

DIMENSIUNI ALE LUMII DE DINCOLO ÎN DISCURSUL RELIGIOS ASUPRA MORȚII DIN TRANSILVANIA LA SFÂRȘITUL SECOLULUI AL XIX-LEA ȘI ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XX-LEA

«Moartea ne vorbește cu o voce profundă
pentru a nu ne spune nimic»

Paul Valéry

Este evident faptul că o analiză sau măcar o discuție având în centru un discurs religios asupra morții, indiferent de perioada când capătă viață, nu poate sub nici o formă să omită o decriptare a imaginarului lumii de dincolo, prin simplul argument că tot ceea ce se întâmplă după moarte se va localiza într-un anumit loc devenit prin simbolurile sale atât de vechi și implicit atât de vehiculate și însumate un algoritm al vieții și traiectoriilor umane: speranță, frică, durere, bucurie, răsplătă sau pedeapsă. Așadar toată marea promisiune a creștinismului privind mântuirea, care se oferă omenirii prin jertfa pe cruce a lui Iisus Hristos, capătă aici aspectul unei victorii asupra morții, de a căror bunătăți creștinul “bun” se va desfăta în eternitate. De cealaltă parte, creștinul “rău” alunecă în neființă, înfricoșat și culegător al faptelor sale nesăbuite devenind parte din cel mai adânc și oribil coșmar ce capătă un nume autosuficient de elocvent prin simpla sa pronunțare: infernul.

Discuția se lărgeste și mai mult dacă avem în vedere angoasa morții, resimțită pe plan individual, și cadența aceluia “mai mult decât Nimicul” (Vladimir Jankelevitch – moartea) care se înscrie ca și cel mai natural, cotidian și universal fenomen fără a exclude marja de paradoxal încorporată prin impunerea sa ca și un imponderabil ce descurajează rațiunea și pe care nici un limbaj nu poate să-l domesticească¹. În fața universalității și omniprezenței puterii morții se naște ceea ce printre alții Ruth Menahem numea o “apărarea colectivă” dezvoltată pe două direcții, una subsumată unor concepte socio-politic și culturale iar, cealaltă, predominantă azi și corespunzătoare puterii unui discurs medical ce ne dă iluzia că am putea cel puțin amâna cât mai mult viitorul ultim, și poate cine știe ? cândva o să-l stăpânim². Oricum, în aparență, tot ce știm despre moarte și ceea ce *sine qua non* ar putea deveni sursele celui care interoghează acest moment în variate ipostaze provin din surse de mână a doua și anume dintr-o cunoaștere banală sau științifică. Chestiunile însă merg mai departe fiind vorba dincolo de această aserțiune de o situație în relație cu neantul și timpul ceea ce determină la palierul identității Eu-ului ritmuri și respirații mai profunde: relația individului cu propria moarte, efortul de înțelegere a neantului/neființei în condițiile în care “afectarea de moarte este afectivitate, afectare prin ne-măsură și ne-prezent, mai intimă decât orice intimitate, diacronie imperială ce nu poate fi redusă la experiență”³.

Se poate vorbi despre momentul ultim ca și despre o presiune ce în timp ajunge să crească la nivelul persoanei și care asumată va împinge un sistem explicativ al creștinismului de pildă, înspre un dincolo care este mereu alături, univers congresat și evolutiv. În atari condiții, se naște neliniștea sufletului în cumpăna mai apropiată sau mai îndepărtată, dar oricum la viitor, a morții proprii ce tinde neîncetat spre viitor, care alături de nestatornicie constituie baza sentimentului nostru despre timp și slăbește alcătuirea acestei lumi ca lume. Așadar, timpul este mobil prin noi înșine cu toate că nu suntem în aceeași gamă cu veșnicia pură sau statornicia care este Dumnezeu. Astfel, timpul creștinului este timpul sufletului care caută să-și asigure existența veșnică, nesticitoare și așa este căutat Dumnezeu cu care persoana nu se poate întâlni decât trecând prin moarte ce devine momentul propriu-zis al unei nașteri superioare celei obișnuite. Întreaga substanță este cuprinsă într-o formulă enunțată de Paul Ludwig Landesberg ce considera că “dacă există o viață care este într-adevăr moarte, există și

¹ Louis Vincent Thomas, *Mort et pouvoir*, Paris, Payot, 1999, p. 15.

² Ruth Menahem, *La Mort apprivoisée*, Paris, Editions Universitaires, 1973, p. 47-71. Pentru percepția morții astăzi, unde predomină un discurs medical, vezi , pe lângă lucrările “clasice” ale lui Philippe Ariès, *Omul în fața morții*, vol. II., București, Meridiane, 1996, p. 363-432, 436-440; Edgar Morin, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1977 (în fapt, a treia ediție după cele apărute în 1950 și 1970) și Michel Vovelle, *La Mort en Occident de 100 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983, p. 749-695 sau articolul aparținând lui Claudine Herzlich, *Le Travail de la Mort*, în *Annales E.S.C.*, 31, nr. 1, 1976, p. 199-217, o lucrare scrisă de Leon Schwartzberg, Pierre Vianson-Ponté, *Changer la Mort*, Paris, 1977 sau, mai recent, o culegere de studii coordonată de Marie Frederique-Bacqué, *Mourir Aujourd'hui. Les Nouveaux rites funeraires*, Paris, Editions Odile Jacob, 1997 ș.a.m.d.

³ Emmanuel Levinas, *Moartea și Timpul*, Cluj-Napoca, Echinox, 1997, p. 28-29, 38.

o moarte care este într-adevăr Viața⁴. Nefiind proprietatea creștinismului și implicit nici invenția sa, lumea de dincolo, în orice caz, este un soi de partener privilegiat al imaginarului uman care își trage astfel seva sau baza unei speranțe a continuării ființei după momentul încetării vieții pământene. Din acest punct de vedere religiile dualiste, și aici se integrează, se înțelege și creștinismul, par să rezolve marea și fascinanta ghicitoare a morții, după expresia lui Vladimir Jankelevitch, integrând speranța degajată de viitorul ultim în rândul consolărilor cosmologice și a compensațiilor metaempirice care banalizează angoasa noastră vis-à-vis de excepționalitatea tragică a morții. În această ordine de idei regretul lăsat de dispariția/moartea cuiva se va anula în cele din urmă în sânul eternității excluzând “ca-și-cum”-ul și astfel moartea nu există decât ca și o poartă ce conduce înspre fericire sau durere ca plată și răsplată a vieții duse. Mai mult, fiind o simplă scădere aritmetică, după expresia aceluiași Vladimir Jankelevitch, prin dualism moartea degajă eternitatea, pe care durata limită a vieții o făcea îndoielnică realizând o disecare a vieții, a existenței, a ființei și a devenirii⁵.

Într-o încercare de a prezenta și explica modalitățile în care se transpune lumea de dincolo într-o anumită comunitate, într-un anumit timp și într-o anumită dinamică ce se desenează pe un traseu discursiv religios, cel care își propune acest lucru trebuie să știe să adreseze întrebări pertinente și edificatoare unor anumite tipuri de categorii de surse, pe care inevitabil își construiește o investigație. Așadar, conștient de ponderea extrem de ridicată a lumii de dincolo și a tuturor elementelor ce derivă din aceasta în înțelegerea unei atitudinii mai generale asupra morții, cercetătorul este invitat în primul rând să își dezvăluie pe ceea ce anume construiește. Desigur, riscurile ies la lumină rapid, încorporate subiectivismului cercetării sau, cum este cazul de față, cel al urmării doar a unui tip de discurs, în speță cel religios transilvănean de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX la care este necesar a fi adăugat sugestia de investigare pe durată mai lungă a problematicii. Întrebarea, simplificând, ar fi următoarea: din ce reconstituim reprezentările lumii de dincolo în acea perioadă în cazul discursului religios? În primul rând, este vorba despre omiletica funebră sau nu a perioadei, regășibilă într-o cantitate însemnată fie sub forma unor adevărate manuale, fie chiar publicate în presa de factură religioasă a timpului iar, pe un alt nivel tot felul de producții religioase, mai mult sau mai puțin importante, de la lucrări de dogmatică până la circulare expediate înspre parohii cu scop de orientare, implementare sau corectare. În al doilea rând, este necesar a fi spus, din capul locului că încercarea de față urmărește propriu-zis două elemente suprapuse corespunzătoare lumii de dincolo: pe de o parte reprezentările celor două sau trei locuri din cealaltă lume (Iadul, Raiul, Purgatoriul) ce trimit la imaginea Judecății iar, pe de altă parte, spiritele care o populează, sufletele răposaților și agenții puterii fiecărui loc în parte (diavolul și îngerii). Cu toate că nu este o exclusivitate franceză⁵, istoria atitudinilor în fața morții cunoaște importante contribuții provenind dinspre acest spațiu ce, după cum subliniam și la debutul acestei investigații, se axează pe chestiunile referitoare la multiplele semnificații ale lumii de dincolo, fiecare din cele două elemente pe care le enunțăm (Iadul⁶, Raiul⁷, Purgatoriul⁸, diavolul⁹) constituind în timp obiecte separate ale unor anchete.

⁴ Paul Ludwig Landsberg, *Eseu despre experiența morții urmat de problema morală a sinuciderii*, București, Humanitas, 1992, p. 74-75.

⁵ Explicațiile lui Vladimir Jankelevitch continuă, arătându-se printre altele că moartea, prin religiile dualiste, demonstrează că viața nu coincide cu existența sau că devenirea nu este singurul mod de a fi sau că se distruge biocentrismul și egocentrismul rupându-se cu obișnuințele, ceea ce duce la dispariția contradicției și alterității ce nu mai au cum să existe. Concluzia sa era evidentă în sensul în care se argumentează ceea ce este în fond extrem de simplu: moartea simplifică, purifică și concentrează (Vladimir Jankelevitch, *Tratat asupra morții*, Timișoara, Amarcord, 2000, p. 371-385). O discuție despre lumea de dincolo și reprezentările sale impune, totodată, și o aducere în atenția analizei a încă cel puțin patru elemente capabile a degaja terenul: este vorba despre o posibilă investigație care ar urmări de pildă patru elemente – dimensiunea apropiatului sau îndepărtatului, distincția între corp și spirit, diferențele între evenimentele unice și evenimentele repetabile sau distincția între bine și rău.

⁶ Michel Vovelle, *Encore la mort: un peu plus qu'une mode ? (Note critique)*, în *Annales E.S.C.*, 37, nr. 2, Paris, 1982, p. 276-279.

⁷ Georges Minois, *Istoria infernurilor*, București, Humanitas, 1998.

⁸ Jean Delumeau, *Grădina Desfătărilor. O istorie a paradisului*, Iași, Polirom, 1997.

⁹ Jacques Le Goff, *Nașterea Purgatoriului*, vol. I-II, București, Meridiane, 1995; Michel Vovelle, *Les âmes du purgatoire ou Le travail du deuil*, Paris, Gallimard, 1996; Peter Brown, *Vers la naissance du purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Age*, în *Annales H.S.S.*, 52, nr. 6, Paris, 1997, p. 1247-1261.

⁹ Robert Muchembled, *O istorie a diavolului. Civilizația occidentală în secolele XII-XX*, București, Cartier, 2002; Alfonso M. di Nola, *Diavolul. Chipurile, isprăvile și reprezentările Satanei și prezența sa din Antichitate până astăzi*,

Oricum, din acest punct de vedere, discuția alunecă înspre domeniul imaginarului prin simplu motiv că raiul și iadul se transpun ca și un exemplu de spațiu, poate cel mai accesibil și comun tuturor. Având în calcul ideea ce susține că “fiecare cultură, fiecare societate, fiecare nivel al societății complexe își are propriul imaginar” (Evelyne Patlagean), ceea ce determină variabilitatea frontierei între imaginar și real¹⁰, este necesar a sublinia un element propriu anchetei de un asemenea calibru și anume conceptul de niveluri și straturi diferite. Astfel, trebuie înțeleasă specificitatea tipurilor de surse pe care construim demersul de față, diferite ca și destinație, diferite ca și tonalitate sau diferite ca și mobilitate sau impact.

Elementul care poate constitui punctul de plecare în construirea anchetei noastre ar fi ceea ce am denumi un discurs oficial religios al perioadei focalizat sau nu (legătură directă sau indirectă) pe problematica morții (implicit a lumii de dincolo) prin care s-ar înțelege un existența unui ansamblu ce ar produce “oficialitate”. Trimiterea va fi, în atari condiții, înspre conceptul de instituție sau instituționalitate¹¹, în cazul de față fiind în centru un discurs promovat de către Biserica greco-catolică și cea ortodoxă din Transilvania. Și cum doar comparând putem înțelege, după expresia lui Emile Durkheim, vom încerca să realizăm aceasta între cele două medii pe producere a discursului, pe multiple niveluri, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Putem discuta despre un așa numit background al problematicii, înțelegând prin aceasta fundalul propriu-zis al percepției, accepțiunii și reprezentării morții în variantă discursivă religioasă, care, dincolo de influențe sau chiar modificări mai de substanță sau de mai mică măsură ne trimit înspre modelul biblic. Aceasta ne trimite înspre chestiunile dogmatice, punct nodal al oricăror analize a unui discurs religios axat pe o anume chestiune, elocventă fiind în perioadă explicația care o dă Iosif Olariu provenind din mediul ortodox: “dogma în înțelesul strâns este un adevăr descoperit de Dumnezeu și care să propune de biserica ortodoxă ca principiu de mântuire, [n.n. iar] în înțelesul mai larg dogma însemnează întreg cuprinsul religiunii creștine”¹². Pe același nivel dogmatic, esențială ni se pare, pentru mediul greco-catolic, o lucrare aparținând lui Ioan Rațiu¹³ ce se înscrie pe aceeași orbită, cu toate că suprapunerea nu este totală dar fiind scopul și structura producției în sine. Acest manual prezintă într-o formă sintetică cele trei locuri posibile unde poate ajunge sufletul credinciosului după moarte, între acestea, raiului revenindu-i partea cea mai scurtă¹⁴. În acest loc, creștinul “bun” are parte de cea mai mare fericire pe care o poate resimți un suflet și care “stă esențialmente în vederea lui Dumnezeu”. Pe o atare traiectorie se trasează două importante beneficii: “a) Scăparea de tote necasurile și suferințele vieții pământesci; b) posedarea tuturor bunurilor și bucuriilor adeverate: pacea cea dulce a sufletului, consorțiul tuturor ângerilor și a sfinților”. Totodată fericirea cerească este “necuprinsă [...], nu este egală la toți, [...] este eternă și nestrămutată”.

Celui de al doilea loc, și anume purgatoriului, i se va acorda un spațiu mai amplu¹⁵, lucru datorat în principal faptului că autorul se ocupă pe scurt cu aducerea în discuție a elementelor care-i certifică existența. Așadar explicațiile se extrag din trei locuri: “a) Din s. Scriptură, [...] (Mat.12.31). Mântuitorul prin cuvintele acestea arată, că sunt unele pecate, cari se iertă și în cealaltă viață, prin urmare există purgatoriul sau locul pedepselor temporale, cari încetă după un timp”. Al doilea argument adus în discuție va fi cel “oficial” ceea ce trimite la conceptul de putere și impunere: “b). Din definițiunea conciliile ecumenice. Conciliile ecumenice din Lugdan și din Florența, au declarat, cumcă sufletele celor ce au murit, au declarat, cumcă sufletele celor ce au murit în statul grației înainte de a fi făcut destul pentru pecate, după morte se curețe cu pedepse purgatoare, și ca să li-se ușoreze pedepsele, le folosesc sufragiile viilor, anume jertfele liturgice, rugăciunile și elemonisele”. În

București, 2001; *Magia și vrăjitoria în Europa din Evul mediu până astăzi*, coord. Robert Muchembled, București, Humanitas, 1997 (tangentială).

¹⁰ Evelyne Patlagean, *Istoria imaginarului*, în *Introducere în istoria mentalităților colective. Antologie de texte*. Selecția, traducerea textelor și studiu introductiv de Toader Nicoară, Cluj-Napoca, P.U.C., 1998.

¹¹ Mai concret, percepem o instituție ca fiind un ansamblu de reguli care organizează societatea sau unele din instanțele acesteia. În această cheie se discută despre instituțiile primare și secundare cu funcții triple: socializare, control și reglare ce impun la rândul-le noțiunile de cod, constrângere și sancțiune la care se adaugă componenta simbolică/imaginară (*Dicționar de sociologie*, coord. Gilles Ferrerol, Iași, Polirom, 1998, p. 95).

¹² Dr. Iosif Olariu, *Manual de Teologie Dogmatică*, Caransebeș, 1907, p. 1-6.

¹³ Dr. Ioan Rațiu, *Principiile speciale sau dogmatice ale Religiei Creștine pentru Gimnaziile superioare greco-catolice și alte pentru alte institute medii*, ed. II, Blaș, 1895.

¹⁴ *Ibidem*, p. 155-156.

¹⁵ *Ibidem*, p. 156-158.

fine, cel de al treilea argument adus în sprijinul ideii existenței purgatorului este și cel mai detaliat și cel mai important, deoarece se referă și trimite la experiența și logica interpretativă, fiind în aceste condiții cea mai “plauzibilă”, ușoară și convingătoare demonstrație prin simplitatea opticii sale: “a). *Din rațiune. Pentru că se poate întâmpla prea ușor, ca cineva să iese din viața acesta întinat grele, înse fără a fi făcut destul din partea dreptății dumneddesci; er rațiunea ne spune [...], în ceriu nu se pot primi, de orece în locuințele acele nu pote întra nici un suflet, înainte de a solvi și cel din urmă fileriu; în iad încă nu se pot arunca, fiindcă dreptatea lui Domnedeu, ca cei ce au murit în pecate ușore, [...], înse n'au făcut destul pentru pecate, să se condamne la un loc cu cei ce au murit în crime mari*”. Nu se omite nici problematica suferințelor din purgatoriu, care pe lângă faptul că ele constau în a nu putea vedea chipul lui Dumnezeu și altele, se extind și asupra simțurilor deoarece “[...] *sunt mai mari ca suferințele omenilor pe pământ*”. Mai mult, datorită specificului temporal al locului se arată și legătura și ajutorul celor vii pentru cei nefericiți aflat într-un astfel de loc de curățare.

În condițiile în care existența purgatorului este unul dintre elementele esențiale care separa cele două medii, ortodox și greco-catolic, din punct de vedere dogmatic, manualul lui Iosif Olariu va cuprinde în partea destinată lumii de dincolo o poziție tranșantă vis-à-vis de o asemenea problematică. Ea traduce reacția/percepția acestui al treilea loc în mediul ortodox al perioadei care se va situa pe niște coordonate ce îi vor contesta existența. În această cheie sunt pomenite explicația apariției purgatorului identificată de către locutor “*pe timpul sinoadelor ecumenice și pe încetul în dogma prezentă despre pedepse, muncile în iad, care nu numai putere pedepsitoare, ci și curățitoare*”, în funcție de faptele săvârșite de creștin¹⁶. Sunt pomenite, de asemenea, contribuțiile lui Origene, ale Sf. Augustin, ale Sf. Grigore cel Mare și “oficializarea” purgatorului pentru catolicism odată cu conciliile ecumenice de la Florența și Trident în litera cărora întreaga problematică este divizată în două părți, una esențială (morții fără dezlegare în urma păcatelor ușoare) și cealaltă neesențială (cei care nu au suferit în viața pământească pedepse temporale pentru a se curăța). În continuare se resping argumentele privind existența purgatorului care “*nu are temei în s. Scriptură ori tradițiune*”, subliniindu-se totodată, în mod direct, efectele nocive ale acestei învățături care “*îndeamnă pe mulți a nu griji de curăția sufletului în viața de aici și a amâna îndreptarea știind că e cu puțință a se curăța în cealaltă viață, prin urmare a se mântui*”. Astfel, respingerea învățăturii despre purgatoriu se va centra pe ideea că până la urmă este vorba despre niște etape diferite corespunzătoare Judecării particulare și universale, a faptului că este în discuție nu mântuirea proprie prin foc a celor aflați în purgatoriu ci, mai degrabă, importante sunt acțiunile viilor pentru sufletele morților¹⁷. Este vorba totuși despre o neconcordanță, manualul lui Ioan Rațiu demonstrând legătura dintre cei vii și cei aflați în purgatoriu¹⁸.

Ioan Rațiu alocă în lucrarea sa cel mai extins spațiu iadului¹⁹, într-o sistematizare atât în ceea ce privește pedepsele, cât și cele referitoare la eternitatea lor. Pedepsele iadului sunt organizate în două tipuri: “a). *Pedeapsa daunei, adică pierderea bunurilor celor mai mari, sau eschiderea dela vederea lui Dumnedeu, din societatea ângerilor și omenilor sfinți*” – acesta se focalizează și îi cuprinde doar pe cei ce au murit pătați doar cu păcatul strămoșesc. Cea de-a doua este însă mult mai gravă și mai înfricoșătoare: “b) [...] *pedeapsa simțirii, care stă în chinuri adânc simțite*”. Chinurile enunțate sunt de mai multe feluri cum ar fi “*muștrarea conștiinței și desperare nespusă*”, “*întristare și durere*”, dar locutorul nu dezvoltă o problematică ce să se axeze pe detalierea chinurilor trupești, atât de la modă cândva. Acestea apar doar sub forma faptului că sunt eterne și ar avea dimensiunea “*întunerecului cela mai din afară, vermele, care nu more, focul care nu se stinge*”. Mai mult, se apelează și la explicația pe care “*o admite și rațiunea*” privind eternitatea pedepselor iadului explicată și direcționată pe trei laturi: “*vătămarea înfinită de Dumnedeu [...] poftesce o pedeapsa înfinită și eternă*”; neputința de îndreptare după moarte și, în al treilea rând, ura lui Dumnezeu față de rău care “*trebuie în etern să pedepsescă reul*”. În mediul ortodox, manualul lui Iosif Olariu traduce în termeni mult mai extinși decât în cazul manualului lui Ioan Rațiu (element datorat mediului diferit de adresare a producțiilor în

¹⁶ Dr. Iosif Olariu, *op. cit.*, p. 755.

¹⁷ *Ibidem*, p. 758-761.

¹⁸ “2. *Comuniunea credincioșilor de pe pământ cu sufletele misere din purgatoriu stă în aceea, că, credincioșii de pe pământ prin rugăciuni și fapte bune și cu preferință prin s. liturgie și prin aplicarea indulgențelor pot ajuta pe sufletele din purgatoriu*”. Sunt aduse în sprijinul acestei afirmații două argumente provenind din Sf. Scriptură – *fapta lui Iuda Macabeu, II Mc. 12, 46* – și din “*pracsă bisericii*” – rugăciuni și faptele viilor pentru cei decedați (Dr. Ioan Rațiu, *op. cit.*, p. 159)

¹⁹ *Ibidem*, p. 160-162.

sine) imaginile corespunzătoare lumii de dincolo. Aceasta va fi detaliată mai întâi în partea ce se ocupă cu răsplata după judecata particulară²⁰ unde iadul și raiul sunt expuse din unghiul localizării și stării sufletelor în aceste locuri până la judecata universală. Nu vor fi vehiculate multe elemente privind fericirea sau nefericirea celor ce vor ajunge în asemenea spații, arătându-se că sufletele dreptilor și păcătoșilor trec deopotrivă prin iad sau că starea fiecărui suflet diferă “după meritul fiecăruia” (pentru rai, de pildă avem odihnă, vederea lui Dumnezeu, lipsa oricărei suferințe, ospățul lui Avraam sau bucuria de a governa împreună cu Iisus). Dar această situație va fi doar parțială sau va constitui doar începutul fericirii eterne, iar dimensiunea totală va fi atinsă abia după “ziua cea din urmă”. De cealaltă parte, iadul este “locul de întristare și scârbă” unde sufletele păcătoșilor se vor afla temporar până la judecata ultimă. La fel ca și în cazul raiului se vor prezenta mai multe variante care ar arăta cam ce ar fi iadul și chinurile de acolo: lipsa de lumină, “de persoana lui Dumnezeu, să închid în închisoarea duhurilor, nu iau parte la împărăția cerurilor, [...], muștrarea conștiinței, [...], muncile pozitive, [...]”. În ambele manuale, din cele două medii, reprezentările lumii de dincolo mai apar în partea corespunzătoare Învierii morților, Judecății de Apoi și a sorții sufletelor după acest moment ultim. Astfel, Iosif Olariu spre exemplu, discută pe larg momentul învierii morților din prisma a patru elemente corespunzătoare momentului: “1. Realitatea și posibilitatea acestei învieri [...]. 2. [...] necesitatea învierii morților [...]. 3. În vierea morților va fi generală și simultană, adeca toți oamenii morți vor învia deodată [...]. 4. Calitatea corpurilor înviate”²¹.

Starea de care sufletele se vor bucura sau nu după judecata ultimă, constituie cea mai detaliată formă a ceea ce ar reprezenta iadul și raiul în ecuația răsplății dreptilor și a păcătoșilor²². În aceste condiții se va vorbi despre împărăția pregătită dreptilor (unde nu se află moarte, nici păcat, nici suferință, nici stricăciune), despre modurile cum dreptii vor fi fericiți, despre gradele de fericire ale fiecăruia (“după meritul fiecăruia”) și, în final, despre veșnicia acestei fericiri. În schimb, în cazul creștinilor “răi” enunțurile evoluează înspre trei direcții și anume: “condamnarea la deosebire pedepse” (chinurile păcătoșilor sunt împărțite și ele în trei forme: “viața lor samănă mai mult cu moartea, iar în comparație cu moartea corporală se poate numi a doua moarte”, vor fi lipsiți de orice bunătațe divină sau, în fine, despre faptul că “S. Scriptură descrie și chinurile esterne ce le sfârșă păcătoșii înfățișându-le supt chipul unui vierme care nu moare și a unui foc care nu să stingă”), în al doilea rând, despre gradele chinurilor iadului, fără a le detalia, corespunzătoare gravității păcatelor, iar în al treilea și ultimul rând, despre veșnicia acestor chinuri.

Mai important ni se pare adausul²³ la această parte din lucrarea lui Iosif Olariu ce va trata faptul că “învățătura despre veșnicia chinurilor iadului este în opunere cu adevărurile minții sănătoase”. Astfel se va discuta pornind de la teoriile lui Origen ce a susținut că “Dumnezeu fiind drept, bun și milostiv, când a condamnat pe păcătoși la chinuri n’a putut să aibă în vedere altceva decât îndreptarea și lecuirea lor spirituală și morală, care să pună capăt acestei pedepse”, pentru a se ajunge în final “la completa curățenie și sântenie morală”. Oricum, după cum sublinia Georges Minois, este vorba, în acest caz, despre o tendință mult mai amplă denumită curentul origenist ce au dat infernului un profil alegoric și provizoriu²⁴, în contradicție cu curentul rigorist ce susținea infernul realist și veșnic²⁵. Argumentele pe baza cărora Iosif Olariu respinge teoriile lui Origen se fundamentează pe patru direcții esențiale și edificatoare în economia construcției discursive. La primul nivel va fi vorba despre faptul că, deși Dumnezeu “e atotbun, bunătața lui nu este unica lui însușire, ci el este totodată adevărul înfinit, sântenia lui nesfârșită și dreptate nemărginită”. În această cheie, locutorul va vorbi despre neputința unor oameni păcătoși de a se întoarce la dreapta credință și care își merită pe deplin soarta: “prin urmare chinurile iadului nu pot avea o putere spirituală tămăduitoare în ce chip unele boli trupești încă nu se pot vindeca orce medicamente să aplică”. Al doilea argument invocat se bazează pe ideea că păcatul săvârșit de păcătoși în mod conștient împotriva lui Dumnezeu i-a adus în situația de “au murit fără îndreptare, chiar fără căință, apoi nu este drept oare ca astfel de

²⁰ Dr. Iosif Olariu, *op. cit.*, p. 711-720.

²¹ *Ibidem*, p. 770-782.

²² *Ibidem*, p. 792-812.

²³ *Ibidem*, p. 807-812.

²⁴ Marea originalitate a lui Origen constă în teoria apocatastazei ce ar consta într-o revenire universală a lucrurilor în starea lor inițială, spirituală. În această ordine de idei, toate se vor reîntoarce la sânul Creatorului ceea ce face ca inclusiv păcătoșii să fie salvați. Un urmaș al lui Origen va fi Sf. Ambrozie (Georges Minois, *op. cit.*, p. 93-100).

²⁵ *Ibidem*, p. 100-103, 106-111 (Sf. Ciprian umat apoi de Sf. Augustin).

păcătoși să ia pedeapsa vecinică pedepsindu-se așa tot păcatul care nu se spală prin căință, ci rămâne în păcătos și cu el ?". Cea de-a treia dimensiune, se axează pe ideea că, în condițiile în care "cei vicioși devin (n.n. prin teoriile lui Origene) *nevioși și sâniți*", ar fi în necondordanță cu atotputernicia lui Dumnezeu iar, ultimul argument invocat va fi cel al lipsei, acceptându-se formula lui Origene, a unei vieți "pioase, iar cine nu se folosește de acest mijloc merită pedeapsa divină". Totodată mai trebuie precizată prezența în paginile manualului lui Iosif Olariu a "învățăturilor despre vămi [...] care reprezintă judecata particulară dincolo de mormânt" ce o face "însuș Isus Domnul sufletelor omenesci prin mijlocirea îngerilor săi și la care admite și spiritele rele". Se poate trasa o legătură între vămile văzduhului, răspândită în rândurile unei religii populare și ideea de purgatoriu, cu toate că nu reprezintă același lucru. Legătura dintre cele două locuri existente după moarte se observă în acea tendință de limitare a infernului și tendința de purificare mai accentuată a sufletelor înainte de veșnicie plus caracterul temporar acordat în ambele cazuri. Dar, mai mult decât atât, aceste manuale de dogmatică trebuie privite cu prudență din două motive, pe de o parte, aparentul imobilism, care le-ar caracteriza, iar, pe de altă parte lipsa de originalitate integrată în aceeași direcție, ambele putând să fractureze înțelegerea. Cu toate acestea, reprezentările lumii de dincolo, ce transpiră din asemenea producții, pot fi considerate ca fiind un nivel general acceptat sau oficial determinând ca să spun așa o "normalitate medie" a explicațiilor.

Mult mai interesante și importante am spune în perioadă sunt circularele expediate, pe o structură piramidală pe un traseu bine definit: Mitropolie – Protopopiat – Parohie. Aceste circulare au o evidentă tendință de ordonare, corectare, implementare ceea ce aduce în discuția conceptul de putere sau de centru și periferie²⁶ iar, din numărul extrem de mare care-l formează și din multitudinea de probleme care le ating doar câteva se referă la chestiuni privind lumea de dincolo. Astfel în mediul greco-catolic semnificativă este o circulară expediată înspre sfârșitul secolului al XIX-lea focalizată pe problematica purgatorului²⁷, cu atât mai importantă întrucât ea traduce un discurs oficial. Această circulară debutează cu un soi de explicație a rostului și locului purgatorului întemeiată pe învățăturile Bisericii, logica interpretativă a lucrurilor și ideile enunțate de Sfinții Părinți: "*Sant'a Maica Beserica, care este stâlpul și tari'a adevărului ne învetia, ca afara de ceriu unde se bucura sufletele dreptilor, și afara de iadu în carele suferu cei osenditi, mai este unu locu, unde sufletele dreptilor, cari nu s'au curățitu deplinu de pecate în viet'i'a acest'a, trebue se se curatiesca – de pecate și de remasițiile peccatoru – prin pedepse, ce le suferu în acelu locu înainte de a intra în imperati'a ceriurilor*". Mai mult, problematica este detaliată în acord cu semnificațiile păcatului ce incumbă o multitudine de reverberații suficiente pentru a detalia diverse situații, inclusiv cum ar fi cea de față: "*Asemenea sciutu este, precum ne învetia sant'a Beserica, ca întotdeauna cu peccatulu, ce ni se ierta în scaunulu marturisirei, nu ni se ierta totu deaun'a și pedeps'a întreaga, ci iertându-ni-se vinâa seau culp'a peccatulu și pedeps'a eterna e iadulu iremanemu înca datori a suferi pedeapsa temporală*". Se aduce în discuție și argumentul vehiculat de Ioan Rațiu și anume decesul în starea „*peccatoru asia numite usiore*” pentru purificarea cărora este nevoie de un loc aparte (se citează Grigore „*Naziazenulu*”). Totodată este amintită și tradiția grijii față de cei decedați adăugată astfel aparatului argumentativ menit a demonstra existența acestui loc: „*Adevărulu despre esistenți'a purgatoriuu l'a crediutu totudeun'a sant'a Maica Beserica, ce se vede forte lamuritu și din datin'a de a se roga pentru cei repausati, care datina esista atatu în beseric'a resaritena, catu și în beseric'a apuseana înca din tempurile cele mai vechi [...]*”.

După partea ce explică și încearcă, este drept la o scară redusă, să dovedească existența purgatorului, se va trece de fapt la obiectul propriu-zis al circularei care, în fapt, este determinată de o inițiativă papală (așadar un alt tip de discurs oficial suprapus). Oricum nu este reprodusă instantaneu, am spune enciclica papală, ci se mai introduc în ecuație o serie de chestiuni explicative: „*Nemicu inse nu pote fi mai folositoriu sufletelor, cari petrecu în purgatoriu, decatu jert'a curata a altariulu, ce se aduce din partea besericei pentru repausulu și fericirea lor. Din caus'a acest'a Santi'a Sa Ponticele Leonu alu XIII. Indemnatu și de dorinti'a manifestata de catra multi credintiosi evlaviosi, și misicatu și de pedepsele cele grele, caror'a suntu supuse sufletele din purgatoriu, în epistol'a enciclica emanatu în serbatoarea maretia a santeloru Pasci [...], a dispusu, ca ultim'a Domenica sin*

²⁶ Peter Burke, *Istorie și teorie socială*, București, Humanitas, 1999, p. 92-102.

²⁷ *Cerculariu catra intregu Cleru Archidieceșanu*, Blaj, nr. 1387/1888, Direcția Județeană Alba a Arhivelor Naționale (în continuare D.J.A.A.N.), fond *Parohia greco-catolică Bărbant* – acte inv., 23/1888, filele 3-4.

lun'a lui Septembrie ce va cade pre 30 Septembre [...] se fia o di mare de expiatiune, in care [...] din tota lumea catolica se celebreze pentru cei repausati liturgia speciala in besericile lor [...] cu cea mai mare solemnitate posibila". Enclica papală are însă o respirație mai largă adresându-se tuturor preoților îndemnați să celebreze în aceea zi „cate o liturgia solemnă pentru cei ce au trecutu din vieti'a acest'a in buna credintia si pietate, dar' nu pot ina intra in fericirea eterna, deoarece nu au satisfacutu inca dreptatei divine pentru pecatele comise”. Sunt vizați totodată și toți credincioși, la rândul lor îndemnați să mărturisească păcatele lor și să se cuminice pentru ca gestul lor „se fia spre folosulu si binele sufletelor celor repausati [...]”²⁸. Astfel se spera să se „îmbuneze” Creatorul în atitudinea lui față de cei aflați în purgatoriu, chestiune pe care finalul circularii o integrează într-un context mai larg datorat aniversării în acel an, 1888, a „jubileului seu sacerdotalu (al papei n.n.)”, dorit a fi extins asupra „nu numai locuitoriilor Jjerusalimului sufletescu aici pre pamentu, ci si cetatieniilor Jjerusalimului cerescu”.

Fără a se opri asupra unei prezentări a lumii de dincolo, semnificativă ne apare o circulară de la începutul secolului XX, provenind din mediul ortodox ce demonstrează existența unei anumite dezbateri în rândul preoșimii referitoare la o serie de modificări sau propuneri de modificări ale unor practici vechi privitoare la fenomenul morții și grija pentru sufletele răposaților. Alături de alte asemenea „dezbatere” această circulară arată faptul că discursul religios asupra morții în perioadă nu poate fi considerat ca fiind unul întrutotul imobil adăugând în plus imaginea unei rezistențe manifestate la nivelul forurilor conducătoare ale Bisericii Ortodoxe: „Venindu-ne la cunoștință, că unii preoși noștri mai tineri, luând poziție în contra pomenilor sau pomenirilor, ce se fac după morți, au recomandat comitetelor și sinoadelor parohiale, din parohiile lor, sistarea acelor pomeni, și înlocuirea lor cu unul sau două parastase, și cu 5 până la 10 coroane, pentru înființarea unui fond, numit al iubiților răposați”. Acesta este situația de discurs ce determină reacția de rezistență și respingere din partea forurilor conducătoare ecleziastice ortodoxe, prin observarea, extrem de clară, a caracterului reglementativ intern al discursului oficial religios din perioadă, care, pe diferite temeuri își manifestă puterea aducând lucrurile la matca lor firească. Ceea ce interesează, în acest caz, sunt argumentele aduse pentru respingerea acestei inovații dezvoltate pe două direcții interferate: prima ar fi tradiția, cealaltă, dorințele împământănite ale celor mulți: „Când acei preoși au recomandat aceasta, au pierdut din vedere, nu numai că nici ei, nici sinoadele parohiale n'au drept a restrânge pe poporeni, în voința lor de a face pomană, așa cum o voesc [...]”. Cea de-a doua direcție vizează însăși menirea acestei practici privitoare la chestiunile pozitive circumscrise fiecărui suflet de creștin: „mai mult au pierdut din vedere, că pomenirile pentru morți, uzate și introduse la poporul nostru deodată cu creștinismul, se fac pentru mântuirea sufletului, celor răposați, întemeiate pe credința nemuririi sufletului [...] și, prin urmare, cine ar strica acele pomeni, ar slăbi și credința în nemurirea sufletului”.

Se operează și la o generalizare, o extindere la nivelul întregului corp etnic, din partea autorilor circularii, necesară edificării asupra nocivității practicii propuse: „Precum că atingerea de asemenea datini religioase, slăbește încet pe încet și credința, dovadă că în unele părți ale mitropoliei noastre, unde preoșii au desconsiderat pomenile, prescura și lumina, au încetat nu numai acestea, ci și alte jertfe, ba a slăbit și cercetarea bisericii din partea poporului”. Tonul discursiv continuă pe aceleași coordonate într-un crescendo acuzativ menit a pune în lumină marele beneficiu al conservării credinței dublat de o comparație uzitată cu scopul de întărire a elementelor vizate: „Pentru ca și acei preoși să știe a apreția mai bine, puterea cea mare a credinții, nu le vom aminti, numai [...] că ea ne-a conservat și ne conservă și acum și în viitoriu, pre noi, cu întreaga ființa noastră; ci le vom aminti [...] pentruce nu obvin și la credincioșii noștri, cazuri de sinucidere cum obvin la credincioșii altor biserici ? și cât de bine li-au răspuns preoșii noștri: că poporul nostru ține tare, la credința nemuririi sufletului, pentru care face și pomeni, după cei morți, iar prelângă pomeni, mai dau și jertfe de prescuri, lumini și altele”. În aceste condiții este realmente necesar mai mult decât refuzul unor asemenea practici și „[...] încă să combată pre ceice s'ar atinge de ele”. Finalul reglementării cuprinde îndemnul de a se urma un traseu corespunzător ajutorării și luminării celor mulți cu accentuarea rolului preotului ca și sfătuitor al acestora: „Dacă preoșii noștri doresc a cruța pre credincioșii lor de speze zadarnice, să lumineze pre cei săraci, ca la pomeni, să nu urmeze pre cei

²⁸ *Ibidem*, fila 4.

*bogați [...], să-i sfătuiască să abandoneze luxul și beția [...], căci ele nu numai ruinează dar și demoralizează pe cei ce înclină la acele scăderi*²⁹.

Dintre toate tipurile de surse care pot ajuta la reconstituirea discursului religios asupra morții în Transilvania la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, omiletica funebră sau nu constituie, probabil, cel mai veridic material ce poate sta la baza înțelegerii și explicitării conduitei adoptate în mediul clerical și de aici, înspre palierele extinse ale comunității, față de moarte. Importanța acestui tip de sursă reiese din atingerea sa directă asupra chestiunilor reprezentărilor colective ce au impus de-a lungul timpului o viziune și imagine comună a morții. Cu tot mai mult ne apare mai importantă în deciparea profilului lumii de dincolo, în ambele medii, deoarece în mod inevitabil referințele la aceasta nu pot fi evitate cu ocazia unor înmormântări sau, chiar, a predicilor obișnuite din fiecare duminică. Aceste reprezentări au în mod cert două roluri. Pe de o parte, convenționalizează obiectele, oamenii și evenimentele cu care intră în contact și care modifică sau nu ceva. Convenționalizarea și, în cazul de față, omiletica funebră sau nu, face ea însăși acest lucru pentru imaginea morții, determină o formă precisă și integrarea într-o categorie (valoare sacră, în cazul de față). Mai mult, formele sunt impuse drept model de un tip aparte, împărțit de un grup de persoane. Acest convenționalism, după Serge Moscovici, se impune gradual, stratificat, făcând să știm ce trece drept ce și, în plus, determină ca toate elementele nou apărute să se raporteze la un model existent, într-o fuziune la un moment dat cu acesta. Pe de altă parte, reprezentările sunt prescriptive și se impun cu o forță irezistibilă care, până la urmă, este combinația între o structură prezentă (Biserica de ambele confesiuni, în cazul de față) și tradiția ce decretează ceea ce trebuie să gândim³⁰ (model biblic – reprezentare creștină morții – tradiție coercitivă). După același autor, reprezentările sociale ar trebui înțelese drept un mod specific de înțelegere și comunicare a ceea ce știm deja și, în plus, joacă rolul de a transforma/a face ceva nefamiliar în familiar³¹. Din acest punct de vedere, omiletica funebră și discursul religios, pe un plan general, impun o rezolvare, o familiarizare cu viitorul ultim, acesta înțeles, după Edgar Morin, ca și ruptura cea mai acută între om și animal³². Din această perspectivă, discursul religios asupra morții sau omiletica funebră își are rolul său bine definit atât în conștientizarea morții, prin acțiunea directă asupra “supraveițuitorilor”, ritualizarea momentului, cât și în credința în viața de apoi, tema centrală a creștinismului de altfel. Două sunt dificultățile majore în utilizarea acestui tip de sursă: prima ar fi dezechilibrul existent între sursele edite și inedite³³, iar cea de-a doua dificultate, necesitatea analizei după termen lung care presupune, în mod evident, o analiză mult mai extinsă decât cea de față. Chiar dacă poate fi considerată ca principal instrument în deciparea unui discurs asupra morții, omiletica funebră a perioadei trebuie privită cu prudență deoarece nu transpare di capo al fine ca și o producție originală. Astfel, multe dintre elemente circumscrise ei (de pildă temele *contemptus mundi* sau *ubi sunt*)³⁴ au apărut înainte, cu toate că acum, deși suferă adaptări continuă multe dintre resorturile/imaginile inițiale.

De asemenea și ca încercare de analizare, omiletica capătă o formă specifică datorată părților din care este compusă (mod de adresare, introducerea, tema propriu-zisă – de la anunț la organizarea ei, modul cum este tratată și, în final, încheierii/concluziilor trase)³⁵. Dacă integrăm domeniul în teritoriul retoricii apare, în mod similar, o nouă segmentare a predicilor de înmormântare și nu numai

²⁹ *Preonorațiilor protopresbiteri și Onorată preoțime din Arhidieceza nostra Transilvană*, nr. 5608/1911, Sibiu, D.J.A.A.N, fond *Parohia ortodoxă Mogoș-Miclești – acte inv.*, 32/1911, fila 1.

³⁰ Serge Moscovici, *Fenomenul reprezentărilor sociale*, în *Psihologia câmpului social: reprezentările sociale*, volum coordonat de Adrian Neculau, Iași, Polirom, 1997, p. 18-23.

³¹ *Ibidem*, p. 28-29, 33-39.

³² Chestiunea se petrece dincolo de calitatea ființei umane de *homo faber* (utilitate), *homo sapiens* (gândire) sau *homo loquax* (limbaj). Moartea identifică omul animalului, dar și îl diferențiază deoarece omul are singur conștiința morții și singur, dintre viețuitoarele Pământului, acompaniază moartea cu un ritual funerar și neagă moartea prin credința în supraviețuire și renaștere (Edgar Morin, *op. cit.*, p. 15-25, *Preface à la deuxième édition*, 1970).

³³ Marius Rotar, *Preliminarii unei anchete: Atitudinea în fața morții în Transilvania la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX*, în *Caietele de antropologie istorică*, 1, I, Cluj-Napoca, 2002 (în curs de apariție).

³⁴ Jean Delumeau, *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident (secolele XII-XVIII)*, vol. I, Iași, Polirom, 1997, p. 13-21, 51.

³⁵ Pr. Nicolae Petrescu, *Omiletica. Manual pentru Seminariile Teologice*, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1977, p. 172-222.

corespunzătoare invenției unde locutorul dispune de topică (traduce o anumită paradigmă în percepția morții plus asupra destinului și biografiei creștine)³⁶.

Primul element care iese la suprafață, în ceea ce privește reprezentările lumii de dincolo, în omiletica timpului, este acela că această suprafață, din punct de vedere discursiv va fi mai degrabă redusă, indirectă și implicită. În ordinea proprie a reprezentărilor ce desemnează ansamblul semnelor și cuvintelor ca și imagini, ideea-forță de reprezentare reprezintă un tip de obiect, structură sau procese prin care ceea ce lipsește este scos la vedere³⁷, în figurile care capătă profilul unuia elemente subînțelese atinse și secundare. În atari condiții, în omiletica funebră a timpului vor fi puține predici de înmormântare care își propune ca și structură de construcție locurile din cealaltă lume, iar când aceasta se întâmplă, ea se cuplează pe o situație sau caz/vârstă de moarte ce ar deveni un pretext de explicitare. Astfel, în mediul greco-catolic, într-un asemenea manual de omiletică funebră, Titu Budu, propune o predică ce s-ar aplica la orice mort prin care încearcă să detalieze modul “*cum se da cu adevaratu onorea cea de pre urmă mortului*”. Transpare ideea domolirii fricii de moarte, iar în cheie oferită de obligațiile față de cel mort sunt enumerate acelea prin care “[...] *nu-lu vomu grai de reu, nu lu vomu huli, nu-l vomu face imputari, deca vomu urma faptele lui cele bune [...]*”³⁸. Se conturează așadar, acea tendință marcantă în perioadă de impunere a unui model din orice viață și, pe lângă aceasta, transformarea oricărui defunct într-un “sfânt”. Datoria cea mai mare a “supraveițuitorilor” este însă de a face rugăciuni spre iertarea sufletului celui mort și, în aceste condiții, se deschide perspectiva prezentării lumii de dincolo și a posibilelor locuri unde am putea ajunge. Reprezentarea care domină este cea a purgatoriului, puțin asumată în discursul religios asupra morții în mediul greco-catolic al perioadei și neregășibilă într-un important manual de omiletică funebră provenind din același mediu aparținând lui Ioan Papiu³⁹. Dar purgatoriul în viziunea lui Titu Budu nu este un loc prea confortabil: “*Puneti la olalta tote morburile, dorerile, necasurile, ranele si tote acelea la olalta, suntu nimic’a pre langa dorerile din purgatoriu*” (reprezentare dublată prin referințele la Sf. Bernard și Sf. Chiril din Alexandria)⁴⁰. În atari condiții, a nu te ruga pentru cei morți este o “*neindurare selbatica*”. Mai mult, a te ruga pentru altul este o rugăciune pentru tine în acea mare dragoste pe care Dumnezeu o are față de oameni: “*Celu ce mantuieste unu sufletu din acelu locu alu doreriloru, - din prgatoriu, ‘si asigureza siesi marirea cea ceresca*”. Pentru edificarea rostului faptelor săvârșite în beneficiu celor aflați în purgatoriu se desenează întreaga imagine a ajungerii acestora în rai, prin grija “supraveițuitorilor”, bazată pe exclamații, formule retorice ce, în mod logic, sunt implementate pentru a crește efectul asupra ipoteticului auditor. Problema este percepută în termeni mercantili într-o dezvoltare a imaginii anterioare, unde cel scăpat de chinurile purgatoriului își va întoarce serviciul către “supraveițuitorii” ce l-au ajutat: “*veti dobandi raiulu, ca acelu sufletu nu se va odihni pana ce nu va vede si sufletele vostre in raiu; dar’ inca-se va roga lui Domnedieu se ve deie multu bine si in acest’a vietia*”. Dar scopul va fi și altul subsumat intereselor bisericii prin îndemnul clar formulat de Titu Budu de a se da slujbe pentru cei răposați. Tonul discursiv adoptat de locutor devine așadar unul de muștrare într-o constatare directă: “*Ca se luati parte la petreceri aveti spese destule, dar’ se mantuiti pre parintii vostri din foculu groznicu nu ve ajungu spesele*”. În partea confirmăției, ca artă în compunerea discursului va fi uzitată imaginea ipotetică a întoarcerii unui mort printre cei vii iar, finalul discursului și anume perorația, aduce cu sine referința la aspectele practice ce trebuie urmate pentru mântuirea sufletelor morților într-o enumerare în doi timpi: “[...] *antaiu in tote rogatiunile vostre, aduceti-ve aminte de dansii, a doua’ dati elemosina pentru sufletele celoru repausati, dati elemosina seraciloru, dati din catu aveti Basericeii, si dati ori unde veti vede lipsa, fiecandu elemosinele vostre cu cugetulu pentru sufletele celoru repausati*”. Concluzia predicii propuse va fi în acord cu cele enunțate, în cel spirit mercantil pe care l-am evocat: “*deca cu rogatiunile vostre veti mantui unu sufletu numai, eta veti dobandi raiulu*”⁴¹.

³⁶ Doru Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (secolele XVII-XX)*, Cluj-Napoca, Dacia, 1997, p. 172.

³⁷ Jean-Philippe Antoine, *Les sciences humaines et la representation (note critique)*, în *Annales H.S.S.*, Paris, 52, nr .6, 1997, p. 1362.

³⁸ Titu Budu, *Cuventari funebrele și iertatuni din auctori renumiti si din scriptele repausatului Georgiu Molnar*, tom I-II, Gherla, 1878-1887, p. 101.

³⁹ Joannu P. Papiu, *Cuventări funebrali seau la casuri de morte*, Gherla, MDCCCLXXV, 164 p.

⁴⁰ Titu Budu, *op. cit.*, p. 102.

⁴¹ *Ibidem*, p. 105-106.

În mediul ortodox, situația nu diferă în condițiile în care apar și aici o serie de manuale de omiletică, dar fără a conține în cazul celei funebre o imagine detaliată a lumii de dincolo. Astfel, această “zonă” este implicată dar aflată în economia discursurilor abia pomenită în imagini “scurte” cum de pildă o regăsim în manualul lui Titus Vespasian Gheaja pentru o predică “*la înmormentarea unui avutu seu omu de buna stare*”. Acesta debutează cu o introducere simplă, nu vehementă, bazată pe ideea universalității și egalității în fața morții încercând să răspundă durerii supraveițuitorilor: “*Of ! Domnedieule dara cu multu mai mare era dorerea acestui moritoriu, candu mortea se apropia, sa’lu desparta de iubit’a sea sofia, de iubiitii sei pruncuti, pre cară I iubia ca pre lumin’a ochiloru sei, si sa’ si lase aci tota starea sea cea multiemitore, pentru a cărei castigare atat’a se ostenise și trudise*”. Din acest punct de vedere, scopul propriu-zis al predicii va fi să domolească frica de moarte, să mângăie “supraveițuitorii” și, mai ales, să arate valoarea vieții eterne în Dumnezeu exemplificată astfel printr-un caz de moarte: “[...] *ca deca vieti’a nostra cea de acum’a este atatu de pretuita, ce pote dîce cineva pentru aceea vietia, unde au lipsitu tota dorerea și întristarea și suspinarea, acolo unde nu este cu putintia a ne teme de morte, nici a presupune sfarsîtu alu bunatatoru acelu’ a*”⁴². Într-o asemenea construcție se va contura imaginea restrânsă a lumii de dincolo ca și o completare a cele spuse, căpătând profilul unei demonstrații de o formă redusă alăturată pildelor biblice sau teme corespunzătoare lui *contemptus mundi*: “*Insa ca sa potemu castiga fericirea acest’a vecinica, si să nu fimu aruncati în foculu celu nestinsu alu munci vecinice, trebuie să vietiumu intru tote dupa poruncile lui Domnedieu; si anumitu deca ne au daruitu Domnedieu cu avuti’a, sa nu ne închinamu ei, ci sa o întrebuintiimu dupa voi’a lui Domnedieu, spre folosulu și marirea lui Domnedieu, ca asia sa ne deschidemu usi’a raiului*”⁴³. Dar cum fiecare moarte transformă pe cel decedat într-un sfânt, prin prisma predicii de înmormântare, pentru a influența, prin puterea modelului pe ceilalți și a afirma veridicitatea unor adevăruri în lumina credinței, cel decedat nu putea decât să intre în categoria acelor care oriunde și oricând oferea un exemplu de adevărat creștin. Așadar, predica nu se va dezvolta, în continuare, pe o detaliere a lumii de dincolo, ci prin tehnica retorică a eponimiei va sublinia meritele defunctului, perorația discursului îndemnând la rugăciune ce se va întoarce în beneficiu sufletului și a mântuirii lui⁴⁴. Tot pe coordonate similare se va propune o predică la decesul unui bătrân care va fi aparte nu doar prin imaginea copacului, ce veșuiește câteva sute de ani și, până la urmă, moartea îi răsufală peste “*vorfuri*” și va trece în neființă – aplicabilă întrucât în “scenariul” predicii propuse cel decedat ar avea 84 de ani, sau evocarea imaginii secerișului (“*O viatia indelungata este dara ca si o di lunga de lucru, este unu timpu bunu, spre a pote semana [...]*”)⁴⁵, ci, mai degrabă, apelul pe care locutorul vorbind la modul ideal de cel care a murit după o viață exemplară îl face înspre cei tineri. Astfel, în apropierea perorației discursului⁴⁶, transpare o reprezentare a ispitelor, viciilor și răutăților pe care cei tineri le fac, îmbătați de acea inconștiență și nepăsare specifică zburdălniciei vârstei: “*O tinerime scumpa ! florea și viitorul natiunei și alu omenimei [...], cari sunteti ziditi [...] nu pentru lume ci pentru Domnedieu ! lasati desiertaciunile, lasati petrecerile necuviincioase ! lasati vorbele necurate, lasati societatile cele rele ! lasati desfranarile și betiile, ca acestea sunt, cari ve strica sanatarea [...], ve scurta dîlele vietiei [...] ve aducu batranetie pline de grija și caintia, ve aruncu în mormentu inainte de timpu, ve departeza de Domnedieu și ve arunca intru intunericulu celu mai dinafara*”. Într-o asemenea cheie, în mod natural, își fac loc imaginile hidoase și implicite înspăimântătoare pe care tinerețea neavând sentimentul apropierii morții nu le ia în calcul. Oricum Titus Vespasian Gheaja doar trece în revistă această reprezentare nealocându-i un spațiu extins raportat la întreaga desfășurare a predicii: “*Ach ! de ati pote audî glasulu aceluora, cari nu au ascultatu povetiele și invetiaturile cele bune și au ajunsu seu moritu în blestemu pecatelor tineretiloru, voi v’ati înfiora de vaietele loru, aru tremura meduv’a în osele vostre și s’aru descepta mintea [...] de [...] chinurile loru, ce le au avutu în dîlele loru din urma și le au neincetatu acolo, unde este plansu și scarsinirea dintiloru, și unde vermele, remusicarea consciintei, nu dorme*”.

Ceea ce se poate remarca, în cazul omileticii funebre, din ambele medii, greco-catolic și ortodox, a perioadei este că se propun predicii simple și mai specializate. Astfel modificările față de

⁴² Titu Vespasian Gheaj’a, *Anghir’a crestina seu cuventari funebrali pentru diferite casuri cu privire la etate, secsu și stare sociale*, Sibiu, 1875, p. 77.

⁴³ *Ibidem*, p. 79.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 80-83.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 106-108, 110.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 111-112.

perioadele anterioare nu sunt unele de substanță, în ceea ce privește elementele vehiculate – ideile centrale – noutatea instalându-se la nivelul accentuării unor situații corespunzătoare profilului sensibilității perioadei. Acesta este, de pildă, cazul unei predici funebre propuse de Titu Budu despre cum “*se se molcomesca fric’a de morte*” care, după același autor, se poate aplica pentru orice caz de moarte, element explicabil prin aceea că frica este unul dintre cele mai constante și mai proeminente aspecte pe care viitorul ultim le încorporează : “*fric’a de morte se nasce cu noi, e in firea nostra, si nu e cu putinta ca sa o fugarimu cu totul din animele nostre*”⁴⁷. În ecuația ce se oferă pentru a rezolva/a liniști/a estompa frica întră elemente arhicunoscute ca și reprezentarea morții ca somn, a reîntâlnirii în sânul fericirii eterne cu cei plecați înaintea noastră: “[...] *susu in ceriuri, acolo de asupra steleloru este patri’a nostra cea adevarata [...]*”. Concluzia apare astfel firesc și domolește neliniștea sufletului în fața morții dacă credinciosul se raportează la cele sfinte: “*Se nu ne tememu de morte, ci fric’a mortiei se o molcomesca sufletulu, ca prin dinsa potemu se ajungemu la Tatalu cerescu*”. Ideea este întărită printr-un exemplu de-a dreptul savuros oferit de decesul unui sfânt părinte eremitu care “[...] *in agoni’a mortiei sale a rasu de trei ori, cei ce erau langa dinsulu l’au intrebatu pentru ce ride ? era dinsulu a respunsu, antaiu ridu, pentruca ve temeti de morte, a dou’a ridu pentruca de si ve temeti de ea, nu pregatiti de morte, a treia, me bucuru pentruca dupa atatea ostenele potu merge la odihna*”⁴⁸ – influență *contemptus mundi*. Oricum, mesajul principal al predicii propuse, se dezvoltă în a doua sa parte și se focalizează pe conduita ce trebuie adoptată pentru a avea o moartea “*lina si fara frica*”: “*Acumu vinu la midiloculu celu mai din urma si celu de frunte, cu ajutoriulu caruia potemu se alungamu dela noi fric’a de morte si acel’a este, ca se ducemu totudeauna o vietia cuviosa, drepta si cu fric’a lui Domnedieu*”. Apare astfel indusă imaginea morții rele, adică moartea valabilă pentru toți cei care nu au viețuit în spiritul credinței care “[...] *e groznica*” iar, aflați în patul morții aceștia “*vedu tote reutatile vietiei loru, [...] li/se pare ca vedu apropiindu/se sufletele cele osandite ca se duca si sufletele loru in iadu, unde va fi durere si scarsnirea dintiloru [...]*”. Vom întâlni și o reprezentare a iadului, pe un asemenea traseu, sub forma viziunii Sf. Francisca din Roma: “[...] *portile iadului, unde a auditu o larma groynica, care odata se schimba cu sudulmile cele mai crancene, [...] o prepasthia mare cu trei impartituri, in a treia si cea mai afunda au fostu pecatosii cei mai mari. Unu foculu grasnica se ridica din acelea prapasthia si sufletele cele osindite se svercolu in aceea vapaia si se chinuiau supa pecatele loru in moduri deosebite de mii si mii de diavoli. Plansu, tipetu, scarsnire de dinti [...] se audiau din otte unghiurile*”. Imaginea iadului nu va mai fi în continuare dezvoltată, ci va fi pusă în contrabalansarea reprezentării morții “dreptului” ce însă nu va mai aduce cu ea o atingere într-o posibilă reprezentare a paradisului, explicația centrându-se în finalul predicii pe liniștea morții în umbra credinței și îndemnul de a fi urmată aceasta cale⁴⁹. Totodată, nici în cazurile concrete ale unor decese “la limită”, așadar integrabile întrutotul modelului “morții rele”, nu vom regăsi imagini extinse înspre lumea de dincolo. Dimpotrivă, în aceste cazuri, cum de pildă sunt câteva predici de înmormântare, provenind din ambele medii, lumea de dincolo și locurile care o compun nu sunt atinse. Așadar, atât Titu Budu⁵⁰, cât și Dumitru Voniga⁵¹, preferă pentru a proteja poate familia celui care a recurs la un asemenea gest nesăbuit să își centreze predicile pe o explicație redusă a evenimentului și a necredinței și orbirii sufletești care o determină.

Mai extinsă, cu toate că forma redusă se menține, va fi o predică propusă tot de Dumitru Voniga într-o situația ipotetică de discurs cum ar fi omuciderea. Pericopa și introducerea la această predică va fi compusă pe modelul biblic (fapta lui Abel împotriva lui Cain ce va fi urmată, în mod natural de “*pedeapsa cea dreptă*”)⁵², iar, pornind de la acest punct, predica propriu-zisă se va desena pe două linii suprapuse: pe de o parte, explicarea păcatului omuciderii, iar, pe de lată parte, mângâierea și alinarea suferinței “supraveițuitorilor” – vor constitui momentele narațiunii/confirmării în arta compunerii discursului. Ca și noutatea se poate observa apariția diavolului ca și un personaj prezent ce poate direcționa, în mod negativ, acțiunile omului: “*Unul dintre cele mai urâte, cele mai îngrozitoare și mai grele păcate ce le poate comite omul pus în stăpânirea deavolului – este uciderea*”. Dar referința la diavol nu va apărea decât încă de trei ori de-a lungul predicii, înspre

⁴⁷ Titu Budu, *op. cit.*, p. 80.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 82-84.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 199-204.

⁵¹ Pr. Dumitru Voniga, *Omiletica sau studiul oratoriei bisericești*, Orăștie, 1907, p. 239-242.

⁵² *Ibidem*, p. 243.

perorația discursului, ceea ce este însă suficient pentru a se remarca totuși menținerea explicației unei situații prin agentul malefic. Locutorul procedează la o explicitare a gravității păcatului uciderii și a multiplelor întrebări și modalități de tragere la răspundere a celui care săvârșește un asemenea păcat de moarte în reprezentări/scenarii ipotetice cu respirație largă⁵³: “Prin acest păcat ucigașul surpă baza unei vieți îndreptățită la mântuire și comite ast-fel de vătămare, ce niciodată nu se poate repara”. Oricum criminalului nu i se va acorda nici o șansă: “în inima celui ucis nu este nici credință și nici speranță. Și nimenea nu va putea aprinde lumina cea stânsă pe vecie a vieții lui”. Astfel trasate liniile de interpretare ucigașul va fi judecat de trei foruri extrem de dure la adresa lui și care vor fi neiertătoare: “societatea omenească”, Biserica și, în al treilea rând, familia, rudeniile și apropiații victimei: “Și cum ar vrea ucigașul să scape acum de aceste întrebări, cum ar vrea el să se ascundă de urmările pedepsei, dar nu poate mizerabilul, căci glasul [...] răsună neîncetat în conștiința tulburată a sufletului său [...]”. După prezentarea modalităților sau elementelor care acuză criminalul, în compunerea discursului va urma reprezentarea pedepsei. Aceasta nu va constitui o parte extinsă în economia predicii propuse și nici nu va evolua înspre imagini care să evoce hidoșenia iadului (din nou se remarcă scăderea ponderii acestui loc în omiletica funebră a perioadei): “Mărimea și uriciunea păcatului uciderii de om o arată și pedeapsa cea aspră dictată de judecata unisonă a tuturor timpurilor și tuturor popoarelor asupra ucigătorilor”. Dacă ucigașul, în mod teoretic, s-ar putea erija de la pedeapsa laică el “nu va putea încunjura pedeapsa legilor Dumnezeuști, nici în vieță și nici dincolo de mormânt”. Forma pedepsei nu va căpăta aspectul chinurilor în iad, ci se va regăsi sub imaginea mult mai comodă a “muștrărilor cugetului”.

Tot în mediul ortodox, o predică propusă de Petru Popa la înmormântarea unui ucis nu va conține nici măcar câteva din aceste elemente, lucru datorat integrării evenimentul în categoria mult mai amplă, subsumată la *mors repentina*, alături de alte cazuri excepționale de moarte - înec, împușcare, alcoolizare sau lovire de trăznet⁵⁴.

Dacă în omiletica funebră a perioadei chestiunile referitoare la iad și la rai sunt secundare, derivate și implicit în scădere, nu același lucru se poate spune despre predicile care se rostesc la diferitele sărbători religioase sau predicile obișnuite de fiecare duminică. Dar acesta nu înseamnă pur și simplu o contrabalansare, în sensul că, de pildă, ceea ce ar lipsi sau ar fi mai redus într-o parte s-ar regăsi în alta, ci că mai degrabă elementele corespunzătoare lumii de dincolo ar fi mai prezente la acest nivel. Explicația unei asemenea direcții rezidă în faptul că problema se pune în termeni diferiți prin contextul specific producerii discursurilor. Așadar, în predica “obișnuită” mult mai ușor se poate discuta sau prezenta chestiuni mai generale și mai neplăcute, unde, de pildă, lumea de dincolo, ar implica un sistem explicativ mai dens.

O predică propusă pentru “*Joia înălțării*” poate deveni astfel un pretext pentru a se discuta despre rai, încercându-se, pornind de la pilda biblică, să se răspundă la două întrebări aparent simple: “a) ce este raiul ? b) cum se poate ajunge acolo ?”. Pentru primul răspuns locutorul va recurge la demonstrația inversă imaginii cunoscute a raiului, ce nu se va dezvolta pe reprezentarea propriu-zisă a iadului, ci, mai degrabă pe *contempus mundi*. Din acest punct se va deschide imaginea conturând reprezentarea luminoasă a raiului, locul fericirii veșnice: “Dar’ raiul împlă animele de bucuriele lui, ne tinde o fericire nespusa, ce nimic va sa o mai strice. Nimic va fi acolo ce ne-ar’ întrista nici măcar o clipită, acolo nu va fi nici necas, nici grijă, nici bolă [...]”. Dar marea fericire o va reprezenta vederea lui Dumnezeu “nemărginit deseversit, prefecătoriu a toate, vom vede frumusețea lui nespusă”. Dacă răspunsul dat la prima întrebare⁵⁵, chestiunile practice ale predicii sunt mai reduse, cea de-a doua parte⁵⁶ aduce cu sine modelul care trebuie urmat de către creștin pentru a se face părtaş la fericirea veșnică.

În sistemul reprezentărilor lumii de dincolo, aspectul cel mai important care ocazionalizează privirea comună a tuturor posibilelor locuri unde, după moarte, se poate ajunge îl va reprezenta imaginea Judecății după care se împart locurile de odihnă sau chin. Chestiunea este tratată de pildă de către Gavril Pop cu ocazia “*dominecei lasatului de carne*” care “*ne invetia despre dîu’a si judecata din urma*”. Predica nu ocolește astfel problematica morții ca și moment după care va urma Judecata

⁵³ *Ibidem*, p. 244-247.

⁵⁴ Petru Popa, *Cuvântări la sfântul botez, cununii și înmormântări. Cu Binecuvântarea P. S. sale dlui episcop al Aradului Ioan I. Papp*, Arad, 1913, p. 69-73.

⁵⁵ *Joia înălțării I. Despre Raiu, în Predicatoriu Poporului*, I, 4, Gherla, 1894, p. 101-104.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 104-106.

particulară a faptelor din timpul vieții continuată, la sfârșitul vremurilor, de Judecata de Apoi, generală: “*Cându morimu ni se sî decide dară sortea pentru totudeaun’a dupa faptele facute in vietia. Dar’ atunci numai sufletulu numai se judeca, numai elu se resplesce ori pedepsece. De ace’a trebue se fia sî un’a dou’a judecata care e cea dein urma, in care omulu intregu sî cu trupulu are se fia judecatu de catre Ddieu [...]*”⁵⁷. Înspre finalul predicii propuse și după detalierea imaginii Judecății propriu-zise va apărea reprezentarea propriu-zisă a raiului și a iadului, dar în forme reduse, concordante cu scopul propus. Astfel dreptii vor gusta din fructele fericirii eterne (rai), reprezentare subsumată unei fraze, pe când păcătoșii vor ajunge în iad, construcție mai extinsă cuprinzând patru fraze.

Din punctul de vedere al reprezentărilor diavolului regăsim în limita inferioară a analizei noastre o predică propusă de Iustin Popfiu pentru “*Domenic’a IV in Paresime*” ce prilejuiește locutorului o discuție “*despre tăinuirea pecatelor in S. marturisire*”⁵⁸. Ca și în cazul predicii anterior analizate, chestiunile care se aduc în discuție se circumscriu unei prolematici ce depășește sau nu puteau fi abordate atât de deschis într-o predică de înmormântare. Să vorbești despre înfricoșata Judecată, despre diavol sau chinurile iadului cu ocazia unei înmormântări, în condițiile progresului deosebit al sentimentului în perioadă, ce caută sau determină, în principal protejarea familiei și a apropiaților defunctului, nu se integra modelului perioadei. Câmpul discursiv era astfel mai “liber” în predicile obișnuite. Fără a se centra, în primul rând pe reprezentarea iadului, predica aceasta este totuși un indicator al percepției diavolului în perioadă. Astfel locutorul va recurge la generalizări care sunt binevenite în punerea problemei, în adoptarea unei atitudini, demonstrarea/argumentarea ei și, în final, la concluzionare: “*in animele multoru crestini, se incuiba spireutlu reu diavolulu, care dupace I duce la pecate, candu venu la s. taina a marturisirii, le lega limb’a, si amutiesce, ca sa nu le descopere acele preotulu spre iertare si deslegare*”. Prințul acestei lumi, va fi așadar identificat cu toate relele lumii și va deveni explicația autosuficientă a greșelilor oamenilor (“*[...] ambla neincetatu in giuru, ca unu leu racnindu, cercandu pre cine se inghitia*”). Tema *contemptus mundi* își are și ea locul său bine definit în evocarea aspectului existenței umane pândite de scopurile perverse ale diavolului ce trimite construcția înspre afectarea unui dincolo ce urmează după moarte: “*Vieti’a nostra este o caletoria catra ceriu, patri’a nostra eterne; era diavolulu e lotrulu, care ne sta in cale, sî asia [...]* se ne perda pe veci in imperati’a sa intunecosa”.

Aceiași pondere scăzută a reprezentărilor lumii de dincolo a regăsim de pildă la același autor în condițiile în care discută despre moartea dreptului în contrast cu moartea păcătosului⁵⁹. Astfel, aici fericirea de dincolo de moarte, în cealaltă lume, nu va apărea sub forma unei descrieri a raiului și a deliciilor sale, ci, mai degrabă, prin comparația cu fapte și întâmplări de viață fericite, ce fac trimiterea la situații edificatoare, pentru ipoteticul auditor, din punctul de vedere al fondului comun de înțelegere: “*Întipuiți-ve Iub. Frati ! bucuria caletoriului, care dupa ce a caletoritu tempu indelungatu prin tiere streine, [...]* intre lotri si fere selbatece, espusu arsîtei sorelui sî recelei noptiloru [...] se vede in urma dupa atât’a ostenele, dupa atâte pericle la hotarulu tierei sale iubite. Intipuiți-ve bucuri’a prisioneriului, care dupa ce a gemutu ani indelungati inintunecimea temnitei, [...] aude vestendu-I-se libertatea dorita. Intipuiți-ve bucuri’a acest’a, sî ce veti vede, decâtu o asemenare slaba, o umbra intunecosa a bucuriei, ce o sente dreptulu, care dupa ce a caletoritu unu sâru de ani in tier’a lumiei acesteia, intre pericle nenumarate, intre atacurile neconținute ale dusmanilor mantuirii sale, ajunge in urma horarulu patriei ceresci, atâtu de dorite [...]”. Concluzia se desprinde de la sine, focalizându-se, în cele din urmă, pe ideea răsplatei în sânul Creatorului și a imaginii unei morți senine și fără frică: “*[...] si-inchide ochii blandu sî liniscitu, adorme epntru lumea acest’a, ca se se descepte in sinulu lui Ddieu spre vietia eterna*”.

În contrast, moartea păcătosului va apărea pe aceleași coordonate și ton discursiv, axat în principal pe momentul morții și nu a reprezentărilor lumii de dincolo, ce va sugera soarta nefericită a defunctului printre umbre: “*orbitu de patimile sale, elu nu a veditu pana acum in pecate, decâtu dulceti’a loru, acum le vede in tota uritiunea loru sî in tote urmarile loru amare*”.

⁵⁷ Gavrilu Popu, *Predice populari pre Dominice si serbatori, ocazionali si pentru morti*, tom III, *Pre Domineci. Dela dominic’a 21-a’ dupa ros. -dominec’a s. pasce. Cursulu I*, Clusiu, 1884, p. 134-140.

⁵⁸ Iustinu Popfiu, *Dominec’a IV. In Paresime. Predica. Despre tainuirea pecatelor in S. marturisire*, în *Amvonul*, I, 5, Oradea-mare, 1868, p. 137-141.

⁵⁹ Idem, *Dominec’a XX dupa S. Rosale. Predica. Mortea dreptului – Mortea pecatosului*, în *Amvonul*, I, 19, Oradea-mare, 1868, p. 541-547.

În mediul ortodox, în situația identică a omileticii care nu este funebră, chestiunile se desenează într-un mod aproape asemănător, într-o mai deschisă abordare a reprezentărilor lumii de dincolo, dar care are mai degrabă profilul implicit, decât explicit ceea ce arată scăderea ponderii, după cum o demonstrează de pildă o lucrarea aparținând lui Zaharia Boiu⁶⁰.

În fine, o altă posibilă direcție sub care apare lumea de dincolo, în discursul religios asupra morții în perioadă, urmează în alt traseu corespunzător unor influențe provenind dinspre mediul laic și care se transpun la nivelul morții unor personalități. Este vorba despre un soi de corespondențe și reîntoarceri în spațiul discursiv religios venite de la modelul laic al morții și care capătă aspectul morții eroizate împinsă înspre lumea de dincolo. Dacă arhetipul este moartea lui Hristos pentru omenire, acum mutația se observă printr-un discurs laic spre cel religios asupra morții, în sensul că acela care moare, fiind o personalitate marcantă în viața comunității, se jertfește pentru binele ei. Cu toate că lucrurile par puțin cam alambicate, ele se deschid prin explicația că acel cult al eroismului civic, nu doar pentru că el este de origine religioasă, ci prin natura sa de cult, apelează la asociații de natura religioasă și astfel eroizarea civică este una dintre cele mai elocvente victorii laice asupra morții. Astfel, cel care moare pentru patrie sau, cum este cazul de față, în slujba patriei, va apărea compatrioților ca și cum ar continua să trăiască și după moarte, transfigurându-se magic, prin intermediul meritului, în imortalitatea civică, în sânul marii ființe colective care este națiunea (înțeleasă nu numai ca și comunitatea celor care trăiesc în ea, la un anumit moment dat, ci și cuprinzându-i obligatoriu pe marii strămoși)⁶¹. Cetatea va reprezenta astfel, după expresia lui Edgar Morin, suma tuturor individualităților civice și va conține în ea, prin modelele ce le vehiculează și care se afla într-un dincolo cu rol supraveghetor, sursa dăătoare de viață pentru toate individualitățile. Din acest punct de vedere, Augustin Bunea se va transpune ca și unul dintre cei mai reprezentativi exponenți ai unei asemenea direcții, cum, de pildă, am identificat-o în discursul funebru pe care-l ține la decesul lui Iacob Mureșianu⁶²: *“Vârtuți atât de nobile, atât de creștine, isvorite din o iubire nemărginită către Dumnezeu, către aproapele, către națiunea românească și către familia sa, au fost tot atâtea pregătiri pentru o moarte bună și sfântă”*. Perorația discursului va aduce cu sine o mai accentuată eroizare a figurii defunctului în aceea imagine a gloriei eterne pe care o va dobândi datorită faptelor sale în beneficiu cetății, prin voia Creatorului: *“De aceea am cea mai mare încredere, că sufletul fericitului în Domul se afla pe calea, ce duce la plaiurile eternității glorioase, de unde, înainte de a ne părăsi ne zice cu totul un remas bun [...]”*. Mai mult, defunctul - și aici e aceea lumea de dincolo de care vorbeam - prin meritele sale și lupta sa, va intra în galeria marilor bărbați ai neamului ce veghează asupra sa și ce va încerca și pe viitor, după moarte, să își continue activitatea, încercând să-l influențeze pe Creator să-și îndrepte ochii și spre fericirea națiunii române: *“Acum mergi în pace suflet nobil pe plaiurile fericirii ceresci și acolo întâlnindu-te cu aceia, cari ne-au părăsit înaintea ta: cu Maior, Șincai, Clain, Maiorescu, Laurian, și cu amicul teu Cipariu, uniți-șe cu toții rugăciunile la Treptele Tronului divin [...], ca să inspire poporul românesc [...] alipirea de învățăturile vostre, acre să nu potă scade și dispărea nici atunci, când nici o picătură de apă nu va mai curge pe alvia norioasei Tise [...] și va amuți freamătul pletoșilor Carpași !”*.

Discursul rostit în cazul decesului lui George Barițiu⁶³ se va transpune și el pe aceleași coordonate, determinând mutații și la nivelul temei *contemptus mundi* dar, mai mult, exprimă emoția nedisimulată a locutorului într-o exprimare de mare forță care-l așează pe marele dispărut în aceea lumea de dincolo proprie marilor eroi ce veghează în veci asupra destinului națiunii: *“[...] își îndreaptă pașii spre plaiurile veșniciei, unde în societatea marilor apostoli ai bisericii noastre și ai neamului românesc, înalță rugăciuni ferbinți la tronul ceresc [...] pentru poporul român, care dacă nu va sci afla în munții patriei sale atâta granit ori marmură, cât să însemneze mormantul lui pentru tot-de-una, tot se vor afla destui omeni cu inimă, acri cel puțin în pepturile lor vor păstra amintirea binecuvântată a nemuritorului și marelui bărbat George Barițiu, a cărui pomenire veșnică va fi”*.

Situația se va repeta în cazul morții lui Augustin Bunea însăși, în multitudinea de voci/discursuri rostite de diferite personalități ale Bisericii care transpun aceleași dimensiuni ale morții “eroizate” și a lumii de dincolo care îi urmează. Așa de pildă vorbește Gavril Precup spunând că

⁶⁰ Zaharia Boiu, *Semințe din Agrul lui Christos. Cuventări bisericesti pe tote duminicele, prasnicele și serbătorile de preste an, precum și la casnele bisericesti, publice și private*, tom I, *Cuventări la dometicele de preste an*, Sibiu, 1898.

⁶¹ Edgar Morin, *op. cit.*, p. 57.

⁶² Augustin Bunea, *Discursuri. Autonomie bisericească. Diverse*, Blaj, 1903, p. 5-13.

⁶³ *Ibidem*, p. 40-41.

“acum când sufletul său nemuritor pleacă al marile umbre ale Blajului. Clain, Șincai, Petru Maior, a căror urmaș vrednic a fost – să-l facem cetățean de onoare în inimile noastre; să-I purtăm în suflet icoana amintirii și să punem vot înaintea sicriului că moștenirea lăsată nu o vom risipi [...]”⁶⁴. Discursurile rostite cu aceeași ocazie și anume decesul lui Augustin Bunea de către Nicolae Fekete Negruțiu⁶⁵ (“O singură mângâiere ne mai rămâne: Făptuitor fără seamân în viață, icoană dătătoare de viață vei fi de aci încolo”) sau Alexandru Melin-Lupeanu în numele clericilor din Blaj⁶⁶ (“Înainte de despărțite, cu sufletele pline de povețele fostului nostru părinte, fângăduim, aici în fața marilor osăminte, să fim, noi foștii lui elevi, ceea ce dorea el să devenim pentru neam și biserică: ostași neînduplecați, chibzuitori și harnici, în șirele de luptă ale neamului nostru, iar în zilele de pace, plugari cumiși și străduitori, în ogorul limbii și culturii românești”).

Totuși, dincolo de spectaculozitatea sa, această ultimă direcție prezentă în discursul religios asupra morții în perioadă trebuie privită cu circumspecție întrucât ea traduce un nivel elitist cu toate că arată și la acest palier că filosofia jertfei este “filosofia dominării timpului și clarificării istoriei”⁶⁷.

În concluzie, putem spune că în discursul religios asupra morții în Transilvania la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, reprezentările lumii de dincolo se află într-un vizibil regres, element datorat, în principal, progresului sentimentului familiar în perioadă și a altor elemente care decurg din acesta cum ar fi, de pildă, protecția apropiaților unui defunct care nu trebuiau înfricoșați, ci, în principal, orientați prin omiletica funebră înspre o existență în lumina credinței. Dacă în Franța aceleași perioade Georges Minois remarca că Biserica Catolică, supusă unor șocuri determină o intensificare a pastoraliei fricii ce aduce cu sine o înăsprire a infernului, dar nu poate evita o fosilizare a discursului său⁶⁸, în Transilvania cele două Biserici merg pe o linie comună și anume practică un discurs mulat pe spiritul vremii. Ipoteza, de pildă, se verifică prin lucrările de meditație asupra morții din perioada analizată, mai prezente în mediul greco-catolic⁶⁹, și care nu alocă decât un același spațiu secundar și implicit lumii de dincolo, raiului sau iadului. Mai mult, ele au profilul unor trăsături practice ce nu se extind foarte mult înspre o explicitate sau înfricoșare cu un “dincolo”.

În mod necesar, o anchetă asupra lumii de dincolo în acel timp, va trebui ca pe viitor să coreleze analiza discursului religios cu alte tipuri de discursuri ale perioadei (laic sau tradițional/folcloric), pentru ca să putem obține un “diagnostic”, cât mai veridic, a ceea ce reprezenta în acea lume și acel loc „cealaltă lume” ce ne este mereu alături și a cărui enigmă, inevitabil, o vom afla după tăcerea indicibilă și inefabilă care este moartea (Vladimir Jankelevitch).

MARIUS ROTAR

DIMENSIONS DU MONDE D'AU – DELÀ DANS LE DISCOURS RELIGIEUX SUR LA MORT EN TRANSYLVANIE, FIN DU XIX^e ET DÉBUT DU XX^e SIÈCLE

RÉSUMÉ

L'enquête ci-présente a comme but d'analyser l'importance et les formes du monde d'au-delà tel qu'il est décrit dans le discours religieux sur la mort, en Transylvanie, dans le milieu gréco-catholique et orthodoxe, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. Nous avons utilisé des sources d'information telles que les manuels de théologie dogmatique, des circulaires ecclésiastiques, homilétique funèbre, presse de facture religieuse ou discours funèbres prononcés à l'occasion des décès de certaines personnalités. Les conclusions relèvent le fait que l'imaginaire du monde d'au-delà diminue pendant cette période-là, suite à l'influence exercée par des éléments comme le progrès du sentiment familial ou la protection des «survivants».

⁶⁴ *Album în amintirea canonicului Augustin Bunea, edat de clericii din Seminarul Bunevestiri, Blaj, 1910, p. 126.*

⁶⁵ *Ibidem*, p. 128

⁶⁶ *Ibidem*, p. 129-130.

⁶⁷ Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*, București, Univers Enciclopedic, 1998, p. 305-308.

⁶⁸ Georges Minois, *op. cit.*, 301-345.

⁶⁹ Joannu P. Papiu, *Viati'a dupa morte dedusa din misteriuul fientie omenesci și desiertatiunea celoru trecătoare*, Clusiu, 1870.