

## PUNCTE DE VEDERE ALE UNUI CLASICIST PE MARGINEA UNOR OPINII PRIVITOARE LA RELIGIILE PRE- ȘI PROTOISTORICE<sup>1</sup>

Nelu ZUGRAVU<sup>2</sup>

Arheologia pre- și protoistică din România a obținut în ultimul secol rezultate deosebite, atât în ceea ce privește îmbogățirea informațiilor prin descoperirea a numeroase situri și obiecte, cât și în interpretarea acestora pe baza unor metodologii și paradigme epistemologice care au evoluat continuu<sup>3</sup>. Totuși, în domeniul religiei pre- și protoistice, multe dintre contribuții, remarcabile prin materialul prezentat și prin problematica abordată, prezintă, după opinia noastră, puncte de vedere mai mult decât discutabile în definirea caracterului religiei, în denotația unor locuri, acte și obiecte de cult<sup>4</sup>, în stabilirea semnificației religioase a

---

<sup>1</sup> Cele câteva opinii de mai jos, departe de a putea fi considerate altceva decât expresia unei dorințe de a stimula – și în mediul românesc – un dialog mai fecund între arheologi și clasicisti, nu ar fi fost posibile fără schimbul de idei atât de fructuos din cadrul seminariilor de etnoarheologie organizate în ultimii ani la Iași de colegii preistoricieni Cornelia-Magda Lazarovici și Gheorghe Lazarovici; le mulțumim și pe această cale pentru tenacitatea, pasiunea și spiritul academic, deschis discuției, de care dau dovadă în realizarea acestor reuniuni științifice

<sup>2</sup> Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași.

<sup>3</sup> Vezi M. Anghelinu, *Evoluția gândirii teoretice în arheologia din România. Concepte și modele aplicate în preistorie*, Târgoviște, 2003.

<sup>4</sup> De exemplu, recent, C. Preoteasa a demonstrat convingător, analizând frecvența, forma și funcționalitatea așa-numitelor *coarne de consacrare* (engl. *consecration horns*, fr. *cornes de consécration*), că termenul cel mai adecvat pentru desemnarea lor este *bucraniiu* (engl. *bucranian*, fr. *bucrane*), fapt care ar duce la eliminarea unei denotații străine precum „cățel(i) de vatră”, foarte des utilizat mai ales în istoriografia civilizației dacice (vezi M. Babeș, *Cățel de vatră*, în C. Preda (coord.), *Enciclopedia și arheologia istoriei vechi*

unor artefacte, în interpretarea unor reprezentări și simboluri ș.a. Cauzele pot fi multiple<sup>5</sup>, una dintre ele fiind apelul la „autorități” ale căror opinii sunt căzute în desuetudine (Frazer, Déchelette, Cumont) sau sunt speculative, generalizatoare, de genul celor întâlnite în unele pagini ale lucrărilor lui Mircea Eliade și Marija Gimbutas. Într-un studiu pertinent al unor arheologi eminenți dedicat construcțiilor de cult neo-eneolitice din sud-estul Europei citim că, pentru interpretarea semnificației descoperirilor de așa-numite temple, sanctuare, altare etc. și a elementelor arhitectonice componente (vetre, cuptoare, stele, coloane, statui etc.), „drumul Eliade-Gimbutas, criticat uneori, reprezintă *singurul* mijloc de investigare, acolo unde nu există o mitologie scrisă și nici «izvoare literare»”<sup>6</sup>. Am îndrăzni să spunem că acesta este doar *unul* dintre drumuri. După părerea noastră, opiniile celor doi savanți nu au întotdeauna suficiente elemente solide pentru susținerea semnificației unuia sau altuia dintre aspectele de natură religioasă, deși, după aprecieri recente, unele contribuții din ultimele decenii, bazate, de exemplu, pe „fenomenologia sacrului în lectura lui Mircea Eliade”, au inovat interpretarea religiilor preistorice<sup>7</sup>. Subscriem întrutotul la această observație, dar nu putem să nu remarcăm faptul că unele contribuții de acest gen sunt atât de înfeudate ideilor eliadiene, încât lasă impresia că întreaga analiză a materialului arheologic este concepută

---

a României, I, A-C, 1994, p. 272-273; S. Sanie, *Din istoria culturii și religiei geto-dacice*, Iași, 1999, p. 95-99) – cf. C. Preoteasa, *Considérations relatives à un certain type d'artéfacts de culte découverte dans des établissements appartenant au complexe culturel Precucuteni-Cucuteni*, în *ArhMold*, 35, 2012, p. 75-106.

<sup>5</sup> Vezi M. Anghelinu, *op. cit.*, p. 230-235, 266-268; D. Monah, *Plastica antropomorfă a culturii Cucuteni-Tripolie*, ediția a doua, revăzută și adăugită, BMA XXVII, Piatra-Neamț, 2012, p. 21-27.

<sup>6</sup> Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *Despre construcțiile de cult neo-eneolitice din sud-estul Europei: tehnici de construire, organizare spațială, scurte interpretări. Partea I-a* (sic!), în N. Ursulescu (ed.), *Dimensiunea europeană a civilizației eneolitice est-carpătice*, Iași, 2006, p. 75, subl. n. Vezi și D. Monah, *op. cit.*, p. 229: încercarea de a alcătui repertoriul principalelor teme religioase reflectate mai ales de plastica antropomorfă cucuteniană a avut ca „ghid prețios” *Tratatul de istorie a religiilor* al lui Mircea Eliade.

<sup>7</sup> M. Anghelinu, *op. cit.*, p. 267, cu trimitere la ediția din 1997 a lucrării lui Dan Monah citate anterior.

pentru a se adapta unui cadru prestabilit<sup>8</sup>. Când scrierile savantului român nu conțin sugestii pentru cine-știe-ce situație „enigmatică” oferită de materialul preistoric, cercetătorul este pus în dificultate<sup>9</sup>. Prin urmare, după noi, acest tip de abordare are un caracter pur subiectiv, ceea ce pune sub semnul întrebării credibilitatea demonstrației și a concluziilor. Fără a ne

---

<sup>8</sup> Într-o lucrare remarcabilă prin bogăția materialului analizat, prin viziunea largă, prin îndrăzneala interpretărilor și prin afirmarea deschisă a respingerii investigației bazate pe idei preconcepute, am constatat citarea excesivă a lui Eliade în susținerea diferitelor ipoteze – în total, de nu mai puțin de 148 de ori, uneori și de câte 12 ori pe pagină; de altfel, autorul declară deschis: „Recunoaștem că ipotezele și concluziile la care am ajuns sunt profund influențate de Mircea Eliade” (D. Monah, *op. cit.*, p. 13; vezi și p. 227), explicându-și „preferința arătată lui Mircea Eliade” prin „valoarea și perenitatea operei sale” (*Ibidem*); în acest context, pare ciudată următoarea mărturisire: „O primă regulă ce trebuie respectată cu rigurozitate de orice arheolog, nu numai în cercetare fenomenului religios, este de a nu porni la investigație cu idei preconcepute” (*Ibidem*, p. 21); cât privește „valoarea” operei lui Eliade, aceasta e indiscutabilă, însă a o considera „perenă” e o exagerare. Uneori, reverența față de Eliade (dar și față de alți cercetători străini) e și mai adâncă, luând forma unor adevărate colaje de texte și idei întinse pe mai multe pagini, încât cititorul se poate întreba, pe drept, dacă autorii respectivi au vreo interpretare proprie și dacă, nu cumva, lucrarea este un apendice factologic la cele ale lui Eliade – vezi V. Chirica, M.-C. Văleanu, *Umanizarea taurului celest. Mărturii ale spiritualității comunităților cucuteniene de la Ruginoasa-Iași, Iași*, 2008, p. 141-148.

<sup>9</sup> De exemplu, confecționarea, în Cucuteni-Tripolie, a unor figurine și statuete din două bucăți este interpretată ca o dovadă a caracterului dualist al religiei acestei culturi, întreaga demonstrație bazându-se pe conceptul *coincidentia oppositorum* găsit în lucrările lui Eliade (D. Monah, *op. cit.*, p. 80-81, 100, 144, 234, 239; vezi și D. Monah, *Organizarea socială, religia și arta în epoca neo-eneolitică*, în M. Petrescu-Dîmbovița, Al. Vulpe (coord.), *Istoria României, I, Moștenirea timpurilor îndepărtate*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, București, 2010, p. 168-169, 171). În schimb, faptul că s-au realizat artefacte și din trei bucăți *pe întreaga durată a aceleiași culturi* – așadar, *în același timp* cu manifestarea așa-zisei religii dualiste, despre care va fi vorba mai jos – nu-și găsește nici o explicație: „În legătură cu modelarea tripartită – scrie Dan Monah – nu putem formula acum nici o ipoteză. Amintim și faptul că unele machete de sanctuare au fost modelate din cinci bucăți. În momentul de față nu întrevădem nici o explicație pentru aceste enigmatice tehnologii de modelare a unor obiecte sacre.” (Idem, *op. cit.*, 2012, p. 81). Ne îngăduim să întrebăm: de ce nu se poate formula nici o ipoteză? Pentru că Mircea Eliade nu s-a pronunțat în acest sens?

situa în categoria contestatarilor lui Eliade<sup>10</sup> – dimpotrivă, cum se va vedea și mai jos, unele concepte și opinii ale acestuia ne sunt agreabile –, nu putem să nu subscriem la opiniile îndreptățite ale acelor specialiști care au surprins deficiențe „grave de metodă”, imposibil de contestat, la istoricul român al religiilor – „opțiunile arbitrare și simplificatoare” operate asupra „documentelor religioase”, „o cunoaștere relativă a surselor”, „referințe eronate”, absența spiritului critic, analitic, și „completa indiferență la contextele istorice și etnografice” –, fapte ce au consecințe negative pentru studiul fenomenelor religioase – „generalizări abuzive”, „interpretări contestabile” și „o hermeneutică subiectivă”<sup>11</sup>. Cât privește pe Marija Gimbutas, ale cărei contribuții despre *Old Europe* fac parte din patrimoniul istoriografic universal, „glosarul de simboluri” stabilit pentru *Spiritualitatea vechii Europe*<sup>12</sup>, în ciuda pretențiilor de a fi întemeiat pe complexe și artefacte indiscutabile, ni se pare un instrument euristic impresionist și arbitrar, pe drept cuvânt criticat<sup>13</sup>.

Iată două exemple de interpretare a unor contexte arheologice bazate pe opiniile lui Eliade și Gimbutas, cărora îndrăznim să le opunem „drumul” deschis de sursele clasice, ale căror sugestii interpretative ni se par mult mai apropiate de realitatea istorică:

<sup>10</sup> Vezi Ch. K. Wedemeyer, W. Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Oxford-New York, 2010, părțile II și III (p. 103-324). Acest volum ne-a fost accesibil doar parțial pe site-ul [www.books.google.ro](http://www.books.google.ro).

<sup>11</sup> D. Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, ediție augmentată, traducere din limba franceză de L. Dinescu, Iași, 2003, p. 181-326, de unde provin expresiile dintre ghilimele; Idem, *The Poetical and Rhetorical Structure of the Eliadian Text: A Contribution to Critical Theory and Discourses on Religion*, în Ch. K. Wedemeyer, W. Doniger (eds.), *op. cit.*, p. 133-146 (cf. [www.books.google.ro](http://www.books.google.ro)); D. Dana, *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorie despre un zeu al pretextului*, prefață de Z. Petre, Iași, 2008, p. 265-287, în special p. 271, 278, 279, 280-281; Idem, *Métamorphoses de Mircea Eliade. À partir du motif de Zalmoxis*, Vrin/EHESS, 2012, p. 104-136, în special p. 123, 124-125, 128-129.

<sup>12</sup> M. Gimbutas, *Cultură și civilizație. Vestigii preistorice în sud-estul european*, traducere de S. Paliga, prefață și note de R. Florescu, București, 1989, p. 79-82.

<sup>13</sup> Vezi D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 35-36, 37, cu trimiteri.

1) interpretarea vetrelor din casele culturii Precucuteni făcută de colegii arheologi Nicolae Ursulescu și Adrian-Felix Tencariu: vatra, scriu ei, este „punctul cel mai important” al unei locuințe (după Eliade), „zona cea mai importantă a casei și a universului unei familii, un adevărat centru al lumii (*axis mundi*), în jurul ei desfășurându-se atât principalele activități cotidiene, cât și ceremoniile de cult” (după Eliade); construită peste umplutura unei gropi, devenea „un loc hierofanic și cratofanic” (după Eliade), care asigura contactul „direct cu forțele ce asigurau regenerarea permanentă a naturii, deci cu Marea Zeiță (Mamă a Pământului)”, „legătura dintre cele două forțe generatoare ale vieții: Cerul și Pământul; unirea lor /a vetrei și a gropii – n.n./ era, în esență, o expresie a «cuplului divin», o formă de manifestare a hierogamiei”<sup>14</sup>. În locul formulelor generalizante împrumutate din Eliade, propunem valorificarea informațiilor din izvoarele antice despre cultul zeilor domestici romani<sup>15</sup>, respectiv cultul penaiților (zeii protectori ai lui *penus* – camera proviziilor [*cella penaria*], ai proviziilor înmagazinate pentru consumul pe întreaga durată a anului și care, în vechime, aveau ca altar vatra casei) și cultul Iarului

<sup>14</sup> N. Ursulescu, F.-A. Tencariu, *Noi date privind arhitectura locuințelor din cultura Precucuteni*, în N. Ursulescu (ed.), *op. cit.*, p. 131-156, citatul de la p. 135. Vezi și N. Ursulescu, D. Boghian, V. Cotiugă, *L'autel peint de l'habitat de Târgu Frumos (dép. de Iași) appartenant à la civilisation Précucuteni (énéolithique ancien)*, în *SAA*, 9, 2003, p. 27-40, în special p. 31; L. Scarlat, *Instalații pentru foc cu utilizare casnică în culturile Precucuteni și Cucuteni*, în N. Ursulescu (ed.), *op. cit.*, p. 157-172; N. Ursulescu, *Civilizația cucuteniană: credințe religioase sau sistem religios?*, în *Zargidava*, 10, 2011, p. 201. Să ne fie iertată ignoranța, dar nu înțelegem cum „unirea” (!) unei vetre și a unei gropi putea reprezenta „o expresie a «cuplului divin»”; care dintre cele două era elementul masculin și care cel feminin? vatra reprezenta Cerul? în religiile clasice, Cerul e conceput, într-adevăr, ca o divinitate masculină (gr. *Uranus, Zeus*, lat. *Caelus [Coelus], Iupiter*), dar vatra (focul) e, adesea, o divinitate feminină (gr. *Hestia*, lat. *Vesta*) (A. Ferrari, *Dicționar de mitologie greacă și romană*, Iași, 2003, s.v. *Cer, Hestia, Uranos, Vesta, Zeus*) (vezi și *infra*). În schimb, dacă groapa simbolizează Pământul, atunci nu trebuie pierdut din vedere că divinitatea telurică avea atât atribute feminine (lat. *Tellus*), dar și masculine (lat. *Tellumo*) (Aug., *Ciu.*, VII, 23; A. Ferrari, *op. cit.*, s.v. *Tellumo, Tellus*).

<sup>15</sup> De altfel, se consideră că una dintre „marile teme/idei” ale religiei cucuteniene era chiar „cultul divinităților protectoare ale casei, gospodăriei și avuției” – N. Ursulescu, *op. cit.*, p. 199. Despre „cultul domestic” în neo-eneolitic vorbește și D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 57.

familial (*Lar familiaris*) (fondatorul familiei, devenit geniul familiei, care, la fel ca și penaii sau împreună cu aceștia, erau cinștiți prin arderea de alimente pe vatra casei)<sup>16</sup>. Căci, conform anticilor – lucrul este arhicunoscut – vatra (focul) era însuși altarul, numit de greci *bómos* („altar”), *eshára* („cămin”), *estía* („foc”, „casă”, „altar”, „mormânt”) iar de romani – *vesta*, *ara* sau *focus*<sup>17</sup>; de aici, sinonimia care s-a făcut între foc sacru, penaii și Lar casnic<sup>18</sup>. Interpretarea propusă de noi pare să fie confirmată de unele descoperiri din chiar siturile studiate de cei doi colegi preistoriceni, precum recipientele pentru păstrarea cerealelor (numite de ei „altare-siloz”) găsite în *preajma vetrelor și a cuptoarelor* din locuința nr. 5 de la Isaiia<sup>19</sup>. Totodată, ea răspunde și unor îndoieli formulate de Silviu Sanie în legătură cu terminologia așa-numitelor „vetre de cult” din civilizația geto-dacică<sup>20</sup>: „Incertitudinea în legătură cu destinația culturală a vetrei poate constitui un element care, alături de uz, să contribuie la perpetuarea numelui de vatră de cult sau vatră-altar, chiar dacă are și unele destinații comune cu altarele”<sup>21</sup>.

2) după Marija Gimbutas, divinitatea feminină, „atodăruitoarea”, „creatoarea-atodăruitoarea”, din civilizația neolitică, a fost reprezentată în primul rând ca o zeiță-pasăre, căci femeile-păsări domină reprezentările

<sup>16</sup> J. Marquardt, *Les cultes chez les Romains*, traduit de l'allemand avec l'autorisation de l'éditeur par M. Brissaud, I, Paris, 1889, p. 147-153; A. Dubourdieu, *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Roma, 1989, p. 13-15, 59-61; P. Donoso Johnson, *El culto privado en la religión romana: Lares y Penates como custodios de la Pietas Familis*, în *Revista Electrónica Historias del orbis Terrarum*, Santiago, 3, 2009 (<http://www.orbisterrarum.cl>).

<sup>17</sup> F. de Coulanges, *Cetatea antică. Studiu asupra cultului, dreptului și instituțiilor Greciei și Romei*, 1, traducere de Mioara și Ana Izverna, traducerea notelor de E. Lazăr, prefață de R. Florescu, București, 1984, p. 51, nota 1.

<sup>18</sup> Cf. Serv., în *Aen.*, III, 134: „Prin foc sacru anticiei înțelegeau zei Lari; de aceea Vergiliu spune când «foc sacru» în loc de Penaii, când Penaii în loc de «foc sacru»” – *Ibidem*, p. 49-50.

<sup>19</sup> N. Ursulescu, F.-A. Tencariu, *op. cit.*, p. 137; vezi și C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *Arhitectura neoliticului și epocii cuprului din România*, I, *Neoliticul*, Iași, 2006, p. 564.

<sup>20</sup> S. Sanie, *op. cit.*, p. 27-31.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 31.

religioase ale agricultorilor vechii Europe<sup>22</sup>. Nouă ni se pare total neverosimil ca o civilizație agricolă, sedentară, legată de cicluri naturale și biologice atât de complexe să aibă drept zeitate supremă o femeie-pasăre<sup>23</sup>. De aici, interpretările discutabile, cum ar fi reprezentarea din lăcașul de cult aflat pe nivelul VII, 8 de la Çatal Hüyük din prima jumătate a mileniului VII î. H. – „vulturul ca zeiță în ipostaza morții, cu aripi înspăimântătoare ca niște mături, năpustindu-se asupra unor oameni decapitați”<sup>24</sup>. Nu rezultă pe ce se întemeiază această opinie. Pausanias, geograf, „cercetător, călător, narator”<sup>25</sup>, „romancier”<sup>26</sup> și „pelerin” (*hiketês*)<sup>27</sup> grec originar, foarte probabil, din Lydia, contemporan al împăraților Hadrianus, Antoninus Pius și Marcus Aurelius<sup>28</sup>, autor al unei *Descrieri a Greciei* (Ἑλλάδος περιήγησις; *Graeciae Descriptio*) în zece cărți, la care vom mai face referire în rândurile de mai jos, descrie însă *păsări care mâncau carne de om reprezentate într-un templu*: „există tradiția – scrie el – că în lacul de la Stymphelos /în Arcadia – n.n./ erau altădată păsări ce se hrăneau cu carne de om și pe care Heracles le-a ucis cu săgețile. Cu toate acestea, Peisandros din Camiros<sup>29</sup> afirmă că eroul nu le-a ucis, ci că numai le-a izgonit prin zgomotul produs de crotale”<sup>30</sup>. „La Stymphelos – continuă el – există, de

<sup>22</sup> M. Gimbutas, *op. cit.*, p. 96-98. Vezi și Eadem, *Civilizația Marii Zeițe și sosirea cavalerilor războinici. Originea și dezvoltarea celor mai vechi civilizații europene (circa 7500-700 î.e.n.)*, traducere din limba engleză de S. Paliga, București, 1997, p. 45-46.

<sup>23</sup> Încă Vladimir Dumitrescu criticase acest punct de vedere – vezi D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 35, cu trimiteri.

<sup>24</sup> M. Gimbutas, *op. cit.*, 1989, p. 85, fig. 10; Eadem, *op. cit.*, 1997, p. 47, 52.

<sup>25</sup> S. E. Alcock, J. F. Cherry, J. Elsner, *Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford, 2001; J. Akujärvi, *Researcher, Traveller, Narrator: Studies in Pausanias' Periegesis*, Stockholm, 2005; M. Pretzler, *Pausanias. Travel Writing in Ancient Greece*, London, 2007.

<sup>26</sup> J. Auberger, *Pausanias romancier? Le témoignage du livre IV*, în *DHA*, 18/1, 1992, p. 257-280.

<sup>27</sup> J. Elsner, I. Rutherford, *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford, 2005.

<sup>28</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Pausanias\\_%28geographer%29](http://en.wikipedia.org/wiki/Pausanias_%28geographer%29).

<sup>29</sup> A trăit în secolul al VI-lea î.H., fiind autorul unei epoei intitulată *Heracleea* sau *Heracleida*.

<sup>30</sup> Paus., VIII, 22, 4.

asemenea, un vechi sanctuar închinat zeiței Artemis Stymphelia, a cărei statuie de lemn este în parte aurită. *Pe bolta sanctuarului sunt înfățișate păsările Stymphelide* /erau o specie asemănătoare vulturilor și uliilor, precizează el – n.n./<sup>31</sup>, dar este greu de spus dacă ele sunt făcute din lemn sau din ghips. În același loc, îndărătul sanctuarului, se află statui de marmură albă reprezentând fete cu picioare de păsări.<sup>32</sup>

Prin urmare, avem convingerea că e nevoie de o apropiere mai strânsă a arheologilor interesați de preistoria și protoistoria spațiului dunărean de sursele clasice, care să le ofere oportunități mai bogate și argumente mult mai solide în descifrarea credințelor populațiilor pre- și protoistorice, reducând doza prea mare de fantezie în interpretarea aspectelor religioase ale acestora. Desigur, suntem conștienți că un asemenea demers ridică o chestiune foarte serioasă de metodă: în ce măsură este posibilă identificarea unor elemente preistorice în fenomenele religioase antice. În istoriografia universală întrebarea s-a pus cu același interes<sup>33</sup>, generând, printre altele, vestita polemică în jurul concepției duméziliene despre „rădăcinile” indoeuropene ale religiilor și mitologiilor popoarelor antice<sup>34</sup>. Constatăm cu satisfacție că optimismul caracterizează și pe unii istorici români ai religiei preistorice<sup>35</sup>, noi înșine delimitându-ne de categoria scepticilor, deși

<sup>31</sup> Paus., VIII, 22, 4.

<sup>32</sup> Paus., VIII, 22, 5. De altfel, în Arcadia, Artemis poartă cel mai des epitetul *Pótnia therón* – „stăpână a fiarelor” – cf. Z. Petre, Al. Lițu, C. Pavel (coord.), *Dicționar de mitologie greco-romană. Zei, eroi, mituri*, București, 2011, p. 72.

<sup>33</sup> Vezi P. Lévêque, *Formes et structures méditerranéennes dans la genèse de la religion grecque*, în *Praelectiones Patavinae*, 9, 1972, p. 145-180; Idem, *Les groupement divins: la sainte famille néolithique*, în *Les Grandes figures religieuses: fonctionnement, pratique et symbolique dans l'Antiquité. Besançon, 25-26 avril 1984*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 49-56 (*Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, 329, Centre de Recherches d'Histoire ancienne, col. *Lire les polytheismes* 68); D. Ogden, *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford-New York, 2013, p. 15-21.

<sup>34</sup> Vezi, spre exemplu, lucrarea duméziliană a lui R. D. Woodard, *Indo-European Sacred Space. Vedic and Roman Cult*, Urbana-Chicago, 2006 și critica marcată de scepticism a lui M. V. García-Quintela din *BMCRev* 2007.02.36.

<sup>35</sup> Vezi D. Monah, *op. cit.*, 2010, p. 174-175, 178-179; Idem, *op. cit.*, 2012, p. 23, 24, 99, 163, 164, 197, 231, 241, 242-243 („După opinia noastră, cercetările viitoare asupra



împărtășim întrutotul precauția formulată de Nicolas Platon: „Nu trebuie să se tragă concluzii prin analogie, pornind de la perioade foarte înaintate pentru care avem elemente mai sigure”<sup>36</sup>. Totuși, deși, astăzi, comparatismul pare să fie o metodă „controversată”, chiar „uitată” de unii istorici ai religiilor<sup>37</sup>, comparația *directă* între religiile pre- și protoistorice și politeismele antice și interpretarea mediată de textele scrise orientale și greco-latine<sup>38</sup> ni se par căile normale de urmat în încercarea de a creiona

---

vieții spirituale neo-eneolitice vor trebui să țină seama de posibile transmițeri, prin intermediul miturilor, a unor teme religioase (mitologice) din fondul neolitic populațiilor care, mai târziu, au intrat sub lumina izvoarelor scrise. Forța de perpetuare a unei teme religioase, a unui mit este direct proporțională cu importanța și răspândirea lui, cu prestigiul populației care l-a vehiculat. Strălucitele civilizații calcolitice din Europa de sud-est au fost o bază ideală pentru transmiterea în timp a unor teme religioase și mituri care au influențat profund viața spirituală de mai târziu a acestei regiuni geografice. Neo-eneoliticul a fost prin excelență perioada de naștere a marilor mituri (mitopoetica) care au reflectat marile invenții ale revoluției neolitice (producerea hranei, construcția locuințelor, domesticirea plantelor și animalelor etc.). Neo-eneoliticul a fost epoca în care s-au cristalizat concepțiile cosmogonice și împărțirea timpului a căpătat o valoare deosebită... Toate aceste descoperiri și invenții nu puteau dispărea în neant... Suntem lipsiți de denumirile zeităților și de mitologia epocii bronzului care, probabil și la noi, conservau importante urme ale substratului neolitic și calcolitic”, p. 244-245. De asemenea, Al. Vulpe, *Structuri sociale și credințe religioase în epoca bronzului și în prima epocă a fierului*, în *Istoria României*, I, 2010, p. 352-353, 360, 366, 372; N. Ursulescu, *op. cit.*, p. 211, 212; R. Alaiba, *Simboluri sacre ale culturilor pre- și indo-europene. Cultul bourului (bovideelor). Simbolismul universal al mitologemului antic al Europei*, în *TD*, 21/1-2, 2000, p. 295-308; D. Boghian, *Unele considerații asupra vaselor cucuteniene antropomorfe și antropomorfizate*, în *ArhMold*, 35, 2012, p. 116.

<sup>36</sup> Nicolas Platon, *Civilizația egeeană*, 1, traducere de Z. Petre, A. Calangiu, Al. Niculescu, București, 1988, p. 163.

<sup>37</sup> Vezi Cl. Calame, B. Lincoln (éds.), *Comparer en histoire des religions antiques: controverses et propositions*, 1, Liège, Presses Universitaires de Liège 2012 (*non vidi* – cf. D. Lyons, în *BMCRev* 2013.11.15).

<sup>38</sup> De exemplu, pentru determinarea caracteristicilor religiei cucuteniene, Dan Monah pledează pentru folosirea datelor arheologice și a informațiilor „destul de sigure despre caracterul religiilor neolitice din Orientul Apropiat, Grecia și Creta” – D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 243; vezi și p. 244-245: „Elemente ale acestora / ale „miturilor Cucuteni-Tripolie” – n.n./... pot fi identificate prin intermediul mitologiei orientale și grecești. Cu prudență poate fi utilizată și mitologia balcanică, inclusiv cea românească, care s-au dezvoltat pe un substrat asemănător”. Nu am constatat însă folosirea în demonstrație a

credibil ideile religioase ale populațiilor preliterate din spațiul carpato-dunărean. Este un demers practicat cu succes în alte medii istoriografice<sup>39</sup>. Traseul nu e lipsit de obstacole: primele texte orientale accesibile (mileniul II î. H.) evocă tradiții religioase deja simplificate și influențate de un univers social și cultural diferit, caracterizat prin „metalurgie”, „urbanism”, „regalitate”, „corp sacerdotal” – fapt subliniat de însuși Mircea Eliade<sup>40</sup>; apoi, religia greacă e cunoscută dintr-un stadiu de raționalizare foarte avansat, care împiedică decelarea corectă a formelor primitive; oricum, însă, el ni se pare mult mai adecvat decât *analogiile* cu aspecte de natură etnografică<sup>41</sup>, folclorică<sup>42</sup>, „psihologică” și „psihanalitică”<sup>43</sup>. Iată câteva propuneri în acest sens.

### 1) *Religia neo-eneolitică – „religie duală”?*

Pornind de la concepția eliadiană despre *coincidentia oppositorum*, Dan Monah a postulat ideea că religia neo-eneolitică ar fi fost o „religie duală, bazată pe cunoscutul principiu *coincidentia oppositorum*”, mai ales cel feminin-masculin (cel din urmă decurgând din primul); *coincidentia oppositorum*, atestată și de figurinele modelate din jumătăți inegale, ar fi fost o „dogmă importantă” a ideaticii religioase neo-eneolitice<sup>44</sup>. Opinia nu

---

niciunui izvor de istorie a religiilor anatoliene, orientale sau a celei grecești, totul fiind preluat mai ales după omniprezentul Eliade.

<sup>39</sup> Vezi S. Ribichini, M. Rocchi, P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del Colloquio Internazionale (Roma, 20-22 maggio 1999)*, 1, Roma, 2001.

<sup>40</sup> M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, I, *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, traducere de C. Baltag, București, 1981, p. 52-53, p. 52-53, 59.

<sup>41</sup> Aspect asupra căruia atrage atenția în mod îndreptățit D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 37-38, 228: „analogiile etnografice trebuiesc folosite cu extrem de multă prudență”. În schimb, pentru Mircea Anghelinu, lipsa analogiilor etnografice în arheologia preistorică este o tară (*op. cit.*, p. 235, 304, 309).

<sup>42</sup> Ideea apare și la M. Eliade, *op. cit.*, p. 30, 53; vezi R. Alaiba, *op. cit.*, *passim*; A. Poruciuc, *Prehistoric Roots of Romanian and Southeast European Traditions*, edited by J. Marler, M. Robbins Dexter, Sebastopol, 2010 (*non vidi*).

<sup>43</sup> D. Monah, *op. cit.*, 2012, *passim*; Idem, *op. cit.*, 2010, p. 169.

<sup>44</sup> Idem, *op. cit.*, 2012, p. 80-81, 168-169, 171, 234, 239-240, citatele fiind de la p. 168 și 171. Vezi mai sus.

numai că vehiculează un concept imprecis (ce înseamnă „religie duală” sau „dualitate a religiei”?; corect ar fi să se vorbească de „religie dualistă”<sup>45</sup>), dar pare și ruptă de realitatea istorică, întrucât, deși în multe religii sunt atestate divinități partenogenetice sau cupluri divine (uneori de același sex) caracterizate prin funcții și atribute opozabile, religiile respective nu sunt mai puțin *politeiste*. Prin urmare, dacă, așa cum se străduiesc preistoricienii să ne convingă, anume că, încă din momentul „importului” ei din Orient, în special Asia Mică, religia neo-eneolitică era un sistem „complet și complex, perfect structurat”<sup>46</sup>, că forma „un anumit *continuum* spiritual” cu zonele de origine<sup>47</sup>, convingerea noastră este că formula cea mai comodă de a o caracteriza este *religie politeistă*, cum, de altfel, o și înfățișează mulți dintre specialiștii în preistorie<sup>48</sup>. Dacă acest „sistem religios încheat”<sup>49</sup> dispunea de un panteon<sup>50</sup> dominat – cum susțin aproape la unison specialiștii în domeniu – de o divinitatea feminină („Mama Universală”<sup>51</sup>, „Marea Mamă”, „Marea Zeiță”, „Marea Zeiță Mamă a Pământului”) „venerată în cele mai diverse ipostaze”<sup>52</sup>, atunci aceste „ipostaze” pot fi mai ușor definite prin comparație cu numeroasele Zeițe-Mamă (Mari Mame, Mari Zeițe-Mamă) atestate în religia și mitologia regiunilor mesopotamiană și microasiatică (Inanna/Ishtar, Allat, Anaitis, Mâ ș.a.)<sup>53</sup> – divinități care, până la sfârșitul păgânismului, și-au păstrat competențele

---

<sup>45</sup> El folosește formule precum „caracterul dualist al religiei Cucuteni-Tripolie” (*Ibidem*, p. 80) sau „dualismul religios cucutenian” (*Ibidem*, p. 141).

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>47</sup> D. Boghian, *op. cit.*, p. 115.

<sup>48</sup> N. Ursulescu, *op. cit.*, p. 211.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 198, 211.

<sup>50</sup> Formula „panteon de divinități” folosită în mai multe lucrări, inclusiv în publicații externe, de unul dintre cunoscuții preistoriceni ieșeni e tautologică și, deci, total eronată.

<sup>51</sup> D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 169-172. Recent, această idee a fost contestată, susținându-se, pe baza statuetelelor feminine în poziție orantă, „existența unei «Religii a Tatălui Universal»” – V. Chirica, G. Bodi, V.-C. Chirica, *Teme iconografice, [sic!] reprezentate în creația artistică preistorică*, în *ArhMold*, 35, 2012, p. 52.

<sup>52</sup> N. Ursulescu, *op. cit.*; M. Gimbutas, *op. cit.*, 1997; D. Monah, *op. cit.*, 2012, *passim*, în special p. 233-238, 243-244; D. Boghian, *op. cit.*, *passim*.

<sup>53</sup> Vezi D. Boghian, *op. cit.*, p. 115.

multiple (suverane, solare, lunare, telurice, acvatic, sacerdotale etc.), patronând domenii diverse (astrele, fenomenele atmosferice, înălțimile, apele, natura sălbatică și domestică, fertilitatea, fecundația, reproducerea, dragostea, căsătoria, abundența, „Lumea de Dincolo” etc.), reprezentate în ipostaze variate (antropomorfă, hieratică, poate androgenă), cu simboluri, accesorii și însemne heraldice bogate (abstracte, vegetale, animale, „tehnice”, antropomorfe ș.a.)<sup>54</sup>. Cât privește celelalte divinități, masculine sau feminine, credem că, actualmente, există anumite artefacte și reprezentări (e.g.: cornul lunar, taurul, bucraniul, sânii, vulva etc.) care să îngăduie analogii cu zeitățile din religiile Orientului Mijlociu, anatoliene și est-mediteraneene, unde se constată o realitate extrem de complexă – divinități masculine ce patronează domenii considerate de competența celor feminine, zeități feminine cu atribute bărbățești, obiecte și însemne comune etc.<sup>55</sup>. În context, noi credem că trebuie revizuite și chiar abandonate încercările de sistematizare a panteonului sau ideaticii religioase neo-eneolitice pe criterii generatoare de confuzii, care amestecă funcțiile, domeniul de acțiune al divinităților, *acta* ale zeităților (hierogamii, epifanii, gesturi ritualice etc.) și simbolismul divin, cum ar fi așa-zisul *cult al fertilității (și al fecundității)*<sup>56</sup>, „*cultul uranian* (constând în venerarea simbolurilor solare și cerești)”<sup>57</sup>, „*cultul cuplului divin* (unirea

---

<sup>54</sup> Vezi *Ishtar* (<http://en.wikipedia.org/wiki/Ishtar>), *Inanna* (<http://en.wikipedia.org/wiki/Inanna>); G. Leick, *A dictionary of Ancient Near Eastern mythology*, London and New York, 2003, p. 86-93, 96-100 (<http://elearning.zaou.ac.zm:8060/Myths%20&%20History/Asia%20&%20Middle%20East/A%20Dictionary%20of%20Ancient%20Near%20Eastern%20Mythology%20-%20Gwendolyn%20Leick%202003.pdf>); I. Moga, *Culte solare și lunare în Asia Mică în timpul Principatului (secolele I-III d. Hr.)*, Iași, 2011, p. 157-191.

<sup>55</sup> Apropieri de acest gen face Marija Gimbutas, dar mai ales cu divinitățile din spațiul grecesc și european – *op. cit.*, p. 43-51.

<sup>56</sup> M. Eliade, *op. cit.*, p. 46, 47, 52; N. Ursulescu, *op. cit.*, p. 199. Pentru civilizația dacică, vezi, de exemplu, V. Vasiliev, I. Al. Aldea, H. Ciugudean, *Civilizația dacică timpurie în aria intracarpatică a României. Contribuții arheologice: Așezarea fortificată de la Teleac*, Cluj-Napoca, 1991, p. 148-152, 154-155.

<sup>57</sup> E. Comșa, *Neoliticul pe teritoriul României. Considerații*, București, 1987, p. 146-148; N. Ursulescu, *op. cit.*

forțelor chtoniene cu cele cerești într-o «căsătorie sacră» – hierogamia)<sup>58</sup>, „cultul androginului (ca expresie absolută a cuplului divin)<sup>59</sup>, „cultul nașterii<sup>60</sup>, cultul phallusului („cultul phallic<sup>61</sup>, cultul craniului (craniilor)<sup>62</sup>, „cultul coloanei” („cultul pilastrului ceresc”, „cultul Axis mundi<sup>63</sup>, „cultul stâlpului sacru<sup>64</sup>, „cultul taurului<sup>65</sup>, „cultul bourului (bovideelor)<sup>66</sup>, „cultul bucraniului<sup>67</sup>, „cultul cerbului<sup>68</sup>, „cultul lichidului sacru” („sperma, sămânța divină, sămânța de la *Zei Taur, Berbec și*

<sup>58</sup> *Ibidem*; vezi și p. 200.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>60</sup> C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 358.

<sup>61</sup> D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 50, 239, cu trimiteri. Și dacii ar fi practicat un „cult phallic”, după cum postulează Silviu Sanie pe baza figurinelor descoperite la Dumbrava (jud. Iași) – S. Sanie, *op. cit.*, p. 56-57.

<sup>62</sup> M. Eliade, *op. cit.*, p. 46. Atestat de descoperirile din osuarul de la Alba Iulia-Lumea Nouă – C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 439-440.

<sup>63</sup> A. Kovács, *Definirea spațiului sacru: între monumental și ritualic*, în *Mem.Antiq*, 25-26/2008-2009, 2010, p. 86; D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 50, 235, cu trimiteri; C. Preoteasa, *op. cit.*, p. 80.

<sup>64</sup> M. Eliade, *op. cit.*, p. 51.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 50; C. Preoteasa, *op. cit.*

<sup>66</sup> R. Alaiba, *op. cit.*

<sup>67</sup> Cf. descoperirile din sanctuarul de la Kormadin din faza Vinča C (C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 197); ar putea fi și totem (Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, p. 93).

<sup>68</sup> C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 264. Capul de cerb ar putea fi și un totem (*Ibidem*, p. 541).

Țap<sup>69</sup>), „cultul laptelui sacru”<sup>70</sup>, „cultul rășniței”<sup>71</sup> ș.a. sau divinizarea unor părți anatomice, precum phallus-ul sau vulva<sup>72</sup> etc.

Multe dintre aceste așa-zise culte se bazează, după opinia noastră, pe o hermeneutică fantezistă a obiectelor și reprezentărilor descoperite în diferite contexte neo-eneolitice sau, pur și simplu, sunt speculații lipsite de orice suport cât-de-cât științific. Este un truism să spunem că *obiectul unui cult religios este întotdeauna o divinitate*, iar nu o funcție sau o epifanie a divinității în sine, un atribut caracteristic, un spațiu sau un obiect care îi aparțineau și care, prin urmare, aveau valoare sacră. Din acest punct de vedere, cercetarea românească ar trebui să fie mai sensibilă la sugestiile venite dinspre istoriografia altor regiuni. Iată câteva exemple: în civilizația minoică prepalatială (bronzul timpuriu cretan), figurinele care au caracterul fecundității accentuate atestă „existența simțului fecundității și al forței capabile să asigure conservarea vieții”<sup>73</sup>, mai degrabă decât un așa-zis cult al fecundității și fertilității. De asemenea, imaginile de pe ustensilele de ofrandă de tipul riton care-o înfățișează pe zeița-mamă ce-și apasă sânii ca să țâșnească laptele, „acest izvor al vieții cu care se umpleau vasele de cult”<sup>74</sup>, nu sunt văzute ca dovezi ale unui cult al laptelui sacru, ci al zeiței-mamă<sup>75</sup>. Pe de altă parte, așa cum sugerează izvoarele scrise din epocile istorice, cele mai multe dintre obiectele și reprezentările din amenajările pre- și protoistorice considerate *loca sacra* sau din afara acestora trebuie

<sup>69</sup> Cum o atestă descoperirile de la Liubcova (nivelurile Vinča B și C), fapt probat mai ales de statueta care înfățișează o „preoteasă” purtând o „îmbrăcăminte rituală”, ținând în mâna dreaptă un askos („vas ritual pentru lichid”), în stânga o „mască rituală” (analogii la Kachti, în civilizația cicladică) – *Ibidem*, p. 504-506, fig. IV.a.35, subl. aut.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Cum pare să ateste descoperirile de la Parța (Templul / Sanctuarul 2) – *Ibidem*, p. 336; Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, „Casa sacră” și importanța ei pentru reconstituirea arhitecturii, amenajarea interiorului și vieții spirituale, în *Mem.Antiq.*, 25-26/2008-2009, 2010, p. 109.

<sup>72</sup> Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 85.

<sup>73</sup> Nicolas Platon, *op. cit.*, 1, p. 162.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>75</sup> Aceeași idee împărtășește Dumitru Boghian cu privire la gestul ritual „oferirea sânilor” prezent în plastica și pe vasele antropomorfe cucuteniene – cf. *op. cit.*, p. 115.

considerate doar „simboluri”, „embleme religioase”<sup>76</sup>, fetișuri sacre (gr. *hierá*, lat. *pignora imperii*), cum erau, de exemplu, bucraniul din civilizația bronzului târziu cretan – „fără îndoială, partea exprimând întregul, exact ca în cazul ritonului în formă de cap de taur, și semnifica, probabil, prezența mării puteri divine masculine care fecundază”<sup>77</sup>, *membrum uirile* (*phallus*-ul) din *aedes Vestae*<sup>78</sup>, *lituus Romuli* (bastonul augural al lui Romulus)<sup>79</sup>, *hastae Martis* („lăncile lui Marte”)<sup>80</sup>, *lapis manalis* („piatra manilor”)<sup>81</sup>, *lapis* („piatra de cremene, silex”) al lui *Iuppiter Lapis*<sup>82</sup> ș.a. în religia romană, manipulate doar de sacerdoți. De asemenea, în concepțiile religioase antice, unele artefacte utilizate în ceremonii sacre puteau să devină „obiect de cult”<sup>83</sup>, precum *labrys*-ul<sup>84</sup> sau sceptrul<sup>85</sup> în spațiul grecesc, dar numai

<sup>76</sup> Nicolas Platon, *op. cit.*, I, *passim*.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 3, traducere de Z. Petre, A. Calangiu, Gh. Al. Niculescu, București, 1988, p. 176: despre bucraniile din civilizația palatelor târzii cretane – bronzul târziu.

<sup>78</sup> Plin., *Nat.*, XXVIII, 39; Aug., *Civ.*, VII, 21; A. Dubourdieu, *op. cit.*, p. 458-460.

<sup>79</sup> Cic., *Div.*, I, 17; II, 38; Verg., *Aen.*, VII, 187; Fest., p. 241 L<sup>1</sup>; Gell., V, 8, 1-2 și 8-11; Macr., *Sat.*, VI, 8, 1 și 4-6.

<sup>80</sup> Plut., *Rom.*, 29, 3; Gell., IV, 6, 2; Arn., *Adv. nat.*, VI, 11, 12.

<sup>81</sup> Fest., p. 255 M<sup>1</sup>.

<sup>82</sup> Gell., I, 21, 4; Aug., *Civ.*, II, 29.

<sup>83</sup> Nicolas Platon, *op. cit.*, I, p. 174.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 171-174.

<sup>85</sup> De exemplu, așa-zisul sceptru al lui Agamemnon descris de Pausanias „Mai mult decât toate divinitățile, cheronienii slăvesc sceptrul despre care Homer spune că l-a construit Hefaistos pentru Zeus, iar de la Zeus l-a luat Hermes și i l-a dat lui Pelops iar Pelops l-a lăsat moștenire lui Atreu, Atreu lui Thyestes și de la Thyestes l-a luat Agamemnon. Așadar, ei slăvesc acest sceptru, numindu-l «lance». Că este ceva foarte sfânt, o arată nu mai puțin marea lui faimă printre oameni. Se spune că a fost găsit la hotarele cheronenilor cu panopeii din Focida și, o dată cu el, se spune că foceneii au găsit și aur; în locul aurului, cheronenii au preferat să păstreze sceptrul. Sceptrul a fost adus apoi în Focida, după cum cred, de către Electra, fiica lui Agamemnon. Nu s-a ridicat un templu comun pentru acesta, dar în fiecare an preotul păstrează sceptrul în interiorul unei clădiri. Îi aduce jertfe în fiecare zi și există o masă aproape încărcată cu bucăți de carne și cu dulciuri” (IX, 40, 6) (II, p. 257-258). Despre cultul sceptrului lui Agamemnon, vezi G. Salapata, *The Heroic Cult of Agamemnon*, în *Electra*, 1, 2011, 45-46, cu trimiteri (<http://electra.lis.upatras.gr/article/view/29/35>; <http://electra.lis.upatras.gr/article/view/29/59>). Despre sceptrul cu cap de bucraniu de la Parța, considerat „un sceptru al unui preot sau preotese, legat de ritualuri ale fertilității și fecundității practicate în sanctuare,

pentru că ele reprezentau „puterea divină în diferitele ei manifestări” (celestă, telurică sau subterană)<sup>86</sup>. În schimb, altele erau doar simple ustensile de cult – de exemplu, râșnița, care, la Roma, era folosită la obținerea de către vestale a uruielii numite *mola salsa* (*mola* – „făină” și *salsa* – „sare”) folosite în ritul *immolatio*<sup>87</sup> – sau ofrande votive<sup>88</sup>, fără a face, deci, obiectul unui cult în sine; aceasta nu le priva însă de caracterul sacru, pentru că erau proprietatea divinității<sup>89</sup>. În ultimele decenii, au apărut semne care indică o schimbare de paradigmă și în istoriografia românească, fie și numai prin faptul că, pe drept cuvânt, unii cercetători nu mai interpretează obiectele și simbolurile tauriforme drept dovezi ale așa-zisului cult al taurului, ci ca substitute, epifanii, simboluri ale unei *divinități masculine* neo-eneolitice<sup>90</sup>.

Admitem că universul divin neo-eneolitic trebuie să fi fost foarte bogat, că evoluția socială, tehnologică, culturală, mentală de-a lungul mai multor milenii a determinat nu numai dilatarea continuă a panteonului, dar și încercări din partea unor „depozitari ai sacralului” (oficianți) de sistematizare a lui, de creare a unor ierarhii divine, de realizare a unor clase de zeități cu atribuții apropiate ș.a. În acest context, credem că discuția despre caracterul religiei preistorice s-ar putea rafina, dacă specialiștii s-ar interesa de noile tendințe din cercetarea tipologiilor sistemelor religioase antice, precum contribuțiile semnate de Polymnia Athanassiadi, Michael

---

dar și în numeroase complexe, în special în acele «blocuri», vezi C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 363, fig. IIIb. 197.

<sup>86</sup> Nicolas Platon, *op. cit.*, 1, p. 174.

<sup>87</sup> Fests., p. 233 I<sup>1</sup>.

<sup>88</sup> Iată câteva exemple oferite de Pausanias: carul lui Pelops din templul numit Anactoron din Phlius (II, 14, 2); în templul Herei de la Olimpia: o ladă din lemn de cedru gravată pe toate laturile în care ar fi fost ascuns de propria-i mamă Kypselos, „cel care mai târziu avea să ajungă tiran la Corinth” (V, 17, 2-19), un pat, discul lui Iphitos și masa pe care sunt așezate cununile învingătorilor la jocurile olimpice (V, 20, 1); cele mai de seamă ofrande din sanctuarul zeiței Athena Alea de la Tegea erau pielea mistrețului din Calydon, fiarele de la picioare aduse de lacedemonieni când au venit să-i atace pe tegeeni atârdate, un pat închinat zeiței Athena și o pictură reprezentând-o pe aceasta (VIII, 47, 2); topoare la Delphi (X, 14, 1); trepid în templul lui Zeus din Olympia (V, 12, 3).

<sup>89</sup> Vezi P. Castillo Pascual, *Las propiedades de los dioses: los loca sacra*, în *Iberia*, 3, 2000, p. 83-87.

<sup>90</sup> D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 240-241, 244.



Frede, Stephen Mitchell și Peter van Nuffelen despre așa-zisul „monoteism păgân”<sup>91</sup>, sau cele ale lui H. S. Versnel despre monismul și henoteismul vechilor greci<sup>92</sup>. Astfel, s-ar evita aprecieri – după noi – greu de admis, precum cea a Marijei Gimbutas: „Trebuie înțeles de la bun început că sistemul credințelor «vechi europene» era în același timp monoteist și politeist (!)”<sup>93</sup>.

## 2) „Cultul apelor”

Unii arheologi și istorici ai civilizației geto-dacice, mai ales, pe baza așa-numitelor „puțuri rituale” sau „fântâni rituale”, susțin existența unui „cult al apei”<sup>94</sup> sau a unui „cult al izvoarelor, al apei, al râurilor” pe care le-ar fi avut „toate popoarele indo-europene” și, deci, „le vor fi avut și dacii”<sup>95</sup>. Desigur că ideea de sacralitate a surselor acvatice a fost cunoscută de multe populații indo-europene<sup>96</sup>, dar de aici *nu rezultă că sacralitatea era considerată o proprietate în sine a apei*, ci că aceasta din urmă *dobândește* un caracter sacru, pentru că *era consacrată, atribuită unei divinități*, fie prin *alegerea* făcută de zeitatea însăși, fie printr-un *ritual de consacrare*; astfel, un izvor, un râu, un lac, o fântână nu sunt sacre prin ele însele, ci suferă un

<sup>91</sup> P. Athanassiadi, M. Frede, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999; S. Mitchell, P. van Nuffelen, *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Leuven, 2009; S. Mitchell, P. van Nuffelen (eds.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, 2010.

<sup>92</sup> H. S. Versnel, *Coping With the gods: Wayward Readings in Greek Theology*, Brill, Leiden-Boston, 2011.

<sup>93</sup> M. Gimbutas, *op. cit.*, p. 42.

<sup>94</sup> I. H. Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor. Repere istorice*, București, 1986, p. 425-426; Idem, *Civilizația geto-dacilor*, II, București, 1993, p. 113; V. Sîrbu, *Cultul izvoarelor, fântânilor și apelor la daci și daco-romani reflectat în unele descoperiri arheologice*, în *Symposia Thracologica*, 8, 1990, p. 209-211; S. Sanie, *op. cit.*, p. 27, nota 35; I. Glodariu, *Civilizația geto-dacă „clasică” (prima jumătate a secolului al II-lea a.Chr. până la începutul secolului al II-lea p.Chr.)*, în *Istoria României*, I, 2010, p. 835: „/Geto-dacii – n.n./ Adorau sigur sursele de apă, anumite izvoare și fântâni”; D. Oltean, *Religia dacilor*, București, 2008, p. 339.

<sup>95</sup> S. Sanie, *op. cit.*, p. 34.

<sup>96</sup> De exemplu, la celți – J.-L. Brunaux, *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*, Paris, 1986; M. Green, *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, London and New York, 2004, p. 155-164.

transfer de sacralitate, *devenind loca sacra*. Chiar și atunci când, de exemplu, Seneca ne semnaleză prezența unei anumite divinități „acvatice” într-o sursă de apă, scriind că „noi venerăm izvoarele marilor fluvii; sunt înălțate altare (*aras*) acolo unde iese pe neașteptate un fir viguros de apă; cinstim izvoarele de apă caldă, iar culoarea opacă ori adâncimea nemăsurată au făcut ca unele lacuri să devină sacre (*sacrauit*)”, aspectul deosebit al surselor, precum cel al pădurilor sau grotelor, denotă faptul că poartă amprenta supranaturalului, că sunt proprietatea unei forțe divine: „Dacă te vei afla în fața unei dumbrăvi (*lucus*) cu arbori bătrâni, de o înălțime neobișnuită, unde ramurile dese ce se acoperă unele pe altele te împiedică să vezi cerul, atunci grandoarea acelei păduri, singurătatea locului și sentimentul surprinzător ce se naște din umbra deasă și neîntreruptă într-un loc deschis te va convinge că acolo *este* /subl. n./ un zeu (*numinis faciet*). Dacă o grotă, făcută nu de mână de om, ci adâncită până în străfunduri de elemente ale naturii, ține deasupra-i pe stânci scobite un munte, atunci un sentiment de spaimă religioasă (*religionis suspicione*) îți va lovi spiritul (*animum*)”<sup>97</sup>. Prin urmare, revenind la istoriografia românească, ni se pare impropriu să se vorbească de un „cult al izvoarelor (al apei, al râurilor, al lacurilor, al fântânilor)”, mai adecvat fiind să se susțină ideea de divinitate a izvorului (apei, râului, lacului, fântânei) ori de cult al divinității care patrona (sălășuia, avea în proprietate etc.) sau căreia îi era închinat(ă) un izvor, o apă, un râu, un lac, o fântână<sup>98</sup>. *Periegesis* a lui Pausanias, scriere foarte importantă, printre altele, pentru descrierea monumentelor sacre ale spațiului elenic,

<sup>97</sup> Sen., *Ep.* IV, 41, 3.

<sup>98</sup> I. Glodariu admite existența unor „zeități protectoare” ale apelor tămăduitoare (I. Glodariu, *op. cit.*). În legătură cu semnificația numelui capitalei regatului dac – *Sarmizegetusa* – Dan Oltean, ale cărui opinii despre religia dacilor trebuie privite cu cea mai mare rezervă, formulează următoarea explicație, de care nu suntem deloc convingși: „Sarmi-Ze-Getusa înseamnă Apa-Divină-a-Geției” (D. Oltean, *Burebista și Sarmizegetusa*, București, 2007, p. 222; vezi și Idem, *op. cit.*, 2008, p. 409-410: „Apa (izvorul) divină a Geției”); împărtășim, însă, explicația dată expresiilor „apă sacră”, „izvoare consacrate”, „râu sacru”, „râu sfânt” (Idem, *op. cit.*, 2008, p. 222, 223; Idem, *op. cit.*, 2007, p. 416): „apa Sarmizegetusei devenea sacră doar prin faptul că izvora dintr-un loc consacrat. Apa Sarmizegetusei era sacră datorită Muntelui Sfânt și datorită prezenței acolo a panteonului dacic” (Idem, *op. cit.*, 2007, p. 222; vezi și Idem, *op. cit.*, 2008, p. 416: „râu sacru, patronat de zeii de la Sarmizegetusa”).

pentru evocarea mitologiilor și riturilor legate de aceste locuri, pentru cunoașterea religiei grecești arhaice<sup>99</sup>, oferă numeroase exemple în sprijinul opiniei noastre – izvoare<sup>100</sup>, râuri<sup>101</sup>, lacuri<sup>102</sup>, fântâni<sup>103</sup>. Cum etimologia propusă de Vasile Pârvan toponimului *Deusara* – „apa zeilor, fântâna zeilor” este discutabilă<sup>104</sup>, atunci dovada că și în spațiul geto-dacic lucrurile vor fi stat la fel vine, indirect, din informațiile despre sacralizarea de către daci a unui alt element natural – muntele: Strabon amintea „muntele sfânt”

<sup>99</sup> V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège, Centre international d'Étude de la religion Grecque Ancienne, 2008 (*Kernos Suppléments* 20).

<sup>100</sup> „La Oropos, în apropierea templului, se află un izvor, numit *al lui Amfiaraos*, căruia nu se aduc sacrificii și a cărui apă nu obișnuiesc să o folosească nici pentru purificări, nici pentru spălătul mâinilor” (I, 34, 3, subl. n.); la Pharai, în Achaia, exista un izvor „ce poartă numele de *apa lui Hermes*. Din acest izvor ei nu scot peștii, fiindcă-i socot *închinați zeului*” (VII, 22, 2, subl. n.); mai sus de templul lui Apollo Ismenios de la Teba, „se poate vedea *izvorul închinat lui Ares*” (IX, 10, 5, subl. n.).

<sup>101</sup> Râul Neda din Arcadia, care curge foarte aproape de orașul Phigalia din Arcadia (VIII, 41, 3), și-a luat numele de la *nimfa Neda*, una dintre cele trei nimfe care l-au crescut pe Zeus (VIII, 38, 3); „copiii phigalienilor se duc în acest loc să-și tundă pletele în cinstea lui” (VIII, 41, 3); tot astfel, Leukippos, deznădăjduit că Daphne nu-i împărtășea dragostea, „și-a lăsat să-i crească mari pletele, consacându-le râului *Alpheios*” (VIII, 20, 1).

<sup>102</sup> *Lacul lui Ino* din apropiere de Epidauros Limeră (III, 23, 5); „Argeienii aruncau altădată în Dine [un lac cu apă dulce din Argolida], *în cinstea lui Poseidon*, caii legați cu căpăstru” (VIII, 7, 2).

<sup>103</sup> La Patrai, în Achaia, în continuarea păduricii din apropierea țărmului, se găsea un templu al Demetrei (VII, 21, 4); în fața lui, se afla o fântână despărțită de edificiu printr-un zid; „la această fântână există un oracol care nu dă greș, dar nu pentru toate lucrurile, ci numai pentru bolnavi. Ei leagă o oglindă cu o sfoară și-i dau drumul în fântână, veghind ca oglinda să nu se afunde mai adânc de punctul în care marginea circulară a oglinzii vine în contact cu suprafața apei; *apoi se roagă divinității*, ard miresme și se uită în oglinda care arată bolnavul viu ori mort. În aceasta constă puterea mantică a fântânii” (VII, 21, 5, subl. n.); fântâna din stadionul din Megalopolis era considerată închinată lui Dionysos (VIII, 32, 2); fântâna *nimfei Agna*, una dintre cele trei nimfe care l-au crescut pe Zeus (VIII, 38, 3).

<sup>104</sup> *IDR*, I, p. 187; acceptată de D. Olteanu, *op. cit.*, 2007, p. 222; Idem, *op. cit.*, 2008, p. 409. La I. Glodariu, *op. cit.*, apare: „Deusara-Izvorul Zânei”. Pentru spațiul celtic, vezi *Isara* – „râul sacru” (J.-L. Brunaux, *op. cit.*, p. 13).

*Kōgaionon*<sup>105</sup> iar Lactantius scria că Romula, mama împăratului Galerius, originară de la nord de Dunăre, era „adoratoare a zeilor munților” (*deorum montium cultrix*)<sup>106</sup>.

### 3) „Arborele vieții”

Adeseori, în lucrările de arheologie, sub influența, foarte probabilă, a studiilor de etnografie și etnologie, se vorbește despre *arborele* (*pomul, copacul*) *vieții* atunci când obiectele pre- și protoistorice au ca decor un copac sau doar o parte a acestuia (ramura)<sup>107</sup>; de asemenea, decorațiile vegetale, fie și stilizate, sunt asociate cu reprezentarea așa-numitului *arbore celest* (*ceresc*)<sup>108</sup>. Expresia *arborele vieții* apare și în lucrări istorico-arheologice dedicate altor populații pre- și protoistorice<sup>109</sup>. În mitologia orientală, ideea unui arbore al vieții este binecunoscută<sup>110</sup> și, dacă acceptăm – așa cum afirmă specialiștii – că migrația spre zona dunăreană a populațiile

<sup>105</sup> Str., VII, 3, 5. În legătură cu acest toponim, pe baza unor inscripții tomitane de epocă romană, s-a încercat echivalarea particulei tr. ΚΑΓΑ cu lat. *sacrum* și, astfel, toponimul Κωγαίονον a fost corectat în Καγαίονον, care ar însemna *consecratum* („munte sacru/sfânt”) (cf. S. Olteanu, *ΚΑΓΑ și ΚΩΓΑΙΟΝΟΝ. Datele problemei*, în *TD*, 10, 1989, p. 215-218; D. Slușanschi, *ΚΑΓΑ și ΚΩΓΑΙΟΝΟΝ. Analiza filologică și lingvistică*, în *TD*, 10, 1989, p. 219-224; A. Vulpe, *op. cit.*, p. 449). Această etimologie a fost însă respinsă ca neverosimilă (C. C. Petolescu, *Cronica epigrafică a României (IX, 1989)*, în *SCIVA*, 42/1-2, 1991, nr. 526, p. 92; Idem, *Dacia. Un mileniu de istorie*, București, 2010, p. 64-65; D. Dana, în *Izvoare privitoare la Zalmoxis și alte pasaje referitoare la religiile tracilor, geților și dacilor*, selecția textelor, introducere, text critic, traducere, note și indici de Dan Dana, Iași, 2011, p. 121, nota 4). Recent, s-a avansat ideea că ar fi putut exista mai mulți „munți consacrați” în Dacia preromană (A. Vulpe, *op. cit.*).

<sup>106</sup> Lact., *Mort.*, 11, 1, subl. n.

<sup>107</sup> E.g.: R. Paliga, *Le motif du passage. La sémiotique de l'impact culturel pré-indoeuropéen et indoeuropéen*, în *DHA*, 20/2, 1994, p. 11-19; M. Gimbutas, *op. cit.*, 1997, p. 51. Acest semn – „pomul vieții” –, atestat încă pe tăblițele de la Tărtăria, este identic „binecunoscutului «brăduț», care a supraviețuit până la olarii daci și la cei români de azi” – A. Poruciu, recenzie la Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, M. Merlini, *Tărtăria and the sacred tablets*, Cluj Napoca, 2011, în *ArhMold*, 35, 2012, p. 346.

<sup>108</sup> Dan Monah, *op. cit.*, 2012, p. 235, 238, 243.

<sup>109</sup> M. Gree, *op. cit.*, p. 25, 33, 104, 155, 184, 203; D. W. Harding, *The Archaeology of Celtic Art*, London and New York, 2007, p. 268.

<sup>110</sup> Vezi *Dicționar Biblic*, Oradea, 1995 (*infra*, DB), s.v. *Eden*, *Grădina*, p. 365-366.

neolitice a însemnat și un transfer al celei mai mari părți a zestrei religioase a regiunilor de origine, nu avem motive să ne îndoim de posibilitatea existenței în neolitic și eneolitic a credinței într-un pom al vieții. Dar această viziune ni se pare limitativă față de semantica extrem de bogată pe care *arborele sacru* îl avea în civilizațiile orientale, microasiatice și est-mediteraneene, evidențiate, printre alții, chiar de Mircea Eliade – parte a unui complex de cult, „sălaș al divinității”, epifanie divină, sursă a vieții, cunoașterii și înțelepciunii, centru al lumii, izvor al regenerării ș.a.<sup>111</sup>. Pe de altă parte, este întrutotul plauzibil să acceptăm că, sub impactul noilor realități geo-botanice și climaterice (zonă temperată și cu păduri)<sup>112</sup> și al evoluției vieții spirituale, complexa ideatică religioasă dezvoltată în jurul arborelui a suferit schimbări semnificative. Una dintre acestea ar putea fi transferul de sacralitate asupra elementului forestier ca întreg, respectiv pădurile, care au fost printre cele mai arhaice *loca sacra* ale multor populații pre- și protoistorice (inzi, greci, italici, celți, germanici etc.), fapt probat atât literar, arheologic, epigrafic, cât și de lexicul religios (gr. *álsos* – „dumbravă consacrată”; lat. *lucus*<sup>113</sup> – „dumbravă sacră/ luminiș sacru”, *nemus* – „crâng sacru”; celt. *nemeton* – „sanctuar” [> zeița *Nemetona*], *druoid*<sup>114</sup>)<sup>115</sup>. Prin

<sup>111</sup> M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, București, 1992, p. 251-303.

<sup>112</sup> Pomul vieții e în strânsă legătură cu o grădină – de fapt, o câmpie (stepă) – aflată între râuri, având în interiorul ei anumite specii de plante și ierburi – cf. *DB*, s.v. *Eden*, *Grădina*, p. 365.

<sup>113</sup> *lucus* < v. lat. *loukos* < i.-e. \**loukos* < \**leuk-* - „a luci, a fi luminos, lumină”, deci „spațiu luminat, liber, luminiș”; cf. hitt. *lak* – „a aprinde”, hitt. *lalukesh* – „a străluci”, *lalukima* – „lumină”, *lukk* – „a (se) lumina, a deveni luminos” – cf. G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, 1975, p. 42-55.

<sup>114</sup> Derivat de unii savanți, după autorii antici (Plin., *NH*, XII, 249-251), de la gr. *drys*, *dryos* – „stejar” (Senatul celor trei triburi de galati din Asia Mică (trocmii, tolistobogii și tectosagii) se întrunea, așa cum ne informează Strabon, în *Drynemeton* (*Drynemetos*) – „Stejărișul sau templul stejarului” (gorunului), unde se judecau procesele de crimă – Str., XII, 2, 5.). În schimb, alții consideră că, mult mai probabil, provine din \**dreu-* - „arbore, copac” și \**uedi-* - „a ști, a vedea”, „cu sensul de «cunoscător al arborelui lumii»” – M. Vinereanu, *Dicționarul etimologic al limbii române pe baza cercetărilor de indo-europeanistică*, București, 2008, s.v. *druoid* (p. 331); vezi și J.-L. Brunaux, *op. cit.*, p. 63-66; Idem, *Druizii. Filosofi printre barbari*, traducere din franceză de S. Dănăilă, Chișinău, 2007, p. 121-129.

urmare, credem că, în loc de *arbore al vieții*, ar trebui să se folosească sintagma mult mai cuprinzătoare de *arbore sacru*<sup>116</sup>.

Observația făcută mai sus despre așa-zisul „cult al apelor” este valabilă și pentru așa-zisul „cult al arborilor”, despre care, în spațiul geto-dacic, scrie, de exemplu, Dan Oltean<sup>117</sup>. Într-adevăr, istoriografia romantică germană, dar și unii istorici contemporani susțin existența la popoarele pre- și protoistorice a unui *cult al arborilor sacri* – cu alte cuvinte, recunosc o sacralitate a elementului forestier în sine, desemnează arborele ca existență divină proprie<sup>118</sup>, dar studierea atentă a izvoarelor a demonstrat că un asemenea cult naturist n-a existat, pentru că un arbore nu este sacru prin el însuși, ci în măsura în care – în termenii lui Mircea Eliade – reprezintă o formă sau alta de epifanie a unei divinități, manifestă o realitate extraumană: „Nu se poate vorbi deci de un «cult al arborelui» propriu-zis. Niciodată un arbore n-a fost adorat *doar* pentru el însuși, ci întotdeauna

---

<sup>115</sup> Din bibliografia impresionantă vezi G. Dumézil, *op. cit.*; F. Maier, *Das kultbäumchen von Manching. Ein Zeugnis hellenistischer und keltischer Goldschmiedekunst aus dem 3. Jahrhundert v. Chr.*, în *Germania*, 68, 1990, p. 129-165; Idem, *Le petit arbre cultuel de Manching*, în J.-L. Brunaux (éd.), *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen. Acte du colloque de Saint-Riquier (1990)*, Paris, 1991, p. 241-249; *Les bois sacrés. Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'École Pratique des Hautes Etudes (V<sup>e</sup> section), Naples, 23-25 Novembre 1989*, préface de O. de Cazanove, J. Scheid, Naples, 1993; D. E. Birge, *Trees in the Landscape of Pausanias' Periegesis*, în S. E. Alcock, R. Osborne (eds.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford-New York, 1994 [2001], p. 231-246; C. Otto, *Lat. lūcus, nemus - «bois sacré» et les deux formes de sacralité chez les Latins*, în *Latomus*, 59/1, 2000, p. 3-7; A. Dubourdieu, J. Scheid, *Lieux de culte, lieux sacrés: les usages de la langue. L'Italie romaine*, în A. Vauchez (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, 2000, p. 59-80; M. Green, *op. cit.*, p. 151-155; I. Glodariu, *op. cit.*, p. 769: admite existența unor „poieni sacre” la daci.

<sup>116</sup> Unii specialiști în civilizația neolitică folosesc deja acest concept – M. Merlini, *The sacred bough-tree and the transit from two seasonal periods*, în Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, M. Merlini, *Tărtăria and the sacred tablets*, Cluj-Napoca, 2011, p. 281-284.

<sup>117</sup> D. Oltean, *op. cit.*, 2008, p. 452.

<sup>118</sup> M. Person Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München, 1967, p. 210-211; J. Scheid, *Lucus, nemus. Qu'est-ce qu'un bois sacré?*, în *Les bois sacrés...*, p. 14-17.

pentru ceea ce, prin el, se «revela», pentru ceea ce implica și semnifica el<sup>119</sup>. Informații ale autorilor antici, care vorbesc despre păduri consacrate și arbori consacrați unor zeiță<sup>120</sup>, și analize pertinente contemporane conduc, îndubitabil, spre această concluzie<sup>121</sup>. O posibilă dovadă a

<sup>119</sup> M. Eliade, *op. cit.*, 1992, p. 254.

<sup>120</sup> De exemplu, Plin., *NH*, XII, 3: „Pădurile au fost templele divinităților (*numinum templa*) și, conform unui străvechi obicei, chiar și acum oamenii simpli de la țară îi închină zeului cel mai frumos arbore (*deo praecellentem arborem dicant*). Nici noi nu adorăm statuile care strălucesc de aur și de fildeș mai degrabă decât crângurile sfinte (*lucos*) cu liniștea lor. Unele specii de arbori se bucură de protecția veșnică pentru că sunt închinat anumitor divinități (*numinibus ... dicata*): stejarul *aesculus* lui Iupiter (*Iovi aesculus*), dafinul lui Apolo (*Apollini laurus*), măslinul – Minervei (*Minervae olea*), mirtul lui Venus (*Veneri myrtus*), plopul lui Hercule (*Herculi populus*). Ba chiar credem că pădurile (*siluis*) sunt locuite de silvani, fauni și de diverse tipuri de zeiță (*numina*), atribuindu-le acestora niște divinități specifice, parcă provenite din cer”; XII, 249-251: sacralitatea pe care druziizii o atribuie vâscului și arborelui în care acesta crește, în special gorunului, fapt pentru care cele mai prețuite pentru desfășurarea ritualurilor religioase sunt dumberăvile (*luci*) de gorun; „orice ar apărea pe arbori ei /druziizii – n.n./ consideră că este trimis de cer și că este un semn dat de *arborele ales de zeul însuși*” (subl. n.); Paus., II, 2, 6: porunca pe care Pythia ar fi dat-o corinthienilor de a căuta copacul din care Pentheus a spionat bacchantele, fapt care i-a adus sfârșirea, și de a-i da „onorurile cuvenite unei divinități”; Paus., III, 22, 9: locuitorii din Boiai, în Laconica, aduc cinstire mirtului, pentru că într-un tufiș de mirt s-a împlinit oracolul conform căruia zeița Artemis le va arăta locul unde vor întemeia așezarea; Paus., VIII, 23, 39; stejarul închinat lui Pan din apropierea sanctuarului divinității de pe drumul ce ducea de la Tegeea spre Thyrea și satele Thyreatidei (Paus., VIII, 54, 3); copacul numit *andrachnon* din templul lui Hermes *promachos* de la Tanagra (Boetia), sub care – se spune – ar fi fost crescut Hermes (Paus., IX, 22, 2) etc.

<sup>121</sup> Vezi J. Scheid, *op. cit.*, p. 17-20; Ch. Jacob, *Peysage et bois sacré: ἄλλος dans la Périégèse de la Grèce de Pausanias*, în *Les bois sacrés...*, p. 31-44, cu observația de la p. 44: „Rien ne permet de conclure à un culte de l'ἄλλος pour lui-même ou à un culte de l'arbre dans le cadre de l'ἄλλος”; J.-L. Brunaux, *Les bois sacrés des Celtes et des Germains*, în *Ibidem*, p. 57-65, cu observația de la p. 60-61: pornind de la informația lui Maxim de Tyr, VIII, 8, conform căreia „celții adoră pe Zeus și imaginea celtică a acestui Zeus este un stejar mare”, scria că „à croire que le dieu celtique résidait dans un arbre, même remarquable, c'était d'une certaine manière faire du frazérisme avant la lettre. Le chêne n'est qu'un signe religieux de la divinité, l'instrument de communication qui vient d'être décrit...”; G. Capdeville, *L'épiphanie du dieu dans l'arbre et le culte de l'arbre sacré en Crète et à Chypre*, în A. Motte, C.-M. Ternes (eds.), *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome*

existenței unei credințe similare în spațiul dacic ar putea fi toponimul *Drobeta*, asociat de unii lingviști cu *druete* – „bucată de lemn”, cu aceeași etimologie ca a cuvântului *druid*<sup>122</sup>.

#### 4) Construcțiile de cult; terminologia

Recent, s-a formulat opinia îndreptățită că „pentru abordarea unei teme precum spațiile sacre, acestea trebuie în primul rând definite, cu scopul de a clarifica noțiunile elementare de lucru”<sup>123</sup>. Să sperăm că îndemnul va fi urmat, întrucât oricine studiază lucrările românești de preistorie și protoistorie nu poate să nu observe absența unei terminologii riguroase privitoare la *loca sacra* pre- și protoistorice (de aici, unele aprecieri discutabile privitoare la caracterul acestora<sup>124</sup>), pe de o parte, și, cu rare excepții, inconsecvențele în desemnarea uneia sau alteia dintre așa-numitele construcții (edificii, lăcașuri, complexe) de cult când *sanctuare*, când *temple* (uneori considerate sinonime)<sup>125</sup>, fapt datorat, în bună măsură, fie utilizării

---

*antiques. Actes du Colloque tenu à Luxembourg du 24 au 26 octobre 1999*, Brepols, 2003, p. 23-52.

<sup>122</sup> Vezi *supra* și M. Vinereanu, *op. cit.*, s.v. *druete* (p. 331).

<sup>123</sup> A. Kovács, *op. cit.*, p. 87.

<sup>124</sup> Vezi, de exemplu, Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 64, subl. aut.: „**Sanctuarul** sau **altarul**... poate fi, totodată, și un loc sacru, inviolabil (!)”; S. Sanie, *op. cit.*, p. 104: „Spațiul sacru considerat a fi rezervat uneia sau mai multor divinități era marcat și avea probabil regimul unei incinte inviolabile, cu o destinație apropiată de cea a sanctuarului – loc de sacrificiu și rugă”. Sanctuarul, altarul, incinta sacră erau, *ab initio*, *sacrosancti* – inviolabili, întrucât erau „proprietatea zeilor” (vezi P. Castillo Pascual, *op. cit.*, p. 83-110). S. Sanie, *op. cit.*, p. 105: „Altarele, la început pietre /nu erau doar pietre, ci și brazde de pământ – n.n./ pe care se oficiau sacrificiile, au tins a se confunda treptat cu zeul, au devenit pietre sacre”. D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 48: „după logica omului modern, ar trebui /ca sanctuarele – n.n./ să aibă ca inventar doar obiecte consacrate”, dar în sanctuarele neolitice și calcolitice erau și „obiecte profane”; dimpotrivă, ideea că un loc sacru trebuie să aibă *numai* obiecte sacre, care sunt proprietatea divinității, cele private, *profane* (din afara *fanum*-ului, adică a templului), chiar consacrate, nefiind considerate sacre, *este a omului arhaic*, așa cum o arată în mod explicit sursele juridice romane – cf. P. Castillo Pascual, *op. cit.*, p. 84-85.

<sup>125</sup> Dintre lucrările de preistorie vezi *infra*; aici, doar D. Monah, *op. cit.*, 2010, p. 166, 168 (construcțiile de cult neolitice sunt „denumite convențional sanctuare”), 172, 177-179; Idem, *op. cit.*, 2012, p. 48-68; A. Vulpe, *op. cit.*, p. 367 („locuri de cult, constând



unor criterii neunitare pentru definire (situație valabilă mai ales în lucrările de preistorie) (amplasament; caracterul divinităților; dimensiunile și structura „monumentului”; inventar; destinație), fie absenței oricărui criteriu „obiectiv” (aspect întâlnit mai ales în contribuțiile de arheologie și istorie dacică, unde, în afară de formă, care nu e un criteriu riguros, incontestabil, nu există nici un argument irefutabil care să justifice calificarea unei clădiri drept templu sau sanctuar).

Dan Monah, cercetător avizat al religiei neo-eneolitice, recunoaște că „termenii de sanctuar sau templu folosiți pentru descoperirile preistorice sunt discutabili”, considerând că ei sunt „îndreptățiți” doar pentru acele construcții care au „piese fixe de cult”<sup>126</sup>; nu ezită, însă, să definească destul de clar noțiunea de *sanctuar*: „o construcție, o parte dintr-o construcție sau un loc dintr-o așezare folosite preponderent pentru practici rituale sau pentru depozitarea unor ansambluri de obiecte sacre”<sup>127</sup>.

Gheorghe Lazarovici și Cornelia-Magda Lazarovici, reputați arheologi ai neoliticului și eneoliticului, au urmat-o pe Marija Gimbutas, care definea *templul* ca acea construcție ce are drept componente principale „altarul, cuptorul pentru pâine, pietrele de măcinat și vasele-*pithoi*”, uneori și „războaiele de țesut verticale”, destul de „frecvente”<sup>128</sup>. Cercetătorii

---

din sanctuare (temple sau în aer liber)”), 448, 453-454. Dintre lucrările străine, vezi M. Gimbutas, *op. cit.*, p. 51-59. Din istoriografia dacică vezi, de exemplu, I. Glodariu, *Arhitectura dacilor civilă și militară (sec. II î. e. n. – I e. n.)*, Cluj-Napoca, 1983, *passim*; Idem, *op. cit.*, 2010, p. 769-776; I. H. Crișan, *op. cit.*, 1986, p. 170-215; Idem, *op. cit.*, 1993 p. 78-110; I. Glodariu, E. Iaroslavschi, A. Rusu, *Cetăți și așezări dacice în Munții Orăștiei*, București, 1988, p. 105-125, 144-146, 216-222; H. Daicoviciu, Șt. Ferenczi, I. Glodariu, *Cetăți și așezări dacice în sud-vestul Transilvaniei*, I, București, 1989, *passim*; S. Sanie, *op. cit.*, *passim*; G. Gheorghiu, *Dacii pe cursul mijlociu al Mureșului (sfârșitul sec. II a. Ch. – începutul sec. II p. Ch.)*, Cluj-Napoca, 2005; p. 200-208, 229-230; I. Glodariu, V. Moga, *Cetatea dacică de la Căpâlna*, Alba Iulia, 2006, p. 60-64, 247; D. Oltean, *op. cit.*, 2007, *passim*; Idem, *op. cit.*, 2008, *passim*, în special p. 87-90, 186-310; G. Florea, *Dava et oppidum. Débuts de la genèse urbaine en Europe au deuxième âge du Fer*, Cluj-Napoca, 2011, p. 117-122, 141-147; S. Sanie, T.-E. Marin (eds.), *Geto-dacii dintre Carpați și Nistru (secolele II a. Chr. – II p. Chr.)*, I, Iași, 2011, p. 67-70, 328-329, 387-389.

<sup>126</sup> D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 57.

<sup>127</sup> Idem, *op. cit.*, 2010, p. 177.

<sup>128</sup> M. Gimbutas, *op. cit.*, 1989, p. 113, subl. n.

români consideră că *templul* este „lăcașul de cult monumental”<sup>129</sup>, destinat practicării unor ritualuri religioase, cu mai multe altare sau sanctuare”<sup>130</sup>. După ei, *templul* sau *sanctuarul comunitar* „conține mai multe elemente arhitectonice și constructive”<sup>131</sup>, anume: „intrarea”<sup>132</sup>; încăperile<sup>133</sup>; altarul monumental<sup>134</sup>; altarele<sup>135</sup>; „vatra pentru ardere și oferire”<sup>136</sup>; „cuptorul”, care servea „la arderea rituală a anumitor produse”<sup>137</sup>; „stela”<sup>138</sup>; „coloana”<sup>139</sup>, aproape nelipsită în sanctuare<sup>140</sup>; „stâlpii din jurul

<sup>129</sup> Recunosc însă că „în Precucuteni și Cucuteni există sanctuare, locuri de cult fără arhitectură monumentală, doar cu un inventar de cult mobil” – cf. C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 541; vezi și p. 561-562: L 36 de la Poduri-Dealul Ghindaru, jud. Bacău; L 1 de la Isaiia, jud. Iași – ambele din cultura Precucuteni.

<sup>130</sup> Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 63-64; vezi și p. 73 și 92; C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 313.

<sup>131</sup> Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 76; de asemenea, C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 537.

<sup>132</sup> Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 77; pot fi și două, dacă sanctuarul avea două încăperi.

<sup>133</sup> De exemplu, sanctuarul 2 din nivelul 7c de la Parța (C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 320-321) avea două încăperi (*Ibidem*, p. 313-337): în cea dinspre răsărit se afla statuia monumentală (*Ibidem*, p. 314-319). Două încăperi avea și sanctuarul de la Căscioarele-Ostrovel din cultura Boian-Spașov, cea situată la vest având două coloane de lut și o masă-altar („sala de ceremonii”) (*Ibidem*, p. 534, 537). Tot două avea și sanctuarul /L5/ de la Isaiia din c. Precucuteni (*Ibidem*, p. 564).

<sup>134</sup> Ca la Sabatinovka II, Târgu Frumos-Baza Pătule – L 11 sau Isaiia – L 5, poate și L 6 și 7 (*Ibidem*, p. 562-565).

<sup>135</sup> Trei în Sanctuarul 1 de la Parța (*Ibidem*, p. 304-305). În Sanctuarul 2 de la Parța, altarul D din camera de răsărit a fost divizat printr-un perete despărțitor, formându-se două altare – D și E (*Ibidem*, p. 313, 324-325, fig. IIIb. 149-150). De asemenea, tot aici, una dintre mesele-altar din încăperea de apus a fost divizată, formându-se mesele-altar B și C (*Ibidem*, p. 329, 331-333).

<sup>136</sup> Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 77, 80.

<sup>137</sup> *Ibidem*. Fapt demonstrat de altărașele sau machetele de altare descoperite în cultura Vinča care ar înfățișa preoteasa care „stă pe tron sau pe altar și supraveghează arderea” (*Ibidem*; C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 305, 306, fig. IIIb.124). Letiția Scarlat vorbește chiar de un „cult al vetrei/cuptorului la comunitățile Precucuteni și Cucuteni” (L. Scarlat, *op. cit.*, p. 160).

<sup>138</sup> Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 81-82.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 82-83.

coloanei<sup>141</sup>; „statui și piese monumentale”<sup>142</sup>; obiecte (de exemplu: bănci sau lavițe<sup>143</sup>; „medalionul”<sup>144</sup>; bucranii<sup>145</sup>; capul de cerb<sup>146</sup>; „vasul, trusa de șaman”<sup>147</sup>; în unele sanctuare au fost descoperite râșnițe<sup>148</sup>); reprezentări („decorul bogat de pe pereți”<sup>149</sup>; phallus-ul și vulva<sup>150</sup>); „scheletul – jertfe de fundare”<sup>151</sup>.

Despre *sanctuar*, asimilat uneori complet cu *altarul*<sup>152</sup>, scriu: „*Sanctuarul* sau *altarul* poate fi definit ca o parte a unui templu sau

<sup>140</sup> C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 538, cu trimeriteri. Pot fi una mare și una mică, ca la Căscioarele (*Ibidem*, p. 537-538); pot fi mai multe, respectiv șapte coloane în „megaronul” de la Vinča-Belo Brdo (*Ibidem*, p. 195) și Kormadin (Vinča C) (*Ibidem*, p. 196). Coloana simplă „reprezintă *axis mundi*”, capul său (taur, berbec, țap) „sugerează”, „definește divinitatea” sau „reprezintă simbolul divinității” (Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 83), „reprezintă legătura dintre Pământ și Cer, simbolul legăturii cu sacrul. Ceva mai târziu, în civilizațiile cretano-miceniene (sic!) reprezenta locul unde apare zeul, definind un templu sau altar sau îl simboliza pe marele Zeu” (C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 305, 319, 355, 538, de unde provine citatul).

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 537, 539-540.

<sup>142</sup> Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 85-91 (p. 85: „statuile monumentale definesc, cel mai adesea, un templu, sanctuar comunitar sau casnic”); C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 314-319.

<sup>143</sup> Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 92; Vezi și C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 537, 538-539.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 537.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>146</sup> De exemplu, la Parța (*Ibidem*, p. 264); în aceeași așezare exista o „Casă a Cerbului” (*Ibidem*, p. 237, 254-265).

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 541.

<sup>148</sup> Ele sunt „legate de râșnitul sacru” (cf. Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 94; vezi și C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 336, 537, 540-541; Gh. Lazarovici, *Pâinea, grâul și râșnitul sacru în neolitic*, în *Tibiscum*, XI, 2003, p. 65-86).

<sup>149</sup> Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 92; vezi și C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 537, 541.

<sup>150</sup> Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 85; C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 320.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 537, 541.

<sup>152</sup> Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 63, 64, 74 („Templele au o încăpere (exemplu Parța *Sanctuar 1 = Templul 1*), iar mai târziu două încăperi

edificiu; alteori poate fi o construcție separată, destinată practicării cultului unei divinități sau unora din atributele acelei divinități; poate fi, totodată, și un loc sacru, inviolabil [sic!]: Capul de taur sau Bucraniul, Coloana, Soarele – Luna, Luna, Cerbul, Cuptorul, Vatra, Banca sau Patul și altele (!)<sup>153</sup>. Din punct de vedere al destinației, puteau fi comunitare<sup>154</sup>, familiale sau casnice<sup>155</sup>.

În sfârșit, Adela Kovács agreează, în general, opiniile arheologilor tocmai pomeniți, dându-le soliditate prin apelul la istoriografia străină. Prin urmare, și în cazul ei, ceea ce diferențiază un templu de un sanctuar este, în primul rând, dimensiunea, apoi destinația cultică; prin urmare, templul este, „neapărat”, o construcție monumentală – dimpotrivă, sanctuarul este o clădire de proporții reduse (el poate fi chiar „un segment mai mic dintr-un templu” – de aici, și denumirea de „cameră-altar”); cel dintâi posedă un „inventar monumental” (altare mari, „coloane impresionante”, „statui așezate pe tronuri” etc.), are o „decorație specifică a pereților și a podelei” și este destinat venerării „unuia sau mai multor zei” și unor ritualuri și acte de cult săvârșite zilnic sau periodic, pe când cel de-al doilea este rezervat „devoțiunii pentru un zeu”, cinstirii „unei divinități”

---

(*Sanctuarul 2 = Templul 2*)” (subl. aut.), 195 („cel mai bun exemplu privind existența unor altare comunitare este sanctuarul de la Kormadin din nivelul Vinča C”). C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 196, 313, unde, pentru așa-zisul sanctuar nr. 2 de la Parța, se afirmă: „De fapt, poate că mai potrivit decât termenul de Sanctuar ar fi cel de *templu*, dacă ne gândim la statuile monumentale și existența unor altare cu ritualuri legate de diferite divinități sau aspecte ale divinităților principale” (subl. aut.).

<sup>153</sup> Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 64, subl. aut.; semnele de exclamație ne aparțin; vezi, de asemenea, C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 264-265: cerbul, Luna (!) /autorii vorbesc de o „Casă a Lunii” – *Ibidem*, p. 237, 248-252/, taurul sau bucraniul (!).

<sup>154</sup> De exemplu, în cultura Vinča (cf. *Ibidem*, p. 195) sau Boian (*Ibidem*, p. 533), cel mai cunoscut fiind cel de la Căscioarele-Ostrovel (c. Boian, faza Spanțov) (*Ibidem*, p. 534-536, fig. IVc. 24-25a-b).

<sup>155</sup> Construcția P24 de la Gura Baciului poate fi un posibil sanctuar casnic, pentru că pe nivelul de călcare s-a găsit o stelă de gresie locală care are reprezentată o schematizare a Marii Mame, fiind legată de cultul fertilității și fecundității (!); sanctuar casnic poate și la Baia Golovița (c. Hamangia) (*Ibidem*, p. 457-458), la Liubovca (Vinča B și C) (*Ibidem*, p. 504-506). Un altar casnic din P 126A, nivel 5 de la Parța (*Ibidem*, p. 352-355, fig. IIIb. 184-186).

sau desfășurării doar „a unui aspect din cultul său” și poate avea ca inventar „obiecte speciale”<sup>156</sup>.

Dintre cercetătorii străini, merită atenție clasificarea sanctuarelor civilizației minoice făcută de Nicolas Platon „în funcție de caracterul divinităților” (subl. n.), determinat, însă, pe baza forme de relief unde se găsea monumentul, respectiv: sanctuare pe înălțimi consacrate *divinităților celeste*; sanctuare domestice sau în aer liber închinat *zeiței terestre*; sanctuare subterane situate în grote și rezervate manifestărilor legate de *divinitățile htoniene*<sup>157</sup>.

Din istoriografia dedicată edificiilor sacre dacice, amintim aici divergențele dintre arheologi și istorici cu privire la funcționarea sanctuarelor fără acoperiș (*sub caelo*) (C. și H. Daicoviciu) sau, dimpotrivă, fiind acoperite (Ion Horațiu Crișan, Dinu Antonescu, Ioan Glodariu, Adriana Rusu-Pescaru ș.a.)<sup>158</sup>. „Este cu totul de neimaginat – scria Ion Horațiu Crișan – că dacii au făcut enorme eforturi pentru a realiza terase cum sunt cele pe care se ridică sanctuarele și a le sprijini cu uriașe ziduri de piatră, pentru ca pe spațiul atât de monumental astfel obținut să construiască sanctuare ce puteau fi folosite doar în anumite anotimpuri și în zilele fără precipitații. La argumentul logic vin să se adauge multe altele de ordin arheologic”<sup>159</sup>. La rândul lui, Silviu Sanie, referindu-se la sanctuarul de la Barboși, aprecia că „doar interdicția presupusă pentru sanctuarele unor divinități urano-solare ar fi împiedicat acoperirea sa”<sup>160</sup>.

Așa cum s-a putut observa, din cele de mai sus rezultă că definirea unei construcții drept templu sau sanctuar se face pe *criterii exterioare actului sacru propriu-zis*, respectiv dimensiuni, inventar, decorație, plasament. Judecând după informațiile din sursele scrise ulterioare, unele dintre ele corespund, într-adevăr, realității. Se cunosc, de exemplu,

---

<sup>156</sup> A. Kovács, *op. cit.*, p. 79-85.

<sup>157</sup> Nicolas Platon, *op. cit.*, 1, p. 222; de asemenea, *Ibidem*, 3, p. 165: aceeași tipologie, cu dezvoltarea sa la p. 168-171.

<sup>158</sup> S. Sanie, *op. cit.*, p. 22; G. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 201, 203, 204, 205; T. Ursu, *Kogaion. Cercetări multidisciplinare la sanctuarele dacice din Munții Orăștiei (1982-2010)*, Cluj-Napoca, 2010, p. 105.

<sup>159</sup> I. H. Crișan, *op. cit.*, 1986, p. 173.

<sup>160</sup> S. Sanie, *op. cit.*

sanctuare (temple) cu două încăperi, precum cel de pe drumul ce ducea de la Argos la Mantinea – „un templu dublu (ἱερόν διπλοῦν) care are două intrări, una îndreptată spre apus iar cealaltă spre răsărit. Într-o parte se află un xoanon al Afroditei (Ἀφροδίτης... ξόανον) iar în cealaltă o statuie (ἄγάλματα) a lui Ares.”<sup>161</sup> – sau sanctuarul dublu (ναὸς διπλοῦς), împărțit printr-un zid ce se înălța aproape la jumătatea lui, de la Mantinea, în Arcadia<sup>162</sup>. Se întâlnesc, de asemenea, altare monumentale, ca cel închinat tuturor zeilor în comun aflat în apropierea dumbrăvii sacre a Despoinei din Arcadia<sup>163</sup>, sau altare divizate și închinat, astfel, mai multor divinități asociate (theoi sumbômoi)<sup>164</sup>, cum era altarul din templul lui Amfiaroas de la Oropos, „format din mai multe despărțituri”, prima fiind consacrată lui Heracles, Zeus și Apollo Paion, a doua – eroilor și soțiilor acestora, a treia – Hestiei, lui Hermes, lui Amfiaroas și fiilor lui Amfilohos, a patra – Afroditei și Panakeii, lui Iaso, Hygeii și zeiței Athena Paionia, a cincea – nimfelor, lui Pan și râurilor Acheloos și Kefisos<sup>165</sup>. În sfârșit, unele temple conțineau morminte ale unor personaje din istoria legendară sau reală a unor așezări<sup>166</sup>.

Totuși, valoarea probatorie a unora dintre criteriile menționate mai sus pentru statutul de templu sau sanctuar al unor clădiri este îndoielnică. De exemplu, din punct de vedere al elementelor componente, acoperișul nu era obligatoriu, fiind atestate temple (sanctuare) fără acoperiș, unele situate

<sup>161</sup> Paus., II, 25, 1.

<sup>162</sup> Paus., VIII, 9, 1.

<sup>163</sup> Paus., VIII, 37, 7.

<sup>164</sup> I. Patera, *Theoi sumbômoi et autels multiples. Réflexions sur les structures sacrificielles partagées*, în *Kernos*, 23, 2010, p. 223-238.

<sup>165</sup> Paus., I, 34, 2.

<sup>166</sup> Câteva exemple preluate din Pausanias: mormântul lui Oedip din incinta templului Erinyilor de la Atena (I, 28, 7); mormântul aflat îndărătul templului lui Artemis Soteira din Trezena (II, 31, 3); mormântul lui Demosthene din templul închinat lui Poseidon de pe insula Kalauria (II, 33, 2); templu ridicat peste mormântul lui Castor din apropiere de Skias (III, 13, 1); mormântul lui Aigyptos, fiul lui Belos, aflat în templul lui Sarapis situat în apropierea păduricii din Patrai (VII, 21, 6); se spune că în templul Artemidei Eucliea de la Teba au fost înmormântate fiicele lui Antipoinos – Androcleia și Alkis, de numele cărora se leagă un episod din istoria legendară a orașului (IX, 17, 1).

chiar pe înălțimi muntoase<sup>167</sup>. Pe de altă parte, caracterul urano-solar al divinității nu era o piedică în a-i consacra o clădire de cult acoperită, așa cum era, la Roma, templul Vestei. Nici intrarea nu era o indispensabilă, întâlnindu-se edificii sacre deschise, precum sanctuarul lui Zeus Lykaios din piața publică a orașului Megalopolis din Arcadia, ale cărui obiecte sacre puteau fi văzute<sup>168</sup>, templul Herei aflat pe drumul ce duce de la Faleron spre Athena, lipsit de acoperiș și uși<sup>169</sup>, sau sanctuarele galice<sup>170</sup>. De asemenea, existau altare în interiorul incintei unui altar: în fața intrării Erechteionului – spune Pausanias – se află altarul (βωμὸς) lui Zeus Hypatos /„cel mai înalt” – n.n./; „Când ai pătruns în incinta altarului (βωμοί) – continuă el –, dai peste alte altare”, dintre care unul este închinat lui Poseidon, altul lui Butes, altul al lui Hephaistos<sup>171</sup>. Nici prezența statuilor în temple și sanctuare nu este o regulă, întrucât, inițial, unele religii nu și-au reprezentat material divinitatea<sup>172</sup>; izvoarele menționează temple fără statui<sup>173</sup>, având

---

<sup>167</sup> Pausanias oferă mai multe exemple: templul Herei aflat pe drumul ce duce de la Faleron spre Athena nu avea acoperiș și uși (I, 1, 4); templul lui Zeus Ilonios de la Megara (I, 40, 5); templul fără acoperiș și fără statui închinat Herei pe țărmul mării, la Sycona (II, 12, 1); templul descoperit al lui Zeus Lariseanul de pe colina Larissa de la Argos; „templul este lipsit de acoperiș” (II, 24, 4); templul fără acoperiș închinat lui Amon de la Gythion (III, 21, 7); templul zeiței Athena, fără acoperiș și fără statuie, de pe promontoriul Onu Gnathos aflat la 200 de stadii de Asopos, construit, se spune, de Agamemnon (III, 22, 8); sanctuarul fără acoperiș al zeiței Afrodită Cotilos de pe muntele cu același nume (VIII, 41, 6, subl. n.); în drum spre izvorul lui Alpheios din apropierea orașului Asea (Arcadia), „se înalță un sanctuar (ναός) închinat Mamei Zeilor fără acoperiș, având doi lei executați în marmură. Sanctuarul nu are acoperiș.” (VIII, 44, 3); „haliartienii /locuitorii din Haliartos, Boetia – n.n./ au într-un loc sub cerul liber un templu al divinităților pe care le numesc Praxidikai /divinitate ce răzbuună nedreptatea – n.n./. Aici depun jurământul și acest jurământ nu se face în mod superficial. Templul se găsește aproape de muntele Tilphusion. La Haliartos se mai găsesc temple care nu au statui de cult și nici acoperiș. N-am putut să aflu pentru care zei au fost făcute” (IX, 33, 2); incinte sacre situate pe munți: cele consacrate Isidei Pelagia și, respectiv, Isidei Egipteana și două incinte închinat lui Serapis de pe Acrocorint (II, 4, 7); incinta lui Telephos de pe vârful muntelui Parthenios din Arcadia (VIII, 54, 5).

<sup>168</sup> Paus., VIII, 30, 2.

<sup>169</sup> Paus., I, 1, 4.

<sup>170</sup> J.-L. Brunaux, *op. cit.*, p. 301.

<sup>171</sup> Paus., I, 26, 6.

<sup>172</sup> Cf. Varro la Aug., *Civ.*, VI, 31: „vechii romani au adorat timp de peste 170 de ani divinitățile fără statui”.

simulacra realizate din lemn<sup>174</sup> sau unde, în loc de efigii divine, erau cinstite pietrele brute, care întruchipau înseși zeitățile<sup>175</sup>.

<sup>173</sup> *E.g.*: templul Persuasiunii din agorala Sycionei (Paus., II, 7, 7); templul fără acoperiș și fără statui închinat Herei pe țărmul mării, la Syciona (Paus., II, 12, 1); templul Hestiei din Hermiona (Paus., II, 35, 2); templul zeiței Athena, fără acoperiș și fără statuie, de pe promontoriul Onu Gnathos aflat la 200 de stadii de Asopos, construit, se spune, de Agamemnon (Paus., III, 22, 8); templul Triclariei, nu departe de orașul Patrai (Achaia) (Paus., VII, 22, 7; IX, 33, 2); templul lui Dionysos de la Amphicleia (Paus., X, 33, 5); templul lui Apollo din pădurea închinată lui de către tithronieni (Paus., X, 33, 6).

<sup>174</sup> „Din câte am putut afla, cei vechi își construiau statuile de lemn din abanos, chiparos, cedru, stejar, tisă și lotus. Dar statuia lui Hermes Cyllenianul /de pe muntele Cyllene din Arcadia – n.n./ nu este făcută dintr-un astfel de lemn, ci din lemn de lămâi” (Paus., VIII, 17, 2); xoanon-ul lui Asclepios Agnitas de la Sparta este făcut din agnon – un fel de răchită asemănătoare cu salba moale (Paus., III, 14, 7).

<sup>175</sup> *E.g.*: piatra de la Athena pe care se spune că s-ar fi odihnit Silen când a venit la Athena (Paus., I, 23, 6); piatra de pe acropola Alcathos de la Megara aflată lângă altarul zeilor Prodomeis („primii fondatori”); „pe aceasta se spune că Apollo și-ar fi lăsat lira pentru a da ajutor lui Alcathos la ridicarea zidului” (Paus., I, 42, 1); în fața templului lui Artemis Lykaia de la Trezena „se află o piatră considerată «sfântă», deasupra căreia se spune că nouă trezenieni au purificat cândva pe Oreste de omorul săvârșit asupra mamei sale” (Paus., II, 31, 7); „La o depărtare de aproximativ trei stadii de Gythion, se află o piatră în stare brută pe care se spune că s-ar fi așezat Oreste, lecuindu-se de nebunie. De aceea, piatra a căpătat în limba dorienilor numele de Zeus Kapotas” (Paus., III, 22, 1); la Pharai, în piața publică (*agora*), se găsea o statuie a lui Hermes Agoraios, de care, foarte aproape, „se află pietre de formă pătrată, vreo treizeci la număr. Phareenii le aduc cinstire și le atribuie fiecareia din ele numele unei divinități. În timpurile îndepărtate, toți grecii dădeau cinstire pietrelor brute, care țineau locul statuiilor (Paus., VII, 22, 3) (vezi Heraion-ul din Samos); piatra așezată sub cerul liber în agorala din Teba care simboliza mormântul lui Thersandros (unul dintre eroii argeeni), căreia „localnicii spun că i se aduc jertfe” (Paus., IX, 5, 7); piatra din fața intrării în templul lui Apollo Ismenios de la Teba, numită și „scaunul» lui Manto” [fiica proorocului Tiresias] (Paus., IX, 10, 3); piatra numită *lithos sophronister* („piatra înțelepciunii”) pe care ar fi prăbușit-o Athena peste Heracles pentru a pune capăt nebuniei ce a dus la uciderea Megarei și a copiilor ei (Paus., IX, 11, 1; 11, 5); pietre de pe morminte (Paus., IX, 17, 5; 18, 2); la Hyettos, în Boetia, se află un templu al lui Heracles, „unde cei suferinzi pot afla vindecare; statuia de cult a lui Heracles nu este o statuie artistică, ci o piatră nefasonată, după cum se obișnuia în vremea cea veche” (Paus., IX, 24, 3); „Dintre zei, thespienii cinstesc de la bun început pe Eros și au o statuie foarte veche a zeului, o piatră nefasonată” (Paus., IX, 27, 1); piatra ce i-a fost dată lui Cronos de Rhea cinstită de delphieni prin libațiuni cotidiene de untdelemn și depunerea de lăneturi neprelucrate la fiecare sărbătoare (Paus., X, 24, 5).



Și în Antichitate existau oscilații în denumirea unei clădiri de cult. De exemplu, Pausanias folosește pentru edificiile sacre două noțiuni – ναός și ἱερόν –, traduse fie prin „altar”, fie prin „templu”<sup>176</sup>, la fel de inconsecvent fiind în utilizarea lexemului care definește simulacrul sacru – xoanon<sup>177</sup>. În același sens, romanii posedau o terminologie bogată – *aedes*, *fanum*, *templum*, *delubrum*, *sanctuarium* etc. Dar acest lexic divers ține de actele cultuale de consacrare – cu alte cuvinte, de dreptul religios – expresia raporturilor formalizate dintre zei și oameni: *templum* (în general, clădire rectangulară) era inaugurat de *auguri* și consacrat de *pontifices*; *fanum* (clădire rectangulară, dar și rotundă) era doar consacrat de *pontifices*<sup>178</sup>; erau *fana* care nu erau *templa* (pentru că erau rotunde și nu erau inaugurate) și *aedes* care erau și *fana*, și *templa* (pentru că erau rectangulare, fiind și inaugurate, și consacrate)<sup>179</sup>. Or, cum pentru perioada neo-eneolitică sau pentru cea dacică nu avem nici cea mai vagă idee despre existența unui sistem juridico-religios care să reglementeze aspectele spațiale ale sferei sacralului<sup>180</sup>, dar nici nu ne putem imagina că religii atât de complexe nu posedau norme care să fi stipulat, printre altele, actele și riturile săvârșite de oficanți specializați pentru consacrarea diferitelor tipuri de clădiri/locuri

<sup>176</sup> Pe drumul ce duce de la Argos la Mantinea, în Arcadia, se află „un templu dublu (ἱερόν διπλοῦν)” (II, 25, 1); „În Mantinea există un sanctuar dublu (ναὸς διπλοῦς)” (VIII, 9, 1); „Mantineenii au și alte sanctuare (ἄλλα ἱερά), cel închinat lui Zeus Soter sau cel închinat lui Zeus Epidotes, fiindcă el este cel ce acela care împarte bunurile muritorilor; un altul este închinat Dioscurilor, iar în altă parte se află sanctuarul Demetrei și al Corei (Δήμητρος καὶ Κόρης ἱερόν)... În partea dinspre teatru, am văzut un sanctuar al Herei (“Ἥρας... ναὸν)...” (VIII, 9, 1); „sanctuarele cele mai vestite ale cleitorienilor (Κλειτορίους δὲ ἱερά...) sunt închinat Demetrei, lui Asclepios și al treilea Eileithyei... Cleitorienii au de asemenea un sanctuar (ἱερόν) închinat Dioscurilor, pe care îi numesc Zeii cei mari” (VIII, 21, 2); la Gythion se afla „un templu sfânt al Demetrei (Δήμητρος ἱερόν ἄγιον)” (III, 21, 7)..

<sup>177</sup> A. A. Donohue, *Xoana and the origins of Greek sculpture*, Atlanta, 1988, p. 147; J.-C. Vincent, *Le xoanon chez Pausanias: littératures et réalités culturelles*, în *DHA*, 29/1, 2003, 31-75, în special 33-37.

<sup>178</sup> Varro, *LL*, VI, 7, 54.

<sup>179</sup> J. Marquardt, *op. cit.*, p. 185-186.

<sup>180</sup> Pentru civilizația romană vezi P. Catalano, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religiosa romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, în *ANRW*, II/16.1, 1978, p. 440-553.

specifice caracterului diverselor divinități, propunem folosirea termenului neutru și general de *fanum* pentru toate construcțiile numite până acum templu sau sanctuar, așa cum se întâlnește și în arheologia și istoriografia altor populații preistorice – de exemplu, cea celtică<sup>181</sup>. De altfel, arheologii perioadelor pre- și preistorice mai utilizează un termen latin din sfera sacrului – *cella*.

Observațiile din rândurile anterioare nu au pretenția de a oferi soluții definitive (suntem conștienți că unele se pot dovedi chiar discutabile), ci de a determina o discuție mai aprofundată între două discipline umaniste atât de îndatorate una alteia.

*A CLASSICIST'S POINTS OF VIEW ON OPINIONS CONCERNING THE PRE- AND PROTOHISTORIC RELIGIONS\**

*(Abstract)*

*The author expresses a few observations on some opinions concerning the pre- and protohistoric religion within the Romanian historiography. He observes an excessive dependence, especially of the prehistorians, on Mircea Eliade's and Marija Gimbutas' generalizing, not always founded, opinions. He considers that, in their interpretations, the pre- and protohistory specialists should first of all use the Oriental, Greek and Latin written sources. In such a context, starting from the classical sources, the author suggests some opinions for the following aspects: 1) the specificity of the prehistoric religion, characterized as polytheist, despite the pre-eminence of a feminine divinity with polyvalent attributes and functions; he rejects, as erroneous, the idea of a "dual" or "dualistic" religion; 2) the so-called "cult of waters", considered an error, as the history of religions does not record such a cult of the aquatic element in itself, but only the sacred character of water as a property or form of manifestation of a divinity; 3) the "tree of life" – an expression considered restrictive, suggesting the concept of sacred tree; 4) the terminology of cult constructions in pre- and protohistory; considering the confusion met in many works especially between temple and sanctuary and the use, for lack of written information, of criteria exterior to the juridical-religious act of consecration in the naming of some cult edifices (size, inventory, setting, etc.), the author suggests using the Latin generalizing and neuter term *fanum* for all pre- and protohistoric cult constructions considered sacred.*

<sup>181</sup> Jean-Louis Brunaux, *op. cit.*, 1986, *passim*.

\* Rezumat tradus de Simona Postolache.