, reparatory tradition, systems of oppression and torture techniques. Executions are considered exceptional events because they exemplify how medieval justice works and, on the other side, they teach about death, terror in front of it, resignation and the wish to attain salvation. Francesco Griselini³⁴ and Anton Maria del Chiaro³⁵ focus on the eyewitnesses' tolerance, good thoughts and sympathy for the one that is to be executed. The resignation and repent of the person to be executed make del Chiaro think that public executions are good examples of the medieval world's primitive pedagogy³⁶. In this way, the convict apologizes in front of the whole community, and its members forgive him. Then they give him alcohol to drink so that he can overcome the fear of death. The travellers do not render more information on this subject since such legal violence is common at the time in Western and Central Europe either. Still, they regret so much the execution of the Romanian rulers, pitiful victims of the Ottoman system. Such executions appear to be good examples of the vanity and apparent glory and stability of the Romanian rulers. Anton Maria del Chiaro³⁷ and Aubry de la Montraye³⁸ as well as the diplomatic reports, describe mainly the execution of Constantin Brâncoveanu and his family. These accounts comprise especially the "heroization" of the character. Thus, it is significant to notice that the chronicles of the Brâncoveanus³⁹ and the ruler's confession of faith, probably fictitious, since it appears only in the foreign travellers' accounts and in French literary fiction⁴⁰. However, if Brâncoveanu's death is haloed with the sign of martyrdom, the assassination of Grigore III Ghica (October, 1777), mentioned both in diplomatic reports and in accounts made by Louis Carră⁴¹ and Ignaz Raicevich⁴², is devoid of any sign of honour. Raicevich offers enough details in order to create the image of an abominable murder.

For the Romanian elite living in Moldavia and Wallachia, the Ottoman threat gives birth to apparently paradoxical attitudes.

Alexandre d'Hauterive writes about a sort of fatalism and tragic consciousness displayed by the Romanian elite in the 18th century. According to d'Hauterive, this state of being is the result of the permanent conflicts with the central authority and of the Turkish and Tartar invasions. These pressures and quasi-permanent conflicts kill the spirit of the elite and drag it into an extravagant life of pleasures⁴³. The Romanian attitudes in front of death pendulate between the eschatological discourse of the church - as proved by the tomb inscriptions⁴⁴ made in the 17th and 18th centuries - and the fear of death, not once accompanied by the foreboding of dying. Such attitudes can be found in the elite members' testaments⁴⁵, in the sepulchral inscriptions of the Mavrocordat family (but not only), and in some funeral speeches, though not as popular as in Transylvania. This literary genre, influenced by the neo-Greek trend, is neutralized by the eschatological offer of the church. At this time, the church becomes more and more influential in society: the homilies for the dead, the sermonizer's words and the "burial speech" are under the heavy influence of the church. The religious literature of the united churches⁴⁷ and especially that of Ivirean inspiration revive the idea of physical disappearance seen as "eternal rest, not death".⁴⁸ The foreign travellers' texts do not estimate the natives' representations of death, which are so common in the Catholic world that their signification grows richer and richer. The Romanians do not speak about death except for those cases in connection with the apocalypse in the Revelation and the disasters produced by plague; otherwise, the Romanians' history of death is a history of silence⁴⁹. The chronicles of Ion Neculce, Pseudo-Enache Kogălniceanu, Nicolae Muste, etc., the notes made on various books and the iconography focused on the theme of death (the mural paintings in the Orthodox churches and monasteries are relevant) display the obsessive fear of plague, perceived as a form of "terrible sudden death". The foreign travellers are not interested in these aspects, since the Other's emotions seem unimportant to them. Anton Maria del Chiaro is the only one who, after having resided in Wallachia for several years, describes a folk ritual of protection against plague ("The Shirt of Plague")⁵⁰. The existence of these protection practises against "sudden death" proves the fear

of such a kind of death, which does not allow time for retrospection and dishumanizes the relationships existent among the members of a certain community⁵¹.

The foreign travellers who write about the Romanians' attitude in front of death are influenced by various inhibitory reactions: denominative rigidity, Western stereotypes referring to Orthodox Christianity, Enlightenment-based considerations on the funeral rite as a mark either of civilisation or of barbarousness, etc. Some of the travellers deal with the subject of death as if it were a matter of religion, while most of them connect it with the people's morals, customs, common laws and superstitions. A few travellers insist on the pre-Christian feature of some magic funeral techniques, which alter the true faith and neutralize the efficiency of the practises meant to help the soul on its way to salvation. Theodor von Bauer thinks that due to the belief in "exteriorizing ceremonies, ghosts, witches, demons and thousands of other childish absurdities" these people live in the ignorance of the first age of mankind, namely that of barbarousness and superstition⁵². Among other typical superstitions, the travellers describe in detail the belief in the existence of vampires and some techniques of "devamparization" (excommunication and exorcism) put in practise with the consent of families, communities and priests. Francesco Griselini, J. J. Ehler, Theodor von Bauer and Fr. Sulzer⁵³ are interested in the subject of demonic beings, such as vampires and werwolves ("le loup garou"). If von Bauer considers the funeral practises of protection against vampires and witches mere superstitions, Ignaz Raicevich proves scientifically that it's not possible to exist "an energetic connection between the soul and the lifeless body".⁵⁴ Griselini thinks that the belief in vampires is strictly connected with the Romanians' habit of drinking alcohol⁵⁵.

A spirit of the Enlightenment, Griselini believes in the supreme power of reason and in the domain of the general. Yet, he ignores the popularity of the vampire stories in the West and the efforts made by the Romanian priests in order to stop the magic and religious practises of protection, whether funeral or not⁵⁶.

The different religious denominations of the foreign travellers, their different socio-cultural status, the small quantity of information

and the superficiality of this information and the Western stereotypes focus mainly on the negative aspects of the Orthodox spirituality, thus creating a distorting image of the Romanians' religious practises. The Westerners' texts prove that their authors cannot understand the particularities of the Romanians' lives, interpreting them through medieval and illuminist cliches; thus, they conclude that these features are strictly connected with the Levantine socio-cultural models. The travellers barely comprehend the secret born of the Other's death and that is why they begin to despise it. Meanwhile, the Romanian society lives with the conviction that the "law" (law seen as religious confession) leads to salvation, while sin and damnation characterize the Other. In the 18th century there are three discourses on the matter of death: the folk one, the laic and traditional one, that of the elite (which is subject, more than the others, to mutations, crises, influences and official control) and the eschatologic discourse of the church, which states that salvation requires "individual" death. These differences in the discourse on death and the attitudes in front of death are not recorded by the foreign travellers, who prefer to write only about those facts of life which grow the number of cliches and stereotypes, thus creating a system in which their own denominative and socio-cultural model is prevalent.

Translated by
Daniel Deleanu

NOTES

1. Pierre Chaunu, *Civilizația Europei în Secolul Luminilor*, vol.I, București, 1986, p. 227.
2. *Descrierea călătoriilor în Transilvania și Tara Românească în Călători străini despre Tările Române*, vol. VIII, Bucuresti, 1983, p.129.
3. For example, the case of Constantin Brâncoveanu.
4. The diaries and fragmentary accounts of chancellor Gavril Ivanovici Golovkin, tsar Peter the Great, translator Chiouzy, captain James Jeffries, memoir-writers Moreau de Brasey and Peter Heinrich Bruce, etc.
5. In this respect, see Francesco Griselini, J. J. Ehler and von Bom's considerations on the absurdity of the vampire superstition.

6. The case of Franz Joseph Sulzer, *Geschichte des transalpinischen Daciens, das ist der Walachen, Moldau und Bessarabiens ...*, Zweeter Band, Wien, 1781.

7. *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde...*, vol. I - VIII, Amsterdam, 1765; *Superstitions anciennes et modernes: préjugés vulgaires qui ont induit les Peuples à des usages et à des pratiques contraires à la religion...*, Amsterdam, chez Jean Frederic Bernard, 1733.

8. Pierre Chaunu, *op. cit.*, p. 226.

9. Ștefan Lemny, *Sensibilitate și istorie în secolul XVIII românesc*, București, 1990, p.128.

10. Erasmus Heinrich Schneider von Weismantel, *Scurtă descriere a ţinuturilor moldave*, in *Călători străini despre Țările Române*, vol.VIII, București, 1983, p.363.

11. For example, the funeral monuments that glorify the Habsburg emperors Leopold I and Francisc I.

12. Passione Domenico, *Orazione in morte di Eugenio Francesco principe di Savoya*, Presso Giuseppe Comino, Padova, 1737; *Recueil des orations funèbres*, prononcées par Messire Esprit Flecheir, Évêque de Nismes, nouvelle édition, à Paris, chez Gregoire du Puis, MDCCXVI; among the authors of glorifying obituaries on the death of Francisc I : Martin Felmer, Daniel Filtsch, Andreas Schunn, Belussi Istvan; Samuel Knall, *Jalea păcurarilor din Ardeal lângă sicriul Maicii Theresia redat de Franz Sulzer*, in *op. cit.*, vol.III, Wien, 1781, p.26-28; Funeral Discourses in Two Parts, Containing: *I Consolations on the Death of Our Friends, II Preparations for Our Own Death*, by William Harries, London, Printed for John Noon and Richard Ford, MDCCXXXVI.

13. The medals coined at the death of Francisc I (1765) and other Austrian personalities of the mid 18th century could be a good example.

14. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, București, 1961, p.178

15. Francesco Griselini, *Încercare de istorie politică și naturală a Banatului Timișoarei*, Timisoara, 1984, p.187.

16. Anton Maria del Chiaro, *Revoluțiile Valahiei*, trad. S. Cristian , Iași, 1925, p.47.

17. *Ibidem*, p.48.

18. Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, Bucureşti, 1961, p.179.
19. Erasmus Heinrich von Weismantel, *op. cit.*, p.362.
20. In *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, a magazine with an important role in the 17th century, especially through the pictures illustrating the funeral rites of some barbarian populations and violent forms of grief caused by the loss of a person; Ignaz von Born compares the Romanian women-wailers with the Tahitian ones, who cry, pull out their hair and tear their clothes.
21. Johan Jakob Ehler, *Banatul de la origini până acum* (1774), Timișoara, 1982, p.41.
22. Andreas Freyberger, *Historica relatio unionis Walachical cum Romana Ecclesia. Relatare istorică despre Unirea Bisericii românești cu Biserica Romei*, Cluj, 1996, p.p.149-153.
23. Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p.178.
24. Anton Maria del Chiaro, *op. cit.*, p.47.
25. Augustinus, *De cura mortuis gerenda* CSEL, 41, Praga-Viena-Leipzig, 1900, p.622 sq.
26. Anton Maria del Chiaro, *op. cit.*, p.p. 47-48.
27. Nearly all travellers who have written monographical studies share this opinion: Anton Maria del Chiaro, Francesco Griselini, J. J. Ehler, von Born etc.
28. Erasmus Heinrich Schneider von Weismantel, *op. cit.*, p.363.
29. *Ibidem*.
30. Francesco Griselini, *op. cit.*, p.189.
31. *Ibidem*.
32. Philippe Aries, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, 1975, p.32.
33. Erasmus Heinrich Schneider von Weismantel, *op. cit.*, p.355.
34. Francesco Griselini, *op. cit.*, p.177.
35. Anton Maria del Chiaro, *op. cit.*, p.49.
36. The public execution was followed by the display of the body; thus, the community was warned about the risk of breaking the norm.
37. Anton Maria del Chiaro, *op. cit.*, p.49.
38. Aubry de la Montraye, *Voyages en Europe, Asie et Afrique*, tom. II; La Haye, MDCCXXVII, p.p. 212-213.

39. *Anonimul brâncovenesc*; Radu Popescu, Istoriile domniilor Țării Românești.
40. See Andrei Pippidi, *Hommes et idées du S - E européen à l'aube de l'âge moderne*, București - Paris, 1980.
41. *Histoire de la Moldavie et de la Valachie*, avec un Dissertation sur l'état actuel de ces deux Provinces. Par M. C...., nouvelle édition, MDC-CLXXXI.
42. Ignaz Raicevich, *Voyage en Valachie et en Moldavie*, trad. Lejeune, Paris, 1822, p.p. 98-99.
43. Alexandre d'Hauterive, *Mémoire sur l'état ancien et actuel de la Moldavie*, București, 1902, p.p. 194-196.
44. See Al. Elian, *Inscripțiile medievale ale României. Orasul București*, București, 1965.
45. The testament of Elena, wife of the high seneschal Cantacuzino; the testament of Ecaterina Mavrocordat, wife of Constantin Mavrocordat.
47. *Ibidem*.
- 48 Antim Ivireanul, *Didahii*, București, 1972, p.190.
- 49 Michel Vovelle, *Ideologie et Mentalité*, Paris, 1985, p.102.
50. Anton Maria del Chiaro, *op. cit.*
51. Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii*, trad. Vasile Mihoc, Sibiu, 1997, pp.55-69.
52. *Mémoires historiques et géographiques sur la Valachie, avec un Prospectus d'un Atlas Géographique et Militaire de la dernière Guerre entre la Russie et la Porte Ottomane, publiés par Monsieur de Bauer, à Franckfort et Leipsic*, 1778, p.25.
53. Franz Sulzer, *op. cit.*, vol.II, p.p. 296-301.
54. Ignaz Raicevich, *op. cit.*, p.p. 131-132.
55. Francesco Griselini, *op. cit.*, p.178.
56. Orthodox synodic decisions published in: Stefan Meteș, *Istoria bisericii românești din Ardeal*, Sibiu, 1935, pp.290-292; Antim Ivireanu, *Opere*, București, 1972, p.33.

WATER SYMBOL AND SIGNIFICANCE IN RURAL COMMUNITY LIFE

Carmina Maior (Sibiu)

The knowledge and acknowledgement of water as an essential element in human existence is dated at the beginning of civilization. Before science had calculated its proportion in the human body or on the planet its composition transformations and multiple qualities and uses, the cosmologies considered it the basic element the world had been created of.

In the Romanian folk cosmology, too, *Fârtatul* (the God) and *Nefârtatul* (the Devil) hover the water until they create the earth (the world) brought from the depth of it¹.

Not entirely separated from the mythology the antique philosophy situates "water" among the four basic elements which/ compose the universe; and its transformation into the three states: liquid, solid and steam give us the key of the transformation of elements in the composition of the universe and its flow is associated with the time.

Folk poetry or classic poetry finds excellent comparisons with the human feeling, the folk thinking enriches it with significance and transforms it into symbols, thing which can be seen in stories and tales.

In astrology water has its important place placed under the sign of the Moon, (probably a reflection of the knowledge of moon attraction over the planetary ocean), a malefic planet; it is a feminine element, yin; the chinese horoscope associates the north, cold, the winter solstice, black color and the traditional medicine, the kidneys; trigramma k'an which signifies the abyss. Water is opposed but also connected with fire; in our legends they are man and woman² - The Chinese associate it with Mercury and in alchemy the element is called fire water.

J. Chevalier and Al. Gheerbrant group the symbolical significance of water into 3 dominant themes³: 1) The origin of life;

2) Means of purification; 3) Center of revitalize"which can be found in the oldest traditions making most varied imaginary combinations but coherent ones".

Victor Kernbach⁴ divides the mythological nation of water into a *primordial water* out of which the universe was created, of the flood, punishment for the human evil; live-giving water having the function of regeneration, recovering the powers, which in the Romanian mythology (as well as in that of other people) is to be found in the fairy queens wells or springs, the earth where the mountains fight with each other; *dead water* an opposition but also a continuation of the live-giving water it is both the water in pools made by the Hell rivers which bring the forgetting or frozen the life but also the one which sticks together the bodies of the heroes cut by the dragons, who later are brought to life again with the help of live-giving water⁵. *Rain water* so necessary for agriculture, which is sent directly by God and for whose invocation we have both the special religions sermons and a series of rites. *Paparudele, Caloianul* being the best-known; ritual-water which includes the waters in the rivers and sacred places, oracle water the one used in libations and ablutions, the one magically spelled as well as the christian holy water.

Somewhere it is placed the legendary land water, which can talk, be honey and milk, wine fire or the forgetting water or the remembering one, that of remembering which away the hero from the land of eternal youth and life without death resending him to his mortal destiny. The Romanian folk thinking distinguishes many types of water, each having a role, each adorned with a legendary coat and of symbol⁶.

Water is given by God although sometimes it is possessed by evil spirits.

The rain water is given directly by God and its main role is to bring fertility to the earth, that's why it can be also a punishment instrument. Drought as well flood as are punishment. The farmer understands that he is wrong and accepts even the risk that forgiveness, that start of the rain, brings him damages too, but water is too necessary to accept its absence: "Give us Rain, God and wash our hearts (souls) to make them better" it is said: Rain means forgiveness and

its appearance washes all the evils which led to its stopping.

The dew extracts the manna, purifies, fertilizes and cures.

Any water is a blessing but, often, surface waters could be dangerous. The lakes, rivers with whirlpools make victims so the folk imagination endowed them with pixies and evil spirits which demand for the victim's head: "the time has come, the man didn't" is heard here and if the man touches the water he dies.

On the surface of a water the dead souls are floating so the peasant blows before before drinking.

The spring is always clear and may come from the blood of a hero as an inheritance for the people for which he fought, that's why it may have medical qualities. Its water is preferred to be drunk or used in magic. If the spring is hidden in the earth it may be found by the "well-founders", people endowed with special qualities: with the help of a hazel-nut or willow branch they can find it.

The digging of a well brings the forgiveness of the evils for the one who makes it: his family or to some generation proportionate to the lack of water in that region⁷.

The wells, springs are gathering places for the youth or old and have a place in ceremonies. If the community interest for it is not constant, if they are abandoned they become shelter for evil forces (dragons, devils).

The water is pure but it can get or transmit information.

The "Unbegun" water is the one taken from a clean place, well, river, spring or mill water, in the morning, before the dawn. It is clear, nobody has influenced it.

According to the aim it is destined to, it may get a series of qualities through magic or religious rites. It lends its purity, takes and lends the silver glittering, the capacity of being loved of the basil, the strength of iron etc. which it transmits to the one who drinks or baths in it.

An object gives its qualities to the water while washed in it, the water on the bell arm is given to a baby to have a nice voice, a padlock locked or unlocked in water makes it capable of binding and unbinding spells⁸.

The enchanter transmits to the water the power of the spell.

After the water washes the evil it should be thrown away in a secret place for being dangerous to touch it.

The reflection of the Moon, stars in the water makes it dangerous. That's why one shouldn't leave it uncovered outside, during the night⁹.

If there are doubts concerning its cleanness, it is purified with the help of fire, iron, holy objects and holy water. The strongest is the holy water, at Epiphany.

The water is considered precious, it is forbidden to spit, to throw garbage or to throw the bucket behind.

When a rural community is situated in a dry area to get to preserve and to use the water is endowed with symbols and ceremonyes which denotes its value and care not to lose it. If there is abundant water the symbolical significance are dimmed; the imagination being directed towards practical aims of using the water. This phenomenon takes place in the village from Mărginime where the sources of water are rich. Due to this, here, the magic power function of the water is abandoned and is rarely mentioned. Nevertheless, in very rare occasions, they practice a custom which reflects the magic function of the water seen as a reflection of the facts because water is the material image of time: it flows. This quality evoked, in special situations, they can find on facts in the past such as the truth about stolen objects or crimes (remained) unsolved by the justice. They use this custom only in special occasions.

The custom takes place in many Transylvanian villages and it has not a specific name. For example, in Sângătin, it is called "fast" because the participant don't eat anything that morning; in Orlat it is called "looking into a tub", in other villages it is called "making with a tub", "seen in the tub", "with the tub" etc.

Describing this custom we have used data from informers from different villages¹⁰, the differences in the display of this custom being insignificant, due to the fact that some significance have been lost.

The motif is an unsolved stealing or crime which affected the community.

The time chosen is on Sunday during the liturgy, 9-10 o'clock in the morning. The priest does not disapprove of it accepting to invoke the holy powers through the liturgy to solve the problem.

The place is not fixed. It could be the churchyard, the litigant's yard, the yard of the person who conducts the custom, or simply a clean room.

The ustensils used are: a new tub or one used only for such purposes, holy basil, holy water, water, a wedding ring a little holy cross, a prayers book, candles and a clean bed sheet.

The participants are 9 children up to 12 years old, bath boys and girls (the girls must he nubile), the conductor of the ceremony and the litigants. Other people can watch, attend silently.

Description: In the morning 7 children bring the unbegun water from 7 different springs if possible, silently, without talking and being seen, without looking back. The water is poured into the tub, then the cross, the wedding ring, the holy water and the basil are put into it. The water and the new tub are the main conditions for not existing a previous information. The cross, the holy water and the basil represent a barrier against negative influences. The truth must rise with religious blessing represented by the liturgy, the holy objects in the water and by the 2 children who, carrying light candles, read prayers. The other 7 children carrying light candles kneel round the tub and concentrate on the water. Their heads are covered with the bed sheet. Several circles are thus created: the wedding ring in the water, the form of the tub, the children caring candles. The circle in magic is a symbol which protects and obliges¹¹. In this case, it obliges the water to become a time tunnel in which pure children can see as in a mirror past actions. The conductor asks them questions. The most sensitive of them, with medium qualities, seem to see the doers. After that the children, no matter how good mediums they are, seem not to remember anything.

If the doer (the criminal or the thief) does not return the stolen things or doesn't give himself up, in a period of time according to the tradition (a day, a week), great misfortunes will come to him.

Although the custom cannot be admitted as a proof in an official court of justice, the uncover of the thief or criminal in front of so many witnesses is very unpleasant for him.

The tradition having strong roots in the human spirit functions even today in the peasants consciousness, thing that determines the return of the stolen things or the criminal's confession which leads to the

recovering of the balance of the community distorted by those deeds.

Although this custom is known well enough we haven't found it mentioned in the ethnographic literature, we have studied. An explanation could be the motif of this custom, an accident in the life of the community. The function of the water as a mirror of time, but for the future appears often mentioned in the studies of the seasonal customs: at St.Basil's Eve or Epiphany when girls try to find out their predestined husband in the surface of the well¹², this custom inquires the past to reveal the truth.

NOTES

1. T. Panfile, *Povestea lumii de demult după credințele poporului român*, București, 1913, p. 6 și urm.
2. Elena Niculiță Voronca, *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, Cernăuți, 1903, p. 859 și urm.
3. J. Chevalier & A. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, București, 1994, p. 107 - 117.
4. V. Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, 1989, p. 36 - 37.
5. L. Șăineanu, *Basmele românilor în comparație cu legendele clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale altor popoare românice*, București, 1895.
6. P. Ispirescu, *Tinerete fără bătrânețe și viață fără de moarte*, București, 1982; A. Fochi, *Datini și eseuri populare de la sfârșitul secolului XIX, răspuns la chestionarele lui Nicolae Densusianu*, București, 1976; Ov. Bârlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, București, 1976.
7. J. Chevalier & A. Gheerbrant, *op. cit.*, p. 53 - 54.
8. S. Fl. Marian, *Vrăji, farmece, desfaceri*, București, 1893.
9. A. Gorovei, *Credință și superstiții ale poporului român*, București, 1915.
10. Ileana Munteanu from Galeș, 70 years old; E. Morariu from Orlat, 41 years old; D. Pan from Fântânele, 39 years old; E. Bozan from Sângătin, 70 years old.
11. J. Chevalier & A. Gheerbrant, *op. cit.*, p. 294, 300.
12. S. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, București, 1994, p. 5 - 9.

"THE BLUE BIRD" IN THE ETHNOCULTURAL CONTEXT

Gh. Pavelescu (Sibiu)

The idea of this study was inspired by the birds painted in the blue sky that could be seen in the graveyard of my native village, Purcăreți (Alba County) and some texts written by Lucian Blaga¹. The phrase "*the blue bird*" has its origin in my favourite youth reading, from almost sixty years ago: Maurice Maeterlinck - *L'oiseau bleu* and Erwin Rohde - *Psyché*. That is why, the oldest reference, from 14 XI 1939, has the title *The blue bird*. That reference is accompanied by the sketch of an image- a pen and ink drawing- representing a village graveyard, with wooden crosses, a pillar in the middle of it and a wooden carved bird on the top of the pillar.



Fig. 1 The blue bird

Next year, 1940, I did some research in the Southern Transylvanian counties (Sibiu, Alba, Hunedoara). I had Ion Mușlea's support (he was the Folklore Archive's manager) and I also used information from teachers and pupils from Făgăraș, Sibiu, and Orăștie. From this research, I published the first article: *The soul bird. Contribution to the knowledge of the cult of the deceased of the Romanians from Southern Transylvania*². The article presents the

custom of placing on a single young man's grave, a pillar carved with geometrical motifs and on the top of it, a carved wooden bird. The bird was usually a pigeon.

These two distinguishing marks, the pillar and the bird are bird are almost always accompanied by a third: *the funeral fir tree*.

My article received compliments and some additions were made. Among these, we have to mention first the review published in French³ by the folklore expert Petru Caraman (1898-1980) and that of the literary historian Harold Krasser (1906-1981) published in German⁴. From these reviews, and other information I had found in the meanwhile, I published an additional article in the following "*Folklore Annual Book*"⁵. The Romanian mythology researchers, Romulus Vulcănescu⁶, Mihai Coman⁷ and some experts of Brâncuși's sculptures ("*The bird*" and "*The infinite Column*")⁸ wrote their remarks concerning my study.

If in my first article (1942), I specified the structure of the custom and its spread in the South of Transylvania, in the second one (1947), using the new information, the area of the custom was wider than originally thought, spanning from the *Longobards* - a German population settled in the North of Italy on the VI century - to *Cheremishes*, a Finnish population on the Volga river, to the Far East, in China and Japan.

Although in the end of my first article, I had promised a more advance study of the subject, this promise couldn't be fulfilled during the 50 years that have passed since its publication. That is why, recently, I have considered it necessary to publish the materials regarding "*The soul-bird*" that our article was based on in 1947, so that possible future experts of this custom may use this material⁹.

The present paper presents additional information concerning both the geographical area of "*the bird*" and more than that, a deeper study, in ancient cultures of Europe, Asia and elsewhere, from the historical point of view.

The image of soul-bird is familiar to the majority of ancient mythologies: Egyptians, Mesopotamians, Europeans, to some tribes in America and even in Australia¹⁰. To travel to the other world, the soul of the Greeks had an absolute need for guides, such as animals

and birds, as the road to the other world "was not simple and not isolated". "It had numerous crossroads" as Platon expressed himself in the dialogue *Phaidon*¹¹.

According to the comparative mythology view, the pigeon points to an ancient history and a varied palette of symbolic attributes.

Since Rig-Vega, it appears as a funeral messenger in *Panciatantra* as a emblem of love. In the poem *The Argonauts*, the pigeon has the attributes of a guide-bird and in the *Aeneid*, it shows to *Aeneas* the road to the Golden Branch. On the antique funeral stars, its presence symbolizes the soul of the deceased. Echoes of these values are prolonged in European folk culture, including of course, Romania¹².

The bird of image of soul is still used. We can find it in the ritual bread, shaped as a bird called in Transylvania "hoopoo" (*pupăză*) - that can be found at the wedding ritual and in the days of prayer for the dead or in the image of the wooden carved birds that are placed on the funeral pillars in Transylvania.

A saying referring to the soul and the body is: "*I have a small box / And there is a little pigeon in it; / If the little pigeon flies, / I won't know what to do with the box*" (the soul and the body).

Ivan Evseev in *The dictionary of the Cultural Symbols and Archetype*, (1994) asserts that many stages may be noticed in the evolution of the symbolic meanings of the pigeon. Some of the meanings date from the pagan epoch, others were brought by the spread of Christianity. The oldest representations of the pigeon date from the V and VI centuries BC (Mesopotamia). In the Aramaic religion, the pigeon is dedicated to Anat and Işitar the Goddesses of love and fertility. In Greece and Rome, the bird is devoted to Aphrodite (Venus) symbolizing happy love.

For many people, the pair of pigeon constitutes an example of shared love or of marital harmony. In Christianity, the symbolism of the pigeon assumes Mediterranean significance of love (in a refined form) associated with the pigeon. It also continues a tradition of the Jewish people, where it is assumed that it was once a totemic bird¹³.

Consulting Jean Chevalier's *Dictionary of Symbols*, we notice that the bird is also a very frequent image in African art, especially as

part masks. The bird stands for power and life. It is often a fertility symbol. The Jacuts, a population from Eastern Siberia, believe that at death, both good people and sinners ascend to the sky where their souls take the shape of birds. Indeed, the soul birds settle on the branches of *The Tree of the World*, *The Tree of life* or *The Cosmic Tree*.

In Egypt, a bird with the head of a man or a woman symbolizes a departed soul or a God visiting the world. The idea of the bird soul and therefore the identification of death with a bird has already been studied in the religions of the archaic Near East. *The Book of the Death* from the ancient Egypt describes death as a flying falcon. In Mesopotamia, the deceased are represented by the shape of birds. The myth is older than that, Chevalier writes. On the prehistoric tombs of Europe and Asia, *The Cosmic Tree* is represented by two birds on its branches. In spite of their cosmic value, these birds seem to symbolise the ancestor's soul. Indeed, in central Asiatic mythologies (Siberian and Indonesian) the birds settled on the branches of *The tree of the World* represent the souls of the deceased¹⁴.

The Romanian ethnologist, Romulus Vulcănescu is opinion that "*The representation of the soul as birds originates from an old animistic belief of the migration of the human body from the real world to the mythical one*"¹⁵.

According to Romulus Vulcănescu, the soul bird is the image of the vehicle that transmigrates the soul, it is a *psychocarrier-bird*. "*We understand by a psychocarrier-bird, the image of a bird considered sacred, whose mythological mission is to carry the soul to the other world, to Paradise or Hell*"¹⁶.

Concerned with the mythology of death, Romulus Vulcănescu elaborated on the comparative-historical study: *The Soul-Bird in the Ponto-Baltic region*¹⁷. After he establishes the presence of the mythical bird at all levels of mythology and in all thematic spheres concerning beliefs, costumes and traditions of death, Romulus Vulcănescu analyses the paleontological Indo-European substance from the Ponto-Baltic regions. These people had used the bird of the soul as a distinguishing funeral mark, to spot light the primary meaning and the developed sense of the bird of the soul.

Thus, the author distinguishing two complementary aspects of

the representations at the soul of the deceased: *the bird of the soul* and *the soul as a bird*. The bird of the soul is the material duplicate of the deceased soul in this world. The soul as a bird is a ornithomorphic image of the soul that is always wondering in this world during the apparent death or after death until the passing to the other world¹⁸.

Romulus Vulcănescu was especially interested in the idea of the bird of the soul as "*the image of the vehicle that transports the soul*" to the other world. In other words, the bird of the soul is a *psychocarrier* being that has the mission to carry the soul of the deceased to another world, to Paradise or Hell. In this respect, the soul of the bird is similar to the *psychocarrier* horse from the Romanian funeral songs¹⁹.

Commenting upon the two morphological aspects of the funeral bird, the same author asserts that the bird with folded wings is "*the psychological receptacle of the soul's duplicate, shaped as a bird*" and the one with the open wings, ready to fly is "*the celestial image of a bird as a soul*"²⁰.

In the end of these considerations, Romulus Vulcănescu mentions the placing of the bird-soul on the pillars that mark the cenotaphs or the empty graves of those who died far from their home. "*The memorial ceremony of the pillar with a pigeon placed on the cenotaph aimed to attract the vagrant soul of the dead person from the other regions to the place where the relatives have decided he will be buried*"²¹. We have met such kind of practice with the Longobards in the VII century in the North of Italy²².

From those presented in this paper and our own materials, we can draw the following conclusion: The Romanian people from Transylvania have retained the custom of placing at the single young man's grave, a pillar with a wooden carved blue bird, symbolizing the soul of the deceased. This tradition can be found today, especially in the mountain villages. Close by the pillar with the bird, a fir tree is placed up right. The fir tree is carried from the mountains with a special ritual and its height in meters shows the age of the deceased. Once, the custom was more widespread by the Romanians and today it is gradually disappearing. Having an ancient Indo-European origin, the practice of this custom is a proof of the roots that tie us to the ancient civilisations of the Euro-Asiatic world and of the Romanian folk conservatism.

NOTES

1. L. Blaga, *Saint bird*, in Vol.: *Laudă somnului* (1929) and *Spațiul mioritic* (1936), p. 162.
2. In: Anuarul arhivei de folclor, vol. VI, 1942, p. 33-41, pl. 2 and 1 map.
3. In: *Balcania*, vol. VI, 1943, p. 570.
4. In: Deutsche Forschungen in Südosten, Sibiu, 3/1, march 1944. Extract 7 p. + 1 photo - Șugag.
5. Gh. Pavelescu, *Despre pasărea suflet*, in Anuarul Arhivei de Folclor, vol. VII, 1945, p. 130-131.
6. R. Vulcănescu, *Coloana Cerului*, 1972, p. 117 and *Mitologie română*, 1985, p. 198-201.
7. M. Coman, *Mitologie populară românească*, vol. II, 1988, p. 17-18.
8. Cf. P. Comarnescu, *Brâncuși*, 1972, p. 198-200, 290 and *Colocviul Brâncuși*, 1967, p. 47.
9. Cf. G. Pavelescu, *Materiale privind Pasărea suflet*, in Studii și comunicări de etnologie, Ed. Acad. Române, XI, 1997, p. 15-36.
10. I. Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipiuri culturale*, Timișoara, 1994, p. 129.
11. Cf. A. Oișteanu, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, Ed. Minerva, 1989, p. 165.
12. M. Coman, *op. cit.*, p. 16.
13. I. Evseev, *op. cit.*, p. 149.
14. J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, Paris, 1982, p. 697.
15. R. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 75.
16. *Ibidem*, p. 117-119.
17. In: Pontobaltica, (in press); Cf. R. Vulcănescu, *Mitologie română*, 1985, p. 621.
18. *Ibidem*, p. 198.
19. *Ibidem*, p. 199.
20. *Ibidem*.
21. *Ibidem*, p. 200.
22. Cf. Gh. Pavelescu, *op. cit.*, p. 35.



Fig. 2

Pole with bird, from the proximity
of Săliștea

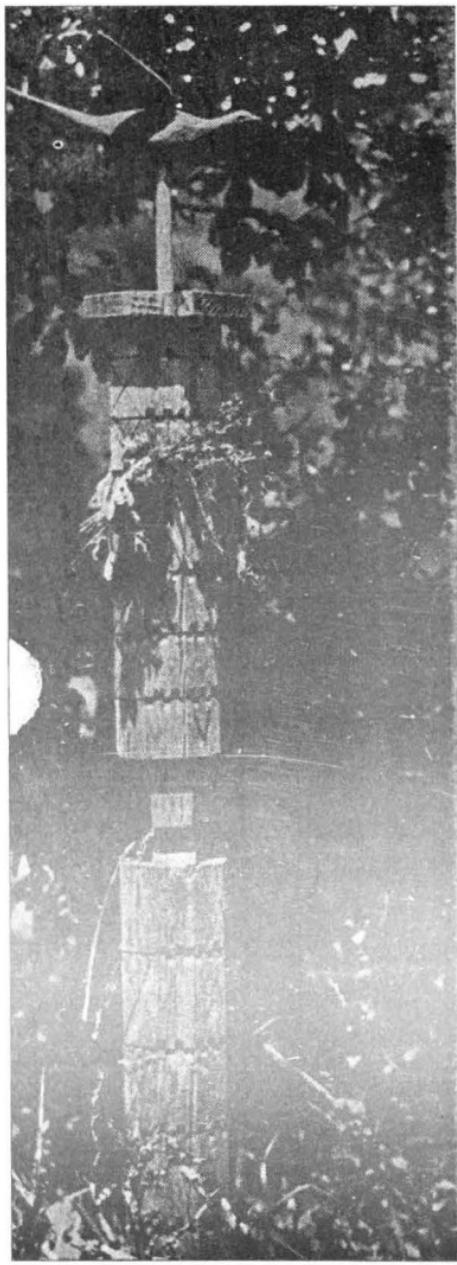
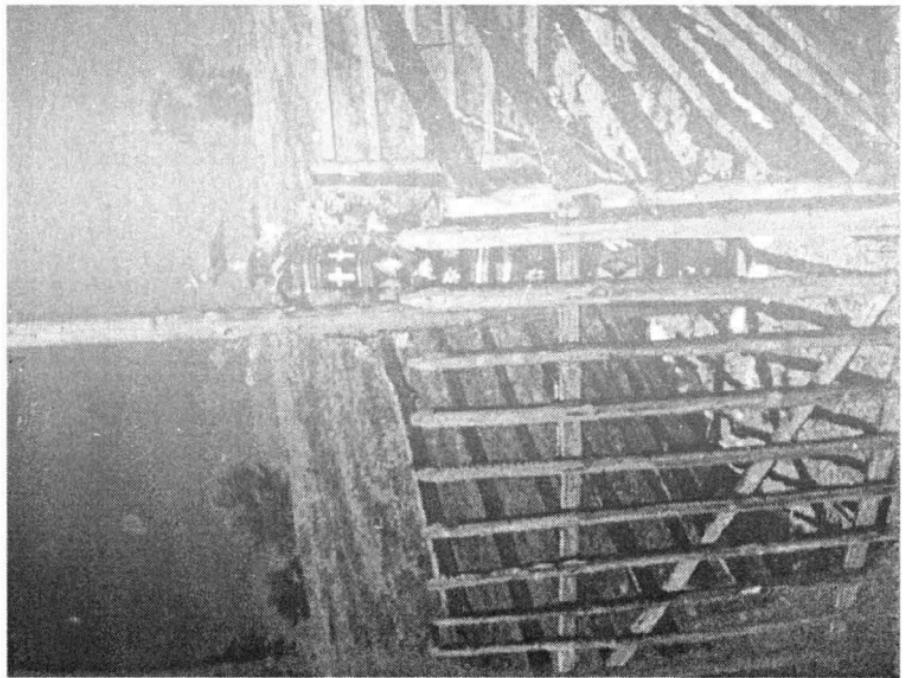
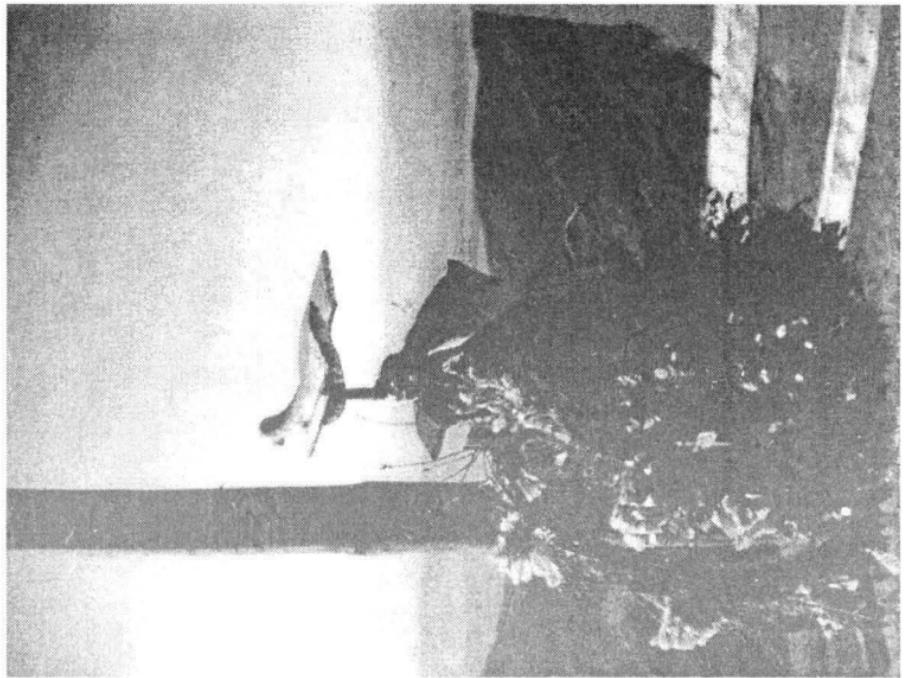


Fig. 3

Pole with pigeon from Căpâlna,
Alba County

Fig. 4 Cemetery with birds from the Călenă hamlet (Cugir)



SIMBOLUL MĂRULUI ÎN RITURILE DE TRECERE DIN MĂRGINIMEA SIBIULUI

Laura Maier (Sibiu)

Ne propunem ca în lucrarea de față să abordăm câteva aspecte privind prezența "mărului" în două importante rituri de trecere din Mărginimea Sibiului: *nunta și înmormântarea*.

Simbolismul puternic al "arborelui vieții", sugerat prin "măr", este foarte cunoscut în contextul etnologiei universale. Ideea "regeñerării periodice" și a "eternei reîntoarceri"¹, sugerată prin arbore este prezentă în numeroase credințe de la Marea Mediterană până în India².

Mărul că "fruct al cunoașterii binelui și răului", al trezirii conștiinței de sine a omului, în raport cu divinitatea, a dobândirii libertății de alegere, al reînnoirii și al veșnicei prospețimi, al tinereții permanente, a științei, magiei și revelației a constituit un subiect larg abordat de prestigioși cercetători³.

În scara de valori pe care i-o atribuie mentalitatea tradițională românească, mărul este în plan ceremonial, un semn unificator și în plan mitic (ca o forță sacră), unul de continuitate⁴.

Acesta este considerat "axă a lumii, centru sacru care deține cosmosul" prin intermediul căruia omul are acces la tainele divinității, forțele arhetipale, eternitate, fericire, putere⁵.

Implicarea "mărului" în recuzita ceremonialurilor din două momente capitale ale vieții, situație constatătă în urma cercetărilor de teren efectuate, în cursul anului 1997, în câteva sate din Mărginimea Sibiului: Sadu, Poplaca, Răsinari, Gura Râului se impune a fi analizată și apreciată în contextul supraviețuirii acestei mentalități de tip tradițional.

Prezența "mărului" în cadrul ceremonialului nunții cunoaște o bogată tradiție la români din Transilvania⁶. "Mărul de cununie" era împodobit la casa mirilor la un an de la căsătorie și era destinat asigurării unui loc în lumea de dincolo "pentru ca să aibă ei și familia celor căsătoriți un pom pe care să se odihnească pe cealaltă lume"⁷.

Acest obicei s-a păstrat și sub alte forme, toate fiind axate pe ideea de pomană, ceea ce presupune o origine comună cu celălalt ritual, de înmormântare, în care este implicat "mărul", fiind dăruit în ambele situații acelorași actanți (nașii, copiii).

În cadrul ritualului nunții din Măginimea Sibiului, "mărul" este inclus în momentul ceremonial al cununiei și are rolul de a-i uni pe viață pe tinerii căsătoriți. Din cercetările efectuate se poate susține prezența constantă a acestui obicei vechimea acestuia neputând fi stabilită cu precizie: "de când ne-am pomenit"⁸.

În contemporaneitate se adoptă noi modalități referitoare la cadrul de desfășurare a ritualului sub influența citadină. Astfel nunta nu mai are loc doar la casa socrilor ci se prelungește și la căminele culturale sătești sau restaurante.

"Mărul de cununie" constă dintr-o creangă sau un vârf de măr implantate într-un colac sau o pâine ce urmează să fie împodobit cu diferite daruri: dulciuri (turte, covrigi, scoverzi, biscuiți), fructe (mere, nuci, prune uscate), salbă de mazăre.

"Mărul" ca parte integrantă a ceremonialului nupțial este prezent în mai multe secvențe rituale, în cadrul cercetărilor întreprinse de noi: alegerea și tăierea ramurii de măr; împodobirea mărului; binecuvântarea mărului de către preot; scuturarea și dăruirea mărului, acestea fiind întâlnite în toate satele studiate; iar la Sadu și Poplaca apare și sub forme specifice cum sunt: ocolirea mărului și cântarea miresei la măr (Goghea miresei).

Alegerea mărului se făcea în prezua nunții la "casa socrului mare" unde mirele și mireasa tăiau o "cracă" mare de măr ce urma să fie împodobită în ziua următoare. Cu privire la alegerea mărului la Răchinari circula credința conform căreia "pomul din care s-a tăiat creanga pentru măr va face roade bogate, lui transmițându-i-se în vizuinea sătenilor ceva din fecunditatea tinerilor căsătoriți"⁹.

O secvență ceremonială în care "mărului" i se acorda o importanță deosebită este cea a împodobirii acestuia, moment ce are loc în ziua nunții, dis-de dimineață¹⁰, la casa mirelui, pe o masă pregătită special pentru aceasta.

La Gura Râului, "mărul" era așezat pe o față de masă țesută și aleasă de mireasă, special pentru această ocenzie¹¹.

La Sadu, împodobirea acestuia se realizează prin aşezarea "mărului" (creanga de măr) într-o pâine mare de casă (numită "colacul cel mare"), înconjurat de doisprezece colaci, pregătiți din timp de anumite femei (în special văduve), numite "bucătărese", ei având diferite denumiri: "naporojna", "colacul soarelui", "colacul muntelui", "scara"; acestora adăugându-li-se dulciuri și fructe¹².

La Poplaca "mărul" este împodobit de femei cu "techirea", aceasta constând din: salba de mazăre, prune uscate, turte, mere, pere, covrigi¹³.

Ritualul împodobirii "mărului" este urmat, în Sadu și Poplaca, de cel al împletirii. Acesta constă, la Sadu, din răsucirea atentă a unui fir de lână de către mire, mireasa și nașa în jurul lui, ruperea acestuia constituind un semn rău pentru căsnicia tinerilor, crezându-se că ei se vor despărții¹⁴.

Acest moment ceremonial este însoțit de "cântarea miresei" la măr, el marcând schimbarea statutului civil al acesteia, de la fată la nevastă:

"Ridică-ți Goghoi sovonul / Și te uită socru-to / Seamănă cu taică-to / Ridică-ți Goghoi cununa / Și te uită soacră-ta / Seamănă cu maică-ta"¹⁵.

La Poplaca mirii împletește "mărul cu salba", ocolindu-l în formă de îmbrățișare, în timp ce vornicul le urează: "Să trăiți mulți ani laolaltă / Până v-o muri mâța din vatră"¹⁶.

Ca și în cazul prezentat anterior, "cântarea miresei" însoțește momentul împodobirii, având aceeași semnificație de trecere de la o stare civilă la alta:

"Fii măicuță cu îndurare / Că dragostea-i lucru mare / Dragostea-i ca plugul de fier / Câtu-i lumea ești cu el"¹⁷.

Prin "dezlegarea mărului" se înțelegea oficierea, de către preot, a unei slujbe religioase, moment ce întărea legământul între tinerii căsătoriți.

La Poplaca, în timpul acestei slujbe, tinerii țineau cu mâneca cămășii o lumânare pusă într-o farfurie cu făină, după terminarea acesteia, ea fiind stinsă cu făină¹⁸.

Ultima secvență ceremonială, în care este implicat "mărul", în cadrul ritualului nupțial este cea a descărcării și dăruirii acestuia.

În Răşinari acest moment este cunoscut sub denumirea de "scuturatul mărului" prin care preotul oferea nuntașilor "pe furate" din darurile cu care a fost împodobit, "fiecare repezindu-se să-și ia ce poate"¹⁹.

La Poplaca se "descarcă" aşa-numita "rădăcină a mărului", aceasta fiind oferită preotului care o distribuia la rândul lui copiilor²⁰.

Această secvență ceremonială capătă semnificații deosebite, la Sadu, și este cunoscută sub denumirea de "împărțirea mărului". Mărul este descărcat de colaci care sunt dăruiti la: "nănașa", preot, cantor și "bucătărese", iar dulciurile sunt dăruite la copii. Avea loc, în acest moment, schimbul de daruri între miri și nași, socii mari și socii mici²¹.

"Mărul" este aşadar un obiect ritual la nuntă, el se împodobește, nuntașii se încuină la mărul ospățului, este cântat și chiar jucat, binecuvântat de către preot și dăruit apoi celor ce participă la eveniment.

În cadrul celui de al II-lea ceremonial studiat de noi, "mărul" ca element ritual este prezent permanent în diferite momente și ipostaze.

Originea prezenței "mărului" la acest eveniment nu poate fi cert surprinsă în timp, dar astăzi ea este încă reală în toate satele studiate de noi, excepție făcând Răşinariul, unde obiceiul nu se mai practică de la începutul secolului XX²².

La cinci săptămâni de la înmormântare, în satul menționat, se făcea aşa-numita "pomană cu măr", care trebuia să fie, în credința localnicilor, "ploconul ce are să-i ducă sufletul mortului înaintea lui Dumnezeu"²³, aceasta constând din: colacul mare (rădăcina mărului), salbe din stafide și prune, boabe de mazăre, nuci, mere; toate acestea urmând să fie împărțite la neamuri. "Mărul", desprins de ramuri nu se ardea în foc, ci se agăța de un pom în grădină ca "să dea Dumnezeu să rodească"²⁴.

"Mărul", la Poplaca, era folosit și în scopul vindecării celor aflați pe patul de moarte, el fiind pus la răscrucă de drumuri, de trei femei însotite de o ceată de feciori, în miez de noapte, crezându-se că dimineață numai oamenii săraci și cu sufletul curat pleau de

acasă devreme și ajungând în dreptul "mărului" și al colacului, se serveau din ele, adresând o rugăciune de iertare pentru sufletul celui aflat în suferință, și primirea acestuia de către Dumnezeu, în cazul morții²⁵.

În toate cele trei sate: Poplaca, Sadu, Gura Râului, "mărul" era împodobit asemănător celui de nuntă, deși destinația cultică era diferită, variații în desfășurarea ritualului existau și de aceea considerăm descrierea obiceiului, în amănunțime, pentru fiecare sat studiat ca fiind o necesitate.

La Poplaca, în vechime, se obișnuia să se facă "pomana cu măr" la șase săptămâni fiind numită "capul pomenii". Acesta se împodobea cu "burdușei", ca la nuntă, în biserică, de către neamurile mortului și era "citat" de către preot. Rădăcina "mărului" era formată din mai mulți colaci, ea fiind păstrată de preot și împărțită la copii²⁶. Treptat, acest obicei s-a transformat, el fiind făcut în ziua înmormântării. Astfel, când mortul este scos din casă se pune în curte o masă pe care se așează "mărul" cu burdușei. După terminarea slujbei, "mărul" este adus la pomană și împărțit la copii²⁷.

"Pomana cu măr" se face la Sadu, în ziua înmormântării, la cimitir, o jumătate din el fiind oferit peste mormânt nașei de botez a mortului, care mai primea o cupă de sare și o lingură de metal, într-o traistă, iar cealaltă jumătate din colacii "mărului" este împărțită între cantor, preot și "bucătărese"²⁸. Creanga de măr dezgolită se punea lângă cruce²⁹.

La Gura Râului "mărul pomenii" se așeza pe aceeași față de masă pe care a fost pus și la nuntă, familia mortului având obligația de a păstra această față de masă. El era împodobit cu trei nuci și trei mere. Avea loc apoi slujba mărului la mort, în jurul lui fiind pusă o pâine și doi colaci. Colacul în care a fost însipță creanga de măr, era dăruit preotului și cantorilor iar fructele și dulciurile se împărțeau copiilor³⁰.

Prezența mărului în cele două rituri de trecere, așa cum reiese din materialul prezentat din Mărginimea Sibiului, comportă semnificații deosebite, unele având un caracter general, incluzându-se în sfera largă a simbolisticii "mărului", iar altele, dobândind un caracter specific acestei zone.

Investit cu atribuții ceremoniale "mărul" este încă un argument al imaginii acestuia ca "pom al vieții", ce însoțește omul de la naștere până la moarte.

Având aceeași calitate magică "mărul" era invocat în cadrul ritualului nupțial ca un simbol al durabilității, vitalității, împlinirii idealurilor tinerilor căsătoriți. Pomul îi unește pe tineri cu comunitatea din care fac parte și revârsa fericire și belșug peste toți.

În celălalt ritual "mărul" este destinat pomenii sufletului omului și mijlocirii între lumea celor vii și lumea de dincolo, prin acesta protejându-se sufletul celor aflați pe patul de moarte.

Câteva elemente comune prezente în ambele ceremonialuri pot fi puse în legătură cu ideea regenerării periodice a pomului, a cărui înmugurire, rodire, scuturare, exprimă ipostaza vitală umană: naștere, nuntă, moarte.

Procedeul de ofertă al merelor este o posibilă interpretare a "mărului" ca simbol al "pomenii". "Mărul", ca obiect ritual, intervine astfel în două momente de criză: despărțirea mirilor de părinți și treccerea acestora la un nou mod de viață, în cazul nuntii, iar în urma morții, desprinderea individului de grup. Prin oferta "mărului" s-a găsit astfel modalitatea de rezolvare a dezechilibrului afectat de pierderea unui om dintr-o lume și nevoia dobândirii unui echilibru în altă lume.

Ceea ce reține atenția, în ritualurile în care este prezent "mărul", este perpetuarea unei serii de componente mitice și arhaice, aşa cum reiese și din analiza denumirilor colacilor din Sadu. Folosirea unor termeni ca: foarfecă, soare, fac direct legătura cu evenimente sau perioade din viața omului (nașterea, tinerețea); iar denumiri ca scară, munte, sugerează aspirația sufletului celui răposat spre nemurire.

Pe de altă parte, trebuie reliefată prezența dominantă a elementelor creștine (legământul religios al mirilor și iertarea păcatelor, binecuvântarea mărului și dăruirea acestuia de către preot) prin intermediul bisericiei.

Preocuparea comunității rurale contemporane de menținere a obiceiului poate fi explicată prin păstrarea conștiinței cu privire la beneficiile aduse de ramura încărcată de măr, ca o modalitate de perpetuare a fertilității și prosperității grupului.

NOTES

1. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1964, p.235
2. *Ibidem*, p.236.
3. J. Chevalier și A. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol 2, București, 283-284.
4. S. Ciobanu, *Mărul și creanga de măr - prezențe semnificative în complexe ceremoniale*, în Revista de etnografie și folclor, Tom. 31, 1, 1986, p.3.
5. E. Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*, București, 1985, p.84.
6. S. Fl. Marian, *Nunta la români*, București, 1995, p.123-125, 523-527.
7. *Ibidem*, p.523.
8. Inf. Ana Brădescu, n.1920, Poplaca.
9. V. Păcală, *Monografia satului Rășinariu*, Sibiu, 1915, p. 160.
10. I. Lotreanu, *Sadu - studiu monografic și etnomuzicologic*, București, 1998, p.131; Inf. Nicolae Jianu, n.1951, Rășinari; Inf. Maria Hanzu, n.1923, Gura Râului; S. Vita, *Monografia comunei Poplaca*, Sibiu, 1994, p.20.
11. Inf. Maria Hanzu, n. 1923, Gura Râului.
12. Inf. Maria Lotrean, n.1917, Sadu; Inf. Ioan Bourel, n.1943, Sadu.
13. R. Cioran, *Monografia comunei Poplaca. Lucrare de diplomă*, Sibiu, 1970, p.50.
14. Inf. Eva Vasiu, n.1927, Sadu; Inf. Maria Lotrean, n. 1917, Sadu.
15. I. Lotreanu, *op. cit.*, p.132.
16. Inf. Petru Giurca, n. 1929, Poplaca.
17. Inf. Ana Brădescu, n. 1920, Poplaca.
18. S. Vita, *op. cit.*, p.21.
19. Inf. Nicolae Jianu, n. 1950, Rășinari.
20. Inf. Ana Brădescu, n. 1920, Poplaca.
21. Inf. Ioan Bourel, n.1943, Sadu.
22. Inf. Nicolae Jianu, n.1950, Rășinari.
23. V. Păcală, *op. cit.*, p 184
24. *Ibidem*, p.184.
25. V. Foamete, *Monografia comunei Poplaca*, Sibiu, 1970, p.139.
26. R. Cioran, *op. cit.*, p.62.

27. S. Vita, *op. cit.*, p.45.
28. Inf. Eva Vasiu, n.1927, Sadu.
29. Inf. Ioan Bourel, n.1943, Sadu.
30. Inf. Maria Hanzu, n.1923, Gura Râului.

Le symbole du pommier dans les rites du passage de Mărginimea Sibiului

Résumé

Dans cet étude j'ai essayé d'aborder quelques aspects du rituel du pommier, dans le cérémonial de la noce et de l'enterrement durant mes recherches en quelques villages de Mărginimea Sibiului.

En commençant avec la présentation du symbolisme du pommier dans l'ethnologie universelle j'ai mis en évidence aussi une particularité de la mentalité traditionnelle roumaine: un arbre devenant quelque chose de vivant , un mystère spirituel.

L'idée de la régénération du pommier exprime ainsi les trois hypostases humaines: la naissance, la noce et l'enterrement.

Dans le cérémonial des noces, le pommier (une branche ornée des gâteaux ronds, des friandises, des fruits) est présent en quatre moments. Premièrement on choisit la branche du pommier et puis on la coupe, ensuite la branche est ornée il suit la bénédiction du prêtre et le partage du pommier aux enfants et à la marraine.

Dans le cérémonial de l'enterrement le pommier constitue un important objet rituel et celui-ci est orné comme un pommier de noce, avec des bougies.

Après la présentation des coutumes du pommier dans le passé j'ai relevé aussi les significations du celui - ci dans la vie de la communauté villageoise contemporaine.

Le pomunier est invoqué pendant le rituel de la noce comme un signe de la vitalité, pérénité, fécondité, du bonheur des jeunes mariées.

D'autre part pendant le cérémonial de l'enterrement, le pommier est invoqué pour l'accomplissement de l'aumône de l'âme du défunt, pour qu'on lui pardonne les péchés.

FUNERAL "VERSES" IN MĂRGINIMEA SIBIULUI

Amalia Pavelescu (Sibiu)

The funeral songs in Mărginimea Sibiului, as well as in other regions of Romania, are made up of the followings: 1. The ritual songs (the fir tree's songs, the day-break's song and the great song); 2. The laments; 3. "*The verses*". The latter ones are creations of the village scholars, especially those who sing beside the priest or of groups of young girls. "*The verses*" were born from the sermons the priests delivered at the end of the funeral service. In these sermons, we can distinguish three main themes:

1. The ecclesiastical idea of the world's vanity (*vanitas vanitatum et omnia vanitas*).
2. The good and the great deeds of the deceased.
3. The forgiveness for the mistakes the deceased made in his life¹.

We find the same structure in "*the verses*". They usually begin with a prologue: "*Ring, bells of grief, / Carry on the news of my death. / Ring, hot bells, / Carry the news to my parents.*" Or: "*Grievous sound of bells ring, / Old and young gather, / Funeral flags come / And priests of funerals*".

Sometimes, the prologue refers to the first part of "*the verses*" on the "vanitas" theme. "How God, shall I begin, / I stay and can't understand, / I can't speak of the world's vanity" Or : " As the Holy Scriptures say, / Man is like grass / And his days are like a flower in the field". This comparison concentrates on metaphor when it refers to the death of a young girl: "In this large world, / I was a beautiful flower, too; / Flower was I, / As a flower I passed away, / No longer part of this world"².

The second part of "*the verses*" is about the circumstances in which the deceased died and the pain he left behind. For instance, we learn of Șerbănel's death. He was from Rășinari, a secondary schoolboy in Sibiu, whose death was caused by an accident involving a

lathe, when he had his work experience at a factory in Sibiu. "As in his practical work, / A machine pounded his intelligent head / And left him senseless". "The verse" was composed by his classmates and form teacher³.

The third part of "*the verses*" includes forgiveness and it is the most lyrical of all. All "*the mourning relatives*", from whom the deceased asks forgiveness, are remembered. The closest relatives: mother, father and children are mentioned first: "Forgive me my mother; / As it was not intentional". "Come brothers, forgive each other; / Then we shan't meet". All the relatives are remembered, from the closest, to the most distant: "Come sister and sister in law, / And you my dear brother; / Come cousins, / Come to forgive each other". At the last moment, when the coffin is taken out from the house, they are singing: "You uncles and you aunts, / Now, when they are taking me out through the doors, / Don't let me go / And save me from death"⁴.

At this emotional moment that precedes the final parting, the lamenters create the most dramatic effect with the aim of impressing the mourners⁵.

A large number of verses are known by the villagers of Mărginimea Sibiului. Certainly, many have been forgotten. From Ion Istrate, "*psalm reader*" in Jina, the following types of "*verses*" remain: "For young man", "For young woman", "For a mother with many children" etc. In Tălmăcel, Matei Rotar "*a psalm reader*", left behind 25 verses. From him, "*the art of verses*" was learned by the popular bard, Simion Oancea. He also composed verses to the heroes who died on the Eastern Front, in the Second World War⁶. Usually, "*the verses*" are made up at the request of the deceased's family. This is what Simion Oancea told us : "The man comes and says: Look, if you wish to make me a verse", "then you begin to compose one, about his life. If he is young, about youth, if he is old, about old age. This is the beauty of it (sic!). You give everybody a copy, rehearse with the girls or the wives that will sing it at the funeral in the courtyard, until they put the led on the coffin".

Interestingly the relationship with the published texts is the fact that in the parish library from Tălmăcel, there is a copy of Negruțiu's booklet. "Don't Forget Me. Collection of Verses for

Funeral Occasions" (publishing house and locality unknown) that was bound together with verses for the dead.

In the house of Ion Luca, "*a psalm reader*" in Boiu, from whom 11 verses remained, the booklet "*Songs of the dead*" by Gh. Cerna, was found. The booklet had a lot of underlined words and phrases and commands.

The verses created by groups of boys and girls for the funeral of the young shepherds that died on the long road while moving their flock constitute a special category. Such verses have remained especially in Poiana Sibiului, the last great center where this kind of shepherding remains. The shepherd's route started from Poiana Sibiului, through the Carpathian Mountains passeds, towards the Danube, Dobrogea and Banat. In Banat, there are shepherds from Mărginimea Sibiului, even today. This fact is reflected in the lyrical songs of shepherds: "*As large Banat is, / Three kinds of roads it has: / One is the iron road, / The train goes on ; / One is the stone road, / That everyone goes on ; / And one is the earth road, / Where the shepherds go singing / And the sheep grazing*"⁷.

While moving the flocks, many "*mărgineni*" shepherds died from accidents. "*A verse*" from Poiana Sibiului presents the death of shepherd in Banat caused by absent mindedness: "*At the edge of the road, / Under the wheels of a tractor*".

The text of 272 verses narrates in detail the accident, the investigation, the postmortem examination, the parents' announcing (by telegram), their arrival and his return home: "*Not singing as he left, / But laid in the coffin*". The final verses show his concern for his sheep: "*Tell my sheep / To put grief tassels, / To blacken their wool / And the rams their horns / And the horses their bridles, / As the good time have passed*"⁸.

Sometimes, the death happens by drowning in the Danube. The verse narrates in detail as "*The Danube filled and flooded*" and as he has saved the sheep first, then his pack and when he went the seventh time to look for a little mare, the boat overturned and he was drowned. "*Danube I should curse you, / May your springs drain, / drain from your source, / Boys no longer drawn*"⁹. Sometimes, death is caused by a moment of absent-mindedness. "*I left traveling*

through the country, / With the thought of coming back, / As people who have sheep go. / Let's see how it happened: / I left for the Danube / After I milked the sheep, / I washed the pails. / After I washed them well, / I filled them with water. / When I left, what did I go? / In the Danube I fell"¹⁰.

A similar death we are told about in another verse. Lenuța left for Dobrogea in the summer, to help his brother with the milking of the sheep. "*In Dobrogea as long as I stayed, / All of us get on well. / I stayed a month / And we all lived well. / I was full of mirth, / As if it wasn't for ever. / I was singing on the road / But the tyrannical death was always following me*". As in the preceding case, Lenuța fell in the Danube and nobody saved her. "*They were shouting for me, / They were looking for me, / But I was sinking / The Danube was pulling me to her. / They couldn't see me anymore. / Only after a week, the Danube had pity on me / And released me / And my family saw me*"¹¹.

Although of scholarly origin, influenced by laments and other folk categories as *doină* (melancholy Romanian folk songs) the funeral verses have enriched the lyrics and the content and they have become more and more popular. The ritual songs not being present, the lament being in decline "*the verse*" is now popular both as individual creations and especially with groups of youths.

NOTES

1. Cf. Gh. Pavelescu, *Versuri la morți de Nicolae Filimon*, from Sibișel-Alba, Apulum, Alba Iulia, vol. II, 1945, p. 59.

2. Săliște, Ioan Cărătuși, 42 years old (1958).

3 Amalia Pavelescu, *Poezia ceremonialului de înmormântare din Mărginimea Sibiului*, in "Studii și comunicări de etnologie", tom. VIII, 1994, p. 119.

4. Săliște, Maria Crușiu, 60 years old (1958).

5. Amalia Pavelescu, *op. cit.*, p. 120.

6. Cf. Amalia Pavelescu, *op. cit.*, p. 120.

7. Șugag, Ana Luca, n. 1937, text collected by Pimen Constantinescu in 20 VII 1956.

8. Verse made up by a group of lads and maideus from Poiana Sibiului on the occasion of a lad's funeral. Collected from Maria Munteanu, 18 years old by Maria Drobotă pupil in the XI-th forms, High School from Săliște (1958).

9. Made up by a group of maideus and lads from Poiana, at the funeral of a lad (the same source).

10. Verse from Poiana "made up by a group of maideus and lads".

11. Text collected from Ana Bâja, 18 years old from Poiana village by Rafila Dioanei pupil in the XI-th from Săliște High School.

SUMAR/INHALT

Sultana Avram , Cuvânt înainte/ Vorwort	5
Valeriu Sîrbu , Propositions pour une terminologie unitaire dans les domaines funéraire et sacrificiel - dictionnaire de termes	7
Eugen Comşa , Ritul și ritualurile funerare din epoca neolitică din Muntenia/Rite et rituelles funéraires de l'époque néolithique de la Munténie	18
Sabin Adrian Luca , La nécropole appartenante à la culture Turdaş trouvée à Orăştie-Dealul Pemilor, Point X ₂	36
Alexandra Comşa , Burial rites and Rituals of the Monteoru Culture - some semnifications regarding the social ranking	46
Alexandru Gh. Sonoc , Considérations sur un costume d'époque romaine	53
Nelu Zugravu , Tradiții și influențe la începuturile contactelor româno-slave/Traditions et influences aux débuts des contacts roumaino-slaves	69
Petre Munteanu Beșliu , Practici funerare în Evul Mediu - Cercetări arheologice și evaluări culturale/Graves in medieval cemetery. Archaeological excavations and cultural determinations	80
Carmina Maior , The Gift at the Grave - a particular custom for Easter in Rod, Sibiu County	92
Cornelia Gangolea , Le cimetière sud-transylvain. Hiérarchisation sociale dans le cérémonial d'ensevelissement	95
Georgescu Laurențiu , Studiul antropologic al unui schelet presu- pus a aparține Vistiernicului Mateiaș/L'étude anthropologique d'un squelette qu'on suppose avoir appartenu au grand boyard Mateiaș	98

Valeria Sorostineanu , Contributions au rituel d'enterrement des prêtres de l'Église Orthodoxe	105
Laurențiu Puicin , L'eau dans le rituel funéraire pratiqué dans la commune de Bratovoiești, dép de Dolj	111
Mihaela Grancea , Western travellers on the romanian's attitude in front of death (1683-1789)	122
Carmina Maior , Water Symbol and significance in rural community life	137
Gh. Pavelescu , "The blue bird" in the ethnocultural context ..	143
Laura Maier , Simbolul mărului în riturile de trecere din Mărginimea Sibiului/ Le symbole du pommier dans les rites du passage de Mărginimea Sibiului	151
Amalia Pavelescu , "Funeral verses" in Mărginimea Sibiului ..	159

