

ȘTEFAN MARIȘ, România

Key words: *death, fear, fascination, another world, destiny*

The other world in between fear and fascination

Summary

The reason why the archaic man tried to create (to imagine) an Another World comes from an internal wish to foresee the chaos, the unknown, the unpredictable, and to eliminate indeterminacy. Such an impulse was supported by a very profound psychological feature: the temptation to decipher the hidden (and, therefore, horrible) things through figurative presentations, ones that he might recognize.

The result that man obtained was differentiated according to the specific religious and cultural contexts: men sketched horrid images of death, or, on the contrary, they tried to “rhetoric death”, using the metaphoric force in transposing meaning. Eventually, the two options have not represented anything else but the wish to represent an unknown destiny, and this representation was also a means of dominating this destiny.

This paper is dedicated to some considerations in relation to these very ambivalent attitudes, which result from the need of both being around, and, at the same time, the fear of being around.

Lumea de dincolo, între spaimă și fascinație

Motivul pentru care omul arhaic a încercat să-și creeze (imagineze) un Dincolo vine din dorința de eludare a haosului, a necunoscutului, a imprevizibilului, de eliminare a nedeterminării, impuls susținut de un profund resort psihologic: tentația descifrării lucrului ascuns (deci oribil) prin prezentări figurate, cunoscute, adică „acea tentativă universală de a înscrie absența într-o prezență”¹.

Rezultatul obținut a fost diferit în funcție de specificul contextelor religioase și culturale: fie oamenii au schițat imagini înfricoșătoare ale morții fie, dimpotrivă, au căutat „retorizarea morții”

¹ J.P. Vernat, *Mit și gândire în Grecia antică. Studii de psihologie istorică*. Vol. I, trad. Z. Petre, A. Niculescu, Ed. Meridiane, București, 1995, p. 4

folosindu-se de forța metaforică de transpunere a sensului². În ultimă instanță cele două opțiuni nu au reprezentat altceva decât dorința înfățișării destinului necunoscut, această înfățișare constituindu-se într-o manieră de dominare a lui³.

În acest fel au putut coexista imagini ale Lumii de Dincolo care să atenueze frica îndepărtând, deliberat, haosul prin schițarea unui “dincolo” familiar (morții mănâncă, beau, lucrează etc), cu imagini ale spaimei față de o periculoasă relativizare a pragului dintre cele două lumi și de revenirea în cotidian a celor plecați din “lumea cu dor”. Legăturile dintre vii și morți, favorurile făcute de cei din urmă primilor, prin “intervenții” pe lângă strămoșii atotputernici, în schimbul unor ofrande, sunt atitudini binevoitoare care se suprapun variatelor cazuri de teamă în fața celor decedați.

Această ambivalență a înfățișării Lumii de Dincolo ar putea fi explicată dacă acceptăm că orice demers de acest gen implică asumarea unor riscuri ce intervin odată cu autonomizarea acestei topografii imaginare. Din dorința de a depăși teama de moarte, arhaicul și omul comunităților tradiționale creează o lume pentru cei morți, care o repetă pe cea reală, însă cu structură și cinetică diferită. În momentul în care aceasta este investită cu caracter sacru, iar experienței morții i se suprapune un cadru inițiativ, acceptă necondiționat statutul celor inițiați cât și eventuala lor acțiune asupra celor neinițiați, fie în sensul de a-i ajuta, fie de a le face rău.

Din cele arătate până acum putem foarte ușor remarca această contradicție dintre nevoia de a fi în preajmă și, în același timp, spaima de a fi în preajmă. Sau, cu alte cuvinte, contradicția dintre spaimă și fascinație. Elementul cheie care leagă (și totodată explică) acest dublet antagonic este sacralul. El se “oferă” omului forțându-l nu numai la recunoaștere, ci și la acceptarea și asumarea lui ceea ce va duce în final la venerare. Consacrarea unui spațiu nu implică o decizie a omului, datorită lui nefiind aceea de a avea inițiativa consacării, ci de a găsi locul revelat⁴.

În cazul imaginarului Lumii de Dincolo avem de a face tocmai cu un asemenea spațiu revelat. Nu este nicidecum vorba doar de un spațiu al necunoscutului, ci, mai mult, de un spațiu al misterului, deci învăluit în sacru. Iar diferența dintre necunoscut și mister este una de esență: în timp ce necunoscutul poate deveni după un timp cunoscut, misterul nu permite decât cunoașteri mediate și aproximative, iar funcția imaginației în figurarea sa nu este decât una dintre căile prin care omul se apropie de el.

În acest punct al analizei este necesar, credem, să abordăm, chiar dacă foarte sumar, o problemă mult dezbătută (și extrem de disputată) anume aceea a reprezentării sferei sacralului.

După o serie de cercetători reprezentarea sacralului are la bază ideea de putere (aflată în “fundalul” oricărei religii) și care prin impunerea puterii absolute generează sacralul și misterul. Iar sacralul se poate manifesta în cele mai neobișnuite situații; de exemplu în cazul unui mort, al unui copac, al unui munte etc., toate acestea posedând o anumită forță specială ce depășește capacitatea de înțelegere a oamenilor. În legătură cu această forță aparte, specială, păreriile cercetătorilor sunt împărțite: dacă unii susțin caracterul impersonal al ei (Marett, Van der Leeuw, Otto etc.) ceilalți subliniază că a vorbi despre sacru are sens doar prin trimitere la un anumit zeu (Eliade).

Caracterul impersonal al sacralului a fost combătut mai ales prin sublinierea că forța pe care acesta o presupune este mereu atașată unui obiect, unei persoane, unei ființe divine, generând hierofania sau kratofania pe care, așa după cum arată Eliade, trebuie să le acceptăm “în orice

² G. Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, trad. M. Aderca, Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 413

³ idem, p. 415

⁴ M. Eliade, *Sacralul și profanul*, trad. B. Prelipeanu, Ed. Humanitas, Buc., 1995, p. 101

sector al vieții filozofice, economice , spirituale sau sociale”⁵ . Extrema varietate a hierofaniilor nu poate decât să susțină ideea că forța sacră ce se manifestă într-o entitate finită (defunct, copac, munte etc.) trimite, în acest fel, la altceva decât la ea însăși. Este, în schimb, dificil de susținut caracterul prin excelență impersonal și ininteligibil al sacrului, după cum procedează R. Otto⁶, pentru că în acest mod negăm tendința cunoscută de antropomorfizare manifestată în majoritatea religiilor, sau, în panteism, identificarea Divinității cu natura.

Revenind acum la imaginarul omului în ceea ce privește Lumea de Dincolo, trebuie să remarcăm faptul că acest spațiu supranatural (deci sacru) a fost reprezentat, de cele mai multe ori, prin peisaje foarte asemănătoare (uneori până la suprapunerea totală) cu cele ale spațiului în care comunitatea respectivă trăia. Însă aceasta nu înseamnă deloc că putem nega importanța funcției imaginare în figurarea acestui (sau altui tip de) spațiu sacru (de la “schițarea” personală a Misterului, până la reprezentarea globală a transcendenței). Iar acest lucru nu trebuie înțeles ca plecând de la o tentație de a descifra necunoscutul, ci, mai ales, de la acuta necesitate de a figura supranaturalul. Calitatea acestor figurări indicând, în mod evident, complexitatea relației omului cu Misterul.

Riturile performate la trecerea pragului dintre cele două lumi sunt, în primul rând, niște acțiuni de asigurare și refacere a echilibrului dar care pot avea eficacitate limitată dacă spiritele nu au fost și nu vor fi în continuare îmbunătățite prin alte categorii de rituri, succesive decesului. Astfel că, indiferent de precauțiile luate la înmormântare există, totuși, posibilitatea ca mortul să se întoarcă și să tulbure viața celor vii.

Pentru a se evita acest lucru nedorit pentru supraviețuitori, drumul înspre lumea cealaltă trebuie să fie similar parcursului existențial: și acolo, ca și aici, există o lege care nu trebuie încălcată. Cântecul ceremonial funebru contribuie tocmai la stabilirea unui cod comportamental, deci la schițarea unei “legi” stricte, care este imperios necesar să fie respectată și dincolo, la fel ca și aici. În caz contrar defunctul este condamnat să rățăcească în partea din stânga a lumii, spațiu aflat sub semnul dezordinii, întunericului, maleficului, închipuind așadar iadul înfricoșător. În cealaltă parte, în dreapta, este poziționată lumea bine rânduită, plină de lumină, adică raiul. Să amintim, foarte pe scurt , că opoziția dreapta-stânga face parte dintr-un ansamblu universal de clasificare duală plecând de la diverse opoziții: mâna stângă – mâna dreaptă, alb – negru, cald – frig, zi – noapte etc. De la acest tip de dualism s-au născut două clase contrare de puteri supranaturale: pe de o parte – una ascendentă, pozitivă, luminoasă, iar pe de altă parte – una descendentă, negativă, întunecată. Este foarte posibil ca dihotomia dreapta – stânga să fi fost conservată atât de bine în cultura populară și ca urmare a faptului că și în creștinism dreapta și stânga sunt valorizate moral: astfel de-a dreapta Tronului divin vor fi așezate sufletele neprihănite, în timp ce la stânga vor sta sufletele păcătoase care vor arde “în focul cel veșnic” (Matei, 25, 41).

În cântecele funebre, opoziția aceasta se realizează mai puțin între rai și iad și mai mult între cupluri antitetice de genul celui deja amintit, stânga – dreapta , ori altele cum ar fi: soare - ape, amintire - uitare, ordine – dezordine etc.

Foarte sugestive sunt câteva bocete culese din zona Chioar (Maramureș) în care acest tip de formulare dihotomică este folosită pentru stabilirea modului în care trebuie străbătut drumul spre Lumea de Dincolo⁷.

⁵ M. Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, trad. M. Noica , Humanitas, Buc., 1992, p. 30

⁶ R. Otto, *Sacrul*, trad. I. Milea, Ed. Dacia , Cluj-Napoca , 1996, p. 33

⁷ *Antologie de folclor din județul Maramureș* , Baia Mare, 1980, p. 231-232



Aspecte din biserica din Desești; foto: Felician Săteanu

“O, că și io așa am auzit
Că două drumuri rele sînt
Da' pã drumu de-a stînga
O, de-i putea cumva, nu da
O, că-i drum de mol și tină
O, mă tem că n-are lumină.
Dă pã drumu de-a dreapta
Că pază bune-acolo-or sta.

Sau în cazul dubletului soare-ape⁸ :

Ai grijă pã unde-i mere,
Că sînt două cărări rele,
Să nu rătăcești pã iele.
Să nu te duci p-a apii,
Că napoi nu-i mai vini,
Că apuca-i curgătoare,
Șohan nu-i întorcătoare.
Da' te du p-a soarelui
Că soarele-i ducători
Și iară-i întorcători

⁸ idem, p. 228

Foarte interesante sunt și versurile unui bocet, din aceeași zonă, în care opoziția amintire-uitare este sugerată folosindu-se motivul dorului și al somnului⁹:

Griji bine pă unde-i mere,
Că sunt două drumurile:
Unu-i drumu dorului
Și unu-i a somnului;
Da nu mere p-a somnului,
Da te du p-a dorului



Aspecte din biserica din Desești; foto: Felician Săteanu

O constantă a interferării omului cu Misterul este dată de ambivalența raportării la sacru. Fie că ne referim la cazul individual ori la cel colectiv, raportarea la sacru este marcată inconfundabil de frica unică și atracția irezistibilă resimțite în confruntarea cu supranaturalul. Și în cazul imaginilor Lumii de Dincolo avem o ambivalență a sacruului înțeleasă atât în dimensiunea sa psihologică (în termeni de temut-venerat), cât și cea axiologică (sacru-pângărit sau blestemat-sfânt)¹⁰. Forța de atracție și forța de respingere pe care le conține sacru, exercitate simultan, contrariază omul, iar această contradicție este profund resimțită atât la nivel psihologic, cât și la nivel axiologic și asta cu atât mai mult cu cât, în acest teritoriu al morții, puterea pângăritoare (dar sacră) predomină.

Întotdeauna cadavrul este blestemat și impur, astfel că el face parte dintr-un alt cadru on-

⁹ idem, p. 225

¹⁰ M. Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, Ed. Humanitas, București, 1992, 33

tologic. Ceea ce înseamnă că intră în rândul tabu-urilor adică “acea condiție a obiectelor, a acțiunilor sau persoanelor «izolate» și «interzise» din pricina primejdiei pe care o presupune contactul cu ele”¹¹. Până și contactul mecanic cu acesta poate contagia și, în consecință, poate produce rup-tura de nivel, cu efecte extrem de nefaste. De aceea au fost concepute o serie de gesturi rituale care manevrează și controlează toată această imensă forță sacră, potențial devastatoare, oricând gata să invadeze comunitatea. . Oricine se află în “condiție profană”¹², cu alte cuvinte nepregătit pentru rit, nu poate pătrunde în sfera sacrului fără să-și riște viața sau măcar statutul.

Boala, moartea, situațiile excepționale în general sunt integrate într-un alt cadru ontologic și, astfel, generează și impun spaima și fascinația (fiind niște hierofanii negative). În colectivitățile tradiționale bolnavul și defunctul sunt izolați de restul comunității; însă izolarea lor trebuie tradusă prin singularizare, valorizare. Toate persoanele care se deosebesc într-o anumită măsură de celelalte aparțin unui alt regim ontologic, care înfricoșează și îndeamnă totodată la venerație. Așadar la în-tâlnirea cu sacrul, omul reacționează ambivalent: “pe de o parte, el încearcă să asigure și să mărească propria sa realitate printr-un contact cât mai fructuos cu aceste hierofanii și kratofanii; pe de altă parte, el se teme că pierde această «realitate» prin integrarea sa într-un plan ontologic superior condiției sale profane”¹³.

Pulsiunea individuală, coagulată și interferată de “pattern-ul” social, se reflectă perfect în imaginarul omului tradițional, sau chiar modern, în raport cu Lumea de Dincolo. Cât privește in-vestiția afectivă a omului în dialogul său cu sacrul aceasta se datorează mai ales sentimentului de “teamă supranaturală”¹⁴ la întâlnirea cu neantul înfricoșător, iar această spaimă care paralizează se constituie ca un prim mod de relaționare cu Misterul.

Frica este un sentiment natural, însă ceea ce se experimentează în cazul accesului la sacru este o frică diferită, pe care R. Otto, făcând trimitere la o sintagmă din Vechiul Testament, o com-pară¹⁵ cu sentimentul evreului în raport cu Iahve: Emat Iahveh, adică Frica de Dumnezeu. Această frică de nedescris care îl copleșește pe om în clipa confruntării cu Misterul este însoțită de o adâncă admirație ce îi “umple sufletul de o uimire care ne înmărmurește”¹⁶.

Spaimă și fascinație, frică paralizantă și uimire înmărmurită, aceștia sunt termenii în care trebuie (și poate fi) descrisă apropierea omului de tărâmul Lumii de Dincolo.

¹¹ idem, p. 33

¹² ibidem

¹³ idem, p. 35

¹⁴ R.Otto, Despre numinos, trad. I. Milea și S. Irimia, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1996, p. 227

¹⁵ idem, p. 20

¹⁶ idem, p. 35



Aspecte din biserica din Desești; foto: Felician Săteanu

Bibliografie

1. Vernat, J.P., *Mit și gândire în Grecia antică. Studii de psihologie istorică*. Vol. I, trad. Z. Petre, A. Niculescu Ed. Meridiane, București, 1995;
2. Durand, G., *Structurile antropologice ale imaginarii*, trad. M. Aderca, Univers Enciclopedic, București, 1998;
3. Eliade, M., *Sacrul și profanul*, trad. B. Prelipeanu, Ed. Humanitas, Buc., 1995;
4. Eliade, M., *Tratat de istoria religiilor*, trad. M. Noica, Humanitas, Buc., 1992;
5. Otto, R., *Sacrul*, trad. I. Milea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1996;
6. Otto, R., *Despre numinos*, trad. I. Milea și S. Irimia, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1996.
- 7.*** *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980;