

CONCEPTUL DE ÎNVIERE ȘI REÎNVIERE ÎN ȘTIINȚA POPULARĂ LA ROMÂNII ȘI ÎN SUD-ESTUL EUROPEI

NICOLAE COJOCARU

The Concept of Resurrection and Revival in Folk Science at the Romanian People and in South-Eastern Europe. The concept of resurrection and revival is a fundamental issue of Romanian and universal spirituality. We can say that is one of the concepts that don't have a country, it doesn't belong just to one territory or to a particular field of study, being found in folk science, philosophy, religion, both in ancient cultures and in present traditions. As general phenomenon, the concept is a way of thinking of life in perennality, which existed in cultural tradition of nations. In particular, it can be defined, in the most simple form, as a theoretic way of representing life shifting from one state to another by overcoming a liminal threshold. The folk concept is based on the belief in survival, rebirth, revival and immortality, kept in various forms both in connection with archaic rituals, as well as folk species. In Romanian Easter tradition, the concept of resurrection is dominated and expressed through a specific symbol, meant to emphasize the anastasic act in the cosmic Christianity. At folklore science level lies an involvement between concept and sacred-profane relationship, as a result of that resurrection or revival occurs, in most cases, by passing into another plane of existence. The postexistence in another plane of the living world, as an environment evaded natural condition, was considered sacred to the contrary with the profane world. However, switching from one to another is regarded as a development that justifies itself in the mythic reality of the relationship between these two „worlds”. Therefore, the transition can only take place by performing ceremonies, that ritualize the overcoming of liminal threshold and gives also a sacred quality to the act of revival.

Key words: resurrection, revival, rebirth, immortality, postexistence.

1. Considerații valorice preliminare

Cercetarea conceptului de înviere și reînviere, la nivelul culturii tradiționale, se înscrie în seria eforturilor de studiere a creațiilor spirituale din perspectivă conceptuală, pe care știința etnologică din ultimul timp o subliniază tot mai frecvent. În condițiile în care cercetarea nu mai rămâne la aspectele formale ale temelor folclorice, atenția se îndreaptă cu mai mult interes spre valorificarea unei părți însemnate din fondul de cultură și spiritualitate etnică, rămasă mult timp la marginea preocupărilor în această direcție, ceea ce a avut unele consecințe nefavorabile în cunoașterea științei populare cu privire la diferite motive din literatura populară, din obiceiurile și riturile arhaice, de certă valoare culturală și documentară.

Recunoscând, fără echivoc, prezența unui mod de exprimare cu sorginte de profunzime în structura ideatică tradițională, cercetarea conceptuală are un demers clar

care este comun în majoritatea temelor studiate. În acest sens, obiectivul urmărit este de natură să scoată la lumină, din fondul arhaic al culturii tradiționale, conținutul sacral primar, care constituie o bază de gândire și acțiune mitică integrată tuturor formelor de manifestare tradițională.

Problema devine cu atât mai necesară cu cât se constată, în ultimul timp, o sărăcire conceptuală a obiceiurilor populare, prin pierderea sensurilor unor practici sau prin lipsa lor de afirmare, având ca efect „desacralizarea” culturii populare, deși, afirmă prof. Ion Șeuleanu „liniile majore, semnificațiile de bază au rămas în mare aceleași” (*Poezia populară de nuntă*, 1985, 61).

Cercetarea conceptuală asupra învierii și reînvierii se înscrie astfel în seria reconstituirilor teoretice, având la bază mărturiile mai vechi și mai noi ale culturii populare, pentru identificarea tuturor aspectelor ce țin de conturarea unui concept autentic, ca expresie a gândirii tradiționale în problema învierii.

Investigațiile noastre întâmpină însă unele dificultăți generate de lipsa unor lucrări *stricto sensu* asupra conceptului, situație pe care o vom depăși prin folosirea altor surse etnologice care pot să aducă o informație veridică pentru determinarea problemei, la nivelul exigențelor care se impun. În scopul unei analize cât mai cuprinzătoare, nu ne vom restrânge numai la studierea faptelor în limitele culturii noastre populare, ci vom expune problema cu unele interpretări mai largi, raportate frecvent la fenomenul general din alte culturi, pentru a da o bază cât mai solidă argumentării concepțiilor despre moarte, nemurire și înviere, mai ales în stadiul cel mai arhaic, când mărturiile, în această privință, depășesc un cadru istoric mai accesibil culturii noastre.

„Fără înregistrarea și cunoașterea faptelor, nu putem face nici un pas în știință”, afirmă Traian Herseni, ca argument la studiul etnologic (*Forme străvechi de cultură poporană românească*, 1977). Este motivul pentru care ne raportăm, în comentariul nostru, mereu la faptele culturii spirituale, așa cum se desfășoară în realitate, pentru a desprinde interpretările conceptului din analiza riturilor și obiceiurilor, probate de „teoriile” emise până acum și concepțiile populare în această privință.

De altfel, cercetarea conceptului în toate ipostazele posibile, presupune investigații de anvergură în domeniile culturii universale. Există un concept general de înviere care aparține, cum am menționat, nu numai culturii populare, ci și filosofiei, religiei, mitologiei. El are la origine concepția despre înviere întâlnită încă din preistorie, care s-a născut ca o necesitate obiectivă: omul a simțit nevoia de a-și explica singur viața în raport cu factorii existenței sale, cu timpul și locul din univers. Supus trecerii timpului, el a dorit să fie supratemporal, pentru a-și prelungi viața dincolo de limitele impuse prin natura sa biologică, dând sens aspirației sufletului către nemurire și absolutul divin.

Dacă urmele culturii materiale s-au păstrat mai ușor, nefiind atât de perisabile, cele ale culturii spirituale le decriptăm însă cu greu din vestigiile unor practici populare mai vechi. Cercetările arheologice au dat la iveală mărturii revelatoare în ceea ce privește ideea de supraviețuire, chiar în spațiul nostru. Acestea confirmă puținele izvoare scrise despre nemurire și înviere în spiritualitatea înaintașilor noștri, până în antichitate. Conceptul menționat, în accepția teoretică, s-a format ca urmare a

dezvoltării științelor tradiționale îndeosebi, fiind exprimat în forme specifice fiecărui domeniu.

În cultura populară, el este legat de acel sentiment puternic al continuității vieții care, la noi, a îmbrăcat forme diverse, fiind prezent în aproape toate speciile folclorice. Fără să fie numai o „știință a morții”, ideea de supraviețuire o întâlnim atât în riturile funerare, cât și în manifestările ceremoniale, creații literare, datini și credințe legate de învierea timpului sau practici agrare, la sărbători și în alte momente ocazionale, într-o permanență vie, integrată formelor de manifestare tradițională.

Poporul n-a trăit filosofic ideea, ci a gândit-o cu înțelepciune, în raport cu aspirațiile sale majore, devenind o formă de concepție, pentru a da sens vieții în fața trecerilor inevitabile ale existenței. Stanca Ciobanu, într-un studiu pe această temă (*Sentimentul continuității în cultura populară românească*, 1991), arată că, realizând conceptual ideea supraviețuirii, individul colectivităților tradiționale trăia în continuitate, nu avea de rezolvat discontinuitatea. Conceptul de înviere-reînviere susține această existență în perenitate, prin rezolvarea depășirii unor limite ale vieții, impuse de condiția sa terestră și efemeră. El alimentează practic toate riturile de continuitate, cu soluții viabile care anulează discontinuitatea firească a lucrurilor umane. Din acest motiv, din ansamblul de forme rituale care caracterizează manifestarea conceptului, ideea continuității este pusă în evidență nu doar ca existență perpetuă, ci ca o devenire, marcată de parcurgerea unor etape de înnoire și revigorare.

Cultura populară este un sistem deschis și spre realitatea concretă a lumii, pe care o ilustrează gândirea tradițională prin șirul de practici și experiențe asupra fenomenelor. Așa s-a ajuns, pe cale empirică, la o știință a lucrurilor în care tendința comprehensivă este evidentă. Realismul viziunii populare despre lume se constată și în ce privește ideea continuității, raportată de regulă la fenomene ale vieții, fie că e vorba de viața omului, fie a naturii, marcată, în ambele forme, de celebrarea momentelor mai importante (naștere, nuntă, moarte, semănat, înmugurire, seceriș etc.). Trecerea de la o stare la alta, în asemenea împrejurări, se realizează însă prin acte transumane care țin de fenomenul învierii.

2. Definirea conceptului în lumina sensurilor filosofice, laice și religioase pe care le implică

Pentru definirea conceptului de înviere și reînviere în cultura tradițională, este necesară, mai întâi, o determinare a conținutului termenului de „înviere”. Prin înviere se exprimă revenirea la viață a unei ființe, a naturii, a zeilor, a spiritelor vii etc. Se știe că noțiunea este foarte veche, fiind întâlnită încă din antichitate, în legătură cu credința în nemurire profesată de unele religii orientale. De asemenea, în popor era trăită ca un sentiment firesc, izvorât din observarea realității, unde moartea și învierea naturii erau puse în legătură cu ciclurile vegetale calendaristice, chiar cu aceleași episoade din viața zeului naturist, a timpului și astrelor. În stadiul arhaic, învierea se confunda cu renașterea, erau sinonime. Ele desemnau o trezire la viață din nou, o reînsuflețire a ființei din moarte. Romanii n-au avut un termen special pentru înviere, ci au exprimat noțiunea prin cuvântul *resurrectio* (sculare, ridicare, reînsuflețire), iar grecii prin

cuvântul *anastasis*, cu același înțeles. Termenul, în forma de astăzi, s-a născut în daco-romană din cuvintele latine *in* și *vivere* (de aici *invivare*, a trăi din nou), fiind atestat încă din sec. V - VI.

Pentru o lungă perioadă de timp, s-a crezut că problema învierii aparține doar religiei și, în consecință, termenii ce-o desemnează trebuie folosiți doar aplicați în științele sacre. Această atitudine provine și din faptul că noțiunea însăși s-a născut pe un teren al credințelor arhaice, marcate puternic de spiritul gândirii religioase, cum s-a constatat la unele populații,

zise „primitive”, ale lumii. De asemenea, termenul a primit o conotație religioasă prin faptul că a fost folosit mult timp în mitologie și religie.

În realitate însă, învierea este un fenomen ce caracterizează deopotrivă viața naturii, a omului și a ființelor divine. O determinare mai exactă indică și structura sensurilor în etnologie: „înviere” înseamnă reluarea vieții după o moarte, fie reală sau simbolică. El se aplică atât omului, cât și altor ființe ce revin din moarte, inclusiv ființelor mitologice. Reluarea vieții în mod repetat, reînsufletirea periodică, este înțeleasă ca „reînviere”. Acest sens aparține naturii care reînvie prin renașterea ciclică, chiar zeilor naturaliști, sufletelor morților care revin în fiecare an, sau mai des, printre cei vii, și ființelor metamorfozate. Inițierea, ca acțiune repetabilă, sau riturile de trecere, când nu se produc printr-un act suprem și unic, constituie forme ale reînvierii.

Conceptul, ca idee generală ce reflectă realitatea fenomenului învierii sau reînvierii, s-a format, în gândirea populară, pe acest fond de concepere a vieții în raport cu natura și cu absolutul. El susține integrarea vieții dincolo de limitele naturalului și timpului, în perspectiva postexistenței. Formula-rea teoretică etnologică s-a făcut însă târziu, pe măsura efortului de clarificare terminologică și, în egală măsură, de definire și delimitare a domeniului folclorului ca „știință a tradiției conservate oral”.

Cercetările au arătat că, privit prin prisma sensurilor pe care le implică conceptul, acesta este rezultatul unui lung proces de observare a realității, și ține de capacitatea omului de a-și expune aspirația spre nemurire în doctrina sa existențială. De asemenea, la nivelul naturii, învierea, ca și reînvierea, nu echivalează cu o „teofanie”, ci se referă în principal la condiția ființei în univers, unde viața se creează și se recrează, se naște pentru a muri și moare pentru a renaște, cum spune Eminescu (în poezia *Luceafărul*). Conceptul, ca formă teoretică, aparține astfel științei în general și, la el și-au adus contribuția atât gândirea tradițională, cât și cea filosofică sau religioasă. De aceea, o cercetare sistematică se poate iniția de pe mai multe poziții, dar obiectivul este același: definirea trecerii vieții în postexistență. În această privință, istoricii religiilor au făcut un pas hotărât înainte în relevarea conceptului, valorificând însă și material etnografic. Științele pozitive au venit mult mai târziu în raport cu celelalte, și au formulat opinii proprii, întemeiate pe observațiile anatomiștilor, tanatologilor moderni etc.

Raportat la postexistență, conceptul etnologic are o încărcătură semantică specifică. El se referă îndeosebi la învierea ființei în spirit, trecerea prin moarte către o nouă formă de „ființare a ființei”, în termeni filosofici. Învierea fizică este posibilă doar în cazul naturii, prin renașterea vegetală, dar și aici se consideră că a înviat „spiritul”

naturii. Aceasta asigură „ființarea” și, în final, capacitatea de supraviețuire. El este elementul nemuritor pe care s-au bazat atât anticii cât și oamenii epocilor moderne.

Conceptul popular nu se ocupă de transformările materiei în spirit sau invers, ci formulează un „adevăr” trăit ca urmare a unei experiențe istorice îndelungate, alimentată de credințe populare, de idei filosofice sau religioase. El expune constatările științei populare, interpretează actele de trecere prin moarte, oferă un principiu salvator, dar nu dă soluții. Aplicarea acestui principiu reiese din tradițiile orale și din actele rituale care îl însoțesc, ca gesturi mitice capabile de a determina acțiunile spirituale.

De remarcat că, spre deosebire de conceptul creștin, care accentuează doar sensul de înviere, cel etnologic se raportează la toate sensurile menționate, deși și aici se impune observația că, manifestările culturii populare pun în evidență mai frecvent ideea de înviere ca reînviere sau renaștere, prin faptul că exprimă trecerea rituală a vieții la o nouă stare a existenței.

Prin forma de expunere a unui adevăr teoretic asupra vieții în evoluția sa cosmo-umană, conceptul implică astfel unele aspecte care sunt comune și altor domenii. Filosofii au orientat cercetările, în această privință, mai mult spre cunoașterea sufletului omenesc în raport cu universul și mai puțin în raport cu natura, cu spiritul naturii. De aceea, în unele opere, conceptul a îmbrăcat numai forma de interpretare a unei realități metafizice. El a primit sensul de „devenire”, la Heraclit și apoi la Aristotel (care-l afirmă prin prisma noțiunii de *physis*), la hinduși, iar mai nou la Hegel și Bergson.

Ca urmare a influenței sistemelor de gândire orientale în filosofia greacă (orfismul ș.a.), Pitagora expune conceptul cu sensul de *metempsihoză*. Sufletul, spune el, este de natură cosmică, localizat în corpurile cerești, de unde vine în om la naștere și se reîntoarce după moartea trupului, act care îl eliberează. Ideea aceasta este reluată de Platon, care reafirmă transmigrația sufletului (*Opere*, I, 1975, 389).

În filosofia antică, reflecția asupra morții și vieții viitoare a constituit o preocupare centrală, confruntându-se în acest domeniu două orientări de bază: idealismul și materialismul. Idealiștii susțin că sufletul este capabil singur la o viață viitoare, idee comună și religiei, pe când materialiștii, contrar acestei viziuni, afirmă ca Lucrețiu, că trupul și sufletul numai „întrunite” pot „să-și aibă putere și viață” (*Poemul naturii*, 1981, 107). Spiritualismul, care s-a clădit pe observarea filosofică a vieții, a dat conceptului o formulare mult mai dezvoltată, cum găsim, de pildă, în *Upanișade*, despre teoria reîncarnării și, mai apoi, în filosofia brahmană a Indiei.

Filosofii de mai târziu au dat problemei învierii o interpretare pozitivistă, considerând-o ca revenire a ființei la o viață terestră, asemănătoare celei dinainte, sau gândind-o ca pe o trecere la o nouă viață, a spiritului. În contextul în care Biserica a dominat evul mediu european, cei mai mulți gânditori nu s-au aventurat la teorii îndrăznețe asupra stării vieții sufletului după moarte, considerând problema de domeniul religiei, ceea ce a întârziat unele formulări filosofice mai dezvoltate pe această temă.

Mitologia a adus conceptului sensul divinizării. În culturile precreștine, eroii mitologici erau ființe divinizate care s-au născut din spiritele unor pământeni după moarte, sacrificiul fiind și el o formă de trecere spre eroizare, prin reînviere, în

nemurire. Divinizarea morților era o practică întâlnită frecvent în lumea antică mediteraneană și chiar în Orient. Eroii, conducătorii, faraonii, prin moarte deveneau zei. De aici s-a născut și confuzia asupra unor personaje istorice, precum Zalmoxis, dacă acesta a fost rege sau zeu. Sensul divinizării s-a păstrat și în era creștină, în legătură cu divinizarea sfinților.

Cultura noastră tradițională, care a asimilat unele sensuri prin interferențele istorice cu alte culturi, a împrumutat elemente semantice din acestea și în structura conceptului de înviere și reînviere. Ele nu se manifestă în general foarte evident, dar pot fi recunoscute la nivelul concepțiilor, motivelor și simbolurilor existente.

În lumina celor prezentate până aici, putem defini conceptul, în forma cea mai simplă, ca *un mod teoretic de reprezentare a trecerii vieții de la o stare la alta*. Acest element de „trecere” implică depășirea unei limite, fapt sesizat și expus pentru prima dată în contextul etnologic de Arnold Van Gennep, în legătură cu riturile de trecere. Or, trecerea înseamnă rupere de existența veche, de o stare consumată care devine inutilă și deci trebuie înlocuită cu alta nouă, recreată. „Viața nu poate să fie reparată ci numai recreată”, afirmă Mircea Eliade (*Aspects du mythe*, 1963, 44), arătând că, de fapt, trecerea este totală și implică un act nou de creație *ab initio*. De aceea, conceptul nu vizează starea ce dispare, ci îndeosebi părăsirea acesteia în perspectiva postexistenței sau existenței *postliminare*, cum o numește Arnold Van Gennep (*Riturile de trecere*, 1996, 29).

Acest aspect, valabil pentru viața sufletului și a naturii, se completează, în cultura populară, cu altele referitoare la învierea în alte circumstanțe decât cele naturale. Modul de concepere a fenomenului învierii astfel aparține gândirii populare, pe tărâmul căreia s-a născut concepția despre moarte simbolică sau rituală. În acest fel, conceptul nu mai este doar o constatare a realității, ci o reprezentare a unui fenomen al vieții care își are la bază observarea realității și înțelepciunea poporului.

«Realitate pozitivă» și «realitate mitică»

Plecând de la ceea ce spune M. Eliade că anumite credințe primitive și folclorice au la bază experiențe concrete, trebuie să înțelegem că și conceptul menționat își are temei, în oarecare măsură, în experiența izvorâtă din realitatea vieții. Dar conceptul nu este urmarea unei experimentări științifice. El se bazează pe cunoașterea empirică a lumii, în care fenomenul învierii este trăit ca un act demonstrat de conștiința comunitară a științei ancestrale, materializată în concepții arhaice, exprimate prin rituri și ceremonii.

Înmugurirea și încolțirea vegetației primăvara, după o iarnă de „moarte”, apoi ofilirea toamna, moartea omului, pot face obiectul unor observații directe. Dar gândirea populară nu s-a limitat numai la această observare a fenomenelor realității, ci a depășit-o prin sondarea realității transumane. Conceptul, care statuează ideea trecerii prin înviere într-o altă „lume”, în cazul morții umane, în lumea „de dincolo”, a adoptat această imagine ca un spațiu al altei realități. Este vorba de *realitatea mitică*, cea care are un rol capital în conceperea învierii sau reînvierii în cultura populară. Ea asigură un spațiu al devenirii posterioare sub auspicii spirituale sacre.

În acest sens, conceptul se întemeiază și pe observarea realității mitice, pe care o cunoaște nu empiric ci mistic. Există o mistică populară (care n-a fost studiată până

acum), diferită de cea religioasă. Dimitrie Cantemir, în *Descrierea Moldovei*, spune că moldovenii sunt tari „până la eres în credința lor”, sugerând această limită, dincolo de care credința devine „eres”, care nu înseamnă doar „rătăcire”, abatere de la religia creștină oficială, ci o formă de exprimare a concepției proprii despre problemele sufletului în raport cu existența divină.

Conceptul este rezultat și al acestei cunoașteri, cuprinsă în credințele populare și tradiții de tot felul, prin care fenomenul învierii - reînvierii este plasat în realitatea mitică a lumii și ritualizat ca atare. În consecință, conceptul poate fi definit ca o știință asupra unui fenomen al realității, dar nu numai al unei realități imediate, ci și al unei realități metafizice, cum este considerată în filosofie. El își are sorgintea, așadar, în două izvoare de cunoaștere: cel *rațional* și cel *suprarațional*, mistic sau metafizic. Chiar cunoașterea rațională, în conceptele populare, nu se produce ca urmare a unui experiment, ci al științei care vine din *illo tempore*.

S-a afirmat, de către unii, că gândirea populară este o gândire *prelogică*. Aceasta nu ar fundamenta îndeajuns știința populară. Faptul, evident că nu-și are temei, dacă analizăm mai profund cultura populară, care „probează rigorile unei gândiri proprii, în care s-au rânduie, în mod organizat, principiile de acțiune, tradiții și norme de viață recunoscute” (Grigore Popa, *Pentru o filosofie românească*, 1943, 116). Această gândire nu este illogică sau mai puțin logică, ci am putea să o raportăm la stadiul care premerge în timp marilor culturi și civilizații. Este însă perioada zămislirii miturilor, în acel timp mitic al omenirii, desemnat ca *illo tempore*. De aceea cunoașterea mitică, și în cazul conceptului menționat, se raportează mereu la perioada primordială a nașterii lumii, deci la realitatea începuturilor vieții, la acel timp de geneză, pentru a reconstitui misterul primordial. Faptul este argumentat de Mircea Eliade, prin corelația ce se poate stabili între istorie și preistorie. „O cultură populară este dincolo de istorie, nu în sensul că este lipsită de propria ei istorie, ci pentru că această istorie constă mai întâi de toate în reevaluarea unei eredități extrem de arhaice, venind din timpuri preistorice, într-o neîncetată redescoperire, și o reinterpretare a valorilor de primordială spiritualitate” (*Preistoria unui motiv folcloric românesc*, 1955-1956, 47).

Am putea spune deci că știința populară este o gândire a vieții în arhetip care se transmite din generație în generație. Conceptele fundamentale, în general, nu sunt produsul unui individ sau grup de indivizi, ci al colectivității în evoluția ei istorică. Așa se explică faptul că marile motive, precum cel din *Miorița*, nu pot fi determinate cu exactitate, pentru că ele vin din timpuri imemorabile, pe caruselul tradițiilor de gândire arhaică, mitică, în ceea ce se numește „ereditate arhaică”.

Conceptul de înviere reînviere exprimă acest mod de gândire în arhetip, care își are sorgintea în mărturiile ancestrale, probate de conștiința tradiției care le impune ca o realitate validă și necesară.

Se poate defini conceptul ca o formă a filosofiei populare ?

Filosofia populară este înțelepciunea cunoașterii. În acest sens conceptul, care este urmare și a înțelepciunii populare, ar avea un temei în acest mod de gândire. Desigur, filosofia, în general, are legături cu cugetarea poporului. Marile sisteme filosofice ale antichității au avut izvoare și în cultura tradițională, în concepțiile

animiste, panteiste etc., răspândite în toată lumea. Așa de pildă, a apărut *orfismul*, care a influențat, cum am mai menționat, pe Pitagora și chiar pe Platon.

Anumite forme filosofice sunt prezente și în folclor, mitologie, obiceiuri. Poporul însă nu se exprimă filosofic în împrejurările culturale tradiționale, ci își manifestă cugetarea proprie, îndeosebi prin motive și simboluri, cuprinse în rituri și credințele care le însoțesc, acestea din urmă numite, pe nedrept, „eresuri”. „Cea mai veche dintre filosofii este filosofia credințelor”, scrie Vasile Vetîșanu. „În rosturile credințelor românești, continuă același autor, s-au păstrat temeiurile unei filosofii a naturii, a istoriei și a unei filosofii a omului”, pe care se fundamentează cosmogonia și mitologia populară, precum și concepțiile vechi despre viață și nemurire (*Deschideri filosofice în cultura tradițională*, 1989, 170-171). Cea mai veche credință de acest fel, la noi, consemnată în știrile vremii, este cea menționată de Herodot la geto - daci, care, potrivit învățăturii lui Zalmoxe „se cred nemuritori”.

În cultura populară, credințele legate de nemurire și înviere au evoluat către o formă conceptuală care s-a clarificat în timp și s-a definit în funcție de motivele exprimate. Conceptul de înviere - reînviere are o sursă teoretică principală în filosofia credințelor populare, sursă care privește deopotrivă fenomenul trecerii ca atare, cât și modalitățile de ritualizare a acestui act (gesturi, rostiri, elemente simbolice, obligații și interdicții), menite să confere validitate momentelor de trecere, în viața individului și a comunității. Credințele au un rol important în viața tradițională, și ele au îmbogățit conceptual motivele de mare răspândire pe această temă, cum sunt cele ale sacrificiului, metamorfozei, întoarcerii sufletelor morților ș.a., deși ele nu fac parte dintr-o filosofie propriu-zisă, cuprinsă în sistem.

Dacă știința populară am văzut că se întemeiază pe *cunoaștere*, filosofia populară se întemeiază pe *intuiție*. Conceptul este astfel un mod de gândire a fenomenului învierii - reînvierii la un nivel mai înalt, într-o viziune „filosofică” asupra existenței, a intuirii realității mitice, exprimată prin relația celor două entități *sacru* și *profan*, pe care le raportează la cele două „lumi”. Acest mod își are temei, la rândul său, în imaginație și în sentiment. Aspirația spre nemurire și continuarea vieții sub diferite forme, sunt la originea conceptului, într-o perioadă mai veche. De aici, există unele asemănări și deosebiri cu alte domenii ale cunoașterii.

Din punct de vedere al interpretării actului de înviere - reînviere, unde am văzut că există unele interferențe evidente cu filosofia și cu religia, conceptul, în cultura populară, afirmă postexistența ființei vii în general, nu numai a sufletului. În ce privește omul, acesta prin înviere nu devine spirit pur și impersonal, cum găsim la unii filosofi greci, ci se duce, spune tradiția, în lumea „de dincolo”, zisă „ceea lume”, a strămoșilor. În acest context, învierea - reînvierea într-o altă viață este, în general, o *devenire* dar nu liniară, cum au gândit-o grecii, ci o devenire etapizată, progresivă și, mai ales, marcată de trecerea spre o calitate superioară, înnoită și sacralizată, uneori aproape de divinizare. Primăvara reprezintă o înnoire a naturii, Anul Nou, o înnoire a timpului calendaristic, nașterea, o înnoire a omului, căsătoria, o înnoire de statut social, moartea, una de statut ființial, prin schimbarea existenței pământești ș.a. Practic conceptul acoperă toate momentele mai însemnate ale vieții terestre, cărora le oferă o bază de

interpretare a concepțiilor și semnificațiilor în legătură cu trecerea într-o postexistență fastă și reintegratoare.

Conceptul nu vizează în principal o stare „eshatologică”, ci una „lumească”, chiar dacă este în alt plan al existenței, o stare accesibilă omului, cel care poate influența natura, decide anumite momente rituale, chema sufletele morților, alunga spiritele rele etc. Este vorba de un proces conștient și programatic, în care valorile asimilate prin tradiție se repun în circulație, ca precepte de viață.

Definirea conceptului, în raport cu cultura populară, devine astfel evidentă pentru cercetare, și are semnificația unei valorizări de noțiuni convergente, reunificate pe structura gândirii tradiționale.

3. Concepțiile despre viață, moarte, înviere, reînviere și nemurire în evoluție de la cele antice la cele tradiționale

Constituirea conceptului de înviere și reînviere are la bază un lung proces de evoluție a gândirii tradiționale, marcat de eforturile pentru cunoașterea unor probleme care țin de structura conceptului, precum cele despre suflet, viață și moarte, în perspectiva reînvierii. De regulă, oamenii au căutat să-și explice mai întâi propria existență în raport cu aspirația spre nemurire, aducând în sprijinul acestei dorințe argumentul ideii despre viața sufletului, pe care au conceput-o ca entitate a ființei omenesci, capabilă de o stare proprie și după despărțirea de corp. De aceea, în relevarea conceptului vom urmări, mai întâi, evoluția *ideii de suflet*, care, prin relația dihotomică cu concepția despre corp, este menită să pună în valoare mai bine ideea de înviere sau de reînviere, ca premise ale nemuririi sufletului.

Prin cunoașterea empirică, omul a ajuns la conștiința că ființa sa este dualistă. *Modelul dualist* al ființei umane, formată dintr-un corp perisabil și un suflet care-i supraviețuiește, este o descoperire străveche. El a fost observat încă din preistorie și a persistat în gândirea oamenilor timp de milenii, devenind o conștiință, materializată în concepții și sisteme variate. Problema sufletului și a raporturilor „suflet - corp” era concepută, la început, evident în forme primitive. Totuși, încă de atunci s-a născut prima imagine a unei lumi dualiste: o lume materială (văzută și simțită), și una spirituală (nevăzută dar în relație cu cea văzută). Prin vis și extaz mistic, omul societăților arhaice credea că poate ajunge la cunoașterea acestei lumi „misterioase”, plasată în „cer” și populată cu ființe spirituale de aceeași esență cu sufletul uman. Asemănarea sufletului cu lumea spiritelor nevăzute a persistat în toate sistemele de gândire ale timpului, bazate fie pe mitologie, religie, fie pe credințele populare. Omul este un *microcosm* terestru, au conchis învățații de mai târziu, în care universul se reflectă cu legile lui obiective, ca și cerul în boaba de rouă. Dintre sistemele de gândire tradițională asupra sufletului, cel mai de seamă a fost *orfismul*. Orfismul, prin prestigiul de care s-a bucurat, a contribuit, între altele, la instaurarea în lumea greacă a concepției dualiste cu privire la suflet-corp. Adepții sistemului considerau sufletul omenesc (anima), ca un principiu distinct, de origine divină și nemuritor, care animă corpul, conceput, la rândul său, că este un principiu al răului, care întemnițează sufletul.

Având în vedere originea tragică a lui Orfeu, precum și existența în cult a unor practici care situează religia tracilor printre cele de „mistere”, de tip orfic, este necesar să observăm că în concepția strămoșilor noștri ideea de suflet avea un conținut determinat în doctrina despre nemurire. Din descrierile lui Herodot, Posidonius și Strabon, sufletul era considerat, la geto-daci, de esență diferită față de trup. Acest suflet, închis în trup, putea deveni nemuritor (athanatos), prin diferite practici inițiatice. Sistemul lui Zalmoxis, ca și orfismul, are asemănări, în problema sufletului, cu doctrinele lui Pitagora, Platon și Aristotel. Ei au numit suflet, acea parte din organism care să fie responsabilă de producerea fenomenelor psihice.

În cultura populară românească, ideea de suflet a evoluat prin influența sistemelor tradiționale, atât autohtone, cât și străine. Acestea au afirmat modelul dualist al omului, în care viața sufletului poate dobândi autonomie deplină, mai ales după moarte, prin despărțirea de corp, idee pe care n-a schimbat-o nici creștinismul, cu toate eforturile de „depăgânizare” a concepțiilor tradiționale. Ea se găsește în speciile folclorului funerar, în credințele arhaice și, mai ales, în legătură cu riturile practicate la înmormântare, la pomenirea morților, unde gesturile, chiar exprimarea în cuvinte, ofrandele, se adresează sufletului ca unei ființe vii, conștientă și personalizată. Sufletele, în concepția populară, aud, iau cunoștință de actele de cinstire a celor vii, revin periodic acasă, au nevoie să se încălzească, cum se practică prin „focurile morților” din Joia Mare, și chiar mănâncă din ofrandele de la „Moși”. Ca o supraviețuire din vechile concepții ale populațiilor primitive, se crede că sufletul este localizat în cap. De aceea „fereastra sufletului”, la sicriu, se face în dreptul capului, de asemenea, monumentul sau semnul funerar se pune la cap, rudele mortului se adună la căpătâiul acestuia etc. Ca și animiștii, oamenii cred că în jurul lor sălășluiesc o mulțime de spirite. Sufletul însuși poate să se piardă, la moarte, între celelalte spirite ale naturii. El învie în lumea de „dincolo” și reînvie periodic, când revine printre cei vii. Prefacerea sufletului într-un spirit este o concepție străveche, întâlnită pe toate continentele. La noi, diferențierea de spiritele naturii se pare că a venit prin influența credințelor romane, iar trecerea în rândul strămoșilor, a neamului, fiind o idee proprie popoarelor indo-europene, cum sunt și geto-dacii, care își cinsteau strămoșii în mod deosebit.

Spiritualizarea mai accentuată a sufletului, în tradiția populară, este efectul concepției creștine despre divinizarea prin moarte, care și-a pus amprenta pe obiceiurile funerare. Astfel s-a împământenit ideea că sufletul este o creatură a lui Dumnezeu, eternă și nemuritoare, capabilă de o viață cerească după moarte și în eshaton. Această concepție are unele efecte și în plan mitic în legătură cu viața sufletului după moarte.

a. Concepția despre viață și moarte

Reflecția asupra vieții s-a împletit, din totdeauna, cu neliniștitoare întrebări asupra sfârșitului acesteia: Ce este moartea? Ce se întâmplă dincolo de viață? Religia, remarca André Malraux, referindu-se la creștinism „a zgândărit mult moartea pentru a găsi în ea prezența lui Dumnezeu” (*Oglinda de la hotarul ceții*, 1978, 130). Știința, pe de altă parte, încercând să pătrundă misterul necunoscutului, luptă pentru înțelegerea fenomenelor naturale legate de ciclul vieții: nașterea, renașterea naturii primăvara, moartea vegetației și a omului. În ultima vreme, se conturează chiar un domeniu de

studiu: *tanatologia* (de la cuvântul grecesc „thanatos” - moarte și „logos” - cuvânt), adică știința despre moarte, care se predă și în unele universități.

De-a lungul timpului, oamenii au conceput moartea privind-o fie prin prisma concepțiilor mitice, fie a celor religioase, rituale, istorice, filosofice etc., încercând să formuleze posibile răspunsuri la realitatea acestui fenomen. De aici și căutările teoretice în această problemă au îmbrăcat variate forme ale cunoașterii umane, de la simplele sentințe ale resemnării, până la miturile pline de imaginație care umanizează tărâmul morții.

În culturile tradiționale, concepția a fost influențată puternic de gândirea mitico-religioasă, care a imprimat sfârșitului un sens spiritual. Dacă în antichitate, moartea era privită ca o despărțire de lumea vie și trecerea într-o existență subpământeană, în împărăția morților (Kigallu), cu timpul se conturează ideea de continuare a vieții într-o postexistență chiar superioară celei de pe pământ. Acceptarea morții ca fatalitate a devenit o conștientizare a finitudinii umane și, a deschis problema ființei și motivului morții. „Relația metafizică cu moartea - scria E. Fink, - poate fi înțeleasă, și astfel încât moartea reprezintă atât obiectul gândirii metafizice, cât și al motivului existențial al acesteia ... Orice discurs despre nemurire necesită întâi de toate încercarea de a înțelege ființa a ceea ce este muritor, ființa noastră umană ce se șterge fără urmă în trecerea timpului” (*Metaphysik und Tod*, 1969, 9).

În general, ideea morții a fost asociată frecvent cu cea despre viața sufletului. Ființa umană, concepută dualist, a înlesnit determinarea morții ca pe o separare a celor două elemente: corp și suflet. Corpul, fiind perisabil, reintră în circuitul terestru, iar sufletul (spiritul) trebuie să se întoarcă în lumea spiritelor. La egipteni, sufletul, la moarte, lua forma unei păsări care zbură spre soare. Sufletul faraonului dobânda nemurirea solară. Moartea, la greci, era considerată un fel de căsătorie cu Hades (zeul împărăției morților). Mai târziu, după epoca lui Homer, concepția despre moarte și viața viitoare a evoluat. De altă parte, ideea morții a fost formulată, în filosofia greacă, mai ales de Platon, în dialogul *Gorgias*: „Moartea nu poate fi altceva decât separarea a două lucruri, trupul și sufletul, unul de celălalt”.

Populațiile tribale primitive au conceput moartea diferit, în funcție de ideea despre suflet și divinitate. Unii au asociat-o cu ideea de sacrificiu, alții de jertfă, eroism, întâmplare, voință divină, îmbătrânire, act de cult, dorință de eternitate, dor de strămoși, despărțire de lume, unire cu spiritele morții ș.a. De aici s-au născut credințe și practici tradiționale pentru a ușura acest act, sacrificiul violent fiind adesea conceput ca un act de cult necesar pentru regenerarea vieții. Așa este, de pildă, concepția uciderii *Omului Sălbatic*, ce întruchipează spiritul naturii, sau uciderea spiritului arborelui, atât de frecventă la popoarele slave.

La om, sufletul se consideră că, odată eliberat prin moarte, devine zburător și poate pleca oriunde, idee întâlnită atât la popoarele necreștine, cât și la cele creștine de astăzi. Ideea aceasta este relatată plastic de un text din folclorul nostru, care spune: „Am o lădiță / Cu o porumbiță, / Dacă zboară porumbița / N-ai ce face cu lădița.” (P. Ispirescu, *Pilde și ghicitori*, 1887, 29).

Motivul zborului sufletului a influențat puternic ritologia funerară, unde a fost transpus în „pasărea sufletului”, întâlnită în etnografia funerară, în imaginea păsărilor de pe monumente, cruci și pietre de mormânt.

Raportul sufletului cu cei rămași în urmă variază în funcție de concepțiile respective. Itomanezii, din America, considerau că un suflet „odată ieșit trage și alte suflete după el” (J. G. Frazer, *Creanga de aur*, II, 100). Sufletul poate rătăci departe de corp, hoinărind printre spiritele naturii. Câteodată, acesta este readus sub forme văzute, perceptibile. Astfel indienii *salish* sau *cap – turtit*, din Oregon, credeau că sufletul unui om poate fi despărțit de trup un timp, fără a pricinui moartea și chiar fără ca omul să-și dea seama. Totuși aceasta nu pentru mult timp. Este necesar, cât mai curând, ca sufletul dispărut să fie regăsit și redat posesorului său, căci altfel acesta ar muri (*ibid.*). O metodă de adus sufletul înapoi era cea practică de vrăjitori: capcanele de prins suflete. Populațiile australiene, deși nu cred în nemurirea sufletelor, în înțelesul nostru, totuși spun că sufletele, la moarte, continuă să trăiască în anumite părți ale trupului, și în alte forme. Dacă a trecut un anumit timp după moartea trupeză, ele pot să îmbătrânească și să dispară, pe nesimțite. În unele ținuturi, cum sunt Noile Hebride, băștinașii cred că sufletul moare de două-trei ori de-a rândul, până să fie mort cu adevărat (Iulius Lips, *Obârșia lucrurilor*, 1964, 506).

În legătură cu concepția despre moarte, stă și ideea despre raportul sufletului cu corpul. Sufletul este prezent în tot corpul sau numai într-o parte a sa ? Am văzut unele credințe, în acest sens, la populațiile preistorice și în cultura noastră tradițională. Polinezienii cred, și ei, că sufletul omului sălășluiește într-o anumită parte a corpului său, în inimă, creier, sânge, ficat, rinichi, suflare, ori în umbra sa (*ibid.*). Alte populații cred că se află în umbră sau în chipul oglindit în apă, sau în oglindă.

La noi a existat o puternică credință că, cel a cărui umbră se zidește la temelia unei clădiri, va muri. De asemenea, pentru ca o construcție să fie trainică, se obișnuia, în trecut, să se ia măsura trupului unui trecător pe acolo, care se zidea în temelie. Ca urmare, acel om murea, de parcă i-ar fi luat sufletul.

Un rol în concepția populară l-a avut *sufletul – imagine*, care, fiind în afara omului, poate fi furat ca sufletul - umbră. Zulușii americani nu se uită într-o baltă întunecată, crezând că acolo se află un animal care le răpește imaginea, pricinuindu-le moartea. Asemenea și populația basuta spune, despre crocodili, că au puterea să omoare un om trăgându-i sufletul sub apă (J. G. Frazer, *op. cit.*, II, 123). Faptul ne duce cu gândul la ceea ce credeau în vechime în India și Grecia, că visul în care cineva se vede oglindit în apă este o prevestire de moarte. Ideea are unele corespondențe și la noi, cu interdicția de a-și privi cineva chipul în fântână.

În general, românii n-au teoretizat prea mult ideea de moarte, ci au expus-o simplu, uneori simbolic sau alegoric, mai rar filosofic. De obicei, este asociată cu ideea vieții care se sfârșește. Folclorul reflectă o preocupare mai mare pentru viață decât pentru fenomenul morții, trăsătură asemănătoare și în ce privește folclorul grecesc de azi. De pildă, doinele cântă dorul, înstrăinarea, neîmplinirile vieții, dragostea înșelată, dar mai puțin vorbesc despre moarte. Pentru omul din popor, viața este definită, adesea, ca un „vis”, iar moartea, ca o „veșnicie”. M. Eminescu, inspirat din această concepție, scrie în poezia *Împărat și proletar*: „Că vis al morții eterne e viața lumii-ntregi”.

În doine, viața este numită simbolic „lume albă”, în antiteză cu moartea „lumea neagră”, ca în acest text din Arbore (Suceava): „Lume, lume, lume albă / Ce te treci așa degrabă ? / De ce n-ai îngăduit, / Să mă satur de trăit / Și cu mândra de iubit.” În comparație cu viața terestră, moartea e concepută ca o despărțire a sufletului de trup: „Trupul merge în pământ, / Sufletul la Domnul sfânt”, spun frecvent cântecele de înmormântare. Fenomenul este ireversibil, văzut ca parcurgere a unui drum cu sens unic: „Ista drum îi mergător / Și-napoi nenturnător” (*Folclor din Moldova*, II, 776).

În chip alegoric ideea morții o găsim transpusă în balada *Miorița*, care, prin motivul moarte – nuntă, constituie o adevărată sinteză de filosofie populară asupra fenomenului, aspect pe care l-am tratat deja la un alt capitol. Petru Caraman face o apreciere demnă de semnalat despre *Miorița*: „La români, în zugrăvirea morții e mult mai multă seninătate. Frumusețea naturii în care e încadrată moartea face să uiți de grozăvia ei și aproape ispitește” (*Studii de folclor*, II, 1988, 87).

Din mulțimea de credințe și superstiții pe care le înregistrează cultura populară, puține vorbesc despre concepția de moarte. De pildă, cele 241 de credințe pe această temă culese și publicate de Artur Gorovei, în volumul *Credinți și superstiții ale poporului român* (1915), toate vizează aspecte exterioare ideii în sine: motivele de moarte, semnele de moarte, evitarea și influențarea morții, precum și unele împrejurări rituale. Cele mai multe tradiții de acest fel se întâlnesc în obiceiurile funerare, în legătură cu riturile de trecere și integrare a sufletului în postexistență.

b. Nemurirea sufletului sau viața în dublă calitate

Ideea de nemurire a sufletului, ca aparținătoare conceptului studiat, stă în legătură directă cu concepția despre moarte și cea de reînviere, pe care le valorifică în principiul continuării vieții în postexistență. Aspirația spre nemurire a fost răspândită la numeroase popoare din istorie, fiind dovedită de vestigiile civilizației, cât și de scrierile care s-au păstrat. Dacă prezența ei este neîndoielnică în unele culturi, esența teoretică a rămas, în multe cazuri, o idee care se decriptează cu greu din urmele unor rituri, din tradiții sau din mențiunile inscripțiilor. Ea a existat odată cu omenirea. Edgar Morin afirmă în acest sens: „Credința într-o viață proprie a morților se manifestă ca un fenomen uman primordial, ca și uneltele” (*L'homme et la mort*, 1970, 1).

Cel mai bine se poate cunoaște ideea de prelungire a vieții după moarte din cercetarea unor morminte vechi. M. Eliade argumentează acest lucru prin prezența obiectelor funerare: „Credința în supraviețuire este confirmată de sepulturi; altfel nu s-ar înțelege grija pentru a înmormânta corpurile” (*Istoria credințelor și ideilor religioase*, 1981, I, 8). Se știe că, cele mai vechi morminte cunoscute datează din Musterian (70.000 - 50.000 î.d.Hr.), iar mormintele cu ocră roșu presărat peste cadavre, ca un substitut al sângelui - simbolul vieții, ar fi un indice pentru a atesta credința în nemurire. Ceva mai târziu, legenda lui Ghilgameș care caută tinerețea fără bătrânețe și viață nesfârșită, este o încercare de a depăși destinul implacabil în speranța nemuririi.

După părerea lui Herodot, egiptenii au fost primii oameni care au vorbit despre nemurirea sufletului. Aceasta a constituit una din caracteristicile esențiale ale vieții și religiei lor (Constantin Daniel, *Civilizația Egiptului antic*, 1976, 22). La egipteni, la greci, traci și alte popoare, nemuritorii au fost considerați mai întâi zeii. Relevarea

acestor trăsături la zei este importantă pentru cunoașterea concepției de moarte și supraviețuire în cultura tradițională, pentru că ei au legătură directă cu sufletele morților în starea de postexistență, cât și implicații în lumea spiritelor naturii sau chiar în viața pământească a omului. În mitologiile vechi, legătura zeilor cu desfășurarea vieții terestre este frecvent descrisă, uneori în legende și povestiri amănunțite, întemeiate pe mituri ancestrale ce încă mai supraviețuiesc în culturile popoarelor. Cele mai frecvente sunt miturile cosmogonice.

De asemenea, actul creației în natură este propriu zeilor, care dau spirit, suflet, la tot ce este viu. Viața lor este viața universului care, prin contingență, trăiește sau moare, după cum evoluează existența zeului naturist. Tot ei acordă nemurire oamenilor. Pentru omul societăților arhaice, visul nemuririi consta în prelungirea existenței într-o viață fără de sfârșit, spre o eternitate unde se va bucura de tot ce este mai bun și frumos. Viața omenească de aici dorește cu ardoare să fie dusă la nesfârșit. Uneori se concepe o prelungire a vieții trupului, alteori a vieții sufletului, sau împreună, după credințele și religiile popoarelor. Cauzele acestor concepții nu se cunosc exact, ele neavând un țel precizat, ca în religiile revelate.

Nemurirea începe, de obicei, la sfârșitul vieții terestre. Este o continuare a acesteia într-un alt plan, al existenței spirituale. Dar nemurirea poate avea început cu viața pământească, ce constituie preludivul vieții eterne. De altfel, omul a observat că și natura, în ansamblu, este nemuritoare, ciclurile vegetale se succed în timp, renăscând și perpetuând viața. Perenitatea unor forme biologice din lumea înconjurătoare a dat naștere la concepția despre sufletul naturii nemuritoare, identificat adesea cu spiritul zeului. Într-un cântec din folclorul nostru, omul se adresează codrului: „Pădure verde, pădure, / Cum nu-mbătrânești ca mine”. Personalizarea, în acest caz, este un mod de a exprima ideea naturii vii și nemuritoare.

La popoarele mai mitologizate, oamenii au avut o concepție dezvoltată despre spiritele naturii care populează și animă viața acesteia. Spiritele erau, în general, atribuite munților, apelor, pădurilor, câmpiilor, fântânilor, chiar plantelor, purtând diferite denumiri. Slavii vechi aveau „demoni” ai apelor și „nimfe” ale munților. Ei credeau, de asemenea, în „genii” sau spirite protectoare, care la origine erau spirite ale strămoșilor. Asemenea spirite erau și *rojdanicele*, considerate zeițe ale nașterii soartei omului în viață (un fel de ursitori) (N. S. Derjavin, *Slavii în vechime*, 1945, 152). Slavii credeau în foarte multe spirite, din care unele au pătruns și în cultura noastră tradițională.

Între spiritele nemuritoare ale naturii sălășluiesc și sufletele morților care, unele își caută adăpost în locuințe terestre, fie reînviat, reîncarnat în alte ființe, sau pur și simplu umblând prin natură. De pildă, vechii germani credeau că toată natura este populată de suflete care puteau lua trupuri de animale sau de plante, dar de obicei acestea mergeau să locuiască în munți, unde li se aduceau sacrificii funerare. Faptul că unele spirite puteau să sălășluiesc în arbori sau animale, a făcut ca acestea să fie considerate ca purtătoare de putere sacră. Așa s-a născut totemismul (Sigm. Freud, *Totem et tabou*, 1924). La noi, concepția despre spiritele naturii a venit din tradiția geto-dacă și prin adoptarea unor ființe mitologice din alte culturi, populând spațiul etnic și spiritual cu spirite ale munților, apelor, pădurilor, peșterilor, bălților, stâncilor,

casei, etc. Așa s-au născut Zâna apelor, Zâna mării, Muma pădurii, Dochia, Zmeii, Ielele, ș.a. care alcătuiesc o lume însuflețită și nemuritoare.

Dar cel mai mult l-a preocupat, pe omul gândirii tradiționale, propria sa nemurire. Uneori, este concepția că aceasta poate fi pregustată concomitent, prin trăirea vieții divine în paralel cu cea terestră, a corpului. Mircea Eliade avansează ideea că sanctificarea este o altă viață, este acea alternativă spirituală la pământesc, care într-un fel pregătește și anticipează nemurirea. Pentru omul arhaic, spune el „viața în totalitate este susceptibilă de a fi sanctificată. Mijloacele prin care se obține sanctificarea sunt multiple, dar rezultatul este aproape întotdeauna același: viața este trăită pe un dublu plan; ea se desfășoară atât ca existență umană și, în același timp, ea participă la o viață trans-umană, cea a Cosmosului sau a zeilor” (*Le Sacré et le Profane*, 1972, 141).

În culturile tradiționale vechi, conceptul de nemurire este asociat întotdeauna cu credința în posibilitatea acesteia. O dezvoltare teoretică, deși ne lipsește la majoritatea popoarelor antice, se poate reconstitui în plan mitic și ritual. În special mitologiile și religiile conțin elemente despre viața umană în ideea de supraviețuire. Uneori eroii o caută, ca, de pildă, *Ghilgameș*, din mitul asiro-babilonean, sau o refuză, cum face *Adapa*, care nu acceptă apa vieții oferită de zei. În *mitul lui Etana* se povestește că eroul, cu acest nume, se urcă la cer pe spinarea unui vultur, pentru a obține de la zeița Iștar nemurirea, dar cuprins de amețeală se prăbușește la pământ și moare (Constantin Daniel, *Civilizatia asiro-babiloniană*, 1981, 357-359). Este aici o reformulare a mitului căutării nemuririi la zei, care nu poate fi obținută decât cu mari sacrificii, uneori chiar plătind cu prețul vieții aspirația spre acest ideal, destinat mai mult zeilor. Ut - Napiștim și soția sa, din *mitul lui Ghilgameș*, care au ajuns în faimoasa insulă a fericiților, au rămas o excepție prin grația zeilor.

În esența lor, miturile descrise conțin o idee fundamentală pentru înțelegerea conceptului de nemurire, că ajungerea la această stare zeiască se face printr-o trecere care schimbă destinul, implică depășirea condiției pământești, prin anularea acesteia. Primejdiiile și greutățile întâmpinate de eroi exprimă obstacolele trecerii la o stare de nemurire dar, în același timp, și dificultatea ajungerii de la viața umană la cea considerată doar a zeilor, care implică o ruptură cu trecutul și o renaștere totală într-o lume a nemuritorilor. Cu alte cuvinte, trecerea reprezintă un prag inițiativ care poate fi depășit doar printr-o moarte a stării vechi, terestre, și reînvierea vieții într-o condiție nouă, capabilă de supraviețuire în eternitate.

Mijloacele pentru a obține nemurirea sunt variate, căutările eroilor mitici reprezentând unele încercări de a dezvălui misterul inițiativ. Motive ca „apa vieții” sau „iarba vieții”, care au pătruns și în cultura noastră orală, sunt doar mijloace de a ajuta, în chip simbolic, fenomenul trecerii la nemurire, ele constituie un paleativ la actul real.

Concepția despre nemurire trebuie pusă, în spațiul nostru, în legătură cu conceptul vechi al geto-dacilor, care a avut o importanță deosebită în spiritualitatea vremii, făcând să se vorbească despre ei de la Herodot până la Fotie și Suidas. Din păcate, izvoarele vechi asupra nemuririi getice sunt foarte puține, de valoare inegală și răspândite la întâmplare în texte grecești și latine, începând din sec. al V-lea î.d.Hr., până în sec. X d.Hr. Cu tot numărul mare de autori, 33 de limbă greacă și 31 de limbă

latină, până în sec. al III-lea d.Hr., mențiunile lor în problema nemuririi sunt, în general, o reluare sau un mic rezumat al informației transmise de Herodot: „Geții se cred nemuritori”. „Se cred nemuritori în acest fel: ei socot că nu mor și că acela care piere merge la Zamolxis zeul; unii dintre ei numesc această ființă divină cu numele de Gebeleizis” (*Istorie*, IV, 93-94, V, 4). După Herodot, de o întindere demnă de luat în seamă sunt mărturiile lui Hellanicos, Platon, Strabon, Clement Alexandrinul, Sf. Grigorie de Nazians și Iulian Apostatul. Nu există nici un get sau dac printre acești autori. Apoi unii istorici ca Herodot, Hellanicos și Platon, cei mai venerabili, n-au cunoscut direct pe geți, ci s-au informat prin alții despre ei.

Din aceste motive, este dificil să ne facem o imagine completă asupra conceptului de nemurire la geto-daci. El a existat cu certitudine în popor și poate fi coroborat cu alte mărturii ale istoriei, cu tradițiile și riturile funerare mai ales. Pentru elucidarea problemei la noi, Vasile Pârvan aprecia că materialele arheologice sunt inestimabile, urme ale credinței în nemurire fiind întâlnite în obiceiurile funerare: „fereastra sufletului”, ofrande la morți, înmormântarea cu ocră roșu etc. În urma cercetărilor efectuate, V. Pârvan formula astfel concepția geților: „Sufletul este nemuritor. Trupul este o împiedicare pentru suflet de a se bucura de nemurire; de aceea el nu are nici un preț; poftele lui nu trebuie ascultate; la război el trebuie jertfit fără părere de rău. Omul nu poate ajunge la nemurire decât curățându-se de orice fel de patimă; carnea, vinul, femeile sunt o murdărie a sufletului. Mai ales vinul aduce ticăloșirea omului”. De aceea „oamenii sfinți vor fi la ei asceții, care nu vor să mai știe nici de lume, nici de femei, ci în renunțare la orice bucurie a trupului, se devotază gândului bun despre nemurirea de dincolo de viața trupului” (*Getica – o protoistorie a Daciei*, 91).

Ceea ce caracteriza în primul rând nemurirea traco-getică era *viața sufletului*, în opoziție cu cea a trupului. Chiar dacă n-au formulat-o în concepte teoretice definite, tracii geți și daci au avut conștiința existenței ei în realitate, ca o prezență vie, dincolo de orice îndoială. Ea se baza pe curăția vieții pământești, ca o condiție *sine qua non* a supraviețuirii. Or, purificarea aparținea de morala divină, în credința că prin neîntinare viața se apropie de calitatea divină și intră mai ușor în nemurire.

Toți tracii, fie sud-dunăreni sau geți, credeau într-o viață după moarte. Pomponius Mela, în anul 43 d.Hr., declara că la traci existau trei concepții asupra nemuririi: 1. sufletele morților se reîntorc; 2. sufletele nu se reîntorc, dar ele nu se sting, ci trec la o existență fericită; 3. după alții, sufletele mor, dar e preferabilă eternitatea morții, ca o variantă a nemuririi, mai bine decât să trăiești (*Izvoare privind istoria României*, I, 389). De fapt geții, ca toți tracii, credeau, la fel cu nordicii, într-un loc al nemuririi (un fel de Walhall), unde după moarte se vor întâlni cu zeul lor suprem și vor trăi fără sfârșit. Herodot mai spune: „dar că se duc într-un anumit loc, ca veșnic trăind acolo să aibă toate cele bune” (*Istorie*, IV, 95).

Conceptul de nemurire la geți este integrat, de majoritatea izvoarelor, mitului lui Zalmoxis. Aceasta pentru că, cele mai multe izvoare consideră că „dogma imortalității” a fost introdusă de Zalmoxis (Herodot, Hellanicos, Platon, Lucian, Iamblich, Suidas), apoi pentru că acesta e considerat zeu, și geții cred, cum spune Herodot „că ei nu mor, ci acela care piere se duce la Zalmoxis”; în felul acesta ei doar își schimbă locuința. Tot

el le-ar fi insuflat credința că, după moarte, vor fi într-o stare de beatitudine, de fericire egalitară în împărăția cerească (*ibid.*).

Observăm din prezentarea acestor informații sumare de până aici, că nemurirea getică se producea printr-o trecere a sufletului către o nouă stare de postexistență, care la Pomponius Mela este desemnată prin „revenirea” sufletului, termen pe care îl întrebuițează de trei ori. Această concepție va dura câteva veacuri, oscilând între o definiție când a corpului când a sufletului. În acest timp, nemurirea are un caracter evident spiritual, și mai puțin somatic, deoarece postexistența este concepută ca viața sufletului. De altă parte, prin ideea de schimbare a locuinței, termenul capătă o nuanță deocamdată mai terestră, pe care trebuie s-o elucidăm din exegeza textelor. O știre ceva mai târzie (de prin 361 d.Hr.) este cea dată de împăratul Iulian Apostatul care a atribuit lui Traian afirmația: „Am subjugat chiar și pe acești geți, cei mai războinici dintre toate neamurile care au existat vreodată, nu numai din cauza puterii corpului lor, dar și din aceea a învățăturilor lui Zalmoxis, care este între ei așa de slăvit. Acesta le-a întipărit în inimă că ei nu mor, ci numai își schimbă locuința și de aceea merg la moarte mai veseli decât la orice altă călătorie” (Împăratul Iulian, *Despre cezari*, 327).

În zalmoxismul tardiv, concepția schimbării locuinței sufletului prin moarte reprezintă deja ideea de metempsihoză, ca urmare a unor influențe orfice și pitagoreice târzii, în epoca elenistică și romană. Dar această concepție nu urcă până la Herodot, nici până la Hellanicos. Anterior ei, nemurirea își trage sevele din credințele tracogetice și dacice, unele de sorginte poate chiar indo-europene, întâlnite la mai multe neamuri tracice.

Problema formei originare a concepției despre nemurire la geto-daci este complexă, și ea trebuie văzută în strânsă legătură și cu ideile religiei lor. Cultul unui zeu spiritualizat, cerea curățirea sau purificarea corpului, pentru a da sufletului o calitate morală, compatibilă cu idealul propus atât de preceptele religioase, cât și de cele tradiționale, ale gândirii populare. În fond, morala geto-dacă se apropie foarte mult de cea creștină, de aceea s-a introdus ușor creștinismul în Dacia.

Cu privire la participarea corpului la nemurire, nu există document scris care să vorbească despre disprețul geților la adresa lui. Unele precizări, în acest sens, se pot face în raport cu alte culturi. De la concepția arhaică despre om, cu timpul, sub influența culturii grecești, se conturează o delimitare între cele două elemente ale ființei umane, unite în aspectul dihotomic, pentru ca să ne dăm seama de particularitățile fiecăruia. Fenomenul este mai larg.

Faptul capital care izbește spiritualitatea greacă și „barbară” (la populațiile tracice etc.), spre sfârșitul sec. al V-lea î.d.Hr. și începutul celui următor, este separarea netă a sufletului de corp, despărțire având o legătură cu filosofia epocii, mai ales a lui Platon, în care sufletul este înfățișat ca „ceea ce este”, ca o esență eternă, în timp ce corpul, cauză a tuturor suferințelor, este „mortul”, „mormântul”. Ca urmare, în timp ce sufletul este nemuritor și conduce universul, corpul este muritor. Această diferență de caracter, în dihotomia umană, este documentată, la greci, de unele inscripții funerare, cum este cea de la Atena, din sec. al IV-lea î.d.Hr., care zice: „Pământul ține pe acest dulce copil, cel puțin oasele și carnea sa, dar sufletul lui a plecat în casa celor evlavioși”

(A. J. Festugière, *L'ideal religieux des grecs et L'Évangile*, 1932, 159), apoi și de unele opere literare.

Daco-geții însă reacționează împotriva ideilor lui Platon, fapt consemnat într-un text din *Charmide*. În el Socrate povestește convorbirea pe care a avut-o cu unul din medicii traci (geți) ai lui Zalmoxis „despre care se zice că ei conferă nemurirea (...) Dar Zalmoxis, regele nostru, zeul, proclamă că după cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii fără cap, nici capul fără trup, tot așa nu trebuie să încercăm a vindeca trupul fără suflet (...) Acesta e motivul pentru care multe boli scapă medicilor greci. Aceasta pentru că ei neglijează ansamblul sau totalitatea, căreia ar trebui să-i acorde atenție, întrucât dacă totalitatea nu stă bine, este imposibil ca partea, ea însăși să stea bine. Din suflet pleacă totul: și cele bune în trup și în omul întreg. Din suflet se răspândesc acestea toate, așa cum (durerea) vine de la cap la ochi. Trebuie deci în primul rând și mai presus de orice să îngrijim sufletul, dacă vrem să se găsească în bună stare capul și celelalte părți ale trupului”. Acest text ne oferă indicii importante pentru concepția getică despre nemurire. Mai întâi aflăm că Zalmoxis era rege și zeu, ceea ce în antichitate întâlnim și la alte popoare, când regii erau zeificați (de pildă faraonii). Apoi că Zalmoxis avea medici care practicau medicina, cu unele principii destul de înaintate pentru acel timp, socotind omul o entitate indestructibilă, cu trup și suflet, părți care se influențează reciproc în actul vindecării. Terapia getică pune accent pe rolul sufletului în eliminarea bolilor, chiar acordându-i un rol prioritar. Or, aceasta presupune că exista o concepție bine conturată despre valoarea sufletului, cunoașterea funcțiilor sale și punerea lor în acțiune, fie pe cale religioasă, fie prin descântece care, se menționează „sunt cuvintele frumoase”. Prin aceste cuvinte „pătrunde” înțelepciunea în suflete, înțelepciune a cărei intrare procură sănătate și capului și restului trupului.

Nemurirea pare să decurgă aici chiar din actul taumaturgic, pentru că statuează vindecarea sufletului. Aceasta ne oferă indicații sigure despre știința sufletului la getodaci, care au dezvoltat o terapie originală, având ca mijloace instrumentele morale. Înțelepciunea însăși, produsă de cuvintele frumoase, are un rol de întărire sufletească, după care trupul va lucra bine sau rău în numele sufletului. Ca urmare, trupul nu mai are importanța din culturile tradiționale, puțin spiritualizate, de aceea nici dispariția lui nu constituie un impediment în calea nemuririi. Totuși, aici numai ființa totală este capabilă de a pregăti supraviețuirea viitoare. M. Eliade o consideră relație funcțională între sănătatea conservată printr-o „metodă totală”, în care sufletul joacă rolul decisiv, și între obținerea nemuririi.

Un alt mijloc, menționat de Herodot, este acela că geții ajungeau la nemurire prin *practicarea dreptății*. Platon explică, în dialogul său *Gorgias*, că înțelept este acela care face ceea ce se cuvine zeilor și oamenilor. Acela care săvârșește ceea ce datorează oamenilor, împlinește dreptatea, ceea ce pentru zei este un act de pietate. Deci cel care împlinește dreptatea și pietatea este, în chip necesar, drept și credincios divinității. Dar dreptatea este și o dimensiune a spiritului, o virtute.

Noțiunea de dreptate a avut, în antichitate, un înțeles mult mai larg decât cel strict juridic. Dreptți, erau numiți, în Vechiul Testament, patriarhii, cei care împlineau legea lui Dumnezeu, iar în creștinism, sfinții. Dreptatea, în sens religios, însemna

respectarea voii divine, a zeilor, la popoarele păgâne, fapt care făcea pe oameni să țină legea morală. Ei deveneau drepti prin corectarea deprinderilor și a voinței, în acord cu prescripțiile sacre, învățând totodată actele rituale sau ceremoniale. De aici și apropierea, ca sens, a dreptății cu înțelepciunea.

Dacă facem o trecere în revistă a concepției getice de a obține nemurirea, vedem că toate metodele expuse converg spre o acțiune moral-spirituală, iar mai puțin se pune accent pe rolul trupului. Acesta rămâne doar un participant la pregătirea nemuririi, dar nu însoțește sufletul în actul nemuririi. Cât privește forma cum au conceput geto-dacii trecerea în nemurire, aceasta era considerată ca o călătorie spre un alt tărâm.

Ideea de trecere dintr-o lume în alta, prin supraviețuire, este deci precreștină, și ea a continuat să existe printr-o serie de credințe și practici tradiționale legate de momentul ultim al vieții, ajungând până la noi. În toate credințele populare arhaice, se consideră că moartea reprezintă o „mare trecere”, într-o altă lume, opusă celei de aici, dar nu străină de ea. Creștinismul, cu toată superioritatea învățaturii sale, n-a desființat această concepție tradițională care, de altfel, a fost continuată în noua religie. În cultura noastră populară, ideea de nemurire este mărturisită de bocete și obiceiurile funerare. Poporul crede că sufletul nu moare, el doar trece, prin moarte, spre o altă viață care, ca orice început de existență nouă, implică un act de renaștere sau de înviere, fiind vorba de un fenomen post-mortem. „Călătoria sufletului” este o imagine a evoluției vieții spre nemurire, influențată de ideile creștine eshatologice. Nemurirea, când este raportată la precepte divine, reprezintă un alt plan al existenței - existența sacră. Aceasta este exprimată, în gândirea populară, prin concepția mijlocirii sufletelor sanctificate la persoanele divine pentru viața oamenilor. De aici, credința că, a face bine morților, prin ofrande și practici rituale, influențează viața celor vii, fie prin fertilitatea ogoarelor, fie prin protecția locuințelor.

Conceptul despre nemurire, ca formulare teoretică despre o altă viață, implică, pe lângă ideea unei calități superioare a sufletului, și aceea a unui alt plan sau a unui alt loc în spațiu. În tradițiile populare se vorbește frecvent despre acest loc destinat sufletelor după moarte, în care ele sunt într-o stare de „repaus” și își continuă existența postumă neîntreruptă, în funcție de felul cum au trăit în viața anterioară, corporală, după faptele săvârșite și după cum au practicat virtuțile. Chiar și geto-dacii aveau această concepție că, prin moarte, sufletul își schimbă „locuința”. Din faptul că merg, cum ne spune Herodot, la Zalmoxis, putem deduce ușor că acesta era un loc de fericire, de beatitudine nesfârșită.

Asupra felului cum arăta „raiul” dacic, nu avem informații. Romulus Vulcănescu e de părere că, despre această problemă nu putem decât să enunțăm ipoteze explicative. „S-ar putea ca raiul dac să fie sobru și modest ca și viața pe care o reclama învățătura lui Zalmoxis, dar s-ar putea să fie și o recompensă pe măsura imaginației unui popor auster, credincios și războinic” (*Mitologie română*, 1985, 363). Având în vedere faptul că se povestește despre zeu că a coborât într-o locuință subpământeană, s-ar putea concluda că aceasta era destinată celor nemuritori, credințele chtoniene fiind răspândite pe malurile Mediteranei, de unde au pătruns până în Tracia, și respectiv Dacia, prin intermediul grecilor. O altă variantă a „raiului” getic se deduce din obiceiul

„solul lui Zalmoxis”, care se petrecea odată la patru ani. Tânărul ales pentru acest rol credea că merge la zeu. Or, Zalmoxis nu era un zeu celest, ci mai mult pământesc, căruia i se aduceau jertfe și ofrande pe înălțimi. În perioada daco-romană, locul de fericire eternă a putut fi un compromis între imaginea unui empireu și Câmpiile Elizee, adică un fel de grădini cerești, unde merg sufletele celor virtuoși.

Unele ecouri ale imaginii arhaice a „raiului” la străromâni au pătruns în cultura populară românească. Raiul pe înălțimi este menționat într-o colindă din Mehedinți: „De Sânvasile-am venit, / Am venit să colindăm, / Din Raiul nost’î din cer, / Cocoțat în vâr’ de munte, / Între nori / Cu vâr’ de munte / Și-am trecut pe dalbă punte, / Prin prejur cu stânci colțate, / Râpi adânci întunecate” (apud *ibid.*). Conceperea acestui loc sacru pe înălțimi corespunde credinței populare în prezența divinităților pe munți, pe culmi, acolo unde se înălțau altădată altarele dacilor. Faptul este confirmat și de imaginea din *Miorița*, unde se amintește coborârea „Pe-un picior de plai, / Pe-o gură de rai”. Sacralitatea acestui loc îi conferă nu doar o metaforă, ci indică un loc înscris în concepția mai profundă a credinței în locul etern al sufletelor, al nemuririi. Chiar expresia „preoți munții mari” dezvăluie rostul sacral al acestui spațiu în călătoria sufletului spre „raiul” dacic.

Cel mai frecvent întâlnim, în folclor, raiul imaginat ca o grădină frumoasă. Într-un cântec funebru, din Bucovina, se spune: „Mândru-i raiul și-nflorit, / Pentru cel tânăr gătit. / Mândru-i raiul și frumos, / Pentru cel tânăr voios.” Într-o colindă este numit chiar „grădină”: „Raiule grădină dulce, / Din tine nu m-aș mai duce, / De dulceața pomilor, / De mirosul florilor” (*culeg. pers.*). La originea acestei imagini, o influență a avut-o, fără îndoială, numele biblic de „grădina Edenului”, unde au fost așezați protopărinții oamenilor, Adam și Eva. În rai se găsesc, de obicei, pomii sacri (pomul cunoștinței binelui și răului și pomul vieții), dintre care se menționează *mărul* - care în popor are un rol benefic, - și mese întinse ca la un ospăț bogat, unde vor lua parte sufletele bune. Important este pomul vieții și al morții, care e menționat ca un măr cu mere de aur. Într-o colindă culeasă de Sabin Drăgoi se spune referitor la aceasta: „Un boier bătrân (...) / Ce-mi are locuț bun în rai, / Unde-s mese-ntinse / Și făclii aprinse / Jur prejur de mese, / Scaune girese, / Din mijloc de mese, / Măru-i mărgărit, / Măru-i înflorit, / Florile-s de-argint, / Merele-s de aur” (303 colinde, 1931, 49-50).

Pentru a intra în rai, sufletele trebuie să treacă pe o „punte”, un loc al încercărilor de tot felul, ceea ce, la romani, era imaginat ca trecerea peste râul Styx. Numai cei buni pot ajunge în rai. Ei se roagă la Sf. Petru, spune un bocet, cel care e la poartă și „păzește lumea toată”. Necurații, cei impuri, nu pot pătrunde în rai care, de altfel, este intangibil spiritelor rele (malefice). După Ovidiu Papadima, imaginea românească a raiului corespunde spiritului liniștit, echilibrat și realist al concepției românului despre viață și lume. „Rai - zice el - înseamnă răsplată, dar înseamnă și lumea cealaltă care e pe alt tărâm (...) un tărâm apropiat pământului” (*O viziune românească a lumii*, 1941, 92-95).

Mai puțin e menționat în cultura populară „iadul”, ca loc al sufletelor pedepsite, deși demonologia noastră este foarte bogată. Dar însăși noțiunea de *demon* are conotații mai puțin infernale, decât cea de *diavol*. Chiar Eminescu, în poezia *Înger și demon*,

folosește termenul cu sens de faptură mitică inferioară, din cele care se întâlnesc în mai toate domeniile de activitate ale cosmosului, pământului și vieții umane.

Noțiunea de iad s-a născut, la noi, ca urmare a influențelor din cultura greco-romană. Tracii nord și sud-dunăreni socoteau moartea o binefacere, și nu aveau noțiunea de iad. Ideea, pare a fi concepută de Orfeu și orfici, de unde, în contact cu cultura mixhelenică de la Pontul Euxin și romano-dacă, din Dacia romană, facilitată de pătrunderea ideilor despre Tartar și Infern, a ajuns în concepția strămoșilor noștri. Considerat sinonim cu Hades, de la greci, iadul a căpătat, prin contribuția creștinismului daco-roman, o imagine cu multă coloratură românească, pe care cultura populară a preluat-o și transmis-o mai departe, în conștiința românească.

De problema iadului, în tradiție, s-au ocupat îndeosebi folcloriști ca S. Fl. Marian, Ovidiu Papadima și, din filosofia culturii, Doina Graur. Ideea iadului sau infernului corespunde, în general, cu ideea răului. Doina Graur, făcând o dezvoltare filosofică asupra consecințelor răului în existență și postexistență, conform credințelor, datinilor și tradițiilor populare variate, cât și concepțiilor despre viață și moarte în istoria omenirii, constată o extindere a influenței iadului în spațiul cosmic (Doina Graur, *Aventura unui mit*, 1983). În concepția mitică, acesta este văzut ca un loc pe pământ, cu câmpii sterpe, beznă, ciulini, râuri de foc, Apa sâmbetei și alte lucruri terifiante, menite să îngrozească sufletele celor condamnați la „pedeapsa veșnică”. În tradițiile noastre, imaginea iadului este concepută când terestră, când cosmicizată și spiritualizată, ca un loc înșelător, cu rost înfricoșător. Drumul la iad, spune un cântec, e scurt și seducător, plin de surprize plăcute, care toate dispar celui odată intrat pe porțile iadului: „Drumul de la noi din sat / Până jos la sfântul Iad, / Este scurt cât un oftat, / Treci cântând peste un iaz, / Sari în șagă un pârleaz, / Mergi cu gândul, / Fluerând ca vântul, / Treci un câmp roșu de maci / Nu vezi nici urmă de draci, / Porțile nezăvorâte / Se deschid deodată mute / Și te soarbe o duhoare, / Ce seamăn pe lume n-are / Bezna sufletu' ți-apasă, / Strigăte pătrund în oase ...” (R. Vulcănescu, *op. cit.*, 456).

În general, oamenii pronunță cuvântul „iad” cu reținere și adaugă imediat o formulă scurtă de izbăvire de acest loc infernal. Într-o colindă din Banat, după numele iadului este dat un refren asemănător. Textul spune: „Ici e iadul cel spurcat / Pentru oameni răi gătat / Da-n lăuntru cine sunt ? / Să ferească Domnul Sfânt” (S. Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, 1892, 467).

Este concepția că uneori cei vii pătrund în acest loc pentru a-și găsi semenii pierduți, cum întâlnim într-o doină din Turda – Arieș, în care se relatează drama unui flăcău care-și caută iubita în iad. O caută mai întâi în rai, apoi în iad, unde o găsește, dar în fața priveliștii chinuitoare dragostea lui dispare și el caută să scape cât mai repede de acolo. Cântecul pare inspirat de coborârea lui Orfeu în infern și atmosfera terifiantă pe care el o întâlnește căutând-o pe Euridice.

În tradițiile noastre despre iad, acesta apare ca un loc foarte populat, unde merg cei mai mulți oameni, ca urmare a faptului că nu respectă ordinea morală a vieții și cad în greșeli de tot felul. Consecințele sunt evident punitive. Dar ceea ce-i îngrozește mai mult, este durata acestor efecte nefaste care marchează nemurirea, dar o nemurire cu pedepse eterne. Poporul a „umanizat” imaginea iadului, acesta fiind conceput ca un loc

al sufletelor în postexistență, dar văzut tot într-o formă negativă. Unii oameni pot să ajungă aici cu casă cu tot. Într-o colindă din Banat se spune: „Văd casa zgârcitului / Din mijlocul satului / În mijlocul iadului; / balaurii suflă-n foc / harapii nu-și află loc” (S. Fl. Marian, *op. cit.*, 468-469).

Ca și în cazul raiului, și la iad, coborârea la lumesc a creat adesea imaginea unui loc terestru, doar că deosebit de restul lumii și separat printr-un hotar de netrecut, decât prin moarte. Raiul este păzit de Sf. Petru sau de îngeri, iadul însă este deschis tuturor și ispititor, dincolo de „porțile” lui însă trecerea, ca orice cale inițiativă, devine ireversibilă.

c. Renașterea-reînvierea sau revenirea la o altă viață

Ideea de renaștere-reînviere constituie un aspect esențial al conceptului de care ne ocupăm, atât ca bază teoretică ce prefațază fenomenul supraviețuirii în postexistență, cât și prin expunerea modului de trecere care deschide calea spre perenitate și nemurire. Concepția aceasta s-a format în timp, ca urmare a observării naturii și nașterii unor credințe de veche sorginte populară, despre viața ce reînvie din moarte. Marile religii, încercând să găsească un răspuns la acest mister al vieții universale, au conceput teorii variate despre fenomenul reînvierii sau renașterii, mai ales a zeilor și sufletului. Animismul unor credințe antice a adus și el o contribuție la formarea concepției despre sufletul naturii vii care, asemenea omului, are viață, se naște și moare. Mai târziu, după apariția zeilor antropomorfi, viața naturii se confunda cu ființa zeilor ce o însuflețeau, era immanentă acestora și participa la stările lor divine. Ideile panteiste că Dumnezeu este peste tot și în toate, a făcut ca însăși natura să fie gândită ca ființă divină, care se comportă asemenea unui mare spirit personificat. Elementele cosmice și ale naturii devin, în acest caz, doar părți ale „marelui spirit” și se integrează în mersul vieții universale. J. G. Frazer vorbește pe larg despre concepția populațiilor primitive referitoare la spiritul vegetației, spiritul pădurii, spiritul grâului, al arborelui etc., care fiecare are o viață proprie, sunt asemenea ființelor dar, în același timp, fac parte din marele tot, participă la viața naturii-mamă care moare și învie periodic. De aici, conceptul a fost extins, mai târziu, la evoluția timpului ciclic care determină „vârstele” naturii. Omul, făcând parte din natură și înzestrat cu suflet nemuritor, a fost integrat ființelor vii cu spirit superior, a cărui viață nu doar renaște, ci prin renaștere-reînviere participă la o viață transumană, a cosmosului sau a zeilor.

Concepția aceasta face parte din gândirea mitică despre lume, în virtutea căreia renașterea, ca și reînvierea, sunt posibile. Ele dau măsura puterii divinităților asupra vieții, care mai întâi ele au înviat, inaugurând acte universale valabile și etern posibile. Tot ce este viu poate renaște a doua oară, par a ne spune vechile credințe populare. Mai mult, fenomenul poate fi extins, simbolic, la acte și stări. Anumite stări renasc în altele ce le succed, vechiul renaște în nou, fericirea renaște din moartea nefericirii sau invers etc. În fapt, renașterea se produce fie prin trecerea printr-o moarte aparentă, fie prin parcurgerea unei stări de reducere a ființării vieții până la faza embrionară. Natura renaște, pentru că, în timpul iernii, ea nu moare, că moartea ei este parțială și rămâne totuși partea embrionară, din care revine la o nouă viață sau o nouă etapă de ființare. De aici, se vorbește despre o renaștere periodică sau ciclică a naturii. La nivelul gândirii mitice însă natura reînvie, pentru că ceea ce-i asigură revenirea la o altă viață

este sufletul naturii care moare și reînvie. Învierea înseamnă împodobirea ei din nou cu verdeață și culori, expresie a înfățișării într-o etapă nouă de viață, recreată și revigorată. În același timp, ea reprezintă o altă stare a existenței în spirit, pentru care „sufletul” vivificat dă măsura trecerii prin moarte la viață.

Concepția aceasta a fost foarte răspândită în culturile popoarelor din antichitate și s-a păstrat în tradiție până în epocile moderne. Ea este legată, într-o perioadă mai veche, de câțiva zei ai vegetației care se credea că mureau și înviau în fiecare an: Osiris la egipteni, Tammuz la babilonieni, Adonis, Attis, Artemis - patroana renașterii vegetației, Demeter și Persefona la greci, Baal la canaaniți, Dionysos în lumea traco-elenă, Telepinus la hitiți ș.a. Evoluția lor ciclică, în natură, era trăită de populație ca o realitate, cu sentimente diferite: moartea cu tristețe, mâhnire, chiar jelind-o, iar învierea cu bucurie nemăsurată, cei vechi convinși fiind că participă la viața zeului. De pildă, în Vechiul Testament (sec. VI î.d.Hr.), Iezechiel spune că „am întâlnit două femei care-l plângeau pe Tammuz la porțile templului”.

O altă formă de reînviere consta în concepția despre omorârea zeului, adică a omului (conducătorului) în care s-a încarnat, ca un pas necesar pentru ca acesta să reînvie într-o formă superioară. J.G.Frazer descrie aplicarea acestei concepții la regele pădurii sau preotul de la Nemi și la popoarele nordice, unde se răsfrânge și la alte personaje mitologice ca: Omul Sălbatic, Spiritul arborelui (Regele de mai, Regele ierbii) sau la animalele ucise (*op. cit.*, III, 19). Plecând de la ideea că viața divină sau mitică, încarnată într-un trup material și muritor, poate fi alterată de slăbiciunea mediului care o adăpostește și, în consecință, slăbește, omul primitiv a interpretat aceasta ca o istovire a spiritului zeului sau vegetației, care trebuie eliberat prin moartea trupului, ca astfel să renască într-o ființă nouă, regenerată. Tot așa, în cazul animalelor ucise, actul este menit să permită, prin reînvierea sufletului animal, revigorarea speciei. O formă arhaică a acestei concepții consistă în învierea animalelor din oasele lor, după ce au fost ucise, întâlnită încă din preistorie. Depozitele de oase, descoperite în mai multe locuri (cum sunt cele de oase de urs de peșteră găsite în Alpi și regiunile învecinate), ar atesta ideea că Stăpânul Animalelor avea intenția să le învieze. Mircea Eliade aduce în sprijinul acestei supoziții, cultul ursului care a fost practicat în emisfera nordică, până în sec. al XIX-lea (*Istoria...*, I, 12-14).

Un obiectiv principal al concepției de reînviere, îndelung teoretizat în diverse tradiții și sisteme de gândire, l-a constituit mereu supraviețuirea omului. Asociată când cu renașterea-reînvierea naturii, când cu a zeilor, ideea conține o realitate mitică, dar și un mod de concepere a vieții în raport cu etapele existenței în spațiul divino-uman. Omul, fiind măsura tuturor lucrurilor, potrivit gândirii filosofice, a încercat să-și apropie viața sa de a zeilor, umanizându-i, și astfel crezând că poate face posibilă participarea sa la o viață deiformă.

De aceea marile sisteme spirituale ale lumii au pus învierea omului în legătură cu o divinitate mai importantă: cu Osiris la egipteni, cu Iahve la evrei, Angro-Mainyu la iranieni, Demeter la greci, Tammuz la babilonieni, Baal la canaaniți, Dionysos la traci, Zalmoxis la geto-daci, Iisus la creștini. Legătura cu o divinitate puternică creează acel postulat al realității mitice, după care învierea omului nu este numai teoretică, ci

devine un fapt care integrează ființa umană muritoare în lumea transcendentă „veșnică”. Ea este apoi un act de purificare morală, prin care cel reînviat se ridică la capacitatea de a trăi în noua stare „zeificată”, unde bucuriile sunt doar de ordin spiritual.

Din perspectiva concepției de care ne ocupăm, *antropomorfismul* a fost o „emancipare arogantă a omului față de lumea care l-a născut, a fost un răspuns religios al culturilor indo-europene (...) la *geomorfismul* culturilor neolitice”. Deosebirile dintre aceste două ideologii sunt fundamentale și ele afectează evident viziunea renașterii-reînvierii. Antropomorfismul marchează desprinderea omului de starea lucrurilor universale, ceea ce-l definește doar ca omul – trestie, care se naște și moare, pe când geomorfismul a gândit omul – ghem, întreg, care moare și renaște. „La ideea nemuririi sufletului antropomorfismul a ajuns prin credința în viața veșnică, petrecută o parte „aici” și restul „dincolo”, în rai sau iad, geomorfismul prin asemănarea omului cu planta care trece din existență (de la sămânța încolțită la sămânța recoltată) în postexistență (de la sămânța recoltată la sămânța semănată) și preexistență (de la sămânța semănată la sămânța încolțită)” (Ion Ghinoiu, în *Academica*, 1994, 3).

În condițiile în care această identificare cu lumea a evoluat, s-au găsit alte posibilități de a concepe nemurirea și trecerea spre postexistență la un nivel superior de gândire. Omul nu se mai confundă cu natura, el este un corolar și stăpân al acesteia, are conștiința propriei sale identități spirituale. El poate renaște nu prin legea naturii, ci prin voia sa sau a zeilor. Pe lângă perfecțiunea morală, renașterea sau reînvierea s-a crezut că poate fi realizată și cu alte mijloace: „băutura nemuririi” (*soma* la indieni, *haoma* la iranieni), Ghilgameș învață de la Ut-Napiștim să caute o „iarbă” din adâncul apelor, prin care „cineva își recapătă suflul vieții”, Diana îl roagă pe Esculap tămăduitorul să-l învie pe Hipolit cu buruienile lui. În cultura noastră, motivul este reprezentat de „apa vie”, întâlnit frecvent în basme, care are puterea de a face pe cineva să învie sau să reînvie când este nevoie. Eroii revin la viață în cele mai diverse situații, dar mai ales când sunt răpuși de zmei-ființele malefice puternice, semnificând, în plan mitic, zeul morții. „Apa vie” este un simbol; ea reprezintă posibilitatea omului de a birui moartea și spiritul acesteia prin reînviere.

Concepția în legătură cu „arta” învierii morților o întâlnim, cu deosebire, la magicieni, dar și la unii filosofi antici. Empedocle afirma că își poate instrui discipolii în arta de a îndepărta bolile și bătrânețea, de a reînvia morții. Pitagora a ancorat în metempsihoză, doar Platon a avut o gândire mai cerească și a reușit să contureze o concepție oarecum evoluată despre înviere, în care preia din ideile lui Pitagora și modelul orfic. Potrivit acestei teorii, învierea se produce la moarte, după eliberarea sufletului din „temnița” trupului, când acesta transmigrează din corpul uman în spațiile siderale, în lumea astrală, de unde a venit la naștere (*Opere*, I).

La unele popoare vechi, concepția despre înviere a căpătat un sens *eshatologic*. Pe lângă învierea de după moarte, când sufletul va participa la judecata particulară, se vorbește despre o înviere generală a morților care, din punctul nostru de vedere, reprezintă o reînviere. Această concepție se unește, mai târziu, cu cea cosmogonică. Astfel momentul învierii generale este plasat la sărbătoarea Anului Nou - care înseamnă simbolic înnoirea timpului, când va avea loc înnoirea totală a lumii, a

timpului și anului. Oamenii vor învia, vor fi judecați și vor deveni nemuritori, și Universul întreg va fi regenerat. Aceasta echivalează cu o nouă creație. Deoarece scopul ultim era regenerarea universală, înnoirea eshatologică nu numai că „salvează” omenirea, ci o făurește din nou. Aici se adaugă o nouă idee și, anume, aceea a învierii corpurilor, prezentă și în religiile biblice.

Mircea Eliade, care expune înnoirea finală în lumina concepției lui Zarathustra și a tradițiilor populare iraniene, consideră că în jurul Anului Nou se consumă trei evenimente ale dramei cosmice și umane: creația, revelația „religiei” și înnoirea eshatologică (*Istoria...*, I, 349).

În Vechiul Testament se face trimitere de câteva ori la concepția evreilor despre înviere. Unii psalmi menționează: „Scos-ai din șeol sufletul meu, mântuindu-m-ai de cei ce se pogoară în groapă”, sau „De aceea nu voi muri ci voi trăi.” O mențiune mult mai concludentă o găsim în vedenia lui Iezechiel, în care se descrie învierea corpurilor dintr-un câmp de oase.

În spațiul nostru de cultură, concepția de renaștere-reînviere s-a raportat mult timp la natură și spiritul acesteia, și mai puțin la om. Geto-dacii nu aveau noțiunea de înviere a sufletului în sensul cunoscut de noi astăzi. Ei credeau într-o continuare a vieții în nemurire. Totuși, solul trimis ritual lui Zalmoxis trebuia să moară cu trupul mai întâi, ca să ajungă la zeu. Rolul sufletului, în acest caz, este capital, și geto-dacii i-au acordat, în perioada mai târzie, sub influența filosofiei grecești, cum am văzut, un rost mai mare decât trupului.

Romanii au adus în Dacia unele obiceiuri închinare morților: sărbători, ofrande și concepția că sufletele morților se întorc, în anumite zile, pe pământ și se hrănesc cu ofrandele de la morminte. Mai puțin vorbesc romanii însă despre înviere. Credințele etrusce vechi, cu privire la moarte și post existență, sunt greu de reconstituit, pentru a vedea fundamentul concepției romanice în această problemă. Romanii, în perioada clasică, nu aveau o concepție dezvoltată despre înviere, deși nu lipsesc unele referiri la ea. De pildă, Ovidiu scrie într-o poezie la Tomis: „Aș învia: speranța pe loc m-ar întrema!” (*Tristele, Ponticele*, 1972, 80). Să fie aceasta o consecință a influenței ideilor getice despre înviere? Puțin probabil, dat fiind nivelul concepției în tradiția autohtonă. Mai degrabă e de presupus că Ovidiu s-a inspirat din ideile grecilor de la Tomis.

În general, romanii au acordat un sens laic învierii. Daco-romanii în schimb, cu mulți păgâni și puțini creștini, au fost puși în fața unui fenomen în ascensiune - răspândirea creștinismului în Dacia și, odată cu aceasta, a concepțiilor fundamentale despre viață și moarte. Așa s-a format termenul propriu de „înviere” în limba străromână.

Concepția de renaștere-reînviere în tradiția populară a păstrat atât sensul laic, roman, cât și cel sacru, creștin, pe care le găsim aplicate în diferite categorii de rituri și în credințele populare, însă fără o formulare teoretică dezvoltată. Pe lângă exprimările directe, desprinderea unor înțelesuri, în acest sens, din rituri și simboluri, dovedește existența ideii la nivelul gândirii populare, unde reînvierea este imaginată ca o trecere către un alt tărâm, cum apare în basme și în tradițiile funerare. Mai evident este exprimată renașterea aceasta referitoare la natură, în cântecele de dor și de haiducie, în poeziile populare, ca o premisă la reînvierea omului. Astfel concepția, în ansamblu,

pornește de la realitatea vieții, dar exprimă, mai degrabă, o realitate mitică, în care momentele de renaștere-reînviere devin acte cu semnificații universale.

d. Metempsihoza

Ca o consecință a reînvierii este concepția care susține că sufletul poate peregrina, post-mortem, în alte corpuri vii, sau chiar în elementele naturii: arbori și plante. Această concepție, numită „transmigrație” sau „metempsihoză”, „reîncarnare” (când are loc în alte corpuri), o întâlnim atât în sistemele religioase, cât și în credințele populare din diferite zone ale lumii, care cultivă ideea de supraviețuire și postexistență.

La nivelul gândirii mitice, transmigrația este o urmare firească a revenirii sufletului la o nouă viață prin reînviere sau renaștere, dar o revenire la corporal, la o existență temporală, asemănătoare cu cea dinainte. Cu alte cuvinte, renașterea poate avea loc în alt trup asemănător, supus acelorași legi și necesități, doar cu o altă înfățișare. În cazul renașterii în oameni, poate exista o diferență de persoană și personalitate, chiar de condiție socială, după faptele săvârșite în prima viață.

Ideea de metempsihoză este veche și a căpătat formulări mai dezvoltate în culturile tradiționale. Chiar și unii filosofi au fost influențați de acest mod de gândire, punând concepția populară în tiparele sistemelor filosofice, cum găsim, de pildă, la greci (la Pitagora și mai apoi la Platon). O situație asemănătoare o găsim la hinduși, unde concepția a cunoscut o lungă evoluție ce a depășit literatura vedică și s-a concretizat într-o formă conceptuală în eshatologia brahmană. Din ea am putea caracteriza reîncarnarea la hinduși astfel: ca o necesitate, ca mod de sancțiune și, ca mijloc de purificare.

a. Transmigrația este o necesitate pentru renaștere, pentru că ea este urmarea unei legi implacabile, cu o anumită finalitate. Deci sufletul trebuie să treacă prin șirul de renașteri succesive pentru a ajunge la starea finală de eliberare, la izbăvirea de orice corp și devenirea totală și definitivă în starea divină.

b. Transmigrația răspunde concepției de dreptate divină și universală, în care faptele sunt judecate și apreciate ca atare. Ea se asociază ideii de răsplată și sancțiune. În spiritul acestei dreptăți, faptele rele trebuie pedepsite, ceea ce se aplică prin reîncarnările succesive, prin trecerea sufletului în corpuri diferite care cauzează suferința.

c. Dar suferința nu e un mijloc de mortificare, ci de purificare. Însă nu trebuie să ne închipuim acest drum al sufletelor, prin vieți posterioare, ca urcând neconținut, prin purificări continui, până la eliberarea finală, ci el este determinat de faptele existenței anterioare. Ideea de sancțiune și purificare este semnalată și la chinezi, de Nicolae Milescu Spătaru (*Descrierea Chinei*, ed. 1975, 33).

Deci prin metempsihoză omul moare dintr-o existență, pentru a reînvia cu sufletul în alta nouă, fie mai bună sau mai rea. Odată cu această trecere se stinge toată ființa lui anterioară, își pierde identitatea, pentru a căpăta o identitate nouă. Sufletul nu renaște în spirit, într-o ființă cerească, ci revine la condiția lui umană, pământeană. Felul renașterii este dictat de unele prescripții exacte: „Cel care a păcătuit cu trupul, va renaște în lucruri lipsite de mișcare, cel care a păcătuit cu vorba, într-o pasăre și, în fine,

cel prin gând, în om de cea mai joasă condiție” (Gheorghe Vlăduțescu, *Introducere în istoria filosofiei Orientului antic*, 1980, 182).

În privința felului cum se produce reîncarnarea, hindușii vechi o exprimau prin unele comparații, menite să o facă accesibilă rațiunii omului de rând. De pildă, ei spuneau: „După cum omul leapădă hainele vechi și ia altele noi, tot astfel sufletul leapădă corpurile vechi și îmbracă altele noi” (*Bhagavadgita*, 2, 22), sau „după cum actorul își pictează corpul cu culori și ia diferite înfățișări, tot astfel sufletul ia corpurile care rezultă din acțiunile sale” (*Yājñavalkya*, 3, 162).

Transmigrația o întâlnim și la alte popoare, cu aspecte proprii care accentuează fie ideea de revigorare prin moarte, fie de fericire, cum este, de pildă, la beduinii din Palestina, despre care scrie Sir de Joinville (*Memorii*, c. 58, 357). La populațiile primitive, credința în reîntruparea sufletului are la bază ideea că sufletul poate părăsi corpul, fie prin boală, fie prin moarte.

În caz de boală cronică, sufletul putea fi readus prin diferite practici magice, litanii etc., cum se întâlnea la unele triburi din Congo (J. G. Frazer, *op. cit.*, II, 106), sau chiar prins cu capcane. Vrăjitorii din insula Danger aveau obiceiul de a pune capcane de acest fel, făcute din frânghii, pe care le așezau în calea zborului sufletelor și astfel se credea că le readuc în corpul lor (*ibid.*, 113). Sufletul nu trebuie să fie despărțit de trup un timp prea îndelungat. El putea rătați singur, fără a pricinui moartea corpului, dar era necesar să fie găsit cât mai repede și redat posesorului său (*ibid.*, 112).

La moarte, era concepția că sufletul eliberat de corp se poate reîncarna în alte ființe, animale sau plante din natură. Sufletul persoanei care moare poate fi transmis succesorului său, aceasta mai ales la familiile conducătoare, unde demnitatea de conducere se considera o ereditate (*ibid.*, III, 7). La hinduși și la egipteni, se credea că suveranii reîncarnează sufletul zeilor. De aceea faraonul era zeu, nu numai ca reprezentare, ci el avea și spiritul zeului întrupat în el. Acesta îl făcea atotputernic în viață și îi asigura nemurirea. Sufletele zeităților puteau transmigra, la moarte, într-o altă reîncarnare, chiar mai revigorată. Această idee a alimentat, cum am văzut, concepția în sacrificiul conducătorului, întâlnită și în uciderea Regelui Pădurii de la Nemi, considerat o reîncarnare a spiritului vegetației, pentru a renaște într-un altul mai puternic. Transmigrația sufletului omenesc în animale este întâlnită mai ales la populațiile de vânători și cultivatori, unde legătura cu animalele a fost mai puternică. De aici s-a născut o întreagă gândire mitică despre *animalele - totem* care întrupează sufletele unui trib sau ale strămoșilor. *Strămoșul - totem* face legătura spirituală a membrilor unei comunități familiale, el și poartă sufletul familiei spre descendenți. El este o reîncarnare de fapt a înaintașilor care au revenit la viață într-o formă nouă. De aici și sacralitatea strămoșului - totem pentru tribul respectiv, recunoscută și respectată cu acte de cult, fiind vorba de reprezentarea unui spirit patern și protector.

Dar sufletul poate trece și în părți ale corpului sau chiar în umbra sa și în nume. Câteodată părul și unghiile tăiate sunt păstrate cu grijă sau ascunse, pentru a se evita ca să cadă în mâinile unui magician și să pricinuiască moartea persoanei și, pentru ca posesorul lor să le aibă la reînvierea în care cred unele popoare. Astfel incașii din Peru aveau grijă deosebită să păstreze unghiile și părul tăiat sau rupt cu pieptenele. J. G.

Frazer citează în acest sens credința lor: „Să știi că toate ființele care s-au născut trebuie să revină la viață (ei nu au un cuvânt pentru reînviere n.n.) și sufletele trebuie să se scoale din morminte cu tot ce a aparținut trupurilor lor” (*ibid.*, II, 211).

Concepția aceasta este întâlnită și la români, unde părul tăiat la copii („moțul”) se păstrează cu grijă, sau buricul la nou-născuți se îngroapă într-un loc anume tănuț (de regulă sub pragul casei) pentru a nu fi luat de vrăjitoare sau de spiritele rele și a pricinui moartea copilului. I-ar lua astfel sufletul.

La noi, concepția transmigrației n-a existat din vechime la geto-daci, deși s-a afirmat că lupul ar fi fost un fel de animal-totem în Dacia. Idei despre reîntruparea sufletului au pătruns aici prin influențe venite de la grecii pontici, iar mai târziu, de la slavi. Slavii vechi, dacă ne luăm după *Cronica lui Nestor* (sec. XI), credeau că sufletul celui mort se preface în vampir și vine de suge sângele celor vii. De asemenea, sufletele se transformă și în păsări. Slavii mai credeau că *rusaliile*, acele ființe mitologice care trăiau în ape sau pe malul apelor, prin păduri și pe câmpuri, sunt sufletele tinerelor fete moarte care au revenit la o altă viață. Unele din aceste credințe se regăsesc și în tradițiile noastre, în legătură cu ielele și alte spirite ale naturii, sau în riturile funerare.

În general, concepția transmigrației sufletului, în cultura noastră populară, a îmbrăcat câteva forme mitice mai evidente, întâlnite atât în credințele populare (superstiții), cât și în literatură (legende, povestiri), și în unele obiceiuri. Este credința că, după moarte, sufletul se întrupează iarăși în om. Ca idee de sancțiune „sufletele oamenilor buni se preface tot în oameni, iar ale celorlalți nu”. Cei ce au păcătuit „grozav”, sufletele răilor „pe care nu-i primește nici iadul”, trec în animale. Există și reîncarnări nepunitive în animale, mai ales ale copiilor în fluturi și păsări, unele trăind în rai, sau sub formă de îngeri. Sensul de renaștere a mortului este accentuat de credința că sufletul acestuia „trece în corpul unui copil ce se naște” (A. Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul sec. al XIX-lea*, 251).

O idee frecvent întâlnită este aceea că sufletul se poate preface în *strigoi*. În general se crede că aceștia sunt „duhuri necurate”, „dracul preînchipuit” sau „jumătate draci”. Li se mai spune și moroi. Ei întruchipează, de regulă, oameni care mor din diferite motive „necurate”, oameni răi, cu duh necurat, unii care au făcut farmece, cei ale căror suflet, după ce mor, se duce iar în trupul lor, apoi copiii care mor nebotezați, cei nelegitimi, concepuți „prin amestecarea diavolului”, „copiii femeilor care fac farmece” (I. Mușlea, Ov. Bîrlea, *Tipologia folclorului*, 1970, 244, 257-260) etc. Trecerea sufletului în strigoi a fost privită întotdeauna, în popor, ca o pedeapsă dată celor cu păcate sau care schimbă ordinea firii în viața lor, se sinucid, ș.a., deci, într-un cuvânt, s-au făcut părtași lucrării demonice.

Dar sufletul se poate preface în strigoi și din alte motive, prin incidența prezenței unor animale lângă mort, câini sau pisici, chiar trecerea unui om pe deasupra sau pe dedesubtul mortului (A. Fochi, *op. cit.*, 252). O formă de metempsihoză este trecerea sufletului în construcții. Istoria, etnologia, folclorul cunosc numeroase cazuri de sacrificii la construcții, fie sângeroase, fie numai simbolice. Toate au același scop: să dea edificiilor respective viață durabilă, asemănătoare cu a omului. Dar aceste construcții nu devin însuflețite numai prin rituri. Prescripții vechi cereau ca în zidurile

lor să fie jertfită o persoană umană, al cărei suflet devenea imanent construcției și deci protector. Omul-ființă, cu rost sacru între celelalte creaturi ale lumii, putea astfel transfera sufletul sacralizat în existența începătoare a lăcașului.

Ideea sacrificiului la întemeierea unor clădiri importante, chiar a unor așezări, a intrat demult în legende, fiind întâlnită, în vechime, în legătură cu orașe din Fenicia sau temple din Palestina și alte părți, construite pe victime îngropate de vii, apoi la întemeierea Romei, la unele castele din Germania, Turingia, Serbia, și chiar în Asia Centrală, în legătură cu mausoleul Gur-Emir al lui Tamerlan. La noi, motivul a îmbrăcat forma baladească în *Mănăstirea Argeșului* sau *Meșterul Manole*, dar s-a păstrat și în unele concepții „edificatoare”. Actul de renaștere, în acest transfer de suflet, este indicat îndeosebi de mențiuni în unele legende, că ar fi fost jertfit un copil ori o mamă cu copil aproape să-l nască (ca în cazul soției lui Manole), ființe capabile să reînnoiască viața. În această situație, transferul sufletului avea menirea și de revigorare a vieții, care astfel renăștea mitic în noua construcție.

În popor, concepția s-a extins și la casa de locuit care, ca loc sacru al familiei, trebuie să fie însuflețită, prin urmare să primească un suflet. Cum aici sacrificiul sângeros nu a fost posibil, a existat credința că, atribuirea unui suflet se poate face prin zidirea umbrei unui trecător, vecin etc., în temelie. Ca urmare a acestui act ritual, omul respectiv trebuie să moară, fiind deposedat de suflet. Este o formă a concepției de transmigație întâlnită îndeosebi în gândirea magică populară, care la noi are vechi resurse ideatice.

4. Valențe ale concepțiilor pe tema învierii și reînvierii în speciile culturii populare

Prezența concepțiilor pe tema învierii și reînvierii, atât ca mod de prelucrare a elementelor tradiționale în privința marii treceri, cât și prin valorificarea unui fond de credințe arhaice, în speciile culturii populare, are unele valențe semnificative.

În *basmе*, concepția despre înviere-reînviere este frecvent întâlnită, ca un mod de rezolvare a trecerilor succesive pe care le înregistrează personajele, de la o stare la alta. Stanca Ciobanu, în studiul citat, consideră, de pildă, că „eroul a cărui existență e numită nu se naște și nu moare, are o apariție miraculoasă, ia ființă din ființa naturală, dar nu umană, sau doar prin mijlocirea inactivă a umanului, iar moartea lui e temporară ca probă a reînvierii”. Ca urmare, întâlnim frecvent în basme motivul metamorfozei, cu prefacerea unor ființe în altele, schimbarea identității, și nu doar reîntruparea sub diferite forme. Prezente atât de des în mitologia clasică și în poveștile populare, metamorfozele, după opinia lui Lazăr Șăineanu, „reprezintă toate domeniile naturii într-o continuă mobilitate” (*Basmеle române*, 1978, 20). Acesta este unul din argumentele continuității, prin perpetua devenire și schimbare.

Metamorfozele au fost un factor însemnat în plămuirea poveștilor. Chiar cel mai vechi basm egiptean (*Cei doi frați*), se întemeiază pe această idee. Motivul apare frecvent la noi, în basmele fantastice și în legende, fie pentru a explica fenomene naturale, fie pentru a da o rezolvare plauzibilă desfășurării conflictelor. Cel dintâi basm care face obiectul unui studiu pe această temă, este *Cucul și turturica*, analizat de

Hasdeu, care conchide, pe baza unei solide argumentații, că motivul își are originea în Asia Mică, de unde a ajuns și la români (*Columna lui Traian*, VII, 1876, 40-44).

Mai evident este exprimată ideea continuității prin aceea de nemurire, în *Tinerete fără bătrânețe și viață fără moarte*, publicat de P. Ispirescu. În basm, problema nemuririi este afirmată printr-o căutare obsesivă a vieții supratemporale, asemenea eroului Ghilgameș, din legenda asiro-babiloniană. Constantin Noica, referindu-se la basmul românesc, spune că acesta oferă un model antologic al vieții însăși. În consecință, basmul este un apel către viața în continuitate, fie chiar și prin eternitate. Promisiunea vieții eterne creează o ruptură în ordinea firească a lumii, unde „omul e muritor”, și aceasta se cere îndeplinită printr-un act regenerativ al ființei, remedierea morții prin crearea de viață și renașterea ființei în spațiul pe care l-ar răpi moartea firească. În comparație cu eroul Ghilgameș, Făt-Frumos câștigă nemurirea dar nu o poate păstra. Revenirea din lumea amnezică a „tinereții fără bătrânețe”, echivalează cu o coborâre din timpul ideal al „povestirii”, în timpul real, în cotidian, așa cum pătrunderea omului în spațiul veșniciei era o sustragere din real.

În proza populară, motivul renașterii, prin metamorfoză, apare și în ipostaza autometamorfoză. Ovidiu Bîrlea constată metoda aceasta în legende, pentru ființele fantastice, iar în basme, mai ales pentru animale și obiecte. Eroii se metamorfozează mai rar, și mai ales în alte ființe, pentru a-și păstra identitatea spirituală.

O altă formă de metamorfoză este cea a oamenilor prefăcuți în strigoi (moroii, pricolici). În basmul *Călătoria fratelui mort*, motivul consistă în legătură cu credința în strigoi și antropomorfizarea morții, tradiție care l-a inspirat și pe poetul german Bürger pentru a compune frumoasa-i baladă *Lenore*. Sub formă poetică, regăsim această temă la popoarele balcanice, la slavi și la maghiari. La mai toate popoarele, creația circulă și sub formă prozaică. La greci, reînvierea mortului este concepută ca reînviere. Variantele românești exprimă această idee în chipul reînvierea celui mort acasă, cu relatarea învierii din mormânt, călătoria până acasă și întâlnirea cu sora, logodnica sau cu mama. În versiunea macedoneană, ideea învierii este afirmată chiar de eroul mort, în dialogul cu sora sa. Revenirea la viață reface legătura celui mort cu cei vii, deci, pe un alt plan, reface ontologic viața în sine și în echilibrul ei comunitar. Totuși cel înviat nu poate părăsi definitiv condiția sa firească, dată prin depășirea timpului limită a destinului, și el trebuie să revină la starea naturală. Călătoria fantastică pe care o face însă, îl caracterizează de acum trecut între spiritele necuprinse de „lanțurile” materiei. El doar ca înfățișare are chip de om, prin înviere trece în rândul ființelor nefaste. El este asemenea strigoilor. De aici, credința existentă în popor că nu e bine ca omul să se metamorfozeze în spirite. Ele nu au liniște, iar depășirea condiției lor naturale implică o ruptură în lumea imediată, nefastă vieții oamenilor. Aceste spirite pot fi captate de alte spirite malefice – diavolii.

În basme, un element al concepției despre înviere-reînviere este *apa vie*. Asemenea „focului viu”, renăscător de viață, „apa vie” este o cauză a vieții. Ea conține miraculosul care pus în mișcare determină refacerea unei vieți întrerupte. Spre deosebire însă de „focul viu”, care pătrunde mitic în sferile spiritului, „apa vie” revigorează fizic trupul eroilor morți care astfel prin viață, reînvie. Actul nu are nimic vrăjitoresc, nu se oficiază nici un ritual șamanic, puterile reînvierii vin din puterea „apei

vii”. Întâlnit în basme de vârstă medie, avem toate șansele să credem că acest element a pătruns odată cu creștinismul în literatura orientală, de unde a ajuns și la noi. Este interesant de observat că, motivul este prezent mai ales în povestirile populare din Orientul creștin.

În *lirica populară*, concepția despre înviere și reînviere este mai puțin exprimată. În *cântecul de dragoste* întâlnim doar motivul îmbrățișării postume a plantelor. Apariția plantelor, care cresc din mormintele îndrăgostiților, sugerează că viața și sentimentele lor nu s-au sfârșit. Ele au continuitate, renăscute în alte „ființe” vii care le împlinesc un testament de suflet și, astfel, depășesc condiția asumată prin extrem - sinuciderea -, în ideea refacerii vieții așa cum au dorit-o.

Concepția despre înviere și reînviere se regăsește mai evidentă în *balade*, unde îmbracă forme mitice profunde, în legătură cu motivul sacrificiului care renaște viața, după cum demonstrează și J.G. Frazer că există la populațiile arhaice. La noi, în cele două creații majore ale spiritualității populare, *Miorița* și *Meșterul Manole*, moartea e sublimă pentru că nu înseamnă decât permanența vieții. Mircea Eliade afirmă ideea că, moartea, în aceste balade, este „creatoare, ca orice moarte rituală” (*Comentarii la legenda Meșterului Manole*, 131).

Alegoria morții, din *Miorița*, a suscitât numeroase și variate comentarii etnologice. Exceptând interpretările sacrificiului mioritic prin prisma unei viziuni biblice, cum face poetul George Coșbuc, iar mai nou Peter Master, Gheorghiu Geană sau, în extrema cealaltă, Theodor Speranția, Al. I. Odobescu, Moses Gaster, criticul H. Sanielevici, Radu Dragnea ș.a., care afirmă elementul păgân, cercetarea motivului, în spațiul culturii noastre, trebuie pusă în legătură cu concepția despre sacrificiul mitic care vizează trecerea într-o altă existență.

Caracterul acesta de trecere mitică, prin moarte, propriu actelor de reînviere rituală, a fost subliniat și de Al. Amzulescu, care consideră că balada capătă „proporția și semnificația unui veritabil misteriu inițiativ” (*Revista de etnografie și folclor*, 1979, nr. 1). Ideea este susținută de unele elemente din baladă care pun în evidență atât sensul de continuitate a vieții într-o postexistență, cât și faptul că trecerea are loc într-un cadru sacral și totodată cosmicizat. Nicolae Boboc, într-un studiu relativ recent, bazat pe textele populare, adoptă ideea că în scenariul din *Miorița* e vorba de o moarte ritualică și, aduce ca argument faptul că, în baladă, ciobanul participă la o inițiere „prin inițierea prin care trebuia să treacă cei de vârsta lui, asigurându-și astfel continuitatea existenței, moartea nereprezentând decât o trecere de la un fel de viață la altul” (*Motivul premioritic în lumea colindelor*, 1985, 69).

Afirmația vizează, în fond, existența unei concepții despre reînviere care stă la baza sacrificiului ritual, concepție intuită în măsură mai mare sau mai mică, în funcție de elementele mitice luate în calcul. Dificultatea surprinderii adevărului în totalitate are cauze generate atât de caracterul motivului, unde avem de-a face cu un mit arhaic, cât și de faptul că mijloacele de abordare a motivului sacrificiului sunt altele decât cele specifice. În baladă, cum observă Mircea Eliade, se „revelează o solidaritate mistică între om și natură, care nu mai este accesibilă conștiinței moderne” (*De Zalmoxis à Gengis-Khan*, ed. 1980, 246). La aceasta se adaugă și faptul că unele sensuri ale morții

le-am pierdut, mai ales ideea exprimată în alte culturi (vezi Unamuno) că „în moarte se dezvăluie misterul vieții, taina ei adâncă” (*Viața lui Don Quijote și Sancho*, 1973, 393).

Interpretarea sacrificiului mioritic în lumina conceptului de care ne ocupăm pune în evidență prezența unui scenariu inițiat, fie că e vorba de o moarte reală, fie simbolică, care în riturile arhaice avea rostul trecerii prin reînviere într-o postexistență solidară cu natura.

O poziție care susține existența conceptului în baladă, o adoptă și Dumitru Caracostea. În studiul *Miorița* (1915), el indică „baza etnografică” a testamentului ciobănesc, prin citarea credințelor și uzanțelor funebre în legătură cu viața sufletului după moarte, exemplificate de unele practici ca: ferestrele la sicriu, bradul funerar și nunta mortului necăsătorit.

În perspectiva unui destin sustras morții, eroul *Mioriței* are o atitudine nefirească la prima vedere, de pasivitate totală, care nu e caracteristică românului neinițiat. Motivul este faptul că el are conștiința rostului sacrificiului său. El este un inițiat care își asumă destinul, printr-o „împăcare dramatică cu ideea morții”, cum scrie prof. Dumitru Pop (*Miorița și filosofia morții*, 1992).

Motivul sacrificiului asumat are vechi origini în spațiul nostru, în moartea tânărului ales „rege” al Saturnaliilor, obiceiuri care aveau loc la Dunăre prin sec IV -V d. Hr., apoi în jertfa solului trimis lui Zalmoxis și, chiar în martiriul creștinilor, toate fiind marcate de concepția trecerii prin moarte într-o altă viață.

Recent, viziunea învierii, în *Miorița*, a fost documentată mai evident de Tatiana Gălușcă, în studiul *Moartea și înmormântarea păstorilor oglindite în balada «Miorița»* (1995), în care relevă atât unele practici întâlnite pe teren, care au semnificația gesturilor vivificatoare, cum ar fi, de pildă, la păstorii aromâni care de la lumânarea mortului aprindeau ceilalți lumânările, simbolizând o viață ce se stinge și alta ce se naște, cât și prezența în text a riturilor de înviere.

Concepția este susținută, în baladă, de felul morții. Moartea mitică presupune o trecere către un alt mod al existenței omului în cosmos, fapt ce antrenează, în *Miorița*, elementele naturii. Un informator din Izvoare – Soroca spunea: „Moartea e nuntă în natură, mireasa e groapa, e floarea câmpului în fundul pământului” (*ibid.*).

Grefată pe moartea unui tânăr „nelumit”, alegoria morții devine un scenariu inițiat, proiectat în spațiul naturii înconjurătoare. De aceea, mireasa ciobanului nu mai e o persoană din popor, ci „crăiasa lumii”, un fel de zână, întruchiparea spiritului feminin al vegetației, frumusețea mitică a naturii care este și renăscătoare. Moartea aici se continuă într-o imagine de integrare ceremonială în natură, ceea ce oferă motivului baladesc caracterul de nuntă cosmică.

În *Meșterul Manole*, conceptul este valorificat în legătură cu mitul construcției. Ideea este de a se asigura construcției viață în continuitate, ceea ce conferă durabilitate, act care se împlinește prin transferul ei de la ființele însuflețite. În forma arhaică, aceasta se producea prin jertfe ale unor ființe chiar și omenești, care astfel „renășteau” în spiritul construcției. Așa s-a născut legenda despre jertfa zidirii, în care transferul vieții omenești la o construcție religioasă, printr-un act sacrificial, a îmbrăcat o formă literară, fiind foarte răspândită. Este întâlnită la greci, bulgari, sârbi, maghiari, aromâni și români, apoi în Turingia și chiar în Bangkok și Asia Centrală.

Din perspectiva conceptului studiat, interpretarea actului de trecere a sufletului, prin moartea sacrificială, diferă în opiniile cercetătorilor. E. Tylor crede că, sacrificiile pentru construcții se făceau ca sufletul victimei să se transforme într-un spirit protector (*Primitive culture*, 1903, I, 160). Faptul poate avea legătură cu concepția slavilor despre sufletul protector al casei, concepție care a pătruns și în mentalitatea arhaică românească. O ipoteză interesantă pentru problema noastră este cu privire la practica de a fi fost jertfit în casă un copil ori o mamă cu un copil aproape să nască, acestea fiind, cum spune Gheorghe Vrabie: „ființe nevinovate, toate capabile să reînnoiască viața” (*Balada populară română*, 1966, 75).

Motivul baladesc, în forma balcanică și românească, este mai puțin răspândit. El este caracteristic culturii dunărene, unde și tema jertfei soției meșterului (Manole) capătă accente mai profunde - apare ideea supraviețuirii, uneori redată prin renașterea în elementele naturii (iarbă, flori etc.), cum găsim în variantele din Ardeal. Se poate constata aici acea viziune a integrării prin moarte în cosmos, ca în *Miorița*, dar în același timp ideea unui act ce reeditează lucrarea primordială de „zidire” a lumii, când Dumnezeu a însuflețit Universul. În unele mitologii, acest început cosmogonic s-a produs prin uciderea „monstrului infernal” (cum îl numește M. Eliade), sau a fiarei apelor, a unei ființe primordiale renăscătoare din care a ieșit lumea.

Construcția, ca act de creație, are un început. Eliade afirmă că: „Orice inaugurare a unei noi locuințe, echivalează într-un fel cu un început, cu o nouă viață” (*Le Sacré...*, 52). Arhitectura sacră, cea care comunică, prin statutul ei religios, cu transcendentul, a preluat acest simbolism și l-a dezvoltat în forme noi, ale relațiilor spirituale. Locul construcției nu mai este un spațiu terestru comun, ci un spațiu mitico-ritual, unde orice act devine un rit cu implicații în universul existenței eterne. Din acest punct de vedere, însuși sacrificiul de întemeiere capătă sensul unui act de trecere a ființei către postexistența sacră, prin transmigrația în spiritul construcției.

Unele aspecte ale concepției despre înviere - reînviere se întâlnesc și în *colinde*. Petru Caraman, în studiul său despre colindat, face o incursiune în colindele pentru morți, unde remarcă faptul că în deznodământul specific de colind străin: întoarcerea mortului acasă și revederea alor săi, trebuie pusă în legătură cu „viața” sufletului de dincolo și faptul că sărbătoarea Crăciunului e și sărbătoarea morților, când, după credința populară, sufletele capătă libertatea de a se întoarce din lumea cealaltă în lumea noastră și când are loc revederea dintre vii și morți (*Colindatul la români, slavi și la alte popoare*, 1983, 134).

Tot în lumina acestei concepții, Caraman analizează motivul din colindul „de moartă”, unde peregrinarea sufletului către lumea cealaltă, peste mare, în coarnele cerbului, exprimă drumul sufletului în „marea trecere” către lumea spirituală divină. Până acolo însă, el este un începător, un reînviat la noua stare spirituală.

Caraman nu dezvoltă însă mai departe ideile sale în spiritul conceptului, deși acesta este evident în colinde. Călătoria sufletului, prin moarte, are un caracter inițiativ. Sufletul este supus la unele încercări. Apare imaginea mării, aceasta ca hotar între două lumi, pe care sufletele o trec în corabie cu unele peripeții, salvate de Sf. Nicolae (patronul marinarilor).

În *bocete*, concepția despre înviere-reînviere este legată de fenomenul morții și trecerea sufletului în postexistență. Ființa, practic, reînvie virtual pentru ascensiunea cosmosului, imagine atât de plastic relatată de motivul „scara raiului” sau „vămile văzduhului”, care reprezintă o suită de încercări ce punctează călătoria sufletului, aspectul de purificare, idee întâlnită în scenariile inițiatice, pentru ca apoi să se realizeze integrarea în etern, în locurile numite „rai” și „iad”. Aici influența concepției creștine este evidentă, ca urmare a interferențelor care au existat în decursul istoriei între cele două concepte: popular și religios.

Reînnoirea vieții, în existența postumă, este semnificativ exprimată într-un bocet „de fecior”, în care este redată prin imaginea înnoirii locuinței acestuia în univers (*Folclor din Moldova*, II, 1969, 777). Sugestiv este și motivul nunții cosmice, din același bocet. Mortului necăsătorit i se dă soție pentru că poporul își imaginează lumea cealaltă ca o continuare a celei de aici și, consideră că dacă nu l-ar căsători pe mortul holtei, acesta nu are loc pe lumea cealaltă, adică nu este agregat în comuniunea spiritelor și sufletul lui rățăcește fără odihnă, concepție întâlnită și la slavii vechi.

Petru Caraman vede, în acest tip de bocete, originea alegoriei morții din balada *Miorița* (*Studii...*, II, 75).

Un domeniu în care conceptul este divers înfățișat este în **mitologia populară**. Este cunoscut că, încă dacii aveau credința puternică în nemurire. Aceasta era pusă în legătură cu trecerea sufletului la zei (la Zalmoxis, la zeul luminii și al focului) unde începea viața cea veșnică. Moartea nu mai era pentru ei decât „o levitație a sufletului în cer”, cum spune Romulus Vulcănescu (*Mitologie...*, 175).

Mitologia românească, preluând unele motive antice pe această temă, în tradiția populară, le-a continuat, fie în forme vechi cu iz religios păgân, fie le găsim ascunse în motive noi, cu sensuri și simboluri străvechi. Un astfel de motiv, de mare circulație, este moartea și învierea zeului, reprezentat, în tradiție, de spiritul naturii, care a antrenat practici și ritualuri diferite, mai ales în obiceiurile naturiste, unde concepția legăturii episoadelor din viața naturii cu moartea și reînvierea spiritului acesteia a fost trăită sacru și ritual, asemenea altor momente „sfinte”. De aici s-a născut imaginea despre „soarele sfânt” care moare și învie, despre Anul Vechi și Anul Nou care se succed prin moartea și reînvierea timpului ciclic, precum și în legătură cu renașterea unor ființe mitologice din categoria spiritelor care provin din sufletele metamorfozate prin moarte (zeul Moș, strigoii, moroii, Rusalcele ș.a.)

În mitologia funerară arhaică, concepția despre reînviere este exprimată prin motivul „Călărețului funerar”, care are la origine eroizarea mortului, perpetuat în imaginea „Călărețului trac”, atât de întâlnită în spațiul nostru de cultură. Existența călărețului și a banchetului funerar, în imaginea unor monumente de la morminte, indică ideea eroizării defunctului, participarea lui la o viață spirituală transumană.

„Eroul” mitologic are și puteri fertilizatoare, pe care le aveau zeii vegetației. Acest lucru este de reală însemnătate pentru a înțelege sensul unor motive pe tema învierii, din cultura populară actuală. Din imaginea „Călărețului trac” s-a născut, de astă dată în tradiția creștină, cea a Sf. Gheorghe omorând balaurul. De aici a trecut și în tradiția populară, unde, numit „Sîngeorz”, are puteri fertilizatoare pentru reînvierea naturii primăvara.

Ca o consecință a valorificării conceptului studiat, în mitologia funerară este și divinizarea morților. Romulus Vulcănescu stabilește că există patru trepte de consacrare sau de sacralizare a morților, reprezentând, în fond, transformările stadiale ale divinizării: *daimonizarea*, în care morții devin, în concepția populară, demoni, genii rele, strigoi, iele etc., ființe nefaste, *vivificarea*, prin jocurile de priveghi, *eroizarea*, prin atribuirea participării la banchetul funerar, și *sanctificarea*, prin atribuirea unor calități divine, prin care sufletul devine asemenea ființelor cerești. Toate aceste transformări, se precizează că, fac parte din metamorfoza ființei prin moarte.

Renașterea la o altă viață, ca urmare a reînvierii, și transformarea în ființe noi, de astă dată mitologice, implică un cadru de sacralizare fast și benefic, în lipsa căruia se produce demonizarea sufletului. Poporul a conceput o serie de practici pentru a împiedica unele metamorfozări ale sufletului în ființe rele (în demoni, strigoi, moroi etc.), care aduc vătămări celor rămași în viață. De asemenea, au fost inventate practici de înlesnire a trecerii sufletului către viața de dincolo (fereastra sufletului la sicriu, găuri în oalele funerare, practici de alungare a duhurilor rele), precum și de ajutorare pentru integrarea lui în lumea spiritelor (prin nunta mortului, pomeniri, pasărea sufletului, sacrificiile de substituire, obiceiul cetei Unchiașilor, mascări, ofrande etc.). Unele din acestea au vechi origini romane.

În plan nevolitiv, divinizarea prin sanctificare avea loc și ca urmare a unui martiriu, sau chiar volitiv, printr-un act de autojertfire - eroizarea creștină.

Conceptul de înviere - reînviere în mitologia populară este diferit de cum s-a format în religie; a asimilat elemente variate din tradiție, din religia populară (credințe arhaice), din folclor, din creștinism, din care a formulat imagistic și teoretic o lume a nemuritorilor. Ea se revelează atât în practicile și miturile de înviere sau reînviere (a naturii, a omului), cât și în motivele unor ființe fantastice cu rol mitologic.

Dimitrie Cantemir, în *Descrierea Moldovei*, spune că poporul încă se mai închină „la câțiva zei necunoscuți și care se vede că se trag din idolii cei vechi ai dacilor.” Dincolo de o oarecare naivitate a autorului în menționarea unor obiceiuri ca zei, câteva nume ne conduc într-adevăr către panteonul popular. Semnificative, pentru problema noastră, sunt *Drăgaica*, prin care se arată că poporul înțelege pe *Ceres* -zeița „semănăturilor” (a grâului, a cerealelor) care, cum știm, avea un rol fertilizator și „guverna” toată viața grâului, inclusiv învierea spiritului grâului prin sămânță și rodnicia, apoi *Ursitele*, care prevesteau viața noului născut și influențau destinul acestuia și, *Joimărița* (de la „Joi Mari” - sărbătoarea revenirii morților), care are un rol fast, uneori și nefast în trecerile sufletelor de la o existență la alta.

Unele din motivele menționate până aici au pătruns și în literatura cultă, fiind folosite ca sursă de inspirație în romane, basme, legende și povestiri care dau expresie interesului pentru temele mitice ale spiritualității populare. Literatura română, marcată de un tradiționalism accentuat, înregistrează un nivel semnificativ de prelucrare a concepțiilor și motivelor care fac obiectul studiului nostru, punând în evidență cu mijloace proprii, un mod de viață circumscris unor credințe și practici arhaice, izvorâte din aspirația lumii spre nemurire, ceea ce pune în lumină valoarea conceptuală a tradițiilor despre supraviețuire.

Un aspect deosebit îl prezintă formele mitice pe tema învierii și reînvierii valorificate în *tradițiile și obiceiurile populare*, care au un rost incomparabil mai mare în viața ceremonială. Și aceasta, pentru că obiceiurile sunt legate, în principal, de anumite momente mai importante din viața omului și a naturii, când se celebrează trecerea unor etape ale existenței, marcate fie de o moarte reală, fie de una simbolică. În acest caz, trecerea de la o etapă la alta are semnificația unei noi nașteri.

Viața se reface și se regenerează fundamental prin reluarea ei, act ce implică o nouă creație. În acest sens, se prevede atât aspectul desprinderii ființei de starea veche, cât și trecerea spre starea incipientă a unei noi existențe, profane sau sacre. Obiceiurile, ca acte care ritualizează aceste momente de trecere, se întemeiază pe un mod de gândire a vieții în continuă re-creație, de refacere a structurilor vechi, uzate, și destinate să dispară, prin înlocuirea lor cu altele noi, mai valoroase. Noul este calitativ mai bun, pentru că este, în primul rând, mai durabil, în raport cu vechiul perimat. De aceea nașterea, ca și renașterea, învierea sau reînvierea produc o înnoire ființială care asigură continuitatea vieții.

La popoarele primitive, aceste fenomene erau determinate ca să se producă cât mai des, în ideea de a reînnoi și revigora viața comunității și a naturii. Așa s-au născut concepția sacrificiului creator și practicile de reînviere, studiate de James George Frazer, Iulius Lips ș.a., ca mod de a reactualiza actul creației. El se produce ritualizat și stă la baza tuturor renașterilor simbolice.

Aceste aspecte sunt comune și obiceiurilor din cultura noastră spirituală, care reprezintă o formă de manifestare a conceptului prin acte rituale, integrate ceremoniilor tradiționale. Concepția, în acest caz, dă sens riturilor, justifică anumite practici și elemente simbolice din cadrul obiceiurilor. Astfel riturile de la naștere celebrează nu doar nașterea, ci și o trecere spre viața de după viață, o venire în lumea „albă”, posterioară celei părăsite, cele de nuntă celebrează o devenire la o stare de viață nouă, de după alta veche ce se încheie la căsătorie, obiceiurile de la moarte ritualizează o intrare, prin reînviere, într-o altă lume, a vieții postume, cele vegetale produc o reînsuflețire a ființei spirituale a naturii etc. Toate aceste acte sunt marcate de conștiința unui rost mai înalt, pe care îl au gesturile rituale în momentele cele mai semnificative ale evoluției vieții umane sau în natură. Ea se păstrează în memoria mitică a colectivității, fiind exprimată la momentele respective, fie oral, prin creațiile folclorice, credințe și tradiții, fie la modul gestual, prin ritologia învierii - reînvierii.

5. Conceptul și relația sacru-profan

Cercetarea învierii și reînvierii în diferite specii ale culturii populare, cu deosebire în cadrul manifestărilor rituale, pune în evidență câteva aspecte care relevă importanța cunoașterii sacrului în cadrul studiului etnologic. Din acest punct de vedere, abordarea relației sacru - profan este o condiție *sine qua non*. Și aceasta, în condițiile în care conceptul prevede că învierea sau reînvierea are loc, în majoritatea situațiilor, prin trecerea într-un alt plan al existenței. Postexistența într-un alt plan al lumii vii, ca mediu sustras condiției naturale, a fost considerată sacră, în antiteză cu lumea profană. În societatea tradițională, observă Arnold Van Gennep, există o separație chiar o

incompatibilitate între lumea profană și lumea sacră. Trecerea de la una la alta nu poate avea loc, decât prin executarea de ceremonii (*Riturile...*, 15).

Faptul este justificat de consistența raportului dintre aceste două „lumi”, care comunică mai puțin prin elemente materiale și, mai mult, prin acte de ritual și simboluri. Ele constituie un adevărat cod de sacralizare ce se exprimă frecvent în cultura populară, mai ales în legătură cu obiceiurile ceremoniale legate atât de vârstele omului, cât și cele calendaristice, în legătură cu viața naturii. Prin cercetarea conceptului se facilitează astfel o incursiune în semnificația relației sacru - profan, exprimată de aceste simboluri, de asemenea, se facilitează cunoașterea rostului lor în contextul unor momente ale obiceiurilor, precum și modul de valorificare a elementelor sacre la nivelul mentalității populare, ca formă de exprimare a raportului dintre anumite stări rituale.

Există și o sacralitate religioasă în cultura populară, dar aceasta aparține unui raport dintre om și divinitate, de factură creștină sau precreștină, exprimată prin acte de cult și simboluri religioase, care însă nu face obiectul cercetării etnologice, ci ar putea foarte bine să fie prezentată într-un studiu de religie populară.

Sacralitatea pe care o vizează conceptul de înviere – reînviere, este o realitate mitică ce se înfăptuiește prin acte de consacrare, rituale. Ritualul reprezintă o formă caracteristică de trecere a unei stări în alta, superioară, ca efect al schimbărilor esențiale care se produc la nivelul valorilor spirituale și socio - umane, în raportarea realului profan cu lumea cosmică, de altă structură și dimensiune spirituală.

Cercetarea conceptului contribuie astfel la cunoașterea acestui fond de cultură mitică, care în cultura noastră populară este foarte bine reprezentat, de credințe despre ființe mitice, fantastice (zei, uriași, zmei, zâne, iele, demoni, strigoi, etc.), despre motive mitice (recrearea lumii prin reiterarea cosmogoniei primordiale, metamorfoza, metempsihoză, ș.a.), despre situații mitice (reîntoarcerea sufletului mortului acasă, transmiterea spiritului grâului prin sămânță, menirea rodniciei holdelor prin obiceiuri rituale etc.), despre timpul mitic (sărbători arhaice, zile faste și nefaste, momente ale învierii) gesturi mitice etc. Conceptul, în unele obiceiuri, traduce elemente preistorice care vin din timpul mitic. S-a subliniat, de pildă, că fondul tematic al colindelor este mult mai vechi decât o atestă cuvântul latin *calenda*. El precede vârsta agricolă a populației carpato - dunărene, aducând vești despre îndeletniciri mai vechi, despre concepții și închipuiri ale acesteia despre lume, deci despre primele mituri.

Și în alte creații populare răzbat mituri străvechi sau ecouri ale acestora pe tema noastră, venind din diferite spații de cultură, despre înviere, reînviere, zborul cosmic, resuscitarea morții etc. Mitul zeilor care care mor și învie, apoteozarea suveranilor, mitul orfic, sunt doar câteva exemple pe această temă, care constituie adevărate surse originare pentru tradiție. La acestea, se adaugă și unele mituri autohtone istorice, despre Zalmoxis, Traian și Dochia, mitul întemeierilor de țară etc., ultimele continuate în formele culturii orale până astăzi. Pentru că, spre deosebire de alte culturi, la noi domină în creațiile populare încă „mitul viu”, pe care Mircea Eliade îl definește ca „istorie adevărată”, adică „istoria de ceea ce s-a petrecut *in illo tempore*, povestirea despre ceea ce zeii sau ființele divine au făcut la începutul timpului”, care poate fi

actualizată de ideea re-creerii vieții, a lumii, distrugerea lumii etc. Este istoria gândirii vieții în universal (*Aspects...*, 9).

În acest caz, refacerea modelelor originare, în lumina conceptului studiat, este un act de restituire necesar și altor domenii ale culturii. Spiritualitatea noastră arhaică s-a zămislit prin mit și, acest lucru constituie o premisă pentru istoria culturală mai îndepărtată. De la Pan și Orfeu, la Zalmoxis, s-au creat o serie de modele culturale, pe care tradiția le-a moștenit și le-a trimis mai departe, din generație în generație, pe cale orală. Desigur, o participare statornică la actul cultural a avut-o mentalitatea celor mulți, care a susținut nașterea miturilor.

Mitul mioritic, cel al construcției, cel al trecerii într-o altă lume ș.a., aparțin modelelor originare în cultura noastră, a căror studiere este ușurată de elucidarea prin investigații etnologice, mai întâi, a fenomenelor mitice în contextul cărora se integrează, atât ca motivație, cât și prin forma de exprimare (în chip alegoric, simbolic, estetic etc.).

Un câștig teoretic al studierii conceptului de înviere și reînviere este și în privința cunoașterii raportului dintre cele două lumi, lumea de aici și cea „de dincolo”. Problema se înscrie în ansamblul gândirii populare despre lume și viață, care se reflectă însă diferit în creațiile orale. În basme, lumea „de dincolo” este numită „celălalt tărâm”, imaginată ca un alt plan terestru, în balade, este văzută ca un plan cosmic, în bocete, ca o replică a acestei vieți, doar într-o altă formă etc. După religie, lumea cealaltă este „în cer”. Viziunea populară asupra lumii are o însemnătate atât pentru a defini existența vieții terestre, cât și a celei în viața „de dincolo”, unde sufletul trece prin moarte și înviere. Există o interdependență totală a conceptului cu imaginea unei alte lumi, cel puțin în ce privește postexistența omului. De aceea pe cât de necunoscută, pe atât de necesară este această lume.

Desigur, cum afirmă V. Vetișanu: „temeiurile unei lumi «de dincolo» nu sunt pur speculative în gândirea populară, dacă acceptăm faptul că această gândire caută pretutindeni similitudini și asemănări între lumi posibile” (*Deschideri filosofice în cultura tradițională*, 1989, 126). Așa s-ar explica faptul că, imaginea despre lumea postexistenței sufletului își are sorgintea în natura căutărilor abisale, fenomen caracteristic gândirii populare care a intuit-o ca pe un spațiu concret al existenței postume, unde sufletul trece prin moarte și înviere. Fiind responsabilă de o stare în continuarea celei pământești, această lume este apropiată de cea terestră. Parcurgerea de la una la alta este doar o trecere. Elementul de relație este definit, de conceptul studiat de noi, ca o succesiune nu doar liniară ci și valorică, exegezele întreprinse până acum menționând o superioritate de ordin calitativ a uneia asupra celeilalte, dar și o întrepătrundere a lor, cum susține Ovidiu Papadima (*O viziune...*, 64).

Determinarea exactă a acestei interdependențe explică seria trecerilor dintre aceste două lumi, prin actele vivificatoare, ca un mod de perpetuare a unui dat ontologic sacru și etern. Din acest punct de vedere, tema nu aparține nici filosofiei și nici religiei, ci trebuie studiată în raport cu concepțiile populare despre înviere și reînviere cuprinse în credințe și superstiții, reprezentând acea filosofie populară a cunoașterii, care este un sediment al unor concepte originare. Mircea Eliade consideră că „intuițiile primordiale, exprimate la început prin simboluri și afirmații de valoare

metafizică, sunt degradate cu timpul, până ajung simple superstiții, legende sau motive decorative” (*Mitul reintegrării*, în „Vremea”, 1942, 56). În acest sens, reconstituirea unor motive aparținând conceptului trebuie să pornească de la semnificațiile stării dintâi, care oferă modelul original și reabilitează sensul unor acte precum cel de creație, re-creație sau consacrare, din urmele păstrate în credințele și tradițiile populare.

Faptul este argumentat de definirea unui cercetător precum C. Amărieuței, care spune atât de sugestiv, că: „Metafizica românească este o filosofie a stării dintâi” (*Metafizica creației lumii*, 1973). Această stare, la care se raportează frecvent conceptul în obiceiuri, nu reprezintă doar haosul, ci în primul rând o stare a creației primordiale, în care se remarcă perfecțiunea și sacralitatea. În basme, acest timp al creației este indicat de cuvintele „A fost odată ...”, „când Dumnezeu umbla pe pământ ...” etc. Nu este timpul premateriei, cum susțin unii, ci al creației primare. În legende, în obiceiuri, reîntoarcerea sfinților pe pământ sau a sufletelor morților reproduce această vreme originală, sacră, în care ființele doar se comportă altfel, într-un cadru ritual.

6. Conceptul în creștinismul cosmic românesc

În cultura noastră tradițională, conceptul de înviere și reînviere s-a valorificat atât la nivel mitic, al mentalității profane arhaice, cât și pe fondul spiritualității religioase, ca urmare a prezenței creștinismului timp de aproape două milenii în spațiul românesc, perioadă în care unele idei, simboluri și credințe privind fenomenul învierii au fost asimilate gândirii tradiționale. Faptul acesta a contribuit la formarea unei viziuni creștin - populare asupra învierii, inspirată, în principal, din cultul pascal care celebrează învierea lui Iisus Hristos, proiectată însă în semnificații universale.

Învierea, ca act fundamental al noii religii, a adus o înnoire totală a lumii, după concepția teologiei creștine. Aceasta - afirmă Mircea Eliade - „conferă un sens simbolic tuturor înnoirilor și renașterilor care au loc în Cosmos” (*Mistica primăverii*, în vol. *Taina Indiei*, 190). De aceea, zice el „țărani Europei înțeleg creștinismul ca o liturghie cosmică. Misterul christologic angajează în deopotrivă destinul cosmosului” (*Aspects...*, 208). Ideea are la origine faptul că natura ca și omul aștepta învierea lui Hristos ca o izbăvire de efectele culpabilității primordiale. „«Toată natura suspină în așteptarea învierii» este un motiv central tot atât de bine al literaturii pascale cât și al folclorului religios al creștinătății orientale” (*ibid.*).

La noi, concepția pascală despre înviere a fost marcată, poate mai mult decât în alte culturi, de ideile creștinismului popular rezidente în riturile și credințele ce însoțesc actul hristologic. Fără a minimaliza imaginea și importanța misterului evanghelic cu privire la înviere și consecințele soteriologice ale acestuia în viața oamenilor, spiritul popular a realizat totuși un mod propriu de abordare a conceptului într-o viziune integrată lumii. În această viziune, spre exemplu, semnificațiile învierii și cele ale anotimpului pascal (primăvara) se contopesc. Hristos este privit ca răscumpărător al tuturor ființelor lumii, nu numai al omului. În consecință, natura și animalele trăiesc misterul învierii, ca și oamenii. Acum „cerul se deschide”, spun cele mai multe tradiții, și animalele vorbesc. Este timpul vindecării de boli și al învierii morților.

Ca moment culminant în devenirea unui timp în „degradare”, cum îl numește Ion Ghinoiu, - evident acesta asimilat cu degradarea omului prin păcat, în starea precreeștină, - Paștele este precedat de o perioadă ce anticipează sărbătoarea, cu zile marcante, menite să anunțe și să pregătească emoțional evenimentul învierii și, apoi, după „consumarea” celebrării misterului, este urmat de o perioadă cu momente închinare efectelor actului divin în lume.

În perioada prepascală, prefațată de Duminica Floriilor și Sâmbăta lui Lazăr, întâlnim câteva obiceiuri cu profund sens de înviere și reînviere. Obiceiul cel mai semnificativ de ziua lui Lazăr este *Lăzărelul* (numit și *Lazărul*, *Lazăra*, *Lăzărică*), întâlnit în sudul țării, în Muntenia, în Dobrogea și în sudul Basarabiei. La sfârșitul sec. al XIX^{lea}, Teodor Burada îl semnaleză, în stare incipientă, și în Moldova. De asemenea, este cunoscut și la alte popoare din sud - estul Europei, cu un ceremonial asemănător.

Lăzărelul reproduce, în texte, un rit de înviere, asemenea altor obiceiuri cu implicații în ritmul vegetației. El vestește într-un fel învierea naturii, deși scenariul se întemeiază pe povestea lui Lazăr din Betania, care a fost înviat de către Iisus Hristos. De altfel, sâmbăta Floriilor este dedicată acestui eveniment biblic. De aceea *Lăzărelul*, în tradiția populară nu este un personaj sau „zeitate a vegetației”, cum se afirmă, ci mai degrabă un motiv religios pe care poporul l-a transpus în imaginea unui rit vegetal. O. Bîrlea îl consideră pe Lazăr „erou vegetațional” (*Folclorul...*, I, 404), așa cum apare în cântecele de la obicei. Faptul însă comportă unele observații de interpretare.

De remarcat că, învierea lui Lazăr este transpusă ritual asemenea unui rit de mistere, care amintește de misterele zeilor naturiști. Obiceiul este practicat de un grup de două, trei fete, în unele locuri se face un *mire* și o *mireasă* sau, mai frecvent, numai mireasă, cu care umblă pe la case și colindă cântecul numit *Lăzărelul*. În acest timp, mireasa („Lăzărița”) se plimbă prin cercul grupului. Gestul ar avea semnificația trezirii spiritului vegetației la o viață nouă, deci reînvierea naturii.

Dar obiceiul de a celebra un mister religios, fie creștin sau păgân, prin gesturi și simboluri naturiste, este caracteristic culturii noastre populare. În acest caz, variantele cunoscute se referă direct la moartea și învierea eroului biblic. Cântecele de *Lăzărel* pomenesc și de surorile lui „trei surori”, de *Viftania* (numele popular pentru *Vitania* sau *Betania*), ceea ce confirmă originea creștină a obiceiului, deși s-au făcut și afirmații că ar fi inspirat dintr-un ceremonial păgân. După mărturiile pe care le avem, suntem îndreptățiți să credem că în obicei este un sincretism religios, în care tema a venit din izvoarele biblice creștine, iar scenariul a fost preluat de la un cult de mistere al zeilor naturiști. Prezența elementelor vegetale e doar un indice al caracterului eroului care întruchiează astfel spiritul vegetației. Într-un text se spune că, la naștere, Lazăr apare înfășurat în foi de viță, foi de nuc și legat cu crengi de vișin. De asemenea, prezența *miresei*, care amintește de „Mireasa de mai”, „Regina primăverii”, „Mireasa de Sânziene” etc., pe care le-am descris deja, are semnificația unei logodiri mitice cu spiritul vegetației care, în gândirea populară, are ca efect fecunditatea naturii și revigorarea ei într-un moment când revine la viață. Faptul este accentuat și de ideea sacrificiului sacru care transformă moartea eroului într-un act creator. Lazăr, în cântece, este omorât (accidental sau se sinucide). „Lazăr moare de Florii /Cin’ e mare frunza-

vii”, se spune, dar moartea lui nu este concepută ca un sfârșit, ci ca o trecere în alte elemente ale naturii. Metamorfoza ilustrează apartenența obiceiului la riturile de înviere cosmică. Tema se apropie de cea a morții – nuntă din balada *Miorița*. În *Lăzărel*, după ce se anunță moartea personajului, se spune în continuare: „N-a murit, s-a logodit / Toată ziua stă gătit / De la cap pîn’ la picioare / Crește floare lângă floare”. În unele texte, Lazăr mort se transformă în flori. „De la cap pîn’ la mijloc / Numai flori și busuioc” (*Folclor din Dobrogea*, 172). Surorile lui, bocindu-l, înfloresc și ele.

Cercetătoarea Maria Mocanu, de la Chișinău, e de părere că „prezența miresei nu a logodnicei în această reprezentare populară, o apropie și mai mult de sărbătorile închinat eroului vegetațional” (*Lăzărelul în sudul Basarabiei*, ms.). Ea are un rol vivificator. Un text zice: „Dar mai tare cine-l plânge / De varsă lacrimi de sânge ?/ Fata mare logodită / Cu toată zestrea gătită” (*ibid.*). Bocetele, ca și alte cântece cu specific funerar, au și ele puterea de a învia morții. Aici actul este doar sugerat de versuri cât și de gesturile miresei care ar fi destinate, ca o magie naturistă, să trezească, sub chipul eroului, spiritul vegetației.

Obiceiul *Lăzărelul* are legătură cu sărbătoarea *Floriilor* care, am văzut că este o continuare din vechea sărbătoare *Florilia*, închinată zeiței romane *Flora*, a florilor. Lazăr, personajul obiceiului, se preface în flori, nu în alte plante, surorile lui „înfloresc”, totul este marcat de o metamorfoză florală, ceea ce conduce către atmosfera specifică a sărbătorilor romane. De altă parte, ramurile verzi, care se folosesc acum, sunt inspirate din „stâlpările” de finic menționate în legătură cu episodul intrării în Ierusalim care se celebrează în duminica *Floriilor*, și păstrate pe fondul tradiției creștine. Semnificația legăturii de concepție a *Lăzărelului* cu *Floriile* este marcată și de obiceiul *Mireasa lui Lazăr*, care se practică nu sâmbăta, ci duminica, în ziua de Florii, când fetele aruncă pe apă câte o coroană din sălcioară sfințită, ca să vadă, prin felul cum plutesc mai repede, care va fi aleasă mireasă (*ibid.*).

Ideea de înviere la *Florii* este exprimată, în principal, de folosirea rituală a ramurilor de salcie și de cultul morților. Practicile acestea, deși deosebite ca structură, au o legătură care se creează pe fondul unor rituri cu sensuri comune. S. Fl. Marian menționează, între altele, că la Moșii de Florii se înfîgeau ramuri de salcie pe morminte (*Sărbătorile la români*, II, 84), și se făceau acte de divinație în care se chemau spiritelor morților. Interpretate în lumina conceptului de care ne ocupăm, atât chemarea sufletelor morților, cât și înfîgerea salciei înmugurite pe morminte vizează trezirea morților, ca un act integrat reînvierii naturii, pe care elementele simbolice îl determină ritual. Caracterul acesta este accentuat de folosirea salciei, care are acum o dublă valoare în raport cu ideea de înviere: starea de înmugurire care, prin mugurii deschiși sau înfloriți, asemănător semințelor încolțite, semnifică învierea, iar prin starea de sacralizare (sfințirea salciei la biserică), devine purtătoare de efect benefic asupra omului și naturii. De aceea, salcia de la Florii se folosește și pentru apărarea de boli, pentru sănătatea vitelor, rodnicia câmpului etc.

La obiceiurile din săptămâna prepascală, unele sensuri de înviere transpar în legătură cu practicile din *Joia Mare*, numită popular „Joi Mari” (sau „Joimari”), destinate pomenirii morților, precum și în credințele aferente despre întoarcerea

sufletelor morților. Revenirea acestora printre cei vii, ca și practicile de divinație (focurile morților) au, după cum am amintit, o trăsătură vivificatoare, anticipând, după tradiția creștină, actul învierii hristologice. Textul biblic spune că morții au înviat când Iisus și-a dat sufletul pe cruce. Transpus în concepția populară, episodul nu păstrează cronologia exactă în raport cu acest eveniment, cultul morților fiind influențat și de momentul Cinei de taină din Joia Mare care, ca ritual soteriologic, a avut un impact puternic asupra ofrandelor funebre.

În mod fundamental, Joia patimilor este ziua cinei, a ospățului ritual. Dar acesta este nu numai pentru sufletele celor vii, ci se extinde asupra neamului întreg, format din vii și morți. Expresia populară o găsim în *Moșii* de „Joi Mari”, între cei mai importanți din tot cursul anului. Este și singura zi când se fac focurile morților, în credința revenirii lor.

În tradiția noastră populară apare acum și o ființă fantastică, numită *Joimărica*. Majoritatea cercetătorilor o consideră o ființă demonică, de altfel cum apare concepută în unele credințe care-i atribuie însușiri malefice. În realitate însă, *Joimărica* este o emanație a spiritelor morților „demonizate” prin neintegrarea fastă în lumea „de dincolo”. Este asemenea strigoilor și, despre ea se spune că apare ca „o femeie urâtă”, „femeie fioroasă”, „femeie monstru”, „o nălucă”, „o fantasmă”, „o stafie”, „duh necurat” etc. Ea umblă în această zi și pedepsește, potrivit majorității credințelor populare, pe femeile și fetele care n-au tors cânepa până la această dată. Important pentru conceptul în chestiune este faptul că, în unele locuri, se crede că femeile „ce dau un colac cu colivă de pomană la *Joimari*, *Joimărica* nu mai vine” (A. Fochi, *Datini...*, 129, 182-183). Prezența colivei este un indice că practica are o semnificație de înviere, care influențează însăși apariția acestei ființe la oamenii pământeni. De asemenea, aici este vorba și de a oferi elemente de ofrandă, într-un moment cu certe semnificații funebre și vivificatoare. Or, am văzut că ofrandele determină actul integrării, în ce privește situația sufletelor morților, în post existență. Morții așteaptă ofrandele, iar în lipsa lor unii se prefac în spirite malefice. Folosirea unei ofrande simbolice, în speță coliva, reprezintă deci un act cu semnificații edificatoare în ce privește împiedicarea spiritelor morților de a deveni ființe malefice. Prin integrarea în sacralitate, ele se integrează în neam și participă la viața acestuia în post existență, părăsind calea deviațiilor nefaste care le face malefice și punitive.

Momentul pascal - *Paști* (de la cuvântul ebraic *pesah* „trecere”), este prin excelență o sărbătoare a învierii, de fapt unica sărbătoare calendaristică închinată total învierii. Ea celebrează un mister creștin și, în același timp, un mister al învierii universale, pentru că Hristos este considerat, în concepția teologiei creștine, centrul umanității și al cosmosului. În consecință, actul acoperă învierea tuturor speciilor vii, chiar a timpului și spațiului, pentru că toate aparțin creației primordiale.

În viziunea creștin – populară, acestea se sacralizează ca urmare a învierii hristologice. Mai întâi, *timpul* din perioada sărbătorilor pascale se crede că este „sfânt”, și deci fast pentru relația umanului cu divinitatea, înlesnind comunicarea în sacralitate. Acum, se spune că „se aude toaca din cer” (Mușlea-Bîrlea, *Tipologia*, 138-142). Lumea post existenței se apropie de cea terestră și, trecerea prin înviere către locul de fericire eternă este facilitată de faptul că raiul este deschis. În Bucovina, este credința că

„cine moare în ziua de Paști, merge de-a dreptul în rai”. Timpul acesta este propice și unor rituri magice. Unii „când toacă popa la biserică se aruncă în apă pentru a se vindeca de boli”. Fetele fac vrăji de dragoste și de ursită. De asemenea, obiectele folosite ritual capătă o putere cosmică. De pildă, în Bucovina, cu „mâțișoarele” sfințite (la Florii) și cu lumânarea de la învierea de Paști se înlătură grindina în timpul verii.

Paștele realizează și o sacralizare a *spațiului*. În mentalitatea populară, acum nu numai biserica este un loc sacru, ci și locuințele, chiar natura capătă o încărcătură spirituală, în care oamenii se mișcă cu pietate și cu gesturi ceremoniale. Astfel, când întorc de la biserică, dimineața, și ajung acasă, spune S.Fl. Marian, trecând „peste pragul tindei încep a se închina, apoi intrând în casă sting lumânarea în grindă, afumând-o pe aceasta în semnul crucii” (*Sărbătorile...*, III, 75). Gestul este menit să însemneze spațiul locuinței cu simbolul creștin, împotriva acțiunii ființelor malefice care pot degrada lumea până la distrugere. Concepția este exprimată ilustrativ în credințele populare. Unele credințe populare spun că pământul este așezat pe niște furci. Iuda, sau dracii, în alte variante, rod mereu de ele „ca să surpe pământul, însă nu reușesc, deoarece în ziua de Paști, până se uită ei la ouăle roșii ... Dumnezeu îi înșeală și împlinește cu fier unde au ros dracii” (A. Fochi, *Datini...*, 76-77).

Această exprimare redă în chip figurat actul restaurării cosmice, ca efect al învierii lui Iisus Hristos, care reface integritatea primordială a lumii, erodată de acțiunea distructivă a ființelor demonice. Prin urmare, evoluția acestei degradări este stopată, vederea ouălor roșii, ca simbol al învierii, însemnând vestirea producerii misterului divin.

Obicei simbolic general în tradiția noastră, *ouăle roșii* de Paști au implicații multiple în concepția populară privind învierea, atât pentru perioada pascală, cât și în alte împrejurări ceremoniale. Tradiția ouălor vopsite este veche la popoarele lumii și, își are sorgintea conceptuală în mitologia oului, întâlnită în credințele precreștine. Ideea nașterii lumii din oul mitic este cunoscută la egipteni, greci, celți, fenicieni, hinduși, canaaneni, tibetani, vietnamezi, chinezi, japonezi, la populațiile din Siberia și Indonezia. De pildă, la fenicieni, zeița Astarte era reprezentată purtând pe cap o tiară cu un ou mitic. Ei credeau că, din oul spart în două a luat naștere cerul și pământul.

Oul are la bază un simbolism cosmogonic, de naștere și renaștere a lumii, ca și a omului. Ouăle vopsite depășesc acest simbolism primar prin adăugarea unui element nou - culoarea roșie, reprezentând ideea vieții. S.Fl. Marian susține că tradiția ouălor de Paști provine de la sărbătoarea Anului Nou, când aceasta se ținea primăvara, după vechiul calendar roman. Având simbol de fecunditate, de miracol al vieții reînnoite, acestea se ofereau atunci (ca și astăzi), în dar celor cunoscuți, ca semn de afecțiune reciprocă. Tot el spune că romanii foloseau ouăle colorate la anumite ceremonii religioase precum cea a expiațiunilor (*Sărbătorile...*, III, 12-13). Obiceiuri cu ouă vopsite au existat, în trecutul îndepărtat, și la chinezi, unde se făceau daruri la nașterea unui copil, ca „semne ale începuturilor vieții” (Maria și Nicolae Zahacinschi, *Elemente de artă decorativă românească*, 12), la slavi, la sărbătorile primăverii (I. Ghinoiu, *Vârstele timpului*, 167), probabil tot cu rostul de a semnifica renașterea. Ideea aceasta este subliniată și de folosirea ouălor în riturile funerare. Ouă s-au pus și în morminte,

așa cum s-au descoperit într-un sarcofag din sec. IV d. Hr. de la Worms, iar la noi, dintr-o perioadă mai târzie, în câteva locuri din țară. Și azi este tradiția în Bilca (jud. Suceava), ca în ziua de Paști să meargă și să pună câte un ou roșu pe morminte „pentru sufletul morților”.

Folosirea ouălor vopsite (în roșu mai ales) în practicile funerare, ca simbol al învierii, are legătură directă cu starea sufletului după moarte. Ele se pun cu concepția că prin prezența lor se atribuie morților participarea la actul învierii generale. Faptul are unele asemănări cu credința preistoricilor în ocrul roșu folosit la înmormântări, prin care se dădea decedatului putere de viață, cu alte cuvinte, putința de a renaște și a viețui în postexistență.