



M i h a e l a G R A N C E A

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Istorie și Patrimoniu „Nicolae Lupu”
„Lucian Blaga” University from Sibiu, „Nicolae Lupu” Faculty for History and Patrimony

Sensul morții.

Cercetări tanatice clasice, analize despre o nouă *ars moriendi*

The meaning of death. Classical thanatic researches, analyses about a new “ars moriendi”

In the official discourse, as well as in the discourse offered by the Church death is considered, at first, a spiritual phenomenon and represents the originary schism, the division of man from Life, from God as a direct consequence of disobedience. The physical death este the (derived) effect of the spiritual death and presumes the separation of the soul from the body, the first phase of the recursion to the Font of Life. That is why, the dissolution of the body represents, in the patristic tradition, „the benevolence of God towards an, so that the evil can not remain without death”.

Keywords: thanatology, God, spiritual death, church, dissolution of the body.

Institution's address: Bd. Victoriei, nr. 5-7, Sibiu, 550024, România, tel: +40-269)21.44.68, fax: +40-(269)21.44.68, e-mail: istorie@ulbsibiu.ro, web: <http://istorie.ulbsibiu.ro>

Personal e-mail: mgrancearo@yahoo.com

In discursul oficial, în discursul Bisericii, moartea este, în primul rând, un fenomen spiritual și semnifică schiza originară, despărțirea omului, ca efect al neascultării, de Viață, adică de Dumnezeu. Moartea fizică este efectul (derivat) al morții spirituale și presupune separarea sufletului de corp, prima treaptă a reîntoarcerii la Izvorul Vieții. De aceea, dizolvarea trupului este, în tradiția patristică, drept „binefacere a lui Dumnezeu către om, ca răul să nu rămână fără-de-moarte”. Viața mundană oferă însă și șansa redresării în altă ordine / dimensiune; vizibil, aceasta este o succesiune de morți parțiale (împletite cu actele și ciclurile vieții) care conduc spre actul final, spre secesiunea dintre suflet și corpul muritor. Cele două dimensiuni definitorii ale naturii umane – viața și moartea – sunt astfel, indubitabil, legate! Astfel, la fel de vizibil, perceperea acestei realități poate declanșa un soi de „agonie existențială”, fiind, în general, considerată faza terminală a vieții (dacă moartea este „trăită”). Teologii afirmă că pentru a da un sens vieții, inevitabil, trebuie să se dea un rost morții în calitate de ultim episod al vieții, act care oferă posibilitatea preparării (aceasta implică pocăința și meditația

asupra sensului morții ca fenomen global, dar mai ales individual!) pentru postexistență! „Trecerea sub tăcere a morții”, ascunderea morții (sunt, în special, ferțiți de experiențele morții, de confruntările directe cu moartea celor apropiați, copiii și tinerii; poate de aceea, și datorită necunoașterii sensurilor profunde ale vieții și morții, destui adolescenți se sinucid!). Teologii (îndeosebi cei ortodocși) afirmă că „medicalizarea morții”, profesionalizarea ritualurilor funerare, încercările tehnice, dar și oculte (sau ocultate) de amânare a morții sunt și ele responsabile de „pervertirea” sensurilor sfârșitului fizic (vezi mai ales, incriminarea transplantului de organe și perspectiva clonării umane)¹ și implicit de manifestarea violentă a angoaselor contemporane. După aceeași perspectivă, o astfel de raportare (relativ recentă) la moarte pare că amenință evoluția omului ca ființă morală, axiologică; ori, „fără înnoire morală (adică îndepărtarea de păcat și cultivarea Iubirii) nu există înnoire ontologică”, adică „izbăvire de Moarte”².

Totuși, în opinia specialiștilor, proliferarea investigațiilor tanatologice a făcut posibilă realizarea unor sinteze științifice și pluridisciplinare cu rol semnificativ în familiarizarea specialiștilor cu diversitatea abordărilor care au ca obiect de studiu

moartea³. Teza „morții îmblânzite”, teză conform căreia moartea este în manieră gradată învinsă în conștiința occidentală a secolului XX, are și acum o largă popularitate printre istoricii morții. Individualismul, primatul social al familiei, „medicalizarea morții”, dominarea tehnologiei în raport cu codurile simbolice, fragilitatea religiozității tradiționale, dificultățile prin care trece discursul teologic în explicația escatologică, refuzul cultural al doliului ca act public⁴, deplasarea „riturilor de trecere” din biserici spre complexe funerare⁵ par a confirma o astfel de viziune. Unii dintre istoricii morții, antropologi și tanatologi consideră că în ultimele decenii se afirmă o adevărată „redescoperire a morții” (de altfel, E. Morin consideră că una dintre primele descoperiri ale lui *homo sapiens* a fost aceea a morții și că odată cu înmormântarea se naște cultura – prin întrebările legate de moarte, prin felul în care în jurul acestor reflecții se constituie primele credințe religioase și expresiile lor culturale, prin spațiul în care se fac înhumările ca loc social)⁶; aceasta ar fi un efect al „mișcării tanatologice” care face parte dintr-un fenomen social mai vast, mișcare care se justifică printr-o critică (de anvergură) a Modernității⁷. „Reîntoarcerea morții” în spațiul domestic al familialului este urmarea „medicalizării muririi” (evidentă este, în acest sens, acceptarea și generalizarea, în Occident, a sistemului de asistență medicală la domiciliul bolnavilor terminali). „Redescoperirea morții” are însă și efecte (în aparență) surprinzătoare: vorbind prea mult despre finalitatea morții, riscă să oculte fenomenul dispariției fizice. Deși această nouă față socială a morții este vizibilă, mai există abordări și sensibilități specifice „morții tradiționale”, vorbindu-se, încă, despre caracterul „insuportabil” al morții și despre somn ca stare asemănătoare care oferă informații /analogii superficiale cu referire la natura morții; somnul ar „prefigura” moartea, chiar moartea ca „promisiune” a salvării⁸. O perspectivă și o explicație convingătoare vizavi de aceste coexistențe de atitudine și de reprezentare oferă antropologul Louis-Vincent Thomas; acesta consideră că abordările vizavi de moarte sunt paradoxale, moartea însăși manifestându-se ambiguu: cotidiană și îndepărtată, naturală și arbitrară, de nedefinit și definită (din perspectivă științifică), universală și unică; deși insesizabilă, ea crește odată cu viața, în viața indivizilor și comunității, fiind uneori „pufațată” de boală, agonie și comă. Cu certitudine, indiferent de loc și timp, ea se întâmplă după un scenariu cultural specific (rituri funerare, cultul morților și

strămoșilor, doliul)⁹.

În conformitate cu concepțiile tradiționale și mentalitățile religioase specifice începuturilor Modernității occidentale, pentru o „moarte bună” credinciosul se pregătea toată viața. Această preparare făcea parte, alături de penitență și devoțiune, din sistemul de practici și credințe care ajutau la evitarea damnării, la realizarea salvării /mântuirii. Moartea neprevăzută și subită era considerată un „nenoroc” deoarece putea priva individul de pregătirea pentru moarte, de pocăință, de evaluarea critică a propriei vieți, în fine, de posibilitatea salvării¹⁰. În societatea de astăzi, odată cu „medicalizarea morții”, în mod surprinzător, se nutrește speranța că moartea poate fi amânată! Acum o „moarte bună” este aceea care este „demnă”, muribundul controlându-și durerea și spaima (pentru realizarea unui astfel de proiect se asociază tratamentul medicamentos, prepararea spirituală, înțelegerea semnificației propriei vieți, afecțiunea celor apropiați). Se poate spune că, în astfel de situații, religiozitatea devine un adjuvant în „medicalizarea morții”¹¹. Unii tanatologi consideră însă că discursul științific trebuie implicat în proiectul etico-religios de conciliere a muribundului cu lumea, cu el însuși... cu propria-i moarte¹². Astfel de „soluții”, de fapt, „integrează moartea în viață”. Alți tanatologi, în schimb, consideră că moartea nu poate face parte din sistemul vieții, doar ritualul fiind cel care „îmblânzește” moartea¹³. Încercările de a „domestici” moartea nu reușesc însă să elimine suferința datorată despărțirii și spaimii de necunoscut! Demersul care vizează suprimarea tragicului, convențiile care exprimă aparenta acceptare a morții ca realitate, nu fac decât să prelungească prin diverse forme agonia, dar și durerea „supraviețuitorilor”, doliul interiorizat. În cultura postmodernă, ca și în epocile mai vechi, omul visează că eternitatea de după moarte nu este altceva decât o prelungire, în altă dimensiune, a mundanității (o astfel de credință este prezentă în epitafurile din cimitirele creștine!).

Pentru creștinii ortodocși, moartea fizică este Poarta prin care se trece în post existență, creștinul apropiindu-se astfel de momentul Învierii. În schimb, pentru evrei, She’olul este locul uitării, spațiul în care moartea este, în fapt, absența oricărei relații cu divinitatea¹⁴. În toate religiile însă, moartea este o trecere, este metamorfoză, debutul post existenței ca altă viață¹⁵. Discursul bisericii tradiționale față de moarte a impus și o anume percepție vizavi de timp /temporalitate, spațiu /spațialitate, opunând pământul și cerul, timpul uman și eternitatea, trupul și sufletul. Această



construcție logică fundamentată pe diferențe radicale determină perceperea paradoxală a morții ca ruptură și continuitate. Pentru marxști, moartea are o semnificație colectivă, ea presupunând victoria spațiului asupra individului, spaima de moarte fiind compensată de credința în imortalitatea speciei umane „...în natură și în istorie”¹⁶; se consideră că doar moartea ca fenomen natural face posibilă reînnoirea societății. „Moartea democratică” propusă de sistemele totalitare a produs și ea schimbarea anumitor comportamente vizavi de moarte: ideile fraternaliste și egalitariste s-au conjugat cu mai vechile axiologii care promovau onoarea, notorietatea, orgoliul.

Indiferent de formulele științifice utilizate pentru a demonstra tezele despre „excluderea” sau dimpotrivă despre „redescoperirea” morții, studierea sensibilităților față de aceasta surprinde intensitatea interogațiilor religioase contemporane despre sfârșit și faptul că moartea ca temă fundamentală nu a dispărut din creația culturală. În ceea ce privește existența activă a interesului științific față de murire și moarte, acesta s-ar datora manifestării „simultaneității unei emergențe de curiozități”¹⁷. În Occident, îndeosebi în Franța, Marea Britanie și în Statele Unite există o „producție savantă” care studiază raporturile dintre moarte și religie, proliferarea discursului (recent) despre relația dintre religie și moarte. Temele cele mai frecvent abordate au fost / sunt: „crizele morții”, „noua artă de a muri”¹⁸, postexistența.

Statutul paradoxal al morții în contemporaneitate este vizibil, pe de o parte, în felul în care studiile despre moarte (istorice, psihologice, antropologice, filozofice și literare) vorbesc despre ubicuitatea morții, despre instituirea ei în sistemul de referință vizavi de care se imaginează toate proiectele umane¹⁹, iar pe de altă parte, în perceperea ei ca „ceva” irațional, lipsit de sens. Chiar procesul civilizării ar presupune, după unii analiști, „excluderea morții” ca fapt social, prin amânarea gândului propriei morți, prin tehnologiile de amânare a acesteia, dar mai ales prin „operații psihologice”, îndeosebi prin perceperea doliului, mai ales al aceluia expus și de durată (adică tradițional), ca fenomen patologic. Astfel, ignorarea, chiar repudierea doliului ca act public poate crea impresia că moartea nu mai ființează ca subiect. Însă, până la urmă, în cultura postmodernă a trupului și a plăcerii, a vorbi despre moarte înseamnă a medita asupra propriei morți, deoarece „...există un timp mortifer al dorinței. Acesta este și timpul nostru”²⁰. Chiar și specialiștii care abordează murirea și moartea ca obiect al cercetării nu au certitudini, căci ea „scapă” oricărui demers rațional

/raționalist, nu poate fi gândită, ci doar imaginată; astfel, reflecțiile acestora par uneori, unora, fără substanță, chiar „somnolente”. Nelimitată, indescriptibilă, incognoscibilă fiind, moartea nu poate fi limitată, nu poate prilejui decât perifraxe și comentarii, zigzaguri, o antropologie filozofică „periferică”, o tanatologie periferizată. În schimb, Louis-Vincent Thomas, unul din fondatorii tanatologiei, consideră că tocmai acest paradox îi susține epistemologia tanatică. Conceptul de moarte traversează proteiform o pluralitate de câmpuri antropologice, impunând impresia de supra-determinare²¹. Deși morții i se atribuie manifestări diverse, materiale și ideatice, ea este neființă, prezență a neantizării, un proces care se petrece pretutindeni și nicăieri. Doar efectele manifestării ei sunt cuantificabile și pot fi analizate: în primul rând, cadavrul ca dovadă a expirării fizice a omului. Incinerarea va face ca și acest lucru să dispară. Desigur, s-au oferit și definițiile discursului medical (o parte au fost inserate în analiza mea), tot mai apelat în ultimele decenii; și totuși, nu există o epistemologie coerentă care să stabilească cu certitudine momentul instalării morții și natura acesteia²². Din perspectiva reflecției contemporane cu referire la moarte, tanatologia ar fi doar o disciplină modestă, relativ nouă și responsabilă de propriile-i dificultăți, deoarece nu cunoaște decât două dimensiuni: thanatologie de criză (cea concentrată pe așa zisa „criză a morții”) și tanatologia critică (cea orientată înspre critica „societății care ucide”)²³, iar metoda aplicată este descriptivă și apropiată ca manieră de cercetarea monografiilor etnografice. Dificultățile sunt determinate și de fenomenele convergente și divergente, de unitatea și diversitatea acestora, de nevoia de a combina analiza și sinteza, diacronia și sincronia, teoria și experiența, de caracterul ambiguu al manifestării morții (vezi persistența sistemelor culturale tradiționale de practici și de credințe presupuse, diversitatea geoculturală și socio-istorică a întâmplării morții). Pornind de la aceste constatări cu privire la universalitatea și specificitatea manifestărilor morții, cunoscutul antropolog mai înainte amintit consideră că aceasta trebuie privită ca ontologie²⁴. Louis-Vincent Thomas articulează dintr-o perspectivă complementară *moartea ca ontologie*, adică: perspectiva istorică asupra morții (oferită de antropologia istorică), sistemul credințelor socio-culturale de referință (escatologie, religii, mituri), fantasmale arhetipale (moartea brutală, moartea ca pedeapsă, perspectiva psihanalitică), tehnicile de protecție vizavi de cadavru și de „calea” sufletului spre postexistență, refuzul morții definitive,

deritualizarea, eludarea morții (prin strategii ideologice, discursive, toate fiind instituționalizate), ceremonialul funerar ca practică socială, „gestiunea cadavrului”²⁵, informațiile biologice, medicale și psihologice, cercetările parapsihologice²⁶, imaginarul literar cu referire la moarte.

Pentru a oferi o perspectivă coerentă tanatologiei ca ontologie a morții, Thomas a formulat trei teze filosofice conform cărora, în primul rând, societatea se dorește nepieritoare și apelează la cultură ca ansamblu de credințe și rituri pentru a găsi cele mai potrivite mijloace împotriva forței dizolvante a morții²⁷. A doua teză susține că societatea, mai mult decât individul, nu există decât în și prin moarte²⁸. A treia teză afirmă că moartea ca fapt social devine parte a dinamismului socio-cultural responsabil de evoluția civilizațiilor²⁹. Astfel se construiește reprezentarea unității organice dintre viață și moarte (nici una nu există fără cealaltă!), imaginarea morții ca unitatea dintre finitudine și aspirația spre nemurire, moartea ca fundament ontologic al ființei și al antropologiei filozofice. Și Edgar Morin a fost printre primii cercetători care a decelat invariantele transistorice și antropologice ale morții, subliniind că dimensiunea ontologică este implicată³⁰. Edgar Morin introduce o ontologie a vieții care se fundamentează pe ideea unității dialectice dintre diversele regnuri ale cosmosului (mineral, animal, uman, cultural, transcendent), pe unitatea dialectică dintre ființă și neființă, dintre individ și spațiu (deci, moartea face parte din escatologia vieții!). Din prudență epistemologică, mulți tanatologi au renunțat la teoretizări metafizice, la nivelul ontic³¹ și se axează pe studierea aspectelor vizibile ale morții, a realității acesteia: cimitirele, doliul, suicidul, economia morții etc. Și celor mai obiectivi cercetători, moartea, inevitabil, le provoacă, cel puțin, stări de tensiune emoțională, afecte, spaime chiar. Și mai multe probleme, îndeosebi de metodă, ridică studierea imaginarului postexistenței. Astfel, Zigler³² manifestă un agnosticism moderat cu referire la posibilitatea de a proba postulatele metafizice sau escatologice care ghidează cercetarea vizavi de moarte (sociologia morții opune o atitudine științistă cu referire la existența Vieții de Dincolo, renunțând să rezolve o parte din interogațiile epistemologiei morții, concentrându-se doar pe cea parte a fenomenelor vizibile care probează teoriile care susțin că moartea întrerupe definitiv afirmarea persoanei umane; de altfel, noi percepem moartea prin prezența cadavrului și prin absența persoanei). Nici un cercetător nu poate demonstra științific că după descompunerea trupului ar mai exista o altă viață, o

conștiință epifenomenală³³. Sensul morții se realizează (însă) numai prin raportarea la timp, și nu prin definirea morții ca sfârșit și început al tuturor lucrurilor³⁴. Cercetătorii care nu se complică cu postulări metafizice urmează metodologia interpretării „existențialiste” a morții, interpretare care presupune o analiză transfrontalieră a fenomenelor morții (investigație care revendică abordări din perspectivă istorică și biografică, psihologică, medicală, antropologică, teologică), îndeosebi tipologiile decesului, tipologii care sunt caracteristice statutelor și manierelor ce ilustrează moartea comună; se analizează, de asemenea, dimensiunea etică presupusă de relațiile cu Celălalt, responsabilitatea vizavi de moartea acestuia³⁵.

Între anii 1950 – 1975, riturile (inclusiv cele funerare), în lumea occidentală, ca efect al progreselor modernității, au căzut în desuetudine. „Revoluțio-narea” moravurilor a presupus și refuzul oricăror forme de autoritate, al repetițiilor mecanice (considerate semn al formalismului, al lipsei de sensibilitate), reducerea ariei de manifestare a tradiției și excluderea acesteia din cotidian. Distanțarea de identitatea confesională, nu numai ca efect al emancipării religioase, de sub influența instituțiilor confesionale, a avut ca efect și personalizarea religiei³⁶. Tema privatizării ritului este abordată de specialiștii în teologia istoriei și în teologia morții; primele dezbateri se desfășoară în pragul noului mileniu. Astfel, în 1996, în jurul noii reviste *Théologiques* se discuta despre problema supraviețuirii „riturilor de trecere”. Concret, se considera că riturile tradiționale au rezistat și au persistat sub multiple și derutante recompoziții ale episoadelor ceremoniale. Acest proces ar fi fost, conform unor analiști, determinat de nevoia de a reformula gestualitatea tradițională, de necesitatea realizării unei concordanțe reale între sensibilități și atitudinile care exprimă aceste sensibilități³⁷, cultura contemporană reinventând, de fapt, cu alte efecte, vechile culte³⁸. Conform aceluiași cercetări, biserica ar fi percepută, în Occident, doar ca o prestatoare de servicii, un fel de operator social care favorizează integrarea socială, un spațiu unde se exprimă discursuri concurente. Participanții la abordarea colectivă presupusă de revista menționată consideră că ritul, „epurat” de elementele canonice, simplificat și metamorfozat periodic, își păstrează totuși funcționalitatea tradițională, determină natura complexă a relațiilor pe care oamenii le au cu moartea, dezvoltarea lor în forul interior, cu toate aspectele presupuse de aceste raportări și interferențe, teorii psihologice³⁹, reflecții metafizice⁴⁰ eficiente din punct de vedere al



pedagogiei morții⁴¹.

Cercetările din aria teologiei (catolice), psihanalizei freudiene, sociologiei morții și antropologiei contemporane⁴² au analizat, în special, ritualurile religioase „nonconfesionale” care demonstrează detașarea de religia tradițională, diversitatea lor morfologică, adaptarea lor la viața modernă, la noul „mod de viață” al sărbătorilor, celebrărilor, inițierilor, „riturilor de trecere”, la reflecția postmodernă⁴³, la manifestarea altor opțiuni mistice, la existența manifestă a unor rituri calendaristice modulate după valorile presupuse și propuse de emanciparea individului și de afirmarea forului interior⁴⁴. În anii 60’ descoperirea spiritualității orientale, în special hinduse, a oferit noi forme rituale de manifestare a religiozității⁴⁵, alte căutări spirituale colective și personale⁴⁶. Riturile contemporane devin mai explicite⁴⁷. Interesante, deși de regulă sunt agreate de un public restrâns, și din această perspectivă, par riturile funerare introduse în SUA, mai ales pe coasta de Vest sau în regiunea New-York-ului, în ultimele decenii. Concret, se constată o anumită respingere (aproape radicală) a formelor tradiționale ale ritului și oficierea unor ceremonii aflate în afara religiozității consacrate; după unii analiști ai fenomenului, această infirmare a tradiției „ritului de trecere” se bazează pe o critică a lui „religiously correct”⁴⁸. Riturile inventate denotă existența unei duble căutări: cea a sensului sacru „trăit” și nevoia de a reconstrui timpul subiectiv /afectiv (această ultimă „operație” ar realiza sentimentul că despărțirile nu sunt rupturi definitive⁴⁹). O astfel de mișcare este legată de afirmarea neopăgânismului, fiind o moștenire a mai vechii New Age care propune ritul ca legătură între sacru și profan, fără medieri specializate, ca terapie⁵⁰. În acest context, Raymond Lemieux vorbește chiar de „ritul secular”: festivalurile, carnavalurile, liturgiile de tot felul care stimulează (episodic) efervescențele populare; sezoanele artistice și sportive, celebrările reformulate în funcție de percepțiile contemporane și politicile culturale care întrețin exaltarea colectivă. Locurile de cult sunt și ele „deplasate”. Stadionul, vilele, casino-urile, mall-urile sunt „...catedralele clasei de mijloc. În saloanele cu aspect burghez ecranul tronează precum un altar pregătit pentru o mesă catolică, subliniind eficacitatea discursului particular, victoria spațiului privat”⁵¹. Ca funcții și structură, ceremoniile rămân însă neschimbate; există chiar credința că ele asigură salvarea; cu certitudine, sunt locuri sociale și identitare, sacre; în această calitate, acestea realizează relația cu transcendența, furnizează dovada simbolică a sublimării defuncțiilor.

Religiosul se deplasează sau se metamorfozează în cultele derivate din procesul secularizării, cu rituri extatice și practici ceremoniale care amintesc de mitologiile eponime, de ceremoniile de celebrare a vieții⁵². Însă, mai mult decât orice, ritul modifică statutul persoanei, fiind depozitar de memorie culturală colectivă.

Paradoxul statutului morții în istoria recentă este vizibil în felul în care studiile istorice, psihologice, antropologice, filozofice și literare vorbesc despre ubicuitatea morții, despre instituirea ei în sistemul de referință vizavi de care se imaginează toate proiectele. Aceste științe, dar îndeosebi tanatologia, datorită preocupărilor și metodologiei interdisciplinare și deontologice, fac posibilă reconstituirea discursurilor despre sistemul morții⁵³, sistem de civilizație determinat de conjunctura socio-istorică, de mediul socio-cultural, sistem de norme cu funcții de integrare. Atitudinile față de moarte sunt determinate de natura și dinamica societății aflate în permanentă acumulare de bunuri materiale și simbolice, acumulare în raport cu care individul este producător și consumator; frecvent, în acest context, individul încearcă să iasă de sub tirania colectivității normative (automat și coercitive), a perspectivelor ei devenite tradiționaliste. Acest individ se lasă determinat de dinamismul urban. Astfel, datorită interdicțiilor de transport, cortegiul funerar nu mai poate însoți, spre înmormântare, coșciugul defunctului; criza locurilor de veci determină expansiunea cimitirului sau, dimpotrivă, reculul practicii înhumării cadavrului; mutațiile din diviziunea muncii, care presupune o accentuată integrare a femeilor în activități lucrative, fac ca familia nucleară să nu se poate ocupa de prepararea cadavrului și de momentul funerar. Datorită acestor transformări sociale, în relația tradițională dintre mort /viu, defunct /„supraviețuitor”, intervin „profesioniștii morții”, cei care preiau responsabilitățile rituale pe care le satisfăceau până atunci, față de cadavrul rudei dispărute, „supraviețuitorii” aceștia. Așa cum am mai subliniat, discursul tehnico-medical impune igienizarea morții, caracterul ei aseptice. Și totuși, se manifestă și limbajul ritului, care reimpune valoarea simbolică a actelor sociale⁵⁴. După o perioadă de criză ritualică datorată desocializării, desacralizării și simplificării ritului, se creează sentimentul că acesta trebuie reinventat în special pentru echilibrul emoțional /psihologic al „supraviețuitorilor”, căci ceremonialul are și o funcție terapeutică, la fel ca și cimitirul, de altfel; evident, nu trebuie ignorată funcția socială, integratoare a ritului funerar⁵⁵, căci el prilejuiește

întâlnirea persoanelor care au interacționat cu defunctul, precum și redistribuirea rolurilor în micro-grupul social. Astfel, în timp ce Elisabeth Kübler-Ross vorbește despre asistarea psihologică a muribunzilor și despre controlul durerii, R. Sebag-Lanoë și Ch. Herfray afirmă că asistarea agonizanților reprezintă o formă de ritualizare (modernă)⁵⁶ a unei noi *ars moriendi* în societățile occidentale dominate de discursul medical despre moarte și despre nevoia de decență⁵⁷. „Medicalizarea” și „igenizarea morții” sunt vizibile și în gestionarea cadavrului de către pompe funebre; situația este posibilă, îndeosebi în condițiile în care „supraviețuitorii”, după cum am mai amintit, nu mai pot să-și îndeplinească sarcinile /obligațiile cu valoare simbolico-ritualică, îndatoriri care țin de pregătirea mortului pentru expunere, priveghi, înmormântare sau incinerare (unii dintre ei nici nu mai cred în exclusivitatea lor în acest sistem de practici). Discursul convențional lasă să se înțeleagă faptul că ritual „clasic”, de sorginte creștină, ar fi inutil, decadent. Ceea ce se întâmplă cu trupul defunctului devine gestiunea „profesioniștilor morții”. Prepararea cadavrului pentru expunere, priveghi și înmormântare sau incinerare are ca efect și o oarecare ușurare a melancoliei specifice doliului. „Profesionistul morții” consideră că el recrează spațiul sacral și simbolic necesar pentru realizarea destinației trupului mort fără a-l „devaloriza” (practica este o legitimare a statutului!). Simplificarea sau dispariția riturilor tradiționale, profesionalizarea și tehnicizarea unor practici funerare, dedramatizarea episodului funerar, chiar desimbolizarea acestuia sunt teme frecvente în ultimele analize tanatice. Dacă biserica se ocupă de corp din perspectivă religioasă, „practicianul morții” vrea să demonstreze că de fapt cadavrul nu este un deșeu, ci un spațiu evacuat de suflet; ca atare, trupul cu viața expirată trebuie tratat precum „un vas ales” pe care nu-l mai utilizăm. „Profesioniștii morții”, prin înfrumusețarea cadavrului, precum și prin atmosfera „ambientală” pe care o construiesc pentru privegherea acestuia în saloanele funerare, vor să atenueze angoasa atavică existentă în preajma cadavrului și să controleze imaginarul gotic pe care îl poate provoca⁵⁸. Se pare astfel că, în ultimele decenii de cultură occidentală, a triumfat *moartea aseptică*.

Note:

1. De curând, Vaticanul a completat lista păcatelor mortale tradiționale (încălări ale *Decalogului* biblic și ale învățăturilor desprinse din Predica de pe Munte a lui Isus; lista păcatelor a fost, prin tradiție, fixată de Sfântul Ioan Cassian și Sfântul Grigore cel Mare) cu „noi forme ale păcatului social”, specifice „erei globale”: poluarea mediului înconjurător, *manipularea genetică*, acumularea excesivă de avere, provocarea sărăciei altora, traficul și consumul de droguri, *experimentele îndoielnice din punct de vedere moral*, violarea drepturilor fundamentale ale naturii umane, prin avort și pedofilia (vezi despre interviul dat în 8 martie 2008 de Mons. Gianfranco Girotti în *L' Osservatore Romano*, publicația oficială a Vaticanului, în John Thavis, „Social effects of sin greater than ever”, *The Catholic Review Online*, 11 martie 2008).
2. Am sintetizat viziunea teologului ortodox grec Georgios Mantzaridis expusă în *Morala creștină*, București, Ed. Bizantină, 2006. Aceeași abordare este prezentă și în omiletica ortodoxă românească din ultimele decenii. Vezi o selecție: Marin Pană, „La Duminica Înfricoșătoarei Judecăți” în *Glasul Bisericii*, XXVI, nr. 3-4, 1967, p. 212-215; pr. Teodor Poneavă, „Prin moarte la viață”, în *Mitropolia Banatului*, XXVI, nr. 1-4, 1976, p. 211-213; pr. Ioan Pop, „Predică de înmormântare”, în *Mitropolia Ardealului*, XXV, nr. 1-2, 1980, p. 516-520; arh. Gheorghe Papuc, „Cuvânt la înmormântare”, în *op.cit.*, XXVII, nr. 7-9, 1982, p. 516-519; idem, „Cuvânt de înmormântare” în *op. cit.*, XXXIV, nr. 2, 1989, p. 72-74; pr. prof. Nicolae Petrencu, „Despre pomenirea morților”, în *Mitropolia Olteniei*, XXXV, nr. 9-10, 1983, p. 626-631; pr. dr. Vasile Petrică, „<Iertăciunile> sau despre degradarea necrologului”, în *Mitropolia Banatului*, XXXV, nr. 5-6, 1985, p. 359-362.
3. Cedric A. Mims, *When We Die: The Science, Culture, and Rituals of Death*, London, St. Martin' Griffin, 2000 - profesor de microbiologie la Londra, Mims a realizat o enciclopedie a morții abordând teme precum: discursul medical despre moarte, relația dintre cauzalitate și patologie, practici tradiționale și moderne de conservare a cadavrelor, investigații criminaliste, elemente de medicină legală, prezentarea comparativă a conceptelor religioase despre moarte, a ritualurilor religioase și, totodată, demersurile de comunicare cu cei „plecați”; alte teme tratate sunt: avortul, îmbătrânirea, transplanturile de organe, cultul moaștelor, clonarea umană, epitafurile și ultime cuvinte ale unor personalități, cazuri celebre de omucidere și sinucidere.
4. *Le deuil*, coord. N. Amar, C. Couvreur, M. Hanus, Paris, PUF, 1994 - analizează secvența, mai ales din perspectivă psihanalitică.
5. Maurice Boutin, „La mort et sa prolifération dans le discours”, în *Essais sur la mort*, coord. Guy Couturier, Montréal, Fides, 1985, p. 29- 47.

6. Edgar Morin, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, ed. 1970; Patrick Baudry, *op.cit.*, p. 53-67. Astfel, în Canada există preocupări remarcabile, relativ recente, vizavi de istoria morții. Specialiștii discută despre o „redescoperire a morții”, după o perioadă relativ scurtă de exersare a tezei despre tabuizarea morții, perioadă în care s-a vorbit despre un contemporan și global „refuz al morții”. Reviste specializate și centre de cercetare (precum „Groupe de Recherche en Sciences Humaines de la Religion” al Universității Laval), dezvoltă în Canada multitudinea de problematici legate de murire și moarte; vezi: *Cahiers d'anthropologie de l'Université Laval, Revue internationale d'action communautaire* (1990) care din perspectivă etică, sociologică și antropologică studiază semnificațiile bătrâneții și morții. Istoricii și teologii din jurul revistelor *Frontières, Foi et Culture* (1996) și *Aujourd'hui, la mort* (1996) provoacă prin dialoguri interdisciplinare și prin aria geoculturală a temelor abordate (precum experiențele „morții aparente” – vezi Yves Bertrand: „Dépassement ou conditionnement” în *Frontières*, nr. 8 /3, 1996, p. 21-26). Dintre operele colective semnificative apărute, în domeniul istoriei morții, se remarcă o antologie de studii coordonate de Facultatea de Teologie din cadrul Universității din Montréal: *Essais sur la mort*, coord. Guy Couturier, Montréal, Fides, 1985, precum și *Survivre... La religion et la mort. Cahiers de recherche en sciences de la religion*, coord. Raymond Lemieux și Réginald Richard, Montréal, Bellarín, 1985. Autorii primei lucrări colective – *Essais sur la mort* – reflectau asupra posibilității de a reconstitui discursul despre moarte, într-o epocă în care experiența umană presupune discontinuități, relativitate. Soluția oferită este o aplicație a discursului religios. Următoarea lucrare – *Survivre... La religion et la mort* – se concentrează pe studierea evenimentului morții, eveniment prin care viața capătă sens, mai ales după ce trupul este supus sistemului „riturilor de trecere”, pe cercetarea structurii de relații angajate între lumea celor morți și cea a celor vii, structură pe care se fundamentează continuitatea comunității tradiționale. Despre tanatopraxie, despre practicile care produc o deplasare a sacralului spre imaginarul morții, despre reprezentarea cadavrului și „întrebările fundamentale” ale teologiei istoriei se va scrie consistent în anii 1990-2000, perioadă în care moartea devine un domeniu „privilegiat” de cercetare, cel puțin din perspectiva istoriei religiozității și a eticii (se impune teza conform căreia „manipularea” simbolică referitoare la murire și moarte se realizează ca fenomen „postsecular” – Jean-Marc Larouche, „Religion, éthique et spiritualité dans les soins palliatifs”, în *Frontières*, nr. 3 /2, 1991 p. 45-47; idem, *Éros et Thanatos sous l'oeil des nouveaux clercs*, Montréal, VLB, 1998. Monografiile teologilor Paul Tremblay și Rémi Parent se impun la sfârșitul secolului XX. Primul analizează din perspectivă teologică ceremoniile funerare care „îmblânzesc” moartea și atenuează tragismul, evacuând însă misterul – *Les saisons à venir. La mort et l'au-delà*, Québec, Anne Sigier, 1995. Spiritualitatea, asupra căreia se

concentrează monografia celui de al doilea teolog, interpretează moartea ca realitate care marchează existența, în toate zilele și în toate componentele ei socio-culturale – *La vie, un corps à corps avec la mort*, Montréal, Éditions Paulines, 1996. Problema morții voluntare, a sinuciderii, a sensului și a simbolisticii gestului, a legitimării acestuia a fost și este o preocupare constantă pentru comunitatea canadiană alarmată de numărul tot mai mare de sinucideri. Dacă unele studii abordează tema din perspectiva moralei creștine tradiționale sau din cea a discursului medical (vezi volumul colectiv *Les Suicides*, editat de *Cahiers de recherche éthique* în 1985), altele (în același volum) o consideră drept tentativă de integrare socială, „strigăt de disperare”. Dintr-o perspectivă etico-religioasă abordează tema suicidului Jean-Jacques Lavoie – „Peut-on parler d'une obligation absolue de vivre? Esquisse d'une éthique juive et chrétienne”, în *Frontières*, nr. 12 / 1, 1996, p. 17-22 – reevaluează textele de autoritate etico-religioasă ale antichității iudaice și creștine, pentru a vorbi, în fine, despre „etica ambiguității”. Sub influența lui Max Weber se situează un studiu care prezintă cinci cazuri de sinucidere (viețile, contextul sinuciderii, gestul suicidal propriu-zis) – vezi Francine Gratton, *Les suicides d'être de jeunes Québécois*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1996; cazurile de sinucidere investigate de aceasta sunt considerate drept gesturi sociale. Observăm, din analiza anterioară, maniera în care se interferează metodologii, discursuri și interpretări uneori puternic diferențiate cu privire la raportul dintre moarte și religie, metodologii cultivate prin cercetarea instituționalizată, investigație din care am încercat să redau câteva preocupări. Literatura temei, coexistența viziunilor tradiționaliste cu metodologia modernă și seculară, chiar și exercițiul unor atitudini critice vizavi de modernitate și modernizare, oferă o imagine, fie și superficială, cu referire la complexitatea studiilor despre moarte și murire în cercetarea canadiană.

7. Vezi Jean-Marc Larouche, *Éros et Thanatos sous l'oeil des nouveaux clercs*, Montréal, VLB, 1991.

8. Vezi André Charron, „Le cheminement d'une question sur la mort”, în *Essais sur la mort...*, p. 467 sq.

9. Vezi Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975; idem, *La mort en question*, Paris, L'Harmattan, 1991.

10. Serge Gagnon, *Mourir, hier et aujourd'hui*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1987, p. 190.

11. Marcel Bernos, „L'extrême-onction à l'époque moderne. Onction pour les malades ou démarche pénitentielle pour les mourants?”, în *Aixoïis, sociétés, mentalités cultures, France (XVe - XXe siècles)*, coord. Michel Vovelle, Aix, Publications de l'Université de Provence, 1997, p. 89-98.

12. Jean-Marc Larouche, „Religion, éthique et spiritualité dans les soins palliatifs”, în *Frontières*, nr. 3 / 2, 1990, p. 45-47; vezi ambele raportări prezentate de Pierre Guillaume, *Médecins, Église et foi XIXe - XXe*

siècles, Paris, Aubier, 1990.

13. Patrick Baudry, „La mise en scène de l'invisible”, în *Frontières*, nr. 10/ 2, 1998, p. 7-10.

14. Jean-Jacques Lavoie, „Le séjour des morts dans l'Antiquité juive” în *Frontières*, nr.11/ 3, 1999, p. 31- 34.

15. Denis Savard, „Croyances en l'immortalité et sentiment d'éternité”, în *Essais sur...*, p. 189-206.

16. Guy Durand, „L'expérience de la mort”, în *op.cit.*, p. 359 sq.

17. Michel Vovelle, *La mort et l'Occident: de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, ed.1998

18. John Porter, analizează și evoluțiile sensibilității creștine față din moarte în *Le grand héritage. L'Église catholique et les arts au Québec*, Québec, Musée du Québec, 1984, p. 311-328.

19. Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1977, p. 58 – 59; idem, *Philosophie première*, Paris, PUF, 1986, cap III: *De la mort*.

20. Matei Georgescu, *Ipostaze ale morții într-un timp al dorințelor*, București, Ed. Paideia, 2003, p. 197.

21. Louis-Vincent Thomas, *La Mort*, Paris, PUF, 1988, p. 7.

22. Idem, *Mélanges thanatiques. Deux essais pour une anthropologie de la transversalité*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 222 sq.

23. Louis-Vincent Thomas, *La Mort en question. Traces de mort, mort des traces*, Paris, L'Harmattan, 1991.

24. Idem, *Mort et ontologie* în *Encyclopédie Philosophique Universelle*, tom I: *L'Univers philosophique*, Paris, PUF, 1989.

25. Idem, *Le Cadavre*, Bruxelles, Complexe, 1980.

26. Vezi François Brune, *Les morts nous parlent*, Le Féline, 1993 (*Morții ne vorbesc*, trad. Șerban Velescu, București, Ed. Enciclopedică, 1994) – o lucrare aflată sub semnul sincretismului religios, o carte care vorbește despre încercări „științifice” de a contacta lumea morților, despre experiențele nevăzutului, „moartea ca a doua naștere”, Lumea de Dincolo în calitate de altă dimensiune în care sufletul cunoaște o nouă existență, reîncarnare, unirea cu Dumnezeu ca ultima experiență a sufletului preafiericit; vezi și James Van Praagh, *Dialogues avec l'au-delà : Message d'un médium sur la vie après la mort*, tr. Céline Parent-Pomerleau, Paris, Ed. J'ai Lu, 2004 – autorul pretinde că poate lua legătura cu morții! 27. Idem, *Mort et pouvoir...*, p. 10.

28. *Ibidem*, p. 11.

29. *Ibidem*, 12.

30. Edgar Morin, *L'Homme et la mort*, Paris, Seuil, 1970.

31. Doar Louis-Vincent Thomas adoptă o anume distanțare agnostică; cultura sa filozofică îl determină, în acest sens; Thomas stabilește două dimensiuni ale preocupării ontice vizavi de moarte ca disoluție, dar și ca creatoare de forme, „Aici și Dincolo”, în prezentul și trecutul existenței.

32. Jean Ziegler, *Les Vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1975, p. 284.

33. *Ibidem*, p. 283.

34. Jules Vuillemin, *Essai sur la signification de la mort*, Paris, PUF, 1948; Roger Mehl, *Le Vieillessement et la mort*, Paris, PUF, 1956; Emmanuel Lévinas, *La Mort et le temps*, Paris, Le Livre de Poche, 1992.

35. E. Lévinas, *op. cit.*, p. 122.

36. Denis Jeffrey, „Prolégomènes à une religion du quotidien. Construire l'objet religieux”, în *Religiologiques*, nr. 9, 1994; idem, „Les ritualités religieuses du quotidien”, în *Dires*, nr. 13 / 2, Montréal, Collège Saint-Laurent, 1995; idem, „Rituels sauvages, rituels domestiqués”, în *Rituels sauvages. Religiologiques*, nr. 16, 1997; idem, *Jouissance du sacré. Postmodernité et religion*, Paris, Armand Colin, 1998; Sophie Tremblay, „Les dimensions collectives d'une demande individualisée: l'exemple du baptême des enfants”, în Bernard Kaempf, *Rites et ritualités*, Paris - Ottawa, Ed. Cerf, Lumen Vitae et Novalis, 2000, p. 68.

37. Guy Lapointe, „Les rites: céder en résistant”, în *Théologiques*, nr. 4 / 1, 1996, p. 6.

38. Raymond Brodeur, „De l'eucharistie à la première communion : du rite culturel à l'acte culturel!” în Bernard Kaempf, *op. cit.*, p. 97; Gilles Routhier, „Le devenir des rituels d'initiation chrétienne dans une société marquée par le pluralisme”, în Bernard Kaempf, *op. cit.*, 2000, p. 134. Un caz tipic de reinventare a ritului funerar l-a oferit preotul catolic Christian Biot, membru al asociației de laici „Malul Celălalt”, laici care puteau să celebreze servicii divine și să acorde asistență religioasă muribunzilor. Parohul Ch. Biot a încercat să elaboreze un rit transconfesional de îngropăciune, la cererea familiilor, care doreau să mențină legătura cu tradiția religioasă, deși nu erau de confesiune catolică. Demersul lui Biot a fost justificat de câteva realități dramatice care denotă scăderea influenței Bisericii: dezagregarea comunității parohiale, implicit a gestionării morții; faptul că pompele funebre au confiscat și „organizează cea mai mare parte din piața morții” – vezi Michèle Fellous, „Noi rituri de trecere și ciclul de viață”, în *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*, coord. Monique Segré, Timișoara, Ed. Amacord, 2000, p. 160; constanta scădere a numărului de preoți apți care să officieze riturile specifice; dispersarea geografică a familiei care face necesară o înmormântare rapidă; banalizarea doliului; constatarea că pentru destui catolici ritul confesiunii lor și-a pierdut sensul, necorespunzând „necesității trăite”. Biot considera că „...ritul de doliu ia act de moarte, o impune, o stabilește”, iar câtă vreme el nu a avut loc, nu credem în moarte; în schimb, dacă ritul este funcțional „permite începerea procesului de doliu și instalarea procesului de despărțire. În acest caz, moartea nu e negată, ci este redus sentimentul de distrugere provocat de ea.” – *ibidem*, p. 161. Din nevoia de a reda forța ritului catolic, Biot a încercat să transforme ceremonialul catolic evaluând evoluția vieții sociale,



mutațiile de sensibilitate. Concret, preotul a considerat că oficiantul se adaptează la cererea familiei, sau chiar a defunctului, dacă acesta a stabilit dispoziții testamentare în acest sens. Astfel, ritul este unic, personalizat, evocând ceea ce a fost decedatul, în primul rând în natura relațiilor sociale cu micro-grupul din care făcea parte! Pe lângă ritul propriu-zis, conform acestei metamorfoze, se poate audia muzica preferată a defunctului, se pot servi dulciurile și /sau fructele preferate de cel dispărut, evident după ceremonia de înmormântare! (Ceva asemănător am văzut la „Luminație”, în „Cimitirul Municipal” din Sibiu; am văzut cum pe unele morminte „supraviețuitorii” au așezat ca un fel de ofrande fructe – mere, pere, banane, n.m.). De asemenea, deși oficiantul respectă ceremonia tradițională, „păstrează o anumită libertate în privința timpului acordat fiecărei secvențe, existând loc și pentru momente neprevăzute, principiul fiind că viața apare din abaterea de la normă”, importanță fiind implicarea emoțională a participanților la înmormântare – *ibidem*). „Adaptând ordinea religioasă la evoluția vieții sociale, nu numai că nu ne îndepărtăm de ea, dar revenim la religios în esența sa; sacrul rezidă în recunoașterea unicității fiecărei ființe. În acest rit nu este vorba despre identitate și nici despre comunitatea care ar trebui consolidată; singura comunitate prezentă este aceea trecătoare, a celor aflați la înmormântarea simbolică. Astfel, ritul devine „un moment de excepție, când antecedentele lipsesc, iar urmările ne scapă” – *ibidem*, p. 162).

39. Vezi Douglas James Davies, *A Brief History of Death...*; Cedric A. Mims, *op.cit.*; despre anxietatea provocată de perspectiva morții, psihanalize ale emoționalității declanșate de moarte, dar și despre tabuizarea cimitirului vezi: Jerome Kagan, Julius Segal, *Psychology: an Introduction*, ed. a șasea, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, San Diego-New-York-Chicago-London-Sydney-Tokyo-Toronto, 1988 (1968); Christopher F. Monte, *Beneath the Mask. An Introduction to Theories of Personality*, ed. a doua, Holt, Reinhart and Winston, New-York - Chicago - Dallas-Toronto-London - Sydney, 1980 (1977).

40. Propun ca lectură cu referire evaluarea unor astfel de abordări: István Király, *Moartea și experiența muririi*, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 2002.

41. Georg Simmel, „Métaphysique de la mort” în *La Tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988; Louis-Vincent Thomas, „Mort et ontology” în *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Tome I : *L'Univers philosophique*, Paris, PUF, 1989.

42. Vezi contribuțiile aduse de: Rudolf Otto, Émile Durkheim, Henri Hubert, Marcel Mauss, Arnold Van Gennep, Bronislaw Malinowski, Roger Caillois, Georges Bataille, Mircea Eliade, René Girard, Gilbert Durand, Mary Douglas, Roger Bastide, Michel Meslin, Erwin Goffman, Georges Dumézil, Erik Erickson, Aldous Huxley, Carl Gustav Jung, Joseph Campbell, Daniel Bell, Michel de Certeau, Victor Turner, Jean-Pierre Vernant, Paul Veyne, canadienii Raymond

Lemieux și André Couture, Michel Campbell, Roger Lapointe, Yvon Desrosiers și Guy Ménard.

43. Marcel Gruau, *L'homme rituel*, Paris, Métailié, 1999; *Rites de passage, d'ailleurs, d'ici, pour ailleurs*, coord Alfred Adam, Toulouse, Érès, 1994; Irving Singer, *Meaning in Life: The Creation of Value*, New York-Toronto, The Free Press (A Division of MacMillan Inc.), 1992. În capitolul „The Meaning of Death” (p. 48-71) autorul inventariază perspectivele asupra moderne asupra morții – cea filozofică (vezi preferința pentru analiza conceptului heideggerian *Sein zum Tode* prin care gânditorul german surprinde faptul că cei mai mulți dintre oameni consideră moartea ca pe ceva nefiresc / „neautentic”, neînțelegând caracterul finit al vieții umane, certitudinea morții – vezi abordări ale conceptului heideggerian în: Armin Nassehi, Georg Weber, *op.cit.*, p. 19-26; K. Arifuku, „Heidegger und Dogen. Der Begriff <Sein und Zeit> und die Idee der <Unzweiheit von Leben und Tod>”, în *Philos. Jahrb.*, vol. 101, Nr. 2, 1994, p. 233-247; E. Wolz-Gottwald, „Vorläufen in den Tod. Heideggers Philosophie des Todes im Lichte der <transformatio mystica>”, în *Freiburger Zeits. für Philos. und Theologie*, vol. 46, 1999, p. 308-322; existențialismul francez și discutarea „absurdității ontologice a morții”), psihanalitică (freudiană), literară (de la Shakespeare la George Bernard Shaw și sinucigașul Mishima) – pentru a sublinia caracterul cultural și istoric al atitudinilor față de moarte.

44. André Beauregard, „Affirmation de l'identité personnelle au détriment du communautaire. Du récit répété au récit intégré”, în Bernard Kaempf, *op. cit.*

45. „Generația Beat” îl reconstituie pe Isus ca figură revoluționară care domină prezumtivă epocă „New Age”; religiile „universale”, altele decât creștinismul, câștigă noi adepți, iar religiile alternative antice (cultele celtice, „Mișcarea Gaia” etc.), dar și mai noi („Biserica Scientologică”, „Mișcarea Transcendentală”, „Templul Soarelui”, „Biserica lui Satan”) atrag fideli.

46. Fabrice Blée, „Pour un dialogue entre l'Orient et l'Occident”, în *Croyances et sociétés*, coord. Bertrand Ouellet, Richard Bergeron, Montréal, Fides, 1998.

47. Guy Ménard, „Le noeud de paille et la statut équestre. Considération sur l'obscur objet du regard religiologique”, în *Religiologiques*, nr. 9, 1994.

48. Michèle Fellous, *op. cit.*, p. 166.

49. *Ibidem*.

50. Ceremonii care încearcă să redea mortului demnitatea conferită de actul final al expirării sunt cele create în 1985 de militanții comunității homosexuale din San Francisco, comunitate șocată de caracterul de epidemie al SIDA, dar și de atitudinea publică a heterosexualilor care considerau o astfel de moarte ca fiind rușinoasă și care revendicau măsuri urgente de segregare. Ritul funerar al homosexualilor morți de SIDA presupunea: confecționarea patchwork - urilor, pancarte de pânză pe care erau scrise /cusute numele defuncților, dar și elemente emblematice relevante

pentru personalitatea acestora; expunerea unor astfel de panouri, șase câte șase, în locuri publice și cu valoare simbolică în scopul de a se strânge fonduri pentru bolnavi, dar și pentru a preveni asupra caracterului letal al bolii; urma o ceremonie de nominalizare a celor care au murit din cauza acestei maladii, acest moment semnificând și despărțirea de cei decedați (vezi valoarea magică a numelui) – *ibidem*, p. 168.

51. Raymond Lemieux, „Rite et sécularité: la mise en scène des défaits du sens”, în *Théologiques*, nr. 4 / 1, 1996, p. 9.

52. Idem, „Des funéraires laïques à Montréal: Marie-Soleil Tougas”, dans Bernard Kaempf, *op. cit.*

53. Sistemul morții ar presupune: concepțiile (inclusiv NDE și reîncarnarea) și discursurile despre moarte, toate reflecțiile despre ceea ce este înainte și după manifestarea morții Celuilalt (singura care furnizează date empirice), afectele, comportamentele provocate de persoana muribundă, de agonia ca fenomen, de moartea ca fenomen biologic, de cadavrul ca dovadă a manifestării finitudinii, practicile funerare – deci operațiile de preparare a cadavrului, „riturile de trecere” și funcțiile lor, atitudini umane exprimate cu prilejul evenimentului funerar (mai mult sau mai puțin normale), credințele despre respectivele situații – totul încheat într-o rețea socio-fizică și simbolică prilejuită de moarte, relații mijlocite de societate, statutele de participanți la evenimentul funerar, supraviețuitorii, locurile specifice (spitalul, „funeral home”, cimitirul, crematoriul, memorialul, etc – vezi Robert Kastenbaum, *Death, Society and Human Experience*, ed. VIII, Allyn & Bacon, New York, 2003, p. 60 sqq.

54. L. Schwartzberg, *Requiem pour la Vie*, Paris, Le Pré aux clercs, 1985.

55. Presupune mai multe momente, de la asistarea agoniei până la (inclusiv) comemorări și doliu, sfârșitul acestuia.

56. Ch. Herfray, *La vieillesse, une interprétation psychanalytique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, p. 218sq.

57. Elisabeth Kübler-Ross, *On Life After Death*, Berkeley, Celestial Arts Publishing Company, 1991, antologie de eseuri despre speranța Vieții; eadem, *Is There Life After Death?* (audio CD), Louisville, Sounds True, 2005 – apariție postumă care dezvăluie interogațiile „neîncheiate” / nelămurite ale celebrei autoare, expuse și ea morții († 2004); eadem, David Kessler, *On Grief and Grieving: Finding the Meaning of Grief Through the Five Stages of Loss*, New York, Ed. Scribner, 2005 – nu numai despre sensul morții, dar și despre sensurile /darurile vieții, momente surprinse în sistemul de celebrări ale ciclului vieții și ale timpului social.

58. R. Richard, „De la dépouille mortelle à la sacralisation du corps: de la religion à la thanatologie”, în *Survivre. La religion et la mort*, Montréal, Bellarmin, 1985. Afirmarea individului, proces activ din premodernitate, a impus în scenariul muririi scena

„morții bune”, adică a aceleia petrecute în „patul de bolire /suferință”, în cadrul familial, scenariu în care foarte importante erau comportamentul muribundului și al celor apropiați, „împăcările /iertăciunile”, ultimele cuvinte ale agonizantului („limba de moarte”). Aceste atitudini erau încurajate de *artes moriendi* și creau impresia acceptării morții ca fenomen firesc. Apoi, o serie de practici ușurau menținerea acestei stări (pe lângă disciplina ecleziastică asumată); adică, ceremonialul presupus de asistența religioasă care resemnifică din perspectivă spirituală decesul, acoperirea feței cadavrului expus (doar în biserica ortodoxă, mult timp, chipul defunctului era descoperit, oferind imaginea degradării). Vederea feței mortului ca și imagine a Morții, imagine de care se abuzase în Evul Mediu, dar și în Barocul timpuriu, înfricoșă! Or, intervenția „profesioniștilor morții” asupra cadavrului presupune, pe lângă aplicarea metodelor de conservare a defunctului pentru perioada de expunere a acestuia, și înfrumusețarea figurii celui decedat cu ajutorul cosmeticii. O astfel de operație este realizată pentru a oferi celor prezenți la funerarii un chip familiar, chiar frumos, o ultimă imagine care să nu le provoace repulsie sau frică, o amintire prin care cel dispărut poate fi evocat. Înfrumusețarea cadavrului nu este un act de decență, poate fi chiar o frivolitate, dar este un episod revendicat, de regulă, de „supraviețuitori”.

Bibliography

1. Guy Couturier (coord.), *Essais sur la mort / Essays on Death*, Montréal, Fides, 1985
2. Ch. Herfray, *La vieillesse, une interprétation psychanalytique / Old Age, a Psycho-Analytical Interpretation*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988
3. Robert Kastenbaum, *Death, Society and Human Experience*, ed. VIII, Allyn & Bacon, New York, 2003
4. David Kessler, *On Grief and Grieving: Finding the Meaning of Grief Through the Five Stages of Loss*, New York, Ed. Scribner, 2005
5. Elisabeth Kübler-Ross, *On Life After Death*, Berkeley, Celestial Arts Publishing Company, 1991
6. Georgios Mantzaridis, *Morală creștină / Christian Morality*, București, Ed. Bizantină, 2006
7. Cedric A. Mims, *When We Die: The Science, Culture, and Rituals of Death*, London, St. Martin' Griffin, 2000
8. L. Schwartzberg, *Requiem pour la Vie / Requiem for Life*, Paris, Le Pré aux clercs, 1985