

# ENCICLOPEDIA IMAGINARIILOR DIN ROMÂNIA

---

IV

*Imaginar religios*

Această lucrare a fost sprijinită prin proiectul Ministerului Cercetării și Inovării CCCDI-UEFISCDI, număr proiect PN-III-P1-1.2-PCCDI-2017-0326/49 PCCDI, în conformitate cu PNCDI III.

© 2020 by Editura POLIROM

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

[www.polirom.ro](http://www.polirom.ro)

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506

București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A,

sc. 1, et. 1, sector 4, 040031, O.P. 53

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

*Enciclopedia imaginariilor din România* / Corin Braga (coord. general). – Iași: Polirom, 2020. – 5 vol.

ISBN 978-973-46-8183-9

Vol. 4: *Imaginar religios* / vol. coord. de Ioan Chirilă. – 2020. – Conține bibliografie. – Index. –

ISBN 978-973-46-8263-8

I. Braga, Corin (coord.)

II. Chirilă, Ioan (coord.)

7

Printed in ROMANIA

# ENCICLOPEDIA IMAGINARIILOR DIN ROMÂNIA

CORIN BRAGA

(coordonator general)

IV

*Imaginar religios*

Volum coordonat de

IOAN CHIRILĂ

POLIROM  
2020

# *Do ut des.* Repere de arheologie a imaginarului religios din epoca bronzului

Florin Gogâltan

## Introducere

Sondarea imaginarului religios al omului preistoric are ca punct de plecare descoperirile arheologice. Atunci când sursele scrise lipsesc, este dificil să disociem realul de imaginar, iar cele două lumi devin din ce în ce mai greu de separat pe măsură ce ne adâncim în (pre)istorie. De aceea, arheologia și studierea primelor reprezentări și manifestări artistice sunt singurele domenii de cercetare ce permit apropierea de comunitățile care nu au cunoscut scrisul. Sigur, pentru înțelegerea anumitor procese psihologice, pot fi utilizate și alte investigații de natură antropologică (etnografice, sociologice etc.). Cert este că în urma unor trăiri mentale rămân resturi de cultură materială, precum edificiile de cult sau obiectele cu o încărcătură magico-religioasă. Scopul arheologului este de a recupera aceste informații și de a oferi o interpretare comportamentului simbolic al oamenilor trecutului.

Parcurgând numeroasele contribuții de natură teoretică apărute în ultimii 50 de ani, pot fi enumerate mai mult de 40 de domenii de cercetare arheologică (Gogâltan, Németh și Apai, 2011, pp. 167-168). De ce avem nevoie de atâtea „arheologii”? Există doar o singură arheologie. Prin „arheologia mediului ambiant”, „arheologia habitatului”, „arheologia peisajului” etc. avem în vedere de fapt cercetarea așezărilor. Granițele teoretico-metodologice dintre aceste domenii sunt de multe ori greu de trasat chiar și pentru cei mai insistenți susținători ai lor. Sub umbrela „arheologiei sociale” pot intra „arheologia elitelor”, „arheologia de gen”, „arheologia copilăriei” etc.

Mult mai complicată a devenit sondarea lumii „iraționale”, deoarece avem o „arheologie a cultului”, o „arheologie funerară”, o „arheologie a ritualului” sau o „arheologie a religiei”. Exemplele legate de vastul domeniu al „arheologiei cognitive” ar putea continua. Nu este aici locul potrivit pentru a discuta dacă avem nevoie de atâtea teorii și nici dacă „arheologia teoretică” trebuie să „moară”. Indiferent dacă suntem adepții analizelor „tradiționale” sau simțim nevoia de a ne atașa de ceea ce este „modern”, cred că o „soluție rezonabilă” este de a împăca „teoria” cu „practica”. De aceea, cu această ocazie, vor fi reunite toate acele „arheologii” care-și propun investigarea spiritualității omului preistoric sub umbrela cuprinzătoare a *arheologiei imaginarului religios*.

Cum fiecare arheolog are specializarea sa, va fi analizată o perioadă extrem de generoasă cu sursele materiale, pentru care nu lipsesc nici unele informații de natură literară :

epoca bronzului (cca 2700/2600-900/800 î.Hr.). Astfel, în paginile ce urmează, sunt puse în valoare mai ales propriile cercetări care au vizat imaginarul religios (Gogâltan, Németh și Apai, 2011 ; Gogâltan, 2012 ; Gogâltan, 2014 ; Savu și Gogâltan, 2015 ; Morteau și Gogâltan, 2015 ; Burlacu-Timofte și Gogâltan, 2016 ; Gogâltan și Marinescu, 2018). În mod obișnuit, o enciclopedie ar trebui să cuprindă imaginile „clasice”, bine cunoscute de cititor, precum „gânditorul de la Hamangia” sau „Hora de la Frumușica”, promovate de generațiile anterioare de arheologi și care îmbogățesc astăzi manualele de istorie. Vine însă o vreme a schimbării, în care trebuie să arătăm că meseria noastră este „vie” și noile descoperiri sunt la fel de sugestive pentru acest subiect precum acelea care au devenit între timp repere istoriografice.

După o sumară chestionare a opiniilor mai vechi care au marcat discuția teoretică asupra a ceea ce s-a considerat până acum că este arheologia cultului, ritualului sau a religiei (Worsaae, 1865 ; Müller, 1886 ; Montelius, 1906 ; Stjernquist, 1963 ; Levy, 1981 ; Renfrew, 1994 ; Furmánek și Vladár, 1996 ; etc.), vor fi prezentate doar locurile de cult (Chidioșan și Ordentlich, 1975 ; Kacsó, 2004), unele contexte rituale (Németh, 2015 ; Burlacu-Timofte și Gogâltan, 2016) și anumite daruri făcute unor divinități ca expresie a dialogului intim sau colectiv al omului preistoric cu zeii săi (Soroceanu, 1995 ; Rezi, 2011 ; Sava, Hurezan și Mărginean, 2011 ; Savu și Gogâltan, 2015 etc.).

## Abordări teoretice

Religia are aceeași vechime precum limba, așa cum plastic se exprima antropologul Roy Rappaport (1926-1997), fost profesor al Universității Ann Arbor, Michigan (1999, p. 16). Credința profundă în existența unor forțe supranaturale care pot proteja individul sau comunitatea împotriva catastrofelor naturii sau a amenințărilor contemporanilor este ceea ce deosebește fundamental spiritul uman din preistorie, Antichitate și epoca medievală de ceea ce simte și gândește „omul rațional” de astăzi. Este greu de spus cine sunt aceste divinități, care au fost numele lor, cum erau ele adorate etc. Mircea Eliade (1907-1986) vorbește, pe bună dreptate, despre opacitatea surselor preistorice când abordăm aspectele vieții spirituale (1991, pp. 15-18). De aceea, reconstituirea vieții religioase, atunci când informațiile literare lipsesc sau sunt extrem de puține, este poate una dintre cele mai grele provocări pentru un arheolog.

Abordările teoretice privind dihotomia real-religios la nivelul preistoriei sunt extrem de diverse, lipsind un consens metodologic. Christopher Hawkes (1905-1972), în urmă cu 66 de ani, într-un prim studiu ce-și propunea dezbaterea problemelor de teorie și metodă în arheologia europeană de după al Doilea Război Mondial, ordona dificultatea de a percepe realitățile din domeniul nostru de cercetare pe următoarea scară : „1. a deduce pornind de la fenomenele arheologice tehnicile care le produc, consider că este relativ ușor ; 2. a deduce economiile de subzistență ale grupurilor umane este destul de ușor ; 3. a deduce instituțiile sociopolitice ale grupurilor este mult mai greu ; 4. a deduce instituțiile religioase și viața spirituală [...] este cea mai grea încercare” (1954, pp. 161-162). În același sens se pronunța și Janet E. Levy (n. 1947) atunci când afirma că identificarea și interpretarea materialului rămas ca dovadă a activității ritualului preistoric constituie una dintre cele mai complexe și frustrante sarcini pentru un arheolog (1981, p. 174).

Cât de aproape putem fi noi, arheologii, de ceea ce Colin Renfrew (n. 1937) denumea „minte antică”? Este clar că orice încercare de a cuprinde „arheologia minții” trebuie să ia în considerare, în mod inevitabil, abordarea arheologică față de religie (Renfrew, 1994, p. 47). Anthony Harding (n. 1946), mult mai sceptic, considera că este imposibil să intrăm în psihicul oamenilor preistorici sau să schițăm diversele lor procese psihologice (2000, p. 308). Multe societăți nu fac nici o deosebire între acțiunile profane și cele sacre, între ceea ce este simbolic și ceea ce este practic. Cum putem noi atunci să facem distincția între resturile menajere cotidiene și urmele lăsate de un banchet ritual? Sunt figurinele umane din lut sau cele reprezentând animale domestice ori sălbatice, vasele miniaturale etc. obiecte votive sau simple jucării? Pe o vatră din exteriorul locuințelor se pregătea mâncarea zilnică sau erau arse ofrande aduse zeilor?

Pentru a răspunde la asemenea întrebări s-a încercat și se încearcă dezvoltarea unei metodologii riguroase de definire, identificare și clasificare a ceea ce este ritual în descoperirile arheologice. În ultimii ani, atenția multor specialiști s-a mutat astfel de la aspectele cronologice, de definire a unor stiluri ceramice sau în cel mai fericit caz de interpretare utilitară a unor obiective arheologice, spre ceea ce este definit ca fiind non-funcțional și irațional. Nu există arheolog cu experiență care să nu se fi ocupat de caracterul simbolic, cultic sau religios al unor descoperiri. În schimb, „teoretizarea” acestor aspecte este văzută de mulți din branșa noastră ca o dezbatere „neserioasă” și „speculativă”. De vreme ce abordările teoretice sunt aproape inexistente în literatura română de specialitate, cred că sunt necesare câteva repere privind problematica arheologiei ritualului și a religiei preistorice.

Studierea acestor arheologii, ca parte integrantă a arheologiei imaginare în epocile pre- și protoistorice, înseamnă a combina informațiile obținute de arheologi, etnologi, cercetători ai antropologiei sociale și culturale ori ai religiei, psihologi etc., totul cu scopul de a reconstitui sistemul de credințe ce înconjoară siturile arheologice, artefactele și în general toate urmele de cultură materială lăsate de comunitățile trecute.

În dezvoltarea lor ca domenii de cercetare aparte s-au parcurs mai multe etape. Astfel, după Berta Stjernquist (1918-2010), o primă fază a fost aceea a identificării unor categorii de obiecte care prin insolitul lor și al condițiilor în care au fost descoperite pot fi considerate rituale (Stjernquist, 1963). Primul care a oferit o asemenea interpretare a obiectelor din epoca bronzului găsite în mlaștini din Danemarca a fost Jens J.A. Worsaae (1821-1885). În 1865, explicația sa privind asemenea descoperiri ar fi fost următoarea: „În apropierea mlaștinii a avut loc o luptă, după care învingătorii au sacrificat toată sau o parte din prada capturată zeilor lor, după ce aceasta a fost distrusă în mod deliberat” (Worsaae, 1865, p. 55; traducere din limba germană după Montelius, 1906, p. 200).

Ulterior, în 1886, Sophus Müller (1846-1934) va dezvolta această teorie încadrând o serie de depozite din neolitic și epoca bronzului în categoria descoperirilor votive (*Votivfund*). El a observat că o serie de colecții (depozite) de obiecte nu au fost pur și simplu pierdute, ci, prin caracterul special al compoziției lor (trompete – *luren* – din bronz, anumite topoare) sau al locului în care au fost așezate (turbării, mlaștini, dar și lângă pietre sau stânci), reprezintă depuneri cu un scop religios. Cercetarea condițiilor naturale acolo unde au fost găsite asemenea piese a arătat că ele nu au fost depuse în apă, ci un timp au fost expuse sub cerul liber, în locuri care, chiar dacă erau umede, permiteau accesul oamenilor (Müller, 1886).

Un autor puțin sau chiar deloc citat de cei care s-au ocupat cu istoricul primelor cercetări în acest domeniu al arheologiei religiei este Václav Radimský (1867-1946). În sinteza sa asupra descoperirilor preistorice din Bosnia și Herțegovina, Radimský (1891) dezbate într-un capitol separat și acele locuri în care se făceau sacrificii (*Opferstätten*). Astfel, el atrage atenția asupra unor pietre (*Opfersteine*) sau mese de piatră (*Steintische*) care serveau ca locuri de sacrificiu încă din neolitic.

Oscar Montelius (1843-1921), părintele arheologiei moderne, nu putea să ocolească nici el problema depunerilor votive. Montelius consideră că ipoteza mai veche a lui J.J.A. Worsaae trebuie modificată în sensul celor arătate de S. Müller. Depunerea de piese nu este o practică izolată, căci apare și la alte popoare, el citându-l în acest sens pe Caesar cu a sa *De bello gallico* (VI, 17) sau reamintind povestirea lui Orosius potrivit căreia cimbrii și teutonii, după victoria din 105 î.Hr. asupra romanilor de la Arausio pe Rhône, au depus toată prada luată într-un râu (Montelius, 1906, pp. 200-201).

Un prim aspect dezbătut intens de specialiști a fost însăși noțiunea de „ritual”, aceștia întrebându-se prin ce se deosebește o astfel de practică de ceea ce poate fi considerat „laic” sau „profan”. Obligatoriu, acestei noțiuni i s-a asociat analiza altor sintagme, precum „sacrificiu” sau „ofrandă votivă”. De altfel, în limba latină există o diferență între *sacrificium* și *votum*, așa cum există și în cazul limbilor moderne : engleză (*sacrifice* și *votive offering*), germană (*Opfer* și *Weihungen*) etc.

Un ajutor considerabil în interpretarea arheologică a unor asemenea obiceiuri a venit din partea celor interesați de etnografia popoarelor „primitive” sau a istoricilor religiilor antice. Cercetările din acest domeniu au luat o amploare deosebită la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui următor. Pentru că există o literatură impresionantă legată de acest subiect, sunt de menționat doar acele opinii care au marcat discuția. Prin sintagma „ofrandă votivă” William D.H. Rouse (1863-1950), în introducerea la cartea sa apărută la Cambridge în 1902, atunci când se referea la religia vechilor greci, înțelegea „orice este oferit prin liber-arbitru unei ființe considerate superumane” (p. 1).

Atât antropologii, cât și arheologii au propus diverse definiții ale ritualului. Ele au fost acceptate de unii, completate sau redefinite de alții, fără a se ajunge la un acord fericit. Dacă antropologii nu au căzut la o înțelegere din cauza multitudinii de exemple care se contraziceau, pentru arheologi a fost mult mai simplu de tranșat metodologic : practicile rituale pot fi identificate ca fiind ceva fundamental diferit de alte activități. Această opinie a fost formulată de aceeași J.E. Levy în felul următor : „Înțeleg prin ritualul religios (denumit adesea simplu «ritual» în această lucrare) un act repetat, stereotipic (dar nu neapărat rigid), un comportament îndreptat către o lume non-empirică, supranaturală. Astfel de comportamente pot implica indivizi sau grupuri, pot consta în orice număr de activități fizice și verbale și pot fi direcționate către entități concepute ca ființe, obiecte naturale, spirite, forțe imanente etc.” (1981, p. 173). Astăzi există un consens atât printre arheologi, cât și printre antropologi referitor la faptul că ritualul este o acțiune non-funcțională (Brück, 1999, p. 317).

Ceea ce a fost non-funcțional, irațional și simbolic pentru societățile preistorice, în contrapartidă cu lucrurile practice și tehnologice, este însă extrem de greu de judecat cu mintea noastră modernă. Pentru unii, sondarea aspectelor religioase, cultice sau rituale pe baza materialului arheologic aflat la dispoziție înseamnă a forța limitele cercetării. Alții nu au asemenea inhibiții metodologice : pentru ei, o cunoaștere aprofundată a datelor

relevante, împreună cu exercitarea liberă a unei imaginații simpatetice, ne poate duce direct la înțelegerea validă a sistemelor de credință dispărute de multă vreme (Renfrew, 1985, p. 1). O altă opinie, împărtășită și ea de mulți arheologi, este „definiția” lui Paul Bahn (n. 1953), care, cu un umor tipic englezesc, spunea : „Ritual : explicație folositoare în cazul în care nimic altceva nu-ți vine în minte” (1989, p. 62).

Postprocesualiștii s-au remarcat în ultimii 30 de ani prin interesul puternic pe care-l acordă dimensiunii simbolice a descoperirilor arheologice, aducând numeroase exemple conform cărora întreaga viață cotidiană a societăților „primitive” ar sta sub semnul ritualului. Pentru unii dintre ei nu există o dihotomie între sacru și profan, accentul punându-se pe rolul social al practicilor rituale, care ar permite reproducerea și renegocierea ordinii sociale (Barrett, 1991). În felul acesta, tot ceea ce a fost creat de om, de la artefactele din gropile menajere până la modul de organizare internă a așezărilor, este frecvent interpretat ca o reprezentare metaforică a ordinii sociale și cosmologice trecute (Parker Person și Richards, 1994). Ritualul trebuie astfel încorporat în toate aspectele de zi cu zi ale vieții omului preistoric. De aceea ar fi extrem de greu de reconstituit trecutul pre- și protoistoric, totul putând fi o reflecție a propriei noastre imaginații.

O asemenea viziune este temperată chiar de unii postprocesualiști, care trag un semnal de alarmă privind pericolul ca totul să fie subsumat categoriei ritualului. Acțiunile umane sunt, de fapt, atât practice, cât și simbolice, nu două aspecte separate, ci una și aceeași față a ceea ce Joanna Brück (n. 1957) a denumit „moneda acțiunii umane” (Brück, 1999, p. 325). R. Rappaport, în ultima sa contribuție la problematica ritualului și a religiei, vine din nou cu o perspectivă antropologică în definirea acestor termeni. Ritual înseamnă pentru el „efectuarea mai mult sau mai puțin invariantă a unor secvențe de acte formale care nu sunt codificate în întregime de cei ce le interpretează” (1999, p. 24). Din acest motiv, ritualul este un act social care stă la baza umanității.

O altă problemă ce trebuia soluționată din punct de vedere teoretic era modul în care un arheolog poate identifica urmele actelor rituale. Plecând de la informațiile etnografice, J. Levy a propus câteva criterii generale, care pot fi considerate încă de actualitate : „Există mai multe generalizări privind rămășițele materiale ale ofrandelor rituale : (1) Te poți aștepta ca resturile rituale să se afle într-o locație specială, interzisă sau ascunsă majorității populației. (2) Te poți aștepta ca rămășițele rituale să fie o subclasă specială a culturii materiale a unei comunități, caracterizată prin restricții de formă, culoare, calitate etc. (3) Te poți aștepta ca rămășițele rituale să fie aranjate în tipare speciale. (4) Te poți aștepta ca rămășițele rituale să fie asociate cu resturi de alimente, cum ar fi mese rituale, sacrificii și libații” (1981, p. 176). Reținem deci existența unor locații speciale în care erau depuse anumite obiecte asociate cu mâncarea sau libațiile.

Din perspectivă antropologică, pentru Catherine Bell (1953-2008) ar exista șase categorii de acțiuni rituale : riturile de trecere (bine-cunoscute din lucrările mai vechi ale lui Arnold Van Gennep [1873-1957], pe care ea le redenumeste *life-cycle rites*) ; riturile calendaristice și comemorative, care marchează anumite perioade dintr-un an sau evenimente importante pentru comunitate ; acele „rituri de schimb și comuniune, ce presupun daruri către zei cu scopul de a primi ceva în schimb ; „rituri de suferință” , prin care se încearcă îmbunarea spiritelor care au adus diferite nenorociri oamenilor ; riturile de sărbătoare, post și festivaluri ; și ritualurile politice (1997, p. 94).

Pe o poziție oarecum detașată de abordările teoretice, dar nu și metodologice, se regăsesc numeroși arheologi, cu precădere germani sau cunoscători ai literaturii de specialitate



germane. Ei vor dezvolta o sintagmă mai neutră referitoare la tot ceea ce înseamnă forma de comunicare cu zeii. Ofrandele sunt văzute ca *daruri către zei* (Linders și Nordquist, 1987 – *Gifts to the Gods*; Hänsel și Hänsel, 1997 – *Gaben an die Götter*), cărora, așa cum ne arată sursele literare sau descoperirile arheologice, le sunt jertfite vase din aur sau oameni/sclavi.

Există numeroase abordări privind ordonarea actelor de depunere a darurilor către zei. Fără a le analiza pe toate, lucru de altfel imposibil într-un capitol care-și propune să discute doar aspectul particular al depunerilor cu caracter „special” din epoca bronzului, menționez doar câteva modele. Horst Kirchner (1913-1990), fostul profesor de preistorie de la Freie Universität Berlin, propunea ordonarea acestor practici în funcție de spațiul geografic, orizontul temporal și cronologic, lucrurile depuse, locul depunerii, cine făcea sacrificiul, motivul pentru care se făcea sacrificiul, scopul sacrificiului sau cui i se adresa acesta (Kirchner, 1968). În cel de-al patrulea volum al sintezei sale *Handbuch der Vorgeschichte*, dedicat epocii bronzului, Hermann Müller-Karpe (1925-2013) discuta problematica sacrificiului și a amenajărilor cultice în Europa (fără spațiul micenian) din perspectiva locurilor de depunere, a modului de depunere și a obiectelor depuse. Ca loc de depunere au fost consemnate mlaștinile, apele, peșterile, înălțimile și așezările. Ca mod de depunere sunt amintite scufundarea, îngroparea și arderea. Obiectele depuse sunt reprezentate de: arme, podoabe, unelte, vase cu un anumit conținut, animale, respectiv părți din animale, și obiecte cultice (Müller-Karpe, 1980, p. 682).

Încă de la început, un accent deosebit s-a pus pe explicarea motivelor care au generat asemenea practici. Gerardus van der Leeuw va dezvolta acea formulă, devenită astăzi clasică, a principiului *do ut des* – „îți dau ca să-mi dai” (van der Leeuw, 1921). Scopul „mercantil” al ofrandei presupune și așa-numitul *do ut accipiam*. Într-o lucrare de bază privind noțiunea de sacrificiu și teoriile arheologice legate de acesta, amintită de altfel mai sus, B. Stjernquist face o prezentare sintetică a evoluției respectivului concept în Europa. În primul rând, prin sintagma „descoperire votivă” (*Opferfund*), la modul general, Stjernquist înțelegea acele obiecte a căror depunere are un sens și un scop religioase: „Noțiunea de descoperire votivă este, în general, o expresie pentru acele obiecte a căror depunere a avut un sens și un scop religioase” (1963, p. 8).

## Categoriile ale imaginarului religios din epoca bronzului

Așa cum s-a mai spus, o sinteză de câteva pagini pe marginea diverselor aspecte ale arheologiei imaginarului comunităților din epoca bronzului este extrem de dificil de realizat. De preferat ar fi fost analiza unor categorii distincte de obiecte sau contexte, dar prin aceasta s-ar fi pierdut imaginea de ansamblu. De aceea, cu riscul de a trata superficial unele aspecte ale imaginarului, sunt prezentate doar unele categorii de informații care ne stau la dispoziție pentru dezbaterăa unui asemenea subiect.

Pentru Václav Furmánek (n. 1942) și Jozef Vladár (n. 1934) problemele vieții religioase din epoca bronzului pot fi discutate plecând de la: (1) locurile de cult, (2) situațiile care pot fi interpretate ca fiind cultice și (3) obiectele cu rol cultic (1996, p. 497). Andrea

Stapel (n. 1963), prezentând monografic categoriile de depuneri cu caracter ritual din unele așezări ale epocii bronzului din Europa Centrală, s-a oprit asupra a trei mari grupe de descoperiri : depunerile de ceramică (*Keramikdeposition*), înmormântările din așezări (*Siedlungsbestattung*) și gropile sau alte amenajări cu caracter ritual (*Opfergrube/-befund*) (1999, p. 19).

Pentru recompunerea imaginarului religios preistoric trebuie să pornim de la fapte, imagini și simboluri. De aceea, trebuie analizate amenajările cu rol cultic (sanctuare, alte construcții cu caracter special), obiectele cu caracter cultic (idoli, recipiente cu o funcționalitate specială, vase cu reprezentări simbolice, mici altare etc.), gropile rituale, depunerile de oase umane, depunerea ca ofrandă a unor animale sau părți din animale, depunerea de depozite de vase ceramice, depunerile de piese din metal sau unele vetre de foc. Cu siguranță au existat și alte categorii de obiecte sau locuri, chiar în perimetrul așezărilor, care au avut valențe deosebite. Poate fi presupusă existența unor idoli din lemn, așa cum sunt cunoscuți în nordul Europei, Anglia sau Irlanda, care îndeobște au fost interpretați ca fiind reprezentări ale unor divinități. Aceștia li se pot adăuga copaci sacri, precum cei din civilizația minoică, dar și din lumea celtică sau germană de mai târziu, sau chiar pietre și stânci.

Cum poate fi definit un loc de cult ? Din punct de vedere teoretic, trebuie să avem în vedere o serie de caracteristici stabilite de C. Renfrew în *lista corelațiilor* atunci când a discutat despre arheologia cultului în Grecia epocii bronzului : ritualul poate fi practicat într-un loc cu asocieri naturale speciale – de exemplu, o peșteră, o dumbrovă, un izvor, pe un vârf de munte ; alternativ, el poate avea loc într-o clădire specială, dar fără funcție sacră ; gesturile rituale pot fi publice sau secrete, practici reflectate în tipul de arhitectură folosit ; cultul implică rugăciuni și gesturi de adorare, ce se regăsesc în iconografia decorațiilor sau a unor imagini ; ritualul poate folosi diverse procedee pentru a induce experiența religioasă, cum ar fi dansul, muzica și drogurile ; structura și echipamentul utilizate în practicile rituale trebuie să focalizeze atenția credincioșilor ; asocierea cu puterea omnipotentă (puterile omnipotente) poate fi reflectată în utilizarea unei imagini de cult a puterii sau a reprezentării sale aniconice ; locul ales va avea facilități speciale pentru practicarea ritualului – de exemplu, altare, bănci, bazine cu apă, vetre, gropi pentru libații ; poate fi practicată sacrificarea animalelor sau a oamenilor ; pot fi aduse alimente și băuturi care sunt eventual consumate ca ofrande sau arse/împrăștiate ; de asemenea, pot fi aduse/oferte obiecte care, mai apoi, sunt rupte sau distruse intenționat ; în practicile de cult sunt folosite recipiente speciale, lămpi etc. ; zona sacră trebuie să fie bogată în simboluri care se repetă ; simbolurile folosite se referă adesea din punct de vedere iconografic la zeitățile venerate și la mitul lor asociat ; pot fi utilizate simboluri de animale reale sau mitice, în special acele animale relaționate cu anumite zeități ; de asemenea, simbolismul folosit se poate regăsi atât în cadrul ritualurilor funerare, cât și în alte rituri de trecere ; nu a fost neglijată nici investiția în întreținerea și curățarea zonelor sacre și în folosirea în cadrul cultului a unor obiecte de mare valoare (Renfrew, 1985, pp. 19-20).

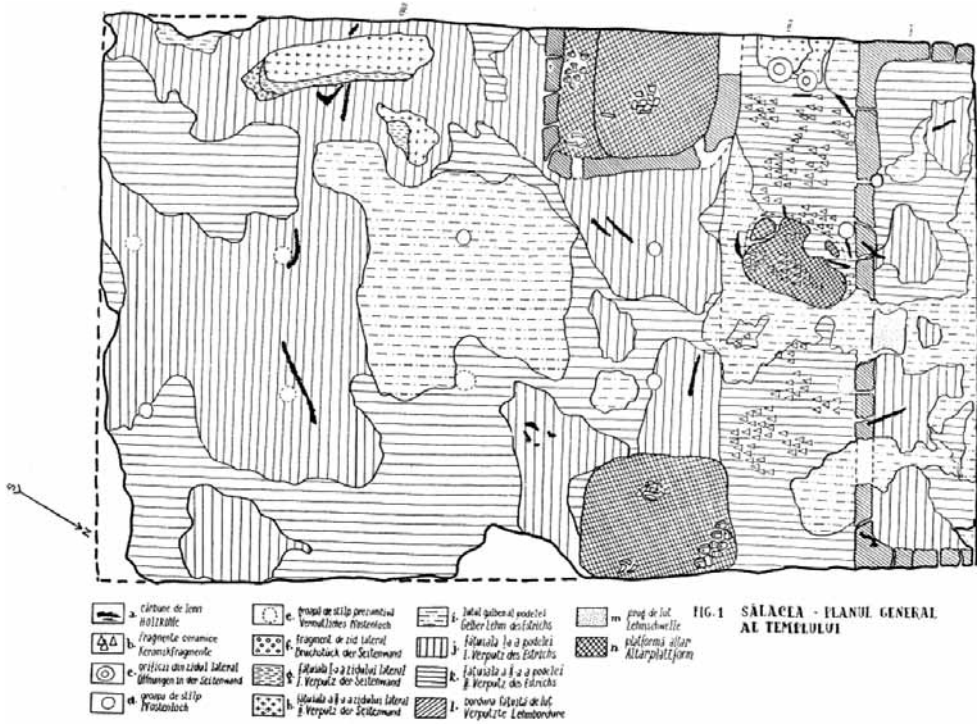
În literatura de specialitate se face de asemenea o distincție între „locuri de cult” și „locuri sacre”. Editorii volumului *Sacred Sites, Sacred Places* propun pentru această din urmă noțiune următoarea definiție : locurile sacre sunt legate de acele zone „naturale” ale „peisajului” cum ar fi vârfurile de munte, izvoarele, râurile, pădurile și peșterile (Carmichael, Hubert și Reeves, 1994, p. 1).

O asemenea delimitare a zonelor sacre a fost avansată încă mai demult și de către istoricul religiilor antice Martin P. Nilsson (1874-1967). După el, pentru lumea minoică și miceniană, ar exista sanctuare naturale (*nature sanctuaries*), precum peșterile, adăposturile sub stâncile de pe vârful munților, stânci sacre, și case-sanctuar (*house sanctuaries*) etc. (1950, p. 53). Gabrielle Albers (n. 1962), de la Universitatea din Würzburg, discutând despre locurile de cult din perimetrul așezărilor miceniene, le structurează în cinci categorii: 1. locuri cultice în locuințe; 2. amenajări cultice, cu funcții de protecție, în „spații profane”, precum plasarea unor idoli la intrarea în casă, pe vetre, rezemați de pereții locuințelor, în ateliere; 3. porți-sanctuar; 4. locuri cultice în palate și 5. sanctuare ale orașului (1994, pp. 7-8). Odată cu creștinismul s-a pierdut însă valoarea sacră a multor asemenea locuri.

## Practici rituale în epoca bronzului din România

În spațiul românesc al epocii bronzului, singura construcție care a fost interpretată ca fiind un sanctuar a fost identificată la Sălacea (județul Bihor). Cercetarea exhaustivă a așezării multistratificate de pe „Dealul Vida” de la Sălacea, efectuată între 1964 și 1969 de Ivan Ordentlich (1934-2011) și Nicolae Chidioșan (1936-1988), arheologi pe vremea aceea la Muzeul Țării Crișurilor din Oradea, a dus la descoperirea unui așa-numit „templu-megaron”. Construcția a fost ridicată în partea sudică a așezării, ocupând o zonă periferică, dar nu izolată, acolo unde era amplasată și singura cale de acces în perimetrul incintei fortificate a tellului de aici. Ea a avut o formă dreptunghiulară cu dimensiunile de 8,80 m × 5,20 m, orientată nord-vest – sud-est. Clădirea era compusă din trei încăperi: un pridvor cu una dintre laturi deschisă, un spațiu dreptunghiular mai mic și altul tot de formă dreptunghiulară, dar de dimensiuni mai mari. Pridvorul nu conținea nici un fel de materiale arheologice. În spațiul următor („pronaos”) era amplasată o platformă de lut de formă dreptunghiulară, probabil suspendată. Sub ea și în imediata apropiere s-au descoperit mase compacte de cărbune și fragmente ceramice, sparte în bucăți surprinzător de mici. În a treia încăpere, cea mai mare, erau amenajate două altare ce se înălțau deasupra podelei. Suprafața ambelor altare prezenta urme de ardere repetate. Pe fiecare dintre ele au fost descoperite câte două greutăți din lut de formă piramidală, câte trei cuțite de piatră și câte un suport din lut. Pe unul dintre altare a fost identificată, în plus, o cută de piatră de formă paralelipipedică. În afara acestor piese de pe altare, încăperea nu mai conținea nici un obiect. Peretele interior al construcției era decorat în relief, unele porțiuni fiind chiar vopsite cu alb (Chidioșan și Ordentlich, 1975).

Existența unor zone sacre, separate de cele profane, în care comunitatea sau individul comunica cu divinitatea ori divinitățile este o realitate demonstrată pentru toată Europa epocii bronzului. Poate cel mai impresionant complex ritual al epocii bronzului din România este cel de la Oarța de Sus, pe dealul Ghiile Botii (județul Maramureș). Cercetările arheologice coordonate de Carol Kacsó (n. 1943) au arătat că partea cea mai înaltă a dealului a fost supraînălțată artificial și înconjurată cu un șanț. În șanț, dar și de-o parte și de alta a acestuia au fost săpate gropi de diferite dimensiuni. În ele au fost depuse ofrande umane sau de animale, alături de o cantitate impresionantă de vase întregi



Templul-megaron din tellul epocii bronzului de la Sălăcea  
(apud Gogâltan, 2012, pp. 7-56)

și fragmentate, piese cu un caracter special precum cărucioare din lut (vezi ilustrația I.8) sau vase-„afumători” (vezi ilustrația I.9), obiecte de metal (bronz, aur și argint; vezi ilustrația I.1), tipare și alte piese legate de activitățile metalurgice, unelte din os, corn și lut ars (Kacsó, 2004, p. 59). Întregul sanctuar în aer liber a fost protejat cu un șanț de apărare amintit mai sus.

A doua categorie de date arheologice care permit reconstituirea imaginarii religioase sunt acele contexte care pot fi interpretate ca fiind cultice. În continuare, voi prezenta doar câteva situații care au atras în ultima perioadă atenția cercetătorilor.

Între ele se remarcă prin numărul lor relativ mare așa-numitele „înmormântări speciale/Sonderbestatungen/devial/irregular burials” de oameni în așezări (Burlacu-Timofte și Gogâltan, 2016). Această practică se regăsește în toate epocile istorice, din paleolitic până astăzi. Perspectiva pe care a avut-o fiecare individ – sau comunitatea preistorică din care a făcut parte – asupra morții nu este oferită, mai mult sau mai puțin convingător, doar de descoperirile arheologice. Lăsând la o parte meditațiile noastre teoretice privind moartea, ceea ce a rămas în pământ, în urma unui om, spune de cele mai multe ori povestea tăcută a vieții sale. Dacă analiza spațiilor funerare consacrate (cimitirele) a suscitat de-a lungul timpului numeroase dezbateri metodologice, explicarea prezenței unor oase umane în așezări este una dintre provocările constante ale ultimilor 20 de ani. Ceea ce ni se pare nouă o deviație de la normele funerare, pe care tot noi le-am stabilit pentru civilizațiile trecute de care ne ocupăm, a fost explicat în funcție de pregătirea

științifică, percepția senzorială sau, de ce nu, educația religioasă a fiecăruia dintre noi. Cert este că așezările nu sunt spații funerare formale, iar înmormântările care au avut loc aici nu pot fi considerate un standard.

În interiorul așezărilor, rămășițele umane se găsesc în locuri aparent deosebite : în șanțuri, sub podelele locuințelor sau sub vetrele de foc, în gropile din jurul caselor, în gropile de depozitare a alimentelor care au fost abandonate sau transformate în gropi de „gunoi”. Aceste înmormântări atipice au dat naștere la numeroase interpretări teoretice. În multe cazuri, este aproape imposibil de determinat cu exactitate dacă oasele umane au fost depuse cu o intenție funerară, ca un rezultat al altor activități ritualice sau pur și simplu au fost tratate ca resturi menajere. Având în vedere că multe ritualuri sau practici funerare nu lasă urme detectabile arheologic, este aproape imposibil să se stabilească, în unele cazuri, cu exactitate care dintre scenariile menționate mai sus sunt valabile.

Depunerea intenționată a resturilor umane într-o așezare poate fi rituală sau non-rituală. Prin depunere rituală se înțelege procesul prin care rămășițele omenești (unul sau mai multe cadavre, corpuri incomplete, oase, fragmente osoase etc.) sunt plasate într-o locație specifică. Prin urmare, înmormântările constituie o formă specifică de depunere rituală. Acestea implică punerea deliberată și atentă a rămășițelor umane în interiorul unei structuri funerare construite sau săpate special în acest scop, în funcție de anumite ritualuri funerare considerate a fi norme de comunitate care efectuează practica mortuară. Tratamentul aplicat trupurilor neînsuflețite în timpul practicilor funerare este definit în mod convențional de arheologi (și nu numai) ca rit funerar. Cele mai frecvente opțiuni sunt înhumarea, incinerarea, expunerea, îmbălsămarea, descărnarea, eviscerarea, submersia etc. Depunerile non-rituale se referă la plasarea rămășițelor umane fără atașarea vreunei semnificații rituale. Ele au fost pur și simplu considerate niște deșuri și manipulate ca atare.

Din punctul de vedere al contextului arheologic există patru interpretări posibile : (1) înmormântări propriu-zise, care sunt analoage cu mormintele din cimitirele care aparțin respectivelor comunități, (2) înmormântări iregulare, acestea fiind depuneri funerare, dar diferite de normă – precum cele de la Voivodeni, județul Mureș (Németh, 2015), (3) depuneri atipice, care sugerează un caracter ritual non-funerar, și (4) oase umane aruncate într-o manieră similară cu resturile menajere obișnuite. Delimitările dintre înmormântările iregulare (vezi ilustrația I.2), depunerile atipice și oasele umane aruncate într-o manieră similară cu resturile menajere sunt uneori greu de făcut, deoarece urmele unei practici funerare atipice pot fi invizibile sau interpretate greșit.

Motivele care au determinat comunitatea să îngroape sau să arunce resturile umane în interiorul așezărilor rămân neclare, dar practica este departe de a se limita la un spațiu anume sau la un anumit interval temporal. De fapt, prezența rămășițelor umane în interiorul așezărilor poate fi documentată în toate perioadele istorice și în toate zonele geografice. Această variabilitate mortuară ar putea fi determinată de o multitudine de factori, cum ar fi vârsta, genul biologic, statutul social, momentul și cauza morții. Prezentarea tuturor modalităților în care corpul uman sau resturile sale au fost depuse în interiorul unor așezări din epoca bronzului ne oferă o perspectivă asupra atitudinii celor care trăiesc față de cei decedați, atât la nivel social, cât și la nivel spiritual.

O altă categorie de practici rituale din epoca bronzului, ce poate fi constatată arheologic, o constituie depunerile (depozitele) de piese de metal (Soroceanu, 1995) sau vase ceramice (Gogâltan, 2014). Pentru început sunt necesare câteva precizări cu privire la termenul „depozit”. Noțiunea *Depot-Fund*, așa cum a fost ea formulată de O. Montelius

în 1903 (p. 10), va fi utilizată ca atare și de către arheologii români pe parcursul întregii perioade interbelice (Pârvan, 1924). La început, accentul s-a pus pe cauzele profane ale ascunderii depozitelor, determinate de situațiile de criză sau pur și simplu de pierderea obiectelor. Mircea Rusu (1928-1999), publicând o serie de depozite de bronzuri din Transilvania, va marca o bună perioadă de timp discuția cu privire la motivele depunerii acestor obiecte. Astfel, ascunderea unor depozite de bronzuri transilvănene s-ar explica prin unele transformări petrecute în sânul societății de la acea vreme sau prin existența unor pericole externe (Rusu, 1963).

Precizările ulterioare cu privire la definirea noțiunii de „depozite sau depozite de o singură piesă” și reactivarea opiniilor mai vechi ale lui S. Müller referitoare la caracterul ritual al depozitelor de bronzuri scandinave din mediul acvatic au dus la noi interpretări ale acestei categorii de descoperiri arheologice. Pentru a nu depăși cadrul acestui capitol, merită consemnată doar definiția oferită de B. Stjernquist pentru ceea ce este un depozit : o colecție de obiecte care au fost depuse intenționat în pământ, în mlaștini sau în apă și care nu au legătură cu înmormântările (1963, p. 19).

În România anilor 1990 au existat două momente care vor marca decisiv discuția cu privire la ceea ce este un depozit și motivațiile depunerii acestora în diverse contexte. Astfel, în 1992 sunt publicate în limba română comunicările susținute de Ioan Chicideanu (1943-2014), Nikolaus Boroffka (n. 1957) și Svend Hansen (n. 1962) cu ocazia unui colocviu internațional dedicat obiceiurilor de depunere în pre- și protoistorie. Pentru N. Boroffka, folosind termenul în sensul celor spuse de B. Stjernquist, depozitele sunt „ceea ce nu reprezintă nici urme de locuire, nici un mormânt” (1992, p. 341, n. 2). O amplă discuție pe această temă a fost oferită de Tudor Soroceanu (Soroceanu, 1995). Acceptând definiția propusă de N. Boroffka, T. Soroceanu (n. 1944) va sublinia necesitatea de a defini mai exact ceea ce dorim să studiem. Plecând de la acest principiu, este analizată legătura dintre un depozit și mediul său geomorfologic de depunere : înălțimi, pante înșorite, trecători, ape curgătoare, izvoare, mlaștini și lacuri, peșteri, nișele unor stânci, stânci izolate. A fost, de asemenea, studiată poziția pieselor în cadrul depunerii, precum și structura depozitelor.

Până atunci, în unele dicționare arheologice românești, termenul „depozit” era ambiguu. Astfel, după Lucian Roșu (1934-1998) și Radu Florescu (1925-2014), el ar avea două înțelesuri apropiate, dar distincte : unul care „desemnează totalitatea vestigiilor de cultură materială caracterizând un strat arheologic” și altul care presupune „un ansamblu de obiecte : arme, unelte, podoabe, imagini de cult ș.a., concentrate într-un singur loc, de obicei izolat, cu scopul de a fi ascunse sau protejate” (1980, p. 131). Pentru Mircea Petrescu-Dîmbovița (1915-2013), depozitul este o „categorie de descoperiri arheologice constând din mai multe obiecte ascunse împreună intenționat, din cauza unui pericol sau cu scop de ofrandă, în pământ, sub stâncă sau pietre, în recipiente de lut ars sau de metal, precum și în ape, turbării etc.” (1996, p. 48). După L. Roșu și R. Florescu, în funcție de aspectul lor, se disting : „ascunzători ale unor obiecte prețioase prin material și prelucrarea lor artistică, cu semnificație simbolică” – este menționat în acest sens depozitul de bronzuri de la Apa ; depozite „alcătuite din inventarul unui atelier de bronzuri” (Șpălnaca, Uioara) ; depozite „constituite din piese destinate schimbului și ascunse cu intenția de provizorat, dar nerecuperate ulterior” ; depozite „constituite din obiecte având calitatea de mijloace de schimb” (Drajna de Jos) ; și depozite „cu caracter sacru, de imagini de cult profanate sau degradate, adunate și ascunse pentru a nu fi expuse unor acțiuni sacrilege” (Roșu și Florescu, 1980, p. 131). M. Petrescu-Dîmbovița

menționează că depozitelor de bronzuri din spațiul carpato-dunăreano-pontic li s-a atribuit, în general, o semnificație profană, cauzele îngropării lor fiind o serie de factori interni (transformările sociale și luptele dintre triburi) și externi (invaziile). Totuși, semnificația lor sacră nu trebuie ignorată: „Analiza minuțioasă a particularităților acestor descoperiri ar putea contribui la încercarea de reconstituire a ceremonialului îngropării unor d. cu semnificație evident sacră” (Petrescu-Dîmbovița, 1996, p. 49).

Astăzi este răspândită definiția potrivit căreia un depozit presupune depunerea unuia sau mai multor obiecte care nu aparțin unui mormânt sau reprezintă resturile dintr-o așezare. Cei mai mulți văd aici o practică intenționată, o renunțare ireversibilă la respectivele obiecte în virtutea unui motiv de natură religioasă.

Recent a fost publicată o nouă piesă spectaculoasă a epocii bronzului european (Gogâltan și Marinescu, 2018). Este vorba despre o cană de aur – mai exact, dintr-un aliaj natural de aur și argint (electron), descoperită la Bistrița pe Dealul Târgului (vezi ilustrația I.4). Depunerea izolată a unei căni de aur ne duce cu gândul la una dintre cele mai răspândite practici rituale din epoca bronzului: ofrandele de băutură. Motivele care l-au determinat pe omul epocii bronzului să depună vase de metal puteau fi însă mult mai numeroase. T. Soroceanu amintea printre alte posibilități de interpretare și depunerea unor astfel de piese ca o rugămintă adresată zeilor, o mulțumire ulterioară, iertarea unui sacrilegiu sau a unei vini oarecare, ascunderea lor de frica desacralizării de către dușmanii interni sau externi etc. (Soroceanu, 2005, pp. 402-404). Mai trebuie precizat că toate aceste obiecte nu au un caracter premonetar sau pur și simplu decorativ, ci reprezintă simboluri ale statutului și puterii unor elite care își legitimează poziția în societate prin gesturi făcute față de unele divinități, care în cazul vasului de electron de la Bistrița erau, foarte probabil, celeste.

Dacă depozitele de obiecte de metal au fost în repetate rânduri discutate, o categorie ceva mai neglijată a fost depunerea unui vas sau a unei „colecții” de vase ceramice. Dacă astăzi există, așa cum am văzut, un consens terminologic în privința depozitelor de bronzuri, nu la fel stau lucrurile cu depozitele de vase ceramice. Normal ar fi să acceptăm, *mutatis mutandis*, și în acest caz o definiție similară sau foarte apropiată. Criteriile obligatorii de departajare față de alte tipuri de depuneri sunt intenționalitatea, ireversibilitatea, contextul nefunerar și lipsa unei funcționalități practice. Cu judecarea acestui din urmă criteriu lucrurile se complică. Suntem nevoiți să separăm sacrul de profan. De ce la piesele de metal acest lucru se poate face, iar în cazul recipientelor ceramice nu? Depunerile acvatice de piese de metal au fost în repetate rânduri discutate și analizate. De fapt, situația este identică și în cazul vaselor ceramice. În unele situații este cât se poate de clar că recipientele ceramice găsite într-o fântână au ajuns acolo accidental, și nu ca rezultat al manipulării lor rituale. Dacă numeroasele vase întregi găsite într-o casă din epoca bronzului reprezintă vesela cotidiană a unei familii, cum putem interpreta vasele întregi descoperite, alături de alte obiecte cultice, în amintitul sanctuar de la Sălacea? Foarte probabil, ele au avut tot un rol funcțional, însă într-un context ritual.

O altă problemă o constituie faptul că depozitele de bronzuri conțin atât piese întregi, cât și obiecte fragmentare. Pentru unele dintre acestea s-a propus chiar distrugerea/fragmentarea intenționată cu un scop ritual (Rezi, 2011). În cazul depozitelor de vase ceramice trebuie separate contextele în care alături de vase întregi au fost depuse și fragmente de ceramică. Printr-un depozit de vase ceramice se poate înțelege depunerea intenționată și ireversibilă a unuia sau mai multor recipiente întregi sau întregibile simultan în contexte variate care să nu reprezinte inventarul unor morminte, al altor

tipuri de complexe rituale, precum sanctuarele, sau să aibă o funcționalitate practică dovedită (fântâni, inventarul ceramic al unei gospodării etc.).

Câteva exemple sunt sugestive pentru această categorie de depuneri rituale. În 1954, la Valea lui Mihai (județul Bihor) a fost găsit într-o groapă cu diametrul de circa 1,20 m și adâncimea de 1,40 m un „depozit de vase” compus din 28 de recipiente întregi. Conform descoperitorului, vasele au fost așezate unul peste altul, pe fundul gropii, toate cu gura în jos și având în jur oase calcinate de animale și multă cenușă. În majoritatea cazurilor este vorba despre câni mai mari sau mai mici cu o singură toartă. Săpăturile de salvare de la Vlaha, lângă Cluj-Napoca, au dus la cercetarea unei așezări întinse din epoca bronzului (Gogâltan, Németh și Apai, 2011). O groapă s-a dovedit a fi însă foarte interesantă. Pe fundul ei au fost depuse în două grupări șase câni întregi – patru dintre ele, una în alta, cu gura în sus și două, tot una în alta, dar cu gura în jos (vezi ilustrația I.3).

Mai amintesc două cazuri, care sunt strâns legate, în același timp, de vatra de foc. Astfel, la Cornești (județul Timiș), pe o vatră au fost depuse 23 de vase. Într-o strachină de mari dimensiuni au fost depuse un vas globular, un vas-strecurătoare, o altă strachină mai mică și 19 cănițe/amforete. Descoperirea a fost considerată o „vatră de ofrandă”. La Vârșand (județul Arad), mai multe vase de băut au fost descoperite pe o vatră decorată.

Cercetările arheologice efectuate în așezările epocii bronzului din România au scos la iveală un număr mare de obiecte despre care se presupune că au fost folosite în practicile religioase, având astfel un caracter ritual. Figurinele din lut sunt o primă categorie de astfel de piese. Ele reprezintă figuri stilizate de oameni, animale, arme și unelte etc. Este greu de spus dacă aceste obiecte din lut au fost pur și simplu „jucării”, reprezentări ale unor persoane fizice ori idoli. Probabil trebuie să luăm în considerare această din urmă ipoteză. Idolii umanii, în comparație cu cei animalieri, sunt mai puțin răspândiți (Sava, Hurezan și Mărginean, 2011, pp. 87-89) (vezi ilustrația I.5). Spre deosebire de idolii cu trăsături umane, idolii animalieri sunt întâlniți practic în aproape toate așezările. Ei reprezintă o bună parte din fauna domestică sau sălbatică cunoscută în epocă: porci sălbatici sau domestici, capre, oi, cai, tauri, urși etc.

Tot în situl de la Vlaha a mai fost cercetată o groapă cu un conținut deosebit (Savu și Gogâltan, 2015). Alături de alte obiecte arheologice (o lespede de gresie, oase incinerate de origine animală, bucăți mici de cărbune, precum și cenușă, o mare parte a unui zdrobitor, lama unui pumnal de bronz etc.) au fost găsite și două mânuțe din lut dispuse una peste cealaltă (vezi ilustrația I.7).

Mânuțele, de dimensiuni aproape naturale, nu aveau toate degetele în conexiune anatomică, unele fiind rupte din vechime. Simbolurile reprezintă o componentă a ritualului și, la fel ca în cazul acestuia, o definiție unanimă pentru ele nu a putut fi încă dată și, probabil, nici nu este indicată. Toate civilizațiile au utilizat cu mai multă sau mai puțină subtilitate limbajul simbolic transmis de o anumită poziție a mâinilor. La nivel religios și social simbolul este mult mai complex și mai variat și, uneori, contradictoriu ca percepție. Mâna poate fi creatoare (această mână evocă o zeitățe care dăruiește, care oferă viață și resurse) și, în aceeași măsură, poate fi dătătoare de moarte (vezi ilustrația I.6).

Posibilitățile de interpretare a reprezentărilor de mâini sunt oferite cu deosebire de contextul acestora. Artefacte ce implică reprezentări de mâini pentru cazul Greciei preistorice sunt așa-numitele *limb representations*, care constituie părți ale corpului uman (nu doar brațe sau mâini) folosite pe post de obiecte de cult în ritualuri de vindecare. Contextul de descoperire a majorității acestor obiecte îl constituie sanctuarele de pe stânci.



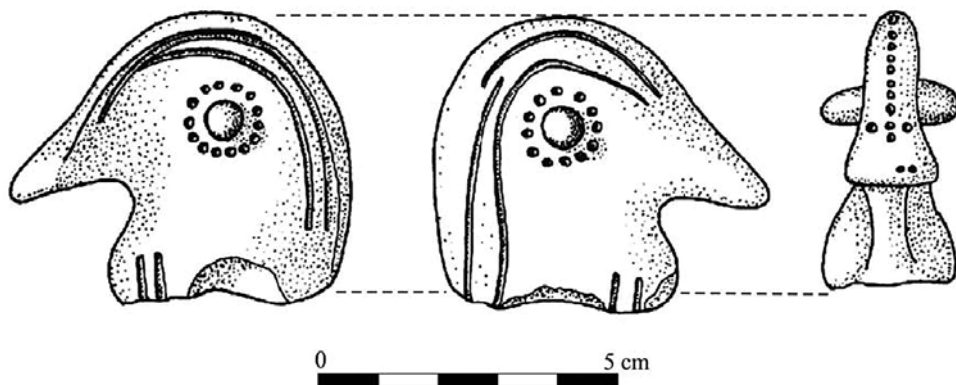
Cât despre fragmentarea intenționată sau *mutilarea* celor două piese de lut de la Vlaha, există ipoteza distrugerii intenționate a artefactelor pentru scoaterea lor din uz, denumită și „ucidere ritualică”. Ideea nu este nouă și în multe cazuri explicațiile de o asemenea natură par plauzibile.

O altă categorie de piese caracteristice epocii bronzului sunt modelele de car din lut (vezi ilustrația I.8). Pieselor întregi li se adaugă un număr mare de roți de car (Schuster, 1996). Exemplarele sunt cu precădere ornamentate, piesele neornamentate fiind mai rare. Se cunosc și cazuri când cărucioarele miniaturale sunt decorate cu protome de animale. Protomele sunt foarte stilizate, dar există și situații când pot fi recunoscute bovidee, cai sau păsări.

Cărucioarelor li se adaugă o mare varietate de altărașe, cu sau fără picioare, circulare sau patruleter, pe care erau puse probabil fructe, cereale, lichide sau chiar mici părți dintr-un animal sacrificat, așa cum se întâmpla în lumea miceniană. Vetrele în general și, în mod particular, cele decorate au jucat un rol important în cadrul practicilor rituale care se desfășurau în așezări. Ele puteau funcționa ca mici altare casnice pe care se puteau arde ofrande. Cu siguranță în practicile rituale au fost folosite și vasele-„afumători” (*Tonröhren*), precum cele descoperite în sanctuarul în aer liber de la Oarța de Sus (vezi ilustrația I.9).

Există o serie de vase care se remarcă printr-o funcționalitate specială : așa-numitele „vase multiple”, vasele cu reprezentări umane sau de animale (vezi ilustrația I.10), de arme, vase miniaturale etc.

O categorie aparte sunt vasele ceramice reprezentând păsări (Morteanu și Gogâltan, 2015). Ele au fost împărțite în zornăitoare, askoi și vase în formă de pasăre. Figurinele în formă de pasăre, de regulă rață, sunt considerate a fi mijlocitoare între pământ, apă și cer sau între lumea de aici și cea de dincolo. În ceea ce privește funcționalitatea acestor recipiente, atât askoii, cât și vasele în formă de păsări puteau conține diverse substanțe psihoactive utilizate frecvent în diversele acte religioase. Consumarea unor astfel de lichide era esențială și în practicile rituale șamanice. De asemenea, șamanii foloseau în timpul ceremoniilor diverse obiecte rituale, precum figurinele reprezentând păsări sau zornăitori, care i-ar fi ajutat să „zboare”.



Protomă de lut reprezentând o pasăre de apă din așezarea epocii bronzului de la Satu Mare (*apud* Morteanu și Gogâltan, 2015)

## Concluzii

Ce ne spun toate aceste descoperiri menționate mai sus? Pentru a putea fi interpretate, s-a apelat la o serie de analogii cu mediile culturale mai apropiate sau mai depărtate unde informațiile de natură literară permit reconstituirea vieții religioase (Gogâltan, 2012, pp. 23-25). Pentru epoca bronzului din Bazinul Carpatic, plecându-se de la o serie de categorii de piese încărcate de o simbolistică specială, s-a încercat stabilirea unei legături între acest spațiu și civilizațiile miceniană și minoică. Astfel, s-a considerat că prin celebrul car de lut de la Dupljaja (Serbia) se poate deschide ușa spre această lume. Personajul masculin, având un veșmânt de preot și cap de pasăre, reprezintă divinitatea solară. Apollo din mitologia grecească este însoțit de o lebădă în călătoriile sale. Din acest motiv multitudinea de simboluri ce sugerează păsări de apă, cercuri, spirale etc. au fost considerate strâns legate de cultul solar (vezi ilustrația I.12).

Bogăția unor asemenea reprezentări i-a făcut pe unii specialiști să vorbească chiar despre existența unui panteon al epocii bronzului european. Ca și în lumea miceniană sau minoică, se poate vorbi despre un cult „oficial”, ce se practica în construcții cu destinație specială, și un cult „casnic”. Vatra fiecărei locuințe, micile altare sau cărucioare din lut puteau îndeplini rolul unor altare casnice. Este greu de spus dacă în sanctuarul de la Sălacea a slujit un personaj ce îndeplinea funcția de rege-preot, ca acel *wanax* de mai târziu din tabletele liniarului B, sau cărei divinități îi erau închinată ofrandele. Este însă cât se poate de clar – și întreaga simbolistică ne vine în ajutor – că în așezările acestei perioade avem de-a face cu un cult solar. Reprezentările solare de pe ceramică, ale unor păsări de apă, cărucioarele de lut ne amintesc de cultul lui Zeus/Apollo (vezi ilustrațiile I.8 și I.12).

La un asemenea cult se adaugă cu siguranță și un cult al morților, care se practica și în așezări. Depunerile rituale de oase umane în așezări ar putea fi interpretate în acest sens. Depozitarea unor vase de băut, ca acelea de la Vlaha, Valea lui Mihai, Cornești sau Vârșand, ne face să ne gândim la un cult asemănător cu cel al lui Dionysos. Un cult al securii (*labrys*), atât de adorată în lumea minoică, pare să nu fi lipsit nici în zona noastră. Reprezentările de topoare duble din Creta și Grecia continentală stau în strânsă legătură cu taurul în care Zeus s-a preschimbă pentru a o răpi pe Europa. De aceea în reprezentările de protome de tauri ar putea fi recunoscută o divinitate precum Zeus (vezi ilustrația I.11).

Nu este exclus ca în spatele unor depuneri de piese de metal să stea o divinitate ce se leagă de lumea metalurgilor (Hefaistos-Vulcan). Numeroasele podoabe feminine ar putea fi dedicate Afroditei sau Herei, mama zeilor. Ofrandele de arme, în special lănci, ne pot duce cu gândul la o zeitățe a vânătorii precum Artemis. Unei zeități a fertilității putem presupune că i-au fost dedicate ofrandele de hrană. Cu siguranță a existat o zeitățe a vetrei de foc (Hestia/Vesta). Așa cum știm din tăblițele liniarului B de la Pylos sau din operele lui Homer, ofrande de vin sau de alte lichide erau aduse lui Poseidon, lui Zeus, Atenei, lui Boreas și Zephyros și nu în ultimul rând memoriei celui decedat (Hänsel, 2000).

Comunicarea cu divinitățile, încercarea de a le influența și a stabili un „contract” de ajutor după principiul *do ut des* se făceau, așa cum am văzut, prin diverse practici rituale. Arheologic, ele pot fi observate prin existența unor ofrande dedicate zeilor.