Mihaela GRANCEA

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

Sensul morţii.
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 benevolnce 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*

În discursul oficial, în discursul Bisericii, moartea este, în primul rând, un fenomen spiritual şi semnifică schiza originară, despărţirea omului, ca efect al neascultării, de Viaţă, adică de Dumnezeu. Moartea fizică este efectul (derivat) al morţii spirituale şi presupune separarea sufletului de corp, prima treaptă a reîntoarcerii la Izvorul Vieţii. De aceea, dizolvarea trupului este, în tradiţia patristică, drept „binefacere a lui Dumnezeu către om, ca răul să nu rămână fără-de-moarte". Viaţa mundană oferă însă şi şansa redresării în altă ordine /dimensiune; vizibil, aceasta este o succesiune de morţi parţiale (împletite cu actele şi ciclurile vieţii) care conduc spre actul final, spre secesiunea dintre suflet şi corpul muritor. Cele două dimensiuni definitorii ale naturii umane – viaţa şi moartea – sunt astfel, indubitabil, legate! Astfel, la fel de vizibil, perceperea acestei realităţi poate declanşa un soi de „agonie existenţială", fiind, în general, considerată faza terminală a vieţii (dacă moartea este „trăită"!). Teologii afirmă că pentru a da un sens vieţii, inevitabil, trebuie să se dea un rost morţii în calitate de ultim episod al vieţii, act care oferă posibilitatea preparării (aceasta implică pocăinţa şi meditaţia asupra sensului morţii ca fenomen global, dar mai ales individual!) pentru postexistenţă! „Trecerea sub tăcere a morţii", ascunderea morţii (sunt, în special, feriţi de experienţele morţii, de confruntările directe cu moartea celor apropiaţi, copiii şi tinerii; poate de aceea, şi datorită necunoaşterii sensurilor profunde ale vieţii şi morţii, destui adolescenţi se sinucid!). Teologii (îndeosebi cei ortodocşi) afirmă că „medicalizarea morţii", profesionalizarea ritualurilor funerare, încercările tehnice, dar şi oculte (sau ocultate) de amânare a morţii sunt şi ele responsabile de „pervertirea" sensurilor sfârşitului fizic (vezi mai ales, incriminarea transplantului de organe şi perspectiva clonării umane)[1] şi implicit de manifestarea violentă a angoaselor contemporane. După aceeaşi perspectivă, o astfel de raportare (relativ recentă) la moarte pare că ameninţă evoluţia omului ca fiinţă morală, axiologică; ori, „fără înnoire morală (adică îndepărtarea de păcat şi cultivarea Iubirii) nu există înnoire ontologică", adică „izbăvire de Moarte"[2].

Totuşi, în opinia specialiştilor, proliferarea investigaţiilor tanatologice a făcut posibilă realizarea unor sinteze ştiinţifice şi pluridisciplinare cu rol semnificativ în familiarizarea specialiştilor cu diversitatea abordărilor care au ca obiect de studiu

moartea[3]. Teza „morţii îmblânzite", teză conform căreia moartea este în manieră gradată învinsă în conştiinţa occidentală a secolului XX, are şi acum o largă popularitate printre istoricii morţii. Individualismul, primatul social al familiei, „medicalizarea morţii", dominarea tehnologiei în raport cu codurile simbolice, fragilitatea religiozităţii tradiţionale, dificultăţile prin care trece discursul teologic în explicaţia escatologică, refuzul cultural al doliului ca act public[4], deplasarea „riturilor de trecere" din biserici spre complexele funerare[5] par a confirma o astfel de viziune. Unii dintre istoricii morţii, antropologi şi tanatologi consideră că în ultimele decenii se afirmă o adevărată „redescoperire a morţii" (de altfel, E. Morin consideră că una dintre primele descoperiri ale lui *homo sapiens* a fost aceea a morţii şi că odată cu înmormântarea se naşte cultura - prin întrebările legate de moarte, prin felul în care în jurul acestor reflecţii se constituie primele credinţe religioase şi expresiile lor culturale, prin spaţiul în care se fac înhumările ca loc social)[6]; aceasta ar fi un efect al „mişcării tanatologice" care face parte dintr-un fenomen social mai vast, mişcare care se justifică printr-o critică (de anvergură) a Modernităţii[7]. „Reîntoarcerea morţii" în spaţiul domestic al familialului este urmarea „medicalizării muririi" (evidentă este, în acest sens, acceptarea şi generalizarea, în Occident, a sistemul de asistenţă medicală la domiciliul bolnavilor terminali). „Redescoperirea morţii" are însă şi efecte (în aparenţă) surprinzătoare: vorbind prea mult despre finitudine, omul contemporan riscă să nu realizeze finalitatea morţii, riscă să oculteze fenomenul dispariţiei fizice. Deşi această nouă faţă socială a morţii este vizibilă, mai există abordări şi sensibilităţi specifice „morţii tradiţionale", vorbindu-se, încă, despre caracterul „insuportabil" al morţii şi despre somn ca stare asemănătoare care oferă informaţii /analogii superficiale cu referire la natura morţii; somnul ar „prefigura" moartea, chiar moartea ca „promisiune" a salvării[8]. O perspectivă şi o explicaţie convingătoare vizavi de aceste coexistenţe de atitudine şi de reprezentare oferă antropologul Louis-Vincent Thomas; acesta consideră că abordările vizavi de moarte sunt paradoxale, moartea însăşi manifestându-se ambiguu: cotidiană şi îndepărtată, naturală şi arbitrară, de nedefinit şi definită (din perspectivă ştiinţifică"), universală şi unică; deşi insesizabilă, ea creşte odată cu viaţa, în viaţa indivizilor şi comunităţii, fiind uneori „prefaţată" de boală, agonie şi comă. Cu certitudine, indiferent de loc şi timp, ea se întâmplă după un scenariu cultural specific (rituri funerare, cultul morţilor şi strămoşilor, doliul)[9].

În conformitate cu concepţiile tradiţionale şi mentalităţile religioase specifice începuturilor Modernităţii occidentale, pentru o „moarte bună" credinciosul se pregătea toată viaţa. Această preparare făcea parte, alături de penitenţă şi devoţiune, din sistemul de practici şi credinţe care ajutau la evitarea damnării, la realizarea salvării /mântuirii. Moartea neprevăzută şi subită era considerată un „nenoroc" deoarece putea priva individul de pregătirea pentru moarte, de pocăinţă, de evaluarea critică a propriei vieţi, în fine, de posibilitatea salvării[10]. În societatea de astăzi, odată cu „medicalizarea morţii", în mod surprinzător, se nutreşte speranţa că moartea poate fi amânată! Acum o „moarte bună" este aceea care este „demnă", muribundul controlându-şi durerea şi spaima (pentru realizarea unui astfel de proiect se asociază tratamentul medicamentos, prepararea spirituală, înţelegerea semnificaţiei propriei vieţi, afecţiunea celor apropiaţi). Se poate spune că, în astfel de situaţii, religiozitatea devine un adjuvant în „medicalizarea morţii"[11]. Unii tanatologi consideră însă că discursul ştiinţific trebuie implicat în proiectul etico-religios de conciliere a muribundului cu lumea, cu el însuşi... cu propria-i moarte[12]. Astfel de „soluţii", de fapt, „integrează moartea în viaţă". Alţi tanatologi, în schimb, consideră că moartea nu poate face parte din sistemul vieţii, doar ritualul fiind cel care „îmblânzeşte" moartea[13]. Încercările de a „domestici" moartea nu reuşesc însă să elimine suferinţa datorată despărţirii şi spaimei de necunoscut! Demersul care vizează suprimarea tragicului, convenţiile care exprimă aparenta acceptare a morţii ca realitate, nu fac decât să prelungească prin diverse forme agonia, dar şi durerea „supravieţuitorilor", doliul interiorizat. În cultura postmodernă, ca şi în epocile mai vechi, omul visează că eternitatea de după moarte nu este altceva decât o prelungire, în altă dimensiune, a mundanităţii (o astfel de credinţă este prezentă în epitafurile din cimitirele creştine!).

Pentru creştinii ortodocşi, moartea fizică este Poarta prin care se trece în postexistenţă, creştinul apropiindu-se astfel de momentul Învierii. În schimb, pentru evrei, Shé'olul este locul uitării, spaţiul în care moartea este, în fapt, absenţa oricărei relaţii cu divinitatea[14]. În toate religiile însă, moartea este o trecere, este metamorfoză, debutul postexistenţei ca altă viaţă[15]. Discursul bisericii tradiţionale faţă de moarte a impus şi o anume percepţie vizavi de timp /temporalitate, spaţiu /spaţialitate, opunând pământul şi cerul, timpul uman şi eternitatea, trupul şi sufletul. Această

construcţie logică fundamentată pe diferenţe radicale determină perceperea paradoxală a morţii ca ruptură şi continuitate. Pentru marxişti, moartea are o semnificaţie colectivă, ea presupunând victoria spaţiului asupra individului, spaima de moarte fiind compensată de credinţa în imortalitatea speciei umane „...în natură şi în istorie"[16]; se consideră că doar moartea ca fenomen natural face posibilă reînnoirea societăţii. „Moartea democratică" propusă de sistemele totalitare a produs şi ea schimbarea anumitor comportamente vizavi de moarte: ideile fraternaliste şi egalitariste s-au conjugat cu mai vechile axiologii care promovau onoarea, notorietatea, orgoliul.

Indiferent de formulele ştiinţifice utilizate pentru a demonstra tezele despre „excluderea" sau dimpotrivă despre „redescoperirea" morţii, studierea sensibilităţilor faţă de aceasta surprinde intensitatea interogaţiilor religioase contemporane despre sfârşit şi faptul că moartea ca temă fundamentală nu a dispărut din creaţia culturală. În ceea ce priveşte existenţa activă a interesului ştiinţific faţă de murire şi moarte, acesta s-ar datora manifestării „simultaneităţii unei emergenţe de curiozităţi"[17]. În Occident, îndeosebi în Franţa, Marea Britanie şi în Statele Unite există o „producţie savantă" care studiază raporturile dintre moarte şi religie, proliferarea discursului (recent) despre relaţia dintre religie şi moarte. Temele cele mai frecvent abordate au fost / sunt: „crizele morţii", „noua artă de a muri"[18], postexistenţa.

Statutul paradoxal al morţii în contemporaneitate este vizibil, pe de o parte, în felul în care studiile despre moarte (istorice, psihologice, antropologice, filozofice şi literare) vorbesc despre ubicuitatea morţii, despre instituirea ei în sistemul de referinţă vizavi de care se imaginează toate proiectele umane[19], iar pe de altă parte, în perceperea ei ca „ceva" iraţional, lipsit de sens. Chiar procesul civilizării ar presupune, după unii analişti, „excluderea morţii" ca fapt social, prin amânarea gândului propriei morţi, prin tehnologiile de amânare a acesteia, dar mai ales prin „operaţii psihologice", îndeosebi prin perceperea doliului, mai ales al aceluia expus şi de durată (adică tradiţional), ca fenomen patologic. Astfel, ignorarea, chiar repudierea doliului ca act public poate crea impresia că moartea nu mai fiinţează ca subiect. Însă, până la urmă, în cultura postmodernă a trupului şi a plăcerii, a vorbi despre moarte înseamnă a medita asupra propriei morţi, deoarece „...există un timp mortifer al dorinţei. Acesta este şi timpul nostru"[20]. Chiar şi specialiştii care abordează murirea şi moartea ca obiect al cercetării nu au certitudini, căci ea „scapă" oricărui demers raţional /raţionalist, nu poate fi gândită, ci doar imaginată; astfel, reflecţiile acestora par uneori, unora, fără substanţă, chiar „somnolente". Nelimitată, indescriptibilă, incognoscibilă fiind, moartea nu poate fi limitată, nu poate prilejui decât perifraze şi comentarii, zigzaguri, o antropologie filozofică „periferică", o tanatologie periferizată. În schimb, Louis-Vincent Thomas, unul din fondatorii tanatologiei, consideră că tocmai acest paradox îi susţine epistemologia tanatică. Conceptul de moarte traversează proteiform o pluralitate de câmpuri antropologice, impunând impresia de supra-determinare[21]. Deşi morţii i se atribuie manifestări diverse, materiale şi ideatice, ea este nefiinţă, prezenţă a neantizării, un proces care se petrece pretutindeni şi nicăieri. Doar efectele manifestării ei sunt cuantificabile şi pot fi analizate: în primul rând, cadavrul ca dovadă a expirării fizice a omului. Incineraţia va face ca şi acest lucru să dispară. Desigur, s-au ofertat şi definiţiile discursului medical (o parte au fost inserate în analiza mea), tot mai apelat în ultimele decenii; şi totuşi, nu există o epistemologie coerentă care să stabilească cu certitudine momentul instalării morţii şi natura acesteia[22]. Din perspectiva reflecţiei contemporane cu referire la moarte, tanatologia ar fi doar o disciplină modestă, relativ nouă şi responsabilă de propriile-i dificultăţi, deoarece nu cunoaşte decât două dimensiuni: thanatologie de criză (cea concentrată pe aşa zisa „criză a morţii") şi tanatologia critică (cea orientată înspre critica „societăţii care ucide")[23], iar metoda aplicată este descriptivă şi apropiată ca manieră de cercetarea monografiilor etnografice. Dificultăţile sunt determinate şi de fenomenele convergente şi divergente, de unitatea şi diversitatea acestora, de nevoia de a combina analiza şi sinteza, diacronia şi sincronia, teoria şi experienţa, de caracterul ambiguu al manifestării morţii (vezi persistenţa sistemelor culturale tradiţionale de practici şi de credinţe presupuse, diversitatea geoculturală şi socio-istorică a întâmplării morţii). Pornind de la aceste constatări cu privire la universalitatea şi specificitatea manifestărilor morţii, cunoscutul antropolog mai înainte amintit consideră că aceasta trebuie privită ca ontologie[24]. Louis-Vincent Thomas articulează dintr-o perspectivă complementară *moartea ca ontologie*, adică: perspectiva istorică asupra morţii (oferită de antropologia istorică), sistemul credinţelor socio-culturale de referinţă (escatologie, religii, mituri), fantasmele arhetipale (moartea brutală, moartea ca pedeapsă, perspectiva psihanalitică), tehnicile de protecţie vizavi de cadavru şi de „calea" sufletului spre postexistenţă, refuzul morţii definitive,

deritualizarea, eludarea morţii (prin strategii ideologice, discursive, toate fiind instituţionalizate), ceremonialul funerar ca practică socială, „gestiunea cadavrului"[25], informaţiile biologice, medicale şi psihologice, cercetările parapsihologice[26], imaginarul literar cu referire la moarte.

Pentru a oferi o perspectivă coerentă tanatologiei ca ontologie a morţii, Thomas a formulat trei teze filosofice conform cărora, în primul rând, societatea se doreşte nepieritoare şi apelează la cultură ca ansamblu de credinţe şi rituri pentru a găsi cele mai potrivite mijloace împotriva forţei dizolvante a morţii[27]. A doua teză susţine că societatea, mai mult decât individul, nu există decât în şi prin moarte[28]. A treia teză afirmă că moartea ca fapt social devine parte a dinamismului socio-cultural responsabil de evoluţia civilizaţiilor[29]. Astfel se construieşte reprezentarea unităţii organice dintre viaţă şi moarte (nici una nu există fără cealaltă!), imaginarea morţii ca unitatea dintre finitudine şi aspiraţia spre nemurire, moartea ca fundament ontologic al fiinţei şi al antropologiei filozofice. Şi Edgar Morin a fost printre primii cercetători care a decelat invariantele transistorice şi antropologice ale morţii, subliniind că dimensiunea ontologică este implicită[30]. Edgar Morin introduce o ontologie a vieţii care se fundamentează pe ideea unităţii dialectice dintre diversele regnuri ale cosmosului (mineral, animal, uman, cultural, transcendental), pe unitatea dialectică dintre fiinţă şi nefiinţă, dintre individ şi spaţiu (deci, moartea face parte din escatologia vieţii!). Din prudenţă epistemologică, mulţi tanatologi au renunţat la teoretizări metafizice, la nivelul ontic[31] şi se axează pe studierea aspectelor vizibile ale morţii, a realităţii acesteia: cimitirele, doliul, suicidul, economia morţii etc. Şi celor mai obiectivi cercetători, moartea, inevitabil, le provoacă, cel puţin, stări de tensiune emoţională, afecte, spaime chiar. Şi mai multe probleme, îndeosebi de metodă, ridică studierea imaginarului postexistenţei. Astfel, Zigler[32] manifestă un agnosticism moderat cu referire la posibilitatea de a proba postulatele metafizice sau escatologice care ghidează cercetarea vizavi de moarte (sociologia morţii opune o atitudine scientistă cu referire la existenţa Vieţii de Dincolo, renunţând să rezolve o parte din interogaţiile epistemologiei morţii, concentrându-se doar pe acea parte a fenomenelor vizibile care probează teoriile care susţin că moartea întrerupe definitiv afirmarea persoanei umane; de altfel, noi percepem moartea prin prezenţa cadavrului şi prin absenţa persoanei). Nici un cercetător nu poate demonstra ştiinţific că după descompunerea trupului ar mai exista o altă viaţă, o conştiinţă epifenomenală[33]. Sensul morţii se realizează (însă) numai prin raportarea la timp, şi nu prin definirea morţii ca sfârşit şi început al tuturor lucrurilor[34]. Cercetătorii care nu se complică cu postulări metafizice urmează metodologia interpretării „existenţialiste" a morţii, interpretare care presupune o analiză transfrontalieră a fenomenelor morţii (investigaţie care revendică abordări din perspectivă istorică şi biografică, psihologică, medicală, antropologică, teologică), îndeosebi tipologiile decesului, tipologii care sunt caracteristice statutelor şi manierelor ce ilustrează moartea comună; se analizează, de asemenea, dimensiunea etică presupusă de relaţiile cu Celălalt, responsabilitatea vizavi de moartea acestuia[35].

Între anii 1950 - 1975, riturile (inclusiv cele funerare), în lumea occidentală, ca efect al progreselor modernităţii, au căzut în desuetudine. „Revoluţio-narea" moravurilor a presupus şi refuzul oricăror forme de autoritate, al repetiţiilor mecanice (considerate semn al formalismului, al lipsei de sensibilitate), reducerea ariei de manifestare a tradiţiei şi excluderea acesteia din cotidian. Distanţarea de identitatea confesională, nu numai ca efect al emancipării religioase, de sub influenţa instituţiilor confesionale, a avut ca efect şi personalizarea religiei[36]. Tema privatizării ritului este abordată de specialiştii în teologia istoriei şi în teologia morţii; primele dezbateri se desfăşoară în pragul noului mileniu. Astfel, în 1996, în jurul noii reviste *Théologiques* se discuta despre problema supravieţuirii „riturilor de trecere". Concret, se considera că riturile tradiţionale au rezistat şi au persistat sub multiple şi derutante recompoziţii ale episoadelor ceremoniale. Acest proces ar fi fost, conform unor analişti, determinat de nevoia de a reformula gestualitatea tradiţională, de necesitatea realizării unei concordanţe reale între sensibilităţi şi atitudinile care exprimă aceste sensibilităţi[37], cultura contemporană reinventând, de fapt, cu alte efecte, vechile culte[38]. Conform aceloraşi cercetări, biserica ar fi percepută, în Occident, doar ca o prestatoare de servicii, un fel de operator social care favorizează integrarea socială, un spaţiu unde se exprimă discursuri concurente. Participanţii la abordarea colectivă presupusă de revista menţionată consideră că ritul, „epurat" de elementele canonice, simplificat şi metamorfozat periodic, îşi păstrează totuşi funcţionalitatea tradiţională, determină natura complexă a relaţiilor pe care oamenii le au cu moartea, dezvoltarea lor în forul interior, cu toate aspectele presupuse de aceste raportări şi interferenţe, teorii psihologice[39], reflecţii metafizice[40] eficiente din punct de vedere al

pedagogiei morţii[41].

Cercetările din aria teologiei (catolice), psihanalizei freudiene, sociologiei morţii şi antropologiei contemporane[42] au analizat, în special, ritualurile religioase „nonconfesionale" care demonstrează detaşarea de religia tradiţională, diversitatea lor morfologică, adaptarea lor la viaţa modernă, la noul „mod de viaţă" al sărbătorilor, celebrărilor, iniţierilor, „riturilor de trecere", la reflecţia postmodernă[43], la manifestarea altor opţiuni mistice, la existenţa manifestă a unor rituri calendaristice modulate după valorile presupuse şi propuse de emanciparea individului şi de afirmarea forului interior[44]. În anii 60' descoperirea spiritualităţii orientale, în special hinduse, a oferit noi forme ritualice de manifestare a religiozităţii[45], alte căutări spirituale colective şi personale[46]. Riturile contemporane devin mai explicite[47]. Interesante, deşi de regulă sunt agreate de un public restrâns, şi 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 tradiţionale ale ritului şi oficierea unor ceremonii aflate în afara religiozităţii consacrate; după unii analişti ai fenomenului, această infirmare a tradiţiei „ritului de trecere" se bazează pe o critică a lui „religiously correct"[48]. Riturile inventate denotă existenţa unei duble căutări: cea a sensului sacru „trăit" şi nevoia de a reconstrui timpul subiectiv /afectiv (această ultimă „operaţie" ar realiza sentimentul că despărţirile nu sunt rupturi definitive[49]). O astfel de mişcare este legată de afirmarea neopăgânismului, fiind o moştenire a mai vechii New Age care propune ritul ca legătură între sacru şi profan, fără medieri specializate, ca terapie[50]. În acest context, Raymond Lemieux vorbeşte chiar de „ritul secular": festivalurile, carnavalurile, liturghiile de tot felul care stimulează (episodic) efervescenţele populare; sezoanele artistice şi sportive, celebrările reformulate în funcţie de percepţiile contemporane şi politicile culturale care întreţin exaltarea colectivă. Locurile de cult sunt şi 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 spaţiului privat"[51]. Ca funcţii şi structură, ceremoniile rămân însă neschimbate; există chiar credinţa că ele asigură salvarea; cu certitudine, sunt locuri sociale şi identitare, sacre; în această calitate, acestea realizează relaţia cu transcendenţa, furnizează dovada simbolică a sublimării defuncţilor. Religiosul se deplasează sau se metamorfozează în cultele derivate din procesul secularizării, cu rituri extatice şi practici ceremoniale care amintesc de mitologiile eponime, de ceremoniile de celebrare a vieţii[52]. Insă, mai mult decât orice, ritul modifică statutul persoanei, fiind depozitar de memorie culturală colectivă.

Paradoxul statutului morţii în istoria recentă este vizibil în felul în care studiile istorice, psihologice, antropologice, filozofice şi literare vorbesc despre ubicuitatea morţii, despre instituirea ei în sistemul de referinţă vizavi de care se imaginează toate proiectele. Aceste ştiinţe, dar îndeosebi tanatologia, datorită preocupărilor şi metodologiei interdisciplinare şi deontologice, fac posibilă reconstituirea discursurilor despre sistemul morţii[53], sistem de civilizaţie determinat de conjunctura socio-istorică, de mediul socio-cultural, sistem de norme cu funcţii de integrare. Atitudinile faţă de moarte sunt determinate de natura şi dinamica societăţii aflate în permanentă acumulare de bunuri materiale şi simbolice, acumulare în raport cu care individul este producător şi consumator; frecvent, în acest context, individul încearcă să iasă de sub tirania colectivităţii normative (automat şi coercitive), a perspectivelor ei devenite tradiţionaliste. Acest individ se lasă determinat de dinamismul urban. Astfel, datorită interdicţiilor de transport, cortegiul funerar nu mai poate însoţi, spre înmormântare, coşciugul defunctului; criza locurilor de veci determină expansiunea cimitirului sau, dimpotrivă, reculul practicii înhumării cadavrului; mutaţiile din diviziunea muncii, care presupune o accentuată integrare a femeilor în activităţi lucrative, fac ca familia nucleară să nu se poate ocupa de prepararea cadavrului şi de momentul funerar. Datorită acestor transformări sociale, în relaţia tradiţională dintre mort /viu, defunct /„supravieţuitor", intervin „ profesioniştii morţii", cei care preiau responsabilităţile rituale pe care le satisfăceau până atunci, faţă de cadavrul rudei dispărute, „supravieţuitorii" acesteia. Aşa cum am mai subliniat, discursul tehno-medical impune igienizarea morţii, caracterul ei aseptic. Şi totuşi, se manifestă şi limbajul ritului, care reimpune valoarea simbolică a actelor sociale[54]. După o perioadă de criză ritualică datorată desocializării, desacralizării şi simplificării ritului, se creează sentimentul că acesta trebuie reinventat în special pentru echilibrul emoţional /psihologic al „supravieţuitorilor", căci ceremonialul are şi o funcţie terapeutică, la fel ca şi cimitirul, de altfel; evident, nu trebuie ignorată funcţia socială, integratoare a ritului funerar[55], căci el prilejuieşte

întâlnirea persoanelor care au interacţionat cu defunctul, precum şi redistribuirea rolurilor în micro-grupul social. Astfel, în timp ce Elisabeth Kübler-Ross vorbeşte despre asistarea psihologică a muribunzilor şi despre controlul durerii, R. Sebag-Lanoë şi Ch. Herfray afirmă că asistarea agonizanţilor reprezintă o formă de ritualizare (modernă)[56] a unei noi *ars moriendi* în societăţile occidentale dominate de discursul medical despre moarte şi despre nevoia de decenţă[57]. „Medicalizarea" şi „igenizarea morţii" sunt vizibile şi în gestionarea cadavrului de către pompele funebre; situaţia este posibilă, îndeosebi în condiţiile în care „supravieţuitorii", după cum am mai amintit, nu mai pot să-şi îndeplinească sarcinile /obligaţiile cu valoare simbolico-ritualică, îndatoriri care ţin 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 convenţional lasă să se înţeleagă faptul că ritul „clasic", de sorginte creştină, ar fi inutil, decadent. Ceea ce se întâmplă cu trupul defunctului devine gestiunea „profesioniştilor morţii". Prepararea cadavrului pentru expunere, priveghi şi înmormântare sau incinerare are ca efect şi o oarecare uşurare a melancoliei specifice doliului. „Profesionistul morţii" consideră că el recreează spaţiul sacral şi simbolic necesar pentru realizarea destinaţiei trupului mort fără a-l „devaloriza" (practica este o legitimare a statutului!). Simplificarea sau dispariţia riturilor tradiţionale, profesionalizarea şi 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 morţii" vrea să demonstreze că de fapt cadavrul nu este un deşeu, ci un spaţiu evacuat de suflet; ca atare, trupul cu viaţa expirată trebuie tratat precum „un vas ales" pe care nu-l mai utilizăm. „Profesioniştii morţii", prin înfrumuseţarea cadavrului, precum şi prin atmosfera „ambientală" pe care o construiesc pentru privegherea acestuia în saloanele funerare, vor să atenueze angoasa atavică existentă în preajma cadavrului şi să controleze imaginarul gotic pe care îl poate provoca[58]. Se pare astfel că, în ultimele decenii de cultură occidentală, a triumfat *moartea aseptică*.

Note:

1. De curând, Vaticanul a completat lista păcatelor mortale tradiţionale (încălcări ale *Decalogului* biblic şi ale învăţăturilor desprinse din Predica de pe Munte a lui Isus; lista păcatelor a fost, prin tradiţie, fixată de Sfântul Ioan Cassian şi 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 şi consumul de droguri, *experimentele îndoielnice din punct de vedere moral*, violarea drepturilor fundamentale ale naturii umane, prin avort şi pedofilie (vezi despre interviul dat în 8 martie 2008 de Mons. Gianfranco Girotti în *L' Osservatore Romano*, publicaţia 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 creştină*, Bucureşti, Ed. Bizantină, 2006. Aceeaşi abordare este prezentă şi în omiletica ortodoxă românească din ultimele decenii. Vezi o selecţie: Marin Pană, „La Duminica Înfricoşătoarei Judecăţi" în *Glasul Bisericii*, XXVI, nr. 3-4, 1967, p. 212-215; pr. Teodor Poneavă, „Prin moarte la viaţă", 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 morţilor", 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 morţii abordând teme precum: discursul medical despre moarte, relaţia dintre cauzalitate şi patologie, practici tradiţionale şi moderne de conservare a cadavrelor, investigaţii criminaliste, elemente de medicină legală, prezentarea comparativă a conceptelor religioase despre moarte, a ritualurilor religioase şi, totodată, demersurile de comunicare cu cei „plecaţi"; alte teme tratate sunt: avortul, îmbătrânirea, transplanturile de organe, cultul moaştelor, clonarea umană, epitafurile şi ultime cuvinte ale unor personalităţi, cazuri celebre de omucidere şi sinucidere.

4. *Le deuil*, coord. N. Amar, C. Couvreur, M. Hanus, Paris, PUF, 1994 - analizează secvenţa, mai ales din perspectivă psihanalitică.

5. Maurice Boutin, „La mort et sa prolifération dans le discourse", 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 morţii. Specialiştii discută despre o „redescoperire a morţii", după o perioadă relativ scurtă de exersare a tezei despre tabuizarea morţii, perioadă în care s-a vorbit despre un contemporan şi global „refuz al morţii". Reviste specializate şi centre de cercetare (precum „Groupe de Recherche en Sciences Humaines de la Religion" al Universităţii Laval), dezvoltă în Canada multitudinea de problematici legate de murire şi moarte; vezi: *Cahiers d'anthropologie de l'Université Laval, Revue internationale d'action communautaire* (1990) care din perspectivă etică, sociologică şi antropologică studiază semnificaţiile bătrâneţii şi morţii. Istoricii şi teologii din jurul revistelor *Frontières*, *Foi et Culture* (1996) şi *Aujourd'hui, la mort* (1996) provoacă prin dialoguri interdisciplinare şi prin aria geoculturală a temelor abordate (precum experienţele „morţii aparente" - vezi Yves Bertrand: „Dépassement ou conditionnement" în *Frontières*, nr. 8 /3, 1996, p. 21-26). Dintre operele colective semnificative apărute, în domeniul istoriei morţii, se remarcă o antologie de studii coordonate de Facultatea de Teologie din cadrul Universităţii din Montréal: *Essais sur la mort*, coord. Guy Couturier, Montréal, Fides, 1985, precum şi *Survivre... La religion et la mort. Cahiers de recherche en sciences de la religion*, coord. Raymond Lemieux şi Réginald Richard, Montréal, Bellarin, 1985. Autorii primei lucrări colective - *Essais sur la mort* - reflectau asupra posibilităţii de a reconstitui discursul despre moarte, într-o epocă în care experienţa umană presupune discontinuităţi, relativitate. Soluţia oferită este o aplicaţie a discursului religios. Următoarea lucrare - *Survivre... La religion et la mort* - se concentrează pe studierea evenimentului morţii, eveniment prin care viaţa capătă sens, mai ales după ce trupul este supus sistemului „riturilor de trecere", pe cercetarea structurii de relaţii angajate între lumea celor morţi şi cea a celor vii, structură pe care se fundamentează continuitatea comunităţii tradiţionale. Despre tanatopraxie, despre practicile care produc o deplasare a sacrului spre imaginarul morţii, despre reprezentarea cadavrului şi „întrebările fundamentale" ale teologiei istoriei se va scrie consistent în anii 1990-2000, perioadă în care moartea devine un domeniu „privilegiat" de cercetare, cel puţin din perspectiva istoriei religiozităţii şi a eticii (se impune teza conform căreia „manipularea" simbolică referitoare la murire şi 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 şi Rémi Parent se impun la sfârşitul secolului XX. Primul analizează din perspectivă teologică ceremoniile funerare care „îmblânzesc" moartea şi 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 existenţa, în toate zilele şi în toate componentele ei socio-culturale - *La vie, un corps à corps avec la mort*, Montréal, Éditions Paulines, 1996. Problema morţii voluntare, a sinuciderii, a sensului şi a simbolisticii gestului, a legitimării acestuia a fost şi este o preocupare constantă pentru comunitatea canadiană alarmată de numărul tot mai mare de sinucideri. Dacă unele studii abordează tema din perspectiva moralei creştine tradiţionale sau din cea a discursului medical (vezi volumul colectiv *Les Suicides*, editat de *Cahiers de recherche éthique* în 1985), altele (în acelaşi 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 antichităţii iudaice şi creştine, pentru a vorbi, în fine, despre „etica ambiguităţii". Sub influenţa lui Max Weber se situează un studiu care prezintă cinci cazuri de sinucidere (vieţile, 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 şi interpretări uneori puternic diferenţiate cu privire la raportul dintre moarte şi religie, metodologii cultivate prin cercetarea instituţionalizată, investigaţie din care am încercat să redau câteva preocupări. Literatura temei, coexistenţa viziunilor tradiţionaliste cu metodologia modernă şi seculară, chiar şi exerciţiul unor atitudini critice vizavi de modernitate şi modernizare, oferă o imagine, fie şi superficială, cu referire la complexitatea studiilor despre moarte şi 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 *Aixois, 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 şi evoluţiile sensibilităţii creştine faţă 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 morţii într-un timp al dorinţelor*, Bucureşti, Ed. Paidea, 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 (*Morţii ne vorbesc*, trad. Şerban Velescu, Bucureşti, Ed. Enciclopedică, 1994) - o lucrare aflată sub semnul sincretismului religios, o carte care vorbeşte despre încercări „ştiinţifice" de a contacta lumea morţilor, despre experienţele nevăzutului, „moartea ca a doua naştere", Lumea de Dincolo în calitate de altă dimensiune în care sufletul cunoaşte o nouă existenţă, reîncarnare, unirea cu Dumnezeu ca ultima experienţă a sufletului preafericit; vezi şi 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 morţii! 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 distanţare agnostică; cultura sa filozofică îl determină, în acest sens; Thomas stabileşte două dimensiuni ale preocupării ontice vizavi de moarte ca disoluţie, dar şi ca creatoare de forme, „Aici şi Dincolo", în prezentul şi trecutul existenţei.

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 Vieillissement 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 cultuel 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 Bernard Kaempf, *op. cit.*, 2000, p. 134. Un caz tipic de reinventare a ritului funerar l-a oferit preotul catolic Christian Biot, membru al asociaţiei de laici „Malul Celălalt", laici care puteau să celebreze servicii divine şi să acorde asistenţă religioasă muribunzilor. Parohul Ch. Biot a încercat să elaboreze un rit transconfesional de îngropăciune, la cererea familiilor, care doreau să menţină legătura cu tradiţia religioasă, deşi nu erau de confesiune catolică. Demersul lui Biot a fost justificat de câteva realităţi dramatice care denotă scăderea influenţei Bisericii: dezagregarea comunităţii parohiale, implicit a gestionării morţii; faptul că pompele funebre au confiscat şi „organizează cea mai mare parte din piaţa morţii" - vezi Michèle Fellous, „Noi rituri de trecere şi ciclul de viaţă", în *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*, coord. Monique Segré, Timişoara, Ed. Amacord, 2000, p. 160; constanta scădere a numărului de preoţi apţi care să oficieze riturile specifice; dispersarea geografică a familiei care face necesară o înmormântare rapidă; banalizarea doliului; constatarea că pentru destui catolici ritul confesiunii lor şi-a pierdut sensul, necorespunzând „necesităţii trăite". Biot considera că „...ritul de doliu ia act de moarte, o impune, o stabileşte", iar câtă vreme el nu a avut loc, nu credem în moarte; în schimb, dacă ritul este funcţional „permite începerea procesului de doliu şi instalarea procesului de despărţire. În acest caz, moartea nu e negată, ci este redus sentimentul de distrugere provocat de ea." - *ibidem*, p. 161. Din nevoia de a reda forţa ritului catolic, Biot a încercat să transforme ceremonialul catolic evaluând evoluţia vieţii sociale,

mutaţiile de sensibilitate. Concret, preotul a considerat că oficiantul se adaptează la cererea familiei, sau chiar a defunctului, dacă acesta a stabilit dispoziţii testamentare în acest sens. Astfel, ritul este unic, personalizat, evocând ceea ce a fost decedatul, în primul rând în natura relaţiilor 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 şi /sau fructele preferate de cel dispărut, evident după ceremonia de înmormântare! (Ceva asemănător am văzut la „Luminaţie", în „Cimitirul Municipal" din Sibiu; am văzut cum pe unele morminte „supravieţuitorii" au aşezat ca un fel de ofrande fructe - mere, pere, banane, *n.m.*). De asemenea, deşi oficiantul respectă ceremonia tradiţională, „păstrează o anume libertate în privinţa timpului acordat fiecărei secvenţe, existând loc şi pentru momente neprevăzute, principiul fiind că viaţa apare din abaterea de la normă", importantă fiind implicarea emoţională a participanţilor la înmormântare - *ibidem*). „Adaptând ordinea religioasă la evoluţia vieţii sociale, nu numai că nu ne îndepărtăm de ea, dar revenim la religios în esenţa sa; sacrul rezidă în recunoaşterea unicităţii fiecărei fiinţe. În acest rit nu este vorba despre identitate şi nici despre comunitatea care ar trebui consolidată; singura comunitate prezentă este aceea trecătoare, a celor aflaţi la înmormântarea simbolică. Astfel, ritul devine „un moment de excepţie, 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 morţii, psihanalize ale emoţionalităţii declanşate de moarte, dar şi despre tabuizarea cimitirului vezi: Jerome Kagan, Julius Segal, *Psychology: an Introduction*, ed. a şasea, Harcourt Brace Jovanovich Publischers, 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, Reinehart 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 şi experienţa muririi*, Cluj-Napoca, Casa Cărţii de Ştiinţă, 2002.

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

42. Vezi contribuţiile 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 şi André Couture, Michel Campbell, Roger Lapointe, Yvon Desrosiers şi 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 morţii - cea filozofică (vezi preferinţa pentru analiza conceptului heideggerian *Sein zum Tode* prin care gânditorul german surprinde faptul că cei mai mulţi dintre oameni consideră moartea ca pe ceva nefiresc / „neautentic", neînţelegând caracterul finit al vieţii umane, certitudinea morţii - vezi abordări ale conceptului heideggerian în: Armin Nassehi, Georg Weber, op.cit., p. 19-26; K. Arifuku, „Heidegger und Dogen. Der Begrif <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; existenţialismul francez şi discutarea „absurdităţii ontologice a morţii"), psihanalitică (freudiană), literară (de la Shakespeare la George Bernard Shaw şi sinucigaşul Mishima) - pentru a sublinia caracterul cultural şi istoric al atitudinilor faţă 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. „Generaţia Beat" îl reconstituie pe Isus ca figură revoluţionară care domină prezumtiva epocă „New Age"; religiile „universale", altele decât creştinismul, câştigă noi adepţi, iar religiile alternative antice (cultele celtice, „Mişcarea Gaia" etc.), dar şi mai noi („Biserica Scientologică", „Mişcarea 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 militanţii comunităţii homosexuale din San Francisco, comunitate şocată de caracterul de epidemie al SIDA, dar şi de atitudinea publică a heterosexualilor care considerau o astfel de moarte ca fiind ruşinoasă şi care revendicau măsuri urgente de segregare. Ritul funerar al homosexualilor morţi de SIDA presupunea: confecţionarea patchwork - urilor, pancarte de pânză pe care erau scrise /cusute numele defuncţilor, dar şi elemente emblematice relevante

pentru personalitatea acestora; expunerea unor astfel de panouri, şase câte şase, în locuri publice şi cu valoare simbolică în scopul de a se strânge fonduri pentru bolnavi, dar şi 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 şi despărţirea de cei decedaţi (vezi valoarea magică a numelui) - *ibidem*, p. 168.

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

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

53. Sistemul morţii ar presupune: concepţiile (inclusiv NDE şi reîncarnarea) şi discursurile despre moarte, toate reflecţiile despre ceea ce este înainte şi după manifestarea morţii 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 operaţiile de preparare a cadavrului, „riturile de trecere" şi funcţiile lor, atitudini umane exprimate cu prilejul evenimentului funerar (mai mult sau mai puţin normate), credinţele despre respectivele situaţii - totul închegat într-o reţea socio-fizică şi simbolică prilejuită de moarte, relaţii mijlocite de societate, statutele de participanţi la evenimentul funerar, supravieţuitorii, 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. Schwartzenberg, *Requiem pour la Vie*, Paris, Le Pré aux clercs, 1985.

55. Presupune mai multe momente, de la asistarea agoniei până la (inclusiv) comemorări şi doliu, sfârşitul 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 speranţa Vieţii; eadem, *Is There Life After Death? (audio CD)*, Louisville, Sounds True, 2005 - apariţie postumă care dezvăluie interogaţiile „neîncheiate" /nelămurite ale celebrei autoare, expuse şi ea morţii († 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 morţii, dar şi despre sensurile /darurile vieţii, momente surprinse în sistemul de celebrări ale ciclului vieţii şi 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 „morţii bune", adică a aceleia petrecute în „patul de bolire /suferinţă", în cadrul familial, scenariu în care foarte importante erau comportamentul muribundului şi al celor apropiaţi, „împăcările /iertăciunile", ultimele cuvinte ale agonicului („limba de moarte"). Aceste atitudini erau încurajate de *artes moriendi* şi creau impresia acceptării morţii ca fenomen firesc. Apoi, o serie de practici uşurau menţinerea acestei stări (pe lângă disciplina ecleziastică asumată); adică, ceremonialul presupus de asistenţa religioasă care re-semnifica din perspectivă spirituală decesul, acoperirea feţei cadavrului expus (doar în biserica ortodoxă, mult timp, chipul defunctului era descoperit, oferind imaginea degradării). Vederea feţei mortului ca şi imagine a Morţii, imagine de care se abuzase în Evul Mediu, dar şi în Barocul timpuriu, înfricoşa! Or, intervenţia „profesioniştilor morţii" asupra cadavrului presupune, pe lângă aplicarea metodelor de conservare a defunctului pentru perioada de expunere a acestuia, şi înfrumuseţarea figurii celui decedat cu ajutorul cosmeticii. O astfel de operaţie este realizată pentru a oferi celor prezenţi la funerarii un chip familiar, chiar frumos, o ultimă imagine care sa nu le provoace repulsie sau frică, o amintire prin care cel dispărut poate fi evocat. Înfrumuseţarea cadavrului nu este un act de decenţă, poate fi chiar o frivolitate, dar este un episod revendicat, de regulă, de „supravieţuitori".

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, *Morala creştină / Christian Morality*, Bucureşti, Ed. Bizantină, 2006
7. Cedric A. Mims, *When We Die: The Science, Culture, and Rituals of Death*, London, St. Martin' Griffin, 2000
8. L. Schwartzenberg, *Requiem pour la Vie / Requiem for Life*, Paris, Le Pré aux clercs, 1985