Local, regional sau etnic în inventarul funerar

Ioan-Marian ȚIPLIC

Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, Facultatea de Științe Socio-Umane
"Lucian Blaga" University of Sibiu, Faculty of Social and Human Sciences
Personal e-mail: ioan-marian.tiplic@ulbsibiu.ro

Local, Regional or Ethnic in Funeral Rites

The theoretical discussions about the migration period and that of the Early Middle Ages reveal another important subject, namely the one related to the ethnic aspect. This is an aspect that came forward also within the Greek-Roman archaeology and the Medieval one as well. Nevertheless it is one of the most ambiguous concepts. The term meant pagan within the English literature. It was therefore used in order to establish a community's religion and emerged only in the year 1953. It was then that the term was used – for the first time – with by its ethnic character.

The concept of ethnic – ethnicity – with all its Greek root – represents an asset of the Modern period, haven't been generally that wide spread within historical and archaeological writing prior to the 1970s. The term ethnic group was mostly used by anthropologists during the 1960s. Its usage took place during a period characterized by the "benefits" of post-colonialism: the massive population migration from the former colonies towards the metropolitan areas. This movement has generated the emergence of cultural distinct groups of a majority population.

Keywords: modern and contemporary archaeology, ethnic aspect, ethnicity, post-colonialism

Discuțiile teoretice legate de perioada migrațiilor și evul mediu timpuriu au ca un alt subiect important *etnicul*, mai utilizat de arheologia greco-romană şi medievală, deşi este unul dintre cele mai ambigue concepte. În literatura de limbă engleză sensul termenului era acela de păgân, fiind deci folosit în relație cu stabilirea religiei unei comunități. În accepțiunea pe care o are astăzi, aceea de identificare a originii unei comunități, nu şi-a făcut apariția decât în anul 1953, când a fost pentru prima dată utilizat într-un text științific istoric cu sensul de caracter etnic[1].

Conceptul de etnic-etnicitate – cu toată rădăcina sa grecească – reprezintă un bun câştigat în perioada modernă, fiind în general nu foarte răspândit în scrierile istorice şi arheologice de dinainte de 1970[2]. Termenul de *grup etnic* a fost în special utilizat de antropologi în perioada anilor '60 ai secolului trecut şi aceasta în condițiile în care în perioada amintită societatea omenească trecea prin „binefacerile" perioadei post-coloniale: migrarea masivă a unor grupuri de populație dinspre fostele colonii spre metropole, ceea ce a generat apariția unor grupuri culturale distincte de populația majoritară[3].

Ce se înțelege prin etnie? Cuvântul *etnie* este un neologism provenit din limba franceză, în care, ca și în limba română, familia sa de cuvinte cuprinde adjectivul *etnic*, dar nu şi substantivul ce exprimă calitatea la care se referă acest adjectiv. Studiind originea națiunilor moderne, sociologul britanic Anthony D. Smith a propus folosirea în discursul ştiințific a termenului francez *ethnie* (=etnie), în mod evident în scopul găsirii unui echivalent pentru națiune cu referire la o perioadă istorică în care națiunile nu îşi făcuseră apariția. Smith susținea că atunci când vorbim despre etnicitate avem de a face cu mituri, simboluri, amintiri şi valori ce îşi găsesc expresia într-o largă categorie de obiecte şi

activități, al căror rezultat este ceea ce se cunoaşte sub numele de etnie[4]. A. D. Smith considera că orice etnie are şase componente principale:

- un nume colectiv;
- un mit privind originea comună a membrilor săi;
- o istorie comună;
- o cultură comună distinctivă;
- asocierea cu un anume teritoriu;
- un anume sens de solidaritate între membrii grupului.[5]

Analizând aceste remarci ale lui A. D. Smith, Fl. Curta apreciază că *etniile nu se nasc din senin, ci se formează prin voința membrilor lor*[6]. E. Bergman consideră că un grup etnic – deci etnia – se poate deduce în cazul în care vorbim de o origine biologică comună, de particularități fizice şi culturale distincte de ale altora, de existența într-un anume grad a şovinismului şi a existenței unei comunicări în cadrul comunității utilizând o „limbă maternă" şi, în anumite cazuri, de o religie sau confesiune distinctă[7]. Din acest punct de vedere putem spune că, fără opoziția dintre *noi* şi *ceilalți,* nu poate exista etnicitate[8]. Discursul de astăzi asupra etnicului-etnicității este unul ce mai degrabă face trimitere la conflictele balcanice de după 1990 şi mai puțin axat pe cercetarea din punct de vedere al asocierii unor grupuri de populații cunoscute din izvoarele istorice cu materiale arheologice descoperite în zonele în care au viețuit aceste populații.

Interpretările etnice sunt mereu prezente în studiile de istoria evului mediu timpuriu mai mult decât în oricare alte perioade istorice. Arheologia evului mediu timpuriu este strâns legată de ceea ce s-a numit școala cultural istorică şi, influențată de aceasta, şi-a stabilit ca şi scop al cercetării descoperirea de dovezi arheologice care să confirme informațiile furnizate de sursele scrise. În cadrul a ceea ce se poate numi paradigma etnică, obiectele arheologice - în special cele provenite din morminte - au fost interpretate ca având o puternică semnificație etnică, devenind un indicator al originii etnice a posesorului. Acest tip de abordare a provocat în primii ani după anul 2000 apariția unor puternice luări de poziție critice în legătură cu creşterea abordărilor naționaliste în arheologie[9]. Totuşi, școala vieneză continuă să pună accent pe caracterul etnic al obiectului arheologic şi, grupată în jurul lui Walter Pohl[10], propune un model de abordare arheologică a problematicii etnicului pentru perioada migrațiilor în spațiul central şi vest european. Într-o lucrare recent apărută, Susanne Hakenbeck reia problema atribuirii etnice a materialului arheologic pornind în analiza sa de la cercetarea cimitirelor medievale timpurii din Bavaria, o regiune cu un istoric aparte generat de faptul că este primul ducat/regat barbar menționat documentar încă de la mijlocul secolului al VI-lea. Autoarea consideră că, dat fiind eşecul atribuirii etnice doar în baza unor obiecte considerate ca fiind indicatori cu valență etnice, studierea perioadei de constituire a regatelor barbare nu poate să facă abstracție de existența unor grupuri ce se diferențiază între ele nu doar prin nume (aşa cum reiese din denumirile pe care izvoarele antice le menționează) ,ci şi prin anumite particularități reflectate în cultura materială. Aceste particularități ce pot fi regionale sau locale nu sunt altceva decât o formă prin care putem identifica granițele etnice într-un teritoriu[11].

Cea mai importantă luare de poziție împotriva paradigmei etnice în evul mediu timpuriu vine tot dinspre istoriografia germană şi este reprezentată de Grupul de la Freiburg pentru cercetarea identității prin vocea, în principal, a lui Sebastian Brather. În esență el spune că *arheologia nu poate oferi nici o abordare a indicatorilor etnici deoarece astfel de indicatori nu au fost menționați în sursele scrise - deci nu avem nici o referință din interior, nici un mesaj despre semnificația lucrurilor. Diferențele în ceea ce privește stilul ceramicii sau al bijuteriilor* ***poate*** *să fi avut relevanță etnică. Dar arheologii nu au posibilitatea să afle care anume diferențe stilistice au fost importante şi au fost folosite, de exemplu, ca indicatori etnici ori ca simboluri apotropaice; ori ca semn al unei calități speciale; ori pentru altceva.... Arheologii observă doar cadrul sau contextul în care descoperirile arheologice apar. Cel mai mult nu obținem o înțelegere a acestui context şi nu a unui simbol individual sau a unei situații* (t.n.)[12].

Fără a ne situa neapărat de partea lui Brather sau a accepta în totalitate teoriile lui Pohl sau Bierbrauer[13], este greu de acceptat o astfel de poziție radicală în ceea ce privește imposibilitatea arheologiei de a identifica indicatori etnici pe baza cărora să fie stabilite teritorii ale unor grupuri omogene din perspectivă culturală. Practicile funerare reprezintă o posibilitate de analiză în vederea identificării indicatorilor etnici, pornind de la diferențierile de utilizare ale acelorași tipuri de artefacte în contexte şi asocieri diferite.

O abordare în cadrul teoretic susținut de Bierbrauer şi care încearcă să rezolve problema atribuirii etnice prin utilizarea mijloacelor statistice aparține lui Frank Siegmund. Încercările lui de analiză sintetică la scară mare au ca țintă identificarea prin mijloace arheologice a grupurilor etnice din nordul Franței şi Germania pe baza diferențelor în utilizarea obiectelor de inventar funerar din întreaga arie[14]. El s-a concentrat pe proporția dintre arme, podoabe şi catarame de centură fiind în măsură să identifice trei areale, aşa numite modele culturale: vestic (nordul Franței până la Rin), sudic (sudul Germaniei) şi estic (din Thuringia până la Elba). Siegmund nu utilizează termenul de etnic ci de grup cultural, neexplicând mecanismul prin care aceste modele culturale devine relevante pentru identitatea etnică şi mai ales cum se explică în acest context procesul de *romanizare* a practicilor funerare extrem de vizibil în secolul al VII-lea[15].

Problema etnicului în perioada migrațiilor şi evul

mediu timpuriu central şi sud-est european este una extrem de dificil de abordat, deoarece numeroasele popoare (*gens*) – sau grupuri etnice – cum ar fi hunii, gepizii, avarii, slavii etc., au ajuns să fie identificabile pe baza unor elemente de inventar funerar ce au mai degrabă reale valenţe de indicatori ai statutului social, încât grupuri de altă origine care au preluat caracteristicile culturii materiale devenind la rândul lor *huni, gepizi, avari sau slavi* prin comportament şi *modelul cultural* adoptat. Walter Pohl prezintă această situaţie într-un mod extrem de plastic: harta Europei în evul mediu timpuriu prezintă teritoriile diverselor populaţii şi chiar traiectele migraţiei lor, dar ceea ce este mult mai evident este interdependenţa dintre aceste populaţii şi imposibilitatea trasării unor graniţe între acestea[16]. În finalul studiului său ajunge la câteva concluzii de ordin metodologic pe care le reluăm pe scurt, considerându-le utile cercetării arheologice româneşti:

- *etnicitatea nu este un fenomen obiectiv*[17] şi prin urmare obiectele arheologice sau datele arheologice permit doar ipoteze privind *modul etic de utilizare* – cu alte cuvinte ipoteze cu privire la contextul în care au fost utilizate.

- multe din *obiectele descoperite de arheologi pot fi expresii directe sau indirecte asupra identităţii etnice*, în special dacă ele au fost descoperite în cadre ceremoniale (de exemplu în morminte), dar nu există nici un grup de obiecte sau obiecte care să reprezintă un indicator etnic fără echivoc;

- *culturile arheologice şi grupurile etnice adeseori coincid*, dar nu trebuie să ne aşteptăm întotdeauna ca ele să fie pe deplin identificabile. Se poate întâmpla ca graniţele politice, teritoriile etnice, grupurile lingvistice şi arealul unor anumite culturi materiale să nu aibă aceeaşi extensie[18].

- Această problematică nu a făcut în arheologia perioadei migraţiilor şi evului mediu timpuriu românesc obiectul unor discuţii ample care să permită stabilirea unei metodologii uniforme. Contribuţia cea mai importantă a venit dinspre lingvistică, domeniu care în anii ’60 a fost puternic implicat în cercetarea *etnogenezei* poporului român. Un studiu care să facă o prezentare generală a teoriilor şi ideilor ce au influenţat arheologia medievală românească a fost publicat abia în anul 2002 şi aparţine lui Fl. Curta[19].

Pe de altă parte această problematică nu poate fi disociată de analiza pătrunderii, prezervării şi impunerii creştinismului ca religie unică şi direct legată de instituţiile de putere pe parcursul perioadei migraţiilor şi evului mediu timpuriu. Studiile teoretice legate de procesul de creştinare a comunităţilor din teritoriile provinciilor romane târzii şi mai ales în teritoriile fostelor provincii romane - cum ar fi Pannonia şi Dacia - nu au găsit ecou în rândul specialiştilor din România. O mică parte a acestor idei a fost prelucrată de către cei ce s-au oprit asupra fenomenului pătrunderii creştinismului prin intermediul militarilor şi funcţionarilor în perioada de existenţă a provinciei romane Dacia. Subiectul este unul departe de a-şi fi găsit rezolvarea, existând încă multe aspecte ce sunt insuficient cercetate.

Ramsay MacMullen a analizat această temă din perspectiva antagonismului instituţional pe care l-a presupus distrugerea infrastructurii religioase păgâne[20] şi impunerea noilor instituţii de sorginte creştină, considerând că accesul la informaţie este viciat de faptul că izvoarele antice păstrate provin în majoritate covârşitoare din mediul creştin[21]. Într-adevăr, recursul la document nu ne oferă decât versiunea creştină asupra procesului istoric petrecut în perioada secolelor 3-6, iar arheologia nu poate suplini această lipsă de informaţii decât în mică măsură. Colportarea obiectelor cu valenţe creştine a fost un fenomen răspândit şi în rândul comunităţilor zise păgâne şi este suficient să citâm situaţia ”donariului de la Biertan”, un obiect creştin dezbrăcat de semnificaţia lui iniţială şi utilizat în afara cadrului ritualic pentru care a fost produs, legat mai ales de ceea ce înseamnă cultul ”izvoarelor sacre”, aşa cum sugerează şi Uwe Fiedler[22]. De aceea este dificil să utilizăm obiectul arheologic cu însemne creştine rupt de contextul lui. MacMullen apreciază că impunerea creştinismului în detrimentul celorlalte culte, după secolul al III-lea, a parcurs un proces în mai multe etape: *persecuţiile* îndreptate înspre textele ”păgâne”[23] (secolele 4-5 - n.n.), *superstiţiile* legate de cei ce nu erau creştini[24] (secolele 5-6 - n.n.) şi, în final, *asimiliarea*[25] acestora (secolele 7-8 - n.n.).

Persistenţa influenţelor ”păgâne” în comunităţile creştine este ilustrată foarte bine de păstrarea unor sărbători de sorginte pre-creştină în ritualurile creştine ce marchează începutul iernii şi cel al primăverii, sărbători ce pot fi identificate în secolele VI-XIII chiar şi la curtea imperială bizantină, centrul religios-politic al lumii Europei orientale[26].

Un aspect important, în opinia noastră, legat de impunerea creştinismului este modul în care a fost ”creştinat” ritualul de înmormântare începând cu secolul al VIII-lea în Europa centrală şi de sud-est. Arheologia funerară oferă numeroase date prin care poate fi analizat acest proces şi mai ales stabilit de când s-a impus realizând o uniformizare ”religios-cultural” în rândul comunităţilor din această parte a continentului[27]. Nu putem vorbi despre un ritual funerar creştin înainte de a exista ”biserica”, iar aceasta este strâns legată de structurile politice şi administrative de putere. Creştinismul a (re)devenit singura religie în spaţiul central şi sud-est european după secolul al VIII-lea, în contextul extinderii graniţelor estice al imperiului carolingian până pe cursul mijlociu al Dunării şi al revirimentului bizantin la Dunărea de Jos şi Mijlocie după creştinarea bulgarilor. De acum

putem vorbi în regiune de structuri de putere ce au clădit infrastructura specifică statului și acestea sunt Moravia Mare și Țaratul Bulgar. Ambele au intrat în sfera de interes religios a Imperiului Bizantin și ambele pe parcursul secolelor VIII-IX au fost creștinate printr-un proces ce s-a derulat de sus în jos (dinspre elitele conducătoare către masa populației).

La nivel macro acest proces poate fi urmărit și dovedit, problemele apar când încercăm să analizăm pătrunderea elementelor de ritual creștin în rândul comunităților și impunerea lor în detrimentul celor de sorginte" păgână". Ritualul funerar este cel mai vizibil prin descoperirile frecvente de necropole cu inventarul funerar aferent, în condițiile în care pentru teritoriile central-europene nu avem cunoscute lăcașuri de cult creștine (biserici) până în secolul IX, spre deosebire de regiunile de la Dunărea de Jos sau din spațiul nord-balcanic, unde astfel de construcții apar încă din secolele V-VI. În lumea creștină occidentală a secolelor V-VIII ritualul funerar este bine ilustrat în special de către elitele politice și religioase ce au produs monumente funerare sau practici funerare de tip creștin care să le prezerve statutul social[28].

Un alt aspect important al analizei practicilor funerare este dat de înțelegerea gradualității unor ceremonii premergătoare morții, din timpul serviciului funerar și după momentul înmormântării. Despre toate acestea arheologia nu ne oferă decât vagi informații indirecte, iar sursele scrise provin mai ales din mediu creștin, de după secolul al VII-lea. Un exemplu de referință arheologică indirectă este dată de așa zisa jefuire a mormintelor în etapa germanică, fenomen ce este cunoscut pe întreg arealul ocupat de regatele barbare post-romane și care, datorită acestei mari răspândiri, trebui înțeles, zicem noi, mai degrabă ca un element al unui ritual post-înmormântare. Despre acest fenomen al "jefuirii" mormintelor au apărut în ultimii 15-20 de ani o serie de lucrări ce impun ca plauzibilă ipoteza existenței unui ceremonial post-înmormântare[29]. În cadrul necropolei de la Pliening, mormintele jefuite se grupează într-o zonă distinctă și aparțin fazei târzii de înmormântări (faza 4 - prima jumătate a secolului VII)[30], lucru valabil și pentru necropola de la Giesing-Munchen[31]. Opinia autoarei săpăturilor de la Pliening cu privire la cauza "jefuirii" mormintelor provenind doar dintr-o anumită fază a necropolei este că fenomenul este posibil generat de un conflict în interiorul comunității ce a generat acțiuni răzbunătoare[32]. Credem că, bazată tocmai pe analiza pe care autoarea o face asupra acestui grup de morminte ce par a fi alese pentru a fi jefuite[33] și doar de anume obiecte (în special arme), coroborat cu faptul că fenomenul este cunoscut în întreg arealul Europei centrale și de sud-est în cursul secolului al VII-lea, se poate afirma că avem de a face mai degrabă cu un ritual ce ține de practica funerară, ritual dedicat memoriei strămoșilor și nu unui fel de *damnatio memoriae*.

De o importanță deosebită pentru secolele VI-VII este înțelegerea semnificației ritualurilor de înmormântare și rolul lor în crearea de noi identități sociale[34]. Începând cu secolul al V-lea, în nordul Galiei apar noi ritualuri de înmormântare ce sunt generatoarele noilor identități. Schimbarea practicilor funerare a fost interpretată mai ales în cheie etnică, deși se observă că modificările importante la nivelul ritualului funerar în secolul al V-lea sunt legate de evidențierea diferențelor de sex sau de poziție socială ale decedaților prin intermediul inventarului funerar[35]. Întrebarea care se pune este de ce această necesitate de diferențiere a decedaților? În cursul secolelor VII-IX centrul de greutate este mutat dinspre ritul incinerației către cel al inhumației. Ce a determinat astfel de modificări?

Este greu de crezut că doar schimbările la nivelul geografiei etnice. Mult mai probabil din perspectiva practicilor funerare ale perioadei importantă era persoana/corpul decedatului, trebuind reliefat statutul social și nu atât de mult apartenența etnică. Trecerea către incinerație începând cu secolul al VI-lea poate fi legată de apariția unor grupuri etnice diferite de cele ce locuiau în mod tradițional în spațiul central și sud-est european și e clar legată de stabilirea avarilor în spațiul pannonic. În această perioadă, în zonă asistăm la un regres în ceea ce privește acțiunile de creștinare, iar arheologic avem dovedită această situație pe întreg segmentul cronologic în care a existat centrul de putere avară din Europa.

Într-adevăr convertirea la creștinism a unei comunități este vizibilă prin mijloace arheologice datorită schimbării radicale a practicilor funerare, dar care, în opinia noastră, nu reprezintă neapărat și un indicator etnic. Schimbările majore la nivelul Europei în ceea ce privește ritualurile de înmormântare începând cu secolul al V-lea sunt vizibile în special în legătură cu redefinirea elitelor militare și sociale în noile construcții statale din interiorul fostelor provincii ale Imperiului Roman de Apus. În Franța merovingiană (fosta Galie romană) punctul de cotitură îl reprezintă perioada domniei lui Clovis (466-511). Tatăl său, Childeric, a fost înmormântat după un ritual funerar ce păstra multe elemente "păgâne" (incluzând înmormântări rituale de cai), în timp ce Clovis și apoi toți regii merovingieni de după el s-au înmormântat în biserici[36]. Aproximativ în aceeași perioadă, în Transilvania, avem documentată existența unui "regat barbar" în care cel puțin elita conducătoare era posibil creștină, dar practicile funerare păstrau puternice legături cu cele "păgâne". Este de ajuns să menționăm mormintele zise princiare de la Apahida (celebrul mormânt al lui Omaharus)[37] și cel de la Turda (mormântul "principesei Franziska")[38].

În Europa Centrală procesul este similar cu cel din partea vestică**,** dar decalat cronologic cu aproape 200

de ani. După constituirea noilor centre de putere în cadrul acestora au fost ridicate biserici cu rolul de a deservi elita militară și socială proaspăt convertită la creștinism[39]. În spațiul acestor edificii religioase au fost rezervate "locuri privilegiate" pentru cei decedați din cadrul familiilor conducătoare. Exemple în acest sens pot fi date cele de la Stare Mesto, Pohansko - Breclav, și Mikulcice/Cehia, Nitra/Slovacia, Székesfehérvár/ Ungaria, Dăbâca, Alba Iulia/România, unde în perioada cuprinsă între 800 și 910 au existat biserici utilizate ca locuri preferențiale de înmormântare de către elita conducătoare.

Pentru a înțelege pe deplin modul cum practicile funerare "păgâne" au ajuns să fie înlocuite de un ritual eminamente creștin generalizat în întregul spațiu european, trebuie să punem în acord informațiile furnizate de scrierile autorilor latini și bizantini referitoare la frământările prin care a trecut biserica creștină în ceea ce privește stabilirea unui set de reguli universal valabile în întreg cuprinsul lumii creștine. Un exemplu pentru începuturile acestor adevărate așezări a unei baze teoretice asupra "creștinării" morții și ritualurilor ce o însoțesc este chiar lucrarea lui Eusebiu din Cezareea, *Vita Constantini*, în care sunt prezentate o serie de măsuri de interzicere a sacrificiilor, măsuri luate după bătălia din anul 324 prin care l-a înfrânt definitiv pe Licinius[40]. Astfel de analize sunt importante pentru că ele reprezintă baza teoretică ce a dus la transformarea prin impunere a practicilor funerare în întreg cuprinsul lumii creștine și, prin tangență, și în teritoriile de la granița acesteia.

Cercetările asupra istoriei morții și mormintelor s-au dezvoltat considerabil în special în Franța mai ales sub influența ultimului val de *analiști* reprezentat de Philippe Aries și Georges Duby. Pentru perioada antichității târzii și a evului mediu timpuriu s-au strâns numeroase cercetări atât în ceea ce privește sursele scrise, cât și cele arheologice. Dispunem de un număr impresionau de necropole și cimitire[41] publicate ce furnizează o diversitate de materiale conectate practicilor funerare (inventar funerar, sarcofage, ciste de piatră și cărămidă, inscripții funerare, mozaicuri și arme) și care ilustrează un proces de transformare treptată și radicală a lumii europene începând cu secolul al IV-lea. De acum asistăm la dispariția mobilierului funerar (monumente funerare, sarcofage, mausolee) și creșterea rolului inventarului funerar, la fel la apariția practicilor funerare creștine ilustrate de mormintele din catacombe și de generalizarea ritului inhumației. Acest proces se încheie în spațiul vest-european și est-mediteranean în secolul al VIII-lea când, din nou, practicile funerare suferă profunde transformări: dispar inventarul funerar și cimitirele "pe rânduri/șiruri", iar mormintele se grupează în jurul bisericilor, cimitirele devenind parte a peisajului urban. O altă schimbare majoră este dată de impunerea noilor forme liturgice de comemorare a morților.

Același proces are loc și în Europa centrală și de sud-est - în regiunile fostelor provincii romane -, dar el este prelungit de multiplele mișcări de populații aflate în migrare din secolul al IV-lea și până la sfârșitul secolului al X-lea. Punctul de pornire este tot în secolul al IV-lea, când schimbările în practica funerară marchează renunțarea la monumentul funerar și impun ca importantă ofranda/sacrificiul funerar (un exemplu elocvent este dat de ritualul funerar din arealul comunităților de tip Sântana de Mureș - Cerneahov), dar finalul procesului este dat, pentru jumătatea estică a bazinului carpatic, de stabilizarea politică din secolul al X-lea odată cu constituirea regatului arpadian respectiv definitivarea organizării țaratului bulgar creștinat. Acum sunt date edicte ce obligă relocarea spațiilor funerare în jurul bisericilor și asistăm la renunțarea treptată, până în secolul al XII-lea, la ofranda funerară expresie a impunerii unor reguli liturgice noi în ceea ce privește ceremonia ce înmormântare. Întregul proces a fost prelungit datorită șocului exercitat de slavi și a reapariției incinerației ca practică funerară generalizată în regiunea nord-dunăreană și în estul bazinului carpatic.

Toate aceste transformări nu au fost legate de etnicitatea celor care au populat zonele Europei între secolele IV-VIII/X, nefiind posibilă o departajare din această perspectivă pe baza practicilor funerare. În Germania și Franța - poate cumva sub influența școlii cultural istorice a lui Kosinna - până nu demult s-a considerat că persistența a două practici funerare diferite ilustrează existența a două grupuri etnice:

- practica utilizării monumentelor funerare și a sarcofagelor a fost legată de populația galo-romană și romanizată;
- necropolele pe șiruri, ofranda/sacrificiile funerare și necropolele în afara așezărilor au fost atribuite mediului "barbar" germanic.

Astfel practicile funerare au fost îmbrăcate cu semnificații etnice și au devenit astfel indicatori identitari prin intermediul cărora au fost atribuite celor două "lumi" obiectele arheologice și, pe cale de consecință, producătorii și utilizatorii lor. Inexactitatea acestei concluzii este reliefată de o serie din lucrările colocviului dedicat înmormântărilor privilegiate în occidentul latin derulat în martie 1984 la Creteil[42], ce au arătat că, în secolele V-VII, nu există o separare clară între ceea ce înseamnă practicile funerare de sorginte romană târzie și cele aparținând populațiilor "barbare" germanice. Analizele diferitelor descoperiri funerare din Galia au arătat că a existat un melanj al practicilor funerare și că atribuirea etnică pe baza practicii funerare nu este ușor de realizat. Fenomenul s-a menținut cel puțin până în secolul XII, moment de la care se uniformizează pe întreg arealul european practicile funerare și creștinismul devine religia cvasitotalității

comunităților de la malul Atlanticului la teritoriile din nordul Mării Negre.

Despre practicile funerare necreștine nu avem informații literare decât din scurtele referiri din textele creștine[43], doar arheologia este cea care a furnizat materiale posibil a fi interpretate și așezate într-un sistem care să permită o oarecare reconstrucție a ceea ce însemna ritualul funerar "păgân". Frederick S. Paxton consideră, totuși, că bogăția materialului arheologic nu este suficientă pentru a oferi explicații cu privire la relația dintre comportamentul ritual și piesele de inventar funerar sau dintre schimbările religioase și ceremonialul de înmormântare[44]. Prin urmare încercările de reconstituire a practicilor funerare necreștine din perioada secolelor V-VIII este o întreprindere foarte dificilă, iar opiniile exprimate până în prezent sunt supuse permanent revizuirii ca urmare a unor noi descoperiri sau interpretări. F. Paxton consideră că procesul de creștinare a fenomenului morții s-a generalizat pentru aproape tot spațiul european datorită reformelor din perioada imperiului carolingian[45] care mai ales, după secolul al IX-lea s-au impus în domeniul religios ca urmare a schimbării politicii dinamice duse de clerul monastic în vederea punerii în contact a mănăstirii cu comunitățile ce o deserveau.

Problema pe care o evită majoritatea cercetătorilor din spațiul central-european este legată tocmai de reconstituirea practicilor funerare înainte de secolul al IX-lea pornind de la puținele informații scrise și de la multitudinea de descoperiri arheologice funerare. În literatura de specialitate din România problemele teoretice ale arheologiei funerare nu au fost abordate, ceea ce a dus la suprasaturarea publicațiilor cu materiale dedicate prezentării inventarului funerar pe clase, categorii și serii tipologice, dezbrăcându-l astfel de elementul simbolic pe care acest inventar l-a avut. Pentru etapa germanică și cea maghiară au existat analize ale simbolisticii funerare, pentru mormintele de la Apahida, Turda, cele de la Șimleul Silvaniei sau de la Biharea, Cluj-Napoca str. Zapolya sau Alba Iulia Stația de Salvare. Rezultatele nu sunt spectaculoase datorită limitărilor teoretice în care au fost interpretate materialele arheologice din necropolele menționate. Pentru orizontul cronologic cuprins între secolele VIII-X nu avem decât răzlețe abordări ce ies din cadrul serierilor tipologice ale unor elemente de inventar funerar. Nu se poate spune nimic despre ceea ce însemna ritualul funerar pentru orizontul necropolelor de incinerație sau a celor birituale. O serie de întrebări necesită abordări diferite de ceea ce înseamnă tradiția cultural-istorică a școlii arheologice românești: biritualismul reprezintă sau nu o formă regională de tranziție de la păgânism la creștinism? Ritualul funerar ce tolerează în cadrul aceleiași comunități două rituri de înmormântare poate fi interpretat ca aparținând unor comunități etnice diferite? Există o deosebire între ceremonialul religios pentru cele două rituri: incinerația și inhumația? De când putem identifica cu certitudine existența unor practici funerare creștine la comunitățile din spațiul transilvan al bazinului carpatic sau în regiunile din teritoriul nord dunărean.

Ritualul funerar are în viziunea lui Arnold van Gennep trei componente identificabile la majoritatea comunităților umane indiferent de perioadă sau de stadiul dezvoltării sociale și economice: ritualul de **separație**, ritualul de **tranziție** și ritualul "**reînvierii/ reîncarnării**"[46]. Paxton apreciază că cel mai important din perspectiva comunității, dificil de reconstruit prin mijloace arheologice - zicem noi, este cea de a treia componentă ce se referă la setul de practici, ceremonii ce au loc după înmormântare. Dacă analizăm din această perspectivă putem înțelege așa-numitul fenomen al "jefuirii" în masă a mormintelor aparținând perioadei avaro-gepide (sec. VI-VII) în contextul unor practici funerare menite să comemoreze memoria celor decedați.

Practicile de comemorare sunt comune astăzi în cadrul serviciilor religioase creștine sau nu și ele se adresează cu precădere memoriei celor decedați, mai puțin sunt direcționate către rămășițele înmormântate. Mergând pe linia acestei idei și corelând cu faptul că nu cunoaștem cu exactitate dacă populația din spațiul transilvan al secolelor VI-VIII ce utiliza inhumația ca rit funerar era sau nu creștină (cel puțin din ceea ce se cunoaște nu avem surse scrise concludente și nu există nici o descoperiri care să ateste existența monumentelor de cult), putem admite că fenomenul "jefuirii de morminte" poate reprezenta o formă necreștină de comemorare a memoriei și a corpului decedaților. Practica deshumării este cunoscută astăzi în Moldova (la 7 ani de la deces se deshumează și se oficiază o slujbă de pomenire repetându-se o parte din ceremonialul de separație - spălarea oaselor) și Oltenia (unde persistența influențelor precreștine este ilustrată de credința în strigoi - cei prinși între cele două lumi).

Identificarea cu claritate a urmelor materiale ce ar putea ilustra cele trei etape ale ceremonialului funerar nu este imposibilă pentru primele două, deoarece avem numeroase exemple de obiecte funerare ce pot permite o reconstituire a pregătirii celui decedat (**separația**) pentru a fi depus în mormânt (**tranziția**), dar, cum spuneam, este destul de dificil de ilustrat prin mijloace arheologice cea de a treia etapă (**reînvierea/ reîncarnarea**). Nu știm prea multe despre ceremonialul religios, nu știm dacă, în primele secole de existență a creștinismului înmormântarea era însoțită de anumite ceremonii. Analizând ceea ce cunoaștem prin intermediul vechilor texte iudaice și creștine se poate spune că exista credința separării sufletului de trup după a 3-a zi de la deces, credință preluată și în creștinism, dar sub forma unei etape de trecere dinspre lumea

fizică către cea "veșnică". Cel mai vechi text creștin cu privire la existența unui ceremonial strict legat de acest moment al tranziției din lumea materială către cea spirituală datează de la mijlocul secolului al IV-lea și aparține episcopului Serapion din Thmuis[47] și exprimă speranța într-o viață de după moarte și o înviere. Totuși, o codificare clară cu privire la ceremonialul creștin legat de înmormântare avem doar din secolul al XI-lea[48].

Impunerea unei oarecare unități a ceremonialului în întreaga lume creștină a distrus și ultimele elemente de practică funerară cu potențială semnificație etnică. Pierderea definitivă a caracterului etnic al practicilor funerare are loc în partea vestică a Europei începând cu ultima etapă a regalității merovingiene și se încheie în secolele VIII-IX ca urmare a dublei impuneri realizate de reformele carolingiene și ale papalității. În partea estică a lumii creștine caracterul etnic este acceptat că se mai păstrează până la mijlocul secolului al X-lea. Considerăm că această ipoteză trebuie abandonată în condițiile în care atât în lumea antică (mai ales în cea romană în care, activa ca de mare importanță statutul de cetățean al imperiului), cât și în cea medievală timpurie important era statutul social. În lumea avară și, mai târziu, maghiară timpurie asistăm la "împrumuturi" cultural-religioase generate de dorința de a primi accesul în rândul categoriei sociale dominante în comunitate. Obiectele de inventar au din acest punct de vedere o simbolistică socială și abia apoi spirituală.

Adoptarea, în creștinismul timpuriu, în Europa centrală și de sud-est (sec. VIII-IX) a unor elemente creștine în practica funerară nu schimbă caracterul social al inventarului funerar. La Alba Iulia-Izvorul împăratului, în cadrul necropolei au fost descoperite o serie de cruci (engolpioane) specifice lumii sud-dunărene, alături de inventar funerar specific arealului Bijelo Brdo, la fel cum în cadrul necropolelor de tip Ciumbrud putem depista elemente de inventar funerar ce sunt de regăsit și în cimitirele de la Stare Mesto/ Cehia sau de la Pliska/Bulgaria sau din necropole din Croația. După cum se poate observa din scurta înșiruire deja începând cu secolul IX avem de a face cu un mixaj de elemente creștine și necreștine, ce sunt creștinate prin adoptarea lor ca inventar funerar în cadrul ceremonialului creștin. Această *creștinare a morții*, fenomen petrecut în Europa apuseană în secolele VI-VIII se manifestă cu o oarecare întârziere și în spațiile bazinului carpatic și ale Dunării de Jos.

În perioada timpurie a Imperiului roman se știe că nu exista nici un ceremonial de pregătire, premergător momentului morții, practica funerară începea odată cu decesul, când corpul celui decedat era pregătit pentru "călătoria" dincolo de Styx, fiind îmbrăcat conform rangului său în societate și apoi incinerat. Ceea ce este interesant reprezintă interesul pe care societatea romană îl acorda serviciilor de comemorare a rudelor decedate la anumite intervale de timp sau în anumite perioade ale anului (a noua zi, a 40-a zi sau în 13-21 februarie a fiecărui an cu prilejul sărbătorii *Parentallia*). Majoritatea acestor ceremonialuri au fost "creștinate", regăsindu-se în tradiția atât cea catolică, cât și cea ortodoxă, fapt ce ilustrează adoptarea lor de către Biserică înainte de mijlocul secolului al XI-lea. Pornind din mediul călugăresc irlandez, "intelectualizat" în mediul monastic francez și italian și răspândit prin intermediul ordinelor călugărești în întreg teritoriul creștinătății după secolul al X-lea, întregul ceremonial dedicat morții a devenit un adevărat standard al lumii creștine cel puțin până la sfârșitul secolului al XVI-lea, dată după care influența Reformei a generat schimbări importante în practica funerară.

Forma și orientarea gropilor

Alături de practicile funerare trebuie analizată și modalitatea în care sunt realizate gropile de mormânt, orientarea lor după punctele cardinale și chiar adâncimea la care sunt săpate, deoarece tot acest complex de informații poate furniza date cu privire la posibila apartenență etnică, statutul social sau orientarea religioasă. Dacă, în ce privește primul set de informați este dificil de realizat un standard aplicabil, pentru celelalte două avem o mai mare certitudine în ceea ce privește rezultatele. Să luăm spre exemplu necropolele de tip Sântana de Mureș unde avem înhumări majoritare în gropi orientate nord-sud (caracteristică atribuită mediului germanic precreștin), dar există și orientări ale mormintelor sud-nord (specific mediului roman provincial) sau vest-est (atribuit de mulți autori mediului creștin)[49]. Analiza orientării mormintelor este importantă în contextul mai larg al analizei planimetriei necropolelor plane de inhumație, observându-se încă din secolul al XIX-lea o organizare internă pe șiruri sau rânduri (așa numitele *Reihengraberfeld*), modalitate prin care este transpus statutul social și relația de rudenie din cadrul comunității și în cadrul necropolelor. Organizarea pe șiruri o avem documentată în cadrul necropolelor de inhumație din cadrul grupelor culturale Ciumbrud, Alba Iulia - Blandiana A, Cluj - str. Zapolya, Alba Iulia - Blandiana B și aparținând culturii Bjelo Brdo, databile în intervalul cuprins între cca. 800 - 1100. Dispariția acestor tipuri de necropole s-a petrecut odată cu apariția cimitirelor din jurul bisericilor și dispariția practicilor funerare specifice perioadei de *re-naștere* a creștinismului în spațiul bazinului carpatic.

Schimbarea orientării mormintelor de la predominant N-S în arealul Sântana de Mureș - Cerneahov, la orientarea predominat V-E în perioada secolelor IX-XI, nu pare a avea vreo legătură directă cu caracterul etnic al comunităților, ci mai degrabă cu o schimbare provocată cel mai probabil de apariția regatelor "barbare" și de dorința elitelor militare și

sociale din cadrul acestora de ”legalizare” a statutului lor prin creștinare și intrare în sfera de relații politice ale Imperiului Bizantin. Argumente în acest sens sunt date de descoperirea între obiectele de inventar funerar a podoabelor de origine bizantină, cum ar fi fibulele cu capete de ceapa din aur (Turnai, Apahida) sau cerceii de tip ciorchine de strugure ori cei lunulari[50].

Poziția corpului și a membrelor

Poziția în care este așezat corpul și/sau membrele a reprezentat la rândul ei un aspect analizat de către arheologi, dar fără a trece dincolo de un tehnicism deranjant în cele mai multe situații prin lipsa oricărei încercări de interpretare în cheie religioasă, culturală sau socială a diferitelor poziții în care sunt așezate mâinile. Din această perspectivă distingem 3 tipuri: mâinile dispuse de-a lungul corpului, brațele dispuse de-a lungul corpului cu palmele așezate în zona inghinală, brațele de-a lungul corpului și antebrațele încrucișate pe piept. În raport cu cele trei poziții de bază există si subvariante. O analiză a poziției brațelor în mormintele medievale timpurii este realizată recent de către Erwin Gall pentru necropolele din Transilvania și de Cristian Luca și Dragoș Măndescu pentru necropolele din spațiul extracarpatic. Nici unul dintre cei menționați nu a trecut dincolo de tipologizarea pozițiilor brațelor pentru a încerca oferirea unor ipoteze cu privire la posibilele semnificații.

Bailey Young a analizat riturile funerare de epocă merovingiană din Galia și a ajuns la concluzia că primele două moduri de dispunere a brațelor s-ar putea să aibă rădăcini în tradiția galo-romană și respectiv germanică, dar fără ca în perioada merovingiană să poată fi interpretate ca indicator etnic, iar cel de al treilea poate fi conectat cu mediul creștin ce s-a impus în rândul comunităților de franci începând cu dinastia merovingiană, fiind totodată pus în legătură preponderent cu mormintele fără inventar funerar[51]. Totuși aceasta nu înseamnă că putem să disociem în cadrul unei comunități pe cei creștinați de cei necreștinați pe baza poziției brațelor.

Inventarul funerar

Inventarul funerar este, la rândul lui, un element ce trebuie analizat în contextul încercărilor de reconstituire a practicilor funerare. Inventarul funerar poate fi compus din:

- ofrandă alimentară și/sau de animale
- obiecte personale
- moneda (obolul lui Charon)

Tradiția romană în ceea ce privește realizarea mormântului presupune utilizarea sarcofagului, element ce se mai întâlnește după disoluția imperiului cu raritate și care este înlocuit cu ciste sau materiale litice utilizate pentru a proteja corpul. În Galia merovingiană astfel de situații sunt întâlnite în majoritatea necropolelor de inhumație din secolele VI-VII. În spațiul central-european utilizarea acestui tip de practică funerară este documentat în special în necropolele aflate în imediata apropiere a unor foste centre urbane sau militare de epocă romană, iar in Transilvania cele mai bune exemple sunt necropolele de la Alba Iulia. Persistența unei practici de tradiție romană la distanță de 4-5 secole de la dispariția imperiului poate fi explicată doar prin înțelegerea transpunerii socialului în practicile funerare ce nu au conotații etnice (dorința elitei - indiferent de originea ei etnică - de a-și legitima poziția prin recursul la cutuma și simbolistica specifică *defunctului* stat, imperiul roman).

Analiza dispunerii obiectelor de inventar funerar în morminte poate servi ca indicator pentru atestarea unei uniformități a ritului sau nu. Depunerea de obiecte de inventar funerar este cunoscută în epoca romană și în spațiul estic al Europei Centrale practica a fost perpetuată și în timpul dominației triburilor germanice: un exemplu este dat de inventarele funerare din mormintele culturii Sântana de Mureș-Cerneahov. Pe de altă parte în secolul al X-lea practica depunerii de vas ceramic în morminte este un răspândită în întreg teritoriul Europei Centrale și de Sud-Est, dar dispunerea acestuia în mormânt este diferită în regiunea panonică (vasul este depus pe piept sau lângă cap) față de cea a Dunării de Jos (vasul este depus la picioare)[52]. Diferențierea nu poate fi utilizată pentru a indica originea etnică ci pare mai degrabă un indicator al existenței unor diferențieri regionale ale unuia și același ritual[53].

Cea mai vizibil încărcată cu simbolistică funerară dintre toate obiectele de inventar este moneda, în condițiile în care, prin dispune (în gură, în palmă sau sub vasul ceramic), ea nu poate avea decât un rol ritualic în ceea ce înseamnă practica funerară. Cel mai adesea este asociată cu plata **trecerii/tranziției** din lumea celor vii în lumea morților, fiind numit din acest motiv *obolul lui Charon*. Practica este cunoscută din perioada imperiului roman și o întâlnim până în evul mediu târziu, când, poate sub influența ideologică a reformei, practica este abandonată pentru o perioadă de timp. Obiceiul depunerii unei monede este cunoscut și la populațiile ce nu au un sistem monetar propriu, iar în unele situații este înlocuită moneda cu un obiect cu valențe simbolice importante pentru comunitatea din care a făcut parte decedatul. Un astfel de exemplu este cunoscut la Orăștie - Dealul Pemilor M26, unde în loc de monedă a fost depusă în gură o aplică cordiformă, un obiect ce venea din timpuri anterioare și era legat de stabilirea maghiarilor în Pannonia.

Persistența unei/unor practici funerare de tradiție păgână în comunitățile creștine este un fenomen asupra căruia nu există îndoială, dar cronologia aplicată

acestui fenomen diferă între partea vestică și cea estică a Europei. În spațiul Europei centrale același fenomen al *creștinării morții* se manifestă, fiind ilustrat cel mai bine de descoperirile de la Stare Mesto sau Mikulcice, fenomen ce se încheie în secolul al X-lea. În Ungaria sunt de asemenea atestate încă din secolul al V-lea numeroase exemple de necropole în care tradițiile precreștine sunt prezente alături de prezumtive timpurii prezențe creștine, după cum sugerează descoperirile de la Pilismarot sau Szob.[54]

Creștinarea morții a însemnat un proces îndelungat și care s-a încheiat mult după ce creștinismul ca religie s-a impus în Imperiu și în regatele barbare, fenomenul morții fiind însoțit de cutume și superstiții ce au necesitat o perioadă mai mare de timp pentru a fi înlocuite sau *creștinate*. În lumea necreștină depunerea de inventar funerar era mai degrabă un act cu valențe social-juridice ce marca statutul celui decedat, în timp ce lumea creștină punea accent mai mult pe *memoria* decedaților, motiv pentru care depunerea de inventar funerar a fost abandonată. Putem spune că viziunea păgână asupra practicilor funerare a triumfat în lumea creștină și întregul ritual funerar creștin nu este decât o *creștinare*, o explicare în cheie creștină a practicilor păgâne.

Analiza arheologică poate furniza informații cu certitudine pentru a doua etapă a ceremonialului - **tranziția** - și într-o oarecare privință cu privire la cea de a treia - **reînvierea** - prin identificarea unor acțiuni post depunere în mormânt. Aș spune că arheologia ne poate da indicii și cu privire la supraviețuirea unor cutume, practici și elemente de cultură materială din perioada de dinainte de creștinism în ansamblul de practici creștine referitoare la ritualul de înmormântare. Din acest punct de vedere este suficient să menționăm persistența, în perioadele de început ale impunerii creștinismului, a două tipuri de orientări a mormintelor N-S și V-E, exemplificarea cea mai bună fiind iarăși necropolele de tip Sântana de Mureș.

Dincolo de toate acestea este interesantă existența, atât înainte cât și după creștinare, în majoritatea regiunilor europene a unor evoluții similare, chiar dacă diferențiate prin cronologie. În perioada secolelor VI-IX în special în regiunile de margine ale continentului (Britania - sec. V-VII[55]; estul bazinului carpatic și nordul țaratului bulgar - sec. VII-IX) persistă în procentaj însemnat ritul incinerației, în timp ce în teritoriile din zona central-vestică și centrală a continentului se generalizează inhumația deja din secolul al VI-lea (Galia, Italia, Germania, Retium, Pannonia). Inventarul funerar parcurge în toate regiunile, după prăbușirea Imperiului roman de apus, aceleași modificări și reveniri, indicând o uniformizare a practicilor funerare sub impulsul dat de apariția regatelor barbare a căror elite germanice au devenit mijlocul de perpetuare a tradițiilor romane.

Practicile funerare din perioada medievală timpurie au fost complexe și cu particularizări regionale, suferind modificări ca urmare a definitivării după secolul al X-lea, a setului de reguli pe care creștinismul le-a impus pentru oficierea înmormântărilor. Existența incinerației sau a inhumației cu tumuli au fost interpretate ca indicatori ai demonstrării unor practici necreștine, argumentându-se cu capitularul din 782 prin care Carol cel Mare a interzis ca creștinii să își incinereze morții *cum o fac păgânii* și să îi înhumeze sub *tumuli păgâni*, fiind obligați să îi înmormânteze în cimitirele din jurul bisericilor[56]. O astfel de reglementare a fost dată și în regatul arpadian la aproximativ 300 de ani mai târziu, dar fără a face referire explicită la existența unor practici funerare neconforme cu canoanele creștine.

În esență procesul de *creștinare* a morții s-a dezvoltat peste tot progresiv și a parcursul a mai mult de una sau chiar două generații, parcurgând aproape aceleași etape indiferent de spațiul geografic sau de perioada cronologică:

- implementarea practicii funerare creștine prin acceptarea inițial a unor elemente de ritual funerar păgân;
- construirea bisericii și apariția cimitirului în jurul acesteia;
- dispariția treptată a inventarului funerar.

Ritualul funerar creștin, cu toată uniformizarea sa dată de existența unui cadru unitar de reglementări păstrează diferențieri zonale în ceea ce privește semnificația unor gesturi sau obiecte ce însoțesc defunctul. Ellen Jade Pader[57] a fost printre primii cercetători care au arătat că mormintele nu sunt altceva decât niște "texte" ce trebuie citite într-o manieră mai complexă decât am fost obișnuiți să o facem. Aceleași obiecte sau aceeași formă a gropii nu înseamnă neapărat că poartă aceeași simbolistică peste tot. Uniformizarea absolută a ceremonialului funerar nu există nici în cadrul bisericii creștine contemporane ce este încorsetată într-un set de reguli stricte și verificabile în aplicarea lor.

Note:

1. Florin Curta, *Considerații privind conceptul de caracter etnic (etnicitate) în arheologia contemporană*, în: *ArhMed*, IV, 2002, p. 5.
2. Thomas Wallerstrom, *On Ethnicity as a Methodological Problem in Historical Archaeology. A Northern Fennoscandian Perspective,* în: H. Andersson, P. Carelli, L. Ersgård, *Visions of the Past. Trends and Traditions in Swedish Medieval Archaeology*, Lund Studies in Medieval Archaeology 19, p. 299.

3. J. Ovesen, *Ethnicitet*, în: *Nationalencyclopedin*, 5, Hoganas, 1991; vezi și J. OVESEN, *The Construction of Ethnic Identities: the Nuristani and the Pashai of Eastern Afghanistan*, în: A. Jacobson-Widding (ed.), *Identity: Personal and Socio-Cultural. A symposium,* Stockholm, 1983, p. 321-333.
4. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of the Nations*, Oxford, 1986, p. 16.
5. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins*, p. 22.
6. Florin Curta, *Considerații privind conceptul de caracter etnic*, p. 14.
7. Thomas Wallerstrom, *On ethnicity,* p. 301.
8. T. H. Eriksen , *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, London, 1993, p. 18.
9. Sebastian Brather, *Ethnic Identities as Constructions of Archeology: the Case of Alamanni*, in: *On Barbarian Identity. Critical approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, A. Gillet (ed.), Brepols, 2002, pp. 149-175; Bonnie Effros, *Merovingian Mortuary Archeology and the Making of the Middle Ages*, University of California Press, Berkely, Los Angeles, London, 2003; Catherine Hills, *Origin of the English*, London, 2003; Hubert Fehr, *Germanische Einwanderung oder kulturelle Neuorientierung? Zu den Anfängen des Reihengräberhorizonts*, in: Zwischen Spätantike und Frühmittelalter, Berlin, pp.67-102.
10. Walter Pohl, *Strategies of Distinction. The construction of ethnic communities, 300-800*, Brill, 1998; Walter Pohl, *Ethnicity, theory, and tradition: a response*, in: *On Barbarian Identity. Critical approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, A. Gillet (ed.), Brepols, 2002, pp.221-239.
11. Susanne Hakenbeck, *Local, Regional and ethnic identities in early medieval cemeteries in Bavaria*, All'insegna del Giglio, 2011, p. 7-8.
12. Sebastian Brather, *Ethnic Identities as Constructions of Archeology: the Case of Alamanni*, in: *On Barbarian Identity. Critical approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, A. Gillet (ed.), Brepols, 2002, p.172.
13.Volker Bierbrauer, *Ethnos und Mobilität in 5.Jahrhundert aus archäologischer Sicht: Von Kaukasus bis nach Niederösterreich*, Munchen, 2008.
14. Frank Siegmund, *Social structure and relations,* in: *Franks and Alamani in the Merovingian Period*, Ian Wood (ed)., Boydell Press, 1998, pp. 177-212; Frank Siegmund, Alemannen und Franken, Walter der Gruyer, 2000.
15. Susanne Hakenbeck, *Local, Regional and ethnic identities in early medieval cemeteries in Bavaria*, All'insegna del Giglio, 2011, p. 23.
16. Walter Pohl, *Conceptions of ethnicity in early medieval studies,* in: *Archaeologia Polona,* 29, p. 42.
17. Spunea și Patrick J. Geary, *Ethnic Identity as a Situational Construct in the Early Middle Ages,* în: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien,* 113, 1983, p. 15-26.
18. Walter Pohl, *Conceptions of ethnicity*, p. 47.
19. Florin Curta, *Considerații privind conceptul de caracter etnic (etnicitate) în arheologia contemporană*, în: *Arheologia medievală*, IV, 2002, p. 5-26.
20. Asupra subiectului vezi și lucrări mai vechi: Auguste-Arthur Beugnot, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, vol. I-II, Paris, 1835.
21. MacMullen, Ramsay, *Christianity and paganism in the Fourth to Eight Centuries*, Yale University Press, New Haven, London, 1997, p. 1 sqq.
22. vezi Uwe Fiedler, *Biertan. Ein Yeugnis heidnischer Opfersitten in nachrömischen Siebenbürgen?*, in: *Dacia N.S.,* XL-XLII, 1996-1998, pp. 389-398.
23. Scott Bradbury, *Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century***, în:** *Classical Philology,* Vol. 89, No. 2, 1994, pp. 120-139.
24. Alain Dierkens, *Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne*, in: Magie, sorcellerie, parapsychologie, Henri Hasquin (ed.), Brussels, 1984, pp. 9-26.
25. Alain Dierkens, *Les survivances du paganisme (en Neustrie mérovingienne)*, in: *La Neustrie. Les pays au Nord de la Loire, de Dagobert à Charles le Chauve (VII^{e}-XI^{e} siècles)*, P. Perin, L.-C. Feffer (eds.), Rouen, 1985, pp. 142-145.
26. Eugenia Recchi Franceschini Bolognesi, *Winter in the Great Palace: the persistence of pagan festivals in Christian Byzantium*, in: *Byzantinische Forschungen*, 21, 1995, pp. 117-133.
27. Cadrul teoretic modern pe baza căruia s-a dezvoltat domeniul arheologiei funerare a fost realizat în linii mari de Lewis Binford, *Mortuary Practices: Their study and their potential,* in: *An Archeological Perspective*, Lewis Binford (ed.), New York, London, 1972, pp. 208-243; Ellen-Jane Pader, *Symbolism, Social Relations and the Interpretation of Mortuary Remains*, Oxford, 1982, pp. 197-197; Brad Bartel, *A Historical Review of Ethnological and Archeological Analyses of Mortuary Practices*, in: Journal of Anthropological Archeology, I, 1982, pp.35-58; Bailey Young, *Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingienne*, in: *Archéologie Médiévale*, 7, 1977, pp. 5-81.
28. Paul - Albert Fevrier, *Une approche de la conversion des élites au IV^{e} siècle: le décor de la mort*, in: *Miscellanea historiae ecclesiaticae VI. Congrès de Varsovie, 1978, I: Les transformations dans la sociétè chrétienne au IV^{e} siècle*, Brussels, 1983, pp.22-46.
29. S. Codreanu - Windauer, *Pliening in Frühmittelalter*, Kallmünz, 1997; Radu Harhoiu, Gheorghe Baltag, *Sighișoara-Dealul Viilor. Monografie arheologică*, Bistrița-Cluj-Napoca, 2006.
30. Susanne Hakenbeck, *Local, regional and ethnic identities in early medieval cemeteries in Bavaria,* Borgo S. Lorenzo, Firenze: All'Insegna del Giglio, 2011, p. 134-135.
31. Susanne Hakenbeck, *Local, regional and ethnic identities,* p. 137-138.
32. S. Codreanu - Windauer, *Pliening in Frühmittelalter*, Kallmünz, 1997, p. 34.
33....jefuitorii trebuie să fi știut locația mormintelor unor indivizi anume din moment ce par să fi fost selectivi în alegerea mormintelor...
34. vezi asupra subiectului Frans Theuws, *Introduction:*

rituals in transforming societies, in: *Rituals of power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Frans Theuws, Janet L. Nelson (eds), Brill, Leiden-Boston-Koln, 2000, p. 10; Eileen M. Murphy, *Deviant burial in archeological record*, Oxford, 2008; Andrew Reynolds, *Anglo-Saxon deviant burials customs*, Oxford University Press, 2009.

35. Frans Theuws, *Introduction: rituals in transforming societies*, in: *Rituals of power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Frans Theuws, Janet L. Nelson (eds), Brill, Leiden-Boston-Koln, 2000, p. 11.

36. Janet L. Nelson, *Carolingian royla funerals*, in: *Rituals of power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Frans Theuws, Janet L. Nelson (eds), Brill, Leiden-Boston-Koln, 2000, p. 133-134.

37. Coriolan Horațiu Opreanu, *Transilvania la sfârșitul antichității și în perioada migrațiilor: schiță de istorie culturală*, Cluj-Napoca, 2003; Coriolan Horațiu Opreanu, *Childeric și Omahar doi regi barbari federați ai Imperiului roman târziu*, in: Zeno Karl Pinter, Ioan Marian Țiplic, Maria Emilia Țiplic, *Relații interetnice în Transilvania (secolele VI-XIII)*, Editura Economică, București, 2005, pp. 7-16.

38. Mihai Bărbulescu, *Mormântul princiar germanic de la Turda. Das germanische Fürstengrab von Turda***,** Ed. Tribuna, Cluj-Napoca, 2008.

39. Problematică a făcut obiectul unui simpozion în anul 1986: *L'inhumation privilegiée du IV^e^ au VIII^e^ siècle en Occident. Actes du colloque tenu à Créteil les 16-18 mars 1984*, edités par Yvette Duval et Jean-Charles Picard, De Boccard, 1986).

40. Discuția asupra veridicității legislației anti-păgâne din timpul lui Constantin cel Mare la Scott Bradbury, *Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century***, în:** *Classical Philology,* Vol. 89, No. 2, 1994, pp. 120-139.

41. Pentru o mai bună înțelegere a cronologiei relative în ceea ce privește istoria practicilor funerare o să utilizăm termenul de **necropolă** pentru înmormântările "păgâne" și cel de **cimitir** pentru cele creștine din jurul bisericilor.

42. Jean-Charles Picard, *Presentation du theme du colloque,* in: *L'inhumation privilegiée du IV^e^ au VIII^e^ siècle en Occident. Actes du colloque tenu à Créteil les 16-18 mars 1984*, edités par Yvette Duval et Jean-Charles Picard, De Boccard, 1986, p. 9-11.

43. Wilhelm Boudriot, *Die altgermanische Religion in der amtlichen Literatur des Abendlandes vom 5. 0 11. Jahrhundert*, Darmstadt, 1964, pp. 48-51.

44. Frederick S. Paxton, *Cristianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1990, p. 3.

45. Frederick S. Paxton, *Cristianizing Death*, p.5.

46. Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, Chicago, 1960, pp.10-14, 21 sqq.

47. *Sacramentum Serapionis*, XXX, in: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. Franz X. Funk, Paderborn, 1905, vol. 2, pp. 193-194 apud F. S. Paxton, *Christianizing Death,* p. 22-23.

48. Damien Sicard, *La liturgie de la mort dans l'église latine des origines á la réforme carolingienne*, Munster, 1988, pp. 2-33.

49. Bailey Young, *Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingienne*, in: *Archéologie Médiévale*, 7, 1977, pp. 16.

50. vezi Jochen Giesler, *Untersuchungen zur Chronologie der Bijelo Brdo-Kultur. Ein Beitrag zur Archäologie des 10. und 11. Jahrhunderts im Karpatenbecken*, in: *Praehistorische Zeitschrift*, 56, 1, 1981, pp. 87 sqq.

51.Bailey Young, *Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingienne*, in: *Archéologie Médiévale*, 7, 1977, pp. 25-28.

52. Ioan Marian Țiplic, *Medieval Pottery from Orăștie-Dealul Pemilor X2***,** in: *Funerary offerings and votive depositions in Europe's 1^st^ millennium AD*, Călin Cosma (ed.), Cluj-Napoca, Editura Mega, 2007; Ioan Marian Țiplic, *Aspecte de ritual funerar în necropola medieval timpurie de la Orăștie- Dealul Pemilor X2*, în: *Banatica*, 23, 2013, p. 223-234.

53. Young, pe baza analizei necropolelor din Galia aparținând epocii merovingiene, consideră că depunerea vasului în zona capului sau pieptului ține de o tradiție ce vine din epoca romană (*Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingienne*, p.46-47.

54. Szabó János Gyözö, *The Pilismarot cemetery*, in: *Avar finds in the Hungarian National Museum*, Ilona Kovrig (ed.), Budapest, 1975, pp.242-281; Kovrig Ilona, *The Szob Cemetery*, in: *Avar finds in the Hungarian National Museum*, Ilona Kovrig (ed.), Budapest, 1975, pp. 158-208.

55. Effros, Bonnie, *Death and Burial,* in: *Medieval Christianity*, Daniel E. Bornstein (ed.), Fortress Press, Minneapolis, 2009, pp. 53-74.

56. Marie-Pierre Terrin, *La christianisation de la région rhénane. Du IV^e^ au milieu du VIII^e^ siècle. Synthèse*, Presses Universitaires de Franche-Comtè, 2007, p. 155.

57. Ellen Jade Pader, *Material symbolism and social relations in mortuary studies*, in: P.A. Ratz, T.M. Dickinson, L. Watts (eds.), *Anglo-saxon cemeteries*, BAR(B) 82, Oxford 1980, pp. 143-159. Despre interpretarea culturii materiale ca "text" vezi C. Tilley (ed.), *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*, Oxford, 1990.