

Ritualuri funerare, simboluri primordiale, portalul lumii de dincolo în imagarul unui *homo psychologicus*

Universitatea „Ovidius” din Constanța

Școala Doctorală De Științe Umaniste

Drd. Andreea Valentina Miroiu

Abstract: Death, this universal and eternal motif, constitutes a point of intersection between biology, philosophy and culture, going beyond the mere cessation of physical existence to become an essential dimension that shapes and reshapes the human condition. Far from being merely a final event, it is a metaphysical concept around which fundamental questions about meaning, identity and ephemerality revolve. Before delving into the depths of the imaginary of death, with its multiple hypostases and symbolic resonances, it is imperative to reflect on the ethical and epistemological challenges that this boundless subject raises. Every society, regardless of era or cultural space, constructs a collective imaginary which, through a complex network of myths, rites and representations, attempts to offer a coherent response to existential challenges, among which the thanatic occupies a central place. This symbolic matrix, on the boundary between the individual and the collective, the real and the imaginary, shapes attitudes towards ephemerality and influences the relationship to the idea of end, mourning and memory. Drawing on the reflections of seminal works on death by thinkers such as Philippe Ariès, Georges Bataille, Edgar Morin, Emmanuel Levinas, Vladimir Jankélévitch and Michel Fromaget, as well as explorations by writers such as Emil Cioran, Ion Biberi and Mircea Eliade, this study examines the question of finitude from a renewed perspective.

Keywords: *death, time, Dasein, being-here, essence, ipseity, non-sense*

Introducere

În această teză dorim să expunem o parte din aparatul critic, cu privire la fenomenul „thanatosului”, pe care să putem alcătui itinerariul hermeneutic asupra textelor de la sfârșitul secolului al XIX-lea, până în secolul XX, în cercetarea doctorală din curs. Moartea, ca prag între două existențe, devine în literatura sfârșitului de secol XIX și a secolului al XX-lea, configurație arhetipală, confluență între experiența individuală, imagarul colectiv și trauma culturală. Literatura acestui timp istoric, este suspendată într-o dramă macabră, marcată de prăbușirea sacrului,

destrămarea marilor sisteme metafizice și de implementarea unui raționalism steril, ce dezvoltă o sensibilitate tanatică atipică, în care moartea este trăită, simțită, interiorizată.

Clasificarea propusă de Philippe Ariès oferă o grilă de interpretare istorică și antropologică, dovedindu-se relevantă pentru investigarea modului în care moartea devine experiență estetică, este reprimată ideologic sau se reconfigurează mitopoetic. Demersul se va articula, metodologic, de la fenomenologie la hermeneutica reductivă și instaurativă, cu referințe la rolul arhetipurilor (la M. Eliade și C.G. Jung) pentru înțelegerea relației dintre moartea ca eidos și echilibrarea experiențelor personale (spaimă, anticipare etc.). Suportul teoretic va urmări modul în care simbolistica morții generează noi sensuri (v. Durand) sau modul în care hermeneutica lui P. Ricoeur poate explica continuumul viață-moarte/eu-simbol în reprezentarea literară a morții.

1.1.Despre moarte – diacronie, conceptualizare, metode

În ordinea Cosmosului, moartea reprezintă echilibrul, starea spre care tinde orice formă de viață, dacă nu intervine vreun factor exterior. Etimologia vieții sugerează continuitate, persistență, ceea ce pune în lumină caracterul său efemer. Viața se poate defini prin absența temporară a morții. Perspectiva noastră pentru viață, este o caracteristică intrinsecă – o predispoziție esențială a luptei pentru supraviețuire. Trebuie să regândim viața, ca punct de răscruce aflat la granița dintre viu și neviu (Watson, 19-23).

Moartea nu înseamnă numai experiența individului uman, unul dintre marile rituri de trecere, mitologia asociată acestuia sau reflecțiile și studiile provenite din medicină și psihologie. În societatea contemporană, în filosofia postmodernă și post-structuralistă boala și moartea sunt tropi în retorica societății tehnologizate, atomizate, așa cum observa Irina Petraș într-un eseu de orientare fenomenologică.

1.2.Fundamente teoretice mitologice și fenomenologice

Moartea sau absența, dezintegrarea, haosul, neantul sau plutirea în derivă într-o societate tehnologizată și robotizată, nu mai sunt doar teme filozofice, ci realități cotidiene. Încă din timpurile primitive moartea era valorizată ca o trecere de la un regim existențial la altul, însă trecerea de la un nivel ontologic la altul, presupune o serie de rituri, echivalate cu o inițiere, la fel ca nașterea și nunta. Moartea reprezintă o nouă naștere în Marele Tot. Mircea Eliade expune povestea „Primului Mort” în *Arta de a muri* astfel că

primitivii nu concepeau moartea ca pe un dat natural și necesar, aceasta fiind de fapt: „consecința unui accident care a avut loc în illo tempore, pe când omul nemuritor, fără obligația de a munci pentru a se hrăni, trăia în pace cu animalele și putea să-l întâlnească pe Dumnezeu față în față. Ca urmare a unui eveniment neprevăzut, această epocă a luat sfârșit și lumea a devenit așa cum o cunoaștem astăzi, modificându-se regimul ontologic al omului.” (Eliade, 189-194)

Am ales să deschid scurta serie de teorii/concepte pe care le consider fundamentale, în înțelegerea morții și a modurilor în care literatura română alege, într-o anumite perioadă, să interpreteze și să reprezinte aceasta cu o reflecție fenomenologică nu din întâmplare. Apreciez că reflecția asupra morții ca esență a lucrurilor, dincolo de experiența empirică a individului a constituit, de-a lungul timpului „miezul” relației omului cu această ultimă trecere. Experiență imposibil de relatat (cu excepția clipelor de moarte clinică sau a unor experiențe induse în anumite practici culturale spiritualiste), moartea, spaima de moarte, ocultarea/hierofania ei, „îmblânzirea” ei prin eufemisme articulate religios, mitologic, discursiv este, în cele din urmă, abordată dincolo de individual, mai ales în perioada modernă.

Cum se va vedea mai jos, am considerat că fenomenologul E. Lévinas aduce o înțelegere a morții dintr-o perspectivă unificatoare cu psihologia, anume problematizarea etică, aceea ce l-a preocupat pe filosoful francez constant. Ruptura ontologică a Axis Mundi este asociată în plan religios cu depărtarea de Dumnezeu cel est. Prin moarte, umanitatea își descoperă posibilitățile, sexualitatea, necesitatea de a se hrăni. Tot M. Eliade apreciază că, „de fapt moartea însăși este asimilată cu sămânța, ea cunoaște o moarte vegetală și reintegrată în pământ, așteptând renașterea ca orice plantă a cărei sămânță a germinat în sânul Pământului-Mamă” (Eliade, 189-194). Opunerea și rezistența la condiția de muritor definesc umanul în mod fundamental. Între starea-de-aici și dincolo, există o ruptură abisală? Este moartea doar un prag liminal între cele două stări de a fi? Există ceva în neant și după acesta?

Socrate afirmă că moartea poate fi privită din două perspective, ca stare de inexistență și de lipsă a oricărei simțiri ori ca o transcendere a sufletului într-un alt loc. În prima ipoteză, moartea ar fi asemănată cu somnul profund fără vise, în care timpul se contractă. În cazul celei de-a doua, dacă există într-adevăr o lume a celor trecuți în neființă, ar putea fi cea mai mare

binecuvântare. Pentru Aristotel, neantul păstrează ceva din virtualitatea ființei, fiecare entitate care se transformă, nu se dizolvă pur și simplu în nimicul materiei, ci renaște și se materializează sub altă înfățișare. Moartea este un eveniment ontologic, o manifestare a trecerii în neființă, care conține, totodată, un fapt ireductibil la o simplă trecere de la o existență la alta (Lévinas, 102-108). „Trecerea pură a timpului, timpul nud, redus la o curgere esențială, fără discontinuitatea clipelor, o percepem doar în nopțile albe. Totul dispare. Liniștea pătrunde peste tot. Ascultăm, nu auzim nimic. Simțurile nu se mai îndreaptă spre exterior. Spre ce exterior? Suntem sorbiți și tot ce rămâne e această trecere pură prin noi, care este noi și care nu se va sfârși decât o dată cu somnul ori cu zorile.” (Cioran, 75)

Viața se definește cu aceeași dificultate. Medicina contemporană evită stabilirea unor funcții esențiale, fără de care moartea ar fi inevitabilă, tocmai din cauza complexității sale. Viața este trăită, experimentată direct, iar caracteristicile, formele ei sunt stabilite de martori implicați. Contrar, moartea este o experiență de mână a doua, interpretabilă doar în absența textului său. După Edgar Morin, omul devine opera mormântului său, nu doar a uneltelor (Lévinas, 40-46). Moartea este un eveniment natural, precum nașterea, foamea sau sexualitatea, social, integrat în praxisul uman, cultural, supus interpretărilor. Cu toate acestea, moartea nu este, în esența ei, un eveniment singular, ci un proces ce însoțește ființa încă din momentul nașterii. Mormântul, ca act cultural, devine o formă de maieutică.

Focalizarea excesivă asupra momentului morții ignoră condiția de muritor a omului. Freud observa că tratarea morții ca un accident disimulează caracterul ei inevitabil și necesar. Deși discursul modern pare să fi ridicat tabuul morții, expunerea excesivă a acesteia în media nu echivalează cu o conștientizare autentică și o apropiere a acestei realități ontologice, până la urmă. Întrebarea recurentă „de ce a murit?” reflectă incapacitatea omului contemporan de a-și asuma propria condiție efemeră. „Posibilitate extremă, de nedepășit este imanența ne-ființei: moartea este posibilitatea imposibilității radicale de a-fi-aici. Imanența sa este privilegiată prin însuși felul în care eu pot această imanență.” (Lévinas, 75)

Această experiență este posibilă doar prin structura Dasein-ului, ce trebuie să fie ființa sa și anume pornind de la acel înaintea- sa. Este concret doar în faptul-de-a-fi-întru-moarte. Moartea este «răbdare a timpului», este ținută în fără-de-prezent și fără-de-viitor, destrămându-le încet, aproape

imperceptibil. Coexistă cu viața, cu cotidianul, devenind evidentă doar în momentele de ruptură ontologică (cum ar fi moartea cuiva drag, moartea semenului, asociată cu grija sau *Sorge*) (Cioran, 40- 78) „Moartea nu trebuie gândită într-un viitor încă neîmplinit, în funcție de un timp ce se desfășoară de-a lungul unei serii de zile și de nopți, de minute și de secunde, dimpotrivă, faptul de a fi la moarte care este *Dasein*-ul poate fi înțeles plecând de la faptul de-a- trebui-să-fie al existenței.” (Lévinas, 40-78)

Ritualul nu înrămează moartea, ci o exilează în monotonia cotidianului. Cercetătoarea Irina Petraș subliniază că ritualurile exclud criza, suspendă spontaneitatea și anulează gestul liber, transformând moartea într-o succesiune de acte prescrise, fără interiorizări. „Gândul morții devine o absență impusă de tradiție.” (Petraș, 48) În Moromeții, „moartea va fi amânată până când timpul își păstrează răbdarea, iar ritualul nu este suspendat.” (Petraș, 49) A trebui să existe este echivalent cu a trebui să mori (Petraș, 70). Louis-Vincent Thomas identifică trei accepțiuni fundamentale ale morții, simultan valide și interconectate: *mors ipsa*, moartea în sine definită ca moment al sfârșitului existenței biologice; *mort en deçà*, moartea imanentă prezentă încă din primul moment al vieții, coexistând cu aceasta și *mort au-delà* (Petraș, 47) moartea transcendentă asociată speranței într-o existență dincolo de limitele vieții terestre. În cultura română premodernă, moartea reprezintă o parte integrantă a cotidianului și acceptare a forței Divine, corespunzând „morții domestice” din clasificarea lui Ariès în Omul în fața morții. Gândirea românească a secolelor XVI-XVII se situează între acceptarea senină, mioritică în fața inevitabilului sfârșit și resemnarea efemerității vieții. Omul își asumă moartea conștient și împăcat, iar textele medievale reflectă această viziune în care sufletul românesc absoarbe dogma creștină.

Studiile despre procesul creativ arată, cum conștientul joacă un rol esențial în restructurarea și orientarea informației, contribuind la identificarea soluțiilor și la conturarea direcțiilor de cercetare (Georgescu, 6). Carlos Sopena subliniază dificultatea separării între cunoaștere și credințe, deoarece între acestea există o zonă ambiguă, care nu poate fi nici pur științifică, nici pur credințială (Georgescu, 6-25). De asemenea, G. Devereux, în lucrarea sa *De la angoasă la metodă* în științele comportamentului, demonstrează că această suprapunere este prezentă și în domeniul științelor comportamentale. În acest context, parafrazându-l pe Freud, putem spune că

neutralitatea axiologică a cercetătorului devine o himeră, un mecanism de autoprotecție prin care acesta își justifică teoria propusă (Georgescu, 10-16).

Când obiectul cercetării este reprezentat de un domeniu încărcat afectiv, precum imaginarul funerar sau conceptul de moarte, se nasc în conștiința cercetătorului întrebări esențiale precum: până unde poate fi considerată riguroasă o teorie despre „chipul morții” și în ce măsură acest demers nu devine, în cele din urmă, o auto-teorie, limitată la realitatea subiectivă a autorului său? Putem să vorbim despre moartea altora, fără a fi perfect conștienți de propria noastră finitudine? „A vorbi despre moarte înseamnă, într-o anumită măsură, a vorbi despre propria moarte”, afirmă André Jarry (Georgescu, 10-16). Această observație deschide discuția despre universalitatea dinamicilor și a conținuturilor psihice implicate în teoretizarea morții, problematizând valoarea predictivă și relevanța extinsă a unor astfel de demersuri. Orice societate, indiferent de epocă, își construiește un imaginar colectiv, împărtășit de majoritatea membrilor săi. Acest imaginar reprezintă un răspuns cultural comun la provocările existențiale și sociale, incluzând percepția asupra morții. Comunitățile tradiționale din România nu fac excepție, elaborând un imaginar legat nu doar de trecerea în neființă, ci și de relația cu spațiul înconjurător, politic, social și cultural.

Cercetarea imaginarii colective, conform imagologiei, presupune studierea reprezentărilor mentale ale unei comunități, a normelor de comportament și a valorilor care le ghidează (Dorondel, 17). Evelyne Patlagean subliniază că domeniile predilecte ale imaginarii colective sunt legate de necunoscut, de întrebările asupra originii omului, a națiunilor și de misterele legate de moarte sau vise. Aceste dimensiuni depășesc limitele experienței umane obișnuite, orientându-se către zone speculative și transcendența experienței directe (Borondei, 43-58). Lucian Boia dezvoltă această analiză, considerând că imaginarii este structurat în jurul unor arhetipuri fundamentale, printre care se numără: conștiința unei realități transcendente, Dublul, moartea și viața de apoi, alteritatea, unitatea, actualizarea originilor, descrierea viitorului și lupta (Boia, 44). Aceste structuri oferă un cadru teoretic solid pentru analiza percepțiilor asupra morții în contextul culturii românești.

1.3. O perspectivă psihologică

Psihologul Michel Fromaget definește conceptul de Thanatos ca fiind o realitate integrativă, în care moartea devine o componentă intrinsecă a

vieții. Ea nu reprezintă doar absența existenței, ci o forță fundamentală ce determină cum trăim și cum ne raportăm la existență. Această viziune respinge negarea culturală a morții (specifică modernității) și promovează acceptarea sa ca o etapă firească. El subliniază că moartea, deși este un eveniment complex, nu are un număr infinit de înțelesuri. Faptul că moartea este o realitate polimorfă, se deduce încă din realitățile multiple impuse de lexemul „moarte”, servind la desemnarea unui eveniment, a unei stări sau a unui lucru. Cea mai importantă nuanță este separarea evenimentului de stare, sau de lucru, nu diferența dintre stare și obiect, acesta din urmă fiind materializarea stării.

De aceea este necesar să se facă distincția între moartea-ca-eveniment și moartea-ca-stare. Nu s-au înșelat românii, care au avut două cuvinte pentru a desemna aceste două laturi ale morții: bit și letum. Dar polimorfismul morții se afirmă, și cu atât mai mult, de îndată ce plasele analizei se restrâng. Astfel, moartea-ca-eveniment poate fi evaluată prin multe modalități diferite, cum ar fi: „locul morții, ora morții, cauzele și circumstanțele morții, moartea ca plecare, întoarcere, ca pedeapsă, sancțiune sau obiect de aspirație, ca proces natural, artificial, individual, sau colectiv” (Fromaget, 621-642). Același lucru este valabil și pentru moartea-ca-stare, care se referă la concepțiile cu privire la ce se întâmplă cu sufletul, trupul în momentul morții, după aceasta și în lumea de dincolo.

Un studiu interesant despre frica de moarte în copilărie, denumită științific prin termenul de tanatofobie, îl va întreprinde G. Stanley Hall și colaboratorii săi. Hall e de părere că teama dinaintea fenomenului morții, nu este înnăscută, ea apare treptat în mintea copilului, începând cu primele impresii și reacții din copilăria timpurie. Prima experiență legată de moarte este una tactilă, mediată de atingerea cadavrului unei persoane apropiate, omul mic fiind impresionat și speriat, totodată, de fiorii reci ai pielii, în contrast cu pielea caldă, cu care se obișnuise în trecutul apropiat. Contactul senzorial este dublat de remarcarea imobilității corpului, lipsa afecțiunii și absența răspunsului la stimuli, născându-se un sentiment de disconfort și intrigare. Copilul, asemenea animalului, nu cunoaște moartea, deci nu se teme de ea. Paloarea, giulgiul și, mai ales sicriul, devin obiecte de interes, aproape fetișist, sicriul perceput de copil ca fiind un pat ciudat. Copiii adresează adulților o mulțime de întrebări despre locul unde a plecat, când se va întoarce și de ce nu pot merge cu defunctul. Mintea infantilă combină

răspunsurile adultului cu propriile reprezentări precoc.

Morții devin personaje animate în psihologia copilului, astfel că după participarea la prima înmormântare, aceștia se joacă „de-a mortul”. Un copil, chiar a încercat să-și omoare colegul, pentru a re trăi emoția ceremonialului morții. Pentru el, moartea dobândește mai multe grade de comparație, corpul îngropat este cel mai mort și e mai mort în sicriu decât înainte de așezarea sa acolo. O persoană maladivă poate fi tratată la fel, unii copii dezvoltă forme incipiente de necrofilie, dorind să mângâie, să atingă și chiar să sărute cadavrul. Curbele lui Scott indică faptul că în jurul vârstei de cinci ani, moartea poate părea atractivă. Obsesia sexualității precoc este comparată cu oroarea fără nume a evenimentului morții. Moartea nu există, ea reprezintă o tranziție către o stare infinit mai înaltă (Hall, 550-613).

1.4. Fundamente ale unei antropologii culturale românești a thanatosului

În cultura românească, moartea este adesea asociată cu tranziția către o altă dimensiune, unde viața continuă sub o altă formă. Credințele tradiționale, precum cele privind vămile văzduhului, evidențiază această viziune spirituală, în care sufletul traversează un itinerar simbolic spre un loc al liniștii și al armoniei divine. În conștiința lui Neagoe Basarab, moartea devine o realitate spirituală care trebuie îmbrățișată, o formă de transcendență, un apel de trezire a conștiinței și de smerenie. Devine o un ghid al vieții sau o cunoaștere a inimii, adu-ți aminte adeseori de moartea ta și nu vei greși mult lui Dumnezeu (Basarab, 58). Orice demon al cunoașterii, orice criză a spiritului, tot ce ține de omul faustic occidental lipsește aici. Relatează Constantin Noica în Pagini despre sufletul românesc (Noica, 58-60). Aceste credințe reflectă ideea unui univers bine structurat, în care sufletul poate găsi pacea doar după trecerea unor probe esențiale.

Imaginarul colectiv al românilor surprinde moartea ca fiind o instanță feminină. Cu toate acestea, în viziunea Bisericii, femeia a întruchipat, prin excelență, Moartea și Răul, în folclorul românesc, chipul morții este cel al unei bătrâne, ce trudește din greu să-și îndeplinească lucrul. Pentru omul arhaic realitatea nu aparține lumii actuale, ci lumii arhetipurilor. Mircea Eliade este cel care a reușit să surprindă îndeaproape universul mental arhaic, observând de-a lungul cariei de istoric al religiilor, că fiecare produs folcloric, proverb, poartă în sine universul mental care i-a dat naștere, la fel cum un ciob de oglindă păstrează aceeași lume ca întregul din care a fost desprins.

Mentalitatea simbolică creează întotdeauna legi arhetipale, întregul univers, toată realitatea este o continuă reluare a unor gesturi primordiale, reductibile la câteva arhetipuri și fiecare este o hierofanie. Conceptele de spațiu și de timp se definesc prin prisma mentalităților arhaice, se consacră un spațiu și se reactualizează un timp în raport cu sacralitatea istoriei primordiale incluse în mitul cosmogonic. Astfel, timpul devine o imago mundi și un centru al lumii, iar lăcașul personal oglindește solidaritatea dintre macrocosmos și microcosmos.

El conferă simbolului sarcina de a depăși limitele fragmentului reprezentat de om și de a integra „fragmentul” în entități mai importante, mai vaste precum societatea, cultura, universul. Dacă restrângem spațiul mitic la România, observăm câteva caracteristici fundamentale, surprinse de Romulus Vulcănescu în Mitologia Română. Acesta precizează că spațiul mitic este „ocumena arhetipală cosmicizată pe Terra, concepută și figurată de folclorul mitic al oricărei mitologii într-o formă restrânsă la cosmicizarea pământului autohton. Dimensiunile spațiului mitic pendulează deci între infinit, indefinit și finit” (Vulcănescu, 16). Spațiul mitic are întotdeauna forța creării și recreării în forma mentis a românilor, prin consacrarea diferitelor ființe sacre, cu ajutorul teofaniilor parțiale, mitizări, ceremonii sau ritualuri. Sacralizarea locului, în concepția românului, este de origine divină. „Omul fiind creația supremă, dotată cu înțelegerea panurgică a lumii și a vieții, în el divinitățile gemelare au pus câte ceva: Nefărtatul, pământul din care l-a plămădit, iar Fărtatul, spiritul care l-a implantat în pământ, schimbându-i astfel destinul” (Vulcănescu, 16-17).

Dintre locurile sacre ale românilor amintim: „moșia satului, vatra satului, moșia străbună și satul – matcă de pe moșie” (Vulcănescu, 16-20). În centrul moșiei satului este situată vatra satului și limitele naturale, respectiv marginile satului, moșia străveche cuprinde păduri, ogoare, grădini, stâne, ape și hotare. Centrul satului se află în apropierea arborelui sacru, la marginea satului sau la hotare obișnuia să se întreprindă rituri magico-mitologice, cu rol de alungare a demonilor unor boli, de apărare împotriva strigoilor ce umblau noaptea, nestingheriți, între cântători, de legământ în noaptea dintre Rusalii, sau de împiedicare a licanthropiei. Prin urmare, hotarele erau destinate riturilor de trecere, ce constituie o parte semnificativă a sistemului de rituri al poporului român. Astfel, vatra casei reprezintă la toate popoarele indo-europene, cel mai sfânt locaș, în care se ținea focul

mereu aprins, se găteau pomeni de sâmbetele morților, unde se așezau, în trecut, urnele cu cenușa membrilor familiei. Pe vatră nașteau mai ușor femeile, care nu puteau naște pe pământ și tot aici, acestea oficiau riturile domestice de trecere legate de ciclul vieții (naștere, nuntă, moarte) (Vulcănescu, 16- 20). Etnograful Simeon Florea Marian în volumul În mormântarea (1892) din faimoasa sa trilogie, relevă semnele cele mai răspândite ale morții la poporul român, precum: „pocnirea neașteptată a unor obiecte din casă, stricarea sticlelor, a blidelor, a oalelor, căderea neașteptată a icoanei sau a oglinzii de pe cui și sfărâmarea ei, deschiderea de sine a ușilor, mieunarea neconținută a mâțelor din casă, urlarea câinilor” (Florea, 6-19).

Universul mental arhaic nu s-a menținut în chip dialectic în credințele explicite ale poporului, ci s-a ascuns în rituri, simboluri, obiceiuri și tradiții, care deși au suferit degradări, nu și-au pierdut definitiv sensurile originare. În societatea noastră contemporană, individului îi este din ce în ce mai greu să-și desprindă sufletul individual, de cel colectiv, aruncat, vrând-nevrând în vortexul religiilor și credințelor pe care omul și le asumă aproape individual, într-o mișcare paradoxală: omul caută comuniunea, sensul vieții și al morții, îndepărtându-se cu bună știință de colectivitate și izolându-se mai profund. Omului robotizat al secolului al XXI-lea îi este teamă de moartea de sine (la mort de soi). Reușitele noului om nu îi subliniază forța, ci neputința.

Omul contemporan resimte sentimentul abisului, de fiecare dată când se lovește de zidurile propriei condiții ontologice. Absurdul trăirii se conturează tocmai din paradoxul cunoașterii limitate, al finitudinii și al libertății absolute care îl plasează în centrul vieții sale, îl face responsabil față de sine, atunci când este aruncat în univers, ceea ce va schimba radical percepțiile creștine, omul modern este condamnat la o (non)-libertate. Omului îi este teamă să moară acasă, alături de familie, respectând orânduielele creștine, lăsându-și trupurile și sufletele pe mâinile medicilor, care îi înlocuiesc pe oamenii Bisericii. În secolul al XIX-lea, medicina va promova afirmația conform căreia „moartea nu există în sine, ea fiind o separare a sufletului de trup, o deformare și o negare a vieții. Moartea a devenit doar negativitate” (Ariés, 93).

La începutul secolului al XX-lea, în societățile occidentale de cultură latină, catolică sau protestantă, moartea unui individ avea un impact profund asupra structurii sociale și temporale a comunității. Ritualurile asociate morții erau elaborate și implicau participarea colectivă a grupului social, de

la nivelul familiei până la cel al întregii comunități. Aceste practici includeau închiderea jaluzelelor în camera agonizantului, aprinderea lumânărilor, adunarea rudelor și a prietenilor, precum și sunetul clopotelor bisericii care anunțau începerea procesiunii purtând Sfintele Taine. După deces, un anunț de doliu era afișat la poarta casei, o practică care a înlocuit expunerea tradițională a cadavrului. Ușa casei rămânea deschisă pentru cei care doreau să facă o ultimă vizită. Slujba religioasă reunea întreaga comunitate, inclusiv pe cei care soseau mai târziu, iar după ceremonia religioasă, un cortegiu lent însoțea sicriul până la cimitir. Perioada de doliu era marcată de vizitele frecvente ale familiei și prietenilor la cimitir, treptat, viața își relua cursul normal, cu vizite tot mai rare la locul de odihnă al defunctului. Moartea, în societățile occidentale premoderne devenise un fenomen public ce implica întreaga comunitate. Dispariția unui individ „mâna” societatea, în sens etimologic și metaforic, necesitând un proces colectiv de cicatrizare. Chiar și în secolul XX, raportul dintre moarte și societate a rămas fundamental, menținând caracterul său social. Cu toate acestea, în zonele industrializate și urbanizate ale Occidentului, s-a născut un model nou, radical opus tradiției – un „tip absolutiv” al morții, caracterizat prin expulzarea ei din spațiul public. Acest model se manifestă prin două trăsături principale:

1. invizibilitatea morții în spațiul urban: simbolurile tradiționale (dricul negru-argintiu, anunțurile publice) au fost înlocuite cu practici discrete. Cortegiile funerare se reduc la vehicule obișnuite, camuflate în fluxul urban, iar orașul funcționează ca și cum „nimeni n-ar mai muri”. Societatea nu mai întrerupe continuitatea sa, iar moartea devine un eveniment privat, limitat la cercul familial restrâns.

2. accelerarea schimbărilor în practicile de doliu: dacă în trecut, transformările erau graduale, de-a lungul secolelor, în secolul XX, moravurile s-au răsturnat într-o singură generație. De exemplu, în prima jumătate a secolului, femeile îndoliate purtau voaluri negre, doliul era vizibil și codificat. În prezent, aceste practici au dispărut, iar grija colectivă a fost înlocuită de un doliu individualizat, mai puțin ceremonios. Această tranziție reflectă nu doar secularizarea și tehnologizarea societății, ci și o „ruptură antropologică”. Moartea nu mai este un moment de coagulare a comunității, ci un eveniment pe marginea normalității. Excepție fac morțile simbolice ale „oamenilor de Stat”, care păstrează un caracter public, subliniind dualitatea dintre privat și colectiv în gestionarea pierderii (Ariés, 365-366).

Începutul de secol XX, este marcat de criza valorilor și de prăbușirea certitudinilor, subiectul morții devenind motiv principal al reflecției filosofice, literare și artistice. Din tectonica evoluției umane, textuală, brutală, agresivă, dintr-o eternă fluturare de arme și doruri colosale, din această atmosferă angoasantă, irupe interogația omului modern și nevoia sa de afirmare, el încapsulează obsesia cosmică a fluxului memoriei și se leagănă între o viață fadă și-o moarte tragică. Lev Șestov, filosof rus, existențialist, în linie kierkegaardiană, respinge perspectiva rațională și științifică asupra morții, o consideră superficială, incapabilă de a surprinde adevărata dimensiune a acesteia. Moartea e un eveniment important, o „revelație” care demontează iluziile de siguranță și rațiune ale omului. În pragul morții, toate constructele logice se prăbușesc, lăsând loc unei disperări existențiale. E punctul de plecare către căutarea adevărului pur. Credința despre care scrie Șestov nu e dogmatică, dar poate fi o poartă către un teritoriu inaccesibil rațiunii obișnuite, către transcendent (Șestov, 87).

„Tragicii antichității, Eschil, Sofocle, Euripide și cel mai mare dintre poeții moderni, Shakespeare, aveau asupra existenței noastre o viziune analogă. Nu se poate spune că omul nu este liber, dar, mai presus de orice, omul se teme de libertate, din pricina asta caută cunoașterea, din pricina asta tânjește la o autoritate incontestabilă, infailibilă, o autoritate la picioarele căreia să poată prosterna cu toții. Libertatea înseamnă acest Capriciu de care vorbea omul subteran, dar aici pe pământ capriciul pretinde și el garanții.(...) Oamenii creează ei înșiși ceea ce numesc libertate, adică ceva ce deține puterea în cer și pe pământ.” (Șestov, 87)

Estetica nouă a romanului european prefigurează o narațiune a apropierei. În locul privirii obiective, distanțate, apare un narator profund implicat, subiectiv, confuz, cufundat în propriul său ocean de neliniști și revelații. Această perspectivă, de inspirație proustiană, inaugurează o nouă tradiție în științele umaniste, integrând sensibilitatea subiectivă și dimensiunea intimă a percepției, preocupată fiind de interogarea sinelui.

Concluzii

Rezultatele preconizate ale cercetării, la acest moment, vor conduce la realizarea unui inventar de reprezentări ale thanatosului în literatura română, pe baza căruia, din perspectivele teoretice prezentate mai sus, precum și din altele, ce vor fi identificate pe parcursul cercetării, se va putea

defini un eidos al morții specific literaturii române, dincolo de determinările culturii orale și manifestărilor acesteia.

Referințe bibliografice

- Alexandrescu, Sorin, *Privind înapoi modernitatea*, Editura Univers, București, 1999.
- Ariés, Philipe, *Omul în fața morții*, Vol. 1 și 2, Editura Meridiane, 1996, Traducere și note de Andrei Niculescu.
- Aristotel, *Poetica*, traducere și comentarii de D.M. Pippidi, Editura Iri, București, 1998.
- Bacalbașa, Constantin, *Bucureștii de altădată (1878-1884)*, Editura Eminescu, București, 1993.
- Bachelard, Gaston, *Aerul și visele*, Editura Univers, București, 1997.
- Bachelard, Gaston, *Apa și visele. Eseu despre imaginația materiei*, traducere de Irina Mavrodin, București, Editura Univers, 1997.
- Bachelard, Gaston, *Poetica reveriei*, Editura Paralela 45, Pitești, 2005.
- Bachelard, Gaston, *Psihanaliza focului*, Editura Univers, București, 1989.
- Basarab, Neagoe, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, Editura Litera Internațional, București-Chișinău, 2001.
- Biberi, Ion, *Viața și moartea în evoluția universului*, Editura Enciclopedică română, București, 1971.
- Borondei, Cosmina, Mariana, *Reprezentări iconografice ale morții și ecourile lor în imaginarul culturii tradiționale românești*, Studia UBB Historia Artium, LXIII, 2018, nr. 1.
- Camus, Albert, *Mitul lui Sisif*, Editura Polirom, Iași, 2020.
- Căbuți, Al. Horia, *Cartea tibetană a morților (Bardo Thodol)*, Editura Sophia, Arad, 1994.
- Călinescu, George, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Editura Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1941.
- Călinescu, George, *Principii de estetică*, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1974.
- Chevalier, Jean, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. I, Editura Artemis, București, 1969.
- Chevalier, Jean, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. II, Editura Artemis, București, 1969.
- Culianu, Ioan, Petru, *Mircea Eliade*, Editura Nemira, București, 1998.
- Dorondel, Ștefan, *Moartea și apa*, Editura Paideia, București, 2004.
- Durand, Gilbert, *Arte și arhetipuri*, Editura Meridiane, București, 2003.
- Durand, Gilbert, *Structurile antropologice ale imaginarii*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998.
- Eliade, Mircea, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Editura Moldova, Iași, 1991.
- Eliade, Mircea, *Aspecte ale mitului*, București, Editura Univers, 1978.

Eliade, Mircea, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Editura Humanitas, București, 1994.

Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.

Eliade, Mircea, *Sacral și profanul*, Editura Humanitas, București, 1995.

Evseev, Ivan, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Editura Amacord Timișoara, 1994.

Fromaget, Michel, *L'image thanatique: sa structure et ses rapports avec le sexe, l'âge et quelques autres traits fondamentaux de la personnalité*, în *Bulletin de psychologie*, tom 34, nr. 350, 1981, Mentalisation et mentalités.

Georges, Poulet, *Conștiința critică*, Editura Univers, București, 1979.

Georgescu, Matei, *Ipostaze ale morții într-un timp al dorinței*, Editura Paideia, București, România, 2021.

Hall, G. Stanley, *Thanatophobia and Immortality*, *The American Journal of Psychology*, Oct., 1915, Vol. 26, No. 4 (Oct., 1915).

Heidegger, Martin, *Ființă și timp*, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003.

Heidegger, Martin, *Originea operei de artă*, traducerea Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Humanitas, București, 2011, Humanitas, București, 1994.

Jung, Carl Gustav, *Amintiri, vise, reflecții*, Prolog, Editura Humanitas, București, 1996.

Jung, Carl Gustav, *În lumea arhetipurilor*, *Caiete de psihanaliză*, nr. 4, Supliment al săptămânalului *Jurnalul Literar*, București, 1994.

Kierkegaard, Søren, *Boala de moarte. Un expozeu de psihologie creștină în vederea edificării și a deșteptării*, traducere din germană, prefață și note de Mădălina Diaconu, București, editura Humanitas, 2006.

Kierkegaard, Søren, *Conceptul de anxietate*, Editura Amacord, Timișoara, 1998.

Levinas, Emmanuel, *Moartea și timpul*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996.

Liiceanu, Gabriel, *Om și simbol. Interpretări ale simbolului în teoria artei și filozofia culturii*, București, Editura Humanitas, 2005.

Liiceanu, Gabriel, *Tragicul. O fenomenologie a limitei și depășirii*, Editura Humanitas, București, 2019.

Petraș, Irina, *Despre feminitate, moarte și alte eternități*, Editura Europeană, București, 2006.

Petraș, Irina, *Știința morții. Înfățișări ale morții în literatura română*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1995.

Volkelt, Johannes, *Estetica tragicului*, trad. Emeric Deutsch, Editura Univers, București, 1978.

Vulcănescu, Romulus, *Mitologie Română*, Editura Republicii Socialiste România, 1987.

