

EXPRESII FOLCLORIZATE ALE IMAGINARULUI POSTUM DE INSPIRAȚIE RELIGIOASĂ

CORINA BEJINARIU*

bejinariu_corina@yahoo.com

FOLKLORIZED EXPRESSIONS OF THE POSTHUMOUS IMAGINARY, OF RELIGIOUS INSPIRATION

ABSTRACT: In the present study, we have aimed an extremely synthetic glimpse on an imaginary type that works on common sense, parallel, but also complementary with the imagologic model specific to traditional-folkloric death, respectively “the other world”. Of course, the multitude and diversity of sources that can document the folkloric imaginary of post existence is undeniable, if we refer only to the elements of funerary poetry, respectively to the constructions and explicitness provided by the interweaved subjects through our field investigations. This type of religion inspired imaginary proposes a bi-partite „other world“ built under the influences of apocryphal apocalypse, that enjoyed a wide circulation for centuries in rural areas. The analyze the way that Heaven and Hell are represented on folk level, we have engaged information caught during ethnographical researches from the end of the 19th century, start of the 20th, as well as on of the funerary poetry’s product, specific for Transylvania, that is set at the confluence of the religious and folk oration- lyrics (vers [Ro.]). Maybe the most significant conclusion of our analysis aims the fact that the imagination of infernal spaces record a more consistent preoccupation, at least through the diversity of representations, comparatively with the images associated to Heaven. Likewise, the location or the description of infernal spaces is made in comparison with the Heaven’s view, that amplifies the image of this upsetting place, showing in the same time the huge stake of the individual existence. In the background, the lyrics describe a situation somewhat conditioned by the way of death; if the dead before marriage (especially if death was preceded by suffering) there is an optimistic outlook by expressing hope in acquiring Heaven, for those who

have reached the heavenly afterlife social destiny is conditioned by the facts of their life.

Beyond the analysis of how representations of Heaven and Hell are passed through the popular filter, the issue that transpires in our approach is the need of the existence of a “world beyond” and its timeliness.

KEYWORDS: death, Hell, Heaven, post existence, other world, questionnaire.

REZUMAT: În prezentul material am încercat o privire extrem de sintetică asupra unui tip de imaginar ce funcționează, la nivelul simțului comun, paralel, dar și complementar, cu modelul imagologic specific morții tradițional – folclorice, respectiv „ceia lume”. Sigur că multitudinea și diversitatea surselor ce pot documenta imaginarul folcloric al postexistenței este incontestabilă, dacă ne referim doar la elementele de poetică funebră, respectiv la construcțiile și explicitările furnizate de cei intervievați în anchetele de teren. Acest tip de imaginar de inspirație religioasă propune o „lume de dincolo” cu organizare bi-partită, construită sub influența apocrifelor apocaliptice, care s-au bucurat de o largă circulație, vreme de secole, în mediul rural. Pentru a analiza modul în care sunt reprezentate Raiul și Iadul la nivel popular, am utilizat informațiile surprinse în cercetările etnografice de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, precum și unul dintre produsele poeziei funebre specifice spațiului transilvănean, care se situează la confluența discursului religios cu cel folcloric- versurile. Poate cea mai semnificativă concluzie a analizei noastre vizează faptul că imaginarea spațiilor infernale înregistrează o preocupare mai consistentă, cel puțin prin diversitatea reprezentărilor acestora

* Muzeul Județean de Istorie și Artă Zalău

comparativ cu imaginile asociate Raiului. De asemenea, localizarea sau descrierea spațiilor infernale se face de cele mai multe ori prin comparație cu Raiul, ceea ce dă forță reprezentărilor acestui loc neliniștitor, arătând, în același timp, miza uriașă a existenței individuale. În plan secund, verșurile descriu o situație oarecum condiționată de felul morții; dacă pentru cei morți înainte de căsătorie (în special dacă moartea a fost precedată de o suferință) se înregistrează o perspectivă optimistă prin exprimarea speranței în dobândirea Raiului, pentru cei care și-au împlinit

destinul social postexistența paradisiacă este condiționată de faptele din timpul vieții.

Dincolo de analiza modului în care reprezentările Raiului și Iadului sunt trecute prin filtru popular, chestiunea care transpare din demersul nostru este aceea a nevoii privind existența unei „lumi de dincolo” și a actualității acesteia.

CUVINTE-CHEIE: moarte, Rai, Iad, postexistență, lumea de dincolo, chestionar

Dacă am împărtăși convingerea metafizică a lui Max Scheler potrivit căreia „existența persoanei după moarte este un act de credință pură și ... întrebarea asupra modalității acestei dăinuiri este o curiozitate neîndreptățită și irespectuoasă”¹, orice demers de sondare a reprezentărilor, conținuturilor postexistenței, s-ar reduce la o inventariere a fantasmelor asociate „lumii de dincolo” și ar reprezenta o impertinență supremă, impardonabilă și obligatoriu de sancționat. Dincolo de acel segment al speculației filosofice prin care moartea este asimilată neantului, dispariției ființei, este de domeniul evidenței faptul că umanitatea nu a încetat niciodată să imagineze sau să conceapă sisteme de credințe care să o ajute să suporte moartea prin divagarea către imaginar². De altfel, maniera de articulare a antropologiei morții presupune două axe majore: *cadavrul* menit putrefacției, neantizării progresive și implicit, destinat tehnicilor de conservare care să mascheze ororile descompunerii, respectiv ansamblul construcțiilor mentale – fantasme individuale sau colective, sisteme de reprezentare, diverse mecanisme de apărare- adică *imaginarul* care recurge la instrumentul său obișnuit: *simbolul*³.

Imagologia folclorizată a postexistenței consacră, în mod fundamental, paradigma „ceie lume”, o reflexie a acestei lumi, construită prin similaritate, dar și opoziție, față de atributele „viului”. Ea conține însă și referiri la cele două principale spații/stări postume avansate prin instrumentele retoricii religioase; asemenea reprezentări, influențate puternic de apocalipsele apocrife ce au fost intens colportate, prezintă un caracter nesistematic, adeseori ambiguu, mai ales în ceea ce privește localizarea precisă a acestora. Construit prin analogie cu geografia spațiilor terestre, modelul bipartit (Rai vs. Iad), respectiv tripartit, al „lumii de dincolo” se subsumează preponderent perechilor binare *lumină/întuneric*, *bine/rău*, *mireasmă/miasmă*. Ca localizare ele sunt percepute în funcție de reprezentarea spațială a lumii în ansamblul ei; astfel, într-o primă determinare spațiile postume sunt configurate pe axa verticalității: dacă cerul este sus și pământul jos, în mod similar „sus și jos ne poartă către ceea ce poporul numește «rai» și «iad»”⁴. Simțul comun conservă o dublă percepție a cerului, cel empiric, vizibil și, în consecință natural, respectiv cel transcendent, greu accesibil ființei umane, loc al rezidenței divine; dacă în privința spațiilor celeste configurarea geografică este relativ mai precisă, spațiile infernale cunosc localizări multiple, toate asociate însă punctului de jos al axei lumii. Astfel, modelul bipartit al „lumii de dincolo” este fundamentat pe un raport de evidentă opoziție; ambele regiuni se definesc prin elemente cu o sferă semantică antonimă; nu numai configurarea geografică operează cu asemenea serii binare, ci inclusiv dimensiunea etică a postexistenței cunoaște o semantică dublă: „sus e ceru; acolo e bine că e împărăția lui Dumnezeu. Jos e întunerecu; acolo e rău, că e împărăția necuratului, e locu lui...”⁵. O comparație între informațiile din studiul lui Bernea și cele înregistrate în investigațiile noastre de teren confirmă ideea avansată de literatura de specialitate privind o opacizare a notei terifiante din reprezentările spațiilor infernale.

1. Apud I. Biberi, *Viața și moartea în evoluția universului*, Ed. Enciclopedică, București, 1971, p. 146

2. L.V. Thomas, *La mort*, Paris, 1980, p. 107

3. L.V. Thomas, *Antropologie de la mort*, Éditions Payot, Paris, 1975, p. 397

4. E. Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 81

5. *Ibidem*

Înainte de a proceda la analiza formelor de percepție și reprezentare a spațiilor consacrate destinelui postum, nu putem omite o scurtă radiografiere a elementelor de iconografie religioasă ce permit decriptarea modului în care s-a înțeles, la nivelul ruralului, acest segment al problematicii tanatologice. Considerăm oportună și creionarea acestui sector al imaginarului figurat pornind de la premisa că imaginea trebuie să fie înțeleasă ca „produs al unei interacțiuni” între emițător și receptor și „ca loc de trecere” către mentalitatea care a generat-o⁶. Potrivit informațiilor din literatura de specialitate, sub aspect iconografic bisericile de lemn din Țara Crișurilor⁷, care nu se deosebesc decât prea puțin de celelalte biserici de lemn din Transilvania, consacră un spațiu generos redactării unor teme asociate viziunii privind spațiile infernale. Valorizat atât simbolic cât și social, ca spațiu destinat în exclusivitate femeilor, pronaosul conține, în mod frecvent, scene inspirate de literatura apocrifă, redactate însă într-o manieră apropiată mentalului colectiv, ținând cont și de sfera de proveniența a meșterilor, de regulă racolați din mediile rurale. Se apreciază că destinația socială a acestui segment (topografia lăcașului sacru fiind, de altfel, condiționată de apartenența de gen a enoriașilor), respectiv consacrarea ca spațiu al femeilor, a fost determinantă în alegerea mesajului iconografic, fiind definitorie dogmei creștine asocierea dintre femeie și păcatul original. Acesta este motivul pentru care toate scenele zugrăvite pe pereții încăperii se adresează cu predilecție femeilor, respectiv faptelor ireverențioase de care se fac vinovate în mod frecvent. În acest sens, este explicabil de ce figurile mucenițelor, ale „femeilor bune” și „femeilor ne bune” (adică necinstite) sunt aproape nelipsite. Însăși maniera de reprezentare personalizată a morții pare a fi asociată structurării topografice a spațiului de cult; astfel, moartea este personificată într-un nud ce poartă într-o mână coasa, iar în cealaltă grebla⁸, imagini ce au făcut o carieră spectaculoasă prin simbolica lor⁹, dacă ținem cont și de narațiunile folclorice ce descriu modul în care acționează moartea în principal asupra corpului (tăiere, frângere, zdrobire, etc, toate acestea fiind asociate unui instrumentar din care coasa pare a fi cea mai consacrată expresie). O caracteristică a iconografiei funebre din spațiul românesc este identificată în faptul că zugravii nu propun niciodată spre meditație chipul mortului, ci numai pe cel al Morții, ca entitate de sine stătătoare¹⁰.

Întrucât nu ne-am propus o repertoriere a redactărilor figurative asociate morții, ne vom referi strict la temele ce țin de imagologia spațiilor postume. Astfel, „muncile iadului”, pentru care simțul comun a manifestat o apetență deosebită, este o compoziție scenică de un remarcabil mesaj social, cu semnificative accente critice la adresa abaterilor morale ale oamenilor, este redată, de obicei, pe peretele opus intrării în pronaosul bisericilor de lemn (Boianul Mare, Zalnoc). Aceasta este aproape unica scenă care permitea zugravului să-și dea frâu liber imaginației, el putând să renunțe sau să creeze teme după preferință. Compoziția nu avea reguli stabile, alfabet de erminie, iar satira lua proporțiile cele mai neașteptate. Se constată, însă, o aplecare pronunțată a tuturor zugravilor spre demascarea și biciuirea, prin intermediul penelului, a viciilor ce aparțin mai cu seamă femeilor. Sunt și teme comune mai multor biserici de lemn din zonă: „lenea” poartă chipul femeii ce doarme în amiaza mare. În toată goliciunea lor apar personaje ce simbolizează „mincinosul”, „cine n-a voit să facă prunci”, „care strică pruncii”, „lăcomia”, „care-și ocărăște părinții”, „care joară strâmb”, „crâșmarul necinstit”, „morarul care fură”, „biraiele care fac judecata strâmbă”, „boscoroia ce fură laptele de la vaci”, „fumătorul”. Pedepsele ce-i așteaptă dincolo de moarte pentru faptele

6. L. Gerveau, *Tuons les images*, apud C. Bogdan, *Reprezentarea „Ireprezentabilului”: Chipurile morții în iconografia românească (secolele XVIII–XIX)*, în **Caiete de Antropologie Istorică**, An III, nr. 1–2 (5–6), ian.–dec., 2004, Cluj-Napoca, p. 75

7. Al. Avram, I. Godea- *Monumente istorice din Țara Crișurilor*, Ed. Meridiane, București, 1975

8. *Ibidem*, p. 56

9. Reprezentările figurative ale Morții, ca personaj, au dezvoltat o serie de variante specifice de tipul „Înfricoșata moarte”, „cumplita Moarte” sau „Strașnica Moarte”, cu instrumentarul specific selectat preponderent din sfera ocupațională a omului de rând. Figurarea pe fațadele lăcașurilor de cult este atribuită unei funcții integratoare, în sensul includerii morții în ordinea firească a vieții.

10. C. Bogdan, *Reprezentarea „Ireprezentabilului”: Chipurile morții în iconografia românească (secolele XVIII–XIX)*, în **Caiete de Antropologie Istorică**, An III, nr. 1–2 (5–6), ian.–dec., 2004, Cluj-Napoca, p. 81

lor nelegiuite sunt dintre cele mai aspre: fierberea în cazanul cu smoală, să poarte la gât o piatră de moară sau un butoi, să alăpteze în loc de prunci șerpi etc¹¹.

Revenind la analiza, dintr-o perspectivă comparativă, a imaginarului postexistenței de inspirație religioasă în expresiile sale populare sau folclorizate, cele mai pronunțate alterări se constată, actualmente, în componenta macabră a acestui imaginar, fiind vorba în speță de diluarea amănuntelor „suculente” ce pigmentau reprezentările iadului. Din perspectivă fenomenologică procesul are o dublă explicitare: pe de o parte ne confruntăm cu nevoia unor percepții spiritualizate ale „pedepselor”, ce exclud concretețea și materialitatea lor, chiar la nivelul simțului comun, iar pe de altă parte, începând cu modelul romantic al „morții celuilalt” ne confruntăm cu un refuz afectiv în acceptarea unei asemenea rezidențe postume pentru defunct, calificat tot mai frecvent prin sintagma „cel drag”. Astfel, în mod constant răspunsurile interlocutorilor noștri gravitează în jurul ideii că „nu știi nime unde-i raiu și unde-i iadu”, și aceasta în virtutea faptului că „n-o vinit nime să ne spună cum îi acolo”.

În inventarul credințelor privitoare la Rai și Iad, realizat pe baza răspunsurilor la chestionarele lui N.Densușianu, cele două spații ale rezidenței postume sunt surprinse numai din perspectiva localizării lor. O serie de răspunsuri care vizează chestiunile legate de postexistență sunt grupate în segmentul denumit de Fochi „eshatologie”, respectiv în cel care reunește informațiile privitoare la vămile văzduhului; practic ambele categorii problematizează traseul sufletului, probabil cea mai spinoasă etapă, a cărei derulare condiționează integrarea în lumea de dincolo, esențială pentru simțul comun. Ceea ce ni s-a părut extrem de interesant este prezența, în grupajul de credințe referitoare la Rai și Iad, a segmentului privind „metempsihoza”, chestiune absolut incongruentă cu imaginarea postexistenței creștine. Vom reveni în cele ce urmează și la acest aspect, însă considerăm că este oportun, pentru demersul nostru, să reproducem câteva elemente privind localizarea și structurarea topografică a postexistenței, așa cum o reflectă răspunsurile la chestionarul lui Densușianu. Astfel, cele mai multe răspunsuri plasează raiul în cer, unele indicând și proximitatea divină; de asemenea, în strânsă asociere cu acest tip de localizare este indicată și direcția amplasării pe axa verticală („raiul e sus în cer”). Confirmând teza ambivalenței mentalului colectiv, chestiunea topografiei celeste nu se reduce la o unică situație spațială; în egală măsură, raiul se află și pe pământ, așa cum arată răspunsurile provenite din Olt și Teleorman sau din zona Buzăului¹². În acord cu dogma creștină, amplasarea pe coordonatele cardinale vizează exclusiv răsăritul, într-o simbolică intim asociată dimensiunii soteriologice a spațiului celest, prin resurecția colectivă ce va preceda judecata finală și instaurarea timpului etern. Descrierea propriu-zisă a spațiilor celeste calchiază, în bună măsură, imaginea Edenului biblic, grădină a desfătărilor unde lumina și îmbelșugarea sunt sursele unei bucurii perpetue; astfel, raiul este „locul fericirii, fără dureri”, „stă (omul, n.n) în fericire, adică nu-i lipsește nimic și nu-i supus la nici o muncă” sau „pomi, verdeață veșnică, umbră, mese cu tot felul de bucate, săturare cu miroase, râuri reci și limpezi”¹³. Răspunsurile consemnează inclusiv categoria celor care pot beneficia de o asemenea postexistență, aceasta restrângându-se exclusiv la „cei ce fac fapte bune”. Întreaga literatură consacrată imagologiei creștine a spațiilor rezidenței postume, atestă faptul că privilegierea infernului, la nivelul discursului și al imaginarului, este o constantă a preocupărilor creștine legate de „viața viitoare”. Însă analiză cantitativă a modului în care sunt structurate răspunsurile arată, fără pretenția unei absolutizări, că numeric cele referitoare la rai sunt cu ceva mai multe decât cele privind iadul; nu considerăm însă că o asemenea constatare poate contrazice cele semnalate cu privire la preocuparea mai consistentă pentru spațiile infernale, întrucât nu deținem detalii relevante cu privire la maniera în care s-a realizat, din punct de vedere tehnic, cercetarea inițiată de Densușianu la sfârșitul secolului al XIX-lea. Putem doar aminti faptul că lui Densușianu însuși i-au fost imputate carențe în articularea internă a chestionarului, în speță detalierea excesivă a unor întrebări, manieră menită să inducă

11. A. Avram, I. Godea, *op. cit.*, p. 57

12. A. Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Ed. Minerva, București, 1976, p. 244

13. *Ibidem*, p. 245

tipul de răspuns scontat și chiar lipsa entuziasmului în fața rezultatelor obținute, neconforme însă celor așteptate¹⁴. De asemenea, au existat reproșuri, în literatura de specialitate, la adresa „referențelor” care ar fi re-elaborat sau chiar ar fi inventat răspunsurile la întrebările chestionarelor¹⁵, motiv pentru care materialul nu s-ar preta analizei și valorificării științifice. Dincolo de aceste dispute inerente perioadei de fundamentare a unei metodologii de cercetare etno-folclorică, răspunsurile chestionarelor pot fi acceptate cel puțin ca manieră de problematizare a unor aspecte, iar imaginarul postexistenței este una dintre chestiunile abordate în cuprinsul investigației girate de Densușianu.

Revenind la chestiunea reprezentării populare a infernului, dacă la nivelul demersului investigativ realizat de Densușianu nu putem argumenta statistic privilegierea lui, pluralitatea situării sale spațiale îl recomandă însă ca pe cel mai interesant/neliniștitor loc pentru mentalul colectiv. Dacă pentru o serie de subiecți chestionați locul iadului este deopotrivă în cer, în egală măsură el este situat „sub pământ”, aceasta fiind varianta chtoniană cu cea mai largă adeziune; dar asocierea cu teluricul cunoaște și alte variante topografice bazate pe delimitări spațiale. Astfel, iadul este, în viziunea chestionaților, „la marginea pământului”, „împrejurul pământului”, „într-un colț de pământ”, „în fundul pământului”, „în mijlocul pământului”, „mai jos decât pământul”; în mod firesc, amplasarea sa se face prin opoziție cu raiul, iar punctul cardinal frecvent asociat situării sale este apusul/asfințitul. Este extrem de important faptul că localizarea sau descrierea spațiilor infernale se face de cele mai multe ori prin comparație cu raiul, ceea ce dă forță reprezentărilor acestui loc neliniștitor, arătând, în același timp, miza uriașă a existenței individuale. Astfel, se consideră că „raiul și iadul sunt în cer, unul în fața celuilalt”, sau „sunt împreună, dar despărțite prin ziduri uriașe, cu o poartă mare de fier unde păzesc îngerii”¹⁶.

Chiar dacă simțul comun tinde să-și valorizeze postexistența în termenii unei geografii mitice, perspectiva acreditată prin discursul religios, aceea a destinului postum ca stare de o anumită calitate¹⁷ este prezentă în imagologia lumii de dincolo; poate cea mai sugestivă poziționare, prin simplitatea invers proporțională cu sugestibilitatea imaginii, este cuprinsă în răspunsul potrivit căruia „în rai ești pus la mese de-a gata, în iad ești pus la munci”¹⁸. Această descriere condensează în esență nu doar un anumit tip de reprezentare, ci reflectă inclusiv speranța în dimensiunea compensatorie a postexistenței în raport cu dificultățile și frustrările vieții; altfel spus, mecanismele psihologice angrenate în imaginarea spațiilor extramundane sunt setate să configureze o lume fundamentată pe nevoile nesatisfăcute în planul existenței terestre. Mai mult, există răspunsuri ce indică o proximitate topografică semnificativă din punct de vedere simbolic; astfel, se apreciază că raiul și iadul „sunt în cer, aproape unul de altul și despărțite numai printr-o punte îngustă, pe unde cei păcătoși nu pot trece și cad în iad unde e întuneric etern”¹⁹. Semantica unei asemenea reprezentări servește perfect scopului retoricii religioase: fiecare dintre noi vom face călătoria la cer, însă ceea ce „ducem” cu noi va face diferența de rezidență postumă, sau, altfel spus, toți avem „disponibilitatea” paradisiacă, dar depinde de noi în ce măsură știm să o valorificăm. Practic, cele două spații sunt interfața aceleiași lumi (cea situată „dincolo”), au o identitate de amplasare, însă compartimentarea este dată de un

14. A. Fochi, *op. cit.*, Introducere, p. XVII

15. Petru Caraman, *Contribuții la cronologizarea și geneza baladei populare la români*, în *Anuarul Arhivei de Folclor*, 1932, 1, p. 54

16. A. Fochi, *op. cit.*, p. 246

17. Orice excurs prin istoria spațiilor de rezidență postumă arată că biserica s-a confruntat permanent cu „vulgarizarea” acestora, respectiv construirea unui imaginar popular cu elemente greu digerabile de elita clericală, obligată la o serie de explicitări menite să combată influențele unei mentalități mitico-magice. Efortul cel mai constant a vizat, fără îndoială, inducerea percepției iadului ca stare și nu loc al unor suplicii spectaculoase și terifiante; biserica va marșa tot mai mult pe ideea nefericirii supreme, a pedepsei majore identificate într-o postexistență separată de proximitatea divină. Sigur, această schimbare de mesaj se va produce abia după ce infernul popular își va pierde din prestigiu, când el nu mai poate fi acceptat ca spațiu de destinație postumă pentru cei dragi (în termenii schemei lui Ph. Aries ar fi momentul trecerii la percepția morții ca „moartea celuilalt” sau „moartea romantică”).

18. A. Fochi, *op. cit.*, p. 246

19. *Ibidem*

element ce eufemizează calitatea destinului terestru: puntea sau ziduri înalte, așa cum atestă o altă credință din chestionarul menționat.

Ambivalența caracteristică simțului comun în articularea construcțiilor simbolice este, evident, regăsită și în cazul imaginării spațiilor lumii de dincolo, instituite religios; numai așa se explică situarea, pe de o parte, în spații radical diferențiate pe axele de orientare, respectiv în zone identice, separate doar printr-un element fizic. Regăsim detalierea imaginilor celor două locuri ale rezidenței postume în monografia lui Marian dedicată funeraliilor, meritul său fiind și acest interes față de maniera în care au fost asimilate, la nivelul mentalului colectiv, elementele dogmei creștine. Practic, credințele reproduse de Marian reiterează imaginarul apocrifelor apocaliptice; astfel, întâlnim un iad în care rătăcirea prin beznă este determinată temporal, adică „la timpuri hotărâte” unele din sufletele păcătoase „merg să-și ia pedeapsa la care sunt osândite”, în timp ce altele își continuă rătăcirea. Dincolo de imaginile clasice ale celor devorați de viermi, arși în foc sau apăsați de povara, la fel de fierbinte, a „dracilor”, cauzatori ai păcatelor ce reclamă ispășire, iadul pare să fie un loc al non-relațiilor, al non-comunicării; cei aflați acolo nu mai au legături nici cu viii, nici cu sufletele aflate în fericire. Mai mult, este suprimată inclusiv interacțiunea cu sufletele aflate în același loc de ispășire; în această izolare completă actele intercesive ale viilor devin nu numai utile, ci extrem de necesare chiar pentru perspectivă. Aceasta întrucât, așa cum atestă credința consemnată de Marian ca provenind din Bucovina, „sufletele ce se duc, după despărțirea lor de corp în iad, nu rămân acolo pe vecie, ci ele stau numai un timp hotărât, adică până ce-și trag păcatul. După aceea ies din iad și se duc într-un loc anumit dintre iad și rai, unde petrec apoi până la judecata cea de pe urmă”²⁰. Suntem oare în fața unei suprapunerii de conceptualizare a iadului cu purgatoriul, sau, pur și simplu, ne confruntăm cu o încercare de „suportabilizare” a postexistenței infernale prin introducerea duratei pedepselor, precum și prin relativizarea unei judecăți finale situate într-un timp incert și necunoscut, respectiv trecerea în prim plan a judecății particulare. Fiind vorba despre o credință consemnată în satele din Bucovina, nu este impropriu să acceptăm posibilitatea influenței purgatoriului catolic, chiar în condițiile preponderenței credincioșilor ortodocși. Dincolo de o posibilă influență, poate fi plauzibilă și ideea potrivit căreia chestiunea prelungirii pedepselor într-un interval nedefinit să nu fi mulțumit simțul comun, care pare să accepte eternizarea osândei numai după momentul justiției finale. Altfel spus, nici un suflet nu poate suferi la nesfârșit pentru a rezista la ultima judecată, dar nici Dumnezeu nu poate fi atât de crud încât să recurgă la asemenea forme de pedepsire a creaturilor sale.

„Apetența” simțului comun pentru imaginarea supliciilor este, desigur, incontestabilă, iar procesul de „vulgarizare”, de transformare a infernului religios în unul popular se traduce prin intensă colportare apocrifelor apocaliptice; de altfel, chiar dacă imaginile infernale au o dimensiune spectaculară, ele se construiesc în jurul aceluiași element cu valoare paradigmatică, prezente în majoritatea compozițiilor iconografice privitoare la „muncile iadului”. Inclusiv producțiile de factură narativă reiau același imaginar, relevantă în acest sens fiind povestea *Vizor, craiul șerpilor*, reprodusă de Marian și provenită din Transilvania²¹; această narațiune se fundamentează pe modelul clasicelelor călătorii infernale, unde eroului i se dezvoltă o serie de elemente caracteristice postexistenței precum și simbolica acestora. Poate nu este lipsit de relevanță semnalarea unui proces de adecvare a imaginarului infernal la problematica inegalităților sociale; nevoia unei situații compensatorii, care să restabilească un echilibru al stărilor inegale, este proiectată prin maniera de construcție a unor imagini puternic investite simbolic. Astfel, într-o legendă din Bucovina descrierea spațiilor infernale are un caracter gradual, încheindu-se cu imaginea, apreciată de autorul anonim ca cea mai percutantă, vadului unde își împlinesc osânda cei bogați: „Văzui arzând în vâltori/Bogați neîndurători/Carii tot s-au veselit/Și săraci n-au miluit”²². De altfel, există și alte indicii care arată o puternică influență a neajunsurilor datorate inegalităților sociale în construcția imaginarului postum; credința potrivit căreia

20. Apud Sim. Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, Editura Grai și Suflet – Cultura națională, București, 1995, p. 292

21. I. Pop Reteganul, *Povești ardelenesti*, Partea a II-a, Brașov, 1888 apud Sim. Fl. Marian, *op. cit.*, pp. 293–295

22. *Ibidem*, p. 296

„raiul și iadul sunt pe lumea aceasta, întrucât cel bogat trăiește ca în raiul fericirii, iar cel sărac, nevoiaș și copleșit de boale sau horopsit trăiește ca în iadul muncilor” a fost considerată ca ilustrând o concepție laică și revoluționară²³. În contextul unei asemenea reprezentări pentru noi devine mai semnificativă nu natura interpretării, puternic ideologizată în cazul observației lui Fochi, ci ideea unui posibil transfer al spațiilor lumii de dincolo în cea de aici, proces semnalat pentru începutul secolului al XX-lea în spațiul occidental.

Unele din producțiile folclorice ce tratează imagologia postexistenței privilegiază, așa cum am afirmat deja, reprezentările iadului, însă multe dintre ele prezintă cele două locuri într-o relație antitetice, probabil din nevoia unui mesaj mai penetrant ce poate fi diluat prin tratarea separată a acestora; chiar prezentate împreună, imaginile infernale sunt calitativ mai semnificative, raiul părând uneori inaccesibil sau abia sugerat. De regulă, spațiilor paradisiace le sunt asociate imaginile abundenței veșnice, deși există nuanțe cu privire la natura belșugului; astfel, referindu-se la credințele consemnate în Țara Românească, Marian arată că situarea în proximitatea divină, sursă a stării de beatitudine, este acompaniată de ospătarea în grup, toți consumând „ceea ce și-au dat în viața lor, ceea ce li s-a pomănuit de mumă, soră, rude, epitrop”²⁴. Știm încă din lucrarea dr. Vasile Pop că pomana pentru români avea această motivație bazată pe principiul similitudinii; paradoxal, actul oferirii pare să aibă, în principal, o dimensiune profund individualizată, ilustrând grija pentru propriul destin postum, o formă aproape egocentristă. Avem, încă o dată, dovada importanței darului în influențarea benefică a postexistenței; în egală măsură, este detectabilă și străduința bisericii în conservarea prestigiului său de „principal gestionar al morții”.

Deși răspunsurile din chestionarul lui Densușianu nu atestă acest fapt, în monografia dedicată funeraliilor, Sim. Fl. Marian vorbește despre rai ca fiind locul unde sufletele celor morți se întâlnesc, refăcându-se nucleele de rudenie din existența terestră²⁵. Nici în interviurile realizate de noi nu am reușit să surprindem o asemenea poziționare, variantele religioase ale postexistenței fiind asociate în mod constant cu reprezentarea destinului postum în manieră individualizată. Dacă în chestionarele primite de Marian, există răspunsuri care reproduc un asemenea tip de reprezentare putem vorbi de un fenomen de „folclorizare” a imaginilor de inspirație religioasă (nu neapărat cimentate prin componentele discursului religios, dacă avem în vedere calitatea de „teologumene” a apocrifelor apocaliptice). Mai mult, refacerea relațiilor sociale este condiționată de preocuparea pentru separarea în cei mai buni termeni a defunctului de membrii comunității căreia i-a aparținut. Importanța secvenței „iertării” din structura ceremonialului de cult funebru este validată, astfel, în ambele planuri ontologice; rezolvarea raporturilor conflictuale înainte de momentul decesului are repercusiuni benefice asupra postexistenței, întrucât apoi „totul merge în liniște și pace, fiecare își cunoaște dreptul său, certuri nu se află”²⁶. Considerăm că este oportun să ne oprim puțin, chiar dacă vom divaga de la chestiunea imaginarului postum, la această secvență rituală întâlnită și în cercetările noastre din satele județului Sălaj, unde interlocutorii au manifestat o apreciere semnificativă pentru utilitatea și funcționalitatea ei în ambele sensuri, adică atât pentru comunitatea viilor, cât și pentru situația viitoare a muribundului. De altfel, așa cum reiese din investigația noastră, „iertarea” nu era numai apanajul demarării proceselor de separare, ci, în situațiile de agonie prelungită, era chiar o formă eficientă de „eliberare”, de facilitare a „muririi”. Cea mai frecventă formă de performare a „iertării” este, indubitabil, forma verbală, însoțită de gestul strângerii mâinilor; adresabilitatea nu viza numai familia sau anturajul mai restrâns, ci se proceda la aducerea acelui membru al comunității pe care muribundul îl solicita sau despre care se știa că este în relație conflictuală cu acesta din urmă. Este greu de apreciat, după informațiile provenind din actualitate, caracterul imperativ al secvenței rituale în trecut, precum și gradul de conformare la această „ultimă dorință”. Din relatările actuale deducem caracterul necesar al practicii, însă nu imperativ, atât pentru muribund cât și pentru cel de la care se dorește iertarea; astfel, ni s-a spus că „unii zăceau că ar vre

23. A. Fochi, *op. cit.*, p. XI

24. Sim. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 301

25. *Ibidem*

26. *Ibidem*

să să împece cu care iera certat; unii mereu dacă-i chema, alții nu. Depinde de bunătatea omului (cine-i om rău n-are bai și nu mere)... Să dăde mâna și să cere iertare că așe pute muri mai ușor”²⁷; în același sens o altă interlocutoare ne-a spus că „atunci în bătrâni nu iera atâta sfadă. Dacă totuși iera certat cu cineva vine să se ierte; altu vene, altu nu, da’ păcatu rămâne pă ăla care nu vene... Vene și dădeu mâna și zăce că «Doamne ajută-ți și te ușureze Dumnezeu în pace»”²⁸.

Formule verbale de genul „iartă-mă că și io te iert” sau „Dumnezeu să te sloboadă în pace” arată, sigur, o eficacitate preeminentă pentru muribund, materializată în decesul mai rapid și mai facil. Însă, din discuțiile cu interlocutorii noștri, am reținut faptul că, și pentru cel chemat, ritual are utilitate simbolică, aducând un plus la conduita sa de „bun” creștin. Evident că, în fapt, întreaga comunitate beneficiază de o asemenea remediere a unei „disfuncționalități” în angrenajul său, întrucât nesoluționarea stării conflictuale poate avea și consecințe nefaste asupra echilibrului comunitar. Rezonanța emoțională a momentului este certificată de unele forme ale iertării ce beneficiază de o încărcătură simbolică mai penetrantă; astfel, una dintre interlocutoarele noastre a făcut trimitere la faptul că „dacă era dușman cu mine ori cu dumneata zice că nu poate muri dacă nu-i dă apă din pumni; îl chema pă cel cu care era dușman să margă să-i deie un ptic de apă c-apoi poate muri, **poate înghiți paharu morții** (subl.n)... Îi dăde și cu dejetu cel mic, numai îi pticura 2 pticuri în gură”²⁹. Aceeași secvență, într-o relatare puțin diferită, întrucât atribuie forma iertării unei maledicții, am întâlnit-o la o altă interlocutoare, care ne-a spus că „acolo în Poic am văzut când pă o femeie care nu pute să moară și iera certată cu o cumnată de-a ii o pus-o jos și o trimăs după femeie ceie să vie să-i deie apă din pumni să se-mpece... Zăce că aceie o blăstămat să nu poată muri până i-a da apă din pumni”³⁰. În fapt, gestul oferirii „apei din pumni” face parte din seria mai largă a riturilor expiatorii la care recurgea familia; se pare că datorită investirii sale simbolice a fost preluat pentru a potența momentul și importanța iertării; fără a fi asistat la un asemenea moment, credem că nimic nu e mai impresionant decât scena în care „dușmanul” devine „deschizătorul” ultimului drum. Sigur, așa cum reiese din interviuri, nu trebuie să „idealizăm” valoarea simbolică a secvenței, întrucât informațiile noastre arată că nu era respectată în toate cazurile în care s-a făcut solicitarea. Pe de altă parte, eventuala disoluție a unui posibil caracter imperativ poate fi determinată de fenomenul mai larg al de-solidarizării comunitare, ce pare să afecteze într-o oarecare măsură și mediile rurale supuse influențelor de tip urban.

Există însă situații în care iertarea se dovedește mai presus de puterea omului, întrucât faptele sunt atât de infamante încât sfidează ordinea divină și nu pot eluda sancțiunea postumă; este cazul unei „strîgoaie” care prin practicile ei a afectat cel mai important segment al relațiilor comunitare, adică raporturile materne: „o fost aice o muiere și d-aceie s-o auzât că o fost strîgoaie, io o țai minte... Și când o fost pă patu’ dă moarte o trimăs după o vecină d-aci din jos O vinit femeie și i-o zăs: – D-api nu poci muri Nastasiie până ți-oi zăce ce ți-am făcut... Da ierți-mă că ți-am luat laptele di la vaci? – Te iert!; – Da ierți-mă că ți-am luat mana din bucate? – Iert! – Da ierți-mă că ți-am luat putere din bărbat? – Iert! – Da ierți-mă că ți-am luat țâța de la prunci?... Atunce s-o sculat ceie și-o ieșit pă ușe și-o făcut așe: – Pântu aceie nici Dumnezeu să nu te ierte; pântu celelalte te-am iertat de tăt, da’ pântu asta nici Dumnezeu să nu te ierte că mult am umblat io cu pruncii mici că n-am avut țâță să le dau, și-am umblat și io ... pân casă plângând noapte”³¹.

În fapt această secvență a iertării, ce cunoaște o dublă performare, întrucât se repetă și după deces într-o formă mediată („iertăciunile” luate de preot sau de cantor) este, în opinia noastră, nu doar debutul etapei de separare (funcție esențială a funeraliilor), ci și esența paradigmei tradiționale a comportamentului generat de proximitatea morții, întrucât exprimă recunoașterea „publică” și acceptarea sfârșitului iminent. Poate că nu este lipsit de temei să afirmăm că în acest punct se produce ruptura față de modelul

27. Inf. Opriș Ana, 68 ani, Halmășd, SJ

28. Inf. Opriș Sofia, 77 ani, Halmășd, SJ

29. Inf. Ilea Maria, 66 ani, Fildu de Jos, SJ

30. Inf. Marinceș Ana, 67 ani, Huta, SJ

31. Inf. Marinceș Victoria, 75 ani, Bogdana, SJ

occidental al „morții interzise”, în contextul căruia muribundul este angrenat într-o „comedie a iluziilor”, interpretată de familie, anturaj, personal medical etc. Izolat în medii depersonalizate, abandonat aparaturii medicale (adevărate instrumente magice) care trebuie să-l mai țină în viață, oricât de puțin, muribundul este menținut într-o „liniștitoare inconștientă” prelungită până la instalarea decesului; ori, într-o asemenea situație „despărțirea”, „separarea” este percepută ca fiind bruscă, de un dramatism insurportabil, dublat de un sentiment de vinovăție datorat faptului că multe lucruri nu au fost spuse. Chiar dacă demersurile legale sunt îndeplinite (testamentele nemaifiind legate de momentul morții), situație firească într-o societate în care totul este suspus unui aparat birocratic eficient și indispensabil, absența „conștientizării” sfârșitului izolează atât familia, cât și muribundul, făcând extrem de dificilă derularea travaliului de doliu.

Revenind la chestiunea imaginarului postexistenței, dacă iadul cunoaște redactări mai variate, chiar coagulate în jurul unor invariante, reprezentarea spațiilor paradisiace se reduce la paradigma „grădinii desfătărilor”, inclusiv în producțiile folclorice; iată, de pildă, cum este sintetizat acest imaginar edenic la nivelul reprezentărilor simțului comun: „Raiul e ca și-o grădină,/Unde-i ziua tot senină/Și nu-i noaptea-ntune-coasă/Și nu-i soartă ticăloasă,/Câmpurile înfloresc,/Iară munții înverzesc./Păsările dănțuiesc,/Apele se limpezesc/Și cei buni în veci trăiesc”³². Nu este lipsit de importanță să facem câteva referiri, în acest context al radiografiei noastre imagologice, la ceea ce am numit „optimismul escatologic” al românilor. În contextul unei extrem de sintetice analize asupra viziunii escatologice în expresiile sale populare, merită să surprindem elementele de inspirație religioasă a imaginarului postum dezvoltate în producții de factură sincritică, ce valorifică principalele idei ale retoricii religioase, în forme de expresie accesibile simțului comun. Indubitabil că, extrem de fertile din acest punct de vedere, se dovedesc a fi, în speță pentru spațiul transilvănean, *verșurile* sau, în denumirea lor populară, „cântările la mort”. Cele care au circulat în manuscrise poartă mai pregnant amprenta influenței retoricii religioase, ceea ce face ca descrierile alocate spațiilor postexistenței să fie asociate temei judecății și să fie fidele imaginarului vehiculat prin apocrifele apocaliptice. Dacă am încerca o privire comparativă între conținuturile abordate de *verșurile* ce au circulat în manuscris și cele identificate de noi în teren, aparținând cantorilor din satele cercetate, am spune că ale acestora din urmă se dovedesc a fi „populare”, „folclorizate” prin formă, chiar dacă la nivelul registrului tematic reiau ideile dezvoltate prin discursul religios. *Verșurile* reproduse de I. Breazu după vechi manuscrise din Ardeal, sunt ilustrative în sensul acestui optimism escatologic; în majoritatea creațiilor apare convingerea defunctului în călătoria spre destinația paradisiacă, exprimată prin formule de genul: „...Căci eu mă despărțesc/La raiu călătoresc”, „...Și faci să mă despărțesc (moarte, n.n.)/La cer să călătoresc”, „...Da mai multe vom vorbi/Când în raiu ne vom întâlni”³³. În cazul defuncțiilor „nelumiți” postexistența paradisiacă este indubitabilă, îndeosebi dacă decesul a fost precedat și provocat de o suferință fizică îndelungată; evident că un asemenea context favorizează afirmarea dimensiunii compensatorii a morții, aceasta fiind privită ca o eliberare de suferință, iar rezidența celestă devine o „răspłată” pentru durerea și nedesăvârșirea destinului pământean. Într-un *verș* compus în 1961, la înmormântarea unei tinere de 16 ani (Cuhea, MM), pericopa se constituie în jurul ideii „căsătoriei divine” ce presupune, implicit, accederea la rai; astfel, prin formula de adio se spune că „Eu mă duc unde-i mai bine/Colo sus e dulce traiul/Rămas bun, m-așteaptă raiul” sau „Raiul sfânt mi se deschide/Isus Domnul îmi surăde/În lumina fericirii/În viața nemuririi”³⁴.

Există o serie de referiri la drumul ce debutează după încheierea prohodului, deci după momentul iertăciunilor ce includ aceste secvențe versificate; maniera în care este imaginată călătoria aduce, din perspectivă simbolică, destul mult cu cea avansată de poetica populară funebră, mizând pe aceeași idee a deconcertării sufletului, a parcurgerii unui spațiu necunoscut și, implicit, neliniștitor. Astfel, acest drum se parcurge întotdeauna individual, iar destinația este un loc al non-comunicării, al non-relațiilor: „Acum

32. At. M. Marienescu, *Colinde*, Budapesta, 1859, apud Si, Fl. Marian, *op. cit.*, p. 304

33. I. Breazu, *Versuri populare în manuscrise ardelenne vechi*, în *Anuarul Arhivei de Folclor*, Cluj Napoca, 1939, V, pp. 79–110

34. Apud I. Dăncuș, *Obiceiuri de înmormântare în Cuhea lui Bogdan I*, în *Acta Musei Porolissensis*, XXVII, Zalău, 2005, *op. cit.*, p. 741

lumea părăsăsc/Și îndată mă arăduesc/...Singur pre calea aceasta/Singur fără soție/Pre ace cale pustie/Niciodată n-am urmat/Picioarele nu mi-au călcat/Într-ace cale streină/Unde nu știu ceva milă/Și cine au urmat/De-acolo n-au mai înturnat...". Dacă în cazul verșurilor pentru morții tineri predominantă este dimensiunea consolatoare a creației, ilustrată prin convingerea „Că mă duc la mai mult bine”, pentru morții ce și-au desăvârșit destinul social, postexistența este și un spațiu al incertitudinii: „Trebuie toți să se mute/De aici toți și nu știu unde/Oh, batăr mai bin' de-ar fi/Unde dâșii vor sosi”³⁵. Într-unul din verșurile aparținând colecției citate se vorbește inclusiv de schimbarea de statut social pe care moartea o determină în contextul unui tip de călătorie unică prin ireversibilitatea ei: „Iată mă călătoresc/Și nu [mă] mai chem om lumăsc/Ce mă chem un lut uscat/Ca mâne voi fi uitat”. Dacă speranța în dobândirea raiului este directă sau implicită, descrierea este mai elaborată doar în acele producții care prezintă antitetice, cu preambulul judecății sufletului, cele două locuri ale rezidenței postume în viziunea religioasă. Astfel, fie avem o imagine sintetică de genul „Toate cele îs frumoasă/Însă raiu n-are soață”, fie unele tributare elementelor discursului religios: „Ce pre Dumnezeu rugați/Să gătească loc de verdiață/Să văzi a Domnului față/Să gătiască loc înverzit/La raiul cel înflorit/Și să mă odihnească la loc lin...”. Într-o altă descriere, precedată de episodul separării sufletului de trup și de prezentarea judecății particulare, se arată că, pentru situația în care faptele bune „cumpănesc mai mult” (moartea credinciosului) Dumnezeu „...îl bagă-n raiu/Unde e desfătat traiu'/Acolo e fericire/Care nu va avea sfârșire”, moartea dobândind astfel valențe pedagogice esențiale în dobândirea unui destin postum benefic: „Cei aicea adunați/De vreți raiul să-l luați/Fapte bune să lucrați/Cari fapte bune va face/De aici în raiu va trece/Cari va avea fapte rele/Va arde în iad cu ele”³⁶. În ceea ce privește producțiile culese de noi în teren, conținuturile lor nu avansează elemente detaliate ale unui imaginar postum, fiind axate aproape exclusiv asupra istoriei personale a defunctului, respectiv asupra secvențelor privind solicitarea iertării. Credem că putem avansa ideea unui proces de folclorizare a acestor creații, dominante fiind aspectele social-comunitare ale morții; acest proces incumbă vehicularea unor elemente de imaginar folcloric, așa cum ni se sugerează într-una din compozițiile cantorului din Sfâraș (SJ): „Azi mă duc din acest sat/Acolo în celălalt/Unde-i tata și maica/Ei cu drag m-or aștepta”³⁷; sau într-un sens similar, este surprinsă destinația ultimei călătorii: „Astăzi casa o părăsesc/Cu soțul să mă-ntâlnesc/Mulți din sat de-aici au plecat/Și-napoi n-au înturnat”. O situație oarecum diferită am înregistrat-o în cazul compozițiilor cantorului din Aluniș (SJ), a cărui creații sunt mai elaborate, cu o mai pronunțată dimensiune reflexivă, și cu o componentă religioasă mai pregnantă în raport cu alte asemenea producții culese de noi. În fapt creațiile sale au un caracter sincretic, amalgamând perspectiva folclorică a postexistenței cu elementele discursului religios; secvența despărțirii, a începutului de drum este sintetizată astfel: „Veniți ca să vă sărut/Că mă duc jos în mormânt/Iar sufletu-mi își ia zborul/Se duce la ziditorul/Merge la tatăl ceresc/Pe ai mei să-i întâlnesc/Care-au plecat mai-nainte/La veșnicul nost părinte”³⁸. Certitudinea regăsirii este afirmată fără echivoc, iar lumea de dincolo este, din această perspectivă, o realitate indubitabilă; nimic mai relevant decât această formulă de despărțire: „Mâna la toți vi-o-ntind/Cu dragoste vă cuprind/Și vă zic la revedere/Acolo în ceie lume”. Sau avem imaginea unei postexistențe marcată de un profund sincretism folclorico-religios: „Trece-n viața viitoare/La Dumnezeescul soare/Care o să-l încălzească/Sufletul să-i mântuiască/Să-i facă parte cu dreptii/Unde-s moșii și părinții/Unde-s neamurile toate/Mai-nainte repauzate”³⁹. Din registrul tematic al verșurilor, puternic influențat de retorica religioasă a morții, nu lipsește nici perceperea morții ca somn, una din vechile pericope ale orațiilor funebre din secolele XVIII–XIX. În redactarea aceluiași Alexa Pașca, verșul compus la înmormântarea unei mame vorbește despre o asemenea perspectivă escatologică: „Să-mi cânte un cântec sfânt/Să am odihnă-n pământ/Pân'a suna trâmbița/Și tăți morții-or învia!”.

35. I. Breazu, *op. cit.*, p. 89

36. I. Breazu, *op. cit.*, p. 91

37. Cantor Bujor Isaiu, 74 ani, Sfâraș, SJ

38. Cantor Pașca Alexa, 81 ani, Aluniș, SJ

39. Cantor Alexa Pașca, 81 ani, Aluniș, SJ

Am încercat o privire extrem de sintetică asupra unui tip de imaginar ce funcționează, la nivelul simțului comun, paralel, dar și complementar, cu paradigma specifică modelului morții tradițional- folclorice, respectiv „ceia lume”. Sigur că multitudinea și diverșitatea surselor ce pot documenta imaginarul folcloric al postexistenței este incontestabilă, dacă ne referim doar la elementele de poetică funebă, respectiv la construcțiile și explicitările furnizate de cei intervievați în anchetele de teren. Credem însă că perspectiva unei ample analize asupra imaginarii „lumii de dincolo” presupune, obligatoriu, și o scurtă privire asupra modelului bi-partit al postexistenței, chiar dacă acesta are o origine scripturistică și a fost intens vehiculat prin componentele discursului religios mai ales în sensul cultivării unei pastorale a fricii. Chiar dacă neliniștitor în esența lui, modelul bi-partit a fost asimilat la nivelul simțului comun în diferite formule, care descriu „disconfortul” unei condiționări de calitate destinului terestru. Dar nici măcar postexistența nu rămâne în afara „influențabilului”, iar intercesiunea se dovedește constant a fi una din formulele consacrate de „manipulare” a destinului postum. Și poate și povestea lui Moșu’ Ion, din satul Porț (SJ), despre „tactica” lui de a scăpa de chinurile iadului. Interlocutor remarcabil prin competențele sale narrative, ne-a sintetizat viziunea sa escatologică absolut specială, nu atât prin elementele de „decor”, cât prin tehnica imaginată de el pentru a ajunge în rai (sigur, nu vorbim de o convingere personală serioasă, ci de o manieră de „fantazare” extrem de detașată, care corespunde, de altfel, aceluși mod „familiar” de a privi moartea caracteristic modelului tradițional-folcloric). Astfel, într-o notă ironică și fără a-și masca zâmbetul, moșu’ Ion ne-a mărturisit „io n-am suflet, nici credință, ca lehoști! Io am trup mai mult ca suflet! ... Io nu-mi dau trupu’ pă șapte suflete!”. La întrebarea noastră directă privind momentul morții și situația sufletului, moșu’ Ion ne-a spus că „după ce-oi muri atunci imi dau sufletu’ acolo unde-i de dat ... știu io unde”. La insistențele noastre, ne-a dezvăluit unde e și cum se procedează în acel loc: „acole păstă punte ... Îi on lemn pă o vale de-asupra iadului și îi uns tăt cu smoală d-asta dă la Rafinărie⁴⁰ ... Lemnu’ îi rotund și tră să meri în patru picioare pă punte că aluneci tare! Și dacă ești **păcătos tare** (subl.n.) jop.. te-ntorci pă punte în jos, drept în iad meri, acolo în fund! Dacă ești drept meri frumos p-acole și ai trecut drept în Rai, atunci n-ai treabă!... **Doamnă, io nu-mi tai unghiile pă când mă duc, ca și nu lunec pă smoala aceie, ce crezi dumneata că n-am tactică?!**” La întrebarea noastră privind obiceiul tăierii unghiilor la mort, moșu’ Ion ne-a spus râzând că „pă dracu’, le pui în vedere să nu mi le taie!!!”⁴¹. Chiar dacă are o importantă componentă anecdotică, prezentă, de altfel, în toate interviurile cu acest interlocutor, imaginea creionată de moșu’ Ion reflectă aceleași elemente ale imaginarii cultivate prin scrierile apocrife, abordate însă din perspectiva unei privilegieri a valorilor „viului” (toate relatările sale ne-au dezvăluit o extraordinară apetență pentru „bucuriile” vieții, explicabilă pentru un ins extrem de sociabil și frecventat, îndeplinind mai multe roluri la nivelul comunității de adopție).

Problema care se pune, pentru perspectivă, este aceea dacă, atașându-ne exclusiv de valorile „viului”, ne mai preocupă posibilitatea „vieții viitoare”, miza ei și lumea în care ea ar fi posibilă?

BIBLIOGRAFIE

- AVRAM, Alexandru, GODEA, Ioan, *Monumente istorice din Țara Crișurilor*, Editura Meridiane, București, 1975
 BERNEA, Ernest, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, Editura Humanitas, București, 1997
 BIBERI, Ion, *Viața și moartea în evoluția universului*, Editura Enciclopedică, București, 1971
 BOGDAN, Cristina, *Reprezentarea „Ireprezentabilului”: Chipurile morții în iconografia românească (secolele XVIII–XIX)*, în **Caiete de Antropologie Istorică**, An III, nr. 1–2 (5–6), ian.–dec., 2004, Cluj-Napoca
 BREAZU, Ion, *Versuri populare în manuscrise ardelenne vechi*, în **Anuarul Arhivei de Folclor**, Cluj Napoca, V/1939

40. Referirile sale vizează Rafinăria de la Suplacu de Barcău (BH), amplasată în apropierea satului Porț, unde majoritatea localnicilor, în speță bărbații, au lucrat în timpul regimului comunist și după anii ’90, în prezent privatizarea activităților de tip extractiv reducând cererea pentru forța de muncă din zonă. Este semnificativă, pentru maniera în care funcționează capacitățile imaginative ale indivizilor, această tendință de a „colora” cu elemente ce țin de specificul local, respectiv de topografia spațiului cunoscut, diverse produse ale tradiției sau „învățăături”, în cazul nostru cele privind parcursul sufletului pentru dobândirea rezidenței postume.

41. Pap Ioan, 72 ani, Porț, SJ

- CARAMAN, Petru, *Contribuții la cronologizarea și geneza baladei populare la români*, în **Anuarul Arhivei de Folclor**, 1/1932
- DĂNCUȘ, Ioana, *Obiceiuri de înmormântare în Cuhea lui Bogdan I*, în **Acta Musei Porolissensis**, XXVII, Zalău, 2005
- FOCHI, Adrian, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Editura Minerva, București, 1976
- MARIAN, Simion Fl., *Înmormântarea la români*, Editura Grai și Suflet – Cultura națională, București, 1995
- THOMAS, Louis V., *La mort*, Paris, 1980
- THOMAS, Louis V., *Antropologie de la mort*, Éditions Payot, Paris, 1975