

MUZEUL JUDEȚEAN MUREȘ

Bibliotheca Musei Marisiensis
Seria Ethnographica nr. 5

Laura Pop

INTERFERENȚE CULTURALE
ÎN OBICEIURILE FUNERARE
DIN JUDEȚUL MUREȘ
(sec. XIX–XX)

Editura MEGA

Laura Pop

*Interferențe culturale
în obiceiurile funerare
din județul Mureș
(secolele XIX-XX)*

MUZEUL JUDEȚEAN MUREȘ

Redactor responsabil: Soós Zoltán

DTP: Francisc Baja

BIBLIOTHECA MVSEI MARISIENSIS

SERIA ETHNOGRAPHICA, nr. 5

Serie îngrijită și coordonată de: Angela Pop

Colegiu redacțional:

Concepție și text: dr. Laura Pop

Lector, referent științific: prof. univ. dr. Ioan Godea

Design coperta: Ana Alfianu

Prefață: prof. univ. dr. Ioan Godea

Traducere în lb. engleză: Coralia Crișan, dr. Laura Pop

Traducere în lb. maghiară: dr. Vajda Andras, Tatai Orsolya

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

POP, LAURA

Interferențe culturale în obiceiurile funerare din județul Mureș : (secolele XIX-XX) /

Laura Pop. - Cluj Napoca : Mega, 2013

Bibliogr.

ISBN 978-606-543-309-0

393(498-35 Mureș)"18/19"



EDITURA MEGA / www.edituramega.ro

– acreditate CNCIS –

© Muzeul Județean Mureș, Secția de Etnografie și Artă Populară, 2013

© Laura Pop, 2013

Laura Pop

INTERFERENȚE CULTURALE
ÎN OBICEIURILE FUNERARE
DIN JUDEȚUL MUREȘ
(SECOLELE XIX-XX)

EDITURA MEGA
Cluj-Napoca • 2013

ABREVIERI.....	7
CUVÂNT ÎNAINTE.....	9
INTRODUCERE.....	11
I. REPERE TEORETICE ȘI DOCUMENTARE.....	24
II. ARIA DE CERCETARE.....	58
III. CATEGORIILE MORȚII: MOARTEA DE RÂND ȘI CEA AFARĂ DE RÂND.....	64
IV. GRIJA PENTRU MORT. MOARTEA „DE RÂND”.....	77
IV.1. PRACTICI PREFUNERARE. SEMNELE MORȚII.....	78
IV.2. MOMENTUL MORȚII.....	86
IV.3. PRIVEGHIUL.....	108
IV.4. ÎNGROPĂCIUNEA.....	121
IV.5. OFRANDELE FUNERARE: POMENILE.....	132
IV.6. TRANSPORTUL MORTULUI LA CIMITIR. RITUALURI LA GROAPĂ.....	148
IV.7. LOCUL ÎNMORMÂNTĂRII. CIMITIRUL ȘI ALTE LOCURI DE ÎNGROPARE. RITURI LA GROAPĂ.....	154
IV.8. ÎNSEMNE FUNERARE.....	171
IV.8.1. Steagul și praporii.....	171
IV.8.2. Toiagul.....	174
IV.8.3. Pomul.....	176
IV.8.4. Crucea, stâlpul funerar.....	181
IV.9. MESELE FUNERARE.....	198
IV.10. BOCITUL MORTULUI.....	204
IV.11. RITUALURI POSTFUNERARE.....	217
IV.12. DOLIUL ȘI COMEMORĂRILE PERIODICE ALE MORȚILOR.....	224
V. GRIJA PENTRU CEI VI.....	235
V.1. RELAȚIILE DE RUDENIE ȘI OBICEIURILE DE ÎNMORMÂNTARE.....	236
V.2. CASA, FAMILIA ȘI NEAMUL LA ÎNMORMÂNTARE.....	241
V.3. RUDENIA SPIRITUALĂ. NĂȘIA ȘI ÎNMORMÂNTAREA.....	253
V.4. VECINĂTATEA LA ÎNMORMÂNTARE.....	258
V.5. SATUL ȘI ÎNMORMÂNTAREA.....	267
VI. MOARTEA „AFARĂ DE RÂND”.....	273
VI.1. MOARTEA NĂPRAZNICĂ. MOARTEA FĂRĂ LUMÂNARE.....	274
VI.2. MOARTEA PREMATURĂ. ÎNMORMÂNTAREA TINERILOR NECĂSĂTORIȚI.....	278

VI.3. MOARTEA PREMATURĂ. ÎNMORMÂNTAREA COPILOR NEBOTEZAȚI.....	285
VI.4. MOARTEA ÎN AFARA SPAȚIULUI COMUNITAR. MOARTEA ÎN RĂZBOI.....	287
VI.5. ÎNMORMÂNTAREA STRIGOILOR.....	290
VI.6. MOARTEA MARGINALILOR. ÎNMORMÂNTAREA SINUCIGAȘILOR.....	294
CONCLUZII.....	298
BIBLIOGRAFIA GENERALĂ.....	305
ANEXE.....	319
<i>Anexa nr. 1. LISTA INFORMATORI.....</i>	319
<i>Anexa nr. 2. GLOSAR, TERMENI LOCALI ȘI ARHAISME.....</i>	322
<i>Anexa nr. 3. TRANSCRIERI INTERVIURI.....</i>	324
<i>Anexa nr. 4. TEXTE MANUSCRISE.....</i>	423
ADDENDA.....	429
<i>Abstract.....</i>	429
<i>Összefoglaló.....</i>	441
CONTENTS.....	453
TARTALOM.....	455

ABREVIERI

SJMAN	– Serviciul Județean Mureș al Arhivelor Naționale din România
Cap.	– capitol
Coord.	– coordonator
Ed.	– Editura
Inf.	– Informator
IAFC	– Institutul Arhiva de Folclor a Academiei Române, Cluj-Napoca
Jud.	– județ
MJM	– Muzeul Județean Mureș
MJM SEAP	– Muzeul Județean Mureș – Secția de Etnografie și Artă Populară
MER	– Muzeul Etnografic Reghin
s.n.	– sublinierea noastră
trad.	– traducere
vol.	– volum

CUVÂNT ÎNAINTE

VIAȚA OMULUI ÎNCEPE cu prima casă – *leagănul* și se sfârșește cu ultima casă – *sicriul*. Cât de complexă, cât de dulce ori amară cât de lungă ori cât de scurtă, cât de săracă ori cât de îmbelșugată ne spun istoricii, filosofii, economiștii și alții. Etnologii extrag din marele cerc al vieții umane felii, frânturi de viață pe care le recompun în opere precis delimitate: obiceiuri de botez, nuntă și alte obiceiuri de familie, obiceiurile calendaristice ori cele din câmpul preocupărilor umane.

Se știe că, în general, cercetătorii avizați pe plan național dar și local-regional au publicat, mai ales în ultimele 7-8 decenii, nenumărate lucrări având ca tematică zona Mureșului superior. O parte din aceste cercetări s-au materializat în cele 5 volume ale *Atlasului Etnografic Român* (din care 3 volume au apărut deja) ca și în cele alte cinci volume din seria *Sărbători și obiceiuri*, apărute la Editura Etnologică din București. Au apărut apoi câteva zeci de culegeri de folclor literar și muzical, monografii de artă populară cu tematică restrânsă (icoane pe sticlă, țesături de casă, port popular, ceramică, mobilier etc.), monografii de așezări rurale semnate de oamenii locului. Toate aceste lucrări erau bine cunoscute de doamna Laura Pop. Poate și de aceea s-a hotărât să abordeze numai o fascicolă din evantaiul problematic al culturii și civilizației rurale așa cum s-a putut consemna vreme de două secole. Informațiile autentice, reale, trăite de oamenii locului trebuiau adunate și înșirate într-o poveste de viață autentică cu toate învățămintele pe care etnologul știe să le filtreze ca să rezulte o operă nu numai perfect demonstrată ci și adevărată. Desigur *reperele istoriografice* trebuie analizate critic, constructiv. Dar dincolo de ele cei care compun imaginea reală a lumii satului mureșan sunt însăși *actanții*, țăranii, preoții, dascălii, medicii, vrăjitoarele, bocitoarele, moașele, cantorii și diecii, bătrânii, dântăușii și horitorii, colindătorii, țăpinarii, păstorii, plugarii, ceterașii, olarii și ciopliitorii în lemn sau piatră etc. Toți aceștia se regăsesc în lucrare.

Arheologii și istoricii au dovedit cu prisosință că românii, ca și înaintașii lor în alte milenii și secole de existență, au avut mereu un *cult al morților* începând cu grija meticuloasă pentru așezarea celui plecat în lumea drepților în *copârșeul de trecere* spre o altă „lume”, cu *privegherea din ceasurile*

de trecere, cu aşezarea sub lut, marcarea locului prin cruce iar mai apoi cu pomeniri nenumărate de sărbători şi ocazii de familie ori de obşte.

Doamna Laura Pop face ordine de matematician în toată această colosală înşiruire de stări sufleteşti pe care omul, familia şi satul le parcurge cu demnitate, fără excese, dar cu rânduială şi bună credinţă în toate momentele legate de ritualul acestui prag de trecere de la semnele ce anunţă un sfârşit continuând cu paşii de parcurs în drumul fără întoarcere (cortegiul, ultimul bulgăre de lut şi ultimul bănuţ ce i se dă celui de sub alăş ca să aibă de drum), îngropăciunea, pomana mortului sau comăndarea care este puntea de întoarcere a celor vii la viaţa de obşte, căci celui plecat i-au fost făcute tot ce obiceiul pământului cere spre a-i asigura calea până la momentul judecăţii de apoi.

Un capitol aparte este rezervat în lucrare stărilor de moarte nefirească: a celor căzuţi în războaie, a celor morţi „fără lumânare” (în accidente, sinucideri), a celor nebotezaţi care vor intra în şirul îngerilor, a celor prematuri şi atât de dureros plecaţi la vârste fragede, a tinerilor necăsătoriţi. Cei plecaţi „cu lege” se vor înşira la rând în morminte străjuite de pomi şi de flori de obicei în ţintirimul din jurul bisericii. Dar lumea satului tradiţional – ne spune autoarea – nu era numai una cunoscută, palpabilă, ce se putea „citi”, înţelege şi respecta. În ceasurile rele ale nopţii mişunau peste tot vârcolaci, moroi, bosorcăile şi strigoii. De toţi aceştia trebuia să te aperi mereu căci puterea lor malefică era greu de prevăzut. La toţi sătenii din zonă strigoii „reprezentau, în imaginarul rural, până în a doua jumătate a secolului al XX-lea, un pericol pentru semănături şi animale. La îngroparea lor se urmau reguli stricte deoarece aceştia puteau influenţa mersul vremii, nivelul ploilor, puteau determina inundaţii sau secetă”. Nenumărate exemple de prevenire a răutăţilor lor sunt citate în teză în satele din Câmpia Transilvaniei ori din Defileul Mureşului.

În complexitatea obiceiurilor de familie se detaşează (în lucrare printr-un întreg capitol) aspectele legate de relaţiile de vecinătate, de rudenie, de familie, de neam, de naţionalitate şi de credinţă. Interviuurile pe care autoarea ni le prezintă în extensă stau mărturie acestei afirmaţii. Mai puţine, dar importante sunt şi informaţiile din scrieri şi documente.

Nu putem încheia acest rezumativ portret de lucrare fără a sublinia contribuţia la superlativ a imaginilor alb-negru şi color la înţelegerea deplină a textului scris. Sunt aici câteva zeci de imagini antologice din lumea satului transilvănean de la panoramele de habitat rural la uliţele, casele, interioarele, cimitirele, veşmintele şi artefactele gospodăriilor. Toate asigură cărţii o calitate desăvârşită, o ținută cu adevărat remarcabilă.

Prof. univ. dr. Ioan Godea

INTRODUCERE

VOLUMUL DE FAȚĂ este rezultatul tezei de doctorat cu același titlu susținută la Universitatea din Oradea, Departamentul de Istorie, în anul 2009, sub conducerea domnului prof. univ. dr. Ioan Godea, căruia îi adresez mulțumiri pentru consilierea științifică remarcabilă din perioada redactării și susținerii tezei. Textul lucrării a fost parțial restructurat și adăugit, ca urmare a sugestiilor comisiei doctorale, precum și în urma continuării documentării asupra temei. Un sprijin deosebit în acest sens a fost proiectul cultural derulat de către Secția de etnografie și artă populară a Muzeului Județean Mureș, proiect finanțat de Administrația Fondului Cultural Național, denumit *Un secol de istorie locală în imagini*, având ca obiectiv recuperarea și digitalizarea fotografiilor de familie, cele funerare fiind destul de numeroase.

Atitudinea în fața morții reprezintă una din atitudinile fundamentale ce definesc ființa umană în funcție de care își organizează întreaga existență. Obiceiurile funerare reprezintă, alături de celelalte izvoare (predici, registre parohiale, necroloage, testamente, epitafe, surse medicale, statistici demografice), una din sursele principale de studiere a atitudinilor în fața morții, însă varietatea aspectelor lor, diversitatea lor zonală sau temporală constituie uneori o piatră de încercare pentru cercetători. Pentru descifrarea atitudinilor oamenilor în fața morții, istoricii s-au văzut nevoiți „de a completa mărturiile figurative cu informații scrise, dar și cu acelea orale, teaurizate în creația folclorică”¹. Cercetarea obiceiurilor funerare nu se poate face unilateral ci, pentru o mai bună înțelegere, trebuie studiate în diverse planuri, în coordonatele lor sincronice și diacronice, a specificului lor, dar și a elementelor de aculturație, a diferențelor și interacțiunilor dintre diverse zone și culturi. Prin cercetarea interferențelor se poate trece de la ceea ce are specific un popor, la ceea ce are în comun cu ceilalți, în primul rând cu vecinii.

Tematica funerară a devenit în zilele noastre un subiect predilect de cercetare pentru antropologi și istorici, fiind abordate noi direcții de

¹ Ștefan Lemny, *Sensibilitate și istorie în secolul XVIII românesc*, Ed. Meridiane, București, 1990, p. 117

cercetare orientate în special asupra noilor ritualizări ale morții, dar și reconsiderarea celor clasice pe baze critice. Pentru etnografi, pe lângă aspectele legate de ceremonial și folclorul funerar, deosebit de important este patrimoniul funerar generat de practicile funerare: elementele de recuzită funerară, semne funerare, pomelnice și altele. În ceea ce privește specificul obiceiurilor funerare la români, încă din secolele trecute, călătorii străini au remarcat concepția originală a acestora asupra morții, plină de „superstiții”, căci „nicăieri nu-și găsesc superstițiile țăranilor români o expresie mai puternică ca în riturile funerare”².

Importanța acordată în plan social și astăzi înmormântărilor la români impune o studiere atentă a obiceiurilor funerare sub toate aspectele lor: magice, religioase, sociale, economice, juridice, artistice. Încă de la începutul secolului al XIX-lea, Petru Maior, protopop greco-catolic de Reghin, a observat factorul puternic de coeziune socială al înmormântării la români manifestat prin participarea numeroasă a comunității la slujba înmormântării: „De multe ori, mai mulți se adună la îngropăciune decât în sărbători la beserică, ba sunt unii, mai ales întră proști, pre cari arareori are norocire preotul a-i vedea în beserică, iară la îngropăciune, sau pentru una sau altă vremelnică pricină, adeseori, de nu totdeauna, se află”³.

La prima vedere cercetarea interferențelor culturale în domeniul atât de conservator al obiceiurilor funerare devine o provocare, dar la o analiză comparativă mai atentă nu este absolut imposibil. Studiul obiceiurilor funerare devine cu atât mai interesant într-o zonă în care timpul istoric a unit o serie de popoare cu origini și culturi atât de diverse, cum este Transilvania. Spațiul multicultural al Transilvaniei reprezintă întotdeauna un teren fertil pentru cercetările legate de interferențe culturale, deoarece aici conviețuiesc o serie de etnii diferite: români, maghiari, sași, romi, evrei etc. care au încercat de-a lungul timpului să-și definească identitatea proprie comparativ cu ceilalți, dar în același timp au preluat unii de la alții, cu voie sau fără voie, anumite comportamente și atitudini culturale pe care le-au adaptat modelului lor existențial.

Dincolo de aspectele religioase oficiale, în cotidian practicile funerare ne dezvăluie o remarcabilă unitate în spațiu și timp, peste tot omul având de înfruntat aceeași problemă: împăcarea cu implacabilul eveniment al

² Emily Gerard, *The Land Beyond the Forest: Fact, Figures and Fancies from Transylvania*, vol. I, Harper & Brother, New York, 1888, p. 180

³ Petru Maior, *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți culese de Petru Maior de Diciosântmărtin, paroh Sas-Reghinului și protopot Gurghiului în Ardeal, precum și la înălțatu crăescul locumtenențiale Consilium al Ungariei crăesc cărților revizor, la Buda în crăiasca tipografie a Universității ungurești în anul 1809*, p. 40

morții. Răspunsurile în rezolvarea acestei probleme sunt diverse, în funcție de predispozițiile și experiența fiecărei comunități umane, însă având în vedere importanța problemei, pe lângă practicile proprii adesea sunt folosite și cele împrumutate de la vecini pentru o mai bună eficiență, deoarece niciodată, la acest nivel, nu se poate aprecia cu adevărat care este rezultatul real al anumitor practici funerare. Având în vedere funcționalitatea practicilor funerare nu este de mirare să aflăm că, adeseori, la distanță în timp și spațiu, oamenii folosesc, în esență, aceleași comportamente funerare cu minime variații locale.

Înmormântarea nu implică numai aspectele spirituale, religioase, ci și manifestări sociale, economice, juridice, fiind, după cum o definea Ernest Bernea, „o manifestare complexă la care întreaga colectivitate participă; ea este o împletire organică de elemente și forme spirituale, religioase și magice, de elemente și forme estetice, juridice și economice care în manifestarea lor actualizează un fenomen de largă participare a satului, întemeiat pe vechi tradiții și deprinderi sociale”⁴. Având în vedere multitudinea de aspecte culturale ale obiceiurilor funerare este necesară studierea lor în varietatea manifestărilor lor de exprimare: gestuale, verbale, scrise, iconografice. Utilizarea obiceiurilor populare ca sursă istorică trebuie să țină seama de polisemantismul lor în diverse contexte, un exemplu edificator în acest sens fiind pomana care, dincolo de conotațiile religioase referitoare la grija pentru sufletul celor decedați, poate fi privită și ca o formă de redistribuire economică a bunurilor, deoarece în mod tradițional cei care primesc pomana sunt cei săraci.

Este deosebit de interesant de urmărit nu numai ceea ce fac oamenii la înmormântare, ce recuzită utilizează, cum denumesc diferite obiceiuri, ci și modul în care își explică gesturile și practicile funerare, punctul lor de vedere asupra înmormântării, ceea ce antropologii numesc perspectiva „emică” asupra evenimentțialului funerar. Interesul pentru „conceptele native” este important atât pentru antropologia interpretativă, cât și pentru antropologia aplicată, pentru adecvarea programelor de dezvoltare rurală. Încă din 1952, Robert Redfield sublinia importanța cunoașterii viziunii despre lume a micilor comunități rurale pentru a putea să înțelegem reacțiile lor în procesele de modernizare⁵.

În regiunile multiculturale imagologia găsește teren fertil de studiere a imaginii celuilalt, a modului în care este privit și apreciat semenul, a

⁴ Ernest Bernea, „Ritualul bradului”, în *Transilvania, revistă de cultură*, Sibiu, serie nouă, 1994, nr. 3-4, p. 182-183

⁵ Vintilă Mihăilescu, *Antropologie. Cinci introduceri*, Ed. Polirom, Iași, 2007, p. 238

modului în care sunt privite obiceiurile celorlalți în raport cu ale noastre, deoarece adesea modul în care-l privești pe celălalt spune ceva despre tine, despre valorile tale, despre modul propriu de raportare la lume, căci în mod paradoxal, raportarea la altă cultură spune implicit ceva despre cultura și identitatea proprie. Studiarea obiceiurilor funerare este extrem de utilă în evidențierea diversității culturale, deoarece, așa cum remarcă Arnold van Gennep, „oricine știe că nimic nu variază mai mult în funcție de popor, de vârstă, de sex, de poziția socială a individului decât riturile funerare. (...) Mai mult, riturile funerare se complică prin faptul că unul și același popor are despre lumea de dincolo concepții contradictorii sau diferite care se suprapun, ceea ce are repercursiuni asupra riturilor”⁶, iar dacă adăugăm la toate acestea și interferențele dintre culturile învecinate lucrurile se complică și mai mult. Ceea ce caracterizează în primul rând ritualurile funerare rurale este un amalgam de credințe vechi și noi, de practici magice, economice și sociale, o întreagă rețea de influențe în timp și spațiu, iar diferența dintre riturile funerare implică o profundă diferență culturală⁷ care nu este întotdeauna de natură etnică sau confesională. Diversitatea discursurilor și practicilor funerare implică mai multe grile de analiză și evident diverse modele explicative care să îmbine atât o analiză structurală din perspectiva riturilor de trecere, una funcțională din perspectiva finalității lor, cât și o analiză comparativă din perspectiva teoriilor interacționiste, a unirii contrariilor: identitate/alteritate (moarte bună/moarte rea, viață/moarte, noi/ei).

Problematica specificului obiceiurilor de înmormântare dintr-o anume zonă impune și o discuție asupra raportului identitate/alteritate, a diferențelor și similitudinilor dintre etnii, raportul dintre „noi” și „ceilalți”. Problema diferențelor culturale, în special al celor etnice, se impune cu atât mai mult în secolul al XIX-lea când, pe lângă solidaritatea familială, de neam, comunitară și cea confesională, apare solidaritatea națională⁸, un tip de solidaritate care nu se mai întemeiază pe solidaritatea religioasă, ci pe cea etnică. Cercetarea obiceiurilor funerare în județul Mureș este deosebit de interesantă deoarece este o zonă multiculturală, multiconfesională și multi-etnică. Pe teritoriul județului Mureș se întâlnesc mai multe zone și subzone

⁶ Arnold van Gennep, *Riturile de trecere. Studiu sistematic al riturilor de poartă și prag, de ospitalitate, de adopție, de sarcină și de naștere, de copilărie, de pubertate, de inițiere, de ordinație, de încoronare, de logodnă și de căsătorie, de funeralii, de anotimpuri etc.*, Ed. Polirom, Iași, 1996, p. 131

⁷ Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 233

⁸ Barbu Ștefănescu, *Lumea rurală din vestul României între medieval și modern*, Ed. Universitatea din Oradea, Oradea, p. 117.

etnografice (Câmpia Transilvaniei, Valea Gurghiului, Valea Nirajului, Valea Superioară a Mureșului, zona colinară a Munților Călimani, Târnava Mică, Târnava Mare), de asemenea au existat de-a lungul timpului o serie de etnii diferite (români, maghiari, sași, romi, evrei etc.) și o serie de confesiuni creștine (ortodoxă, greco-catolică, romano-catolică, reformată, luterană etc.). Având în vedere conviețuirea îndelungată și caracterul multicultural al zonei, nu se pot studia obiceiurile unei etnii sau ale unei confesiuni decât în relație cu ale celorlalte, de aceea se impune de la sine studierea obiceiurilor de îngropăciune ale românilor din județul Mureș comparativ cu cele ale etniilor și confesiunilor vecine, atât din corectitudine științifică cât și pentru o mai bună înțelegere a specificului fiecăreia și a relațiilor dintre ele.

Pe lângă interferențele etnice și confesionale, mai apar și o serie de alte interferențe legate de zonele etnografice diferite întâlnite aici, precum și interacțiunile între mediul urban și cel rural. Majoritatea cercetătorilor au evidențiat legăturile dintre tradiția populară și cea savantă, arătând că nu există o opoziție între cele două, ci mai degrabă o influențare reciprocă, un amestec care uneori dă naștere unei a treia culturi, așa-numită „cultura comună”. De multe ori s-a afirmat faptul că „în lumea europeană începuturile tradiției savante rămân în mare măsură amestecate cu tradiția populară. Învățăturile elitei, centrate pe ideea de ordine naturală și divină, au fost întărite prin religie și marcate de magie și vrăjitorie”⁹. Astăzi, atât istoricii cât și etnografii tind să negligeze aspectele zonale ale fenomenelor culturale, însă în obiceiurile funerare diferențele zonale, ba chiar micro-zonale se evidențiază pregnant, deoarece chiar în cadrul aceleiași etnii și confesiuni apar diferențe în ritualurile funerare de la o zonă etnografică la alta, tocmai datorită influenței identității locale. Tendințele de evidențiere a identităților naționale au contribuit de cele mai multe ori la minimalizarea diferențelor zonale pentru sublinierea întregului, însă cercetarea atentă a diverselor tradiții locale pune în evidență, chiar și în condițiile actuale ale dizolvării comunităților rurale tradiționale, diferențe chiar în cadrul aceleiași etnii de la o zonă la alta, astfel încât putem vorbi de o identitate zonală, locală mai mult decât una etnică. De multe ori se poate observa că, în aceeași regiune sau în același sat, chiar la etnii și confesiuni diferite, există mai multe locuri comune în comportamentul funerar decât deosebiri. De exemplu obiceiurile funerare ale sașilor din zona Reghinului diferă mult față de cele ale sașilor din zona Târnavelor. Uneori obiceiurile funerare ale etniilor diferite sunt mai apropiate în aceeași localitate

⁹ Corbin Alain, Courtine Jean-Jacques, Vigarello Georges (coord), *Istoria corpului, I. De la Renaștere la Secolul Luminilor*, Ed. Art, București, 2008, p. 412

sau în aceeași zonă, decât obiceiurile aceleași etnii dintr-o zonă diferită. Diferențele confesionale determină deosebiri în obiceiurile funerare chiar la aceeași etnie, astfel obiceiurile de înmormântare ale maghiarilor catolici sunt diferite de cele ale maghiarilor reformați, fiind mai apropiate uneori de cele ale românilor ortodocși. Alteori, chiar dacă există diferențe confesionale, obiceiurile funerare sunt aceleași, cum se întâmplă la românii ortodocși și cei greco-catolici unde nu există diferențe generate de confesiune în practicile funerare.

Primele mărturii despre obiceiuri de înmormântare ale românilor din această zonă sunt menționate încă de la începutul secolului al XIX-lea în lucrarea lui Vasilie Popp referitoare la obiceiurile funerare comune ale românilor din Transilvania, una dintre primele lucrări sistematice, moderne despre obiceiurile funerare¹⁰. Majoritatea informațiilor legate de înmormântare, Vasilie Popp le-a obținut fie direct, din observațiile sale în satul natal, Chimitelnic, azi Cipăieni, situat în zona de Câmpiei Transilvaniei, la jumătatea drumului dintre Târgu Mureș și Cluj-Napoca, fie din ale surse inedite: de la Petru Maior, din zona dintre Mureș și Târnave, de la canonicul Simeon Bran, din zona Chioarului¹¹ și de la nobilul Nicolides din Pind, pentru românii de dincolo de Dunăre¹². Dincolo de valoarea sa medicală, lucrarea lui Vasilie Popp are o valoare istorică și etnografică remarcabilă, fiind un document unic pentru obiceiurile de înmormântare ale românilor la începutul secolului al XIX-lea.

Din mulțimea de termeni folosiți de etnologi pentru definirea cutumelor am preferat pe cel de „obicei” deoarece presupune atât elementele moștenite, îndătinat, cât și cele de inovație în practicarea unei rânduieli tradiționale, pornind de la distincția făcută de Ernest Bernea între termenul de „obicei”¹³ și cel de „datină”. Astfel, obiceiul este „un fapt îndelung repetat, exprimat în forme moștenite din bătrâni, este un act social care dă viață și actualizează datinile”¹⁴. Obiceiul are un caracter activ, de deprindere colectivă, de actualizare a unei forme tradiționale¹⁵.

¹⁰ *Obiceiuri de înmormântare la românii ardeleni*. 1817. Vasilie Popp și disertația sa medicală, Wien, 1817, Györfy István Néprajzi Egesület, Muzeul Etnografic al Transilvaniei, *Temetkezési szokások az erdélyi románoknál*, 1817, Vasilie Popp *orvosi diszertációja*, Bécs, 1817, Cluj-Napoca, Budapest, 2006

¹¹ Ioan Mușlea, „Viața și opera dr. Vasilie Popp (1789–1842)”, în *Cercetări etnografice și de folclor*, vol. I, Ed. Minerva, București, 1971, pp. 18–65

¹² *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 175

¹³ Ernest Bernea, *Trilogie sociologică*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2004, p. 118. Obicei înseamnă „deprindere colectivă, act repetat, cu scopul de a conserva și organiza viața socială.”

¹⁴ *Ibidem*, p. 119. Datina este „ceea ce este dat, un lucru exterior, gata făcut și constatat obiectiv”, aici intra „ideea de moștenire, de trecere și legătura între generații”

¹⁵ *Ibidem*, p. 120

Uneori, obiceiul „apare ca expresia unui sistem de credințe sau reprezentări colective cu care face corp comun și care îl țin viu la nivelul conștiinței omului. Alteori însă apare ca simplu act de deprindere colectivă”¹⁶. În prezent, sub influența teoriilor informației și a celor lingvistice, ritualul este înțeles ca un fapt de comunicare. În acest sens, două sunt tendințele care se confruntă: una care consideră că mai presus de toate acțiunea rituală „spune ceva”, are o funcție expresivă, simbolică, semnificativă, și alta care consideră că „face ceva”, funcția sa este instrumentală, pragmatică, situațională¹⁷. Printre viziunile cele mai interesante asupra ritualului ca fapt pragmatic se situează cea a lui G. Lewis care consideră ritualul o secvență de acțiuni standardizate și prescrise, astfel că în multe societăți actorii știu cum se face corect un ritual dar rareori ei furnizează o explicație, de aceea ritualul diferă de comunicarea verbală, apropiindu-se de artă, fiind important „cum se face”. Un alt reprezentant important al viziunii pragmatice asupra ritualurilor este Frederick Barth care consideră ritualul o activitate colectivă, un conglomerat de acțiuni simultane, de participanți multipli și de obiecte „sacre” diverse, un ansamblu de acte și de mesaje legate într-un context care nu este reductibil la unul singur. El a pornit de la observația că fiecare actor participă la ritual în funcție de o cunoaștere și de niște premise care sunt foarte diferite de cele ale celorlalți¹⁸. Din acest punct de vedere nu este important discursul particular al fiecăruia, ci contextul, locul unde se întâlnesc toate acțiunile și explicațiile individuale. La noi, etnologul Mihai Pop considera că orice act de cultură, deci și ritualul este un act de comunicare, diferit de comunicarea prin limbă „prin faptul că folosește și alte limbaje – muzical, coregrafic, gestic, mimic – sau limbaje specializate ca cele ale miturilor, riturilor, ceremoniile, obiceiurilor, modurilor de comportare, bunei-cuviințe”¹⁹, iar actele de cultură tradițională, deci și obiceiurile, „nu se realizează numai printr-un sincretism de limbaje, ci și printr-un sincretism de planuri contextuale”²⁰, iar „translația actelor de cultură populară tradițională și deci și a obiceiurilor de pe un plan contextual pe altul, mutațiile funcționale au dus și duc încă la schimbarea sensurilor lor”²¹. Ce se întâmplă cu obiceiurile în spațiile multiculturale, ce se preia și ce se respinge, cum se preia un obicei, ce modificări suferă acel obicei în practică sau în explicație? Toate aceste

¹⁶ *Ibidem*, p. 123

¹⁷ Nicole Sindzingre, „Rituel”, în *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 2000, corpus 20, p. 68

¹⁸ *Ibidem*, p. 71

¹⁹ Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, Ed. Univers, București, 1999, p. 14

²⁰ *Ibidem*, p. 15

²¹ *Ibidem*, p. 19

sunt întrebările pe care ni le punem în această lucrarea și încercăm să aflăm un răspuns, mai mult sau potrivit.

În limba română, pe lângă termenii de obicei, datină și ritual, etnologii folosesc și noțiunile de „ceremonie”, „ceremonial” și „rit” pentru denumirea unor părți ale obiceiului, care ar fi termenul folosit pentru ansamblul manifestărilor folclorice legate de un eveniment familial sau de o anumită dată. După Mihai Pop, ceremonia este „o parte a obiceiului constituită dintr-o secvență organizată de acte solemne, îndătinute, cu conotații primordiale de bună-cuviință”, iar ritul este „acel element al obiceiului în care intervin reprezentările mitologice care se plasează deci la nivelul sacrului”²², astfel ceremonie și ceremonial ar fi partea laică a unui obicei, iar ritul și ritualul cea magico-religioasă.

Înainte de a trece la depistarea interferențelor culturale într-o zonă multiculturală trebuie să ne luăm o serie de precauții metodologice pentru a nu cădea în diverse capcane. Interacțiunile culturale în obiceiurile funerare analizate vor fi studiate din perspectiva obiceiurilor de înmormântare ale românilor din zona cercetată, obiceiuri pe care le-am studiat mai în detaliu fiind și mai accesibile. Insistența va fi în special asupra „locurilor comune” în obiceiurile funerare ale românilor, maghiarilor, sașilor, romilor din mediul rural, dar nu vor fi ocolite nici diferențele în practicile funerare ale acestora din diverse zone ale județului Mureș. Decuparea influențelor culturale ale diverselor practici funerare este dificil de realizat deoarece preluarea unor fenomene culturale presupune întotdeauna o modificare și o manipulare diferită a lor, ceea ce le face uneori de nerecunoscut. O serie de locuri comune în obiceiurile diverselor grupuri etnice locale nu se explică neapărat prin interferențe etnice, prin preluarea unor practici de la o comunitate la alta, ci și prin existența unor interferențe de alt gen, între mediul urban și cel rural, între cultura populară și cea savantă, între cultura religioasă oficială și cea neoficială, iar altele sunt fenomene universale, existente în mai multe culturi, cu origini diferite.

Pentru studierea interferențelor culturale în obiceiurile funerare vom apela la modelul riturilor de trecere elaborat de Arnold van Gennep, model universal aplicabil oricând și oriunde. Pornind de la schema tripartită a lui Gennep și de la considerațiile funcționaliste ale lui Vincent Louis-Thomas, practicile funerare pot fi grupate în două mari categorii:

I. Practici funerare pentru cel mort (obișnuit și neobișnuit)

II. Practici funerare pentru supraviețuitori (familie, neam, vecinătate, comunitate rurală).

²² *Ibidem*, p. 33–34

Încadrarea comportamentelor funerare într-o categorie sau alta nu este absolută, deoarece multe dintre gesturile care se fac în cadrul ceremoniei funerare și după aceea nu privesc întotdeauna numai liniștea celui mort ci și liniștea celor vii, cum este cazul bocetului care vizează atât tratamentul celui mort dar și liniștirea celor vii, de asemenea doliul care se face pentru cei vii, pentru a asigura trecerea lor peste această perioadă de criză generată de moarte, dar în același timp înlătură o posibilă răzbunare a mortului, apărând în mod magic pe supraviețuitori. În general, majoritatea ritualurilor funerare se fac pentru mort, dar și pentru supraviețuitori, pentru liniștirea și apărarea lor de influența nefastă a evenimentului morții.

Din perspectiva finalității practicilor funerare se mai poate face o distincție între practicile funerare obișnuite, care se fac în general, pentru toți morții, pentru cei care au murit în condiții „obișnuite” și practicile care se fac pentru cei morți în condiții speciale, neobișnuite, pentru cei morți nefiresc, „afară de rând”, după cum menționează registrele parohiale.

Vom încerca schițarea unui model rural al înmormântării în județul Mureș pornind de la descrierea comparativă a ceremonialului funerar la diferite etnii și confesiuni din zonă atât în aspectele comune, asemănătoare, cât și în cele diferite. Pe lângă interferențele dintre etnii și confesiuni, mai există o multitudine de alte interferențe între diverse zone, între mediul urban și cel rural, între diferite aspecte ale ceremonialului funerar: magic, religios, economic, social etc. În general, în cultura populară, fie rurală, fie urbană, converg religia, magia și medicina, astfel încât, atât în răsăritul Europei cât și în Occident, unde „o multitudine de logici se intersectează, toate aparent justificate: pâinea coaptă în Vinerea Mare nu mucegăiește niciodată; dacă o păstrezi, vindecă tot felul de boli; verighetele făcute din argintul strâns în timpul euharistiei vindecă convulsiile; sacramentul confirmăției înlătură boala”²³, o singură explicație nu este suficientă fiind nevoie de mai multe explicații și de grile diferite de interpretare.

Vorbim de un model, dar nu de unul static, chiar dacă perioada de timp nu este foarte lungă din punct de vedere istoric, ci unul dinamic care presupune transformări, modificări, reveniri, adăugiri în ceremonialul funerar. Obiceiurile funerare reprezintă esența modelului rural al înmormântării, în înțelesul lor de ritual, dar și de comportament stereotip, de tehnică profană de manipulare a evenimentului funerar. Totul se face în virtutea tradiției, chiar dacă aceasta nu este una foarte veche și chiar dacă nu totul are o semnificație rituală, ci probabil alte explicații de ordin social sau economic. Obiceiurile de înmormântare ne oferă informații în ceea ce privește modul

²³ Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (coord.), *op. cit.*, p. 413

de tratare a fenomenului morții și reprezintă totodată un instrument util de analiză a interferențelor culturale ce apar în practica funerară. Dincolo de discursul religios și cel folcloric, comportamentul funerar rural este puternic influențat de diversele tipuri de discursuri ale epocii: medical, legislativ etc. Chiar specificul modelului rural al morții ar putea fi un amalgam între diferitele tipuri de discurs, de aceea este foarte dificil să separăm acest tip de comportament de celelalte discursuri și comportamente. În modelul rural al morții se poate observa contopirea a diverse influențe venite din direcții diferite pe care le înglobează și le transformă într-o sinteză unică. În general, antropologii nu denumesc rurale populațiile pe care le studiază, dar majoritatea sunt rurale și nu „primitive”. Societățile rurale se diferențiază atât de societățile așa-zis „primitive” (izolate, cvasiautarchice), cât și de societățile urbane și industriale²⁴. S-a încercat definirea unei „logici rurale”, denumită uneori „logica subzistenței”, iar caracteristică acestei metalogici rurale ar fi, potrivit lui Olivier de Sardan, tocmai acționarea, simultan sau alternativ, a unor logici multiple: economice, tehnice, sociale, simbolice etc.²⁵. Din acest punct de vedere, ar fi util de studiat anumite fenomene culturale rurale din perspectiva diverselor interacțiuni: între public și privat, individual și colectiv, între material și spiritual, între economic, social, și religios, între rural și urban, între regiuni și subregiuni.

Modelul rural al morții trebuie să pornească de la finalitatea riturilor funerare, iar în acest sens întrebarea esențială este pentru cine se fac ceremoniile funerare? În primul rând, se fac pentru cel decedat, pentru trupul și sufletul lui, iar în al doilea rând pentru supraviețuitori: familie, neamuri, vecini, prieteni. Între cele două grupuri principale vizate de obiceiurile funerare se situează un al treilea grup, cel al mediatorilor dintre cei vii și cel mort: preotul, groparii, săracii care primesc pomenile etc. Pornind de la aceste considerente obiceiurile funerare din județul Mureș pot fi grupate într-un sistem care cuprinde pe de o parte ceremoniile care se adresează defunctului, iar pe de altă parte cele care se adresează supraviețuitorilor, oricare ar fi aceștia: familia, neamul, gruparea de vârstă și de sex sau comunitatea sătească. Un punct important de plecare îl constituie viziunea lui Louis Vincent Thomas asupra riturilor funerare considerate rituri de „liniștire” pe trei segmente: pentru liniștea mortului, pentru liniștea familiei și pentru cea a comunității²⁶.

²⁴ Louis Pierre Bonte, Michel Izard, *Dicționar de etnologie și antropologie*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Ed. Polirom, Iași, 2007, p. 590

²⁵ *Ibidem*, p. 592

²⁶ Louis-Vincent Thomas, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Ed. Fayard, Paris, 1985, p. 37

Ceremonialul funerar diferă, cel realizat în caz de moarte obișnuită și cel în cazuri neobișnuite, excepționale. Există un set de reguli și comportamente în cazul înmormântării firești, obișnuite, „de rând” și un alt set de prescripții pentru înmormântarea neobișnuită, „afară de rând”. Avem, în primul rând, un model religios al înmormântării care, în practică, se îmbină cu alte elemente ce nu țin de prescripțiile religioase, fie că aceste elemente sunt păgâne, fie sunt laice sau de altă natură. Dacă prevederile religioase sunt de obicei consemnate în scris, cele populare sunt mai puțin consemnate în mod direct, dar pot fi ușor deduse din documentele scrise descifrate printr-o grilă de lectură neconvențională. În cazul înmormântării, pentru evidențierea practicilor populare, trebuie folosită metoda regresivă, pornind de la documentele orale și confruntarea lor cu documentele scrise legate de ceremonialul funerar din epocile trecute. Modelul religios al înmormântării este cel înscris în *Molitvelnice*, dar și acesta diferă în funcție de persoana mortului, variind la preoți, călugări, sau creștinii simpli. Unele documente istorice ne oferă informații utile despre modul de desfășurare a înmormântării, mai ales la personalitățile importante ale vremii. Astfel, necrologul care anunță moartea arhiepiscopului și mitropolitului greco-catolic de Alba-Iulia și Făgăraș, Ioan Vancea, în 31 iulie 1892, menționează momentul morții sale și nu uită să precizeze că a murit „după ce mai întâiu a primitu cu pietate sântulu sacramentu alu penitientiei”²⁷. În continuare, se prevede să se „tragă clopotele la biserica sa de trei ori pe di, adică dimineția, la amedi și seria până în 3 Augustu n. la 10 ore, când se va întâmplă insocirea repausatului nostru Metropolitu la mormântulu ce i se pregătesce în cripta bisericeii din curtea metropolitană.”²⁸. Până aici lucrurile nu diferă prea mult de înmormântarea unui creștin obișnuit: muribundul a fost împărțășit înaintea morții, după ce probabil s-a spovedit, clopotele vor fi trase la biserica lui de trei ori pe zi, decedatul va fi însoțit pe ultimul său drum, dar nu va fi înmormântat în cimitir ca orice creștin ci va fi îngropat în cripta bisericii din curtea metropolitană. Necrologul prevede și unele ritualuri religioase postfunerare: liturghia de a doua zi de după înmormântare, ce va fi efectuată de toți preoții din subordine, slujbă la care sunt chemați toți enoriașii parohiilor.

Civilizația tradițională rurală păstrează acea „familiaritate cu moartea”²⁹ din perioada evului mediu, familiaritate pe care Biserica

²⁷ SJMAN, Fond nr. 439, Parohia greco-catolică Șincai, Dosar nr. 10, 1892, fila 33

²⁸ *Ibidem*

²⁹ Jean Delumeau, *Păcatul și frica. Culpabilizarea în Occident, (secolele XIII–XVIII)*, vol. I, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 44

încearcă să o schimbe prin pedagogia teologică a motivului disprețului față de lume („contemptus mundi”), temă pe care o găsim din plin și în predicele funebre ale lui Petru Maior din secolul al XIX-lea. Philippe Ariès a subliniat rolul esențial pe care înmormântările îl ocupau în Evul Mediu, deoarece se efectuau în centrul aglomerațiilor, iar cimitirele erau adevărate locuri publice, fiind foarte animate³⁰. Biserica a jucat un rol esențial în abandonarea „modului *natural* de a trăi moartea, propunând meditația asupra decesului ca o metodă de pedagogie morală. *Moartea sinelui* dacă n-a inventat-o în totalitate creștinismul, măcar a extins-o la dimensiunile unei civilizații”³¹. Teologia protestantă nu a făcut altceva decât să accentueze discursul catolic referitor la tema disprețului față de lume („contemptus mundi”), astfel încât în teologia protestantă „devalorizarea omului și a lumii a cunoscut cea mai mare violență în civilizația occidentală. Ele nu făcuseră niciodată obiectul unei asemenea condamnări totale și niciodată aceasta nu fusese transmisă unui auditoriu atât de larg. Căci Luther și succesorii săi l-au invitat pe creștin să se lepede cu totul de sine, spre a deveni capabil să primească grația lui Hristos”³². Pastorală protestantă și catolică se caracterizează prin aceeași insistență asupra maladiei și morții, acea „pastorală a fricii”³³, astfel încât „protestanții din secolul clasic au asociat la fel de mult ca și catolicii frica și judecata de apoi, aceasta din urmă deschizând poarta fie spre paradis, fie spre infern”³⁴. Pornind de la aprecierile lui Philippe Ariès asupra istoriei morții în patru timpuri, modelul rural al morții din Transilvania în secolul al XIX-lea până în a doua jumătate a secolului XX se situează între modelul „mioritic” al morții, al acceptării senine a morții, pe care Ariès o numește „moartea gisanților” și modul contemporan de a muri, „moartea interzisă”.

Așa cum s-a remarcat de nenumărate ori de la Ariès încoace, în societățile industrializate, moartea a devenit o interdicție majoră, dar și moartea departe de casă, moartea în spital „stârnește atitudini diverse, ținând de etnologia lumii contemporane”³⁵. În ceea ce privește modelul contemporan al morții în Occident, „moartea interzisă”, în România nu se poate vorbi de o izolare totală a mortului în spital. În a doua jumătate a secolului XX asistăm evident la o înmulțire a celor care mor la spital și nu acasă înconjurați de familie și prieteni, însă moartea în spital nu izolează întotdeauna, deoarece chiar și în mediul urban bolnavul aflat la spital continuă

³⁰ Philippe Ariès, *L'homme devant le mort*, Seuil, Paris, 1977, p. 73–76

³¹ Jean Delumeau, *op. cit.*, vol. I, p. 51

³² *Ibidem*, p. 35

³³ *Ibidem*, vol. II, 1998, p. 216

³⁴ *Ibidem*, p. 221

³⁵ Louis Pierre Bonte, Michel Izard, *op. cit.*, p. 444

să fie vizitat și vegheat de familie și prieteni. Moartea în spital este și ea înglobată în practicile tradiționale și asimilată cu moartea nefirească, în afara satului, caz în care, la aducerea mortului de la spital se trag clopotele odată cu intrarea sicriului cu mortul în sat, pentru a nu atrage calamități naturale asupra comunității. O schimbare majoră a apărut totuși în modelul tradițional al morții, este vorba de fenomenul bocitului care cu timpul este tot mai mult diminuat ca fenomen ritual, deoarece nu mai asistăm decât foarte rar la bocitul tradițional, femeile tinere nu mai știu să bocească, nu-și mai exprimă durerea verbal. Doliul de asemenea, după exagerările în urma celor două războaie mondiale, a început să fie abandonat mai ales în mediul urban, unde mai este practicat doar la înmormântare și la comemorările morților, în rest este păstrat doar de femei și pe o perioadă de timp mai redusă decât înainte.

Interpretarea interferențelor culturale care apar în obiceiurile funerare din zonă poate fi făcută din diverse unghiuri: din perspectivă interioară, din unghiul de vedere al performerilor sau din perspectiva cercetătorului, astfel încât interferențele pot fi asumate, recunoscute de membrii comunității studiate chiar dacă sunt reale ori „false”. Din perspectiva cercetătorului care face comparații între obiceiurile funerare din diverse comunități și epoci istorice, pot apărea diferite locuri comune și interferențe care s-ar putea să nu fie recunoscute de performeri. Metoda comparativă nu este suficientă pentru evidențierea interferențelor, deoarece similitudinile dintre diverse practici nu presupun neapărat o legătură directă între practicile respective.

În încheiere doresc să adresez mulțumiri domnului prof. univ. dr. Ioan Godea, coordonatorul tezei de doctorat, pentru îndrumările în realizarea acestei lucrări; referenților din cadrul comisiei doctorale: domnului prof. univ. dr. Barbu Ștefănescu, domnului cercet. dr. Mihai Dăncuș și doamnei conf. univ. dr. Narcisa Știucă pentru aprecierile critice asupra lucrării; colegilor de la Secția de Etnografie și Artă Populară a Muzeului Județean Mureș pentru sprijinul acordat, domnului Valer Pop pentru punerea la dispoziție a manuscriselor lui Ioan Maloș, precum și conducerii Muzeului Județean Mureș pentru sprijinul financiar oferit în publicarea acestei lucrări. De asemenea adresez mulțumiri colegilor de la Muzeul de Etnografie din Reghin, în special doamnei directoare Maria Borzan pentru accesul oferit la arhiva foto a muzeului și nu în ultimul rând oamenilor din satele cercetate care au avut răgazul să stea de vorbă cu mine și să-mi ofere o serie de informații utile despre obiceiurile de înmormântare locale.

I. REPERE TEORETICE ȘI DOCUMENTARE

MOARTEA, CEL DINTĂI mister al omenirii, a incitat întotdeauna mintea omenească, care a s-a străduit să-i confere un sens prin diverse rituri și ceremonii, prin care s-a dorit de fapt îmblânzirea realității crude a dispariției unui semen. Există mai multe moduri de a trata fenomenul morții din punct de vedere cultural, dar comună este preocuparea constantă a tuturor oamenilor de a da un sens morții prin diverse credințe, obiceiuri, practici religioase. În general, obiceiurile funerare sunt studiate din perspectiva diverselor religii, deoarece problema morții a fost multă vreme preocuparea religiei, cea care a încercat întotdeauna să ofere omului o consolare în fața implacabilului eveniment existențial. În antropologie, de la studierea curiozităților etnografice se ajunge la studierea a ceea ce este comun tuturor oamenilor, o abordare culturală a fenomenului morții, omul fiind singurul animal conștient că va muri.

Problematica morții a fost dezbătută nu numai de arheologi, etnografi și istorici, ci și de alți cercetători: sociologi, psihologi, teologi, filosofi, moartea fiind una dintre problemele majore ale omului. Din punct de vedere al istoricului, cele mai relevante sunt abordările care propun o tratare a obiceiurilor funerare în contextul epocii lor, prin coordonatele lor religioase, legislative, economice, sociale. În funcție de modul cum este privită moartea și lumea de dincolo, este organizată și viața individului sau a comunității. Astfel, unii cercetători cred că se pot stabili diferite moduri de a trăi prin cercetarea diferitelor comportamente funerare individuale și colective³⁶. În general, au fost două mari tendințe în perceperea morții, una tradițională, religioasă, care consideră moartea ca fiind doar o trecere spre o altă lume și cealaltă, ateistă, materialistă, care consideră moartea ca un sfârșit definitiv, ireversibil. În funcție de imaginea oamenilor despre moarte a fost concepută și imaginea vieții, fie ca ceva trecător, fie ca ceva unic.

Antropologia a făcut progrese remarcabile în studierea obiceiurilor folclorice odată cu elaborarea unui concept unificator al tuturor obiceiurilor,

³⁶ Kodo Matsunami, *International Handbook of Funeral Customs*, Ed. Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1998, p. IX

fie ele calendaristice fie legate de existența omului. În 1909, Arnold van Gennep a elaborat conceptul „riturilor de trecere”, concept organizator al obiceiurilor, atât al celor de familie, al „crizelor vieții” cât și al celor calendaristice din orice epocă și din orice societate. Schema tripartită a „riturilor de trecere” unifică ritualuri diverse, atât din societățile așa zis „primitive”, cât și cele din societățile rurale europene, societăți „istorice”. Vorbind despre „trecere”, el se referă la „trecerea de la lumea profană la cea sacră”, considerând că în lumea modernă nu există o separație netă între societatea laică și cea religioasă, între profan și sacru, iar în societățile vechi exista o preponderență a lumii sacre asupra celei private³⁷. Din această perspectivă, riturile primesc atributul de „magico-religios”³⁸, care se potrivește societăților mai vechi, dar probabil mai puțin potrivit epocii moderne. Problema este cum se aplică această schemă-tip diverselor tipuri de ceremoniale, în cazul nostru la înmormântare. După cum afirmă și Arnold van Gennep, nu toate cele trei categorii ale riturilor de trecere (*rituri de separare*, *rituri de limită* și *rituri de agregare*) se regăsesc în mod egal în același ansamblu ceremonial și „nu sunt dezvoltate în mod egal la o aceeași populație”³⁹. El grupează riturile funerare, potrivit schemei sale, astfel: 1. *rituri de separare*, cum sunt cele de purificare (spălarea mortului, transportul mortului afară din casă, închiderea sicriului, gropii); 2. *rituri de prag* (doliul, priveghiul, obolul lui Charon); 3. *rituri de agregare* (mesele de după funeralii, serbările de comemorare).

Victor Tuner a rafinat schema lui Gennep prin introducerea conceptului de „liminalitate” și de „communitas” care a condus la asocierea riturilor de trecere cu cele de inițiere și la o diferențiere între riturile „crizelor vieții” și cele calendaristice⁴⁰. Turner înțelege prin conceptul de „liminal” o perioadă „betwixt and between”, de margine, de graniță între două stări, o perioadă în afara ordinii⁴¹.

Pentru analiza elementelor și originii reprezentării colective a morții, Robert Hertz pornește de la observația lui Lafitau, din 1724, asupra înmormântării duble la sălbatici și încearcă să descifreze semnificația acestui obicei, constatând că oroarea față de cadavru nu poate fi explicată numai pe baze fizice, starea cadavrului neavând influență asupra ritualului funerar⁴².

³⁷ Arnold van Gennep, *Riturile...*, p. 1-2

³⁸ *Ibidem*, p. 17

³⁹ *Ibidem*, p. 14

⁴⁰ Nicole Sindzingre, *op. cit.*, p. 67

⁴¹ Victor Turner, „Betwixt and Between: the Liminal Period in Rites of Passage”, în *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ed. Cornell University Press, Ithaca, 1967

⁴² Robert Hertz, „Sociologie religieuse et folklore. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort (1907)”, în *Année sociologique*, première série, tome X, 1907, p. 19

Pentru a facilita expunerea faptelor, grupează noțiunile și practicile referitoare la moarte în trei părți: cele referitoare la corpul defunctului; la sufletul mortului; cele referitoare la supraviețuitori⁴³.

Un continuator al lui Arnold van Gennep, Vicent Louis-Thomas, pune accentul pe caracterul reparatoriu al riturilor de trecere. El consideră că, la populațiile preindustriale, „ritul de trecere caută să elimine perturbările aduse de schimbare. În general, primele funeralii, imediat după înhumare, confirmă despărțirea mortului de cei vii, iar marile funeralii, care au loc după o perioadă de doliu plină de tabuuri, îl integrează în lumea cealaltă”⁴⁴. Potrivit autorului, riturile funerare stau chiar la baza culturii, căci „ceea ce numim cultură nu este nimic altceva decât un ansamblu organizat de credințe și ritualuri create pentru a se împotrivi efectelor subversive ale morții individuale sau colective”⁴⁵. El privește riturile funerare din perspectiva finalității lor:

- *pentru defunct*: în momentul morții, muribundul este calmat ca un copil mic, i se dă sentimentul că are parte de un ultim omagiu.
- *pentru liniștea supraviețuitorilor*: definitivarea pregătirilor de doliu, exprimarea durerii prin țipete, rugăciuni, mesaje în timpul funeraliilor, restabilirea ordinii perturbate după exprimarea codificată a neliniștii și după omagierea celui dispărut;
- *pentru comunitate*: frânarea dezlănțuirii numinosului necurat (bunăoară, în Africa, vinovații sunt identificați prin divinație, cărora li se cere sănătate și belșug), înnoirea societății printr-o dramatizare liturgică (și adesea ludică) ce consolidează comportamentele prescrise în relațiile dintre indivizi și clanuri⁴⁶.

O altă perspectivă contemporană de analiză a obiceiurilor morții ar fi cea propusă de literatura tanatologică. Un posibil model îl oferă Lewis R. Aiken în lucrarea sa *Dying, Death and Bereavement* face o sinteză a tuturor scrierilor tanatologice și oferă o perspectivă de ansamblu asupra problemei morții din perspectivă medicală, psihologică, religioasă, filosofică, artistică și demografică asupra „muririi”, morții și înmormântării⁴⁷. El împarte lucrarea în trei părți: prima se referă la mortalitate și tanatologie, a doua la cauzele și circumstanțele morții (bolile, foametea, sinuciderea, crima,

⁴³ Claude Rivière, *Socio-antropologia religiilor*, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 16

⁴⁴ *Ibidem*, p. 112

⁴⁵ Louis-Vincent Thomas, *Rites de mort...*, p. 37

⁴⁶ *Ibidem*, p. 111

⁴⁷ Lewis R. Aiken, *Dying, Death and Bereavement*, ediția a patra, Ed. Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, 2001, p. X

războiul), iar a treia este dedicată credințelor religioase și obiceiurilor. Tratează mai întâi ritualurile funerare tradiționale și obiceiurile, apoi practicile funerare moderne. În cadrul ritualurilor funerare tradiționale se ocupă de scopurile obiceiurilor funerare, dispunerea corpului, locul de înmormântare și structurile, tratamentul corpului, poziția și orientarea corpului, bunurile pentru mormânt, riturile prefunerare, transporturile funerare și procesiunile, lamentațiile și alte comportamente funerare. Printre practicile moderne încadrează priveghierea, afacerile funerare, reglementările legale ale industriei funerare, schimbarea atitudinilor și practicilor, credințele religioase. Ultimul subcapitol se referă la miturile și credințele despre moarte: imortalitatea și sufletul, țara morților, paradisul și purgatoriul, încercarea și judecata⁴⁸.

O abordare comparativă a obiceiurilor funerare ale unor comunități vecine o găsim în lucrarea lui Jack Goody, *Death, Property and the Ancestors A study of the mortuary customs of the La Dogga of West Africa*, care își propune să stabilească diferențele dintre ritualurile funerare a două comunități învecinate: Lo Wiili și Lo Dagaba din vestul Africii, iar pentru a putea stabili natura acestor diferențe, consideră că este necesară descrierea în detaliu a ceremoniilor performate la moartea unei persoane⁴⁹. Încearcă să explice diferențele dintre ceremoniile funerare ale celor două comunități, în general prin aspectele sistemului social și, în particular, prin tipul relațiilor de proprietate. El face o constatare valabilă și în alte părți, și anume că sunt diferențe nu numai între grupurile majoritare, ci și în interiorul fiecărei comunități⁵⁰. Ceremoniile funerare pot servi pentru a contracara durerea generată de pierdere și, în același timp, de realocare a drepturilor și îndatoririlor referitoare la roluri, proprietate și femei⁵¹.

Studierea interferențelor culturale presupune și definirea identității culturale a unui anumit grup etnic, a ceea ce se înțelege în general prin identitate culturală. Cercetările asupra definirii identității, etniei, națiunii au ajuns la concluzia că, în fapt, definirea unei identități culturale aparte nu se poate realiza decât prin confruntare cu celelalte identități diferite, aflate în legătură. Așadar, pentru stabilirea unor trăsături definitorii unei anumite identități, etniei sau națiuni este necesară relevarea interferențelor, a legăturilor cu celelalte, deoarece o identitate, o etnie, o națiune nu se definește decât prin raportare la alta sau la celelalte. Definirea mai

⁴⁸ *Ibidem*, p. 125

⁴⁹ Jack Goody, *Death, property and the ancestors. A study of the mortuary customs of the La Dogga of West Africa*, Ed. Routledge Library Editions, New York, 2004, p. 29

⁵⁰ *Ibidem*, p. 42–43

⁵¹ *Ibidem*, p. 36

precisă a anumitor termeni din acest context a dus și la înlocuirea sau la schimbarea lor cu alți termeni, înrudiți, pentru înlăturarea echivocurilor și eliminarea subiectivismului. Cu timpul, termenul de etnicitate îl înlocuiește tot mai mult pe cel de etnie, iar interferențele între etnii sunt definite mai ales ca interferențe culturale. Discuțiile antropologilor despre etnie și națiune sunt nesfârșite, unii autori considerând etnia ca premergătoare națiunii, cum face Anderson Smith în lucrarea sa din 1986, *The ethnic origins of nations*, alții definesc națiunea fără să ia în considerare etnicitatea. Anderson Smith definește etnia ca un set de trăsături sau dimensiuni care trebuie să fie familiare: o denumire colectivă, un mit al originii comune, aceeași istorie, o cultură comună distinctă, un teritoriu specific și un sens al solidarității. După Smith, formațiunile economice și politice și alianțele vin și pleacă, doar un „simbol-mit” este durabil într-atât încât să susțină o etnie de-a lungul mileniilor, pentru a deveni o națiune în lumea modernă⁵². În ultima vreme, în locul termenilor de „etnie” și „națiune” este preferat cel de „identitate”. Sharon MacDonald a preluat termenul de identitate de la Edwin Ardener ca o extindere a termenului depășit de etnicitate⁵³. Termenul de „identitate” este utilizat de antropologul britanic Anthony Cohen ca o unealtă analitică pentru a înlocui termenul „diversitate culturală”. Cohen respinge termenul *identități naționale* în favoarea celui de „*identități locale*”, susținând că nu există identitate națională care să nu fie infiltrată de câteva identități locale⁵⁴. Benedict Anderson afirmă în schimb că există totuși identități naționale atât de puternice încât oamenii sunt în stare să moară pentru această idee națională, aproape transcendentă. Cohen susține că ideea de „națiune” are putere și validitate deoarece este îmbibată de o semnificație locală: „experiența locală mediază identitatea națională” și de aceea o înțelegere antropologică a ultimei nu se poate face fără cunoașterea primei⁵⁵. El se concentrează asupra sensurilor practicii simbolice indiferent dacă identitatea locală presupusă „tradițională” este de fapt o inovație recentă sau importată dinafară. Ceea ce contează în acest sens este faptul că artefactele culturale generează un sens simbolic specific local. Alții, precum Chapman sau McDonald, au o mai mare profunzime istorică când demonstrează că „materialul cultural” al identității celtice sau bretone, de exemplu, poate fi local, dar construcția identitară este

⁵² Marcus Banks, *Ethnicity. Anthropological construction*, Ed. Routledge, London, 1996, p. 130

⁵³ *Ibidem*, p. 143

⁵⁴ *Ibidem*, p. 154

⁵⁵ *Ibidem*, p. 148

o proiecție exterioară⁵⁶. Discuția asupra etnicității a avut loc în legătură cu minoritățile, iar unii autori consideră că trebuie discutat despre etnicitate atât în legătură cu minoritatea, cât și cu majoritatea. Edwin Ardener subliniază faptul că, în contextul discuției despre identitate, trebuie să înțelegem majoritățile pentru a explica minoritățile⁵⁷.

Weber observa faptul că, „conștiința apartenenței identitare nu se naște din izolare, ci din comunicarea diferențelor în cadrul interacțiunii. Grupurile își elaborează trăsăturile distinctive în confruntarea cu alte grupuri”, astfel încât specialistul „va trebui deci nu să facă inventarul trăsăturilor culturale, ci să analizeze procesele prin care se stabilesc (sau se șterg) frontierele dintre entități colective”. Din această perspectivă, „etnicitatea este un proces continuu de dihotomizare între „noi” și „ei”, în cadrul căruia indivizii folosesc marcatori pentru a se defini și pentru a-și redefini relațiile cu ceilalți”⁵⁸. Potrivit lui Philippe Poutignat și Jocelyn Streiff-Fennart, a studia etnicitatea înseamnă să ne interesăm de procesele variabile și niciodată încheiate prin care actorii se identifică și sunt identificați de către ceilalți pe baza dihotomizărilor Noi/Ei realizate pornind de la trăsături culturale presupuse a fi derivate dintr-o origine comună și puse în evidență în cadrul interacțiunilor sociale⁵⁹.

Frederik Barth și discipolii săi încearcă să demonstreze că etnia este înainte de orice o categorie ascriptivă, a cărei continuitate depinde de menținerea unei frontiere, și deci a unei codificări reînnoite în mod constant, a diferențelor culturale între grupuri învecinate⁶⁰. Barth folosește noțiunea de „frontieră etnică”. Astfel, grupurile etnice sunt tipuri de organizare identificabile prin faptul că își păstrează frontierele. În opinia lui Albert Ogien identitățile se construiesc în și prin interacțiune socială. „A analiza etnicitatea înseamnă a explicita ansamblul practicilor de diferențiere care instaurează și mențin o *frontieră* etnică, și nu a reda substratul cultural asociat în mod curent cu un grup etnic ca un conținut de natură eternă și stabilă... Este necesar atunci să recunoaștem că nu există nici o *identitate* în afara utilizării care i se dă și nici un substrat cultural invariabil care ar defini, în afara acțiunii sociale, esența unui membru al unui anumit grup uman”, iar „de la descrierea caracteristicilor etnice s-a trecut la studierea relațiilor dintre grupuri. Această lovitură dată perspectivei substanțialiste ne permite

⁵⁶ *Ibidem*, p. 149

⁵⁷ *Ibidem*, p. 150

⁵⁸ *Ibidem*, p. 277

⁵⁹ Philippe Poutignat, Jocelyn Streiff-Fennart, *Théories de l'ethnicité*, Ed. PUF, Paris, 1995, p. 154 apud *Ibidem*, p. 280

⁶⁰ Pierre Bonte, Michel Izard, *op. cit.*, p. 216

să spună că trebuie să facem distincție, în studierea relațiilor interetnice, între perioada de dinainte de Barth și cea de după Barth”⁶¹.

Pentru depășirea pericolelor etnocentrismului inerent în societățile multietnice este obligatorie operarea cu mecanismele identității și alterității. Camelia Burghelă remarcă însă că există pericolul definirii alterității prin pârgăile majorității, a grupului dominant, ceea ce ar putea știrbi din autenticitate și ar duce la ignorarea diferențelor interne ale minorității⁶². Acest pericol este de fapt iluzoriu, deoarece identitatea se definește chiar prin prisma interferențelor între culturi, căci „identitatea este prin însăși esența ei dialogică, pentru că nu se poate construi decât prin dialogul cu celălalt”⁶³, astfel încât un asemenea studiu nu face decât să confirme interferențele dintre identități care sunt pe rând majoritare sau minoritare, în funcție de context. Astfel, în cazul nostru, într-un sat majoritar românesc, maghiarii sau alte etnii sunt minoritari, în schimb într-un sat majoritar maghiar, celelalte etnii pot fi minoritare. Orice grup „se definește în mai mare măsură prin granițele sale simbolice (și deci prin raportul față de Celălalt) decât prin niște caracteristici interne specifice”⁶⁴. Din acest punct de vedere, perspectiva interculturală va fi cea mai în măsură să definească identitatea sau identitățile diferitelor grupuri, în special a celor etnice. „Interculturalitatea arată și mai clar că, în medii culturale (relativ) omogene, mizele identitare nu se situează în centrul grupurilor sociale ci, așa cum a spus Frederik Barth, la frontierele lor, acolo unde se negociază identificarea „aceluiași” și diferențierea față de „celălalt”⁶⁵. Din punct de vedere antropologic, analiza unei comunități se poate face din două perspective: din exterior, din punctul de vedere al „outsider”-ului, din perspectivă „etică” și din interior, din punct de vedere al „insider”-ului, din perspectivă „emică”, astfel încât pot fi stabilite interferențele ce apar în anumite practici din două direcții, cea a cercetătorului și cea a actorilor, al performerilor. Din acest punct de vedere, este interesant de urmărit cum văd membrii comunității obiceiurile lor și ale celorlalți, ce consideră ei a fi specific lor și ce este specific celorlalți, ce cred ei că-i diferențiază de ceilalți. Raportarea la celălalt constituie și un indiciu asupra propriilor valori față de cele ale celorlalți.

⁶¹ Marcus Banks, *op. cit.*, p. 278

⁶² Camelia Burghelă, „Recuperarea memoriei, între identitate și multiculturalism”, în *Caietele Asociației Științifice a Etnologilor din România*, nr. 2, 2006, Ed. Muzeul Țării Crișurilor, Oradea, 2007, p. 73-74

⁶³ Gilles Ferréol, Guy Jucquis, *Dicționarul alterității și al relațiilor interculturale*, Ed. Polirom, Iași, 2005 p. 330-331

⁶⁴ *Ibidem*, p. 335

⁶⁵ *Ibidem*

În general, zonele multietnice, au fost ocolite de etnografii români, fiind preferate cele compact românești, la fel cum au procedat și cercetătorii maghiari sau germani, care au preferat studierea comunităților compact maghiare sau săsești. Lucrurile stau la fel și în zilele noastre, deși se știe că identitatea se afirmă la frontiera cu altele și se definește prin contactul cu celelalte identități culturale. Chiar atunci când s-au făcut comparații, s-a vizat relevarea asemănărilor obiceiurilor contemporane cu cele din antichitate, pentru descoperirea originilor și definirea identității etnice proprii.

Pentru etnologi sunt foarte importante și metodele de cercetare de teren, care conferă autenticitate materialului obținut. Printre primii etnografi care au studiat obiceiurile de înmormântare din zona județului Mureș este Ioan Maloș care însă nu a mai apucat să-și publice cercetările efectuate în zona Reghinului. S-au păstrat o parte din manuscrisele sale în arhiva familiei Maloș, printre care un studiu dedicat cercetării metodologice a obiceiurilor și unele informații despre obiceiurile de înmormântare din Socol, județul Mureș, obținute prin intermediul unor cercetări de teren (convorbiri cu țăranii) realizate în anul 1940⁶⁶. Manuscrisul referitor la obiceiurile de înmormântare din Socol, păstrat astăzi în arhiva familiei Maloș, ne oferă o mostră a ceea ce a încercat să facă Maloș în cercetarea obiceiurilor, de remarcat fiind acuratețea transcrierii convorbirii în sistem fonetic pentru o redare cât mai exactă a informațiilor obținute. Într-un alt manuscris, Maloș subliniază importanța etapei de transcriere a textelor și diversele metode de transcriere, printre care și cea fonetică folosită doar de specialiști⁶⁷. Pornind de la îndrumările lui Romulus Vuia, Maloș adoptă principii moderne în cercetarea de teren, fiind adeptul studierii obiceiurilor pe baza observației directe. De asemenea, în locul chestionarului, propune convorbirea cu subiectul pe baza unui plan, un fel de interviu semi-structurat și în același timp recomandă cercetarea directă în locul celei indirecte, prin corespondență⁶⁸.

Pe lângă observație, principala metodă de cercetare în teren, informațiile oferite de cei investigați sunt absolut necesare pentru validarea și completarea documentației, pentru a avea o perspectivă din interior asupra faptelor observate. Cercetarea de teren ar putea lămuri probleme diverse, cum sunt cele legate de influențele culturale dintre diferite zone:

⁶⁶ Valer Pop, *Ioan N. Maloș (4 mai 1916 – 23 noiembrie 1942)*, Ed. Nico, Târgu Mureș, p. 53

⁶⁷ Pamfil Bîlțiu, „Ioan M. Maloș și metodologia cercetării de teren”, în *Marisia. Studii și materiale. Etnografie-Artă-Artă Populară*, Târgu Mureș, 2003, nr. XXVII, p. 251

⁶⁸ *Ibidem*, p. 250–251

„Ioan N. Maloș consideră că numai cercetarea aplicată metodic pe teren și efectuată pe arii întinse ar putea aduce lămuriri în spionoasa problemă a influențelor”⁶⁹. El dezbate pe larg problema influențelor „atenționând asupra factorilor care facilitează influențele interzonale folclorice, cum ar fi existența satelor cu o pondere economică mai scăzută de tipul celor din Munții Apuseni, care determină deplasări sezoniere”⁷⁰. O altă metodă de cercetare modernă, narațiunea biografică este utilă atât etnografiei cât și istoriei, sociologiei și psihologiei⁷¹. Metoda „reconstituirii narate a unor tradiții locale” este adecvată atât abordărilor legate de ocupații, meșteșuguri, port, gastronomie cât și a experienței războiului, călătoriilor dar și obiceiurilor de familie⁷².

În descrierea obiceiurilor de înmormântare, Vasile Popp face adesea comparații între obiceiurile de înmormântare românești și cele ale romanilor, însă precizează că acestea au suferit schimbări de-a lungul istoriei. „Cam la fel este și în privința obiceiurilor legate de înmormântare. Multe trăsături le-au păstrat de la romani. Aceste obiceiuri, ca urmare a adoptării creștinismului, dar și datorită contactului cu alte neamuri, în timp, au suferit schimbări semnificative”⁷³. Simion Florea Marian, în *Precuvântarea la Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, publicată în 1893, sublinia că a urmărit „numai datinile și credințele românilor din toate provinciile, în care locuiesc aceștia. Totuși, dând în decursul cercetărilor mele peste unele datine și credințe parte romane, parte de altă origine, dar care seamănă cu ale românilor, nu m-am putut opri de a nu le reproduce și pe acelea.”⁷⁴. Etnografii maghiari încep și ei să pună obiceiurile de înmormântare ale maghiarilor din Transilvania în legătură cu cele ale românilor și ale altor etnii din zonă. Kós Károly subliniază necesitatea metodologică de tratare a culturii populare maghiare în raport cu cea românească, susținând că „nici un popor, parte a unui popor sau naționalitate nu trăiesc izolate, particularitățile etnografice nu pot fi înțelese fără cunoașterea mediului etnic”, întrucât „cultura populară a

⁶⁹ *Ibidem*, p. 637

⁷⁰ *Ibidem*

⁷¹ Narcisa Alexandra Știucă, *Cercetarea etnologică de teren, astăzi (curs)*, Ed. Universității din București, 2007, p. 67–68

⁷² *Ibidem*, p. 66

⁷³ *Obiceiuri de înmormântare la românii ardeleni*. 1817. Vasile Popp și disertația sa medicală, Wien, 1817, Györffy István Néprajzi Egesület, Muzeul Etnografic al Transilvaniei, *Temetkezési szokások az erdély románoknál*, 1817, Vasile Popp orvosi diszertációja, Bécs, 1817, Cluj-Napoca, Budapest, 2006, p. 180

⁷⁴ Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, Ed. Lito-Tipografia Carol Göbl, 1892, p. 1

unor grupuri de sate cu populație maghiară a fost vizibil influențată de apropierea unor zone cu populație românească și săsească, cum ar fi, de pildă, Târnava Mare, Bistrița sau Țara Bârsei. Dintre zonele etnografice locuite în comun de români, maghiari, germani și alte naționalități se remarcă vestul Banatului, Câmpia Transilvaniei și o seamă de grupuri de sate⁷⁵. Analizând arta populară maghiară legată de înmormântare, face comparații între stâlpul funerar maghiar denumit „fejfa” și crucile antropomorfe românești din zona Făgărașului, Lăpușului românesc ca și cu cele din Bulgaria și Bosnia⁷⁶. Totuși, nu se desprinde căutarea originilor, a acelor „survivances”, considerând că vechile obiceiuri de înmormântare, cum ar fi: pomana (tor), înmormântarea cu „sulițe” cu steag („zászlós kopja”), înșiruirea mormintelor pe neamuri în cimitir, semnul de mormânt, cioplit cu elemente antropomorfe, ca „supraviețuiri din cultul precreștin al strămoșilor din epoca societății gentilico-militare”⁷⁷.

Într-un studiu referitor la funcțiile obiceiurilor funerare, Gazda Klára subliniază asemănările și deosebirile dintre tradițiile de înmormântare ale românilor și maghiarilor⁷⁸: „Dacă aruncăm o privire asupra tradiției maghiarilor din bazinul Carpaților, în mai multe puncte vom vedea obiceiuri și explicații asemănătoare. Examinând comparativ tradițiile privind înmormântarea la cele două neamuri (români și maghiari), se poate spune că, trăind unii în apropierea celorlalți, ei s-au influențat reciproc, dezvoltând o existență de sine stătătoare, independentă”⁷⁹. Ca și alți etnografi, caută originea arhaică a unor practici funerare actuale în perioadele istorice timpurii. Astfel, vorbind despre închiderea ochilor cu bani, lut, ceară la români, amintește despre practica închiderii ochilor cu plăcuțe sau cu măști mortuare la popoarele asiatice și la maghiarii din secolul al X-lea⁸⁰. Concluzia sa este că „unele elemente sau explicații diferă nu doar în funcție de criteriul etnic, ci și în funcție de fiecare comunitate mai mică în parte”⁸¹. Ceea ce se poate reproșa analizei sale este că face comparații între români și maghiari din zone etnografice diferite. Mult mai interesantă ar fi fost comparația între comportamentul funerar al românilor și maghiarilor din aceeași zonă și în aceeași perioadă istorică.

⁷⁵ Kós Karoly, *Studii de etnografie*, Ed. Kriterion, București, (1999), p. 21

⁷⁶ Idem, *Népélet és néphagyomány*, (Din viața și tradiția poporului), Ed. Kriterion, București, 1972, p. 255, fig. 3

⁷⁷ Idem, *Studii...*, p. 29

⁷⁸ Gazda Klára, „Funcțiile obiceiurilor funerare”, în *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 69–94

⁷⁹ *Ibidem*, p. 79

⁸⁰ *Ibidem*, p. 81

⁸¹ *Ibidem*, p. 93

Etnografii germani au studiat și ei obiceiurile sașilor în strânsă legătură cu cele ale românilor. Adolf Schullerus, în lucrarea sa de etnografie a sașilor ardeleni⁸², subliniază asemănările ce apar între sași, români și maghiari în spațiul transilvănean, precum și interferențele reciproce. El amintește denumirea de „priwetch” („priveci”) dată păzirii mortului în cele două nopți dinainte de înmormântare la Petelea, denumire care este identică cu cea românească de „priveghi” (care în zonă se pronunță „priveci”). În germană se folosește termenul „wache”⁸³. Prezentarea obiceiurilor înmormântării la sași începe constatând influența puternică a religiei creștine asupra acestora dar, subliniază el, învelișul creștin se poate ușor înlătura pentru ca „vechiul obicei germanic al înmormântării” să fie dezvăluit⁸⁴. Dumitru Pop, cel care a cercetat în profunzime jocurile de priveghi din Valea Gurghiului, evidențiază unele elemente comune între acest obicei la români și aspecte folclorice din culturile populare ale maghiarilor și sașilor, cum sunt anumite texte sau măști care se regăsesc, în contexte diferite, atât la români, cât și la maghiari și sași⁸⁵.

În România, în perioada postrevoluționară, au fost demarate o serie de studii a relațiilor interetnice din motive pragmatice, pentru a stabili o mai bună comunicare între etnii și a asigura egalitate de șanse celor minoritare. În ceea ce privește studierea relațiilor interculturale în România, Centrul de Cercetare a Relațiilor Interetnice din Cluj, împreună cu Universitatea din Fribourg și Institutul Intercultural din Timișoara, a publicat un volum intitulat *Interculturalitate. Cercetări și perspective românești* în 2002⁸⁶, realizat în urma proiectului *Dezvoltarea și sistematizarea cercetării interculturale în România pentru îmbunătățirea standardelor în drepturile omului*, demarat în 2000. Aici se propune folosirea sintagmei „relații interculturale” în locul celei de „relații interetnice” pentru a descrie rapoarele între diferite grupuri de populație din România⁸⁷.

Obiceiurile, ca și celelalte componente ale identității naționale cum ar fi limba, istoria, portul, au fost considerate a fi un element definitoriu al națiunii și de aceea, începând din secolul al XIX-lea, s-a pus un accent

⁸² Adolf Schullerus, *Siebenbürgisch-sachsische Volkskunde im umriß*, Ed. Verlag von Quelle Mener, Leipzig, 1926

⁸³ *Ibidem*, p. 127

⁸⁴ *Ibidem*, p. 128

⁸⁵ Dumitru Pop, *Contribuții la studiul jocurilor de priveghi din zona Văii Gurghiului* în *Revista de etnografie și folclor*, 1968, tom 13, nr. 2, pp. 134–137

⁸⁶ Rudolf Poledna, François Ruegg, Călin Rus (coord.), *Interculturalitate. Cercetări și perspective românești*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002

⁸⁷ *Ibidem*, p. 5

deosebit pe studierea obiceiurilor populare, considerate până atunci doar superstiții ce trebuie înlăturate. Din dorința de a dovedi originea latină a poporului român s-au căutat peste tot moșteniri romane, chiar și în obiceiuri. Referitor la aceste exagerări, Alexandru Lambrior remarcă într-un articol apărut în *Convorbiri literare* în 1875 următoarele: „ceea ce sunt gramaticii pentru limbă, aceia sunt criticii pentru obiceiuri, datine și credințe, ei le sucesc, le întorc, le răsucesc, le mai anină câte o coadă, numai să iasă romane”⁸⁸.

Prima lucrare monografică asupra obiceiurilor de înmormântare obișnuite la români este cea a lui Vasilie Popp scrisă la începutul secolului al XIX-lea, fiind de fapt o lucrare de medicină care-și propune să combată superstițiile funerare la românii ardeleni, superstiții a căror punere în aplicare duce adesea la răspândirea unor boli. Până nu demult lucrarea lui Vasilie Popp a rămas doar în manuscris, nefiind tipărită, motiv pentru care nu a fost cunoscută decât de puțini cercetători. Ioan Mușlea a fost printre primii care au publicat un studiu critic asupra lucrării realizând și o analiză biografică a autorului. Lucrarea lui Vasilie Popp se încadrează în reglementările privitoare la înmormântare și sănătate publică legate de dispozițiile privind maladiile și de teama față de moartea aparentă. În secolul al XVIII-lea doctrina sănătății publice („politia medica”) s-a desprins din sfera științei medicale și împreună cu medicina legală („medicina forensis”) a devenit o parte a medicinei generale⁸⁹. Vasilie Popp a folosit manualul lui Bene Ferenc (1775–1858), *Elementa polittiae medicae*, tipărit la Buda, în 1807, care include în sfera sănătății publice: tratamentul corect aplicat celor defuncți, renunțarea la obiceiurile dăunătoare sănătății, cimitirul în raport cu sănătatea publică, împiedecarea înmormântării celui în viață, recunoșterea celui aflat în moarte aparentă⁹⁰. De asemenea, a folosit lucrarea lui Johann Peter Frank (1745–1821), *System einer vollständigen medicinischen Polizey*, care tratează partea referitoare la obiceiurile de înmormântare în volumul al IV-lea⁹¹. Vasilie Popp face o descriere cronologică a riturilor legate de înmormântare. În partea întâi tratează aspectele generale, cum ar fi scopul înmormântării, apoi, în partea a doua, se ocupă de: 1. obiceiurile anterioare legate de înmormântare: credințe despre suflet, lumânările de ceară, închiderea ochilor, spălarea defunctului, îmbrăcarea, navlu, așezarea cadavrului, punerea defunctului pe catafalc, bocitul, așezarea în sicriu,

⁸⁸ Alexandru Lambrior, „Obiceiuri și credințe la români”, în *Studii de lingvistică și folcloristică*, Ed. Junimea, Iași, 1978, p. 173

⁸⁹ *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 42

⁹⁰ *Ibidem*, p. 43

⁹¹ *Ibidem*, p. 42

priveghiul, rugăciunile, pomana, tragerea clopotelor, sărutarea, doliul; 2. însoțirea la mormânt, scoaterea din casă, cortegiul funerar, cine, cum duce trupul; 3. înmormântarea în sine: despre cimitir, morminte, mărimea mormântului, împodobirea mormântului, cinstirea mormântului, punerea în mormânt, pomana. Vasile Popp se încadrează în curentul „iluminismului medical” din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, curent care se face resimțit și la începutul secolului al XIX-lea⁹². În Transilvania au găsit ecou ideile iluminismului medical german și austriac, al căror protagonist era Christian Wolff⁹³. Importanța lucrării lui Vasile Popp nu este relevarea dimensiunilor „medicalizării morții” din perioada secolului al XIX-lea, ci mai ales surprinderea unor obiceiuri populare, a unor manifestări ale vieții rurale, pe care nu le regăsim în documentele oficiale din epocă. Abia la sfârșitul secolului al XIX-lea publică Simion Florea Marian, desigur dintr-o altă perspectivă, monografia sa referitoare la înmormântarea la români, deși datele referitoare la Transilvania în general sunt destul de puține, însă pot servi ca puncte de reper pentru cercetările ulterioare.

Viziunea medicală asupra obiceiurilor a lui Vasile Popp se încadrează încă în viziunea iluministă a secolului al XVIII-lea, aceea de educare a poporului pentru progresul statului. Totuși, deși pornește de la o viziune medicală, Vasile Popp ține cont de părerile istoricilor epocii referitoare la obiceiuri, făcând comparații cu obiceiurile romanilor. Important este, de asemenea, faptul că încadrează obiceiurile în contextul epocii în care se manifestă și face adesea apel la legislația statului în ceea ce privește reglementarea diverselor aspecte ale ceremonialului funerar.

Prima monografie completă asupra obiceiurilor de înmormântare la români este lucrarea lui Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, volum tipărit în 1892. Această sinteză a obiceiurilor funerare ale tuturor românilor reprezintă până astăzi cea mai importantă sursă bibliografică pentru studierea obiceiurilor funerare românești de la sfârșitul secolului al XIX-lea. În ceea ce privește structura lucrării, secvențele înmormântării sunt tratate în mod cronologic, el nu face nici un fel de grupare a riturilor funerare, preferând să trateze în fiecare capitol câte o secvență ceremonială sau un obiect ritual în ordinea succesiunii lor la înmormântare⁹⁴. Simion Florea Marian descrie obiceiurile populare de înmormântare asociindu-le cu credințele, folclorul funerar și comparându-le cu

⁹² Jozsef Spielman, *Restituiri istorico-medicale. Studii de istoria științei și culturii*, Ed. Kriterion, București, 1980, p. 294

⁹³ *Ibidem*, p. 295

⁹⁴ Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, Ed. Grai și Suflet – Cultura Națională, București 1995, p. 383–384

cele ale popoarelor din antichitate. Referitor la aria noastră de cercetare, zona dintre Mureș și Târnave, câmpia mureșeană, găsim prea puține informații la Simion Florea Marian, în schimb găsim o serie de informații din zonele învecinate: Năsăud, Sibiu și din alte zone ale Transilvaniei.

În secolul XX, în prezentarea ceremonialului funerar, Ernest Bernea îmbină descrierea etnografică cu explicația sociologică, fenomenologică. Astfel, în prima parte a lucrării dedicate înmormântării în Gorjul de Nord, fenomenul morții este abordat în patru mari părți: moartea și îngrijirea trupului; pregătirea înmormântării; înmormântarea și cortegiul, sufletul după moarte; reprezentări și acte⁹⁵. În partea a doua, lămurește o serie de probleme de natură etnografică și sociologică și pune în discuție modul de reprezentare al morții, actele sale ordonatoare, agenții și condițiile actelor, obiectele rituale, tipurile de înmormântări⁹⁶. În altă lucrare a sa, consideră că sunt trei mari grupe de acte rituale în ceremonialul funerar:

- unele privind actul morții;
- altele privind trupul și sufletul mortului;
- altele referitoare la starea supraviețuitorilor⁹⁷.

Schema riturilor de trecere a lui Arnold van Gennep cu revizuirile ulterioare este aplicată la noi de majoritatea cercetătorilor obiceiurilor de înmormântare, precum Mihai Pop⁹⁸, Ion Horațiu Ciubotaru⁹⁹, Ștefan Dorondel¹⁰⁰, Gheorghe Enache¹⁰¹. Gheorghe Enache declară că a preluat schema clasică a lui Gennep „redimensionând anumite segmente ale trecerii și ilustrând-o cu material românesc”¹⁰². Ion H. Ciubotaru împarte lucrarea sa în două părți, prima referitoare la moarte din perspectiva riturilor de trecere și a doua la cântecele funebre. Partea întâi împarte riturile funerare în: 1. *rituri de separație*: semne prevestitoare de moarte, vise, practici de ușurare a decesului, pregătirea defunctului pentru marele drum, semne și categorii de doliu, priveghiul; 2. *rituri de trecere*: constituirea convoiului

⁹⁵ Ernest Bernea, *Moartea și înmormântarea în Gorjul de Nord*, Ed. Vreimea, București, 2007, p. 10

⁹⁶ *Ibidem*, p. 11

⁹⁷ Ernest Bernea, *Trilogie...*, p. 146

⁹⁸ Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, ediția II, Editura Univers, București, 1999, p. 178

⁹⁹ Ioan H. Ciubotaru, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, Ed. Grai și suflet – Cultura națională, București, 1999

¹⁰⁰ Ștefan Dorondel, *Moartea și apa – ritualuri funerare, simbolism acvatic și structura lumii de dincolo în imaginarul țărănesc*, Ed. Paideia, București, 2004

¹⁰¹ Gheorghe Enache, *Călătoria cu roua-n picioare, cu ceața-n spinare. Studiu asupra ceremonialului de cult funebru la români*, Ed. Paideia, București, 2006

¹⁰² *Ibidem*, p. 16

funebru, ultimul drum și reflexe ale traseului mitic, înscenări rituale, nunta mortului; 3. *rituri de integrare*: demonologia morții și rituri de purificare a spațiului contagiât, cercuri temporale și spațiale, intervalul celor 40 de zile, cultul strămoșilor îmbinând prezentarea ceremonialului funebru în mod cronologic cu structura riturilor de trecere a lui Gennep.

În județul Mureș s-au făcut câteva cercetări etnografice de amploare, însă doar în anumite zone: Valea Gurghiului și Valea Superioară a Mureșului. Ion Mușlea a făcut o primă cercetare în Valea Gurghiului, în 1935, studiind și obiceiurile de înmormântare. Pe urmele lui Mușlea, în anii 1965–1969, o echipă de cercetători clujeni a efectuat o cercetare monografică în Valea Gurghiului, rezultatele fiind publicate în revista *Marisia* și într-un volum colectiv de către Arhiva de Folclor a Academiei Române, volum intitulat *Valea Gurghiului. Monografie etnologică*¹⁰³, îngrijit de Ion Cuceu. În studiile publicate în *Marisia*¹⁰⁴ descrierea obiceiurilor de înmormântare din Valea Gurghiului a fost realizată de Nicolae Bot. Jocurile de priveghi sunt trecute în revistă de către Dumitru Pop, printre altele remarcând un joc inedit de priveghi, *Moartea*, joc care este menționat pentru prima dată la noi în țară. Un studiu special este dedicat bocetelor și altul cântecului de priveghi de aici, cântec ritual deosebit, comparabil cu alte cântece rituale funebre: *A bradului* și cu *Zorile* din alte părți ale țării. În monografia Văii Gurghiului sunt analizate ritualurile de înmormântare, jocurile de priveghi, bocetul și repertoriul de înmormântare¹⁰⁵.

Un loc deosebit în prezentarea obiceiurilor funerare îl ocupă studierea folclorului muzical și literar al înmormântării, mai ales a cântecelor rituale funebre și a bocetelor. Simion Florea Marian are un capitol special dedicat bocirii și întotdeauna însoțește descrierea diverselor secvențe rituale cu anumite bocete sau alte cântece funerare sau chiar cu alt tip de cântece populare, cum este doina. Unul din cercetătorii cei mai importanți ai cântecelor funebre este Constantin Brăiloiu, etnomuzicolog renumit, care a înregistrat bocetele în timpul performării lor, pornind de la metoda școlii sociologice de la București, de observație directă a fenomenelor sociale studiate.

Bogdan Petriceicu Hașdeu are o viziune aparte asupra bocetelor populare românești pe care le apreciază prin varietate și energie, comparându-le cu cele ale corsicanilor. Totodată, el face observații asupra rolului

¹⁰³ Ion Mușlea, Dumitru Pop, Ion Taloș, *Valea Gurghiului. Monografie etnologică*, ediția a doua, Ed. Fundației pentru Studii Europene, 2008

¹⁰⁴ Dumitru Pop, Nicolae Bot, Ion Cuceu, Gheorghe Petrescu „Folclorul Văii Gurghiului (II)”, în *Marisia. Studii și materiale Arheologie, Istorie, Etnografie*, vol. VII, Târgu Mureș, 1977, p. 359–439

¹⁰⁵ Ion Mușlea, Dumitru Pop, Ion Taloș, *op. cit.*, p. 124–186

bocetelor ca „descrieri ale vieții postume” având același rol precum apocrifele între cărțile populare, cum sunt *Apocalipsul apostolului Paul* sau *Călătoria Maicii Domnului la iad*¹⁰⁶. Analizând bocetul cules de Simeon Manguica în Banat, la Oravița, observă o influență a unei cărți populare foarte răspândite în Europa, *Varlaam și Ioasaf*, comparând motivele din bocet și cele descoperite în cartea populară, cum ar fi „Sorbul pământului” și motivul „arborele în groapă cu cele trei fiare”¹⁰⁷.

Mihai Pop s-a ocupat de analiza structural-funcțională a cântecelor funebre arătând că „Zorile păstrează într-o minunată realitate poetică străvechiul mit al mării treceri”. Realitatea mitologică exprimată de cântecele rituale funebre, cum este cel al Zorilor sau al Bradului, facilitează legătura dintre cei vii și cei morți. În concepția sa ceremonialul de înmormântare are drept scop restabilirea echilibrului social, afectat de desprinderea unui membru din rândul celor vii, prin integrarea celui mort în lumea de dincolo, iar ceremonialul continuă, datorită mitului, dincolo de realitatea imediată, mediind și relațiile din a doua jumătate a neamului, constituită din morți, unde este rândul decedatului¹⁰⁸.

Această legătură dintre vii și morți nu se realizează însă numai prin intermediul mitului, al cântecului funerar, ci și prin intermediul ritului, al pomenilor, al meselor funerare, aspect mai puțin remarcat de folcloriștii români. Referindu-se la legătura dintre cântecul funebru „Pământ, pământ”, pe care-l denumeste „Imnul pământului” din Oltenia și ideile despre lumea de dincolo, Jean Cuisinier observă cât de puternice sunt riturile funerare în comparație cu mitul și folclorul legat de călătoria în lumea de dincolo: „Dar acolo unde gândirea șovăie și nu reușește să se articuleze decât sub forma mitului și în genul imnului, practicile funerare rezistă în toată contingența lor. Mortul este înzestrat pentru marea călătorie ca un pelerinaj. Resturilor din pământ le este oferită hrana rituală, prin consumarea ei în zilele fixate pentru pomenirea mortului. Cei vii își impun practica penitențială a milosteniei în amintirea mortului, în respectivele zile, lucru semnificat de însuși cuvântul *pomană*, de la a *pomeni*, *pomenire*”¹⁰⁹.

În ceea ce privește pregătirile care se fac mortului pentru îngropăciune, un loc important a fost acordat, în studiile etnografice, obolului lui Charon, monedei care se pune în mâna mortului pentru plata vămilor, pentru că acesta

¹⁰⁶ Bogdan Petriceicu Hașdeu, *Cuvente den bătrâni*, vol. II, Ed. Didactică și Pedagogie, București, 1984, p. 493

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 494

¹⁰⁸ Mihai Pop, „Mitul mării treceri”, în *Folclor literar*, Timișoara, II, 1968, p. 89–90

¹⁰⁹ Jean Cuisinier, *Memoria Carpaților. România milenară: o privire interioară*, Ed. Echinox, Cluj-Napoca, 2002, p. 366–367

era considerat un obicei de origine romană. Simion Florea Marian sublinia acest lucru, pe baza mărturiilor literare latine, că „precum fac românii de azi, așa era datina și la romani, de a pune în gura mortului sau în sicriul acestuia un ban, obol-obolus, crezând că repauzatul va trebui să-l dea lui Charon, păzitorul de la poarta iadului (Hades), anume ca să-i treacă cu o luntriță peste fluviul Acheron sau peste apa Stix, ca să poată astfel intra în Hades”¹¹⁰.

Cercetările arheologice contestă practicarea pe scară largă a acestui obicei în Dacia romană. Pornind de la faptul că nu se cunoaște nici o imagine cu Charon în arta funerară din Dacia romană și a faptului că în Dacia postromană se cunoaște doar un singur exemplu de depunere a unei monede în morminte, se contestă perpetuarea acestui obicei de la romani la români¹¹¹. Concluzia este că „în Dacia, cât și în alte provincii, depunerea obolului lui Charon se practică sporadic, rezultatele arheologice fiind relevante în acest sens”¹¹². Se propune înlocuirea sintagmei „obolul lui Charon” cu cea de „moneda mortului”¹¹³, deoarece aceasta apare în morminte dinainte de menționarea scrisă a mitului lui Charon (sec. VI î.H.) și ar putea avea și alte semnificații, cum ar fi cea de amuletă, de apărare împotriva spiritelor malefice sau de ofrandă pentru spiritele malefice. Vasile Popp știa și el că „s-ar putea contesta că valahii ar fi putut lua acest obicei de iz păgân de la romani, fiind aparent necunoscut în istoria antică”¹¹⁴.

Studii etnografice importante sunt dedicate și prezentării ofrandelor funerare, a pomenilor oferite în cinstea morților la români, obicei deosebit de amplu la români. Ofelia Văduva analizează pomana din perspectiva teoriei darului a lui Marcel Mauss, ca un schimb de daruri între vii și strămoși¹¹⁵, astfel pomana este „darul instituționalizat”, o „practică oblativă complexă” ce „reprezintă structura esențială a instituției culturale a darului, forma prin definiție a darului”. Pe bună dreptate, consideră că „mecanismele acestei instituții sunt reglate de forța credinței în viața *de dincolo* și de necesitatea câștigării bunăvoinței strămoșilor, pentru asigurarea protecției și bunului mers al vieții oamenilor și animalelor din gospodărie”¹¹⁶. Totodată, se face diferența dintre pomana cotidiană și pomana rituală, cea care marchează

¹¹⁰ Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români...*, 1995, p. 57

¹¹¹ *Ibidem*, p. 52, 56

¹¹² Mariana Pâslaru, „Moneda în context funerar: „obolul lui Charon” sau „moneda mortului”, în Mihai Bărbulescu, coord., *Funeraria dacoromana. Arheologia funerară a Daciei romane*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, p. 81

¹¹³ *Ibidem*, p. 44

¹¹⁴ *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 205

¹¹⁵ Ofelia Văduva, *Magia darului*, Ed. Enciclopedică, București, 1997, p. 134

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 128

trecerea în lumea de dincolo¹¹⁷. Ofelia Văduva delimitează pomana rituală în patru categorii:

- a. pomana pentru vii sau pomana din viață;
- b. pomana pentru morți;
- c. pomana de mână;
- d. masa de pomană.

Concluzia sa este că „frecvența, ca și cantitatea și calitatea ofrandelor date de pomană, pot fi considerate mărci culturale identitare ale poporului român”¹¹⁸. Analiza obiceiului pomenii la români, în comparație cu etniile înconjurătoare și cu alte popoare, va putea evidenția ceea ce este specific românilor față de ceilalți, ca și ceea ce au în comun, ce este similar și ce este diferit la unii și la alții. Obiceiurile, ca marcă a identității, se pot stabili cel mai bine prin raportare la ceilalți.

În ceea ce privește alimentația și pomana funerară alimentară, Varvara Buzilă, într-o lucrare dedicată pâinii, sub toate formele și aspectele sale, atât cele de aliment cât și de simbol, are un capitol special dedicat pâinii funerare. Pâinea și componentele sale sunt încadrate în patru categorii: de la bobul de grâu, la făină până la pâinea coaptă. Ea subliniază formele pe care le ia acest aliment-simbol în riturile de trecere, forme care presupun diferite tehnici de prelucrare, de trecere de la natură la cultură. Astfel, consideră că în riturile de trecere „rolurile, funcțiile, semnificațiile și simbolul acestor clase de pâini diferă foarte mult. În riturile de separare, au o mai mare pondere obiectele din primele trei clase, în riturile de limită se recurge frecvent la făină, iar în riturile de agregare, fiind cele mai de durată, pentru că au scop integrarea în noua categorie (a viilor sau a morților), se recurge la alimente din grupa a patra (alimente din aluat fermentat și preparat prin prelucrare termică), ele înregistrând și cel mai înalt statut semiotic. În timpul reinstaurării sacrului ca o condiție esențială a înfăptuirii trecerii, are loc și reactualizarea tuturor etapelor de evoluție a pâinii. Pâinea mediază sacralizarea și, concomitent, își asigură resacralizarea”¹¹⁹. În același timp, face o trecere în revistă a diferitelor studii legate de pâine și critică afirmațiile Ofeliei Văduva potrivit cărora colacul ar fi marca obiceiurilor funerare, deoarece colacul apare în toate obiceiurile legate de vârstele omului și cele de peste an¹²⁰. Printre altele, ea remarcă „lipsa unui repertoriu iconografic al pâinii de ritual a românilor, inclusiv a celei de înmormântare”¹²¹.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 129

¹¹⁸ *Ibidem* pp. 129–130

¹¹⁹ Varvara Buzilă, *Pâinea aliment și simbol. Experiența sacrului*, Ed. Știința, Chișinău, 1999, p. 298

¹²⁰ *Ibidem*, p. 178

¹²¹ *Ibidem*, p. 191

Corina Bejenariu consideră că „pomana nu mai este ofrandă, în accepțiunea clasică, întrucât nu este destinată divinității, nici chiar celui decedat în mod direct, din punct de vedere religios, ea are doar o funcție intercesivă, fiind menită la răscumpărarea unor păcate mai puțin grave”¹²².

Ion Chiș-Șter consideră că Simion Florea Marian nu tratează în mod sistematic pomana, de aceea propune următoarea sistematizare a pomenii:

- ce se dă peste sicriu, în timpul slujbei de înmormântare și se împarte săracilor și altora;
- ce se dă peste groapă, la cimitir;
- masa rituală de după înmormântare¹²³;
- pomana postfunerară¹²⁴,

dar nici această sistematizare nu este absolut valabilă, deoarece există pomeni care se dau în timpul vieții și pomeni care se dau în cadrul înmormântării, dar nu numai în timpul slujbei de înmormântare și nu întotdeauna peste sicriu.

Sanda Larionescu și Ioana Armășescu împart pomana în două categorii:

- a. pomana per persona (după înmormântare);
- b. pomana închinată tuturor morților, la anumite sărbători¹²⁵.

Arheologii sunt și ei preocupați de cercetarea obiceiurilor funerare actuale, deoarece le oferă indicii prețioase în studiile lor asupra inventarului funerar găsit în săpăturile arheologice. Recent, în 2003, a fost publicată la Cluj-Napoca, o lucrare deosebită privitoare la obiceiurile funerare ale daco-romanilor, intitulată *Funeraria dacoromana. Arheologia funerară a Daciei romane*, lucrare care încearcă să lămurească ce s-a perpetuat din antichitate în practicile funerare românești. Sunt aduse multe informații arheologice noi care sunt prezentate în legătură cu diverse practici funerare moderne, mai ales în privința pomenilor funerare. În ceea ce privește pomana dată groparilor, cocoșul sau găina, este amintită prezența cocoșului pe monumentele funerare din Dacia romană ca însoțitor al lui Mercur¹²⁶.

¹²² Corina Bejenariu, *Interferențe magico-religioase în structura ceremonialului de cult funebru în Anuarul Muzeului Etnografic la Transilvaniei*, Ed. Meridiane, 2000, p. 232

¹²³ Ioan Chiș-Șter, *Credințele și riturile de înmormântare în evul mediu românesc în Anuarul Arhivei de folclor*, Cluj-Napoca, 1994–1996, nr. XV–XVII

¹²⁴ *Ibidem*, p. 276.

¹²⁵ Sanda Larionescu, Ioana Armășescu, „Ritualul pomenii „de viu”, în zona de sud a Olteniei”, în *Muzeul Satului. Studii și cercetări*, București, 1971, p. 390

¹²⁶ Mihai Bărbulescu, coord., *Funeraria dacoromana. Arheologia funerară a Daciei romane*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, p. 479

Sunt și etnografi care au remarcat insistența cercetării asupra folclorului și mai puțin asupra ceremonialului¹²⁷. Paul Drogeanu constata preponderența cercetării textelor literare ale ceremonialului în raport cu practica rituală. În studiul său intitulat *Despre un model poietic al mării treceri*, publicat în *Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice* în 1985, se ocupă de morfologia „toiagului”, lumânarea de măsura mortului, și încearcă să demonstreze existența unui model „poietic” al „mării treceri” în modelul plastic al „toiagului” care, prin forma și folosirea sa, reprezintă în același timp mortul, privit ca un călător și calea mortului spre lumea de dincolo, călătoria. Face o comparație între cântecul Zorilor, care reprezintă modelul poetic al mării treceri, și toiag, modelul plastic al acestui mit al „mării călătorii” spre lumea de dincolo¹²⁸. Din punct de vedere metodologic, folosește „semiotica ritului”, inaugurată de Victor Turner în *The Forest of symbol*, prin studierea expresiilor nonlignivice ca texte. Consideră modelul spiralic al toiagului ca un „simbol funerar universal”, întâlnit în toate civilizațiile arhaice, fiind vorba de o spirală logaritmică, un labirint spiralic, un drum fără sfârșit¹²⁹. Varvara Buzilă critică abordarea lui Drogeanu asupra „toiagului”, considerând că „ceea ce particularizează *toiagul* este nu atât morfologia, cât sintaxa, pragmatica. Pe lângă alte simboluri obiectivizate, el reprezintă un model plastic al trecerii, dar, spre deosebire de acestea, care o evocă doar, toiagul o exemplifică”¹³⁰.

Sanda Larionescu a abordat ceremonialul funebru drept text cultural, ca reprezentând „un enunț structurat cu ajutorul unor coduri specifice, coduri de natură non-verbală, de acțiune, cu valoare de semnal, simbolice, muzicale, de spectacol, ludice, dar și verbale”¹³¹. Varvara Buzilă critică acest demers arătând că „recunoaștem din această succesiune o egalitate oferită de calificativul coduri și o inegalitate în recunoașterea calității de simbol doar pentru obiectele rituale, delimitare exprimată și în lucrările anterioare ale autoarei. În ritual, și acțiunea, și cuvântul, și tăcerea, și râsul, și plânsul sunt semne, simboluri, nu numai obiectele. Or tocmai de aceea se operează cu ajutorul limbajelor, codurilor”¹³².

O atenție deosebită a fost acordată mitologiei morții, dar și simbolisticii funerare, mai ales celei încifrate în cântecele rituale funerare. Astfel,

¹²⁷ Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 175

¹²⁸ Petre P. Drogeanu, „Despre un model poietic al mării treceri”, în *Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice*, București, 1985, p. 461

¹²⁹ *Ibidem*, p. 468–469

¹³⁰ Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 79

¹³¹ Sanda Larionescu, „Textul ceremonialelor funebre românești – repere analitice”, în *Muzeul Satului și de Artă Populară*, București, nr. 5–6, p. 294, 300

¹³² Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 80

Andrei Oișteanu încearcă să descifreze semnificația pomului funerar și a pomenii, ca și alte simboluri ascensionale prezente în obiceiurilor de înmormântare la români¹³³.

În *Cartea românească a morții – o hermeneutică a textului ritual funerar*, Nicolae Panea și Mihai Fifor abordează textul ritului funerar la români inspirându-se din metoda de analiză hermeneutică a textelor orale inițiată de Mircea Eliade și de criticile lui Paul Ricoeur asupra modelului structural al lui Claude Levi-Strauss¹³⁴. Ei definesc ceremonialul „ca o accelerare psihică a reprezentării cotidianului de către comunitate, în timp a ritualului presupune o abolire secvențială (spațială și temporală) a cotidianului”¹³⁵.

Adesea etnografii încearcă să confrunte documentele etnografice cu cele istorice și arheologice, așa cum face Ștefan Dorondel în lucrarea sa *Moartea și apa – ritualuri funerare, simbolism acvatic și structura lumii de dincolo în imaginarul țărănesc*, un studiu dedicat semnificației apei în ceremonialul funerar. Pentru a înțelege „marea importanță pe care apa o joacă în ritualurile funerare folosește conceptul de *ambivalență*, explicând în același timp un întreg complex simbolic: moarte-apă-femeie-fertilitate-renaștere”¹³⁶, apa fiind privită în cele două sensuri opuse ale ei: dătătoare de viață și de moarte.

În ceea ce privește înmormântările neobișnuite, o atenție deosebită a fost acordată, în literatura etnografică, problemei înmormântării tinerilor necăsătoriți, morți prematuri, aceasta fiind legată de alegoria morții-nuntă, imagine prezentă în balada Miorița. În studiul *Le mort-mariage: Une particularité du folklore balcanique* Ioan Mușlea consideră că sunt trei surse pentru cercetarea imaginilor populare despre moarte: credințele, practicile funerare și poveștile, la care adaugă cântecele funerare, dar consideră „totuși s-ar părea că, cele povestite nu corespund ideilor curente populare despre moarte, deoarece imaginația are frâu liber”¹³⁷. Mușlea analizează alegoria morții-nuntă comparativ la diverse popoare balcanice: greci, albanezi, bosniaci, sârbi, aromâni, români, sub toate aspectele menționate mai sus: ritual, cântece funebre, credințe. Combate părerile altor cercetători care presupun că alegoria morții-nuntă are origine literară, fiind o veche reminescentă

¹³³ Andrei Oișteanu, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, Ed. Minerva, București, 1989, p. 133-136

¹³⁴ Nicolae Panea, Mihai Fifor, *Cartea românească a morții – o hermeneutică a textului ritual funerar*, Centrul Județean al Creației Populare Mehedinți, Drobeta Turnu Severin, 1998, p. 3-4, 67

¹³⁵ *Ibidem*, p. 67

¹³⁶ Ștefan Dorondel, *op. cit.*, p. 79

¹³⁷ Ioan Mușlea, „Le mort-mariage: Une particularité du folklore balcanique”, în *Cercetări etnografice și de folclor*, vol. I, Ed. Minerva, București, 1971, p. 7

orientală ajunsă în Balcani prin intermediul grecilor. Mușlea argumentează că existența riturilor nupțiale în cadrul ceremoniilor funebre la toate popoarele balcanice, acestea fiind chiar mai numeroase și mai bine reprezentate decât la greci, dezmințe această teorie. Analizând ritualurile nupțiale funebre și la alte popoare, dinafara Balcanilor, presupune existența unui obicei general printre indo-europeni referitor la nunta mortului¹³⁸. Într-un alt studiu al său, *Contribuții la studiul Mioriței*¹³⁹, face legătura dintre Miorița și ritualul morții-nuntă la tinerii necăsătoriți și menționează „dansul” la românii din Valea Gurghiului, în 1935, la moartea unui fecior sau a unei fete¹⁴⁰ obicei regăsit și în alte zone mureșene. Un etnograf și folclorist mureșean Vasile Pop descrie ritualul nupțial, organizat în cadrul ceremoniei de înmormântare a tinerilor necăsătoriți, în zona de câmpie a județului Mureș (din satele Râciu, Pogăceaua, Zau de Câmpie, Tăurenii, Băla, Oroiu, Șincai-Fânațe), zonă cercetată în anii 1965–1975. Face o incursiune amplă în bibliografia românească și străină a motivului morții-nuntă și a obiceiului pentru a stabili primele atestări și răspândirea acestuia, de asemenea observă legăturile cu Miorița și cu variantele locale ale baladei „Soarele și luna”. Vasile Pop descrie în amănunțime ritualul confecționării steagului de nuntă la înmormântarea tinerilor necăsătoriți în fiecare sat, apoi ceremonialul specific de îmbrăcare în mire sau mireasă, dar și obiceiurile întâlnite în general la înmormântările din zonă: spargerea unui vas în casă după scoaterea mortului, spălarea pe mâini¹⁴¹. Adrian Fochi a arătat faptul că motivul nunții-postume a pătruns din ritualul funebru în Miorița, mai mult, se pare că a motivul acesta al nuntirii mortului tânăr a pătruns din bocet în Miorița¹⁴².

În privința legăturilor dintre obiceiurile funerare și relațiile de rudenie trebuie să amintim contribuția lui Henri H. Stahl care, în studiul său intitulat *Rudenia spirituală din nășie la Drăguș*, menționează luarea „mărului”, a pomului funebru la groapă de către nași odată cu îndatorirea nașilor de a duce mortul la groapă¹⁴³. Concluzia sa este că nășia „ajunge să reglementeze sfere mai largi și cu totul altfel decât cum prevăd canoanele bisericești cu privire la botez și cununie”¹⁴⁴. Paul H. Stahl a arătat că, potrivit mentalității

¹³⁸ *Ibidem*, p. 28

¹³⁹ *Ibidem*, p. 29–37

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 34

¹⁴¹ Vasile Pop, „Un obicei de veche tradiție populară. Nunta postumă în zona de câmpie a județului Mureș”, în *Marisia. Studii și materiale de arheologie, istorie și etnografie*, Târgu Mureș, 1976, vol. VI, p. 659–677

¹⁴² Adrian Fochi, *Miorița Tipologie, circulație, geneză, texte*, Ed. Academiei, București, 1964

¹⁴³ Henri H. Stahl, „Rudenia spirituală din nășie la Drăguș”, în *Sociologie românească*, 1936, nr. 7–9, p. 26

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 25

tradiționale, familia trebuia să se reunească în lumea de dincolo ceea ce ar explica obiceiul de a se înmormânta în același loc toți membrii familiei¹⁴⁵. Ștefan Dorondel consideră că „fântâna și pomul reprezintă în imaginarul colectiv locul unde se vor întâlni pe cealaltă lume membrii familiei.”¹⁴⁶. Relațiile de rudenie, structura de neam, raporturile de familie au fost tratate în folclorul românesc de către Mihai Pop, Traian Herseni și Octavian Buhociu. Dumitru Caracostea așează raporturile de rudenie la baza unei tipologii a baladelor populare românești. O tratare mai detaliată a relațiilor de rudenie și a obiceiurilor populare o găsim la Nicolae Constantinescu în lucrarea *Relațiile de rudenie în societățile tradiționale. Reflexe în folclorul românesc*, apărută în 1987. Dintre cei care s-au ocupat cu studierea relațiilor de rudenie la români amintim pe Traian Herseni¹⁴⁷, Xenia C. Costa-Foru¹⁴⁸, Mihai Pop¹⁴⁹, Nicolae Constantinescu¹⁵⁰, Vasile Scurtu¹⁵¹.

În lucrarea intitulată *Călătoria cu roua-n picioare, cu ceața-n spinare. Studiu asupra ceremonialului de cult funebru la români*, Gheorghe Enache își propune să-și concentreze atenția asupra fiecărui factor structurant al practicilor ceremonial-rituale „dalbul de pribeag, neamurile și comunitatea – care oferă perspective complementare de abordare a aceleiași problematici”¹⁵². Analiza riturilor negative și a celor piaculară i-a permis să întrevadă opoziția comunitate-individ, la care a adăugat opoziția dintre sacru și profan, dintre „comunitas”, ordinea impusă de ritual, și „societas”, ordinea statutară a societății. A operat cu aceste serii de opoziții pentru „înțelegerea relațiilor speciale, impuse la nivelul ritului între defunct, neamuri și colectivitate”¹⁵³. În tratarea ritualurilor funerare pornește de la descoperirile arheologice cele mai vechi până în Evul Mediu, pentru a da o dimensiune istorică obiceiurilor prezentate. Ultimul capitol, intitulat „Neamurile de aici”, tratează problematica legată de rudele mortului, „casa îndoliată”, „comunitatea: principiul respectului”, „travaliul doliului”,

¹⁴⁵ Paul H. Stahl, „Le départ des morts. Quelques exemples roumains et balkaniques”, în *Etudes Rurales*, Paris, 1987, p. 215–241

¹⁴⁶ Ștefan Dorondel, *op. cit.*, p. 252

¹⁴⁷ Traian Herseni, „Familia și grupurile genealogice”, în *Cercetări antropologice în ținutul Pădurenilor – satul Bătrâna*, București, 1961

¹⁴⁸ Xenia Costa-Foru, *Cercetarea monografică a familiei – contribuție metodologică*, Ed. Fundația Regelui Mihai, 1945

¹⁴⁹ Mihai Pop, *Obiceiurile...*

¹⁵⁰ Nicolae Constantinescu, *Relațiile de rudenie în societățile tradiționale. Reflexe în folclorul românesc*, Ed. Academiei, București, 1987

¹⁵¹ Vasile Scurtu, *Termenii de înrudire în limba română*, Ed. Academiei, București, 1966

¹⁵² Gheorghe Enache, *Călătoria...*, p. 24

¹⁵³ *Ibidem*, p. 22

„redimensionarea legăturilor de rudenie” și comemorările morților exprimate metaforic prin perifrizarea unui bocet: așteptarea neamurilor de dincolo la „zile mari”. Ceremonialul funerar studiat nu este unul real, concret, dintr-o anumită zonă sau timp anume, ci unul abstract, este o „încercare de a reconstitui practici cultice dispartate și fragmentare, de a compatibiliza credințe, uneori eterogene, de a crea o imagine cât de cât unitară a obiceiurilor funebre din vechile obști țărănești”¹⁵⁴.

Dincolo de structurile de rudenie, Barbu Ștefănescu analizează formele de solidarizare socială în lumea rurală românească din vestul țării, încearcă să definească modul în care riturile reglează structurile comunitare. Moartea fiind un factor principal în deconstructura comunitară, se recurge la o serie de rituri pentru depășirea crizei comunitare, astfel încât moartea nu este doar o „afacere familială”. Printre altele, sunt evidențiate și influențele calvine asupra ritului tradițional al înmormântării la români ce vizau modificarea acestuia¹⁵⁵. Observând „strădania pentru iertarea păcatelor pentru ei și pentru familiile lor, pentru morții lor, dar și grija pentru mântuirea sufletelor urmașilor”, evidentă în secolele XVIII și XIX, constată că propunerile aculturante ale pastorei fricii din secolele XVII–XVIII au avut într-adevăr efect la nivelul comunității țărănești. În acest sens, remarcă, ca o caracteristică a acelei „devotio moderna”, o înmulțire a „actelor pioase individuale paralelă grijii recuperării rituale comunitare, prin excesul de ritualizare în cazul celor care n-au beneficiat de riturile specifice apropierea morții și a momentului Marii Trecei, tocmai pentru a suplini lipsa lor în momente firești”¹⁵⁶. Dincolo de fenomenul religios de aculturație, în optica sa, însoțirea morții de o serie de rituri prefunerare, funerare și postfunerare are „ca rol esențial reafirmarea solidarităților de bază: cea a viilor, cea a viilor și a morților, a acestora în jurul Divinității”¹⁵⁷.

Mulți etnologi străini s-au aplecat asupra obiceiurilor funerare românești, printre care Jean Cuisinier, Mariana Mesnil, Gail Klingman. Jean Cuisinier pornește în cercetarea etnologică a românilor din perspectiva „privirii îndepărtate”, așa cum o definea Claude-Lévi Strauss, deoarece pentru el cultura română era la fel de îndepărtată ca și triburile africane ori societățile amerindiene¹⁵⁸. Un astfel de demers presupune o descriere și o analiză riguroasă, precum și o observație bine făcută, chiar dacă uneori singulară, realizată doar pe un eveniment sau pe o operă, cu condiția ca evenimentul să

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 16

¹⁵⁵ Barbu Ștefănescu, *Lumea rurală din vestul României...*, p. 125

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 127

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 128

¹⁵⁸ Jean Cuisinier, *op. cit.*, p. 27–28

„formeze o unitate clar definită ca atare de gândirea indigenă”¹⁵⁹. Cuisinier încearcă uneori o abordare a ceremonialului funerar din cât mai multe perspective posibile. Astfel, vorbind de muzica prezentă în cadrul înmormântării din satul Dobrița din Oltenia remarcă un tot format din patru elemente: cultul civic celebrat de reprezentanții satului, un cult religios al preoților și cântăreților, un cult domestic al căror oficiante sunt femeile și care presupune îngrijirile aduse trupului mortului și bocetele și un cult local și tradițional oficiat de bărbați purtători ai bradului, pe de o parte și de corul de femei bătrâne care, în cortegiu, vin în urma cornistului și clericilor¹⁶⁰.

Etnografii care au cercetat obiceiurile funerare sunt adesea criticați pentru comparații între epoci și zone diferite, precum și pentru ignorarea interferențelor culturale. Mihaela Grancea consideră că, „de cele mai multe ori, studiile etnografice stabileau conexiuni artificiale între tradițiile analizate din perspectivă etnografică și aceleași structuri descrise în izvoarele narative, epigrafice și plastice oferite de cercetarea arheologică. Multe dintre aceste analize ignoră sau neagă încă interferențele culturale afirmate cu începere din epoca migrațiilor în spațiul carpato-danubiano-pontic”¹⁶¹, însă nici istoricii nu au considerat că ar exista diferențe în ceea ce privește discursul într-o anumită epocă la nivel religios. Marius Rotar consideră că, la nivelul secolului al XIX-lea, nu există diferențe în ceea ce privește moartea la diversele confesiuni transilvănene pe dimensiunea dogmatică a discursului religios al epocii¹⁶². Dacă facem diferența între discursul religios referitor la moarte și discursul popular, la diverse confesiuni, se vor observa totuși unele diferențe, multe justificate din perspectiva discursului religios al confesiunii respective, unele nejustificate de discursul religios, dar justificate de obiceiurile locale, de caracteristicile identității locale.

O altă critică formulată de istorici la adresa cercetărilor etnografice asupra obiceiurilor funerare se referă la insistența acestora asupra mitologiei morții¹⁶³, istoricii fiind mai interesați de aspectele laice ale înmormântării, ca și de diferitele discursuri asupra morții.

Istoricii nu au fost foarte interesați de problematica funerară până la apariția curentului istoriei mentalităților în Franța, care își propune o altă abordare a istoriei, o preocupare pentru faptele mai puțin vizibile în

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 28

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 357

¹⁶¹ Mihaela Grancea, *Reprezentări ale morții în Transilvania secolelor XVI–XX*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005, p. 6

¹⁶² Marius Rotar, *Moartea în Transilvania în secolul al XIX-lea*. Volumul II, *11 ipostaze ale morții*, Ed. Accent, Cluj-Napoca, 2006, p. 55

¹⁶³ Mihaela Grancea, *Reprezentări...*, p. 23

istorie pe perioade scurte de timp, cum sunt schimbările de mentalitate, atitudinile, sensibilitățile. Din această perspectivă, „orice document poate constitui izvor al istoriei mentalităților citit într-un anumit fel”¹⁶⁴. Pentru studiul interferențelor culturale, istoria mentalităților reprezintă o abordare utilă având în vedere că aceasta contribuie direct la mai buna cunoaștere a culturilor și a relațiilor dintre ele¹⁶⁵ și în același timp istoria mentalităților contribuie la readucerea în lumina istoriei a lumii care tace¹⁶⁶. Un sprijin deosebit l-au primit istoricii din partea antropologiei culturale care „i-a ajutat pe aceștia să treacă dincolo de documentul scris” și „a adus în lumină stratul de cultură al oralității din societățile evoluat”¹⁶⁷, apărând astfel o nouă ramură a istoriei, antropologia istorică. O serie de lucrări apărute sub egida școlii Analelor, cum sunt cele ale lui Philippe Ariès și Michele Vovelle, dau semnalul în studierea atitudinilor în fața morții de către istorici, astfel apare o nouă problematică și totodată noi surse istoriografice, precum și o nouă lectură a documentului istoric din alte perspective.

Din perspectiva istoriei mentalității, Ștefan Lemny analizează atât ceremonialul funerar, cât și retorica funebră în lucrarea *Sensibilitate și istorie în secolul XVIII românesc*, apărută în 1990, în capitolul intitulat *Umbra lui Thanatos*.

Numeroase lucrări istorice dedicate problemelor religiei populare, a sentimentului religios în epoca modernă abordează și problematica morții și a atitudinilor sociale în fața morții. În volumul *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680–1800). Societate rurală și mentalități colective*, publicat în 2001, Toader Nicoară dedică un capitol problematicei atitudinilor în fața morții și imaginarului lumii de dincolo în societatea transilvăneană din secolele XVII–XVIII. Printre aspectele abordate se situează moartea în imaginarul lumii rurale, cu referiri la credințe, atitudini, mentalități față de problematica corpului, grija față de cadavru, ceremonia funerară, problema sufletului. Analizează, de asemenea, ipostazele morții creștine pe baza retoricii funebre a secolului al XVIII-lea, mai ales retorica barocă greco-catolică preocupată de pedagogia morții.

În lucrarea intitulată *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (secolele XVII–XX)* apărută în 1997, Doru Radosav tratează pe larg și problematica morții în capitolul denumit *Moartea ca percepție și reprezentare*, folosind o serie de documente mai puțin folosite în acest scop: însemnări de pe cărți,

¹⁶⁴ Alexandru Dușu, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, Ed. Univers, București, 1982, p. 8

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 50

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 32

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 35

testamente, circulare bisericești, matricole pentru a contura diverse aspecte ale morții (moartea bună și moartea rea) din perspectiva bisericească¹⁶⁸. Pe lângă aceste aspecte, se preocupă de meditația asupra morții, de ritualul și ceremonialul înmormântării, retorica discursului funebru din predici, testamente, inscripții tombale, bocete, literatură clasică. Este printre puținii istorici care se apleacă în profunzime asupra ritualului înmormântării la români subliniind chiar faptul că „ponderea ritualului în fenomenul atitudinii față de moarte este deosebit de mare” integrând ceremonialul funerar „reprezentărilor în mișcare despre moarte și imaginarului morții”¹⁶⁹. Dintre multiplele aspecte rituale ale înmormântării se oprește asupra cortegiului funerar, analizând în detaliu alcătuirea alaiului funerar la diverse clase sociale. Analiza structurii cortegiului domnesc, pentru care există și surse mai bogate, permite o comparație între momente din epoci diferite: 1716, 1834, 1927. Lucrarea se înscrie cu succes între lucrările de istoria mentalității, în care se folosesc o serie de surse istorice inedite pentru a analiza atitudinilor față de moarte, precum și o nouă citire a documentului, cum este cazul matricolelor bisericești utilizate până acum cel mult ca document demografic sau de istoria medicinei. Cu toate acestea, autorul rămâne doar la analiza documentului scris, lăsându-le pe dinafară pe cele nescrise, iconografice sau de recuzită funerară, care ar putea completa substanțial istoria atitudinilor oamenilor în fața morții.

Contribuții importante relativ la studiul atitudinilor oamenilor în fața morții au adus cercetătorii preocupați de istoria artei care, adesea, menționează în lucrările lor diversele reprezentări ale morții și ale altor teme legate de marea trecere (Judecata de Apoi, Sf. Cristofor, Sf. Arhanghel Mihail, Punerea în mormânt etc.) în pictura bisericească mai ales. Dintre aceștia, îi menționăm pe cei care s-au ocupat intens de arta veche românească transilvăneană: Vasile Drăguț¹⁷⁰, Ioan D. Ștefăneșcu¹⁷¹, Marius Porumb¹⁷², Ioan Godea și pentru zona noastră de cercetare: Ioana Cristache-Panait, Ioan Eugen Man. Ioan Godea, pe lângă analiza reprezentărilor legate de moarte în pictura bisericească, studiază și crucile de morminte, cenotafele, crucile

¹⁶⁸ Doru Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (secolele XVII–XX)*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1997, p. 144–152

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 159

¹⁷⁰ Vasile Drăguț, *Pictura murală din Transilvania*, Ed. Meridiane, București, 1970

¹⁷¹ Ioan D. Ștefăneșcu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Ed. Meridiane, București, 1973; *Idem*, *Artă feudală în Țările Române, pictură murală și icoanele de la origini până în secolul XIX*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1981

¹⁷² Marius Porumb, *Dicționar de pictură veche românească din Transilvania (secolele XIII–XVIII)*, Editura Academiei Române, București, 1998

pentru eroi, precum și obiceiurile funerare legate de biserică, cum sunt praznicele bisericești care în țara Crișurilor se confundă cu Ziua morților¹⁷³, pomenile pe morminte la Paști și focurile morților din Joia Mare care se făceau în cimitirul din jurul bisericii¹⁷⁴.

Istoriografia recentă constată lipsa studiilor istorice propriu-zise referitoare la reprezentarea morții de-a lungul timpului, critică studiile arheologice și etnografice pentru lipsa unei abordări transdisciplinare și pentru că tratează problema morții doar ca un fenomen cultural¹⁷⁵. De asemenea, critică etnografia pentru faptul că au abordat problema morții exclusiv din perspectivă mitologică. În fapt, istoricii actuali, criticând etnografia în abordarea problemelor morții, ascund lipsa de interes a istoriei pozitive pentru problemele legate de mentalitățile colective, de căutarea în izvoarele istorice a problemelor legate de unele aspecte ale modului de viață a oamenilor în trecut, printre care și moartea. Abia sub impulsul istoriografiei franceze a Analelor¹⁷⁶ și a celei tanatologice, istoriografia românească a început să se ocupe și de problema istoriei atitudinilor și discursurilor în fața morții. Cercetările istorice românești actuale, referitoare la atitudinile în fața morții și religiozitatea populară în Transilvania, începând din secolul al XVI-lea până în secolul al XX-lea, au ca model istoriografia franceză a Școlii Analelor și studiile tanatologice, care doresc să repună în valoare tradițiile funerare pentru consilierea psihologică a omului în momentul marii treceri. Din perspectivă tanatologică, Cristina Dobre-Bogdan inventariază reprezentările morții în pictura murală din bisericile din Oltenia și Muntenia, în perioada secolelor XVII–XVIII, folosind alături de mențiunile din diverse omilii, predici la înmormântare, didahii, precum și cele din cronicile muntene din secolele XVII–XVIII, pentru a descifra atitudini fundamentale în fața morții¹⁷⁷.

Lucrarea lui Marius Rotar, *Moartea în Transilvania în secolul al XIX-lea*, încearcă stabilirea unui sistem al morții în Transilvania secolului al XIX-lea, pornind de la conceptul de „sistem al morții” pus în circulație de cercetătorul american Robert J. Kastenbaum¹⁷⁸, ca modalitate eficace de explicare a totalității morții. În acest context, subliniază două chestiuni care se

¹⁷³ Ioan Godea, *Biserici de lemn din România (nord-vestul Transilvaniei)*, Ed. Meridiane, 1996, p. 122

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 123

¹⁷⁵ Mihaela Grancea, *Reprezentări...*, p. 7

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 13 „modelul de investigație și interpretare propus în discursul istoriografic românesc actual este cel consacrat de istoriografia franceză a morții”

¹⁷⁷ Cristina Dobre-Bogdan, *Imago Mortis în cultura română veche, secolele XVII–XIX*, Ed. Universității din București, București, 2002

¹⁷⁸ Marius Rotar, *Moartea...*, vol. II, p. 55

întretaie: pe de o parte, sistemul morții nu este unul static; pe de altă parte, trebuie evidențiat caracterul, în mare parte imobil, al ponderii elementelor tradiționale în acest sistem. În acest sistem al morții din Transilvania secolului al XIX-lea se situează mai multe imagini ale morții: moartea naturală, moartea epidemică, moartea violentă, moartea eroizată, moartea aparentă, imaginarul lumii de dincolo, profesioniștii morții etc. Luând ca reper lucrarea lui André Klarsfeld, *Les seudisantes fonctions de la mort „naturele”* (ou: *de la bonnes raisons de mourir*) din *L'Année Sociologique. Études d'histoire de la pensée sociologique*, încearcă să definească modul în care era privită moartea „naturală”, folosind metoda „regresivă istorică” pornind de la modul în care se definește azi moartea naturală¹⁷⁹. Înainte de a trece la discutarea sistemului morții, el se ocupă și de demografia morții, de datele statistice referitoare la mortalitatea acelei epoci în Transilvania, pornind de la modelul de investigare a morții propus de Michel Vovelle, dispus pe trei nivele: moartea ca fenomen biologic, demografia morții, moartea trăită („la mort vécu”), cu alte cuvinte atitudinile, sentimentele și reacțiile pe care moartea le provoacă în sensibilitatea colectivă și discursurile asupra morții¹⁸⁰. Marius Rotar este preocupat, în special, cu cele două paliere ale investigării morții: demografia morții și discursurile asupra morții: religios, medical, legislativ, folcloric etc. Analizând aspectele demografice ale morții, constată că există diferențe între mediul urban și cel rural, între moartea femeilor și a bărbaților sau între diversele etnii ce compun populația Transilvaniei la data respectivă¹⁸¹. Încă din studiul său intitulat *Discursuri, anotimpuri și explicații ale morții în Transilvania celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea*, Marius Rotar remarca faptul că există mai multe variante de discurs în epocă: discursul legislativ, laic, religios, literar și cel tradițional, folcloric¹⁸². Analizând toate aceste tipuri de discurs constată că, în secolul al XIX-lea, în majoritatea acestor discursuri asistăm la o „medicalizare a morții”, boala și moartea nemaifiind privite numai ca o pedeapsă divină ci și ca o vină a omului¹⁸³. Constată existența unor ritmuri diferite în explicațiile morții în Transilvania secolului al XIX-lea, precum și că, pe lângă discursul religios, care își menține primordialitatea în epocă, apar și alte tipuri de discurs: cel

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 54

¹⁸⁰ Toader Nicoară, *Clio în orizontul mileniului trei. Explorări în istoriografia contemporană*, Ed. Accent, Cluj-Napoca, 2002, p. 175

¹⁸¹ Marius Rotar, *Moartea...*, vol. II, p. 15

¹⁸² Idem, „Discursuri, anotimpuri și explicații ale morții în Transilvania celui de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea”, în *Discursuri despre moarte în Transilvania secolelor XVI–XX*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2006, p. 359

¹⁸³ *Ibidem*, p. 363–365

legislativ în care explicația medicală a morții joacă un rol tot mai important, dar se mențin și o serie de aspecte arhaice conturate ca explicații și practici în jurul morții și al cadavrului¹⁸⁴.

Etnologii români contemporani, preocupați de contextul social-istoric al diverselor rituri funerare, deplasează problematica funerară de la mitologia morții spre cea a tratamentelor aplicate corpului. Adina Rădulescu, analizând riturile de protecție în obiceiurile funerare românești, lansează ideea că „măsurile igienico-profilactice luate în perioada marilor epidemii de ciumă și holeră (1600–1830), precum și practicile magice de medicină empirică adoptate contra unor boli infecțioase (tifos, oftică), au influențat considerabil modul de concepere a ritului funerar românesc, moartea în sine devenind o mare contagiune împotriva căreia cei vii trebuiau să se protejeze”¹⁸⁵. Ideea apare mai întâi la George Coșbuc care, atestând practica arderii hainelor și așternuturilor mortului, specifică zonei Năsăudului, o plasează în perioada molimelor și bolilor contagioase când oamenii erau sfătuiți să respecte anumite măsuri igienico-profilactice pentru a evita contaminarea¹⁸⁶.

Mihaela Grancea consideră că „studiului tradițiilor funerare îi revine un rol important în definirea etnicului și spiritualității specifice unei comunități, datorită „lungilor durate” pe care practicile și credințele funerare le impun”¹⁸⁷. O astfel de afirmație este riscantă deoarece, din perspectivă emică, a actorilor, obiceiurile de înmormântare nu reprezintă un element definitoriu al spiritualității etniei respective. Într-adevăr, din perspectiva cercetătorului, riturile de înmormântare, atât de conservatoare în timp, pot reprezenta un punct de referință pentru definirea spiritualității unui grup etnic, al unei comunități, însă din interior lucrurile nu par a fi la fel. Obiceiurile funerare sunt determinate de coordonata etnică, comunitară, dar nu pot defini în mod necesar spiritualitatea acesteia, atât timp cât etnia sau comunitatea nu se definește prin acestea. Membrii unei comunități practică obiceiurile funerare, le povestesc dacă sunt provocați, le pot chiar compara cu ale altora, dar nu le consideră întotdeauna ca valori definitorii ale comunității lor. În interviurile realizate pe teren oamenii adesea preferă să nu vorbească despre obiceiurile de înmormântare, fiind un subiect prea trist și încearcă să vorbească despre lucruri mai vesele, cum ar fi nunta de exemplu sau alte obiceiuri mai puțin dureroase. Cei care nu respectă anumite

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 397

¹⁸⁵ Adina Rădulescu, *Rituri de protecție în obiceiurile funerare românești*, Ed. Saeculum, București, 2008, p. 15

¹⁸⁶ *Apud Ibidem*, p. 276

¹⁸⁷ Marius Rotar, *Moartea...*, vol. II, p. 8

reguli de înmormântare sunt într-adevăr sancționați de comunitate, însă asta nu înseamnă că le consideră definatorii pentru comunitatea lor.

Studiile istorice actuale referitoare la problema morții sunt valoroase în măsura în care aduc în câmpul investigației noi tipuri de surse: legislația, însemnările de pe cărți, epitafurile, registrele parohiale, testamentele, actele medicale, operele literare, omiletica, necroloagele, presa, în general tot ceea ce este scris. Există o serie de documente nescrise, cum sunt obiectele rituale care din păcate, în afara semnelor de mormânt care interesează mai mult sub aspectul textului epitafului, sunt mai puțin studiate încă, din punct de vedere al evoluției artistice de exemplu sau al valorii lor documentare în sine. S-au introdus și metodele noi de investigație istoriografică de analiză a discursului, pornind de la diferențierile pe care le fac istoricii francezi (Michel Vovelle, Philippe Ariès, François Lebrun, Pierre Chaunu, Michel Focault) între moartea trăită și discursul asupra morții, și între diferite tipuri de discurs asupra morții: discursul laic, religios, literar și cel tradițional, folcloric¹⁸⁸.

O abordare echilibrată a obiceiurilor funerare nu poate să facă abstracție de schema lui Arnold van Gennep cu corecțiile ulterioare, dar în același timp trebuie să țină cont și de influențele suferite de obiceiurile funerare de-a lungul timpului din diverse direcții cum ar fi influențele din partea statului prin diverse prevederi legislative sau influențele rezultate din contactul cu alte culturi, influențele economice, sociale etc. Nu toate obiceiurile funerare au o componentă magico-religioasă și de aceea multe dintre ele au fost lăsate la o parte de etnografi care, mergând pe urmele lui Arnold van Gennep și altor antropologi, au evidențiat doar acele obiceiuri, considerate arhaice, cu un conținut magico-religios, dar multe dintre ritualuri nu au avut neapărat un conținut magico-religios, ci doar unul laic. În Transilvania, în secolele XIX–XX, multe dintre secvențele rituale au apărut în ceremonial prin impunerea unor măsuri legislative cu scop sanitar. Se pare că acum asistăm la „medicalizarea morții”, la ascensiunea explicațiilor medicale în defavoarea explicației religioase a morții din secolele anterioare¹⁸⁹.

Un punct comun unde se întâlnesc preocupările istoricilor cu cele ale etnografilor este etnoistoria și antropologia istorică. Din perspectiva istoriei mentalităților și a „noii istorii” (*La Nouvelle Histoire*), tematica etnografiei devine tematică istorică: Jacques le Goff observa că noua istorie, la început sociologică, tinde să devină etnologică. La rândul lui, Philippe

¹⁸⁸ Valeria Soroștineanu, „Religiozitate și atitudini în fața muririi la românii ortodocși din Transilvania. Considerații generale (1899–1916)”, în Mihaela Grancea, coord., *Reprezentări...*, p. 186

¹⁸⁹ Marius Rotar, *Discursuri, anotimpuri...*, p. 365

Ariès remarca, vorbind despre istoria mentalităților, că „o numim istoria mentalităților, dar am fi putut la fel de bine să o numim etnologia trecutului... Etnologie: culturile trecutului trebuie studiate cum studiem societățile sălbatice de astăzi, adică prea puțin sau deloc prin evenimentele militare, ci prin maniera lor de a trăi, de a muri, de a mânca, de a cânta, de a sărbători. Această istorie nouă se caracterizează prin metodele istoricului clasic și prin curiozitatea etnologului modern”¹⁹⁰.

Din perspectiva etnoistoriei sau antropologiei istorice, lectura documentului istoric și etnografic se face în afara cadrului tematic specific. Etnoistoria interpretează documentele etnologice în semnificațiile lor istorice, iar cele istorice în semnificațiile lor etnologice. Pentru folosirea documentelor etnologice în cercetarea istorică este necesară o analiză hermeneutică, a sensurilor lor, având în vedere polisemia documentelor de oralitate. Gene Weltfish folosește metodele specifice etnoistoriei pentru studiul continuității grupurilor etnice în timp, pornind de la prezent spre trecut, prin interpretarea etnologică a surselor istorice scrise și folosirea tehnicilor etnologice. Etnoistoria presupune tratarea în mod diacronic a temelor specifice antropologiei și înseamnă pătrunderea, pe căi mai puțin bătătorite, spre alte zone ale vieții sociale, spre acele zone discrete, dar de pătrunzătoare semnificații, pe care istoriografia mai veche le-a omis aproape întotdeauna, acele zone ale vieții sociale în care timpul istoric are un ritm propriu, determinarea formelor istorice ale civilizației și culturii tradiționale¹⁹¹. Trebuie făcută distincția dintre utilizarea documentului de oralitate în sinteza istoriografică și intrarea unor teme de ordin etnologic în sfera preocupărilor istoriografice. Școala americană a pus accentul pe simpla lectură a documentului de oralitate în context istoriografic, cea franceză a utilizat teme etnologice în istoriografie.

Documentele de oralitate trebuie alăturate seriilor de documente, înscrisuri, nu trebuie considerate niciodată prin ele însele, trebuie confruntate cu alte surse istorice. Există două moduri de transmitere a informației orale: a. care se transmit prin reguli stricte, prin ceremonial; b. care se transmit fără constrângere.

Rolul criticii istorice de texte constă în discernerea sensului, autenticității, valorii, limitelor documentului de oralitate. Este necesară descifrarea deformărilor, distorsionărilor pe care le presupun documentele

¹⁹⁰ Henri Conteau-Bégonie, *Le Phénomène „Nouvelle Histoire”. Stratégie et idéologie des nouveaux*, Economica, Paris, p. 70

¹⁹¹ Paul Simionescu, *Etnoistoria. Convergență interdisciplinară*, Ed. Academiei, București, 1983, p. 52, 76–77

de oralitate, notarea seriilor de abateri. Lectura interdisciplinară va depăși limitele documentelor de oralitate. Pentru integrarea documentelor de oralitate în cadrul istoriei trebuie efectuată o analiză hermeneutică a acestora, ceea ce presupune descifrarea arhetipală a fenomenelor de cultură și civilizație tradițională privite în structura lor evolutivă. Documentul etnografic a fost larg utilizat de istorici, chiar dacă i-au evidențiat limitele. Astfel, R. T. Zuidema, *Etnologia e storia. Cuzco e le strutture dell'impero Inca*, 1971, folosește cronici spaniole și indigene, documente de arhivă, observații etnologice actuale, arheologice, într-o prezentare structuralistă din perspectivă enoistorică¹⁹². Problematika se inspiră din teoria generală structuralistă elaborată de Claude Levi-Strauss¹⁹³. Jan Vansina, istoric belgian, în *Oral tradition. A study in Historical Methodology*, folosește nu numai analiza structurală, ci și cea hermeneutică, a sensurilor unor documente de oralitate¹⁹⁴.

Fustel de Coulanges, la 1908, în *Cetatea antică. Studiu asupra cultului, dreptului și instituțiilor Greciei și Romei*, explică instituțiile antice prin intermediul credințelor (credințele asupra sufletului și a morții, cele legate de focul sacru și religia casnică le considera esențiale pentru explicația instituțiilor antice). El considera că, ceea ce unește membrii familiei antice e ceva mai puternic decât nașterea, sentimentul sau forța fizică, este religia, credința în focului sfânt și a strămoșilor. O familie este un grup de persoane cărora religia le îngăduia să invoce același foc sacru și să ofere prânzul funebru acelorași strămoși¹⁹⁵. Capitolul I din Cartea I al cărții sale analizează tocmai *Credințele despre suflet și moarte* și aduce ca mărturie pentru acestea riturile de înmormântare. Totul pornește de la credința că morții continuau să trăiască sub pământ, nu numai cu sufletul, ci și cu trupul. Ca dovadă, vorbește de strigarea numelui mortului de trei ori, îngroparea obiectelor împreună cu mortul, *obiceiul de a se aduce daruri morților*, credința în strigoii¹⁹⁶. În capitolul doi este analizat cultul morților întâlnit la greci, latini, etrusci, la indieni etc. El considera cultul strămoșilor mai vechi decât credința în metempsihoză la indieni. Ca și Edward B. Tylor, el considera cultul morților ca fiind începutul sentimentului religios. La greci se pare că tot cultul morților este mai vechi decât credințele despre Tartar și Câmpiile

¹⁹² *Ibidem*, p. 80

¹⁹³ Idem, „Documente polisemice”, în *Revista de etnografie și folclor*, București, 1980, tom 25, nr. 1, p. 50

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 51

¹⁹⁵ Fustel de Coulanges, *Cetatea antică. Studiu asupra cultului, dreptului și instituțiilor Greciei și Romei*, Ed. Meridiane, București, 1984, vol. I, p. 64

¹⁹⁶ *Ibidem*, cartea I, cap. I, p. 26–28

Elizee, unde sufletele apar despărțite de corp¹⁹⁷. El afirmă că adevăratul obiect de studiu al istoriei este sufletul omului, nu numai faptele materiale și instituțiile¹⁹⁸.

Etnografii au încercat să descifreze înțelesul obiceiurilor, dincolo de descrierea lor cât mai detaliată. Adesea, diferite obiecte și ritualuri funerare le întâlnim și în alte contexte și atunci apare dificil de stabilit semnificația lor și este necesară o analiză comparativă și grile diferite de interpretare. Robert Brown propune trei principii pentru a descifra înțelesul unor acte sau obiecte: 1. când un obicei similar sau asemănător este practicat în diferite ocazii, are un înțeles identic sau similar în toate; 2. când diferite obiceiuri sunt practicate în aceeași ocazie, este un element comun în obiceiuri; 3. dacă două obiceiuri sunt asociate cu altul în diferite ocazii, atunci este ceva comun între ocaziile diferite. Aplicarea acestei metode a comparației interne în practică înseamnă că „deși instituțiile funerare pot fi în centrul atenției noastre, ele nu pot fi înțelese fără referință la alte situații din viața socială.”¹⁹⁹.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 29

¹⁹⁸ *Ibidem*, cap. IX, p. 137

¹⁹⁹ Jack Goody, *op. cit.*, p. 38

II. ARIA DE CERCETARE

ARIA EXTINSĂ A CERCETĂRII o reprezintă actualul județ Mureș, unitate teritorial-administrativă care, în urma unor modificări administrative succesive, a ajuns să cuprindă o zonă eterogenă atât din punct de vedere etnic, cât și istoric și geografic, acoperind o mare parte din Câmpia Transilvaniei, Valea Beicii, Valea Gurghiului, Valea Superioară a Mureșului, Podișul Târnavelor. Putem afirma că județul Mureș este constituit din diverse zone istorico-etnografice diverse, alcătuite la rândul lor din alte microzone multiculturale, integrate parțial în spațiul administrativ al județului actual.

Nu putem spune că este un teritoriu necercetat de istorici și etnologi, dar se cunoaște deja faptul că nu mai există astăzi teren „virgin” de cercetare deoarece „fie că a mai fost cercetat, fie că se aseamănă până la detalii cu altele deja studiate, fie că dominantele sale sunt repetabile în tipologiile și studiile teoretice elaborate la nivel general”²⁰⁰. Ceea ce este inedit în această zonă este acest mixaj de populații, de tradiții istorice pe care nu atât conviețuirea istorică l-a creat cât diversele măsuri teritorial-administrative. După cum remarcă Narcisa Știucă, tocmai această categorie, a zonelor „de interferență etnografică”, a microzonelor, a grupurilor de așezări plasate în umbra zonelor cu prestigiu conferit de o identitate pregnant afirmată, „percepute de specialiști ca eterogene, ca și cele multietnice, au suscitat foarte târziu atenția lor, așa încât sunt incomplet cercetate”²⁰¹ spre deosebire de cele considerate conservatoare și cele bogate în resurse culturale tradiționale. Din acest punct de vedere anumite zone ale județului Mureș au fost mai bine studiate de etnografi, cum ar fi zona Văii Gurghiului și Valea Superioară a Mureșului, considerate a fi rezervoare de cultură populară tradițională, rămânând în umbră zona Câmpiei Transilvaniei și Valea Nirajului spre exemplu. Chiar și acele spații considerate a fi zone etnografice conservatoare (Gurghiul, Mureșul Superior) pot fi oricând reevaluate din punct de vedere etnologic din perspectiva împrumuturilor culturale și al evoluțiilor contemporane.

²⁰⁰ Narcisa Alexandra Știucă, *op. cit.*, p. 28

²⁰¹ *Ibidem*, p. 29

O scurtă trecere în revistă a peisajului geografic și istoric al județului Mureș reflectă o mare diversitate. Din punct de vedere geografic, în județul Mureș, ca unități de relief, pe lângă Munții Călimani și Gurghiu, se află o serie de unități deluroase ce aparțin Podișului Transilvaniei: 1. Câmpia colinară a Transilvaniei, la nord de Mureș, ce cuprinde Câmpia colinară a Sărmașului, Colinele Mădărașului, Comlodului și Ludușului; 2. Podișul Târnavelor, la sud de Mureș ce cuprinde Podișul Târgu Mureșului (Dealurile Nirajului), Podișul Târnăvenilor, Podișul Jacodului (Dealurile Nadeșului), Podișul Vânătorilor, subunitatea Podișului Hârtibaciului, Podișul Dumbrăvenilor; 3. Subcarpații Transilvaniei situați în partea de est²⁰².

Potrivit statisticilor de la începutul secolului XXI, județul Mureș are o suprafață de 671.388 ha și 580.851 locuitori dintre care 309.375 sunt români, 228.275 maghiari, 40.425 romi, 2.045 germani, 72 ucraineni și 23 alții, după recensământul din 2002, care trăiesc în 4 municipii, 7 orașe și 87 de comune și peste 480 de sate. Din totalul populației județului, mai mult de jumătate, 297.092 locuitori, trăiesc în mediul rural²⁰³. Primele așezări sunt menționate documentar între secolul al XI-lea și mijlocul secolului al XIV-lea, circa 225 de așezări, iar între 1350 și 1400 alte 75 de așezări²⁰⁴. Din punct de vedere structural întâlnim patru tipuri de sate în județul Mureș: 1. sate cu structura compactă, cu clădiri lipite una de alta, întâlnite în zona de Sud-Est a județului, la sud de Târnava Mică, în jurul orașului Sighișoara; 2. cu structură adunată, aglomerată, dar cu un grad redus de concentrare, pe Valea Mureșului, Valea Nirajului, Târnava Mică și la Nord-Vestul Podișului Târnavelor, în Câmpia Transilvaniei și pe dealurile subcarpatice interne; 3. cu structură răsfirată, cu gospodării despărțite prin mici spații agricole și înșirate pe o rețea foarte ramificată de drumuri de acces, în zona premontană, în zona de extensiune a fânațelor cu livezi și mai puțin tipic în Câmpia Transilvaniei; 4. cu structură risipită, împrăștiată, dispersată, cu gospodării foarte distanțate unele de altele, în zona montană, cu economie pastorală legată de pajiștile naturale, precum și în zona deluroasă cu agricultură complexă și în satele mici din Câmpia Transilvaniei²⁰⁵. De-a lungul istoriei sale, județul Mureș a suferit diferite modificări administrative, fiind de reținut că, în perioada interbelică, pe teritoriul actualului județ Mureș se aflau mai multe județe: Mureș, Târnava Mică, Târnava Mare, de asemenea anumite localități făceau parte din județele Cluj, Turda și Odorhei. Plasa Sărmaș făcea parte, în

²⁰² Ioan Gâju, Dumitru Voicu, *Județul Mureș. Dicționar geografic*, Ed. Casa de Editură Petru Maior, Târgu Mureș, 1999, p. 6

²⁰³ *Județul Mureș – Ghid. Der Kreis, County, Maros megye*, Ed. Ediprestipro, Târgu Mureș, 2004, p. 9

²⁰⁴ Ioan Șoneriu, I. Mac, *Județul Mureș*, Ed. Academiei, București, 1973, p. 75

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 104–105

perioada interbelică, din județul Cluj, plasa Sângeorgiu de Pădure ținea de județul Odorhei, iar plasa Luduș aparținea de județul Turda. În perioada interbelică, județul Mureș era împărțit în următoarele plase: Plasa Band – 19 sate, Plasa Gurghiu – 10 sate, Plasa Miercurea-Nirajului – 48 sate, Plasa Mureș-de-Jos – 31 sate, Plasa Mureș-de-Sus – 35 sate, Plasa Râciu – 16 sate, Plasa Reghin-de-Jos – 32 sate, Plasa Reghin-de-Sus – 22 sate, Plasa Teaca – 23 sate, Plasa Toplița – 10 sate. Județul Mureș apare documentar pentru prima dată ca unitate administrativă în 1409, când regele Sigismund de Luxembourg, în dorința de a răsplăti vitejia locuitorilor din Casin și din satele vecine, pentru ajutorul dat împotriva moldovenilor, a dezlipit acest ținut de ținutul Ciucului și i-a dat o administrație proprie. Hotărârea lui Sigismund a fost întărită de diploma de la Mediaș, din 1462 a lui Matei Corvinul, prin care se confirma locuitorilor dreptul de a-si alege judecători și conducători în război. În 1541 în timpul nesfârșitelor lupte dintre Zapolya și Ferdinand de Austria, la cererea locuitorilor speriați de un posibil război în apropierea sa, Petru Rareș ia orașul sub protecția sa²⁰⁶.

Dincolo de împărțirea administrativă, există o serie de zone etnografice pe teritoriul județului Mureș, zone care se extind și în afara județului: zona Câmpiei Transilvaniei, Valea Gurghiului, Valea Superioară a Mureșului, zona Târnavelor cu cele două subzone, Târnavă Mică și Târnavă Mare, Valea Nirajului. Valer Butură definea zonele etnografice ca având „trăsături comune în tipologia așezărilor, planul gospodăriilor și casele, profilul ocupațiilor, în port”²⁰⁷. Potrivit delimitărilor sale, zona Câmpiei Transilvaniei se află între Mureș și Someșul Mare, zona Podișului Târnavelor cuprinde cursul superior și mijlociu al Târnavei Mari și al Târnavei Mici, zona Mureșului Superior se întinde de la Deda în sus, zona Gurghiu pe Valea Gurghiului cuprinzând afluenții Mureșului de la Deda la Reghin²⁰⁸. Valea Gurghiului cuprinde, din punct de vedere etnografic, și Valea Beicii, mai ales că satele din Valea Beicii făceau parte din domeniul Gurghiului. Astfel, la 1557, făceau parte din domeniul Gurghiului următoarele sate: Gurghiu, Cașva, Hodac, Ibănești, Orșova, Chinceș (Comori), Urisiul de Jos, Urisiul de Sus, Șerbeni, Sânmihaiul de Pădure, Teleacul Maghiar, Teleacul Român, Beica de Jos (Beica Ungurească), Beica de Sus (Beica Românească), Nadășa, Habic, Petrilaca, Petelea, Iernuțeni, Solovăstrul Mare, Solovăstrul Mic, Sânmartinul Sărac (Jabenita), Adrian²⁰⁹. Cu toate acestea, cercetările

²⁰⁶ Traian Popa, *Monografia orașului Târgu Mureș*, Târgu Mureș, 2005, p. 74

²⁰⁷ Valer Butură, *Etnografia poporului român. Cultura materială*, Ed. Dacia, Cluj, 1978, p. 34

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 41

²⁰⁹ Teodor Chindea, Nicolae Lateș, *Contribuții la monografia județului Mureș: Gurghiu, Târgu Mureș*, 1971, p. 27

efectuate de folcloriștii clujeni în perioada 1965–1969 nu au cuprins și Valea Beicii²¹⁰. Astăzi, o serie de etnografi și istorici înglobează Valea Gurghiului în zona Văii Mureșului Superior²¹¹ astfel încât se creionează o nouă identitate culturală zonală în conștiința contemporanilor referitoare la o zonă culturală unică Reghin-Gurghiu-Mureșul Superior. Dispariția zonelor etnografice și mai ales a microzonelor tradiționale din conștiința oamenilor de astăzi este ușor de explicat având în vedere efectele recente ale modernizării (migrația, colectivizarea, industrializare) și mai ales fenomenul globalizării.

Împărțirea zonelor etnografice depinde și de evoluția istorică și de migrarea populației dintr-o zonă în alta, dintr-o localitate în alta. Din punct de vedere geografic, Laurian Someșan distingea în zona Călimanilor mai multe ținuturi distincte, din care trei se află parțial în județul Mureș: 1. ținutul colinelor, la Vest de Munții Călimani, zonă care face contactul între Câmpia Transilvaniei și munte, cu centrul la Monor; 2. defileul Mureșului, cu centrul la Toplița; 3. ținutul depresiunilor la Est de Munții Călimani, cu centrul la Vatra Dornei. Între ținutul colinelor și cel al depresiunilor se află bazinul superior al Mureșului și al Bistriței²¹². În ținutul colinelor se află satele mureșene: Râpa de Sus (Vătava), Râpa de Jos, Dumbrava, Săcal, Lueriu. În defileul Mureșului sunt situate satele Stânceni, Idecu de Jos, Idicel, Rușii Munți, Morăreni, Pietriș, Deda, Răstolița, Lunca Bradului²¹³. Vasile Netea constată și el faptul că, „din punct de vedere etnografic și folcloric, satele Luieriu, Săcalul, Monorul și Gledinul de peste deal (aparținând județului Bistrița-Năsăud) alcătuiesc o zonă unitară. În toate întâlnim același mod de construcție a caselor, același port, aceleași obiceiuri, aceleași jocuri și totodată, o strânsă frăție între toate”²¹⁴. Satele Stânceni, Lunca Bradului, Răstolița lipsesc din cea mai veche statistică a zonei, de la 1720, fiind amintite abia în statistica din 1869²¹⁵. Dintre cele trei ținuturi amintite mai sus, se pare că ținutul colinelor Munților Călimani a constituit un rezervor de populație pentru defileul Mureșului, ținutul depresiunilor și zona Bârgaielor, unde a avut loc o creștere de populație, în secolul al XIX-lea, creștere datorată imigrației și nu o creștere naturală, imigrație datorată construcției căii ferate și a

²¹⁰ Vasile Netea, *Mureșul Superior, vatră de cultură românească*, Ed. Cuvântul, Târgu Mureș, 2006, p. 159–160

²¹¹ *Ibidem*, p. 153–191; Ioan Torpan, *Folclor de pe Valea Mureșului*, Ed. Nico, Târgu Mureș, 2008

²¹² Laurian Someșan, „Viața umană în regiunea Munților Călimani”, extras din *Lucrările Institutului de Geografie a Universității din Cluj*, Cluj, 1936, vol. VI, p. 3–4, 17

²¹³ *Ibidem*, p. 52

²¹⁴ Vasile Netea, *op. cit.*, p. 92

²¹⁵ Laurian Someșan, *op. cit.*, p. 21

exploatării industriale a lemnului în aceste zone²¹⁶. De aceea multe din caracteristicile culturii populare sunt asemănătoare în defileul Mureșului, ținutul depresiunilor și ținutul Colinelor, astfel încât, din punct de vedere etnografic, putem spune că este o singură zonă.

Cercetarea de teren a obiceiurilor funerare din județul Mureș a cuprins localități rurale din fiecare zonă etnografică: din zona Câmpiei Transilvaniei satul Sărmășel Gară, oraș Sărmaș, Cipăieni, fost Chimitelnic, comuna Sânger, satul Dâmb, comuna Sânpetru de Câmpie, Vidrasău (în apropiere de Târgu Mureș), oraș Ungheni; Dumbrăvioara, în apropiere de Târgu Mureș, Onuca, comuna Fărăgău, în apropiere de Reghin, pe Valea Superioară a Mureșului și în zona colinară a Munților Călimani satele Rușii Munți, Stânceni; din Valea Beicii satele Urisiu de Jos, Urisiu de Sus, comuna Chiheru de Jos, Șerbeni, Sânmihaiu de Pădure, comuna Beica de Jos, din Valea Gurghiului satele Ibănești, Hodac, Comori, din Podișul Târnavelor satele Laslăul Mare, comuna Suplac, satul Șoimuș, comuna Coroisânmartin, Zagăr, Viișoara, Ormeniș, Sântioana din comuna Viișoara, Mihai Viteazu, comuna Saschiz, Bereni pe Valea Nirajului, Petelea, în apropiere de Reghin. În afară de informațiile obținute prin observații directe și prin interviuri din satele menționate mai sus, o serie de date legate de înmormântare au fost preluate din diverse monografii locale sau zonale cum este cazul monografiilor satelor: Deda, Socolu de Câmpie, Valea Largă, Sânpetru de Câmpie, sau a monografiilor zonale referitoare la Valea Gurghiului sau Târnavă-Mare. De la Arhiva de Folclor din Cluj-Napoca au fost preluate o serie de informații referitoare la obiceiurile de înmormântare din satul Răzoare, comuna Sânpetru de Câmpie, din Câmpia Transilvaniei. Primele atestări scrise ale acestor localități sunt în perioada evului mediu, în secolele XIII–XIV. Satul Răzoare, fost Velcheriu de Câmpie, este menționat prima dată în 1293 ca „possessio Velker”, iar în 1424 apare ca „possessio Valahalas Velker”²¹⁷. Satul Cipăieni, în maghiară Keményteleke, este atestat întâia oară în 1333 ca „terra Kementelke”²¹⁸. Vidrasăul, în maghiară Vidrátszeg, este amintit în documente pentru prima dată la 1383 sub denumirea de „Vidrazeg”²¹⁹. Rușii Munți, în limba maghiară fiind denumit Marosoroszfalu, este menționat în 1319 ca „possessio Uruzfalu”²²⁰. Petelea, în maghiară Petele,

²¹⁶ *Ibidem*, p. 23

²¹⁷ Coriolan Suciu, *Dicționar istoric al localităților din Transilvania*, vol. I, Ed. Academiei, București, 1968, vol. II, p. 72

²¹⁸ *Ibidem*, p. 141

²¹⁹ *Ibidem*, p. 247

²²⁰ *Ibidem*, p. 90

iar în germană Birk, este menționat la 1332 ca „Pytula”²²¹ în registrul de dijme papale²²². Tot la 1319 este menționat și satul Săcalu de Pădure, sub denumirea de „Magiar Zakal”²²³. Viișoara, în maghiară Hundorf, Csatófalva, în germană Hogendorf, situată pe cursul mijlociu al pârâului Domald, afluent în stânga al râului Târnava Mică, este menționată la 1367–1368 ca „possessio Hondorf”²²⁴, din 1964 având denumirea de Viișoara, prin unire cu satul învecinat Domald, are în 2002 o populație de 1663 locuitori, din care 1151 români, 47 maghiari, 39 germani, 424 romi. Aici se află o biserică evanghelică ce datează din secolele XVI–XVII, iar turnul de la 1786²²⁵. Suplacul, aflat pe cursul mijlociu al Târnavii Mici, este amintit la 1325 ca „possessio Zeplac”²²⁶, avea la recensământul populației din 2002 o populație de 2369 locuitori, din care 904 erau români, 1092 maghiari, 15 germani, 358 romi²²⁷. Satele din Valea Gurghiului și Valea Beicii sunt atestate documentar pentru prima dată abia în secolul al XV-lea: Hodac, Ibănești, Urisiul de Jos, Urisiul de Sus la 1453²²⁸.

²²¹ *Ibidem*, p. 37

²²² *Județul Mureș...*, p. 122

²²³ Coriolan Suciu, *op. cit.*, p. 101

²²⁴ *Ibidem*, p. 248

²²⁵ *Județul Mureș...*, p. 202

²²⁶ Coriolan Suciu, *op. cit.*, p. 151

²²⁷ *Județul Mureș...*, p. 182

²²⁸ Coriolan Suciu, *op. cit.*, vol. I, p. 290, 302, vol. II, p. 220

III. CATEGORIILE MORȚII: MOARTEA DE RÂND ȘI CEA AFARĂ DE RÂND

MOARTEA, CA FENOMEN biologic, este aceeași pentru fiecare, dar nu și din punct de vedere cultural, deoarece ceremonialul funerar diferă în funcție de vârstă, sex, starea socială, religie, etnie și de perioada istorică. În Transilvania registrele morților sunt redactate la început de către preoți, astfel încât Biserica își impune propria sa viziune asupra morții. Viziunea populară a categoriilor morții pornește de la cea bisericească dar o depășește, mai ales în privința morților nefirești. În optica populară realizarea sau nerealizarea ritualului funerar este factorul decisiv în categorisirea morților. Nerealizarea tuturor etapelor ceremonialului funerar, înainte și după moarte, conduce la diverse categorii de morți neobișnuite, la apariția nefirească a morților în lumea celor vii. Arnold van Gennep observa faptul că „indivizii pentru care nu s-au executat rituri funerare, la fel ca și copiii nebotezați, cei ce nu au primit nume sau au rămas neinițiați, sunt sortiți unei existențe jalnice, fără a putea vreodată să pătrundă în lumea morților sau să fie agregați la societatea lor. Sunt morții cei mai periculoși; ei ar dori să revină în lumea celor vii și, neputând s-o facă, se comportă ca niște străini ostili”²²⁹. El consideră că aceștia sunt morți fără adăpost și „clasa morților de acest tip se formează în mod diferit la diverse popoare: pe lângă indivizii citați, mai intră în această categorie cei lipsiți de familie, sinucigașii, cei morți în călătorie, omorâți în trăsnet sau datorită violării unui tabu”²³⁰.

Înainte de a trece la descrierea etnografică a ceremonialului rural al înmormântării din zona județului Mureș, trebuie să lămurim ce înseamnă moarte *firească* și moarte *nefirească*, deoarece ceremonialul funebru nu este întotdeauna același în cazul unei morți *obișnuite* și în cazul morților *neobișnuite*. De obicei cauza morții determină felul morții, dar nu numai aceasta ci și statutul mortului, modul în care a trăit, păcatele pe care le-a săvârșit

²²⁹ Arnold van Gennep, *Riturile de trecere...*, 1996, p. 142–143

²³⁰ *Ibidem*, p. 143

și altele determină încadrarea morții sale într-o categorie sau alta, potrivit reprezentărilor colective la un moment dat. Tipologia morții diferă în spațiu, de la o comunitate la alta, de la o religie la alta, și în timp, de la o epocă la alta. Dincolo de încadrarea într-o categorie sau alta a morții, este interesant de urmărit în ce fel influențează această categorisire realizarea sau nerealizarea anumitor ritualuri funerare. Faptul că anormalitatea morților nefirești se reglează prin intermediul ritualurilor evidențiază importanța ritualului în viziunea populară asupra morții.

Toți oamenii sunt destinați morții, dar se crede că nu toți avem aceeași soartă după moarte, astfel că, în funcție de diverse criterii, moartea poate fi „bună” sau „rea”, „naturală” sau nu, „firească” sau nu. Antropologia a remarcat deja faptul că „primitivii” nu aveau concepția „morții naturale”, astfel la australieni orice moarte care n-a fost provocată de accident sau luptă este rezultatul magiei²³¹. În cadrul societăților tradiționale nu toate morțile sunt identice, diferențele apar mai ales în funcție de cauza morții și tipurile de moarte diferă de la un popor la altul: „Nu toate felurile de moarte sunt echivalente... În Grecia antică, oamenii morți *prematur*, *sinuci-gașii*, *războinicii* și *asasinații* erau condamnați să rătăcească pe suprafața pământului un număr de ani echivalent cu anii sortiți să-i trăiască. Oamenii uciși în războaie, victimele sacrificiilor și femeile moarte la naștere, la mexicani, mergeau în sălașul Soarelui, pe când *morții de moarte naturală*, oricare le-ar fi fost statutul, se duceau la Mictlan. Incașii credeau că oamenii din popor și nobilii erau separați și în eternitate, tot așa cum fuseseră și în timpul vieții. Pentru chinezi, importanța funeraliilor era proporțională cu *vârsta* defunctului; copiii nu aveau dreptul la nici un ritual; femeile care mureau la naștere, în alte locuri gloriificate, aici erau considerate ca impure”²³².

Din perspectiva religiei creștine s-a observat că există „o moarte bună” și „o moarte rea”²³³. Moartea „bună” nu are sens decât în opoziție cu moartea „rea” și exprimă în principal o diferență culturală, între ceea ce acceptă și ceea ce respinge o cultură²³⁴. A „muri bine” este o artă, „meșteșugul meșteșugurilor”, după cum afirma Petru Maior în predicile sale funebre²³⁵. Potrivit acestuia o „moarte bună” este condiționată de o „viață bună”, o viață trăită

²³¹ Nicolae Petrescu, *Primitivii. Organizare. Instituții. Credințe. Mentalitate*, Ed. Saeculum, București, 2003, p. 300

²³² Louis Pierre Bonte, Michel Izard, *op. cit.*, p. 442

²³³ Doru Radosav, *op. cit.*, p. 144–152.

²³⁴ Paul Baudry, „Le sens de la ritualité funéraire”, în Marie-Frédérique Bacquè, *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rités funéraires*, Ed. Odile Jacob, Paris, 1997, p. 242

²³⁵ Petru Maior, *op. cit.*, p. 89

după preceptele creștine²³⁶. El afirmă că trebuie să te pregătești încă din viață pentru moarte, deoarece „gătirea cea adevărată de moarte, iaste viața cea bună”²³⁷ și în acest sens „doao gătiri sânt de lipsă”: „întâiu se cade săți capeți vârtute, aceia să o țâni, și să o adaogi în toate zilele cu o hrană sățioasă, voiui să zic, se cade să dobândești darul lui Dumnezeu, prin ispovedanie sfântă, acesta săl întărești cu alte fapte bune, cu post, cu ajun, cu milostenie, cu rugăciuni; afară de aceia să te păzești de unele necumpătări ca acealea care micșorează vârtutea aceasta...”²³⁸.

Din perspectiva mântuirii nu este indiferent tipul de moarte, astfel potrivit Sfântului Vasile „există o moarte a dreptilor, care prin natura ei nu este rea, ci bună. Căci cei ce au murit împreună cu Hristos au o moarte bună, dar cei ce au murit în păcat nu au o moarte bună și mântuirea”²³⁹. „Moartea bună” este cea care intervine atunci când omul și-a îndeplinit toate îndatoririle creștinești, s-a spovedit, s-a cuminecat și astfel este absolvit de toate păcatele omenești și poate fi mântuit. „Moartea rea” este moartea neașteptată, „mors improvisa”, ce intervine în general în cazul unor epidemii²⁴⁰, ca și moartea subită, moartea năprasnică, acea „moarte grabnică”²⁴¹, „mors repentita”²⁴², când creștinul nu mai are timp să facă toate pregătirile pentru a trece cu bine în lumea cealaltă.

În Evul Mediu, moartea subită era considerată rușinoasă și blestemată, deoarece răsturna ordinea lumii. La fel de „urâtă și vulgară” era considerată și „moartea clandestină”, moartea fără martori și ceremonie, aceea a călătorului pe drum, a înecatului în râu, a necunoscutului găsit mort pe câmp. Multă vreme cei asasinați nu puteau fi îngropați creștinește²⁴³. Reprezentările medievale creștine ale „morții bune” și mai ales ale „morții rele” întâlnim și în Transilvania, chiar și în secolul al XIX-lea, după cum atestă predicile funebre și registrele parohiale. Unele inconveniente la moarte se pot repara prin diverse practici religioase: donații, pomeni, slujbe etc. Cei nespovediți la moarte pot repara acest lucru prin diverse ritualuri postfunerare, prin donații făcute bisericii, în special donații

²³⁶ *Ibidem*, p. 137–138

²³⁷ *Ibidem*, Propovedania 10, p. 75

²³⁸ *Ibidem*, p. 76

²³⁹ Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680–1800). Societate rurală și mentalități colective*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 185

²⁴⁰ Philippe Ariès, *Omul în fața morții*, Ed. Minerva, București, 1996, vol. I, *Vremea gisanților*, p. 21

²⁴¹ SJMAN, *Colecția de Registre Civile*, Fond nr. 1, Dosar nr. 801, Protocolul morților din parohia ortodoxă Stânceni, 1852–1883, fila 1 v, 4, 28, 29, 29 v

²⁴² Philippe Ariès, *Omul...*, p. 20

²⁴³ *Ibidem*, p. 21

de cărți religioase. Astfel, în secolul al XVIII-lea, Gălan Vasile donează o Evanghelie bisericii „pentru sufletul fiului său, numit Vasilie, pomană și pentru iertarea păcatelor lui”, „carele cu nenorocire și ticăloșie acestei lumi grăbindu-l moartea au trecut nespovedit și neprivighet”²⁴⁴. Lipsa spovedaniei putea duce chiar la interzicerea înmormântării în cimitir. Sinodul Bisericii unite hotărâ la 1725 ca „pe la Paști, tot omul mai mare de 7 ani să se ispovedească și să se cuminece, iar oarecarele nu va face porunca aceasta, dacă i se va întâmpla unuia ca acela moarte, preotul nici să-l spovedească, nici să-l îngroape în țințir”²⁴⁵.

Romano-catolicii erau deosebit de stricți în privința celor ce ar trebui să beneficieze de slujba bisericească completă: cei nebotezați, apostatii sau excomunicații precum și cei morți în urma unui duel nu era permis să fie înmormântați într-un cimitir catolic, dar nici nu beneficiau de ritualuri de înmormântare sau de slujbe. În secolul al XVII-lea, copii născuți morți nu beneficiau întotdeauna de înmormântare din cauza convingerii că viața nu începe decât odată cu botezul, astfel în timpul travaliilor lungi se foloseau uneori seringi pentru botezarea fătului nenăscut, dar viu²⁴⁶.

Biserica ortodoxă consideră că trecerea cuiva din viață fără spovedanie și fără „grijanie” (adică fără ultima împărtășanie) ca fiind o mare pagubă pentru sufletul celui răposat și un mare păcat pentru cei rămași în viață, dacă s-a întâmplat din vina sau neglijența lor, însă nu prevede schimbări de ritual nici la înmormântare, nici la pomenirea mortului²⁴⁷.

Dincolo de legislația bisericească, registrele parohiale ne dau o imagine mai realistă asupra modului în care Biserica creștină trata diversele categorii de morți. În registrele parohiale ortodoxe apare o rubrică specială „Fosta-au mortul grijit sufletește sau nu?”, care face referire la ultimele servicii religioase acordate înainte de moarte: spovedania și ultima împărtășanie. În general, în secolul al XIX-lea, cei morți sunt „grijiți sufletește”, adică beneficiază de ultimele servicii religioase înainte de moarte. Există totuși cazuri în care aceștia nu sunt „grijiți sufletește”, iar dacă ne uităm la rubrica următoare referitoare la „feliu morții” se notează, în aceste cazuri, „moarte grabnică” în locul notației obișnuite de „moarte firească”²⁴⁸. Există și cazuri în care cel mort, chiar dacă a avut o „moarte grabnică” a fost „grijit

²⁴⁴ Barbu Ștefănescu, *Lumea rurală...*, p. 147

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 194

²⁴⁶ Cedric Mims, *Enciclopedia morții*, Ed. Orizonturi, București, 2006, p. 146–147

²⁴⁷ Eugen Drăgoi, *Înmormântarea și pomenile pentru morți*, ediția a patra, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p. 7

²⁴⁸ SJMAN, Fond nr. inv. 1, *Colecția de Registre Civile*, Dosar nr. 801, 1852–1883, Protocolul morților din parohia ortodoxă Stânceni, fila 29, 29 v, 39, 39 v

sufletește”²⁴⁹ chiar parțial. La o femeie din satul Meștera, comuna Stânceni, care a murit la naștere, în data de 7 aprilie 1881, se notează că a fost „mărturisită numai”²⁵⁰, această însemnare fiind deosebit de importantă deoarece ne arată ce se înțelegea prin „grijire sufletească”, mărturisirea, spovedania fiind doar o parte a serviciului religios dinaintea morții care prevedea spovedania și cuminecarea. În protocoalele morților din parohiile greco-catolice apare, uneori, la rubrica „reflesioni”, notița „neîmpărtășit cu s. sacrame” cum este cazul unui bărbat de 42 ani din Dâmbu la 1871²⁵¹. La fel se trece și în 1872 în cazul unui bărbat care a murit de moarte „ordinară” și e îngropat în cimitirul vechi al satului: „neîmpărtășit cu cele sacre”²⁵². După cum se observă în cele două cazuri, chiar dacă cei morți nu au beneficiat de împărtășanie în momentul morții, vor beneficia ulterior de slujbele funerare religioase, iar moartea lor este considerată una obișnuită, firească, „ordinară”. Lipsa ultimei împărtășanii nu afectează ritualul înmormântării, deoarece Biserica nu este atât de mult interesată de ritualul înmormântării cât de soarta sufletului celui mort în lumea de dincolo, de mântuirea sa, condiționată de absolvirea tuturor păcatelor în timpul vieții. La unii dintre cei lipsiți de „grijirea sufletească” la moarte, preotul notează la rubrica „feliul morții” date mai detaliate legate de modul în care a murit. În general este vorba de accidente care duc la o moarte subită: „înnecat în apă” moare un copil de 4 ani la 2 aprilie 1870²⁵³, la fel moare în 1871 un om de 58 de ani²⁵⁴. În protocolul morților din satul Dâmbu, la 1878, moartea unui om înnecat este trecută la categoria „moarte extraordinară” cu o însemnare specială: „seau înecatu beatu fiind în Paraul fatului”²⁵⁵. La fel este trecută la rubrica morții extraordinare moartea unui bărbat de 56 de ani, înecat „la casa sa în fantana”²⁵⁶.

În registrele parohiilor greco-catolice nu apare rubrica referitoare la „grijirea sufletească” a mortului, dar apare o rubrică referitoare la numele duhovnicului, separat de cea referitoare la numele preotului „îngropătoriu”, chiar dacă de multe ori cei doi erau unul și același²⁵⁷.

²⁴⁹ *Ibidem*, fila 8 v, 28, 39, 39 v

²⁵⁰ *Ibidem*, fila 38 v

²⁵¹ *Ibidem*, Dosar nr. 269, 1869–1882, *Protocolul morților din parohia greco-catolică Dâmbu*, fila 64

²⁵² *Ibidem*, fila 69

²⁵³ *Ibidem*, fila 29

²⁵⁴ *Ibidem*, fila 30

²⁵⁵ *Ibidem*, fila 88

²⁵⁶ *Ibidem*, fila 65

²⁵⁷ *Ibidem*, Dosar nr. 792, 1824–1854, *Protocolul morților parohiei greco-catolice Socolu de Câmpie*, fila 71–104

Indiferent de tipul de moarte, „bună” sau „rea”, în general orice creștin beneficiază de slujba religioasă de înmormântare, totuși sunt câteva cazuri extreme în care mortul nu beneficiază de ritualul religios al înmormântării. În mormântarea creștină se face „numai creștinilor valid botezați, dacă aceștia au trecut la cele veșnice, împăcați cu Biserica, adică pentru cei ce nu erau excomunicați sau dați anatemei în momentul decesului. În viziunea Bisericii ortodoxe este interzisă înmormântarea după ritualul bisericesc a necreștinilor, a ereticilor, a schismaticilor, a celor aflați sub excomunicare sau anatemă, a celor care refuză primirea Sf. Taine și se opun înmormântării creștine, precum și a sinucigașilor”. În cursul timpului acestora li s-au adăugat cei condamnați și cei uciși în duel, aceștia din urmă fiind asimilați cu sinucigașii²⁵⁸. Din perspectiva Bisericii ortodoxe există o serie de categorii de morți care nu vor beneficia de ritualul creștin al înmormântării: sinucigașii, copiii morți nebotezați, cei incinerați, criminalii. Sinucigașii sunt cei lipsiți de slujbele religioase la înmormântare, sinuciderea fiind considerat singurul păcat ce nu poate fi iertat de divinitate: „Celor care s-au sinucis cu bună știință și în integritatea facultăților mintale nu li se săvârșește nici o slujbă și sunt îngropați la marginea cimitirului, într-un loc anume destinat”²⁵⁹. Totuși *Hotărârea nr. 506* din 1949 a Bisericii Ortodoxe Române stabilește totuși o slujbă simplificată pentru sinucigași, diferită de ceremonialul funebru obișnuit: „Slujba înmormântării sinucigașilor să fie făcută numai de către un singur preot și nu în locașul sfintei biserici, ci pe marginea gropii, iar preotul să poarte numai epitrahilul, săvârșind slujba după ritual redus. Să nu se tragă clopotele și să nu se țină cuvântări”²⁶⁰. În ceea ce privește sinucigașii, Biserica ortodoxă se roagă o dată pe an și pentru mântuirea lor. Din secolul al XIX-lea încep și creștinii să apeleze la ritul incinerării la moarte. Incinerarea nu a fost admisă de Biserica ortodoxă dar nici condamnată categoric cum a făcut Biserica Romano-Catolică. Astfel, în 1928 celor incinerați li se refuză orice serviciu religios atât la moarte, cât și după moarte. La 15 iunie 1928, *Hotărârea Sinodului Bisericii Ortodoxe Române* atrăgea atenția preoților de a preveni pe enoriași că în caz de incinerare Biserica le va refuza orice asistență religioasă²⁶¹. Astăzi, având în vedere aglomerările urbane cu locuri puține de îngropare, Biserica ortodoxă a înlăturat orice interdicție în ceea ce privește săvârșirea slujbei înmormântării la cei ce vor fi incinerați²⁶². În ceea

²⁵⁸ Ioan Nicolae Floca, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, Ed. Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 131

²⁵⁹ Eugen Drăgoi, *op. cit.*, p. 19

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 21

²⁶¹ *Ibidem*

²⁶² Ioan Nicolae Floca, *op. cit.*, p. 132

ce privește criminalii, încă din secolul al XIX-lea, sunt prevăzute anumite reduceri în serviciul religios. Astfel, la 1899, într-un act al Protopopiatului Mureș Oșorhei, se menționează că „pentru criminali, la înmormântare să nu se tragă clopotele, iar celor care vorbesc urât de cele sfinte să li se refuze cuminecătura.”²⁶³ Pomenirile morților de după înmormântare se fac de asemenea numai pentru cei „care au murit împăcați cu Biserica. Numai pentru aceștia se pot săvârși rugăciunile prevăzute în rânduiala Bisericii și numai pentru aceștia se pot oficia parastase”²⁶⁴. În registrul morților din satul Dâmbu, comuna Sânpetru de Câmpie, în anul 1875, în cazul a doi copii morți, unul în vârstă de 5 zile și celălalt de 10 luni, nu e trecut preotul îngropător, ceea ce ne face să credem că nu au fost îngropați cu preot, dar au fost totuși îngropați în cimitirul satului²⁶⁵.

Dincolo de criteriile religioase creștine, în viziunea populară există și o altă serie de categorii de morți considerate a fi în afara *firescului*, morți neobișnuite care trebuie compensate printr-un ritual. Sunt astfel rituri funerare speciale pentru cei considerați strigoii, pentru tinerii necăsătoriți, pentru cei morți fără lumânare, pentru cei morți în urma trăznetului. Vasile Popp menționa la începutul secolului al XIX-lea obiceiul ca cei ce mureau în câmp, de trăznet, să fie îngropați la locul decesului deoarece transportul lor în alt loc ar fi provocat grindină în ținutul respectiv²⁶⁶. Toate aceste tipuri de morți sunt reglementate de tradiția populară, mai puțin de cea religioasă.

Religia trăită este puțin diferită de cea oficială, omul de rând nu este atât de preocupat de condițiile religioase ale unei „morți bune”, chiar dacă consideră importantă spovedania și împărtășania, după cum observă chiar și Petru Maior în predicile sale funebre. Interesându-se de motivul supărării creștinilor la moarte află că nu grija îndeplinirii obligațiilor religioase pentru mântuirea sufletului îi preocupa, ci lipsa mijloacelor financiare și a alimentelor pentru asigurarea unei înmormântări pompoase: „Iar dacă am ispitit cu amăruntul pricina tânguirii creștinilor acestora, și am poftit tâlcuire cugetului lor, aflai, că această căire nu din grija cea mare, ce ar avea pentru spăsenia sufletului, era născută; ci se tânguia căci era lipsiți de bucate, și de bani, pentru care pricină, întâmpinându-i moartea, nu ar fi în stat, ca săse facă *comandare* falnică, ca să fie petrecute oasele lor ceale răci, trupul lor cel împuțit, și început a putrezi, cu fală și cu pompă.”²⁶⁷ Preocuparea aceasta obsesivă pentru ritual,

²⁶³ Barbu Ștefănescu, *op. cit.*, p. 148

²⁶⁴ Ioan Nicolae Floca, *op. cit.*, p. 132

²⁶⁵ SJMAN, *Colecția Registre de Stare Civilă*, Fond nr. inv. 1, Dosar nr. 269, 1869–1882, *Protocolul morților din parohia greco-catolică Dâmbu*, fila 81

²⁶⁶ *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 229

²⁶⁷ Petru Maior, *op. cit.*, p. 88–89

căreia Petru Maior, din perspectiva Bisericii, nu-i găsește motivație, se explică probabil prin dorința poporului de a împiedica revenirea nefirească a morților sub formă de strigoi. După Jean Claude-Schmitt „aparițiile morților nu constituiau norma relațiilor dintre vii și morți. Cei vii imaginau doar atunci când nu se putea îndeplini ritualul de despărțire de ei, atunci când uitarea se vădea imposibilă ca urmare a unei perturbări a desfășurării normale a ritualului de trecere al morții și al funeraliilor”²⁶⁸.

Petru Maior distinge patru feluri de moarte: „moarte firească”, „moarte fără vreamă”, „moarte grabnică” și „moarte sâlnică”²⁶⁹, ultimele trei putând fi încadrate în categoria morții nefirești. El încearcă să și explice toate aceste tipuri de moarte: „Moartea cea firească iaste, când omul, lipsind umezală sau căldura, se sfârșeaște întru aceala chip, precum candila sfârșinduse uleul, se stinge. Moartea cea fără vreamă iaste, când omul în floarea tinerețelor iaste rănit la groapă, precum poamele necoapte sânt scuturate de vânt. Moartea cea grabnică iaste, de carea omul sănătos, ne aducânduși aminte nemica de aceasta, într-o clipă se cuprinde, de această plasă de moarte au fost alui Oza, a preotului Ili, alui Anania, și a Sanfirei. Moartea cea sâlnică iaste, cu carea prin silă dinafară se scoate sufletul din trup: așa au fost moartea împăratului Saul...”²⁷⁰. Așadar, potrivit lui Petru Maior, „moartea fără vreamă” corespunde cu „mors immatura”, cea a tinerilor, iar „moartea grabnică” este moartea fulgerătoare, cea „mors repentita”, moartea subită, care face parte din seria acelor „morți rele” pentru un creștin. „Moartea silnică” este moartea provocată prin crimă, moarte de asemenea periculoasă pentru un creștin deoarece poate fi neprevăzută și astfel nepregătită din punct de vedere religios.

Registrele parohiale greco-catolice ca și cele ortodoxe ce înregistrează decesele, denumite registrul morților sau matricola morților, conțin – din a doua jumătate a secolului al XIX-lea – o rubrică specială denumită „felul morții” cu două subrubrici: „de rând” și „afară de rându”. Însemnările de la această rubrică ne ajută să aflăm ce se înțelegea, în acea perioadă, prin moarte „de rând” (firească) și „afară de rând” (nefirească). Astfel în registrul morților greco-catolici al comunei Cozma, din 1834, la moarte „de rând” se notează de obicei cuvântul „ordinară” sau uneori cauza morții: „de vărsat”²⁷¹,

²⁶⁸ Jean-Claude Schmitt, *Strigoi. Vii și morți în societatea medievală*, Ed. Meridiane, București, 1988, p. 15

²⁶⁹ Petru Maior, p. 94

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 94–95

²⁷¹ SJMAN, Fond nr. inv. 1, *Colecția de Registre Civile*, Dosar nr. 202, *Protocolul morților din parohia greco-catolică Cozma*, an 1834, fila 122

„firescu”²⁷², „vărsat de vânt”²⁷³. La categoria morții „afară de rându” sunt notate mai detaliat cauzele morții: „înneacă în apă”²⁷⁴, „de inima cei rea”, „de zaporă”²⁷⁵, „în facere de pruncu”²⁷⁶, „omoretu de alti” și se detaliază la rubrica „Reflesii”: „pricina acelui omoretu și cei ce lau omoretu au fost becia”²⁷⁷, „cholera”²⁷⁸. În registrul parohial greco-catolic al comunei Șincai de la 1865 rubrica „feliu morții” este denumit „genul morții” și subrubrica „de rând” poartă denumirea „ordinariu”. Printre tipurile de moarte „ordinare” este înscrisă și „oftica”²⁷⁹. Moartea subită a unui bătrân de 65 de ani în 28 septembrie 1880 este trecută la moartea extraordinară și este descrisă cu toate detaliile căci a murit „în vreme de coasă în grădină a căzut cu facia la pământ și... îndată a murit”²⁸⁰.

Un alt tip de moarte „extraordinară” este moartea accidentală, o categorie aparte a morții premature. Astfel moartea unui prunc de 12 ani, 12 luni și 21 de zile, în 1873, este trecută la categoria morților extraordinare, deoarece a fost „călcat de caru în drum lângă Filpișu Mare”²⁸¹. O altă moarte accidentală a unui tânăr din Urisiu de Jos, la 1892, e trecută la categoria morții extraordinare și se notează „resturnându-se căruția...”²⁸². Un copil de 9 ani a suferit de asemenea o moarte „extraordinară” de „fulgerătură”²⁸³, lovit de trăsnet. La fel moartea accidentală a unei femei din Socolu de Câmpie din anul 1885, pe care „a căzut pământul”²⁸⁴, ca și a unei femei din 1886 sunt trecute la „moarte extraordinală” cu detalieri la rubrica „reflesii”: „câzând cu facia la pământu în grădina lui Panea Lorica...îndată a moritu”²⁸⁵. În cazul

²⁷² *Ibidem*, an 1836, fila 124 v

²⁷³ *Ibidem*, fila 143

²⁷⁴ *Ibidem*, fila 127

²⁷⁵ *Ibidem*, an 1842, fila 145

²⁷⁶ *Ibidem*, an 1834 fila 122 și an 1845, fila 152

²⁷⁷ *Ibidem*, an 1845, fila 156

²⁷⁸ *Ibidem*, an 1849, fila 164

²⁷⁹ SJMAN, Fond nr. inv. 1, *Colecția Registre de Stare Civilă*, Dosar nr 22, Parohia greco-catolică Șincai, 1865, fila 9

²⁸⁰ *Ibidem*, Dosar nr. 793, 1857–1888, *Protocolul morților din parohia greco-catolică Socolu de Câmpie*, fila 108

²⁸¹ *Ibidem*, Dosar nr. 269, 1869–1882, *Protocolu matriculare alu botezatiloru, cununatiloru și mortiloru dein parohia greco-catolica a Dembului dein eparhia greco-catolica a San-Martinului de Campia*, fila 73

²⁸² *Ibidem*, Dosar nr. 991, 1870–1872, *Protocolul morților din parohia greco-catolică Urisiu de Jos*, fila 81

²⁸³ *Ibidem*, Dosar nr. 793, 1857–1888, *Protocolul morților din parohia greco-catolică Socolu de Câmpie*, fila 79

²⁸⁴ *Ibidem*, fila 112

²⁸⁵ *Ibidem*, fila 113

morților extraordinare și mai ales în cazul accidentelor, la rubrica observațiilor se dau multe detalii referitoare la deces, detalii care lipsesc în cazul morților obișnuite sau a celor cauzate de boli. În cazul unui bărbat din satul Socolu de Câmpie la 1 august 1860, se trece la cauza morții extraordinare „în Mureș înneccatu”, iar la rubrica observațiilor se descrie prilejul morții: „condusă la moară au vrut a scălda caii prinși la caru au dat în vâltoare și sau înneccatu.” El a fost îngropat în „cimitirul de obsce”²⁸⁶ ca toți morții deoarece nu a avut intenția de suicid. La fel în cazul unei fete de doi ani, moartă în 1875, se scrie la rubrica observațiilor următoarele: „jucându-se împregiuru fantanei au căzut în ea și sa înneccatu”²⁸⁷. Acest tip de moarte, chiar dacă este trecut la moartea extraordinară nu generează schimbări în ceremonialul funerar, cei morți astfel fiind îngropați cu preot, alături de ceilalți morți, în cimitirul satului. Este de la sine înțeles faptul că cei morți în urma unui accident nu au parte de serviciile religioase dinaintea morții, obligatorii pentru un creștin. Astfel în 1871, la Ujică Georgie, de 58 de ani, mort în 1871 „înneccatu în apă”, la rubrica „Fost-au fost grijit sufletește” apare mențiunea „nu a fost grijit sufletește”²⁸⁸.

Moartea femeilor la naștere este de obicei considerată „moartea estrordinară”, dar uneori este plasată la rubrica „moarte ordenariu”. În protocolul morților din comuna Urisiu de Jos, la 1879, moartea unei femei „din nascerea a doi prunci”²⁸⁹ este trecută la moartea ordinară, iar la 1883, moartea unei alte femei „dein nascere” este trecută la „moartea estrordinară”²⁹⁰. Chiar moartea cauzată de anumite boli este considerată „moarte estrordinară” în unele cazuri, iar în altele este considerată ordinară. Astfel la 1884, moartea unei văduve de 40 de ani datorită „bola de apă” e trecută la morți extraordinare. La fel și moartea unui bărbat mort de oftică în același an²⁹¹, deși de obicei moartea de oftică este trecută la moartea ordinară, firească. Categoriile de morți datorate bolii nu sunt foarte clare astfel că în 1885 moartea unei femei de 60 de ani datorită „bolii de apă” este trecută la moarte ordinară²⁹². Și în comuna Dâmb, moartea de difterie este trecută la moarte extraordinară în 1875²⁹³. Moartea din cauza anumitor boli este

²⁸⁶ *Ibidem*, fila 81

²⁸⁷ *Ibidem*, fila 102

²⁸⁸ *Ibidem*, Dosar nr. 801, 1851–1883, *Protocolul morților din parohia ortodoxă Stânceni*, fila 30

²⁸⁹ *Ibidem*, Dosar nr. 991, 1870–1872, *Protocolul morților din parohia greco-catolică Urisiu de Jos*, fila 70

²⁹⁰ *Ibidem*, fila 74

²⁹¹ *Ibidem*, și alte cazuri de morți datorate difteriei din anul 1873 sunt trecut la moarte extraordinară la fila 62

²⁹² *Ibidem*, fila 76

²⁹³ *Ibidem*, Dosar nr. 269, 1869–1882, *Protocolul morților din parohia greco-catolică Dâmbu*, fila 81

trecută la cauzele extraordinare ale morții deoarece intervine prematur, într-un moment neașteptat, cum este cazul unui bărbat mort la 21 iunie 1878 „lovit de gută la cositu”²⁹⁴.

O schimbare importantă apare în denumirea rubricilor din Registrul morților din Cozma din 1852. Astfel rubrica „feliu morții” se va numi „Annotare” și în loc de notațiile obișnuite „ordinariu”, „de rând” sau „firescu” apare notația „morte naturală”²⁹⁵. Probabil acum apare termenul de „moarte naturală”, termen care, după cum se vede din registru nu este decât o înlocuire a celui vechi de „moarte firească, de rând, ordinară”. Termenul de „moarte naturală” întâlnit în registrele parohiale nu conține încă idee de moarte cauzată de o boală. Ne putem da ușor seama de acest lucru urmărind ce se notează atunci când nu este vorba de „moarte naturală”: „în variole”²⁹⁶, „în urma boalei epilepsii”²⁹⁷. Într-o însemnare din registrul parohial al comunei Socolu de Câmpie din 1865 apare totuși asocierea dintre termenul „natural” și cel de „boală” în însemnarea referitoare la „genul mortiei ordinariu”: „cu morbu naturalu”²⁹⁸.

Potrivit acestor registre ale deceselor „moartea firească”, „de rând”, „ordinară”, „naturală” ar însemna acea moarte intervenită la bătrânețe, după cum o definește și Petru Maior. Dacă corelăm vârsta decedaților cu cea a încadrării în moartea firească se poate ușor observa acest lucru, dar totuși mai rar apare în registrele parohiale, la rubrica „Feliul morții” însemnarea „de bătrânețe”: în cazul unei femei de 60 de ani și a unui bărbat de 71 de ani morți în 1876 în satul Dâmbu, comuna Sânpetru de Câmpie²⁹⁹. În nici un caz nu se înțelegea în secolul al XIX-lea prin „moarte naturală” ceea ce se înțelege astăzi prin acest termen, iar problema este că nici în prezent nu este foarte clar ce înseamnă „moarte naturală”. În general, în zilele noastre, prin „moarte naturală” se înțelege moartea survenită în urma unei boli sau moartea la bătrânețe, adică moartea care nu a survenit prin crimă sau sinucidere. În secolul al XIX-lea moartea datorată unor anumite boli era încă o moarte nefirească, nenaturală, după cum reiese din însemnările de pe registrele parohiale. Marius Rotar consideră că există mai multe înțelesuri ale conceptului de „moarte naturală” în secolul la XIX-lea, diferite evident de cele din zilele noastre, în funcție de modelul prin care se definește: religios, medical, legislativ,

²⁹⁴ *Ibidem*, Dosar nr. 793, 1857–1888, *Protocolul morților din parohia greco-catolică Socolu de Câmpie*, fila 105

²⁹⁵ *Ibidem*, Dosar nr. 202, *Protocolul morților din parohia greco-catolică Cozma*, an 1859, fila 176 v

²⁹⁶ *Ibidem*, fila 174

²⁹⁷ *Ibidem*, fila 175

²⁹⁸ *Ibidem*, fila 85

²⁹⁹ *Ibidem*, Dosar nr. 269, 1869–1882, *Protocolul morților din parohia greco-catolică Dâmbu*, fila 83

literar, folcloric³⁰⁰. Totuși el nu definește ce se înțelegea în optica populară prin „moarte naturală” ci, pornind de la folclorul funerar (bocete, cântece funebre, verșuri) din secolul al XIX-lea, încearcă să descifreze înțelesul morții ca un fenomen natural în gândirea tradițională³⁰¹. Pentru a afla ce se înțelegea prin „moarte firească” în secolul al XIX-lea și ce se înțelege astăzi e destul de dificil. Mult mai ușor este de aflat ceea ce e considerat a fi nefiresc în evenimentialul morții în mediul rural. Nu e îndeajuns discursul folcloric pentru a afla conținutul „morții firești” în mediul rural, mai probabil se poate afla înțelesul de „moarte firească” prin excluderea a ceea ce se consideră a fi „moarte nefirească”. Nu este clar însă în ce măsură conceptul de „moarte naturală” acoperă pe cel de „moarte firească”.

Indiferent dacă se cunoaște sau nu noțiunea „morții naturale”, indiferent de ceea ce se înțelege prin „moarte naturală”, în epocă există o diferențiere a morții în funcție de cauzele ei, diferențiere care va genera sau nu un comportament funerar diferit, ritualuri comune la orice mort sau diferite în funcție de felul de moarte în care se încadrează decedatul. Moartea în general este o criză individuală și colectivă, care necesită ritualuri speciale care să restabilească o nouă ordine socială, dar în cazul morților nefirești se iau măsuri compensatorii suplimentare care să apere comunitatea, deoarece cei care mor prematur nu se pot integra în societatea celor morți, în lumea de dincolo și continuă să-i pericliteze pe cei vii și lumea de aici. Imaginarul popular al morții distinge mai multe tipuri de morți nefirești și, spre deosebire de modelul creștin, este preocupat mai mult de acei morți care revin și aduc nenorociri viilor. Așa cum observa Jean Claude-Schmitt „în societatea medievală, ca și în alte societăți tradiționale, forma specială de existență ce se atribuie morților depinde de desfășurarea ritualului de trecere al morții: morții revin de preferință când ritualurile de funeralii și de doliu nu au putut fi îndeplinite normal, de exemplu dacă trupul unui înecat a dispărut și nu a putut fi înmormântat după obicei, sau dacă o crimă, o sinucidere, moartea unei femei la naștere, nașterea unui copil nou-născut mort prezintă pentru comunitatea celor vii pericolul unor pângăriri. Acești morți sunt în general considerați malefici”³⁰². În lumea rurală din secolul al XIX-lea și secolul XX, moartea prematură, moartea grabnică este cea a sinucigașilor, a celor morți în diferite accidente (înnecați, trăsniți, călcați de car etc.), a celor asasinați, a femeilor la naștere, a nou-născuților morți. Toate aceste morți sunt considerate nefirești în mentalitatea populară deoarece

³⁰⁰ Marius Rotar, *Moartea...*, vol. II, p. 54–55

³⁰¹ *Ibidem*, p. 178

³⁰² Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 11

nu se îndeplinesc anumite ritualuri absolut obligatorii în momentul morții pentru a-i feri pe cei vii de pericolul simbolic exercitat de moarte.

Chiar dacă imaginarul popular se apropie de cel al Bisericii în ceea ce privește categoriile morții nefirești, mai ales în privința mortului lipsit de spovedanie și de împărtășanie, consecințele sunt diferite. În viziunea Bisericii lipsa împărtășaniei și a spovedaniei nu schimbă ritualul funerar, ci doar afectează situația mortului în raport cu mântuirea, în schimb imaginarul popular prevede o serie de rituri compensatorii pentru acest tip de moarte, mai ales în cazul morții fără lumânare. Discursul popular este cel care amplifică tipurile morții nefirești și încearcă să depășească acestea prin diverse ritualuri compensatorii. Biserica, chiar dacă recunoaște anumite tipuri de moarte nefirească, nu le sancționează totdeauna la nivelul ritualului funerar. Să nu uităm că înmormântarea nu reprezintă una din tainele bisericești, cum este căsătoria de exemplu, fiind considerată doar o „ierurgie”. Spre deosebire de sfintele Taine, ierurgiile, „prin care se înțeleg acte sau lucrări sfinte în general, nu împărtășesc un har absolut necesar pentru mântuire ci unul fără de care mântuirea nu este primejduită prin nimic”³⁰³.

Am vorbit, în general, de categorii ale morții și tipuri de moarte, dar pentru lumea țărănească toate acestea nu există la nivel conceptual, decât eventual ca practică compensatorie, deoarece nu contează atât moartea, cât mortul pentru care se fac, în viziunea populară, riturile funerare. Când merg la înmormântare țărani spun, de multe ori, că merg „la mort”, iar etnografii pentru a întreba de obiceiurile de înmormântare folosesc expresia „cum se face la mort” pentru a fi înțeleși de către oameni și a realiza o comunicare eficientă.

³⁰³ Ioan Nicolae Floca, *op. cit.*, p. 122

IV. GRIJA PENTRU MORT. MOARTEA „DE RÂND”

„GRIJA PENTRU MORT” se referă la acele practici funerare, mai mult sau mai puțin rituale, care se fac pentru cel decedat: pregătirea celor necesare trecerii încă din timpul vieții, identificarea semnelor prevestitoare ale morții, gesturile ce se fac în momentul morții, până la înmormântarea propriu-zisă, priveghiul, ceremonia religioasă a înmormântării (prohodul), însoțirea mortului la locul de înhumare, ritualurile de la cimitir precum și modul de organizare a cimitirelor, plânsul și doliul, apoi tot ceea ce ține de recuzita ceremonialului funerar: ofrandele funerare, mesele funerare, însemnele funerare și în final ritualurile ce au loc imediat după înmormântare și comemorările periodice ale mortului. Descrierea etnografică detaliată a tuturor acestor momente din ceremonialul funerar ne oferă o perspectivă asupra atenției deosebite care se acordă celui decedat la trecerea sa spre veșnicie.

În majoritatea culturilor „moartea este considerată ca o *călătorie* pe care este bine să o pregătim cu toată grija, pentru ca defunctul să poată părăsi, singur și mulțumit, lumea celor vii”³⁰⁴. Vorbind despre imaginarul sufletului la românii ardeleni, Vasilie Popp amintește credința lor că „morții lor trec din viața aceasta în cealaltă, ca și cum ar face o călătorie, iar, pe parcursul drumeției lor, ei trebuie să facă tot felul de lucruri”³⁰⁵. Toate operațiunile care se fac pentru cel decedat înainte, în timpul și după înmormântare stau sub semnul unei profunde griji față de cel mort, grijă provenită atât din frica față de moarte cât și din respectul pentru cel decedat.

Grija pentru mort începe înainte de moarte, „în stratul morții”³⁰⁶, după expresia lui Petru Maior, și se continuă în momentul morții și imediat după moarte cu pregătirile ce se fac pentru ceremonialul înmormântării.

³⁰⁴ Louis Pierre Bonte, Michel Izard, *op. cit.*, p. 442

³⁰⁵ *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 181

³⁰⁶ Petru Maior, *op. cit.*, Propovedania 2, p. 11

IV.1. PRACTICI PREFUNERARE. SEMNELE MORȚII

Omul este singurul animal care știe că va muri, astfel încât este firească preocuparea sa, încă din timpul vieții, pentru pregătirea celor necesare mării treceri. La multe comunități, încă din timpul vieții există preocuparea pentru asigurarea unei morți bune prin îndeplinirea tuturor celor necesare în vederea trecerii. În mediul rural, majoritatea celor bătrâni își pregătesc încă din viață hainele necesare înmormântării care se pun în lada de zestre, locul de depozitare a îmbrăcăminte în casa țărănească până în a doua jumătate a secolului XX. Alături de hainele pentru înmormântare sunt pregătite și alte obiecte necesare înmormântării cum sunt ștergarele ce se vor da de pomană. Despre grija care o au oamenii de rând pentru pregătirea hainelor la înmormântare încă din timpul vieții amintește și Vasile Popp citându-l pe Petru Maior: „Ei își fac multe griji din acest punct de vedere... tocmai ca, după posibilitățile lor, să fie înmormântați cu cinste, chiar ajung să prescrie înainte, în amănunt, cum anume să fie îmbrăcați după moartea lor”³⁰⁷.

Momentul morții este aflat după diferite semne prevestitoare, semne care deschid riturile separatorii pentru cel mort potrivit schemei riturilor de trecere a lui Arnold van Gennep³⁰⁸. După aserțiunile lui Philippe Ariès, prevestirea morții este foarte veche, „avertismentul morții” fiind o credință „care a dăinuit de-a lungul epocilor, a supraviețuit în mentalitățile populare”³⁰⁹, căci oamenii simpli știu să citească semnele apropierei morții.

Semnele funeste ale morții apar în imediata apropiere a morții, iar credința în acestea este larg răspândită în lume. Multe dintre aceste semne sunt universale, fiind întâlnite în multe culturi: comportamentul ciudat al animalelor (cântatul cocoșeșete al găinii, cântecul cucuvelei în apropiere etc.), diverse tipuri de vise (căderea pereților, căderea dinților, apa murdară) sau fenomene astronomice, cum ar fi căderea stelelor. Toate aceste semne prevestitoare ale morții generează diverse comportamente preventiv-evazive în funcție de interpretarea ce li se dă. Principalul scop al sistemului de credințe prevestitoare și de comportamente de acest tip este pregătirea tuturor celor necesare pentru înmormântare și pregătirea sufletească a celui aflat în pragul morții. Gheorghe Enache consideră că toate aceste credințe prevestitoare ale morții se înscriu în categoria „signum” pentru că sunt manifestări ale sacrului în zona profanului³¹⁰.

³⁰⁷ *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 201

³⁰⁸ Ioan H. Ciubotaru, *Marea trecere...*, p. 13

³⁰⁹ Philippe Ariès, *Omul în fața...*, p. 17

³¹⁰ Gheorghe Enache, *Călătoria...*, p. 171

În secolul al XIX-lea, Simeon Florea Marian amintește cântarea cucuvelei sau a bufniței „mai ales ziua pe casă sau în apropiere: pe poartă, pe cumpăna fântânii, pe șură, pe grajd, pe un pom din grădină”³¹¹. Vasile Popp nu amintește acele semne prevestitoare ale morții la români, dar notează credința acestora în predestinare, pe care el însuși a remarcat-o, credință pe care o consideră nocivă deoarece pe baza ei refuză asistența medicală³¹².

Cântecul cucuvelei sau bufniței pe casa sau în apropiere anunță moartea cuiva din casă. La Răzoare, cucuveaua e numită „ciuvică”, și atunci când cântă „zice că duce pe cariva din casă”³¹³. În Valea Gurghiului, la Cașva, când cântecul cucuvelei numită „pasărea morții” anunță deasemenea venirea morții celor din preajmă³¹⁴. La fel și în Urisiu de Sus, în Valea Beicii, când cântă buha „pasărea morții” împrejur, prin pomi, „cine știe pe cin’ duce”³¹⁵. La Șerbeni, tot în Valea Beicii, se știe că „la omini bătrâni se spune că cântă cucuveaua pe casă, pe grajd, în grădină” se așteaptă la moarte. La fel se crede și în zona Târnavei Mari, în satul Mihai Viteazu, se spune că va muri cineva „dacă cântă ciuvica pe casă”³¹⁶. În Valea Superioară a Mureșului, la români, se crede că la casa pe care cântă o cucuvea va muri un om³¹⁷. La Șoimuș, în zona Târnavei Mici, la fel se crede că dacă cântă cucuveaua „moare cineva dimprejur”³¹⁸.

Ca și cântecul cucuvelei, urlatul câinelui este de asemenea un semn divinatoriu universal, anunțând că se va întâmpla ceva rău, va muri cineva din apropiere³¹⁹. La Cașva, pe Valea Gurghiului, dacă latră câinii a pustiu e semn de moarte³²⁰. În secolul al XIX-lea, se făcea distincție

³¹¹ Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români...*, 1892, p. 4

³¹² *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 193; Vasile Popp, *De funeribus plebejis Daco-Romanorum sive hodiernorum Valachorum et quisbusdam circa ea abusibus – Despre înmormântările comune la daco-români sau la românii de astăzi și despre unele superstiții*, Viena, 1817, Ed. Aeternitas, Alba Iulia, 2004, p. 143

³¹³ Institutul Arhiva de Folclor a Academiei Române, Cluj-Napoca, (în continuare IAFC), fișa nr. 014528

³¹⁴ Nicolae Bot, „Obiceiurile de înmormântare”, în *Folclorul Văii Gurghiului (II) în Marisia. Studii și materiale. Arheologie-istorie-etnografie*, Târgu Mureș, 1977, vol. VII, p. 394

³¹⁵ Inf. Șerdean Carolina, născută în 1929, Suci Maria, născută în 1925, localitatea Urisiu de Sus, județul Mureș, data înregistrării 14 iunie 1995

³¹⁶ Inf. Damian Maria, născută 1928, localitatea Mihai Viteazu, comuna Saschiz, județul Mureș, 7 clase, data înregistrării: 31 mai 1995

³¹⁷ Ioan Torpan, *op. cit.*, p. 172

³¹⁸ Inf. Stoica Ana, născută 1930, localitate Șoimuș, comuna Coroisanmartin, județul Mureș, botezată ortodoxă, din 1993 a trecut la „Martorii lui Iehova”, data interviu 2003

³¹⁹ Inf. Tina lu’ Ciucalău, născută 1925, localitatea Urisiu de Sus, nr. 217, județul Mureș, 14 iunie 1995; Damian Maria

³²⁰ Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 394

între urletul câinelui pentru moarte de cel pentru incendiu: dacă atunci când urlă își pleacă capul spre pământ prevestește moarte, dacă-și ridică capul prevestește foc³²¹.

Alt animal al cărui comportament ciudat prevestește moartea este găina care cântă cocoșește³²², care are așadar un comportamente nefiresc, comportament asociat morții. În Șerbeni, pe Valea Beicii, se crede că dacă cântă găina cocoșește e semn rău, nu neapărat de moarte³²³. În acest caz se iau diverse măsuri preventive (magice) de a înlătura pericolul morții. La Sânmihaiu de Pădure se măsoară găina de la masă până la ușă și dacă iese la ușă coada, i se taie coada, dacă iese la ușă capul, i se taie capul. Se zice că odată cu partea tăiată se duc relele³²⁴. În Valea Gurghiului, la Ibănești, se procedează la fel doar că se măsoară găina de la ușă la masă³²⁵. Alături de bufniță, câine, găină, pisica poate și ea prevesti ceva rău. La Răzoare, în Câmpia Transilvaniei, se credea că mîța care se culcă încinsă pe „fața căsii” (podeaua casei) e un semn rău, de moarte³²⁶.

Obiectele din casă care se comportă nefiresc sunt de asemenea semne prevestitoare de moarte: dacă se dărâmă un perete, dacă cade o icoană din cui, dacă cade „blidul” din cui (Urisiu de Sus³²⁷, Șerbeni³²⁸), când pocnește de 4 ori masa (Răzoare³²⁹). La Cașva dărâmarea unui perete al casei prevestește moartea stăpânului³³⁰. Credința aceasta stabilește în mod clar o analogie simbolică între o parte a casei, a locuinței și un membru al familiei.

În afara păsărilor și animalelor sălbatice și domestice, a obiectelor casnice, o serie de vise funeste anunță moartea oamenilor. Cel mai frecvent semn este visul căderii unei măsele și curgerea sângelui care anunță moartea cuiva din familie. Sunt și alte vise sunt prevestitoare în acest sens, de exemplu dacă cineva din familie visează seceră și coasă³³¹. În acest context seceră și coasa, unelte folosite pentru tăierea spicelor de grâu, stabilesc o legătură simbolică cu imaginea morții care seceră viața omului. Visarea

³²¹ Simion Florea Marian, *Înmormântarea...*, 1892, p. 3

³²² *Ibidem*, p. 2

³²³ Inf. Vețean Maria, născută în 1928, localitatea Șerbeni, comuna Beica de Jos, județul Mureș, data înregistrării: 20 martie 1996

³²⁴ Inf. Buțiu Maria, născută în 1930, localitatea Sânmihaiu de Pădure, nr. 33, comuna Beica de Jos, județul Mureș, data interviu 19 aprilie 1996

³²⁵ Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 394

³²⁶ LAFC, fișa nr. 014528

³²⁷ Inf. Tina lu' Ciucălău

³²⁸ Inf. Vețean Maria

³²⁹ LAFC, fișa nr. 014528

³³⁰ Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 393

³³¹ Inf. Vețean Maria

anumitor animale reprezintă de asemenea un semn funest, astfel la Urisiu de Sus se spune că dacă visezi cai cu căruță sau porci înseamnă moarte³³². La Răzoare, în Câmpia Transilvaniei, dacă „jisăzi cal galben îi moarce” sau „când ți s-arată în jis un om gin casă cu un porc atunși așa om moare”.

Alte vise sunt prevestitoare de moarte deoarece prezintă acțiuni violente, cum este tăierea unui pom din grădină: astfel în unele locuri se crede că atunci când visezi că tai un pom din grădină „atunci îți moare un om gin casă care ți-o fost drag”³³³. Paradoxal, chiar visarea unui eveniment plăcut, cum este nunta sau mireasa este un semn funest în viața reală, deoarece se crede că fie mori, fie te îmbolnăvești³³⁴.

Visarea celor decedați este un semn foarte clar care anunță apropierea altor morți în casă. În Valea Gurghiului, ca și în alte părți, convorbirea cu rudele moarte pe care le văd venind este un semn aducător de moarte³³⁵. Un semn prevestitor de moarte este și visarea ceremonialului funerar, astfel de vise sunt foarte explicite și nu mai au nevoie de o decodare specială având o încărcătură negativă puternică. O femeie din Șoimuș povestește cum a visat „că o vin't popa, praporii, diecii” care l-au prohodit și l-au îngropat pe băiatul ei, iar a doua zi băiatul i-a murit de infarct și după două luni i-a murit soțul³³⁶.

Semnele fizice neobișnuite apărute pe corp, mai ales în cazul celor grav bolnavi, pot fi semne negative în ceea ce privește soarta omului. La Răzoare se crede că, atunci „când iese pe mână, pe obraz căce o pată mieraie aia zice că îi floarea morți, atunci moare careva din casă”³³⁷. Învinețirea corpului este chiar un semn fizic care anunță moartea celor grav bolnavi. În Valea Gurghiului se știe că atunci când apar pe trupul muribunzilor niște pete numite „strelști de moarte” respectivul va muri³³⁸.

Un alt semn premonitoriu a morții de largă răspândire este căderea unei stele³³⁹. La Răzoare se știe că cel care vede steaua sau cineva din casă va muri în curând³⁴⁰.

La maghiari, ca și la români, se crede că anumite vise pot prevesti moartea lui sau a altora. Astfel se crede că, dacă visezi că-ți cade un dinte va

³³² Inf. Tina lu' Ciucălău

³³³ IAFC, Cluj-Napoca, fișa nr. 014528

³³⁴ Inf. Zerculea Ana, născută 1921 în localitatea Prod, născută Matei, 7 clase, căsătorită în Sântioana, comuna Viișoara, județul Mureș, etnie romă, religie ortodoxă, data interviu: 16 iunie 2007

³³⁵ Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 394

³³⁶ Inf. Stoica Ana

³³⁷ IAFC, fișa nr. 014528

³³⁸ Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 394

³³⁹ Inf. Suci Maria și Șerdean Carolina din Urisiu de Sus; Ioan Torpan, *op. cit.*, p. 172

³⁴⁰ IAFC, fișa nr. 014528

fi un mort în familie sau în sat, iar pentru a nu se împlini visul nu ai voie să-l spui nimănui înainte de a apune soarele. În Dumbrăvioara, un bărbat a visat că jumătate din casă era descoperită înaintea unei operații chirurgicale. A plecat la spital pentru operație iar la nouă zile după acest vis premonitoriu a murit³⁴¹. La Sântioana, în zona Târnavei Mici, de asemenea se crede că dacă visezi că îți cade un dinte va muri cineva³⁴².

Toate aceste semne prevestitoare ale morții fac parte dintr-o categorie mai largă, cea a practicilor divinatorii, clasificate după tehnica de realizare astfel: incubăția (bolnavul stă de vorbă cu cei morți), oniromanția (visele premonitorii), dendromanția (prăbușirea unui copac), astromanția (căderea unei stele), chiromanția (apariția unor pete pe corp), ornitomanția (comportamentul nefiresc al păsărilor). Gheorghe Enache clasifică previziunile funebre în două categorii: predicții prin evidență, prin interpretarea unor semne instantanee și predicția prin prospectare magică³⁴³. Semnele premonitorii prezentate mai sus fac parte din prima categorie, cea a predicțiilor prin evidență, semne care se impun de la sine și nu mai au nevoie de o altă interpretare decât doar pentru lămurirea locului unde se va întâmpla evenimentul neplăcut al morții.

A doua categorie de semne funeste derivă de fapt din prima, iar cine are un bolnav grav în casă și apar primele semne prevestitoare ale morții continuă fie cu practici de prevenire, de îndepărtare a morții, fie cu ghicirea sorții celui bolnav prin consultarea altor semne, cum ar fi deschiderea Bibliei sau alt gen de gesturi predictorii asemănătoare. Predicțiile din cea de-a doua categorie se întâlnesc mai ales la români și mai rar la celelalte etnii. Această categorie de semne premonitorii au un dublu rol, acela de prevestire dar și de ușurare a morții în caz că nu mai există speranțe de însănătoșire a omului bolnav.

Multe dintre gesturile predictorii se fac la cei grav bolnavi pentru a afla dacă mai au de trăit sau vor muri. Prin deschiderea Evangheliei și în funcție de culoarea literelor pe pagina unde se deschide, roșie sau neagră, se poate prevedea dacă omul va scăpa de boală sau va muri. În secolul al XIX-lea, în Transilvania, se credea că, la cel la care Evanghelia citită de preot este tipărită la început cu litere negre, bolnavul va muri, iar de va fi tipărit cu litere roșii se va însănătoși³⁴⁴. În funcție de rezultatul acestei practici divinatorii, realizate chiar de către preot, se trece apoi la alte practici, dacă predicția e negativă

³⁴¹ Inf. Berekmeri Maria, localitatea Dumbrăvioara, data nașterii 1931, religie reformată, etnie maghiară, data anchetei februarie 2007

³⁴² Inf. Zerculea Ana

³⁴³ Gheorghe Enache, *Călătoria...*, p. 160

³⁴⁴ Simion Florea Marian, *Înmormântarea...*, 1995, p. 19

se fac practici de ușurare a morții. Prima mențiune despre practica citirii Evangheliei de către preoți la bolnavi, în Transilvania, o avem din secolul al XVIII-lea, când o ordonanță imperială din 1787 interzice practica aducerii bolnavilor la biserică pentru a li se citi rugăciuni de către preoți: „De acum înainte, la cei de lege grecească, uniți și neuniți, obiceiurile de a aduce betegi la biserică, a le face rugăciuni, a trece cu darurile preste ei și mai ales pre cap a le ceti Evanghelia să se strice, și aceste rele obiceiuri deobște oprite să se vestească cu această înțelegere”³⁴⁵.

La Socolu de Câmpie, Ioan Maloș menționează faptul că „înainte de-a muri dacă-i rău dau slujbe ca să se scoale ori ba și să fac rugăciuni și popa îl pominește la beserică”³⁴⁶. La fel se face și în satul Răzoare: „Căsenii țin post și rugăciuni. Apoi se și gescânta. Să țapă cărbuni în apă și celui beteag îi dă să bea”³⁴⁷. La Socolu de Câmpie, în anii 40 ai secolului XX, rugăciunile spuse pentru cel mort sunt făcute de „nouă femei, orișicare, bătrâne, o zî întreagă nu mănâncă nimic ca să se facă bine. Tăte bat mătânii, nouă mătânii pe câte-o haină de-a lui. Zâc rugășiuni.”³⁴⁸. În fiecare sat există practici magice specifice pentru cei grav bolnavi. La Răzoare, „când îi rău tare îi strâng noi (plante cu pământ de la marginea satului) o muiere bătrână și îi gescântă”³⁴⁹.

Toate aceste practici care se fac împrejurul celui grav bolnav ne dau o idee despre ceea ce se înțelegea în lumea rurală despre boală. De remarcat în acest sens este faptul că, la românii din Transilvania, termenul popular pentru bolnav este „beteag” și pentru boală „beteșug”, termeni proveniți din limba maghiară, de la „beteg”. Femeile din Răzoare dau o schiță asupra practicilor diverse care se fac în jurul celor bolnavi: „Apoi dacă este beteag și crezi în descânțece mai meri la bosconitoare să mai descânțe, iar dacă crezi în popă mergi la popă și dacă e de sculat se scoală dacă nu mor, apoi care crede în doftori sau leacuri să se facă bine se duce la doftori”³⁵⁰. Ordinea valorică pare a fi aceasta: mai întâi la descântătoare, apoi la preot pentru a prezice soarta bolnavului și abia la urmă sunt pomeniți doctorii. Se pare că în lumea rurală românească din secolul al XIX-lea nu exista o deosebită încredere în medic, deoarece Simion Florea Marian observa că „bolnăvindu-se și căzând cineva la pat, astfel că e temere să nu moară, neamurile sale mai de aproape, rar când își iau refugiul la vreun medic, ci

³⁴⁵ Gheorghe Brătescu, *Grija pentru sănătate. Primele tipărituri de interes medical în limba română (1521-1820)*, București, Editura Medicală, 1988, p. 46-47

³⁴⁶ Arhiva familiei Maloș, Ioan Maloș, *Obiceiuri de înmormântare*, Socol, 1940, în manuscris, p. 1

³⁴⁷ IAFC, fișa nr. 014528

³⁴⁸ Arhiva familiei Maloș, Ioan Maloș, *Obiceiuri...*, p. 2

³⁴⁹ IAFC, fișa nr. 0011640

³⁵⁰ *Ibidem*

ele, de regulă, caută singure să-l vindece prin diferite mijloace și leacuri de casă.³⁵¹ De altfel s-a remarcat deja, pornind de la datele statistice, că numărul medicilor în mediul rural transilvănean era destul de redus. Într-un recensământ al personalului sanitar din Transilvania, de la 1807, sunt menționați 57 de medici, 162 chirurgi, 64 bărbieri și 142 moașe, iar la 1847, Kővári László semnala 69 de medici, 134 chirurgi și 888 de moașe³⁵². Spre sfârșitul secolului numărul lor crește, dar încă sunt prea puțini pentru populația regiunii. La începutul secolului al XIX-lea discursul bisericesc este sceptic în privința medicilor și medicamentelor. Într-adevăr, din perspectiva morții, nici un medicament nu este folositor, după cum afirmă Petru Maior în momentul morții „cei vor folosi sfaturile doftorilor? Cei vor folosi leacurile cele scumpe...”³⁵³, dar nu numai atât, el este sceptic în privința medicamentelor în general când afirmă că „leacurile încă, care sânt pentru ținerea sănătății leasate, de multe ori strică sănătatea” și că „ce e mai de folos omului decât doftoria? Și totuși sute și mii sânt, cărora leacurile le-au scurtat viața”³⁵⁴.

După epuizarea tuturor măsurilor posibile pentru îmbunătățirea stării celui bolnav și după ce predicțiile au stabilit că cel bolnav nu va mai trăi, se trece la practici pentru ușurarea morții celui chinuit de boală. Una din practicile creștine obișnuite este citirea maslului. La Urisiu de Sus se face „dezlegarea pământului”, o rugăciune pe care o citește preotul „ca să-l poată primi pământul”, un fel de maslu. Aceasta este ultima rugăciune care i se face omului, iar muribundul se crede că nu mai trăiește mai mult de 4-5 zile după acea rugăciune. Aceasta este credința, dar experiență personală diferă uneori. O femeie spune că soțul ei a murit la 4 luni după citirea maslului de către preot³⁵⁵. La Răzoare se spun rugăciuni, se spune rugăciunea „Tatăl nostru”, se fac mătăanii și preotul îl spovedește pe muribund „ca să moară mai repede”³⁵⁶. După maslu, muribundul deschide Evanghelia și ceea ce scrie acolo unde se deschide aceea i se va întâmpla. Un bărbat a deschis Evanghelia unde se spune despre Maica Domnului care se roagă pentru bolnav. După ce a mâncat anafora n-a mai mâncat nimic și a murit³⁵⁷. Acest gen de prevestire numit „sortes sanctorum” se pare că era destul de larg răspândit încă din Evul Mediu, chiar dacă în Occident a fost interzis

³⁵¹ Simion Florea Marian, *Înmormântarea...*, 1995, p. 15

³⁵² József Spielmann, *op. cit.*, p. 303

³⁵³ Petru Maior, *op. cit.*, Propovedania 2, p. 22

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 23

³⁵⁵ Inf. Tina lu' Ciucalău

³⁵⁶ LAFC, fișa nr. 0011640

³⁵⁷ Inf. Tina lu' Ciucalău

prin Conciliul de la Adge din 506 sub pedeapsa excomunicării³⁵⁸. În Valea Gurghiului, uneori preotul este plătit pentru maslu cu banii obținuți din vânzarea în sat a unor bunuri, bani considerați a fi dați de pomană. La fel ca în alte părți, femeile bătrâne, văduve, ajută la ușurarea morții fiind chemate să facă câte trei-patru mătănii în cele patru puncte cardinale³⁵⁹. În secolul al XIX-lea, Simion Florea Marian amintea și el în Transilvania datina adunării banilor pentru maslu umblând din casă-n casă sau în biserică, chiar și pentru cei bogați³⁶⁰. La Șerbeni, în Valea Beicii, pentru ușurarea morții, se face rugăciune, se fac mătănii de către femei, ba chiar și de către copiii din casă, pe o năframă, dacă muribundul e femeie, și pe o batistă dacă muribundul e bărbat, apoi năframa sau batista i se pune la cap pentru a-i ușura suferințele³⁶¹. Alte practici magice de ușurare a morții sunt: mutarea pernei de la un căpătâi la altul,³⁶² mutarea muribundul în mijlocul camerei unde i se face așternut de paie, iar alteori descântarea cu grâu, cărbune, 99 de picături adunate pe roata morii și o lumânare de la un mort³⁶³.

La sașii transilvăneni, ca și la români, în secolul al XIX-lea, pentru ușurarea morții se obișnuia să se tragă salteaua de sub muribund, deoarece se credea că pe paie se moare mai ușor³⁶⁴.

La maghiarii reformați din Onuca, comuna Fărăgău, din apropierea Reghinului, se obișnuiește ca predicatorul să meargă la cel bolnav să facă o slujbă numită „imatkozik”, o rugăciune pentru ca cel bolnav să se însănătoșească³⁶⁵. La Dumbrăvioara, la maghiari, pentru ușurarea morții unui om nu e voie să plângi lângă muribund, căci nu poate să moară, de asemenea nu e voie să vorbești de moarte lângă el³⁶⁶.

Descifrarea semnelor premonitorii ale morții și este deosebit de importantă în societatea creștină deoarece este un mijloc de prevenire a morții neașteptate, a morții grabnice și îndeplinirea tuturor îndatoririlor religioase înainte de moarte, deosebit de importante pentru mântuirea sufletului. Îndeplinirea tuturor celor necesare, religioase sau laice, înainte de moarte reprezintă o datorie de mortului, dar și a celor apropiați care pot fi învinovați de neglijență față de muribund.

³⁵⁸ Gheorghe Enache, *Călătoria...*, p. 177

³⁵⁹ Nicolae Bot, *op. cit.*, p. 395

³⁶⁰ Simion Florea Marian, *Înmormântarea...*, 1995, p. 19

³⁶¹ Inf. Vețean Maria

³⁶² IAFC, fișa nr. 0011640

³⁶³ Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 395

³⁶⁴ Emily Gerard, *op. cit.*, p. 120

³⁶⁵ Inf. Banga Mihai Banga

³⁶⁶ Inf. Berekmeri Maria

Biserica vine cu propuneri clare referitoare la pregătirile necesare pentru moarte atât din punct de vedere spiritual cât și material. Iată ce scrie Petru Maior în predicile sale funebre legat de acestea: „Îngăduiți-mi dară, să vă arăt cu ce gătire se cade să vii la această luptă. Mainainte de toate se cade grijile ceale vremealnice să le pui la rânduială, adică țara, priatinii, averile și dragostea lor să le părăsești, vesmintele și moșiile prin viață să le împarți și slugile întru ajutoriu, adică oameni credincioși, carii să săvârșească acestea...”³⁶⁷ și face precizarea ca nu numai dragostea față de cele lumești să o îndepărtezi din suflet, ci chiar lucrurile pământești să fie lăsate prin testament încă din timpul vieții: „strae, avuții, moșii prin diată săle lapezi de la tine, pentru că la ceasul cel de pre urmă pentru năcazurile inimii, și pentru plânsurile celor de casă, nu vei fi harnic precum se cuvine, a rândui unele ca acestea” și amintește pe acei „ticăloși” care „mor jalnic” deoarece „până au fost sănătoși, nu au făcut testament; alta, că lasă multe după sine cu îndoială înodate, dintru care apoi vor săse nască vrăjmășii, împărăchieri și păgubitoare vrăjbi”³⁶⁸. Pe lângă alcătuirea unui testament, Petru Maior îndeamnă și la găsirea unor executori testamentari destoinici pentru a pune în practică prevederile testamentare: „A treia chip de gătire spre moarte iaste acela, ca să chiemi slujitori întru ajutoriu, adică credincioși ispravnici să așezi spre săvârșirea celor ce ai lăsat cu diată...”³⁶⁹. În continuare se dovedește a fi un bun cunoscător al practicilor juridice ale vremii sfătuind pe creștini să se ferească de executorii testamentari necinstiți și necredincioși care „de ai lăsat să dea vaca, el dă vițelul, de ai lăsat să dea găina, el dă oul; de nu va fi îndestulat și mulțemit, să ia cu leagea asupra lui, și atâta se pâreaște, până moșteanului nu-i rămâne nemica. Deci se cade de cu bună vreamă să aibi grijă a-ți rândui ispravnici ca aceia carii să fie credincioși voiei ceii de pre urmă, și diatei tale”³⁷⁰.

IV.2. MOMENTUL MORȚII

Momentul morții și cel imediat acesteia este marcat de o serie de practici referitoare atât la trupul cât și la sufletul morții. Vasile Popp grupează aceste gesturi la secțiunea a doua „care explică particularitățile premergătoare înmormântării” și precizează că sunt trei elemente care preced ceremonialul înmormântării propriu-zise: unele care se se

³⁶⁷ Petru Maior, *op. cit.*, Propovedania 9, p. 65

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 68

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 70

³⁷⁰ *Ibidem*

referă la trupul mortului și include aici închiderea ochilor, spălarea, îmbrăcarea, punerea pe catafalc, bocetul și punerea în sicriu, altele la sufletul mortului și se referă la rugăciuni, pomenile și bătaia clopotelor, iar celelelate sunt manifestări ale afecțiunii față de răposat cum ar fi sărutările, doliul și altele asemenea³⁷¹. Clasificarea aceasta nu este foarte consecventă, deoarece chiar și acele gesturi care se fac imediat după înmormântare nu vizează numai trupul mortului ci și sufletul celui decedat cum ar fi: închiderea ochilor, punerea monedelor, de aceea vom descrie mai întâi gesturile care se fac pentru trupul mortului și apoi modificările care se fac în casa mortului: acoperirea oglinzii, oprirea ceasului, a radioului etc.

În momentul morții, la români este obiceiul să se aprindă o lumânare, de obicei de ceară, și să se pună în mâna dreaptă a mortului. În unele locuri se ține în așa fel ca să nu vadă mortul lumina³⁷². Cei care aprind lumânarea din mâna mortului sunt cei ai casei, cineva din familie. În Valea Gurghiului poate să aprindă lumânarea oricine se află în cameră dacă nu-i e frică de mort. În unele cazuri numai străinii sau vecinii o aprind și nu rudele pentru că muribundul nu poate muri „de mnilă”³⁷³. La Șerbeni, în Valea Beicii, când omul se află pe moarte i se aprinde lumânare de seu sau de ceară, i se pune în mână sau i-o ține cineva în mâna dreaptă. Se ține aprinsă până ce-i sigur că omul și-a dat sufletul, până când nu mai respiră³⁷⁴. Lumânarea aceasta fiind în contact cu mortul va deveni impură și de aceea se va pune în sicriu, alături de mort³⁷⁵, dacă nu se lasă să ardă până la capăt. În satul Răzoare, din Câmpia Transilvaniei, când cineva „trage să moară” „careva ghintre căseni stă lângă el. Cântă vege că suflă mai greu și asudă tare aprinde lumina și i-o pune în mână”³⁷⁶. La Urisiu de Sus se pune „lumină” de ceară în mâna mortului și stau mai mulți acolo că se tem. Lumânarea se lasă să ardă până ce omul închide ochii. Dacă rămâne cu ochii deschiși, imediat după moarte i se închid, căci se crede că dacă rămâne cu ochii deschiși mai duce pe cineva³⁷⁷. Alții pun bani pe ochi dacă-s deschiși și nu se închid, iar dacă-i curg lacrimi pe obraz înseamnă că-i pare rău³⁷⁸. După închiderea ochilor se leagă fâlcile cu o năframă și picioarele cu o sfoară care se iau

³⁷¹ Vasile Popp, *De funeribus...*, p. 140–141

³⁷² Inf. Burlea Valeria

³⁷³ Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 395

³⁷⁴ Inf. Vețean Maria

³⁷⁵ Inf. Tropotei Manoil

³⁷⁶ LAFC, text nr. 011641–011660, p. 17

³⁷⁷ Inf. Suci Maria și Șerdean Carolina

³⁷⁸ Inf. Tina lu' Ciucălău

după ce înțepenește și se pun în sicriu, sub mort. Dacă-i femeie se piaptână și piaptănul se lasă acolo, în sicriu³⁷⁹.

Închiderea ochilor și legarea fălcilor mortului se practică la toate etniile din județul Mureș (români, maghiari, sași, romi). La maghiarii din zona Reghinului, se pun bani la ochi și se leagă bărbia, iar legătura se desface când se acoperă sicriul³⁸⁰. Despre obiceiul închiderii ochilor amintește Vasile Pop ca fiind cea mai importantă datorie față de cel mort și-l citează în acest sens pe Petru Maior: „După moarte, prima obligație a celor vii față de cel defunct este aceea de a-i închide ochii. Cine ajunge să facă aceasta, chiar se crede norocos...”³⁸¹. În majoritatea satelor cercetate se puneau bani pe ochi pentru a rămânea închiși, iar după ce mortul a înțepenit banii se luau. Interesant este faptul că, în comuna Vișoara, la întrebarea adresată unei românce dacă se pun bani pe ochi pentru a se închide, răspunsul a fost că la români nu se pun, numai la sași³⁸². La maghiarii din zona Târnavelor, la începutul secolului XX, era obiceiul de a se pune pe ochi, în loc de bani, bucăți rotunde de ceramică pregătite special în acest scop. Acest lucru se face de către cele mai apropiate rude de sex feminin, de vecine, dar în mod obișnuit de către femeile care spun rugăciuni în jurul mortului. După aceea îi este legată bărbia, i se pun bani în mână, și se leagă degetele de la picioare pentru a i le îndrepta³⁸³.

Robert Hertz explică acest obicei al închiderii ochilor și altor orificii ale mortului ca un ritual de apărare a trupului împotriva spiritelor rele „ritul acoperirii ochilor și celelalte deschizături a corpului are două finalități probabil: 1. împiedecarea influenței funeste a cadavruului de a se propaga în afară 2. să oprească spiritele rele care vor să intre în cadavru și să pună stăpânire pe el”³⁸⁴.

După închiderea ochilor urmează alte tratamente aplicate corpului mortului pentru pregătirea sa în vederea înmormântării: spălarea, îmbrăcarea și dispunerea trupului mortului. La Vasile Pop, la începutul secolului al XIX-lea, găsim informații detaliate legate de spălarea, îmbrăcarea și expunerea mortului. Referitor la spălarea mortului, el amintește faptul că aceasta se face cu apă caldă și că cei mai înstăriți „își spală mortul cu tot felul

³⁷⁹ Inf. Vețean Maria

³⁸⁰ Inf. Banga Mihai, la fel se face și la maghiarii din Dumbrăvioara

³⁸¹ Vasile Popp, *De funeribus...*, p. 144–145

³⁸² Inf. Aloman Elena

³⁸³ Viski Karoly, coord., *A magyarság néprajza. Második Kiadás. Szellemi Néprajz. II. Zene – tánc, Szokások, Hitvilág – Játék, (Etnografia Ungariei. Etnografia intelectuală: muzică, dans, obiceiuri, credințe, jocuri)*, vol. IV, Ed. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapesta, 1937, p. 252

³⁸⁴ Robert Hertz, *op. cit.*, p. 21

de fierturi din plante parfumate sau cu apă curată în care se obișnuiește să se toarne vin” și subliniază faptul că metodele de spălare a morților le-a observat chiar el însuși: „Acestea chiar și eu, cel care scrie acum, le-am putut vedea cu ochii mei sau le-am auzit nu odată de la mult iubitul meu tată.” El amintește faptul că de obicei moașele spală morții, dar și că „În alte locuri, doar bărbații îi spală pe bărbați, iar femeile pe femei”³⁸⁵.

În secolul XX, după mărturiile oamenilor, mortul e spălat de obicei de cei din familie sau de o femeie săracă din sat care e răsplătită cu haine și mâncare pentru aceasta, dar sunt și femei specializate în acest sens în unele sate, atât la români, cât și la maghiari sau la sași.

În Dumbrăvioara, la maghiari, sunt în sat câteva femei specializate în spălarea morților, iar la cei bolnavi se stabilește dinainte cine va spăla mortul³⁸⁶. După însemnările lui Ioan Maloș, făcute în Socolu de Câmpie, în 1940, și acolo exista un profesionist în spălatul morților: „Cât ște moare apoi trimet după omu care spală morții. Omu spală mortu cu apă caldă, ...și cu sapon și îl îmbracă și-l așază pe laiță. Pe laiță îl lasă o zî până gată copârșău. Apoi fașe patu mortului în mijlocu căsii”³⁸⁷. La sașii din zona Reghinului, erau femei anume, femei bătrâne, care spalau morții, cei ai casei nu spalau mortul, doar îl îmbrăcau. Femeile respective erau plătite pentru serviciul lor³⁸⁸. În Valea Gurghiului oamenii specializați în spălarea morților sunt în general oameni săraci³⁸⁹.

Cei care spală mortul, chiar dacă nu sunt specializați în această activitate, sunt întotdeauna recompensați, de obicei în natură de către familia mortului. La începutul secolului XX, la Ibănești, spălătorii erau răsplătiți cu o cămașă de-a mortului³⁹⁰.

La Răzoare, mortul era scăldat de „on țagan mai năcăjit, mai sărac”³⁹¹, care va fi răsplătit pentru acest lucru. Pentru spălarea mortului, cel tocmit pentru asta, toarnă apă „c-o ulșică mai re” și „îi dă cu sapon și îl freacă”. Acolo mortul era scăldat, într-un ciubăr, un „vas spurcat”, iar pe la începutul secolului XX era spălat pe jos: „îl scălda pe pae, pe tulei, îl pune pe fața căsii și-l spalau”³⁹². La Deda, imediat după ce murea, „omul era spălat de alți

³⁸⁵ *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 149

³⁸⁶ Inf. Berekmeri Maria

³⁸⁷ Arhiva familiei Maloș, Ioan Maloș, *Obiceiuri...*, p. 1

³⁸⁸ Inf. Nagy Ecaterina

³⁸⁹ Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 397

³⁹⁰ I.P., „Obiceiuri la morți în comuna Ibănesci, comitatul Mureș-Turda”, în *Gazeta Transilvaniei*, 1902, nr. 73, p. 3

³⁹¹ IAFC, text nr. 011648

³⁹² *Ibidem*, text nr. 011643, p. 3

oameni, nu de cei din familie, se îmbrăca cu haine de sărbătoare și se așeza în coștiug (local – copârșău). Pe piept se puneau cruce de ceară cu bani pe ea și un măr în care de asemenea erau puși bani³⁹³.

La Urisiu de Sus, mortul se spală cu apă și oțet, mai ales pe burtă. În perioada interbelică mortul se spăla în ciubăr, în întregime, dezbrăcat. Acum se spală numai pe față, mâini și picioare. De obicei mortul era spălat de un om sărac, o femeie mai năcăjită sau de un rom și primea de pomană. Apa de la spălatul mortului se arunca într-o groapă anume făcută în pământ, lângă gunoi, într-un colț undeva, iar vasele folosite la spălatul mortului nu se mai folosesc³⁹⁴. În satul Mihai Viteazu, comuna Saschiz, trupul mortului e spălat pe jos, pe paie sau pe o pătură cu apă și vin³⁹⁵. La Stânceni, în apa pentru spălat mortul se pune agheasmă sau tămâie. Acolo i se taie și unghiile mortului și se aruncă odată cu apa de la scaldă mortului³⁹⁶.

O serie de interdicții sunt impuse persoanelor și obiectelor ce vin în contact cu mortul pentru a se evita contaminarea comunității cu impuritatea morții. Cei din familia mortului și cei care se ocupă de manipularea trupului mortului, de cele necesare în camera mortului, nu se ating de prepararea mâncării pentru pomană. La Sânmihaiu de Pădure, ca și în alte părți, cei care spală mortul n-au voie să participe la prepararea mâncării, ei au voie doar să aprindă lumânări, să așeze mortul pe laiță. Pentru purificare cel care spală mortul se spală cu săpun și agheasmă pe mâini³⁹⁷. La Șerbeni, cine spală mortul n-are voie să pună mâna pe mâncare timp de trei zile până după înmormântare, căci se spune că nu dospește aluatul din care se fac colacii, pâinea, prescurile³⁹⁸. La Răzoare, chiar focul pe care s-a încălzit ceaunul cu apă pentru spălarea mortului nu va mai fi folosit pentru prepararea hranei³⁹⁹. Odată cu spălarea mortului i se taie și unghiile, se rade, se tunde. Părul și unghiile se aruncă în pârâu, odată cu apa de la scaldă ca „să meargă cu mortul, să nu mai vie înapoi.” Uneori părul se îngroapă, dar se și păstrează o parte deoarece se crede că e bine să afumi cu păr de-a mortului pe cel „la care i-i urât după mort”. La fel se aruncă și obiectele folosite la toaleta mortului: foarfecele, săpunul, pieptenele⁴⁰⁰. Modul de debarasare a obiectelor de toaletă a mortului

³⁹³ Ioana Claudia Cheia, Ioana Buta, *Deda în spațiu și timp*, Ed. Tipomur, Târgu Mureș, 2004, p. 201

³⁹⁴ Inf. Tina lu' Ciucălău

³⁹⁵ Inf. Damian Maria

³⁹⁶ Inf. Jingan Ileana

³⁹⁷ Inf. Buțiu Maria

³⁹⁸ Inf. Vețean Maria

³⁹⁹ IAFC, text nr. 011643, p. 2

⁴⁰⁰ *Ibidem*, text nr. 011644

diferă chiar în același sat însă un lucru e sigur sunt îndepărtate într-un mod sau în altul: fie că sunt puse în sicriu, fie că sunt aruncate în groapă. „Mai gemult în perine se puneă soponul, brișul, chepșinile. Alții le puneă în groapă, cu mortul și să ducă cu el că la nimeni nu le mai era de trebuință”⁴⁰¹.

Apa de la scalda mortului se aruncă în diverse locuri, dar de obicei în locuri mai puțin umblate, la rădăcina unui copac, într-un loc ferit. În Laslăul Mare apa de la spălarea mortului nu e voie să fie aruncată în vale, ci e aruncată pe iarbă, lângă vale⁴⁰². La Răzoare se face o groapă și acolo se aruncă apa de la mort pentru a nu călca nimeni în apa aceea, căci se spune că cine calcă în apa aceea să îmbolnăvește de „gălbinare”. Și cana cu ajutorul căreia s-a turnat apă pe mort se îngroapă în locul unde e îngropată apa de la scalda mortului. Alții aruncă apa după „heiuri”, în gunoi, pentru „că-i spurcată”, iar paiele pe care s-a spălat mortul se ard. Unii o aruncă la „rădăcina gardului să nu calce nime că să fac galbini ca mortul”⁴⁰³. Apa de la scalda mortului este așadar periculoasă în imaginarul țărănesc pentru că poate transmite ceva de la mort, culoarea galbenă a cadavrului în acest caz. Se spune că provoacă „gălbinare”, hepatită, nu pentru că este neigienică, ci pentru că cei care vin în contact cu ea pot lua culoarea galbenă, paloarea mortului. În acest caz este vorba de a doua lege a magiei, cea a similarității, „similia similibus evocantur”, asemănătorul provoacă asemănătorul⁴⁰⁴. Chiar și în secolul XX oamenii de la sate nu gândesc potrivit rațiunilor medicale, ci potrivit logicii simbolice a magiei și chiar dacă utilizează terminologia medicală îi conferă valențe magice.

După închiderea ochilor și spălarea trupului urmează îmbrăcarea mortului cu hainele sale cele mai bune, haine alese adesea din timpul vieții sau haine noi. În această ordine prezintă lucrurile și Vasile Popp care amintește că există două moduri de îmbrăcare a morților: cu haine noi, scumpe, pregătite pe toată durata vieții, apoi acoperirea lor cu o pânză. În acest context citează cuvintele lui Petru Maior referitoare la pregătirea hainelor de înmormântare încă din timpul vieții⁴⁰⁵. Încercând să explice această preocupare exagerată pentru îmbrăcarea mortului, Vasile Popp explică toate pregătirile ce se fac înainte de înmormântare pornind de la imaginarul morții la români: „Ei cred că defuncții pleacă din această lume spre cealaltă, călătorind pe un drum” și documentează această credință prin versurile unui bocet⁴⁰⁶.

⁴⁰¹ *Ibidem*, text nr. 011646

⁴⁰² Inf. Chirilă Silvia

⁴⁰³ Inf. Veșean Maria.

⁴⁰⁴ Achim Mihai, *Antropologia culturală*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 241

⁴⁰⁵ *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 200–201

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 201

În unele zone din județul Mureș, la începutul secolului XX se foloseau anumite haine de la cununie, mai ales cămașa de la nuntă la femei⁴⁰⁷, năframa ori șortul. Dacă nu mai aveau hainele de la cununie sau nu se mai potrivesc trupului mortului, se îmbracă cu haine noi. În unele sate din Câmpia Transilvaniei, femeile mai bătrâne păstrează cămașa de la cununie pentru înmormântare. Cei bătrâni își pregătesc, încă din timpul vieții, haine speciale pentru moarte⁴⁰⁸. La Urisiu de Sus, mortul se îmbracă cu hainele cele mai frumoase, de regulă cu hainele de la cununie dacă le mai păstrează⁴⁰⁹. La Șerbeni, în Valea Beicii, bătrânii păstrau hainele de la cununie pentru înmormântare că „zâșe că cu alea era bine să se îngroape cu care s-o cununat”⁴¹⁰. Și la sași se obișnuia în secolul al XIX-lea ca mortul, după ce era spălat, să fie îmbrăcat cu hainele de la nuntă, ținute cu lavandă în lada pictată⁴¹¹. Îmbrăcarea mortului în hainele de la cununie poate fi interpretată ca o condiție pentru recunoașterea soților pe lumea cealaltă, dar Mircea Eliade consideră că se poate interpreta și ca un izvor de fertilitate⁴¹².

Hainele care îmbrăcau mortul depindeau și de starea socială a acestuia, astfel la Ibănești, la începutul secolului al XX-lea, mortul dacă era mai sărac era încălțat cu așa numiții „șolovari”, un fel de „ciorapi făcuți din pânză de casă”⁴¹³. La cei tineri și căsătoriți nu se încheiau nasturii de la cămașă ca să se poată mărita nevasta care rămânea după ei⁴¹⁴.

La sași din zona Reghinului, mortul se îmbracă de obicei cu haine anume, haine folosite duminica la slujba bisericească, iar în picioare i se puneau șosete albe, fără pantofi sau alte încălțăminte⁴¹⁵. Vasile Pop menționează că, în secolul al XVIII-lea, Iosif al II-lea, printr-o prevedere din 1784 a Curții vieneze, a încercat să împiedice îmbrăcarea morților în haine scumpe și a cerut să fie îmbrăcați în saci de pânză⁴¹⁶. După cum se

⁴⁰⁷ Inf. Pop Maria, născută în 1924, localitatea Urisiu de Sus, comuna Chiheru de Jos, județul Mureș, data interviu 10 mai 1995; Virginia Grama, localitatea Șerbeni, comuna Beica de Jos, data nașterii 1936, religie ortodoxă, etnie română, data interviului 1996

⁴⁰⁸ IAFC, text nr. 011645, p. 2, localitatea Răzoare, județul Mureș, 1970

⁴⁰⁹ Laura Pop, „Obiceiuri de înmormântare din Urisiu de Sus (jud. Mureș)”, în *Studii și cercetări etnocolturale. Anuarul Muzeului Județean Bistrița-Năsăud*, Editura Carpatina, Cluj-Napoca, 1996, p. 42

⁴¹⁰ Inf. Grama Virginia

⁴¹¹ Emily Gerard, *op. cit.*, p. 120

⁴¹² Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, Ed. Humanitas, București, 1992, pp. 321–324

⁴¹³ I.P., *Obiceiuri la morți în comuna Ibănesci...*, p. 3

⁴¹⁴ IAFC, text nr. 011661

⁴¹⁵ Inf. Nagy Ecaterina

⁴¹⁶ Vasile Pop, *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 203

vede din obiceiurile actuale ca și din cele mai vechi, mortul continuă să fie îmbrăcat cu haine scumpe, așadar se poate spune că această prevedere legislativă nu a avut efect, nu a schimbat obiceiul oamenilor de a folosi haine costisitoare la morți.

Moartea în spital și apariția firmelor de pompe funebre, chiar și în mediul rural, elimină astăzi cea mai mare parte a pregătirilor făcute corpului mortului înaintea așezării sale în sicriu, cum este spălatul și îmbrăcarea trupului.

În unele localități, atât la români, cât și la maghiari, după ce e spălat și îmbrăcat mortul, înainte de a fi pus pe un pat special, este așezat pe jos, pe podea din motive igienice. La Vidrasău, mortul e pus pe jos pe podea pentru că e mai rece, în camera de către drum, până a doua zi⁴¹⁷. La Dumbrăvioara, la maghiari, mortul e pus de asemenea pe jos până se face sicriul a doua zi și e acoperit cu un „lepedō”, un cearșaf, sau cu o pânză albă⁴¹⁸. În locurile unde mortul e așezat pe podea, nu e pus pe patul mortului până ce nu e gata sicriul. La Răzoare, în Câmpia Transilvaniei, până la aducerea sicriului, mortul e așezat în târnaț, pe vreo laiță⁴¹⁹, dar mai întâi e pus pe jos, în „casa dinainte”, de obicei în mijlocul camerei, pe un „lipideu”, „să-l tragă pământul o țără”, „să nu amiroase”⁴²⁰.

După ce mortul e spălat, îmbrăcat este așezat pe o masă specială, denumită de obicei „masa mortului” sau „patul mortului”, ori pur și simplu „laița”, dispusă în camera de oaspeți a casei, „casa dinainte”, pe spate, cu picioarele spre ușă. Ion Ghinoiu remarcă că, în multe sate din zona Târnavelor, „camera curată” este denumită „camera mortului”⁴²¹. Nu este indiferent nici locul unde se așează patul mortului în casă, uneori prevăzându-se așezarea lui în mijlocul camerei, sau „în crucea căsii”⁴²², în fundul camerei, cu capul între ferestre și cu picioarele către ușă⁴²³. La fel se procedează și la maghiarii din zona Reghinului, mortul se așează în camera „frumoasă”, „tiszta szoba”, camera de oaspeți, și se așează cu capul spre fereastră și cu picioarele spre ușă⁴²⁴. La Răzoare mortul era așezat lângă fereastră cu capul la răsărit și cu picioarele spre apus⁴²⁵. Vasile Popp amintea

⁴¹⁷ Inf. Cociș Maria, născută Iernuțan, localitatea Vidrasău, județul Mureș, data interviului 14 februarie 2006

⁴¹⁸ Inf. Berekmemer Maria

⁴¹⁹ IAFC, Cluj-Napoca, text nr. 011641, p. 2

⁴²⁰ *Ibidem*, text nr. 011660

⁴²¹ Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Ed. Știința, Chișinău, 1994, p. 117

⁴²² Inf. Burlea Valeria

⁴²³ Inf. Damian Maria

⁴²⁴ Inf. Berekmemer Maria

⁴²⁵ IAFC, text nr. 011641, p. 2

și el despre așezarea trupului defunctului pe un catafalc, dar în vremea sa mortul era pus într-o cameră separată doar la cei bogați: „Cei mai bogați sunt puși de obicei într-o încăpere distinctă, în vreme ce săracii rămân în aceeași cocioabă unde locuiesc și cei rămași în urma sa. Nici măcar așa ei nu se scârbesc de cadavrul defunctului pe care îl țin în casă...”⁴²⁶. La Mihai Viteazu, mortul este ținut în biserică până la înmormântare dacă moare în perioada dintre Paști și Rusalii, căci se crede că merge sigur în rai, dacă moare în această perioadă⁴²⁷.

De obicei, masa mortului se aduce de la biserică, mai ales în zilele noastre. La Șerbeni, până în deceniul opt al secolului XX, masa pe care era așezat mortul se numea „laiță” și era făcută din două butoaie de varză goale puse cu fundu-n sus pe care se așezau două scânduri, apoi o saltea de paie îmbrăcată cu un străjac, cu capetele decorate cu motive policrome (alesături cu roșu și negru pe fond alb sau alesătură alb-negru pe fond roșu). Peste saltea erau puse covoare din lână policromă, țesute în casă, iar peste covoare erau atârinate ștergare cu alesături de culoare roșie la capete. La capul mortului se pun două perne cu căpătaie alese în război și se mai pune o pernă la mijloc, sub coatele mortului. În zilele noastre toate aceste covoare au fost înlocuite cu o pânză neagră cu cruce aurie. Până ce mortul nu e așezat pe „laiță” nu merge nimeni să-l vadă⁴²⁸.

În zona Târnavei Mari, patul mortului era la fel de bogat împodobit cu covoare de lână, cu „lepedee” din cânepă, albe, cu perne, ștergar. Mai întâi se pune un lepedeu alb, apoi două rânduri de covoare de lână țesute și deasupra un lepedeu din cânepă „cu ochișori”, că „alea-s de cinste la morți”. La picioare se pune un ștergar alb cu negru, iar la cap trei perne. Peste toate acestea se pune o pânză albă, din cânepă, de lungimea mortului cu ajutorul căruia era mutat mortul în sicriu⁴²⁹. Un ștergar alb brodat cu negru se folosește și la sașii din Zagăr, iar la maghiarii din Chendu se pune și astăzi un ștergar alb brodat policrom pentru sicriu. La sași, se pune o pernă umplută cu flori uscate, aromate, iar la coaserea ei se avea grijă să nu se folosească nici un nod, pentru ca văduva mortului să se poată recăsători⁴³⁰. Interdicția de a se folosi noduri la coaserea hainelor mortului se întâlnea și la români.

⁴²⁶ *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 206

⁴²⁷ Laura Pop, „Datini de înmormântare în satul Mihai Viteazu (jud. Mureș)”, în *Marisia Studii și materiale. Etnografie – Artă – Artă Populară*, nr. XXVII, Târgu Mureș, 2003, p. 184

⁴²⁸ Inf. Vețean Maria

⁴²⁹ Inf. Burlea Valeria și Damian Maria

⁴³⁰ Emily Gerard, *op. cit.*, p. 120



Figura 1. Ștergar pentru sicriu țesut în 1916, Zagăr, județul Mureș, proprietar Wagner Katharina, foto 2009



Figura 2. Ștergar pentru sicriu, Chendu, Târnava Mică, foto 2007



Figura 3. Așezarea sicriului în casă, Deda, Mureșul Superior, 1988, arhiva de familie Ciontea Ana, proiect AFCN Un secol de istorie locală în imagini



Figura 4. Dispunerea mortului în casă, Ibănești, Valea Gurghiului, 1968, foto Anton Badea, Arhiva foto Muzeul Etnografic din Reghin, nr. inv. 2344



Figura 5. Dispunerea sicriului în casă, Bereni, Valea Nirajului, 1978, arhiva de familie, Szabadi Szuszána



Figura 6. Așezarea sicriului în casă la sașii din Saschiz, reproducere fotografică din arhiva de familie, Johann Klemens

Astăzi în majoritatea zonelor se folosește o masă specială pentru sicriu, adusă de la biserică și acoperită cu un veșmânt negru care este marcată diferit în funcție de confesiune, la români (ortodocși sau greco-catolici) poartă cruce, iar la maghiarii reformați este fără cruce. La Dumbrăvioara masa adusă de la biserică, numită „nyújtópad”, are partea de la cap mai înaltă decât cea de la picioare⁴³¹, la fel arată și „masa mortului” la românii din Zagăr.

Trupul mortului este așezat într-o anumită poziție pe patul mortului și apoi în sicriu. Peste tot, trupul mortului este așezat pe spate cu fața în sus, cu picioarele spre ușă. Diferențe apar în ce privește așezarea mâinilor mortului la români, maghiari și sași în funcție de religie. Astfel la români (ortodocși și greco-catolici) mâinile se pun împreunate pe piept, la sași (luterani) se întind pe lângă corp⁴³². La Răzoare, la români, mâinile se pun pe piept, una peste alta, dreapta peste stânga, iar la femei părul e lăsat despletit⁴³³. În general, la maghiarii romano-catolici, mâinile mortului se împreunează pe piept, în timp ce la cei reformați sunt așezate de-a lungul corpului⁴³⁴.

Odată cu așezarea trupului în sicriu se termină o parte a pregătirilor pentru înmormântare, pregătirea acestuia pentru ultima călătorie. De remarcat faptul că în toate satele cercetate, la români sicriul este numit „copârșău”, termen provenit probabil din limba maghiară, de la „koporsó”. În unele sate, cum este Săcalu de Pădure, mai este denumit și „jgheab”⁴³⁵, denumire care pare a fi mai veche deoarece apare și în predicile funebre ale lui Petru Maior unde vorbește de pregătirile ce se fac pentru înmormântare: „Unii dintră prieteni, răpesc averile ceale rămase, aduc o aduc o pânză veachie, cu carea trupul cel reace săse învălească, tocmesc meșteri, carii să facă *sghiab* (jgheab, s.n.), săpători, carii să sape groapă, croitori, carii să coase strae de jeale. Alții stând împrejurul patului mortului cu lacrimi, îi poftesc odihnă, și povestesc viața și faptele ceale bune ale lui”⁴³⁶, ceea ce ne face să credem că era o denumire răspândită în comunitățile românești din jurul Reghinului.

De obicei, mortul era pus în sicriu, în a doua seară de priveghi, deoarece numai atunci terminau meșterii confecționarea lui. Așezarea mortului în sicriu se face adesea în prezența preotului, care face o slujbă specială în a

⁴³¹ Inf. Berekmeri Maria

⁴³² Inf. Nagy Ecaterina

⁴³³ IAFC, text nr. 011642, p. 7

⁴³⁴ Viski Karoly, *A magyarság néprajza...*, p. 252

⁴³⁵ Inf. Pantea Simion, născut în 1923, localitatea Săcalu de Pădure, comuna Brâncovenești, județul Mureș, data interviu 3 iunie 2008

⁴³⁶ Petru Maior, *op. cit.*, Propovedania nr. 16, p. 106

două seară de priveghi pentru cel mort. La Socolu de Câmpie, se aduc din tinda bisericii „lemne anume care se numesc *patu mortului*. Așază omu' în copârșău și copârșău pe lemne. Copârșău îl cumpără totdeauna de la oraș. Numai pintru copii... îl fac oamini din scânduri”⁴³⁷. În multe sate sicriul se făcea în sat, dar în ultima vreme este comandat și adus chiar în ziua morții dacă satul nu e departe de locul unde se vând sicriile, de aceea mortul e pus de la început în sicriu. Sicriul era așezat de obicei pe „*patu mortului*”, însă la Răzoare sicriul era pus pe un canapei lângă fereastră, cu capul la răsărit și cu picioarele la apus⁴³⁸.

La Ibănești, la începutul secolului XX, la aducerea sicriului venea și preotul și făcea câteva rugăciuni apoi mortul era luat de pe laiță și pus în sicriu⁴³⁹. În a doua jumătate a secolului XX, în Valea Gurghiului, mortul este pus în sicriu a doua seară, iar preotul spune rugăciunile la „cina de taină”, cina din a doua seară de priveghi⁴⁴⁰. În Câmpia Transilvaniei de asemenea sicriul se aducea a doua seară de priveghi, la „cina străină”⁴⁴¹. Despre așezarea mortului în sicriu, în prezența preotului, scrie și Vasile Popp, la începutul secolului al XIX-lea: „În sicriu... defunctul nu poate fi pus decât în prezența preotului. Pe când răposatul este așezat în sicriu, pentru sufletul său se rostesc rugăciuni și cântări sfinte. Între timp, rudele defunctului fac un zgomot infernal cu bocetele lor”⁴⁴².

Atunci când sicriul se face de meșteri locali se ia măsura mortului cu o sfoară sau cu un băț, măsuri care se vor folosi și la măsurarea gropii și vor fi aruncate la sfârșit în groapă „că așa e bine”, iar „oamenii nu se ating de ele dacă nu se țapă în groapă că îs de la mort și te duce după el”⁴⁴³. La Sânmihaiu de Pădure, în Valea Beicii, se măsura mortul cu o botă pentru a se face sicriul, botă care se va pune în groapă, lângă „copârșău”⁴⁴⁴.

Uneori, sicriul, după ce e gata, era afumat și i se făceau niște orificii, ca un fel de ferestre pentru cel mort. Așa se proceda la Răzoare, unde la unii morți se lăsa „fereastră”, se făcea un orificiu la sicriu, „ca să-l mai vadă oamenii”⁴⁴⁵. La Stânceni, până la sfârșitul secolului XX, sicriul se făcea acasă de meșteri tâmplari, era afumat cu tămâie pe dinăuntru și se pune

⁴³⁷ Arhiva familiei Maloș, Ioan Maloș, *Obiceiuri...*, p. 2

⁴³⁸ IAFC, text nr. 011641–011660, p. 3

⁴³⁹ I. P., *Obiceiuri la morți...*, p. 3

⁴⁴⁰ Nicolae Bot, *op. cit.*, p. 398–399

⁴⁴¹ IAFC, text nr. 011641 – 011660, p. 9, localitatea Răzoare, 1970

⁴⁴² *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 210

⁴⁴³ IAFC, text nr. 011642, p. 4

⁴⁴⁴ Inf. Tropotei Manoil

⁴⁴⁵ IAFC, text nr. 011641, p. 1

o periniță cu jiluituri înăuntru. Acolo mortul era ținut, până la terminarea sicriului, pe o masă specială, un pod din scânduri făcut pe scaune sau pe două capre de tăiat lemne. Se puneau două-trei scânduri pe cele două capre și se acopereau cu un cearșaf și cu covoare de jur împrejur. În sicriu se pune o perniță cu jiluiturile rămase de la confecționarea sicriului⁴⁴⁶.

În sicriu sunt puse o serie de obiecte: fie cele care au venit în contact cu mortul, fie obiecte care au aparținut mortului sau altele despre care se crede că sunt necesare mortului în lumea de dincolo. În Câmpia Transilvaniei, la Răzoare, se puneau așchiile de la facerea sicriului în sicriu, sub trupul mortului, și o pungă mică cu unghiile, părul, foarfecele mortului⁴⁴⁷. Tot în sicriu se mai pun 3-4 perne și un giulgiu sub mort și deasupra⁴⁴⁸, iar la bărbați un săculeț ce conține luleaua, unghiile și părul tăiat de la mort⁴⁴⁹. La Socolu de Câmpie „în copârșău dacă-i femeie pune ceptine și sopon și bani. La bărbații pun la fel, *ca să aibă pe haia lume*. (s.n.)”⁴⁵⁰. La Sânmihaiu de Pădure, în sicriu se pune și lumânarea care a fost aprinsă în momentul morții și a fost ținută în mână dreaptă a mortului⁴⁵¹. La Șerbeni, se pun în sicriu și legăturile mortului, cârpele care i-au legat picioarele sau fâlcile, care se dezleagă după ce trupul mortului a înțepenit⁴⁵².

Pe lângă obiectele de toaletă ale mortului mai sunt și alte lucruri ce au aparținut mortului care vor fi puse în sicriu, cum este batista, părul de la botez și altele. La maghiarii din Onuca se obișnuiește să se pună o batistă în mâna mortului: brodată manual la tineri sau simplă, cu margini negre la cei bătrâni⁴⁵³. La sașii din Petelea se pune atât o batistă cu margini negre. La romii din Vălenii de Mureș mortului i se pune tot ceea ce a iubit în viață, lângă el în coșciug: băutură, țigări, cafea, batistă, se are grijă să nu îi lipsească nimic din cele care au fost necesare în viață⁴⁵⁴. La Urisiu de Sus, în „copârșău” se pun „cârcei” (talaș), fân, o pătură, un cearceaf cu dantelă și un altul mai simplu peste mort, denumit „fachiol”. După spusele oamenilor, „mai demult se coperea și fața mortului cu o pânză să nu se vadă”. Se pune o perină sau două, flori de câmp din grădină care apoi se aruncă în groapă⁴⁵⁵. Practica de a

⁴⁴⁶ Inf. Jingan Ileana

⁴⁴⁷ IAFC, text nr. 011641, p. 3

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 3

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 6

⁴⁵⁰ Arhiva familiei Maloș, Ioan Maloș, *Obiceiuri...*, p. 3

⁴⁵¹ Inf. Tropotei Manoil

⁴⁵² Inf. Vețean Maria

⁴⁵³ Inf. Banga Ilona

⁴⁵⁴ Csősz Irma, „Superstiții și credințe la Vălenii de Mureș”, în *Moșteniri culturale*, Muzeul Etnografic Reghin, 2001, f.l., f.p

⁴⁵⁵ Inf. Tina lu' Ciucalău

pune în sicriu obiecte necesare mortului este amintită de către Vasile Popp, la începutul secolului al XIX-lea, care enumeră: pâinea, sarea, toiagul și banii⁴⁵⁶.

Obiectul cel mai des întâlnit în sicriu este moneda. Obiceiul punerii banilor la mort este întâlnit la toate etniile din zonă, cu excepția maghiarilor reformați. Diferențe apar în ceea ce privește locul unde se pun acești bani (în mână, pe piept, în buzunarul hainei, în haine) și scopul punerii lor. La maghiarii catolici din Sânpaul, se pune banul în buzunarul mortului sau în mâinile împreunate pe piept, pentru ca mortul să-l dea Sf. Petru la intrarea în rai⁴⁵⁷. La maghiarii reformați din zona Reghinului nu se pun bani la mort nici în mână, nici în sicriu, nici în alt loc, în schimb se pun diverse obiecte personale (batista de exemplu). În general se pune un singur ban pentru plata vămii, dar pot fi și mai mulți bani puși cu același scop, de a plăti vama sau răscumpăra păcatelor mortului. La romii din zona Reghinului se pun bani în mâna mortului, căci se spune că acesta va avea nevoie să plătească vama, iar dacă nu are bani rămâne în iad. Vama se plătește pentru păcatele lui, la puntea între Viață și Moarte⁴⁵⁸. La sașii din Petelea se pun bani în mâna mortului, dar explicația oferită nu este plata vămilor, ci răscumpărarea păcatelor „cu banii ăia își cumpără sufletul păcatele”⁴⁵⁹.

Cele mai multe variante în privința punerii banilor la mort le găsim în comunitățile românești. În funcție de zonă și de perioada istorică, banul se pune în diverse locuri: în gură, în mâna dreaptă, pe lumânarea de pe pieptul mortului („toiag”), pe o cruce de ceară, în hainele mortului sau direct în sicriu. La români, la începutul secolului al XIX-lea, banul, numit „obol”, „navlu” sau „denar”, se punea în gura mortului în zona Câmpiei Transilvaniei, după cum ne informează Vasile Popp în monografia sa: „Acolo, de unde sunt eu (Cipăieni, n.n.), el este pus în gură, sub limbă sau pe dinți... În alte părți banul este pus în mâna dreaptă”⁴⁶⁰. În zona Reghinului banul se pune în mâna dreaptă pentru plata vămii spre lumea de dincolo: „Prea stimatul Petru Maior, scrie despre acest navlu următoarele aspecte: „Înainte să pornească alaiul funerar, în mâna dreaptă a defunctului se pune un denar, care se înmormântează împreună cu acesta. Îmi amintesc bine că, în perioada copilăriei, aceasta s-a întâmplat frecvent, iar, atunci când m-am interesat la ce folosește, o femeie mi-a răspuns că este pentru plata vămii”⁴⁶¹.

⁴⁵⁶ *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 204

⁴⁵⁷ Inf. Popa Viorica, născută Magyari, în 1949, localitatea Sânpaul, județul Mureș, etnie maghiară, religie romano-catolică, data interviului noiembrie 2008

⁴⁵⁸ Csősz Irma, „Superstiții și credințe la Vălenii de Mureș”, în *Moșteniri culturale*, Muzeul Etnografic Reghin, 2001, f.l., f.p.

⁴⁵⁹ Inf. Nagy Ecaterina

⁴⁶⁰ *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 204

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 204

Petru Maior observă deja schimbarea obiceiului banului la mort, care nu mai este pus în mână dreaptă, ci pe pieptul defunctului, lipit de o cruce de ceară, cruce ce rămâne preotului⁴⁶². Obiceiul acesta de a pune bani pe o cruciuliță de ceară, pe pieptul mortului, se mai întâlnește astăzi în Valea Beicii și în defileul Mureșului, cu mici diferențe. În Câmpia Transilvaniei, banul pentru vamă se pune pe „toiag”⁴⁶³, „o lumină de ceară răsucită ca șerpele”⁴⁶⁴, lumânare așezată pe pieptul mortului. În localitățile unde nu există lumânarea – toiag, banul se pune pe o cruciuliță de ceară, în mâinile mortului, în sicriu ori în buzunarele hainelor, cum se întâmplă în defileul Mureșului, la Stânceni: mai mulți bani lipiți în cele trei colțuri ale cruciuliței, dar nu aceștia sunt considerați a fi destinați plătirii vămilor, ci banii care se pun în buzunar la mort, în număr de 99, ca „să aibă pintru vămi”, deoarece se crede că sunt 99 de vămi. Dacă hainele mortului nu au buzunar aceștia se pun în sicriu⁴⁶⁵. Și în Câmpia Transilvaniei, la Răzoare, banul se pune în haine, „câte un bănuț în toate jebele pentru trebuințe, că așa era obiceiul”⁴⁶⁶, sau se pune câte un ban în buzunar și un ban în mână „să plătească vămile”⁴⁶⁷.

Peste tot este practica acoperirii mortului cu o pânză albă, pânză numită „fatiol”⁴⁶⁸ sau „giolgi” la români, iar la maghiari „szemfedő”. De remarcat este faptul că în unele sate din zonă prin „giolgi”, adică giulgiu, se desemnează pânza de bumbac industrială. În prima jumătate a secolului XX, la Stânceni, giulgiul era, realizat din două bucăți de pânză țesută în casă, cusute la mijloc și crestate pe margini. La nivelul feței giulgiul se rupe, probabil pentru a se vedea fața mortului, deoarece giulgiurile din pânză nu erau transparente ca cele de astăzi⁴⁶⁹. La Răzoare, mortul se acoperea cu o pânză țesută în casă, din cânepă amestecată cu bumbac, „tri coți ge pânză albă ge tort, nu-i tigită la capăt, câțai războiul ge lată. Alții mai gazde cumpără de la boldă pușoară”⁴⁷⁰.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 205: „Obiceiul legat de denar s-a schimbat în multe locuri. Aceasta în sensul că el nu mai este pus în mână dreaptă a defunctului pentru a fi înmormântat împreună cu el, ci este lipit pe cruce cu ceară, cruce pe care preotul o pune pe pieptul defunctului. Când se închide sicriul preotul ia crucea, iar, atunci când răposatul ajunge la locul mormântului, pune din nou crucea, pe care e denarul lipit cu ceară, deasupra sicriului. După ce fiecare a sărutat crucea, iar rugăciunea pentru odihna răposatului s-a încheiat, preotul ia din nou la el crucea cu tot cu denar.”

⁴⁶³ Inf. Boia Emilia, născută Ursuț, în 1932, localitatea Sărmășel Gară, orașul Sărmaș, județul Mureș, etnie română, religie ortodoxă, data interviului: 20 noiembrie 2008

⁴⁶⁴ *Ibidem*, text nr. 011650

⁴⁶⁵ Inf. Jingan Ileana

⁴⁶⁶ IAFC, text nr. 011661

⁴⁶⁷ *Ibidem*, text nr. 0011642, p. 6

⁴⁶⁸ Inf. Tropotei Manoil

⁴⁶⁹ Inf. Jingan Ileana

⁴⁷⁰ IAFC, text mg.nr. 011642, p. 2

La Sărmășel Gară, tot în Câmpia Transilvaniei, fاتیolul care acoperea mortul era făcut din pânză albă, țesută în casă, și brodată pe margini „cu tăieturi”, adică cu broderie spartă. Fاتیolul se rupe la gură pentru „a-i lăsa aer” mortului. Bucata de fاتیol ruptă se va afuma pentru cei care visează mortul⁴⁷¹. La sașii din Petelea mortul este acoperit cu un „fاتیol” de mătase care se rupe la față, nu se știe din ce motiv⁴⁷². În multe locuri, chiar dacă giulgiul e transparent, se rupe la nivelul feței mortului, înainte de închiderea sicriului⁴⁷³. La Dumbrăvioara, la maghiari mortul este de asemenea acoperit cu un giulgiu transparent, care se taie în forma feței, înainte de a acoperi sicriul, „ca să nu putrezească giulgiul pe fața mortului”, iar bucata de giulgiu se păstrează în casă pentru a se afuma cei care se sperie din cauza mortului⁴⁷⁴. În Valea Beicii, la Sânmihaiu de Pădure, „fاتیorul”, giulgiul, se rupe la gură pentru că așa-i tradiția, așa-i obiceiul⁴⁷⁵. La Cipăieni, fاتیolul se rupe, iar bucata ruptă va fi folosită pentru afumarea celor care-l văd noaptea pe mort⁴⁷⁶. Ruperea pânzei ce acoperă fața mortului se practica și la romii transilvăneni în secolul al XIX-lea, după Heinrich von Wlislocki, care „pentru a-i indica sufletului, care în această stare pribeagă nu are o conștiință în adevăratul înțeles al cuvântului și este „ca beat” (sar mati), după cum mi-a spus un rom, calea către corp, se întinde peste fața mortului o pânză, în care se face o gaură deasupra gurii, pentru ca sufletul să poată intra și ieși după bunu-i plac”⁴⁷⁷.

O serie de gesturi care se fac imediat după moartea unui om sunt menite de apără casa celui răposat de influențele negative ale morții sau de a marca locuința celui decedat. Sunt așa numitele rituri de purificare și rituri de despărțire, de separație. Chiar imediat după moarte, la românii din Valea Beicii se oprește ceasul, „semn că nu mai bate inima mortului” și se acopere oglinda cu o năframă sau cu o față de masă „semn că mortu nu se mai uită în oglindă niciodată”⁴⁷⁸. La sași se oprește ceasul cu o oră înainte de înmormântare, pentru a nu aduce o altă moarte⁴⁷⁹. La Stânceni, în defileul Mureșului, de asemenea se acoperă oglinzile „c-așa-i obiceiul”, se

⁴⁷¹ Inf. Boia Emilia

⁴⁷² Inf. Nagy Ecaterina

⁴⁷³ La românii din Cipăieni, Vidrasău, Stânceni, la maghiarii din Dumbrăvioara, Onuca, Vălenii de Mureș, la sașii din Petelea

⁴⁷⁴ Inf. Berekmeri Maria

⁴⁷⁵ Inf. Tropotei Manoil

⁴⁷⁶ Inf. Boar Gheorghe, născut în 1930, localitatea Cipăieni, comuna Sânger, județul Mureș, etnie română, religie ortodoxă, data interviu 13 februarie 2008

⁴⁷⁷ Heinrich von Wlislocki, *Despre poporul nomad al rromilor. Imagini din viața rromilor din Transilvania*, București, 2000, p. 189

⁴⁷⁸ Inf. Vețean Maria

⁴⁷⁹ Emily Gerard, *op. cit.*, p. 121

oprește ceasul, radioul, televizorul, până la înmormântare⁴⁸⁰. La Sânmihaiu de Pădure, în Valea Beicii, oglinda se întoarce cu fața spre perete atât timp cât stă mortul în casă⁴⁸¹. La Socolu de Câmpie, „întorc oglinzile că să spărie mortul”⁴⁸². În Urisiu de Sus, cât timp stă mortul în casă nu se aruncă afară gunoiul din casă⁴⁸³. La fel se procedează și la romii din Sântioana, comuna Viișoara, în zona Târnavei Mici, unde gunoiul se pune după ușă și nu se aruncă până ce nu e dus mortul la cimitir⁴⁸⁴.

La români, la unii sași și la maghiarii catolici, în camera mortului se pun lumânări, de obicei două lumânări așezate în sfeșnice la capul mortului. La maghiarii reformați nu se pun lumânări în casă, dar în unele locuri se ține lumina aprinsă tot timpul, vreme de trei zile, până la înmormântare⁴⁸⁵. La sașii din Zagăr nu se pun lumânări în camera mortului⁴⁸⁶. În unele locuri, la români, se pun 4 lumânări în sfeșnice, în camera mortului, două la cap și două la picioare. Materialul din care sunt făcute aceste lumânări diferea în funcție de starea socială, la cei bogați erau din ceară, iar la cei săraci erau făcute din seu: „lumini ge său, la geștia mai săraci, la gazde făceau de ceară. La cap și la picioare au lumini aprinse, iar pe piept puneau un toiag”⁴⁸⁷.

După ce mortul este spălat, îmbrăcat și așezat pe catafalc, se anunță în sat decesul. Atât la români, cât și la maghiari și sași, pentru a anunța moartea cuiva în sat se trag clopotele. Modul de tragere diferă la fiecare etnie, de la o zonă la alta, de la un mort la altul, de asemenea se trag în mod diferit în funcție de vârstă sau sex. În general clopotul pentru mort se trage cu întreruperi, diferit de trasul clopotului pentru slujba religioasă sau pentru alte evenimente din sat. La maghiarii din Sânpaul, de confesiune romano-catolică, clopotul se trage pentru a anunța moartea unui om într-un fel aparte: se trage întrerupt, diferit de modul de tragere pentru slujbă sau pentru alte evenimente. Sunt două clopote la biserică: unul mare și celălalt mai mic, iar în caz de moarte se trage numai unul dintre el: moartea unui bărbat se anunță prin tragerea clopotului cel mare, iar moartea unei femei prin tragerea celui mic. Până la înmormântare clopotul se trage de trei ori pe zi: dimineața, la amiază și seara.⁴⁸⁸ În satul Chinari, în apropiere de

⁴⁸⁰ Inf. Jingan Ileana

⁴⁸¹ Inf. Tropotei Manoil

⁴⁸² Arhiva familiei Maloș, Ioan Maloș, *Obiceiuri...*, p. 12

⁴⁸³ Laura Pop, *Obiceiuri de înmormântare din Urisiu de Sus...*, p. 42

⁴⁸⁴ Inf. Zerculea Ana

⁴⁸⁵ Inf. Berekmeri Maria

⁴⁸⁶ Inf. Wagner Katharina, născută Dungel, în 1940, localitatea Zagăr, județul Mureș, etnie germană, religie luterană, data interviului 17 octombrie 2008

⁴⁸⁷ IAFC, text nr. 011650, localitatea Răzoare, 1970

⁴⁸⁸ Inf. Popa Viorica

Târgu Mureș, la românii ortodocși, se trage, la fel ca în Sânpaul, clopotul cel mare pentru bărbați și clopotul cel mic pentru femei. Acolo clopotele se trag de două ori pe zi: dimineața și la amiază, seara nu se trag⁴⁸⁹. La Cipăieni, clopotele se trag dimineața devreme, apoi pe la „prânz”, adică pe la ora 9 sau 10, și la amiază, la ora 12. La mort clopotele se trag în mod diferit de alte ocazii, se trag de trei ori cu întreruperi⁴⁹⁰.

La Șerbeni, pe Valea Beicii, se trag ambele clopote ale bisericii deodată pentru a anunța moartea unui om, dar se trage aparte, mai „jalnic”, „într-o ureche”, la fel cum se trage în caz de furtună, pentru a împrăști norii, doar că în caz de furtună nu se trag concomitent ambele clopote, ci pe rând. Clopotele se trag de trei ori pe zi, dar numai înainte de masă, după masă nu se mai trag: se trage „de noapte” pe la ora 6 dimineața, „de prânz” la ora 9 dimineața și la ora 12 se trag clopotele „de prânz”. Dacă omul moare după ora 12, după-masa, nu se trag clopotele până a doua zi dimineața, la ora 6. Doar dacă mortul e adus din altă localitate, de la spital de exemplu, sau dacă trece un alt mort prin sat se trag clopotele pentru mort și după-masa. Clopotarii sunt răsplătiți cu colac și ștergar pentru serviciul prestat⁴⁹¹, iar în alte părți cu bani⁴⁹². La Sânmihaiu de Pădure, clopotele se trag la ora 4 dimineața, apoi la prânz și la amiază, iar după masa nu se mai trag până a doua zi⁴⁹³. Și la Ibănești, la începutul secolului al XX-lea, dacă un om a murit după „ojină”, adică după masă, după ora 17, atunci în ziua respectivă nu se mai trag clopotele⁴⁹⁴. În zona Târnavei Mari clopotul se trage numai de două ori: dimineața și la amiază⁴⁹⁵. La Socolu de Câmpie, când se trag clopotele femeile bocesc, „să glăsască”⁴⁹⁶. În Valea Gurghiului clopotele de la biserică se trag diferit pentru copii sau pentru adulți, iar la adulți se trag diferit în funcție de sex: la copil se trag două clopote, la adulți toate trei, sau clopotul cel mare pentru bărbați și cel mic pentru femei și copii⁴⁹⁷. La sași, dacă moare cineva duminică, nu se trag clopotele pentru a anunța moartea până la ieșirea de la slujba religioasă, după ora 12. Specific sașilor este tragerea pe rând a celor trei clopote de la biserică: cel mic, cel mijlociu și cel mare. Mai

⁴⁸⁹ Inf. Câmpean Vasile, născut în 1926, localitatea Chinari, județul Mureș, etnie română, religie ortodoxă, interviu din 2008

⁴⁹⁰ Inf. Boar Gheorghe

⁴⁹¹ Inf. Vețean Maria

⁴⁹² Inf. Gulea Maria, născută în 1944, localitatea Zagăr, județul Mureș, etnie română, religie ortodoxă, data înregistrării 19 octombrie 2008

⁴⁹³ Inf. Tropotei Manoil și Tropotei Ștefana

⁴⁹⁴ I.P., *Obiceiuri la morți...*, p. 3

⁴⁹⁵ Inf. Damian Maria

⁴⁹⁶ Arhiva familiei Maloș, Ioan Maloș, *Obiceiuri...*, p. 3

⁴⁹⁷ Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 397

întâi se bate clopotul cel mare, apoi cel mijlociu și cel mic și la sfârșit toate trei. La fel se bat clopotele și când e dus mortul la groapă. Modul de tragere a clopotelor la înmormântare este diferit de cel pentru slujba duminicală, astfel pentru slujba religioasă duminicală se bate mai întâi clopotul mare și apoi toate clopotele deodată⁴⁹⁸. La sași, în Petelea, nu se trag clopotele periodic, în cele trei zile până la înmormântare, ca la maghiari și la români, la ei nu se trag decât pentru a anunța moartea și la înmormântare, când e condus mortul la cimitir. În Petelea se obișnuiește să se tragă clopotele la moartea unui om indiferent dacă este sas, român, maghiar, rom sau de altă etnie ori confesiune. Pentru tragerea clopotelor la sași în biserica luterană nu se percepe taxă, pentru ceilalți se dă o anumită sumă de bani celui care trage clopotul. Pentru cei care au ajutat voluntar la reparația bisericii nu se percepe nici o taxă. Turnul bisericii luterane din Petelea fiind foarte înalt majoritatea oamenilor din sat, indiferent de etnie sau confesiune, doresc să li se tragă clopotele de acolo pentru că se aude în tot satul. Cele din biserica veche românească de pe deal se auzeau la fel de tare fiind pe deal, dar cele din biserica ortodoxă nouă nu sunt la fel de puternice. La fel este și la Apalina, un cartier al Reghinului, o înțelegere între confesiuni să se tragă clopotele la toate bisericile, pentru cei care sunt băștinași, fără să plătească⁴⁹⁹.

Toate procedeele rituale efectuate imediat după moarte (închiderea ochilor, spălarea mortului, aprinderea luminilor, acoperirea oglinzii, oprirea ceasului și altor aparate, trasul clopotelor) au menirea de a feri mortul de influențele duhurilor rele și a vrăjilor, care pot aduce prejudicii și celor vii, supraviețuitorii mortului. Robert Hertz consideră că, în perioada imediat următoare morții, „corpul este expus, mai ales datorită atacurilor spiritelor rele, tuturor influențelor nocive care amenință omul... de aceea trebuie întărită, prin procedee magice, puterea sa de rezistență slăbită. Perioada care urmează morții este o perioadă de criză de grad înalt: de aceea cadavrul trebuie exorcizat și înarmat contra demonilor. Această preocupare a inspirat, mai mult sau mai puțin, spălările (curățirile) și diversele rituri în care corpul este obiect îndată după moarte, de exemplu uzanța răspândită de a închide ochii mortului și celelalte închideri ale corpului cu monede sau perle în plus impune supraviețuitorilor sarcină să țină companie mortului în timpul acestor faze de temut a priveghiului să facă să răsune gongurile pentru a ține la distanță spiritele rele”⁵⁰⁰.

⁴⁹⁸ Inf. Nagy Ecaterina

⁴⁹⁹ Inf. Scherzer Andrei, localitatea Petelea, județul Mureș, născut în 1948, religie luterană, etnie germană, data interviului 26 februarie 2008

⁵⁰⁰ Robert Hertz, *op. cit.*, p. 20–21



Figura 7. Clopotul mijlociu din biserica evanghelică, Petelea, foto 2008



Figura 8. Unul din cele două clopote din clopotnița bisericii de lemn din Săcalu de Pădure, foto 2007



Figura 9. Clopotele de la biserica de lemn din Sărmășel gară, foto 2008



Figura 10. Clopotnița bisericii de lemn din Sărmășel gară, foto 2008



Figura 11. Steag negru la colțul casei, Hodac, foto Laura Pop 2010

În afară de tragerea clopotelor, în multe zone se anunță moartea unui om printr-un semn distinctiv, dispus de obicei la poarta gospodăriei sau la casă, în exterior sau la intrarea în camera unde este așezat cel mort. Astăzi, atât la români cât și la maghiari și sași, se pune un steag negru la poarta gospodăriei, dublat uneori de draperii negre la intrarea în casă, acolo unde e dispus mortul. La Sărmășel-Gară, se aduce de la biserică un steag negru și se pune la colțul casei pentru a anunța moartea cuiva din casă⁵⁰¹. La Sânmihaiu de Pădure, în Valea Beicii, se pune un veșmânt negru la ușa de la intrare și un prapor negru⁵⁰². La sașii din Petelea se pune la poartă și la porțiță o pânză neagră de doliu pe care scrie „Amintire la N. de X ani”⁵⁰³. În zona Târnavei Mari, la Zagăr de pildă, nu se pune nici un semn negru la casa mortului nici la români⁵⁰⁴, nici la sași⁵⁰⁵. ceea ce ne duce la concluzia că multe din obiceiuri nu depind nici de etnie, nici de confesiune ci de specificul local.

Cele mai puternice influențe culturale le găsim în obiceiurile funerare ale romilor, care au preluat de la populația majoritară (români, maghiari sau sași), odată cu religia, tradițiile și imaginarul morții. În secolul al XIX-lea, Henri Wlislöcki descria cu totul altfel practicile funerare ale romilor transilvăneni: „înainte de orice, se scoate din cort întreg avutul, pentru ca, la venirea morții, sufletul care părăsește trupul să nu se lovească de vreun obiect, fapt pentru care s-ar putea răzbuna mai târziu pe cei rămași în viață. Dacă lupta cu moartea durează mult atunci ei lasă un câine alb să lingă

⁵⁰¹ Inf. Boia Emilia

⁵⁰² Inf. Tropotei Manoil

⁵⁰³ Inf. Nagy Ecaterina

⁵⁰⁴ Inf. Gulea Maria

⁵⁰⁵ Inf. Wagner Katharina

trupul celui ce se săvârșește din viață ceea ce, după credința lor, ușurează agonia. Din acest motiv la fiecare grupare de romi corturari transilvăneni se găsesc câțiva câini albi care atunci când este cazul au obligația acestui ultim serviciu. Dacă a intervenit decesul, corpul celui trecut în neființă este spălat cu apă sărată, ceea ce conform unei credințe străvechi posedă o putere purificatoare, iar apoi este purtat afară; dar aceasta nu se întâmplă prin intrarea/ieșirea normală a cortului, ci se ridică unul din pereții săi laterali – de obicei cel așezat către răsărit – și astfel trupul este adus în fața cortului, unde este îmbrăcat și întors cu fața către apus, cu capul înaintea unui țărnuș înfipt în pământ. După credința lor, la apus se află „Împărăția morților”, motiv pentru care se culcă, acolo unde este posibil, către răsărit. La romii de vatră se scoate ușa din balamale când trupul este dus afară și abia după înmormântare ușa este pusă la loc⁵⁰⁶. În secolul al XX-lea majoritatea romilor au preluat credința creștină, fie ea ortodoxă sau reformată, și odată cu ea și superstițiile legate de înmormântare ale celorlalte etnii învecinate.



Figura 12.
Sfeșnic de
lemn strunjit,
din colecția
MJM SEAP,
nr. inv. 2464,
sf. sec. XIX,
foto 2008



Figura 13. Detaliu
sfeșnic de
lemn, datare
1711, colecția
MJM SEAP,
nr. inv. 2556, foto
Vasile Mureșan,
2008

⁵⁰⁶ Heinrich von Wlislocki, *op. cit.*, p. 178

IV.3. PRIVEGHIUL

Inițial, priveghiul mortului era legat de dorința de a păzi mortul de influența spiritelor rele și a vrăjilor, dar cu timpul participarea la priveghi a devenit o formă de considerație și de respect față de cel decedat și față de familia acestuia. În perioada creștinismului timpuriu priveghierea morților se făcea din dorința de a preveni o moarte aparentă, ca și din nevoia celor apropiați de a se obișnui cu ideea morții. Obiceiul privegherii morților se întâlnește atât la români cât și la maghiari, chiar la cei reformați, precum și la romi, diferă doar durata și activitățile desfășurate. În unele zone, la români, cât timp stă mortul în casă, nu se lasă nesupravegheat nici ziua și mai ales noaptea. La Sânmihaiu de Pădure stă cineva din familie cu mortul că „zâce că nu-i bine să lași mortul singur”⁵⁰⁷. Dacă totuși rămâne singur, în majoritatea zonelor, se pune o seceră pe burtă⁵⁰⁸. La Zagăr, la români, și în alte părți, secera se pune pe burta mortului „ca să nu se umfle”⁵⁰⁹. În satul Răzoare din Câmpia Transilvaniei, secera se pune pe pieptul mortului ca „să nu se apropie necuratul” și de aceea e „musai să stea și să se culce cineva cu el. D’apoi îl păzește neamurile care nu se tem, ori vecini, feciori, ori cineva dintre prieteni”⁵¹⁰. La Socolu de Câmpie se crede că dacă mortul nu e supravegheat încape pe mâna necuratului și se va răzbuna pe urmași⁵¹¹. Păzirea mortului se face noaptea și prin aprinderea luminii în casă tot timpul nopții, după cum se face în zona subcolinară a Călimanilor și în Valea Superioară a Mureșului unde „la priveghi, lampa, becul trebuie să lumineze toată noaptea”⁵¹².

Durata priveghiului se reduce treptat de la întreaga noapte la câteva ore seara. La romii din Valea Superioară a Mureșului, mortul este privegheat toată noaptea de prieteni și rude: „se cântă, se bea toată noaptea, se mănâncă până în zori, fiindcă mulți, mai ales cei care cunosc superstițiile spun că pleacă înainte de zorii zilei, pentru că atunci sufletul mortului se plimbă undeva pe aproape și poate calcă pe urmele lui, ceea ce are urmări fatale”⁵¹³. La începutul secolului al XX-lea, la maghiari, priveghiul, „virrasztó”, ținea de la apusul soarelui până la cântatul cocoșilor, sau până când se trăgeau clopotele de dimineață. Femeile vârstnice se rugau, cântau cântece de

⁵⁰⁷ Inf. Buțiu Maria

⁵⁰⁸ Inf. Burlea Valeria

⁵⁰⁹ Inf. Gulea Maria..

⁵¹⁰ IAFC, text nr. 011664

⁵¹¹ Gheorghe Bota, Vasile Ormenișan, *Socolu de Câmpie. File de monografie*, Ed. Tipomur, Tîrgu Mureș, 2005, p. 177

⁵¹² Ioan Torpan, *op. cit.*, p. 157

⁵¹³ Zrinyi Gabor Iren, „Obiceiuri la romi. Obiceiuri de înmormântare la romi”, în *Moșteniri culturale*, Muzeul etnografic Reghin, 2001, f.ed., f.l., f.p.

rămas-bun, iar bărbații discutau în camera vecină despre mort și despre alte subiecte, jucau cărți și fumau. Ei redactau și scrisoarea de rămas-bun, un fel de necrolog care conținea numele celor de la care decedatul își lua rămas bun, precum și alte date care se vor regăsi în versurile de rămas-bun ce vor fi rostite de cantor⁵¹⁴. Cu timpul, atât la maghiari cât și la sași, priveghiul va fi scurtat la câteva ore. La maghiarii din Chendu, priveghiul are loc după tragerea clopotelor pentru cel mort, seara, și durează cam o oră, se prezintă condoleanța familiei, se duc coroane, se cântă cântece religioase, iar cantorul anunță ziua și ora înmormântării. În zona Târnavelor, la sașii din Zagăr nu se mai face priveghi pentru mort toată noaptea ca la români, seara se duc doar oamenii să vadă mortul și să prezinte condoleanțe familiei, dar nu mai stau să păzească mortul până târziu⁵¹⁵.

La priveghi se strâng, de obicei, neamurile mortului, vecinii, prietenii și în general se joacă cărți, se cântă anumite câncete rituale sau verșuri, se bocește și se fac rugăciuni pentru cel decedat. Peste tot cei prezenți la priveghi sunt serviți cu mâncare și băutură, astfel la maghiarii din Dumbrăvioara se dă țuică și cozonac⁵¹⁶. În mod similar, la romii din Petelea, cei prezenți sunt serviți cu țuică și cozonac, dar ceea ce este interesant la ei este faptul că țuică se dă numai la priveghi, la înmormântare nu se dă țuică deloc⁵¹⁷. La sașii din Petelea, se dă la priveghi o bucată de cozonac și un pahar de țuică, obiceiul fiind considerat de aceștia ca o influență din partea celorlalte confesiuni din sat⁵¹⁸. La Zagăr, la români, a doua seară de priveghi, la ora 12 se dă ceva de mâncare participanților, cozonac și vin, și se aleg groparii, dintre „oamenii buni” din comună⁵¹⁹.

În Valea Gurghiului, la 1902, activitățile desfășurate la priveghi depindeau de vârsta sau sexul participanților. La vremea aceea se adunau la casa mortului, la priveghi, tineri, bătrâni, fete, neveste și babe, iar cel care intră își face cruce și zice „Dumnezeu să-l ierte”. Bătrânii se pun la masă, fetele și nevestele stau pe lângă vatră, iar feciorii „glumesc prin tindă și sperie babele când vin”⁵²⁰. Bătrâni povestesc despre vreme, despre bucate și întâmplări din viața mortului, joacă cărți: „porc”, „douăzeci și unu”, pe nuci.

A doua seară de priveghi, cea dinaintea înmormântării, este mai deosebită peste tot deoarece participă și preotul care face o rugăciune de

⁵¹⁴ Viski Karoly, coord., *A magyarság néprajza...*, p. 253

⁵¹⁵ Inf. Wagner Katharina

⁵¹⁶ Inf. Berekmeri Maria

⁵¹⁷ Inf. Nagy Ecaterina

⁵¹⁸ Inf. Scherzer Andrei

⁵¹⁹ Inf. Gulea Maria

⁵²⁰ I.P., *Obiceiuri la morți...*, p. 3

dezlegare pentru cel mort și se organizează o cină specială pentru participanți, cină numită „sărăcustă” în zona Târnavei Mici sau „cina străină” în zona Câmpiei Transilvaniei. În zona Târnavei Mici, la Șoimuș, în ultima seară de priveghi se pregătesc „sărăcuste”, adică „părăstas” și cozonaci. Părăstasul este un colac mare făcut din 11 cupe de făină, modelat în cruci⁵²¹. La Zagăr, „sărăcustă” este denumirea dată rugăciunii de dezlegare a mortului pe care o citește preotul în a doua seară de priveghi⁵²². Cina restrânsă, organizată a doua seară de priveghi, a preluat denumirea de la această rugăciune a preotului pentru dezlegarea mortului. La Sânpaul, la maghiarii catolici, a doua seară de priveghi, vine preotul și face un fel de slujbă pentru mort și atunci se aprind și cele două sfeșnice cu lumânări, așezate la picioarele mortului⁵²³. La Deda, pe Valea Superioară a Mureșului, „în seara a doua, la priveghi, se dădea colăcei și lumânări, după care bocitoarele iar plângeau și bărbații îl privegheau jucând cărți”⁵²⁴.

La Răzoare, în Câmpia Transilvaniei, la „cina străină”, femeile cântă, în grup, niște cântece speciale, dar nu în casa mortului ci pe drum: „în sara când îi cina străină, tăț cât îs la priveghi, pe la doi noaptea, ies pe drum pă unde o umblat mortu, cântă drumurile, la moară: „Îl cânt la fogădău/ Și iel îi în copârșău/ Lăi, lăi, lăi/ Ia-ți pânda de pe obraz/ C-o fost moarte cu năcaz/ Ia-ți pânda de pe mânuri/ C-o fost moarte cu junghiuri/ Lăi, lăi, lăi/N. uită-te peste cap/Să vezi salca răcănătă/Da nu-i salca răcănătă/Că-i măicuța supărată/ lăi, lăi, lăi/Ia-ți pânda de pe obraz/Și te uită peste cap/Și vezi bradu răcănăt/Da nu-i bradu răcănăt/Că-i tătuca supărat”⁵²⁵.

La priveghi se pot observa cele două atitudini simbolice opuse față de moarte: prima fiind jelirea mortului, plânsul, reglat și el de canoane culturale precise, și cealaltă ridicularizarea morții (nu a mortului), luarea sa în râs, manifestată prin diverse acțiuni parodice⁵²⁶ prin intermediul jocurilor de priveghi. Ridicularizarea morții este un mijloc neortodox de luptă a societății împotriva efectelor dizolvante ale morții, un mijloc de neantizare a morții, de negare a sa.

Jocurile de priveghi au constituit o țintă a Bisericii, fiind combătute mai ales pentru scandalul produs în urma lor, de aceea de multe ori se făceau doar atunci când preotul nu era prezent la priveghi. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, circulara episcopului Petru Paul Aron condamnă atât

⁵²¹ Inf. Stoica Ana

⁵²² Inf. Gulea Maria

⁵²³ Inf. Popa Viorica

⁵²⁴ Ioan C. Cheia, Ioan Buta, *op. cit.*, p. 202

⁵²⁵ IAFC, text nr. 011670

⁵²⁶ Louis-Vincent Thomas, „Mort”, în *Encyclopedia Universalis*, corpus 15, Paris, 2000, p. 796

certurile de la priveghi ca și jocurile de priveghi: „de gâlcevi la vovedenie, adică noaptea la oameni morți, când se adună, să nu gâlcevească, cu lopeți pe spate să nu lovească: ci pentru sufletul a celui răposat, și pentru ale sale păcate lui Dumnezeu să se roage”⁵²⁷.

Jocurile de priveghi, practicate până în a doua jumătate a secolului XX, erau practicate mai ales în comunitățile românești. În unele zone, aceste jocuri de priveghi au fost preluate și de către alte etnii vecine, cum este cazul romilor din Petelea care continuă să practice diverse jocuri la priveghi, asemănătoare celor practicate în trecut de românii din zonă. Specifice jocurilor de priveghi sunt măștile care provoacă atât groaza cât și râsul participanților. Unele dintre jocuri au chiar rosturi legate de fecunditate, cum sunt cele în care feciorii mascați în urși prind fetele și le strâng în brațe. Vasile Popp condamnă jocurile de priveghi, dar nu din punct de vedere religios, ci medical, ca fiind dăunătoare sănătății. El clasifică jocurile de priveghi în: jocuri verbale și jocuri care au legătură cu trupul. Dintre jocurile pe care le consideră el „păgubitoare” amintește jocul denumit „Moara”, un joc la care participă 4 persoane din care una e Fierarul, iar ceilalți sunt ajutoarele lui și fierul din care fac moara⁵²⁸.

Peste tot, jocurile de priveghi erau realizate de feciorii din sat, „prașcării” satului care, după spusele celor mai în vârstă, „fac câte drăcovenii”⁵²⁹. Scopul clar al acestor jocuri este gluma, râsul, comicul, după cum reiese și din descrierile țăranilor: „Râd că doar face *Moarce, Moară, Turcă*”⁵³⁰. Jocurile feciorilor la priveghi constituiau ceva firesc, înainte de cel de-al Doilea Război Mondial, un mijloc de trecere a timpului mai degrabă ca și jocul de cărți. Cel mai bine studiate au fost studiate jocurile de priveghi din Valea Gurghiului pentru care avem și însemnările din *Gazeta Transilvaniei* de la 1902⁵³¹. Între jocurile menționate acolo se află: „de-a plăselele”, „matroșa”, „ursul”. La jocul „de-a plăselele” se ia un bețișor lung de 6–10 cm, se crapă în două, iar pe dosul „unei părțicele se face o creștătură, aceasta însemnează 5, iar pe cealaltă parte se încresta un 10 roman. Aceasta însemnează 10. Pe lângă acestea mai trebuie o lingură bună de lemn” apoi începe jocul: jucătorii se așează în jurul mesei, iau pe rând lemnele și le pun așa încât să se potrivească și apoi le dau drumul să cadă pe masă, iar aceuia căruia ambele bețe i-au picat cu partea netedă în sus e numit „birău” (primar). Birăul îi va lovi cu lingura de

⁵²⁷ Augustin Bunea, *Episcopii Petru Paul Aron și Dionisiu Novacovici sau Istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Tipografia Seminarului Arhiepiscopesc, Blaj, 1902, p. 388

⁵²⁸ *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 210–211

⁵²⁹ IAFC, text nr. 011656, sat Răzoare, județul Mureș, 1970

⁵³⁰ *Ibidem*

⁵³¹ I.P., *Obiceiuri la morți...*, p. 3–5

lemn în palmă pe toți, de 5 ori sau de 10 ori, după cum i-a picat 5 sau 10 la aruncarea „plăselelor” (bețișoarelor). Cei care nu primesc loviturile rîd de cel care primește loviturile. După ce au primit toți loviturile de la birău, se schimbă birăul. Pentru a spori gluma unul dintre ei, când ajunge lingura la el strigă în timp ce dă: „Totoiu da, totoiu da, pănoiu începe a număra, nu te bate lingura, că te bate vina ta, că nu te scii juca numai...”. Cuvintele acestea le spune până nu mai poate respire. La jocul „de-a matroașa” se pun în cerc, în mijlocul camerei, iar unul stă în mijlocul cercului. Apoi dau un ștergar înnodat, pe sub genunchii îndoiți, foarte repede de la unul la altul, atunci când nu observă cel din mijloc unul dintre ei îl lovește iar acesta încearcă să prindă ștergarul numit „matroașa” pentru a schimba locurile. Tot pentru a mai alunga din tristețea morții, feciorii se maschează în urs: „ursul, la rîsetele mulțimii și la cântecul țiganului, joca par’ că-l ia mama dracului”⁵³².

Jocurile de priveghi au cunoscut o varietate extraordinară în Valea Gurghiului unde sunt amintite 8 jocuri la 1902⁵³³, iar la cercetarea din 1967 sunt inventariate 22 de jocuri, din care 10 erau încă în uz: *De-a plăselele, De-a matroașa, Ursul, Moimițele sau Mumuițele, Găina scurtă, Morarul sau De-a moara, Vie, Moș și babă, Bonzar sau De-a băza, De-a bricile sau de-a birăii, De-a ileul sau De-a căucia, Moartea, Bulan sau Butea cu oțet, Potcovărie, Lopățelele, Popcii, Dracii, Baci cu oi, De-a mierța, Capra, Pasăre măiastră*.⁵³⁴ Și în Câmpia Transilvaniei jocurile de priveghi cunoșteau o mare varietate, astfel la Răzoare au fost documentate următoarele jocuri: *Moartea, Moșu și Baba, Taciru, Berbece, Moara, Calu slugă, Bonzoiul, Cureaua, Turca, Matahală, Bonzoi, Bonzoaica*⁵³⁵.

Alexandru Doali Milășel amintește două jocuri la priveghi la Stânceni, jocuri ale copiilor de toate vârstele: „Copiii, până la șoldanii cei mari, aici ies, aici intră, dar jucându-se *de-a băza* și mai ales *de-a primăria*”⁵³⁶. Pe lângă acestea, la Stânceni, în a doua seară de „priveci”, bărbații și feciorii făceau și alte jocuri: *Moarte, Moară, Capră, Cal*. *Moartea* era un fecior îmbrăcat cu haine urâte, dinți de carton, venea să sperie femeile și copiii cu secera. Erau și bărbați îmbrăcați în „verincă” (un covor țesut), în haine femeiești și dați cu făină pe față, cu funingine. „*Moartea*” amenința că taie capul la bătrâni cu secera. La „*Moaară*” erau 3 feciori, unu să puna în spate la ceilalți, luau cenușă și îi murdăreau pe toți cu cenușă strigând „Hai la moară!”. „*Calul*” se

⁵³² *Ibidem*, p. 4

⁵³³ *Ibidem*, p. 3–5

⁵³⁴ Dumitru Pop, „Folclorul Văii Gurghiului (II) Jocuri de priveghi”, în *Marisia. Studii și materiale. Arheologie-istorie-etnografie*, Târgu Mureș, vol. VII, 1977, p. 51

⁵³⁵ IAFC, text nr. 011687, 011688, 011689, 011690, 011691, 011692, 011693, 011694, 011695, 011695, 011696, 011607, 011698, 011699, 011700, 011702.

⁵³⁶ SJMAN, *Fond personal Doali Alexandru Milășel*, Dosar nr. 26, fila 2

făcea la fel ca și „Moara” și strigau „Unde-i coada calului”. Era o botă plină baligă și ziceau așa: „Mă prindeți de coada calului!” și astfel îi murdăreau pe ceilalți cu baligă⁵³⁷.



Figura 14. Calul, joc de priveghi la Ibănești, foto Anton Badea, 1968, Fototeca Muzeului Etnografic din Reghin, nr. inv. 2355



Figura 15. Jocul de cărți la priveghi, Ibănești, foto Anton Badea, 1968, Fototeca MER, nr. inv. 2342

În Câmpia Transilvaniei și în Valea Gurghiului jocurile de priveghi se regăsesc și ca jocuri de șezătoare. Se întâmplă ca să apară la șezătoare chiar acele măști specifice priveghiului cum este masca morții cu secera în mână. La Sânpetru de Câmpie, feciorii „cei mai șugubați se deghizau în «Mătăhale». Mătăhala era un personaj din mitologia populară, care întruchipa de fapt moartea. Un tânăr se îmbrăca în haine albe sau negre, pe față se dădea cu făină sau funingine, în gură purta dinți din ceapă, iar în mână o secere. Mătăhala respectivă avea o înfățișare respingătoare, care producea frica, mai ales acolo unde existau copii mici...”⁵³⁸.

În Valea Beicii, la Urisiu de Sus, la priveghi feciorii se mascau în *Urs*, *Cai*, *Moartea cu secera*. Acolo se făceau jocuri chiar cu trupul mortului, legau mortul cu o sfoară și-l ridicau de se speria lumea și fugea. Cei mascați în *cai* își puneau în cap o oală de lut și se prefăceau că se bat, da cu bota și-i crăpa oala, spunea că i-a crăpat capul. *Urșii* erau înveliți cu funii paie, fugeau după fete și le strâneau tare în brațe când le prindeau. Cel mascat în *Moarte* se îmbrăca cu un „suman sărădit”, cu ciorapi de lână pe mâini, negri, iar fața față acoperită cu un batic. Fugărea lumea și ziceau: „Vine moartea să videm pe care-a lua-o!”⁵³⁹. La Sânmihaiu de Pădure, feciorii făceau o serie de măști la priveghi: *moarte*, *cal*, *preot*. Cel mascat în *cal* avea

⁵³⁷ Inf. Jingan Ileana

⁵³⁸ Ioan T. Radu, *Sânpetru de Câmpie, străveche vatră de civilizație din Câmpia Transilvaniei. Studiu monografic*, ediția a II-a, Casa de Editură Mureș, 2003, p. 279

⁵³⁹ Inf. Tina lu' Ciucălău

pusă o „toloabă” (covor) pe el și o mătură între picioare. Cu mătura îi bătea peste picioare pe ceilalți prin casă, în glumă. Unul se masca în preot și mima slujba înmormântării, purta o oală cu jar legată cu sârmă, în loc de cădelniță⁵⁴⁰. La Șerbeni erau doi bărbați care se mascau în cal, unul era calul iar altul pretindea că duce calul la târg dar pentru că nu poate să-l vândă îi spargea capul, capul fiind o oală de lut: „se fășe cai, doi bărbați aplecați, spate-n sapte, la mîijloc legați unu de altu. Peste ei să arunca un tol. Aveu o botă în mână și o oală re de pământ pusă în ie, oala era capu calului. Oala să spărje. Un om dușe calu de căpăstru și zășe că mere la târg și n-o primit atâția bani cât o șerut și decăt așa mai bine-l lovesc în cap. Zășe că-i bolnav calu și decăt să-l ducă la târg și să nu-l cumpere nimeni mai bine sparje capu calului. Se mai trânteu caii jos”⁵⁴¹.

La Sânmihaiu de Pădure „se fășe moarte” astfel: un fecior care se îmbrăca cu o cămașă albă „o cămașă lungă, cum ave femeile pe timpuri, se încinge cu o funie împrejur, își pune niște linguri de lemn, le lega la cap, și pune lumânări aprinse în el, și dinți din sâmburi de doveac, de bostan. Ave în mână o seceră și o bucată de greblă și fășe mișcări, îi chema să-i ducă ca moartea și lumea se ferea de el, le era frică”⁵⁴². La Șerbeni, de asemenea „se fășe Moarte, un bărbat mai comic, învălit într-un lepedeu, de sus până jos tăt era alb, la cap ave legat un ștergar alb, ave linguri la cap în care ardeu două lumini. Pe față era dat cu făină de grâu și ave o seșeră în mână. Intra și prinde câte o muieră cu seșera și zășe că o dușe Moartea”⁵⁴³. În Valea Gurghiului, Moartea este „înveșmântată în costum alb de femeie, într-o față de masă sau cearșaf, cu fața vopsită cu var sau pudrată intens cu făină, cu dinți mari (din cartof), cu gheb în spate, oglindă legată cu un fir de ață roșie la gât, două linguri de lemn sau două lopățele în prelungirea frunții cu două lumânări aprinse, în mâini o secere învălită (acoperită cu cârpe), o ulcică cu apă, un mănunchi de busuioc.” La intrarea în casă aceasta bate din picior, lovește cu secera în ușă, apoi stropește cu apă din ulcică pe cei adunați amenințându-i cu secera. Gesturile ei sunt însoțite de o melodie cu versurile următoare: „N-o duceți pă lângă gard,/ Care-un deget cârligat!/Duceți-o pângă gunoi,/ Să nu mai vie'napoi!”, versuri ce apar și în folclorul maghiar în balada „Nevasta rea”⁵⁴⁴. Masca Morții se găsește și la sașii din părțile Târnavei Mari⁵⁴⁵ și la românii din Câmpia Transilvaniei și din defileul Mureșului, după cum am văzut mai sus.

⁵⁴⁰ Inf. Tropotei Manoil

⁵⁴¹ Inf. Vețean Maria

⁵⁴² Inf. Tropotei Manoil

⁵⁴³ Inf. Vețean Maria

⁵⁴⁴ Dumitru Pop, *Contribuții...*, p. 135

⁵⁴⁵ *Ibidem*, p. 136

Masca morții la priveghi trebuie pusă în relație cu reprezentările morții din pictura bisericească, una fiind reprezentarea țărănească, populară, a morții personificate, cealaltă fiind reprezentarea religioasă, cea a zugravilor bisericești ce au la bază indicațiile scrise din erminii, cărțile de pictură bisericească bizantină. În răsăritul Europei nu regăsim multitudinea de reprezentări ale morții macabre așa cum apar în iconografia religioasă occidentală medievală, totuși acestea nu lipsesc, mai ales în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. Reprezentări ale morții apar în secolul al XVIII-lea în multe biserici din România: în biserica din Luncșoara (Bihor)⁵⁴⁶, Fărtățești-Dozești, pictate de Ilie Teișanu, apoi în frescele dela Titești, Olari – Curtea de Argeș, Păușești – Măglași, Vladimiru și Turcenii de Jos⁵⁴⁷. În județul Mureș, imaginea morții diferă în cele două categorii de reprezentări (la priveghi și în pictura bisericească): în jocurile de priveghi masca morții apare întotdeauna cu secera, iar în pictura bisericească, reprezentarea morții poartă coasa, grebla sau sabia. În alte biserici din România apare și reprezentarea morții cu secera în mână: la Olari – Curtea de Argeș, la Păușești-Măglași, la Vladimiru, Tuscenii de Jos ori Țitești⁵⁴⁸.

În bisericile de lemn din județul Mureș, moartea personificată era reprezentată în diverse moduri: fie ca un războnici medieval, fie ca un secerător. La biserica de lemn Sf. Vasile cel Mare din Grindeni, biserică adusă în 1840 din comuna Cuci, zugravul Șarlea Ștefan de la Feisa a pictat, la 1848, în pronaos, alături de mucenițe „Moartea care mănâncă pe tot omul păcătos”, care este, potrivit Elenei Cristache-Panait, „fără intenția autorului, o izbutită închipuire grafică a lui Don Quijote, în armură medievală”⁵⁴⁹. Imaginea morții asemenea unui războinic pare a-și avea originea în Biblie, imagine propagată de predicile bisericești, după cum reiese și din predicile funebre ale lui Petru Maior: „că moartea se zogrăfește cu sabie, și cu arc, zicând prorocul: „Sabia sa o va lucii, arcul său au încordat. Psalm 7 stih 13.”⁵⁵⁰. Această imagine creștină a Morții se apropie de reprezentările târzii ale lui Hades, care „uneori călărește calul psihopomp de culoare neagră și este înarmat cu sabie și arc. Copiii îi înșiră la chingă, tinerii îi poartă în fașă, iar bătrânii sunt târâți în spate”⁵⁵¹.

⁵⁴⁶ Ioan Godea, *Biserici de lemn din România...*, p. 92

⁵⁴⁷ Ștefan Lemny, *Sensibilitate și istorie...*, p. 116

⁵⁴⁸ Dan Horea Mazilu, *O istorie a blestemului*, Ed. Polirom, Iași, 2001, p. 386

⁵⁴⁹ Ioana Cristache-Panait, *Biserici de lemn, monumente istorice din Episcopia Albei Iuliei, mărturii de continuitate și creație românească*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Albei Iulia, Alba Iulia, 1986, p. 187–188

⁵⁵⁰ Petru Maior, *op. cit.*, Propovedania 14, p. 94

⁵⁵¹ Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo*, Ed. Fundației Culturale, București, 1999, p. 189

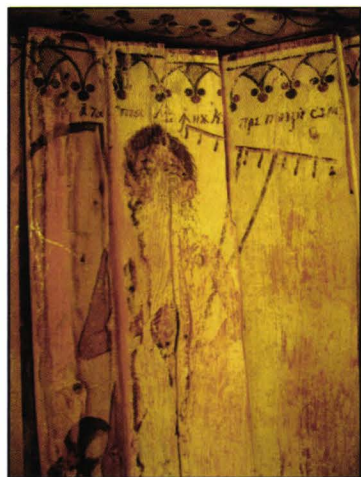


Figura 16. Reprezentarea morții în biserica din Mura Mică, sf. sec. XVIII, Toader Popovici Zugrav, foto Vasile Mureșan, 2008

În biserica de lemn Sf. Arhangheli Mihail și Gavril din Mura Mică, la intrarea sudică a pronaosului, zugravul Toader Popovici a pictat o altă reprezentare a morții, înarmată cu coasă și cu greblă, cu inscripția „Aceasta mănă pre toți oamenii”⁵⁵², ce pare a data de la sfârșitul secolului al XVIII-lea sau începutul secolului al XIX-lea. Dintre cele două reprezentări, cea a lui Toader Popovici este mai apropiată de reprezentarea țărănească a morții, fiind reprezentată cu coasa și cu grebla, unelte agricole obișnuite, reprezentare care este asemănătoare cu cea a măștii morții de la Sânmihaiu de Pădure, din Valea Beicii, spre deosebire de reprezentarea de la Grindeni, unde moartea este reprezentată asemenea unui cavaler medieval. Totuși, nici reprezentarea bisericească a morții de la Mura Mică, din Valea Beicii, nu este identică cu acea mască a morții din jocurile de priveghi, moartea în alb, cu secera în mână. Imaginea morții zugrăvită la Mura Mică are în mâini coasa și grebla asemenea Morții din jocurile de priveghi din Sânmihaiu de Pădure, unde masca morții are în mâini secera și grebla, unelte vechi folosite la recoltarea cerealelor. Reprezentarea Morții de la biserica din Mura Mică este o îmbinare între iconografia bisericească, cea impusă de erminii și cea populară, deoarece îmbină atât prevederile erminiilor bizantine cât și cea țărănească, având alături de coasă, ce a înlocuit secera în recoltarea grâului, și grebla, unealtă utilizată pentru adunarea paielor și a fânului cosit. Imaginea Morții zugrăvite la Mura Mică este una domestică, una apropiată lumii țărănești, agricole, iar textul ce o însoțește este o formulă preluată din cărțile de pictură bisericească, text care se referă la amenințarea morții care „mănă”, înghite pe toți oamenii.

Reprezentarea morții cu coasă și greblă o întâlnim și în alte părți ale Transilvaniei, cum este cea pictată în biserica de lemn din Derșida, fiind integrată în tema Judecății de Apoi⁵⁵³.

⁵⁵² Ioan Eugen Man, *Biserici de lemn din județul Mureș. Monumente de artă populară românească*, Ed. Reîntregirea, 2004, p. 221

⁵⁵³ Ioan Godea, *Biserici de lemn...*, p. 93

Moartea cu secera în mână apare și în prescripțiile erminiilor, în scena Iadului din figurarea Judecății de Apoi. Astfel, un manual de pictură bisericească de la 1805, prevedea reprezentarea Morții cu secera în mână: „Iară dedesubtul roatei fă o groapă și un balaur mare întru dânsa, având în gura lui un om cu fața în jos, văzându-se până la mijloc; și *moartea* (s.n.) aproape lângă dânsul, înlăuntrul și ea în groapă; și *ține în mână o seacere mare* (s.n.), pre care în grumazul bărbatului o pune și îl trage pre dânsul jos. Iară la groapa (scrie) acéstea: „A tot mîncătoriul iadul și moartea”. Iară la acela pre carele îl înghite balaurul acéstea: „Amar și cine mă va izbăvi pre mine dintru a tot mîncătoriul iad”⁵⁵⁴. După cum s-a afirmat deja, în iconografia bisericească românească din Transilvania se „cumulează ideea morții cu ideea judecății”⁵⁵⁵. Imaginea Morții de la Mura Mică, se abate puțin de la textele erminiilor, prin faptul că Moartea este reprezentată în pronaos, în partea sudică a bisericii, după ușă, nefiind legată de scenele Judecății de Apoi, iar textul ce descrie figura Morții este puțin diferit de cel prescris, referindu-se la moarte ca mîncătoare de oameni și nu „a tot mîncătoare”, chiar dacă ideea este similară. Scoaterea reprezentării Morții din contextul Judecății de Apoi schimbă puțin sensul moralizator al imaginii, astfel încât ideea nu mai este aceea a morții ca plată a păcatelor, alături de terifiantul iad, ci doar exprimarea ideii egalității tuturor în fața morții, deoarece moartea este cea care tratează pe toți oamenii în mod egal, fără nici o diferență. Astfel prezentată, separată de amenințarea Iadului, moartea este mai puțin înfricoșătoare, spre deosebire de alte reprezentări iconografice ale morții încadrate în tema Judecății de Apoi, cum este cea de la biserica din Fărtățești, unde moartea înarmată cu o coasă, are scris alături textul „Înfricoșătoarea moarte”⁵⁵⁶.

Moartea pare umanizată, domesticită, fiind inevitabilă pentru toți oamenii și înscrisă în legile firii, chiar dacă apar uneltele tăierii: secera, coasa, unelte care de altfel nu sperie un om obișnuit cu „moartea” ciclică a plantelor și reînvierea lor în primăvară. Pornind de la imaginile apocaliptice ale îngerilor ce vor secera oamenii la sfârșitul lumii s-a ajuns la o reprezentare a Morții mai aproape de realitatea lumii cotidiene țărănești, desprinsă din contextul amenințărilor escathologice. Ion Ghinoiu și alți cercetători au analizat toate aceste reprezentări ale morții în pictura bisericească, dar constată doar similitudinea dintre moartea spicelor de grâu și cea umană, fără a lua în seamă diferențele contextuale (jocuri de priveghi,

⁵⁵⁴ Dan Horea Mazilu, *Văduvele sau despre o istorie la feminin*, Ed. Polirom, Iași, 2008, p. 340; Idem, *O istorie...*, p. 385, p. 397

⁵⁵⁵ Marius Porumb, *Dicționar de pictură veche...*, p. 103

⁵⁵⁶ Dan Horea Mazilu, *O istorie...*, p. 385

iconografie bisericească, text funebru oral sau scris) și diferențele de nuanță între diverse reprezentări similare: „coasa și secera, simboluri ale morții vegetale, au devenit cu timpul, și unelte ale morții antropomorfe; Moartea cu coasa sau cu secera este femeia fioroasă care secără viețile oamenilor precum spicele de grâu”⁵⁵⁷. Gail Klingman remarcă analogia dintre ciclurile naturii și cele ale culturii, dar merge mai departe observând apariția morții cu coasa ca o inversiune în plan imaginar a realității cotidiene: „femeile lucrează adeseori cu secera la câmp; bărbații poartă coase... Fiind femeie, moartea poartă un instrument feminin. Cu secera, ea retează pe cineva din picioare exact ca și când ar lucra la câmp. Analogia dintre ciclurile naturii și cele ale culturii face din moarte un personaj inteligibil”⁵⁵⁸.

Imaginea morții cu coasa apare mai des în folclor, în bocete și în credințele funerare, decât în jocurile de priveghi. Într-un bocet din zona Năsăudului, publicat de Simion Florea Marian, imaginea morții cu coasa este o transpunere a motivului morții nivelatoare, cea care atinge pe toți în mod egal, fără nici o diferență de vârstă sau de rang social: „Moartea cu coasa cosește/ Și pe nime nu ferește./ Nu se teme de voinici,/ Nu-i milă de pruncii mici./ De bătrâni nu-i rușine,/ La tineri încă vine./ Casă mare pustiește,/ Soț de soț îl despărțește”⁵⁵⁹. În Maramureș, la Ieud, moartea apare în bocete și în credințele populare ca purtătoare de secără: „Tu moarte, săcere ră/ Rău poți tu pe om tăie”⁵⁶⁰.

S-ar putea ca imaginea morții cu secera în mână, imagine prezentă în jocurile de priveghi din zona Câmpiei Transilvaniei, Văii Gurghiului și Văii Beicii, să păstreze un model mai vechi al morții, cea cu secera, secera fiind unealta mai veche de recoltat decât coasa. Un indiciu important ne oferă credințele legate de semnele prevestitoare ale morții: la Șerbeni, în Valea Beicii, se crede că, dacă visezi secără și coasă moare cineva din familie. Se reunesc aici ambele simboluri agricole ale morții, atât secera cât și coasa. În aceeași zonă etnografică, într-un cântec funebru, moartea săgetează și secără pe cel răposat: „moartea ne-ndurată/ M-o lovit cu-a ei săjeată/ M-o lovit, m-o sășerat”⁵⁶¹. Ambele imagini, atât cea a Morții cu secera cât și cea a Morții cu coasa sunt imagini preluate din inventarul agricol, coasa fiind cea care a înlocuit secera la tăierea spicelor de grâu. În limbajul cotidian actual apare adeseori expresia „secerat de moarte”, pornind probabil tot de la reprezentarea veche a morții care „secără” viața, după cum sunt secerate spicele de grâu.

⁵⁵⁷ Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar*, Ed. Enciclopedică, București, 2001, p. 173

⁵⁵⁸ Gail Klingman, *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*, Ed. Polirom, Iași, 1998, p. 126

⁵⁵⁹ Simion Florea Marian, *Înmormântarea...*, 1995, p. 82

⁵⁶⁰ Gail Klingman, *op. cit.*, p. 125

⁵⁶¹ Inf. Vețean Maria

Dincolo de aceste reprezentări agrare ale morții, sunt și altele, mai puțin răspândite, cum ar fi anumite personaje masculine de data aceasta, dotate cu diverse arme ofensive, războinice. În cărțile populare, cum este *Fiziologul*, moartea apare ca vânător⁵⁶² sau este înfățișată prin Arhanghelul Mihail, geniu tutelar al morții ce intervine atât în semn de pedeapsă cumplită, cât și în semn de grație divină⁵⁶³. Arhanghelul Mihail, cel care cântărește păcatele oamenilor cu balanța, apare într-o icoană pe sticlă și pe pânza unui prapor din colecția Muzeului Județean Mureș, alături de Arhanghelul Gabriel, ambele datând probabil din prima jumătate a secolului al XIX-lea.



Figura 17. Arhanghelul Mihail și Gavril, icoană pe sticlă, Muzeul Județean Mureș, Secția de Etnografie și Artă Populară, nr. inv. 4792



Figura 18. Arhanghelul Mihail și Gavril, prapor, Muzeul Județean Mureș, Secția de Etnografie și Artă Populară, nr. inv. 3189

În reprezentările ortodoxe transilvănene din secolul al XIX-lea ale Arhanghelului Mihail se resimt influențe dinspre reprezentările catolice ale acestuia. Imaginea Arhanghelului Mihail cu balanța în mână nu este una tipică iconografiei ortodoxe unde apare de obicei reprezentat cu sabia sau cu potirul în mână. Acest tip de reprezentare este întâlnit în schimb în pictura bisericească catolică. Ca reprezentare religioasă, balanța apare în tema Judecății de Apoi, fiind ținută uneori de Arhanghelul Mihail cum se întâmplă la biserica din Brusturi-Oradea, unde Sf. Mihail „în ceru măsură

⁵⁶² Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei, p. 396

⁵⁶³ *Ibidem*, p. 322

păcatele morarului ce fură, a mincinosului, a leneșului”⁵⁶⁴. Arhanghelul Mihail apare astfel în iconografia bisericească cu atributele de intercesor al morții, ca în iconografia catolică, ținând în mâna stângă balanța judecății, iar în dreapta sabia. Sabia, ce apare atât în iconografia ortodoxă cât și în cea catolică, este una din armele tipice Morții.

Pentru secolul al XVIII-lea, Ștefan Lemny remarca faptul că „înfricoșata moarte” nu are înfățișarea de schelet din iconografia medievală sau din celebrele gravuri ale lui Holbein, în care s-a văzut „efectul unei mentalități obsedate de moarte”, cu excepția caietelor de desene ale lui Radu Zugrav⁵⁶⁵. El încearcă să explice această diferență dintre reprezentările occidentale și cele de la noi, prin „ponderarea modelului popular în creația românească”, referindu-se la discursul folcloric care îndulcește imaginea morții macabre din imaginarul creștin.

Studierea imaginilor morții în varietatea contextelor în care apare: pictură bisericească, cărți populare, predici funebre, jocuri de priveghi, credințe, bocete ne poate face să înțelegem mai bine semnificațiile acestora în cadrul comunității, cât și a interferențelor care au apărut în decursul timpului dinspre diverse culturi. Dincolo de influențele creștine, viața cotidiană oferă întotdeauna modele de reprezentare, chiar și pentru imaginarul morții în viziune folclorică. Din acest punct de vedere, evoluția tehnologică în agricultură a dus la înlocuirea secerei cu coasa în reprezentările bisericești ale morții, însă în jocurile de priveghi, care ar trebui să fie mult mai apropiate de reprezentarea actualizată a morții, s-a păstrat imaginea morții cu secera, vechea unealtă de recoltat cereale. Paradoxal, în textele folclorice se regăsește mai des imaginea morții cu coasa, decât cea cu secera, ceea ce ne face să ne gândim la faptul că textele folclorice sunt mult mai puțin conservatoare decât ritualurile, deoarece în jocurile de priveghi s-a păstrat secera, nefiind înlocuită de coasă. Ion Ghinoiu remarca faptul că imaginea morții „care se arată bolnavilor sub forma unei babe hâde și urâte, numai ciolane deșirate, cu ochii duși în fundul capului, având în mână o coasă, și poștește omul să bea dintr-un pahar o băutură amară, apa morții, este cu totul alta decât a fost ea imaginată de omul neolitic și este numită de arheologi Doamna în Alb”⁵⁶⁶.

Imaginile morții din riturile, credințe și cântece funerare par să fie un rezultat al aculturației dinspre cultura bisericească, însă nu trebuie să neglijăm și conceptele populare referitoare la legătura dintre moartea omului și moartea cerealelor, etnologii subliniind adeseori legătura dintre

⁵⁶⁴ Ioan Godea, *Biserici de lemn...*, p. 94

⁵⁶⁵ Ioan Eugen Man, *op. cit.*, p. 135-136

⁵⁶⁶ Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo...*, p. 189

concepțiile tradiționale asupra morții și cele legate de agricultură, legătura dintre soarta omului și cea a plantelor, credința veche încă din neolitic. Îmbrăcarea măștii Morții la priveghi în haine albe ne aduce aminte de reprezentarea Morții în neolitic, numită chiar „Doamna în alb”, pe care Ion Ghinoiu o opune reprezentării indo-europene și creștine a Morții denumită „Doamna în negru”⁵⁶⁷.

IV.4. ÎNGROPĂCIUNEA

Modul de dispensare de trupul mortului este același la toate etniile și confesiunile din județul Mureș: îngroparea după un anumit ceremonial religios în cimitir sau în alte locuri destinate. Diferențele în desfășurarea înmormântării apar în funcție de confesiune, statul social și zonă, mai puțin în funcție de etnie. Dincolo de tipicul confesional, o serie de locuri comune se întâlnesc în organizarea înmormântării la români și maghiari (desfășurarea ceremonialului după-masa, darurile pentru clopotar, spartul vasului la scoaterea sicriului din casă de către neamuri) la români, maghiari și sași (expunerea biografiei mortului) sau la maghiari și sași (acoperirea sicriului înainte de slujba religioasă, desfășurarea slujbei funebre la biserică).

Astăzi s-a încetățenit ca înmormântarea să aibă loc a treia zi după moarte, după desfășurarea unei slujbe religioase conform tipicului fiecărei confesiuni, însă diferențele în desfășurarea slujbei religioase apar chiar la aceeași confesiune între laici și clerici, între copii și adulți, cum se întâmplă la ortodocși de exemplu. La ortodocși slujba este numită „prohod” și urmărește prevederile bisericești înscrise în „Molitvelnic”, unde pentru copii, în special pentru copiii până la 7 ani, pentru diaconi, preoți de mir, arhieriei, călugări, slujba înmormântării este diferită de cea a mirenilor. În anumite perioade din timpul anului slujba de înmormântare se face în mod diferit pentru toată lumea față de restul anului. Astfel, în perioada dintre Paști și Duminica Tomii, slujba înmormântării se face după o rânduială specială⁵⁶⁸, de aici probabil credința oamenilor că, în perioada dintre Paști și Rusalii, cei care mor ajung în rai, pentru că atunci sunt deschise cerurile.

Preoții, ca slujbași ai bisericii, se bucură de o anumită pompă la înmormântare, mai ales în ceea ce privește numărul preoților care oficiază slujba înmormântării. Însemnările de pe cărțile vechi amintesc și câteva ceremonii funerare ale unor preoți, cum sunt cele de la Comori, din Valea Gurghiului. O însemnare de la 1859, de pe un *Triod*, tipărit la Blaj în 1777, din

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 266

⁵⁶⁸ Eugen Drăgoi, *op. cit.*, p. 19

satul Comori, Valea Gurghiului, pe Forța 2, spune următoarele: „În anul 1895... și mai mult pe popa nu l-au vezut nime până în martie (1)895 și atunci la morile TeleKovei s-au aflat în apă mort. Și după aceea l-au dusu în oraș și Compinea l-au vizitat și l-au teiat și l-au aflat înădușit. Și în 9 martie 1895 l-au îngropat în zimitir cu 8 preoți și protopopu au fost la gropăciune. Am scris eu Ciurba Macarie”⁵⁶⁹. Preotesele, soțiile preoților, se bucură și ele de aceeași pompă funebră ca și preoții după cum reiese din altă însemnare din 1831 din satul Comori, însemnare de pe un *Minologhion* tipărit la Blaj la 1781: „Preuteasa Fira popi Iuoan din Kincses /Comori?/ s-au mutat de la noi la Dumnezeu în anul 1831 martie în 22-lea și au fostu îngropat(ă) în Duminica Crucii, în postu mare, cu 11 preoți buni... frumoase. Scrisu Csorba Macarie, nepotu reposatei mai sus, la 1878 în 4/7”⁵⁷⁰.

În general, slujba religioasă de înmormântare are loc după-masa, dar și în această privință apar unele diferențe, chiar și în cadrul aceleași etnii, de la o zonă la alta, ceea ce dovedește că diferențele în obiceiurile funerare nu sunt întotdeauna de natură etnică sau religioasă, ci depind de zonă și de fiecare comunitate locală în parte. La sașii din zona Reghinului, înmormântarea are loc dimineața devreme, spre deosebire de români și maghiari la care slujba înmormântării are loc după-masa. La sașii din Zagăr, în zona Târnavelor, în schimb ceremonialul religios al înmormântării se desfășura după masa ca la români. Se începea pe la ora unu după masa, se făcea la biserică o slujbă religioasă și se citea biografia mortului. Cu o jumătate de oră înainte de înmormântare fanfara începea să cânte marșul funebru, marș pe care îl va cânta și pe drumul spre cimitir⁵⁷¹.

Chiar în aceeași zonă și la aceeași etnie apar diferențe în desfășurarea ceremonialului funebru, în funcție de localitate, cum se întâmplă la sașii din zona Reghinului. La Petelea, la scoaterea mortului din casă se face o slujbă scurtă în curte, după care alaiul se deplasează la biserică, sicriul cu mortul este depus într-un spațiu special, sub turnul bisericii, oamenii intră în biserică și acolo se ține slujba specifică înmormântării, apoi tot alaiul se deplasează în cimitir, unde se ține o slujbă mai scurtă, care durează atât timp cât se acoperă mormântul. La Ideciu de Sus, ordinea secvențelor diferă: în curte se face o mică slujbă, se spun câteva rugăciuni, se face deplasarea la cimitir, acolo se cântă cântece speciale din cărțile de cântece și la încheiere se întoarce tot alaiul la biserică unde se ține slujba specifică de

⁵⁶⁹ Elena Mihu, „Carte vechi românească pe valea Beicii (județul Mureș)”, în *Marisia. Studii și materiale. Arheologie – Istorie – Etnografie*, Târgu Mureș, 1994, nr. XXIII–XXIV, p. 378

⁵⁷⁰ *Ibidem*

⁵⁷¹ Inf. Wagner Katharina

înmormântare după care se merge la masa de pomenire. La Dedrad, în schimb totul se întâmplă în curte, nu se mai merge la biserică⁵⁷².

Până la construirea capelei din localitate, la maghiarii din Dumbrăvioara, înmormântarea începea după-masa, pe la ora 14, iar serviciul religios avea loc întotdeauna la biserică, numai pentru cine insista neapărat ținea preotul slujba acasă. Preotul vine acasă, spune o rugăciune și apoi mortul e scos afară din casă de către neamuri. Până acum 12 ani mortul era dus cu căruța la biserică, astăzi e dus cu o mașină specială sau cu camionul la biserică⁵⁷³.

La români, în toate zonele, înmormântarea se face de obicei după-masa, pe la ora 12 sau unu după masa, doar că slujba nu se ține la biserică, ci în curtea casei mortului. Înainte de venirea preotului se adună lumea, femeile intră în casă și bocesc mortul, apoi vine preotul și după o scurtă rugăciune în casă, stropește mortul cu vin și îl scot afară în curte unde se desfășoară prohodul.

În curte este pregătită dinainte o masă acoperită cu fețe de masă din lână, cânepă sau bumbac (mai recent este o față de masă de culoare neagră marcată cu semnul crucii, păstrată la biserică pentru toți morții), pe care sunt așezate darurile pentru preot, diac, făt și uneori și pentru nănași: pomii, colacii, batistele, lumânările. La Șerbeni, în Valea Beicii, pe masa unde slujește preotul se pun colacii pentru preoți, cantori, clopotari, gropari. Pe lângă colaci pentru preoți și cantori se mai pun batiste și lumânări, iar pentru clopotari și gropari se pun ștergare mari, cu alesături, și lumânări⁵⁷⁴. În unele locuri, la Deda de exemplu, pe lângă darurile pentru preoți, pe masa de la prohod se puneau „pomii de cununie, o cămașă a mortului, o năframă, o față de masă, un ștergar, turtițe, prune uscate, mere, nuci, o lumânare. Un loc aparte îl ocupau pomii de botez care erau în funcție de numărul copiilor pe care i-a avut mortul”⁵⁷⁵. În Câmpia Transilvaniei, la Cipăieni, sub masa pe care se află puse pomenile pentru preot, în timpul prohodului se pune o cantă cu apă ce va fi vărsată la groapă⁵⁷⁶, probabil pentru a potoli „setea” mortului.

La romii din zona Reghinului, în ziua înmormântării, când groapa este gata făcută, se spune că mortul s-a schimbat. Înainte de înmormântare este pusă o masă în curte unde se servesc băuturi, pancove și cozonaci. În timpul slujbei de înmormântare se plânge mult, își exprimă durerea mai violent, iar după înmormântare toți cei prezenți sunt invitați de familie la masă⁵⁷⁷.

⁵⁷² *Ibidem*

⁵⁷³ Inf. Berekmeri Maria

⁵⁷⁴ Inf. Veșean Maria

⁵⁷⁵ Claudia I. Cheia, Ioan Gh. Buta, *op. cit.*, p. 201

⁵⁷⁶ Inf. Boar Gheorghe

⁵⁷⁷ Zrinyi Gábor Iren, *op. cit.*



Figura 19. Slujba de înmormântare în curte la români, Vaidacuta, comuna Suplac, Târnava Mică, 1978, arhiva familiei Hanc Minerva, proiect AFCN Sate contemporane din România – deschideri europene. Aplicație zonală: județul Mureș, 2007



Figura 20. Slujbă de înmormântare în curte la sașii din Saschiz, arhiva familiei Klemens

Începutul ceremoniei de înmormântare este anunțat peste tot de sunetul clopotului de la biserică. Pentru serviciile sale clopotarul va fi recompensat cu diverse daruri în natură și cu bani pentru serviciile sale, atât la români cât și la maghiari. La maghiari, la sfârșitul secolului al XIX-lea, clopotarul primea un prosop care, în timp ce erau trase clopotele, era atârnat la geamul turnului bisericii, în direcția capelei unde se afla mortul; iar dacă era vorba de un străin, adică un mort din ce nu era din sat, clopotarul primea și bani⁵⁷⁸.

După scoaterea mortului din casă, la români și la maghiari în unele zone, se obișnuiește să se spargă un vas de lut (cană, farfurie). La scoaterea mortului din casă, la maghiarii din Dumbrăvioara, se întoarce masa, se sparge un vas sau un pahar de către o femeie din familie și se deschide fereastra⁵⁷⁹. La fel se obișnuiește și la maghiarii din Onuca unde o femeie din familie „bate o farfurie de pământ acolo unde o stat mortul”, iar asta se face „ca să nu vie mortu’ înapoi”⁵⁸⁰. Interesant este faptul că bărbatul femeii care mi-a relatat despre spargerea vasului nu știa că se face așa ceva la ei în sat și a întrebat-o pe soția lui dacă a făcut așa ceva la înmormântarea mamei lui sau la moartea părinților ei. Întâmplarea pune în discuție rolurile de gen (masculin și feminin) la înmormântare, deoarece din această discuție reiese clar faptul că femeile cunosc mai bine obiceiurile funerare atât la maghiari cât și la alte etnii din zonă.

⁵⁷⁸ Viski Karoly, coord., *A magyarság néprajza...*, p. 253

⁵⁷⁹ Inf. Berekmeri Maria

⁵⁸⁰ Inf. Banga Ilona

În general, atât la maghiari, cât și la sași sau români, mortul este scos din casă cu picioarele înainte, singura diferență este că la maghiari și sași se scoate sicriul închis, iar la români deschis. La românii din Câmpia Transilvaniei, sicriul cu mortul e scos din casă, de obicei de neamuri, cu picioarele înainte și cu capul înapoi și e pus apoi pe o laviță, pe un pat „așternut cu lipidee faine... apoi după ce popa îl prohodește muierile cântă morțește”⁵⁸¹.

Deosebiri importante apar între confesiunile din județul Mureș în ceea ce privește momentul acoperirii sicriului. În general, la români, în a doua jumătate a secolului XX, sicriul se acoperă la sfârșitul slujbei de înmormântare, înainte de plecarea spre cimitir. Există și excepții, în satul Dâmb, în zona Câmpiei Transilvaniei, sicriul se acoperă la scoaterea din casă⁵⁸². Spre deosebire de români, la maghiari și la sași capacul sicriului se pune înainte de scoaterea mortului din casă⁵⁸³. La sași, la începutul secolului al XX-lea, se mai deschidea totuși sicriul o dată în curte, înainte de a fi dus la cimitir, „pentru ca mortul să mai poată privi încă o dată curtea”⁵⁸⁴.

În România, până la sfârșitul secolului al XIX-lea, mortul se ducea la groapă cu fața descoperită, după cum atestă și Teodor T. Burada⁵⁸⁵ care comentează negativ prevederile legislative curente care prevedeau acoperirea sicriului în drum spre groapă: „Nu înțeleg pentru ce legea împiedică ducerea mortului la groapă cu fața descoperită. Am aproba închiderea sicriului în cazuri de epidemie sau de deformarea mortului, când atunci însă chiar rudele de la sine iau asemenea măsură, acoperindu-i fața. Priveliștea morții în față are totdeauna un puternic efect moral, și acesta slăbește când se ascunde de ochii poporului fața celui mort. De aceea credem că, afară de cazuri anumite, acest vechi obicei român ar trebui respectat”⁵⁸⁶. Transportarea mortului la groapă cu sicriul acoperit în Transilvania, la toate etniile, s-ar putea să fie un rezultat al politicii statului începând din secolul al XVIII-lea cu reformele lui Iosif al II-lea și continuând în secolul al XIX-lea cu legile privitoare la transportul cadavrelor din 1865 și legea sanitară din 1876⁵⁸⁷, însă, după cum afirmă Philippe Ariès,

⁵⁸¹ IAFC, text nr. 011653

⁵⁸² Inf. Purcar Cristina, localitatea Dâmb, județul Mureș, data nașterii 1911, etnia română, religia ortodoxă, data interviului 2003

⁵⁸³ Inf. Berekmeri Maria, Scherzer Andrei, Nagy Ecaterina

⁵⁸⁴ Adolf Schullerus, *Scurt tratat de etnografie a sașilor din Transilvania*, Ed. Meronia, București, 2003, p. 168

⁵⁸⁵ Teodor T. Burada, *Datinile poporului român la înmormântări*, Ed. Saeculum, București, 2006, p. 184

⁵⁸⁶ *Ibidem*, nota 1

⁵⁸⁷ Marius Rotar, *Discursuri...*, p. 361–363; Idem, *Moartea în Transilvania...*, vol. 2, p. 29

acoperirea chipului mortului este un obicei mult mai vechi în creștinătatea occidentală, încă din secolul al XIII-lea, și ține de refuzul de a vedea moartea carnală a trupului. Cu excepția țărilor mediteraneene, unde vechiul obicei a persistat până în zilele noastre, în Occident, chipul descoperit al mortului a devenit insuportabil⁵⁸⁸. Aici, din secolul al XIII-lea, doliul și cortegiul au devenit ceremonii ale Bisericii, organizate și îndrumate de oamenii Bisericii, astfel încât de acum cadavrul este ascuns privirilor. În Evul Mediu timpuriu, punerea în sicriu și acoperirea acestuia se făcea și la creștinii romano-catolici, la groapă, însă din secolul al XIV-lea punerea în sicriu se face acasă. Lucrurile stau puțin diferit în țările catolice mediteraneene unde se acceptă folosirea sicriului de lemn, însă nu se ascunde chipul mortului fiind lăsat sicriul deschis până în momentul înhumării, chiar și la începutul secolului XX, fie acoperirea doar cu jumătate de capac, spre a lăsa fața și bustul vizibile⁵⁸⁹.

La sfârșitul înmormântării, la români, se spun „Iertăciunile”, de către preot, un fel de biografie a mortului și un rămas bun de la toți cei cunoscuți, începând cu neamurile apropiate și terminând cu prietenii și vecinii, toți fiind amintiți cu numele. Aceste necroloage le fac cei apropiați, dar sunt și cazuri când ele sunt alcătuite de cantor cu ajutorul familiei, ajungând chiar să fie versificate. Astfel la Orosfaia, în apropiere de Luduș, era un fel de versificator, cantorul Moldovan Alexandru, care compunea un fel de cronică a vieții în versuri pe care o răspândește familiilor pentru care s-a scris⁵⁹⁰.

La maghiari, aceste „iertăciuni” se numesc „búcsúztató” („rămas-bun”) și sunt rostite de cantor. Prin iertăciunile rostite de cantor, mortul își ia rămas bun de la membrii familiei, rude, prieteni, cunoștințe și vecini. Cel a cărui nume este rostit de cantor se așează în fața sicriului; bărbații, fără să spună nimic, iar femeile bocesc; cu cât sunt rude mai apropiate cu atât recurg la mai multe bocete. Amintesc de faptele sale bune, de ultimele sale acțiuni și vorbe, despre boala și moartea sa, iar prin mișcări dramatice explică lipsa pe care acesta o va lăsa în urma sa. În anumite zone în aceste momente soția lovește cu mâinile sicriul, iar ceilalți înconjoară încet sicriul⁵⁹¹.

La sașii din Saschiz se obișnuiește să se facă un fel de biografie a mortului, o prezentare scrisă și orală a vieții decedatului, denumită „Letzer Gruss” (ultimul salut), care a ajuns să fie versificată începând cu anul 1974, la inițiativa educatoarei Saara Simonis⁵⁹².

⁵⁸⁸ Philippe Ariès, *Omul în fața...*, vol. I, p. 230

⁵⁸⁹ *Ibidem*, p. 231

⁵⁹⁰ SJMAN, *Fond Doali Alexandru Milășel*, Dosar nr. 26, fila 2

⁵⁹¹ Viski Karoly, coord., *A magyarság néprajza...*, p. 254

⁵⁹² Inf. Katharina Klemens



Figura 21. Scoaterea sicriului descoperit din casă Cipăieni, 1980, arhiva de familie Anica Țerea



Figura 22. Scoaterea sicriului acoperit din casă, Bereni, jud. Mureș, 1978, fotografie de familie Szabadi Szuszánna



Figura 23. Scoaterea sicriului descoperit în curte, Dileul Vechi, comuna Ogra, jud. Mureș, 1986, arhiva familie Păcurar



Figura 24. Descoperirea sicriului în curte la sași, Sachiz, reproducere din arhiva fotografică a familiei Klemens

Înainte de plecarea la cimitir, la români se obișnuiește ca toți cei rămași să dea ultima sărutare celui decedat la „iertare”. Obiceiul păgân, dar consacrat de Biserica ortodoxă, era întâlnit și în lumea bizantină unde „înainte ca sicriul să fie dus la groapă, cei prezenți, la invitația preotului, veneau să dea defunctului ultimul sărut”, după cum menționează Mihail Choniates⁵⁹³. Vasile Popp amintește și el ultima sărutare dată mortului înainte de îngropare de către cei prezenți la mormânt: „După acordarea

⁵⁹³ Louis Bréhier, *Civilizația bizantină*, Ed. Științifică, București, 1994, p. 24

dezlegării, parohul care conducea ceremonialul săruta crucea de pe sicriu, binecuvânta defunctul, apoi și ceilalți la fel, spunând: „Dumnezeu să-l ierte!” (...) În cele din urmă, rudele sărutau și ele crucea după ce anterior i-au dat defunctului ultimul sărut⁵⁹⁴. Din cele menționate mai sus reiese clar faptul că, la începutul secolului al XIX-lea, obiceiul ultimului sărut avea loc chiar lângă groapă, înainte de introducerea sicriului în mormânt, deoarece pe vremea sa sicriul se acoperea numai la groapă, după cum reiese și din scrierea lui Vasilie Popp: „Într-un final, sicriul era închis (aproape peste tot, până la momentul punerii în mormânt, acesta era ținut deschis) și, prin intermediul sforilor, era coborât în groapă”⁵⁹⁵. Chiar acolo unde sicriul se închidea în curte, sărutarea crucii mortului avea loc tot la cimitir, înainte de introducerea sicriului în groapă, după cum menționează Petru Maior pentru zona Reghinului. El consideră acest obicei o modificare a ritului „obolului lui Charon”, însă mai probabil este o contaminare între obiceiul sărutării mortului și cel al monedei de ofrandă. Astăzi, sicriul se acoperă în curte, înainte de plecarea spre cimitir, nu se duce descoperit până la mormânt decât în cazul în care este îngropat în grădina sau în curtea gospodăriei, iar ultimul sărut al mortului se acordă la ieșirea din curte, la poartă, unde este oferită și pomana. Legat de această practică a ultimului sărut, Vasilie Popp menționează, cu uimire, credința potrivit căreia lipsa acesteia ar duce la inutilitatea rugăciunilor pentru cel decedat: „Și la ce bun această mare îndărătnicie legată de faptul că, dacă nu-i oferă defunctului sărutul cel de pe urmă, atunci nici rugăciunile lor nu-și ating scopul și nu aduc alinare celui răposat”⁵⁹⁶.

În Câmpia Transilvaniei, la ritualul de „iertare”, se leagă o cruce de mână de sicriu pe care o sărută oamenii la sfârșitul slujbei religioase și primesc pomana peste sicriu. La Răzoare, în Câmpia Transilvaniei, după ce se termină prohodul, careva dintre neamurile mortului „leagă crucea peste copârșeu cu-n cingeu și oamenii, după ce gată popa cu ale lui, merg la iertat, fac sămnu crucii, pupă crucea, ia colacu peste copârșeu de la ăl de dă colac. După aia când ia păharul cu jinars zic Dumnezeu să-l ierte și să-l hodinească”⁵⁹⁷. Mai întâi se duc bărbații la iertare, apoi femeile și copiii și la sfârșit neamurile mortului, iar după ce se termină se închide sicriul mortului cu cuie, apoi „patru oameni care-s plătiți, care capătă colac și cingeu îl pun în car cu picioarele înainte și cu capu înapoi”⁵⁹⁸. La Valea

⁵⁹⁴ *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 232

⁵⁹⁵ *Ibidem*

⁵⁹⁶ *Ibidem*, p. 214

⁵⁹⁷ IAFC, text nr. 011653, p. 1

⁵⁹⁸ *Ibidem*, p. 2

Largă, la înmormântare, după ce sărută crucea adusă de preot, se dau colaci peste sicriu celor prezenți⁵⁹⁹.

La Urisiu de Sus, în Valea Beicii, când se termină prohodul, toată lumea merge la „iertare”, sărută crucea ținută de un slujitor al bisericii la poartă și apoi primesc pomană: un corn, o lumânare și un pahar de țuică. Pe cruce este lipit un ban care va rămâne celui care face groapa⁶⁰⁰.

Un alt aspect important legat slujba religioasă de înmormântare este plata acesteia, specifică mai ales creștinătății răsăritene, fiind mai puțin practică în Occident, unde „înmormântarea, ca și căsătoria sau alte ceremonii sacramentale, nu putea fi vândută. Dar derogările de la regula generală puteau fi cumpărate: aceasta este originea probabilă a taxelor de înmormântare percepute de către preoții parohi și asimilate inițial cu niște ofrande, iar apoi pretinse ca niște drepturi”⁶⁰¹. Excepții de la această regulă se făceau și în Occident pentru morțile neobișnuite, astfel se relatează că, în secolul al XIII-lea, arhiepiscopii din Ungaria aveau obiceiul să ia o marcă de argint pentru cei asasinați⁶⁰².

Practica plătirii diverselor slujbe bisericești este obișnuită în Biserica ortodoxă și cea greco-catolică din Transilvania. Din acest punct de vedere Biserica greco-catolică se distinge de cea romano-catolică și prin aceste servicii plătite de către enoriași printre care și slujba înmormântării. La conferințele episcopale de la Blaj, desfășurate între 13 și 21 septembrie 1858, sub președenția nunțului apostolic, Antonio De Luca, se discută și această problemă a slujbelor plătite. Potrivit documentelor păstrate în arhiva Vaticanului, se constată că în Biserica unită din Transilvania, ca și în alte Biserici de rit grec, exista obiceiul de a se primi plată sau pomană pentru slujbele celebrate în favoarea viilor sau morților unei comunități, iar prețul unei slujbe varia între 20 și 24 de creițari. Pentru sufletele și iertarea păcatelor celor decedați se putea întâlni practica celebrării unor slujbe speciale, în funcție de posibilitățile financiare ale solicitanților. Cele mai frecvente erau *sărindarele* (s.n.), în număr de 40 de slujbe și *sărăcusta* (s.n.), în număr de 7. Sărindarele erau cerute în general de familiile mai bogate întrucât costul lor se ridica la 12 florini, în timp ce sărăcustele se puteau întâlni în cazurile celor cu resurse financiare mai reduse⁶⁰³.

⁵⁹⁹ Mihai Cicoară, *Valea Largă. Leagăn de perenitate și civilizație românească*, Târgu Mureș, 2003, p. 211

⁶⁰⁰ Laura Pop, *Obiceiuri de înmormântare din Urisiu de Sus...*, p. 44

⁶⁰¹ Philippe Ariés, *Omul în fața...*, vol. I, p. 72

⁶⁰² *Ibidem*, p. 22

⁶⁰³ Ana Victoria Sima, *Vizitele nunțiilor apostolice vienezi în Transilvania (1885-1868)*, vol. I, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, p. 235

Pe lângă veniturile obținute din cununii, înmormântări, botezuri și sfeștăanii era o taxă relativ modestă, denumită *stola* care, pentru parohiile greco-catolice din Transilvania fusese fixată prin sinodul episcopiei de Făgăraș din 1821⁶⁰⁴. Veniturile acestea stolare diferă de la o parohie la alta, după cum reiese din circularele bisericești care anunță la concursuri pentru preoți în parohiile vacante. Taxele bănești, stolare, se plătesc pentru fiecare prestație religioasă: botez, cununie, înmormântare, sfeștanie, maslu etc.⁶⁰⁵. Ultimele reglementări pentru aceste taxe stolare sunt din 1829, deși existau diferențe sensibile între protopopiatele aceleiași episcopii, între satele aceluiași protopopiat și chiar între preoții aceluiași sat⁶⁰⁶.

Chiar în aceeași parohie, taxa de înmormântare percepută de preot nu este aceeași, ea diferă în funcție de vârsta decedatului, de tipul de înmormântare, care poate fi simplă sau mai complexă, cu citirea celor 12 Evanghelii, cu „sărăcustă”, etc, deasemenea diferă de la adulți la de copii, de obicei la copii taxa fiind mai mică.

Din circulara nr. 3290 din 1894, care anunța concursul pentru ocuparea parohiei greco-catolice Mădărașului (Mădărașul de Câmpie, județul Mureș), cu filialele Balinfalu și Szentháromsag, din protopopiatul Mureșului, aflăm că veniturile stolare din Mădăraș erau următoarele: la înmormântarea copiilor de la un an până la 7 ani 1 florin, iar de la 7 ani în sus 3 florini și 40 de creițari. Molitva era doar de 20 de creițari⁶⁰⁷. În parohia Seplacu, cu filiale Dedrad și Batoș, din protopopiatul Fărăgău, la 1894, prohodul cu sărăcuste era de 4 florini și nu este pomenit alt tip de prohod. Maslul la muribunzi, „ungerea de pre urmă”, costa 1 florin, iar fiecare pomenire din Păresimi costa 30 de creițari.

La începutul secolului al XX-lea, la Cașva, protopopiatul Reghin, veniturile stolare din înmormântare adulților erau de trei categorii: „înmortentarea de clasa I” – 10 coroane, „înmortentarea de clasa II” – 8 coroane și „înmortentarea de clasa III – 6 coroane”, iar la copiii până la 7 ani – 2 coroane⁶⁰⁸. Din conscrierea veniturilor „stolerie” din parohia greco-catolică a Șamșiidului (Șincai) la 1902 aflăm că, la prohodul pruncilor până la un an taxa era de 2 coroane și 40 fileri din care o treime era a cantorului, la prohodul pruncilor de la un an la doi ani era de 3 coroane, la cei de la 7 ani în sus, fără „seracustă”, era de 6 coroane, iar pentru prohodul „cu sărăcustă” era de 8 coroane. Tot acolo,

⁶⁰⁴ *Ibidem*, p. 229

⁶⁰⁵ Simion Retegan, *Parohii, biserici și preoți greco-catolici din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea (1849-1875). Mărturii documentare*, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 2006, p. XVI

⁶⁰⁶ *Ibidem*, p. XVIII

⁶⁰⁷ SJMAN, *Fond Parohia greco-catolică Șincai*, Fond nr. 439, Dosar nr. 11, 1894, fila 26

⁶⁰⁸ *Ibidem*, Dosar nr. 22, 1901, fila 159

la Fechetu, taxa pentru „un sărindari cu prescuri, vinu, lumina și tămâia” era de 48 de coroane, iar ungerea ultimului maslu costa două coroane⁶⁰⁹. La Nirașteu, protopopiatul Mureș, dintr-o circulară bisericească⁶¹⁰, aflăm din enumerarea „emolumentelor parohiei” că, în 1906, înmormântarea copiilor până la 6 ani costa 2 coroane, până 10 ani 3 coroane, iar de la 10 ani în sus câte 6 coroane. Slujba de pomenire a morților din Păresimi, Postul Paștilor, costa 60 de fileri. Pentru rugăciunea parastasului se luau doar 20 de fileri, iar pentru maslu 1 coroană și 20 fileri, iar cantorului i se plătea separat la maslu⁶¹¹. În 1909, în parohia Ibănești, protopopiatul Reghin, veniturile stolare erau: la îngropăciunea cu sărăcustă adulților de 10 coroane, iar la copiii sub 7 ani de două coroane. De asemenea mai erau prevăzute taxe speciale pentru sâmbetele morților din Postul Paștelui: „la Sâmbetele Morților și Duminicile Viilor în Păresimi câte 20 fil. de familie peste toate Păresimile și câte o prescură în fiecare Sâmbătă și Duminică, tot acestea și în Duminicile de după Paști până la Duminica Tuturor Sfinților”⁶¹². În parohia Beica Maghiară, azi Beica de Jos, protopopiatul Reghin, în 1909, taxele stolare de înmormântare prevedeau 4 coroane pentru o îngropăciune „de om mare” (adult) și pentru cea „cu 12 evanghelii și apostoli”, 5 coroane și 44 fileri, iar pentru înmormântarea unui copil până la 7 ani sunt 2 coroane. Pentru „prescurile morților în Păresimi”, sâmbăta, este o taxă de 40 fileri și o prescură, iar banii pentru tot postul se dau odată⁶¹³. În parohia Teaca, protopopiatul Fărăgău, în 1909, prohodul la copiii mici până la 7 ani costa 1 coroană și 28 fileri, iar la oameni mari 6 coroane⁶¹⁴. În parohia Hărțău, cu filiala Cuieșd, protopopiatul Mureș, veniturile stolare la îngropăciune „de om mare” erau de 6 coroane și 40 de fileri, la îngropăciunea „cu 12 Evanghelii și apostoli” de 8 coroane și 40 de fileri, iar la „îngropăciunea copiilor până la 7 ani” erau de 2 coroane și 40 de fileri. „Prescurile morților, în Păresimi” aduceau 60 fileri și prescura⁶¹⁵. La parohia Băla, protopopiatul Pogăceaua, veniturile stolare de la înmormântarea copiilor până la 7 ani erau de 1 coroană și 40 fileri, a copiilor de la 7 ani la 15 ani de 2 coroane și 80 fileri, iar de la 15 ani 2 coroane și 80 fileri. Pentru înmormântarea „cu 12 Evanghelii și cu Evanghelia lui Lazăr, cu predica și cu iertăciuni cu tot” taxa era de 4 coroane în care intra și prețul sfintei liturghii. Părăstastul costa 1 coroană⁶¹⁶.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, Dosar nr. 132/1902, fila 69

⁶¹⁰ *Cerculariu către întregu cleru archidiecezan* nr. 6014/ 6 octombrie 1906

⁶¹¹ SJMAN, *Fond Parohia greco-catolică Șincai*, Fond nr. 439, Dosar nr. 22, 1906, fila 75

⁶¹² *Ibidem*, Dosar nr. 62/1919, fila 80 v

⁶¹³ *Ibidem*, fila 80

⁶¹⁴ *Ibidem*, fila 55

⁶¹⁵ *Ibidem*, fila 41 v

⁶¹⁶ *Ibidem*, fila 40 v

Veniturile stolare relevă, pe lângă cuantumul taxelor funerare, varietatea slujbelor religioase înainte de înmormântare, la înmormântare și după înmormântare, la comemorările periodice ale morților la credincioșii greco-catolici din zona județului Mureș. Taxele bisericești nu sunt identice în diverse parohii și – în consecință – nici serviciile religioase funerare, mai ales la îngropăciune.

Din analiza veniturilor stolare la îngropăciune se poate observa că existau mai multe tipuri de înmormântare la greco-catolici, la începutul secolului XX:

1. o înmormântare simplă, fără sărăcută;
2. înmormântare cu sărăcută;
3. înmormântare cu 12 Evanghelii și Apostoli;
4. înmormântarea cu citirea celor 12 Evanghelii și a Evangheliei lui Lazăr, cu predică și iertăciuni (Băla), de unde reiese că predică și iertăciunile nu erau regulă la înmormântare, cum se întâmplă în zilele noastre.

Din pricina sărăciei enoriașilor, nu întotdeauna preoții încasau aceste venituri la înmormântare, după cum aflăm dintr-o scrisoare a preotului Mihai Popa Lupul din Șincai, trimisă la 24 decembrie 1901, protopopului Vancea „de la poporul nostru nu ne prea facu necasulu... și loru acum suntem siliți ai înmormenta absolut fără remunerațiune...”⁶¹⁷.

IV.5. OFRANDELE FUNERARE: POMENILE

Pomana face parte din acele activități care se fac pentru sufletul mortului, dar și pentru cei vii, deoarece darurile pentru morți asigură confortul spiritual al celor vii, ba chiar bunăstarea lor, în mentalitatea populară. Philippe Ariès afirma că, „în tradiția păgână, se aduceau ofrande morților spre a-i îmbuna și a-i împiedeca să revină între cei vii”⁶¹⁸. Moartea a fost îmblânzită prin diverse ritualuri care transformă mortul dintr-un dușman într-un aliat, ritualul pomenilor este unul din acele practici de „îmblânzire a morții”, dar și de manifestare a respectului celor vii față de cel mort.

Termenul pomană sau „pomeană” are mai multe sensuri:

1. „pomenire, amintire”;
2. „părăstas”, slujbă religioasă făcută la pomenirea morților;

⁶¹⁷ *Ibidem*, Dosar nr. 22, 1906, fila 140

⁶¹⁸ Philippe Ariès, *Omul în fața...*, vol. I, p. 200

3. masă comună ce se organizează cu toți participanții la înmormântare sau la pomenirea de 6 săptămâni, care mai este numită și „praznic”, „comândare” sau „sărăcustă” (când e vorba de masa comună organizată la 6 săptămâni după înmormântare)⁶¹⁹.

Definiția mai largă a termenului pomană ar fi „ceea ce se dăruiește pentru pomenirea mortului, mântuirea sufletului și iertarea păcatelor”⁶²⁰. Se mai amintește termenul „pomene” utilizat pentru colacii sau modelările din aluat dăruite preotului în mai multe zone ale țării, unele din Transilvania, printre care și localitatea Răstolița din județul Mureș, iar în imediata apropiere comunele Corbu, Voșlobeni, Subcetate din județul Harghita⁶²¹. Cuvântul „pomană” sau „pomeană” este considerat a fi de origine slavă⁶²². Sensul principal al pomenii ar fi acela de ofrandă. Ofelia Văduva remarca faptul că pentru obiceiurile de botez sau de nuntă este specific termenul de „dar”, în timp ce pentru obiceiurile de înmormântare este utilizat sensul ofrandei, în limbaj tradițional «pomană, jertfă, sacrificiu, prinos»; ofranda, jertfa, pomana fiind legate de dorința menținerii relațiilor cu divinitatea și cu strămoșii. În acest sens, consideră ea, ofranda o putem numi «contract cu transcendentalul». De fapt nu se poate face o departajare fermă între noțiunea de dar și ofrandă în viața tradițională⁶²³. Șerban Toader consideră că schema completă a darului lui Marcel Mauss, schema triplei obligații este incompletă în cazul pomenii⁶²⁴, înțeleasă ca obiect oferit în amintirea morților, și propune ideea de transfer a alimentelor de la participanții la masă pentru morți, un transfer în lumea cealaltă⁶²⁵, deoarece „mecanismul maussian nu mai poate funcționa perfect convingător în afara exemplurilor etnografice de care s-a folosit Mauss însuși”⁶²⁶, el propune definirea unui principiu al pomenii legat de principiul redistribuirii bunurilor⁶²⁷. Mauss însuși menționa faptul că „pomana este pe de o parte fructul unei noțiuni morale a darului și a bogăției, iar pe de altă parte, al unei noțiuni de sacrificiu al celuilalt”⁶²⁸, așadar ceva între dar și sacrificiu.

⁶¹⁹ Ofelia Văduva, *Magia darului...*, p. 171–174

⁶²⁰ *Ibidem*, p. 172

⁶²¹ *Ibidem*, p. 173

⁶²² *Ibidem*, p. 170

⁶²³ *Ibidem*, p. 155.

⁶²⁴ Șerban Toader, *Pomană și dar. Elemente de mecanism. Un demers în registru maussian*, Ed. Etnologică, București, 2007, p. 19

⁶²⁵ *Ibidem*, p. 33, 36

⁶²⁶ *Ibidem*, p. 45

⁶²⁷ *Ibidem*, p. 27

⁶²⁸ Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, Institutul European, Iași, 1993, p. 64

Pomenile, cu sensul de ofrandă funerară, sunt obiectele ce se dau de pomană participanților la ceremonia funerară și celor care au diverse roluri în pregătirea și desfășurarea ceremonialului înmormântării. Pomenile, ofrandele funerare, au scopul de a asigura mortului cele necesare călătoriei sale spre lumea cealaltă. Mesele funerare, chiar dacă sunt oferite de pomană, „în amintirea mortului”, au un scop diferit de ofrandele funerare, având rolul de a realiza fie integrarea mortului în lumea de dincolo, fie de a realiza o legătură simbolică între cei vii și cei morți. Ofrandele funerare și mesele funerare au o funcționalitate simbolică diferită în mentalitatea populară. Dacă ofrandele funerare, pomenile, au rolul de a asigura mortului toate cele necesare în lumea de dincolo, deci de a separa mortul de lumea aceasta, mesele funerare au rostul de a uni, de a realiza o legătură între lumea celor vii și a celor morți, de integra mortul în lumea de dincolo.

Vasilie Popp face deosebire între pomana ce se face acasă înainte de plecarea mortului (*eleemosynae*), de pomana de la groapă și pomenile ce se fac la anumite zile după moarte (*epulae*)⁶²⁹ folosind chiar termeni diferiți, unul grecesc și celălalt latin. Sunt două capitole referitoare la pomană în lucrarea sa, capitolul XX, intitulat *Despre pomeni (De eleemosynis)*⁶³⁰ și capitolul XXXIII, intitulat *Despre pomenile funebre (De epulis feralibus)*⁶³¹. În capitolul XX se referă la obiectele care se dau de pomană, scopul dării de pomană, cum se dă de pomană (peste sicriu), la pomenile din timpul vieții. Capitolul XXXIII „De epulis feralibus” (Despre ospetele funebre) se referă mai mult la ospetele funerare, atât ale viilor cât și ale mortului. Multe lucruri sunt inedite la Vasilie Popp în privința pomenilor, anumite ritualuri pe care nu le găsim nici în monografia lui Simion Florea Marian, cum ar fi ospățul morților din zorii zilei de vineri dinaintea Paștelui, din Vinerea Mare, ospăț care se pare că astăzi nu se mai practică.

Pentru a putea confrunța ritualurile pomenii de la începutul secolului XIX cu cele din secolul XX, trebuie analizate sistematic următoarele aspecte esențiale legate de: obiectele care se dau de pomană, persoanele care dau și cele care primesc, momentul în care se dă de pomană, precum și modul de dăruire. Astfel spus, trebuie răspuns la următoarele întrebări: ce se dă de pomană, când se dă, cui se dă și cum se dă de pomană. Se conturează mai multe sensuri diferite, din punct de vedere al ritualului, ale termenului „pomană” și a familiei sale de cuvinte: „pomană” înseamnă în obiceiurile populare masa de la înmormântare, „a da de pomană” înseamnă a oferi

⁶²⁹ Ioan Mușlea, *Viața și opera lui...*, p. 56

⁶³⁰ Vasilie Popp, *De funeribus...*, p. 170–171

⁶³¹ *Ibidem*, p. 210–211

daruri pentru cel mort, iar „pomeni” înseamnă obiectele dăruite în numele mortului, în amintirea sa, ofrandele funerare. Având în vedere multiplele sensuri ale termenului „pomană” sau a pluralului său „pomeni”, adesea este foarte greu să deslușești ceea ce înțeleg oamenii prin el, căci dacă întrebi de pomană vei avea surpriza să primești un răspuns legat de masa de la înmormântare, iar abia dacă întrebi despre „pomeni” vei primi un răspuns legat de obiectele oferite în amintirea celui mort.

Potrivit lui Vasilie Popp, se dădeau de pomană următoarele obiecte: hainele defunctului, animale, bani, mâncare (pâine, apă, vin, sare), vase de lemn și de lut, lumânări sau candelă aprinsă, coliva, alte obiecte uzuale⁶³², pomișori (ramuri de prun înfipti în „tortele mari” și împodobiți cu plăcinte dulci, mere, pere, piersici, nuci⁶³³).

Întrebarea esențială pentru sistemul pomenilor este când se dădeau toate aceste ofrande, deoarece pomenile structurează timpul de la înmormântare până la integrarea mortului în lumea cealaltă și la despărțirea de cei vii. În timpul vieții mulți își dau haine și animale; la înmormântare, la sfârșitul slujbei religioase se dau haine, animale, bani⁶³⁴.

După cum momentele la care se fac diverse pomeni trasează coordonatele temporale ale drumului spre lumea de dincolo, locurile unde se face pomana trasează coordonatele spațiale ale despărțirii mortului de lumea aceasta și integrarea lui în lumea cealaltă, în lumea strămoșilor. Fiecare loc în care se oferă pomana reprezintă un spațiu de comunicare între cei morți și cei vii, între spațiul privat și cel public. De obicei pomana se dă la poarta gospodăriei, la poarta cimitirului, la mormânt. Iată locurile unde spunea Vasilie Popp că se da de pomană la începutul secolului al XIX-lea:

- peste sicriu, acasă, în curte (haine, bani, animale) la înmormântare;
- la poarta cimitirului (a treia zi) se dă lumânare și vase de lemn: fedeleș, cofe sau bote, vase de lut: ulcior și cană (ulcea, căuș)⁶³⁵, pomișori;
- la mormânt – se duc în vinerea mare, în zori, pâine, apă sau vin, sare și o candelă.

Deosebit de important este și modul în care se dă de pomană, ca și persoanele care primesc de pomană: săracilor li se dădea de pomană în timpul vieții, la înmormântare, după prohod; rudelor li se dădea de pomană în timpul vieții, la înmormântare, în Joia Mare; străinilor li se dădea de pomană în Joia Mare.

⁶³² *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 214

⁶³³ *Ibidem*, p. 245

⁶³⁴ *Ibidem*, p. 215

⁶³⁵ *Ibidem*, p. 245

În secolul al XX-lea regăsim aceleași categorii de pomeni pe care le putem grupa după prilejul la care se oferă:

a. la priveghi

b. la înmormântare

– darurile ce se dau la participanți și la diverși actanți ai ceremoniei funebre.

c. pomenirile la diverse intervale de timp după înmormântare:

– la o săptămână;

– la 9 zile;

– la 6 săptămâni;

– la 6 luni;

– la un an.

d. pomeni care se fac atât la înmormântare cât și la diverse perioade după înmormântare, cum este pomul mortului.

e. pomenile ce se fac la diverse date din cursul anului, pentru toți morții:

– la Florii;

– în Joia Mare;

– în ajunul sărbătorii Sf. Arhangheli Mihail și Gavril la ortodocși și greco-catolici sau de Sărbătoarea Tuturor Suftelilor la catolici, greco-catolici și reformați (1 noiembrie);

– de Ziua Morților la luterani.

f. Donații la biserică. Pe lângă aceste tipuri de pomeni obișnuite, care se dau de obicei oamenilor, sunt o serie de pomeni-daruri care se fac bisericii, ce constau în cărți bisericești, icoane, clopote sau alte bunuri bisericești, chiar plata zugrăvirii ori renovării bisericii, în schimbul cărora donatorii vor beneficia de veșnica pomenire în cadrul bisericii, a lor și a tot neamul lor, trecut ori prezent, fiind trecuți printre ctitori.

Pomana nu este uniformă, sunt lucruri care se dau de pomana la toată lumea și cele care se dau doar la anumiți participanți la ceremonial, cu roluri precise în cadrul ritualului. În satul Dâmb, pomana este individualizată după vârsta participanților la ceremonial: batiste la cei tineri, „tindee” (ștergere) la cei bătrâni. Pe lângă ștergere și batiste, se mai dau bani (la preot, la clopotari) și diverse copturi din aluat de făină de grâu: „crestate”, un fel de colaci cu o împletitură în formă cruce pe ei, colaci rotunzi și „jemne”, colaci mici, împlețiți. Pomana este adesea pregătită încă din viață de cei bătrâni, mai ales țesăturile, păstrate alături de hainele de înmormântare. În anul 2003, în satul Dâmb din Câmpia Transilvaniei, o femeie de 91 de ani își păstra, într-o ladă specială, rochia de mireasă (rochie albastră vopsită în negru), o cămașă albă, perinuța pentru cap, „fatiolul” (giulgiul) pentru

obraz (alb și cusut cu negru pe margini), legăturile pentru colacii de prapori, ștergare (țesute în casă, în trei ițe, cu „cordenciul”, speteaza) pentru a fi puse la prapori și la „copârșău”, patru ștergare pentru prapori și patru pentru sicriu⁶³⁶, iar pentru preot avea pregătită o „merindare”, un ștergar cumpărat din comerț⁶³⁷.



Figura 25. Masa cu pomeni la înmormântare, Zau de Câmpie 1973, Arhiva foto Muzeul Etnografic Reghin, nr. inv. 3894, foto Mircea Sabău

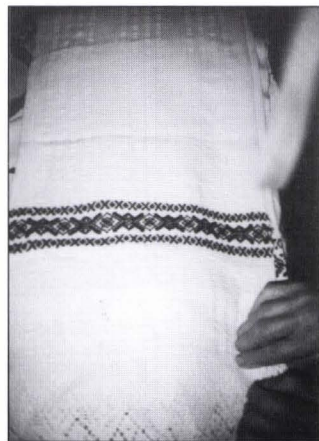


Figura 26. Ștergar pentru înmormântare țesut de Purcar Cristina, Dâmb, comuna Sânpetru de Câmpie, jud. Mureș, foto 2003

La Vidrasău, la înmormântare se pregătesc 4 colaci rotunzi pentru prapor și 4 ștergare; două părăstase: unul pentru preot și celălalt pentru nănașă. Se mai face și o cruce din aluat copt care se numește „cap”, care se pune pe doi colaci rotunzi, ca cei de la prapori. Capul și cei doi colaci se pun pe masa mortului, la slujba de înmormântare, iar alături se mai pun „păsturi”, un fel de șervete pătrate, ca niște batiste mari, o sticlă cu vin, un covrig și o farfurie cu anafură tăiată bucăți. La toată lumea care participă la înmormântare se dă „pomeană” la poarta gospodăriei, „jamble”, împletituri din aluat, și un pahar de ȋuică la fiecare. Pe sicriu se pune un „lepedeu”, un covor colorat din lână țesut în casă, împăturit în două și două ștergare, unul la cap, altul al picioare. Nașa primește lepedeul și o bucată tăiată din giulgiul mortului⁶³⁸.

⁶³⁶ Inf. Purcar Cristina

⁶³⁷ *Ibidem*. Despre lucrurile pregătite pentru înmormântare afirma următoarele: „Astea mi-s puse când m-oi duce de-acasă.”

⁶³⁸ Observație directă la înmormântare, Vidrasău, 31 noiembrie 2006

În Valea Beicii, la Urisiu de Sus, la începutul secolului al XX-lea se da de pomană pentru cel sau cea care spăla mortul haine, colac, cornuri, mâncare, lumânare, bani. În perioada interbelică, mortul era spălat de „un om sărac, o muiere mai năcăjită, un țigan”. La oamenii săraci se dau de pomană haine de-a mortului și un colac. Hainele de pomană se leagă de o botă numită „toiag”⁶³, iar toiagul acesta se reazemă de sicriu, la capul mortului în timpul prohodului. La groapă îl duce o femeie, cea care poartă și desagii cu pomeni pentru săpători. După ce se dau hainele de pomană bota și lumânarea se aruncă în groapă. Despre obiceiul toiagului-băt pe Valea Beicii, în Beica de Sus, obicei păstrat până la mijlocul secolului XX, scrie Augustin Mocanu într-un studiu special, doar că el arată că era purtat de un bărbat la cimitir: „la înmormântări, până în 1940, în afară de prapuri și sfeșnice, se obișnuia a se duce și un toiag. Acesta era un băț înalt cât omul. La mijlocul lui se lega un ștergar peste care se așeza un colac introdus pe toiag și, pe capătul de sus, se pune și aprindea o lumânare. Toiagul era dat în grija unui bărbat care îl ținea în poziție verticală, veghea ca lumânarea să nu se stingă, îl purta până la cimitir. Primea drept pomană ștergarul și colacul”⁶⁴.

În general toți actanții principali de la înmormântare, cei care conduc mortul pe drumul spre lumea cealaltă, primesc ceva de pomană. La Stânceni, când se pornește cu mortul la groapă se aruncă bani mărunți pe drum. În Valea Beicii, celor care scot mortul din casă li se pune un ștergar în piept și li se dă un colac de pomană. Cei care duc praporii primesc colacii cei mai mari, de 2 kg. La sfârșitul prohodului, la poarta gospodăriei, se dă la toată lumea prezentă la înmormântare un corn, o lumânare și un pahar de țuică, în momentul denumit „sărutarea mortului” sau „iertare”, iar cei care primesc pomana spun „Dumnezeu să-l ierte”. La caii de la căruța care duce mortul la groapă se pune un colac și un ștergar sau o batistă care revin căruțașului. Dacă mortul e dus cu carul și cu vacile atunci colacul e pus în ruda carului. Se face excepție totuși în anumite cazuri: „Dacă vaca-i a fâta nu se pune colacul să nu stărpească din cauza lui”. În zona Târnavei Mici, la Ormeniș, comuna Viișoara, la prapori, cruce, părăstas, cădelniță se pun „păsturi”. La Stânceni, la coroanele cu flori se pune câte o batistă și un colac care se dau celor care duc coroanele, de obicei aceștia sunt copii săraci. La Șoimuș, la cele două sfeșnice cu lumânări se pune o „păstură” și o batistă care rămân celor care le duc în cortegiul mortului.

⁶³ „A tria zi după ce o murit omu, faci toiagu cu hainele: o botă lungă, se pune o lumânare, flori de saștiu, le legi în capu botei, colac, veșminte care se dau de pomană la oameni săraci.”. Toiagul „să ține răzimat în casă la capu mortului și afară”, „la masă”. Informații de la Tina lu' Ciucalău, n.1925, localitatea Urisiu de Sus, nr. 217, județul Mureș, 14 iunie 1995

⁶⁴ Augustin Mocanu, *Însemnări despre toiag* în *Memoria Ethnologica*, Baia Mare, 2003, nr. 6-7, p. 1608

Groparii, cei care sapă groapa mortului, primesc pomenile cele mai importante, peste groapă: colac, farfurie, cană, lingură, ștergar și o găină vie. Ruda cea mai apropiată a mortului ia găina și zice: „Pă astă lume să șie a ta, pe haialaltă a lui N.” În secolul al XIX-lea era vorba chiar de o găina neagră care se da săpătorilor de pomană, după cum menționa Vasilie Pop în lucrarea sa. În Valea Gurghiului, pe lângă darurile obișnuite, colac, o „crâstată” (colăcel) cu lumină aprinsă și ștergar⁶⁴¹, erau și daruri speciale pentru gropari, se dădeau peste groapă găini sau miei la săpători sau la cei săraci ca „să aibă de haia lume”⁶⁴². La Stânceni, „la șine-o înșeput groapa dai o găină, o oaie, un miel”, iar la ceilalți se dau colaci.

În zona Târnavei Mici, la Șoimuș, ștergarele pentru gropari sunt puse pe „copârșău” (sicriu) în timpul desfășurării slujbei de înmormântare, și după coborârea mortului se iau. La groapă se dă săpătorilor o găină sau o oaie, după ce este trecut de două-trei ori peste groapă. Animalul este dus până la groapă de o „o muiere năcăjită”, o femeie săracă. La Viișoara, pentru gropari se duce un canceu cu apă pentru spălat pe mâini de către un bărbat, care va fi răsplătit cu un „chindeu”. În zona Târnavei Mari, la Mihai Viteazu, comuna Saschiz, se dă o „cârpă” (un ștergar) celui care a început groapa, iar celor care duc mortul li se dă „cârpă de giolgi” țesută⁶⁴³.

Pomenile sub formă de animale vii pentru cei săraci erau obișnuite la Urisiu de Sus și în cursul anului, nu neapărat la o dată calendaristică anume, ci în momentul nașterii unui animal din gospodărie (vacă, oaie): „pomeana-i la hăl mai năcăjit. Se dă când fată vaca, oile. Dai la unu care nu are, dacă nu și-o dat mortu până a trăit”⁶⁴⁴.

La fel de importante ca pomenile pentru gropari sunt cele date slujitorilor Bisericii (preot, dieci, făt), pomeni constând mai ales în colaci și ștergare,



Figura 27. Ștergare de înmormântare de la Ibănești, Valea Gurghiului, arhiva foto Neculai Baltaru, mijl. sec. XX

⁶⁴¹ Ioan Mușlea, *Cercetări etnologice zonale*, Ed. Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2004, p. 340

⁶⁴² *Ibidem*

⁶⁴³ Inf. Damian Maria

⁶⁴⁴ Inf. Vețean Maria

deși ele nu sunt amintite în secolul al XIX-lea în lucrarea lui Vasilie Popp. În general, pomenile pentru slujitorii bisericii, ca și cele pentru cei care au făcut crucea și sicriul, se așează pe masa mortului. În Valea Beicii se pun 7 „pominițe” (prescuri mici în formă de cruce simplă realizată din 4 lobi de aluat), 7 lumânări, colaci pentru preot, dieci, făt și pentru cei care au făcut crucea și sicriul⁶⁴⁵. La Stânceni, la preot și la nași se face un pom dintr-un băț special din lemn împodobit cu covrigi în forma cifrei 8, bombonele, mere, nuci. La preot se pune o batistă și un ștergar, la nașă o basma, iar la naș o batistă. Pomul aceste se face în ziua înmormântării. După ce e sfințit de preot se desface. Suportul e aruncat într-un pom, lângă căminul cultural unde are loc comândarea sau „agapa”. Acolo ștergarele de la înmormântare nu se folosesc în mod cotidian, nu se folosesc pentru șters, ci se pun pe pereți, la icoane.



Figura 28. Ștergare pregătite pentru înmormântare, Stânceni, foto Laura Pop, 2007

În zona Târnavei Mici, la Șoimuș, pentru preot se face un „părăstas” (colac) în care se introduce „un schine podobit cu fructe, bomboane, biscuiți” și ouă roșii dacă înmormântarea are loc în perioada dintre Paști și Rusalii. Părăstasul este făcut de o femeie bătrână ce îndeplinește anumite condiții de puritate rituală: nu are bărbat și este fără menstruație. Câți preoți sunt la înmormântare atâtea părăstase cu „schine” se fac. Pe lângă părăstas preotului i se mai dă o batistă, o „păstură” (ștergar) și bani. La diac se dă la fel batistă, păstură și bani. La Viișoara, se face un parastas numit „cap”, un colac mare împletiti, cu 7 colțuri. Colacul acesta nu-l pot face decât femeile văduve sau bărbații. În „cap” se pun un pom, o creangă cu mere, biscuiți, bomboane, ciocolată și ou roșii în perioada dintre Paști și Rusalii.

⁶⁴⁵ Inf. Pop Maria, Suciuc Carolina, Șerdean Nastasia

Fructele și dulciurile se vor împărți copiilor, iar „capul” și toate podoabele pomului mortului se duc în desagă la preot, o desagă specială, neagră cu vergi colorate dispuse în carouri⁶⁴⁶.

În zona Târnavei Mari, în localitatea Mihai Viteazu, pomană pentru preot ajunge la forme destul de bogate. Aici masa mortului este acoperită cu o față de masă din bumbac alb („lepedeu cu cipcă”) apoi cu o față de masă din lână colorată („lepedeu țesut”) „ca la sărbătoare”. Pe masă se pun doi colăcei, unul cu cruce pentru preot, iar altul fără cruce, împletit, pentru nănașul de botez. Alături se pune „capu”, un colac mare rotund cu o împletitură pe margine, însemnat cu „pistornicul”. Toți acești colaci sunt făcuți de o femeie bătrână, fără bărbat, „sfînșită la biserică”. Pe masă se pune „măru” și lângă el o „crestată” care va reveni babei care a făcut colacii pentru înmormântare. Tot lângă măru se mai pune o prescură pentru preot și o farfurie cu mâncare, două ouă, o cană cu vin.

Toți participanții la înmormântare primesc ceva de pomană, fie un colac cu ștergar, fie un colăcel sau un covrig și un pahar de băutură, pomeni care se dădeau de obicei înainte de plecarea la groapă, fie peste sicriu, cum se întâmpla la români, fie la ieșirea din curte sau la plecarea din cimitir, cum se întâmplă astăzi la înmormântările desfășurate în capela cimitirului, mai ales în cimitirele urbane. În mediul rural o categorie aparte la pomenile de la înmormântare sunt cele pentru copii, care constau de obicei în colăcei, covrigi, batiste, căni. La Mihai Viteazu, la copii se da o bucată dintr-un colac rupt în două.⁶⁴⁷

Circularele bisericești, actele sinoadelor și conciliilor bisericești reprezintă surse istorice deosebit de importante pentru studierea obiceiurilor populare deoarece le menționează, adesea pentru prima dată, considerându-le superstiții păgâne. În Transilvania se pare că lupta împotriva superstițiilor a început cu mult înaintea Iluminismului, sub influența Reformei, căci astfel de circulare bisericești care combat superstițiile apar începând cu secolele XVI–XVII. Din perspectiva Reformei calvine sunt combătute pomenile de după înmormântare, chiar în primele cărți bisericești tipărite în limba română în Transilvania. Cazania tipărită de Coresi, la 1564, consideră minciuni pomenile făcute pentru mort la 9, douăzeci și 40 de zile și la un an⁶⁴⁸. La 1675, episcopul Sava Brancovici convoacă un sinod unde se ia hotărârea de a înlătura superstițiile preoților. Printre altele, hotărârile

⁶⁴⁶ Inf. Maria Stângaciu, porecla Măriora lu Luță, născută în 1956, localitatea Viișoara, județul Mureș, data interviu 15 mai 2007

⁶⁴⁷ Inf. Damian Maria

⁶⁴⁸ Ioan Chiș-Șter, „Credințele și riturile de înmormântare în evul mediu românesc”, în *Anuarul de folclor*, Cluj-Napoca, 1994–1996, nr. XV–XVII, p. 277

sinodului condamnă darea animalelor de pomană peste groapă: „nice oi, au vaci au preste mormântu să de, au găini: iar în laturi pot da, picioarele dobitoacelor să nu le spele, nici să le arză cu lumina în frunte”⁶⁴⁹. Este menționată darea colacului peste groapă precum și aruncarea banilor în groapă: „colac peste groapă să nu dea, banul în groapă să nu se arunce, muierile să nu ție pe uliță”⁶⁵⁰. În secolul al XVIII-lea episcopul Petru Pavel Aron luptă și el împotriva „obiceiurilor păcătoase și păgâne”. Astfel o circulară a episcopului condamnă printre alte vrăjitorii și fermecătorii și diverse obiceiuri de la înmormântare: dezgroparea morților, jocurile de la priveghi și „nisce mese a nu știu ce Doamne”⁶⁵¹, probabil mesele pentru morți.

Menținerea unor aspecte arhaice în jurul morții în Transilvania până în zilele noastre este un fapt arhicunoscut ca și tolerarea acestui discurs tradițional folcloric de către cel religios. Istoricii au analizat foarte bine cauzele acestei stări de fapt, etnografii au delimitat aspectele arhaice ale înmormântării de cele religioase, însă în fapt nu este prea bine cunoscut, deoarece specificul său este tocmai îmbinarea tuturor tipurilor de discurs: arhaic, religios, medical, legislativ, etc. și crearea unui nou tip de discurs, diferit de toate celelalte. Marius Rotar, vorbind despre diversele tipuri de discurs asupra morții din secolul al XIX-lea consideră că punerea față în față a obiceiurilor tradiționale românești de înmormântare cu latura oficială a ceremoniilor de înmormântare tutelate de biserică va lămuri pe deplin ce este completare și ce este diferit în aceste două tipuri de discurs⁶⁵², însă lumea țărănească nu face distincție între prevederile creștine și cele „păgâne” ale obiceiurilor funerare așa încât, din punctul lor de vedere, este destul de greu de stabilit ce este creștin și necreștin în sistemul tradițional al obiceiurilor de înmormântare. Pe de altă parte, discursul creștin a asimilat multe din obiceiurile considerate păgâne altădată, după cum și discursul folcloric a asimilat o mare parte din discursul religios creștin. Singura soluție pentru rezolvarea acestor probleme este studierea obiceiurilor funerare în integritatea lor, cu toate aspectele și influențele lor, pentru că tocmai caracterul eclectic reprezintă probabil specificul lor.

Pomenile se dau pentru sufletul mortului, pentru ca acesta să aibă tot ceea ce are nevoie în lumea cealaltă, aceleași lucruri de care are nevoie omul în viață: alimente, haine, vase, apă, băutură. Principala ofrandă este cea alimentară deoarece astfel se restabilește cel mai bine legătura dintre vii

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p. 272

⁶⁵⁰ *Ibidem*, p. 274

⁶⁵¹ Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 388

⁶⁵² Marius Rotar, *Discursuri, anotimpuri...*, p. 396

și morți. Scopul ofrandei alimentare ar fi, potrivit lui Arnold van Gennep, stabilirea legăturii și menținerii comunicării cu sufletele celor morți. În legendele care descriu călătoria unui om viu în lumea de dincolo prin intermediul mâncării se realiza o legătură între persoane aparținând celor două lumi. Acesta era și rostul banchetului funerar din antichitate al continuat de masa de la înmormântare de astăzi. „Așa după cum masa luată împreună cu un oaspete creează o legătură specială de apartenență la familia sa, la fel, a accepta orice hrană în lumea de dincolo de mormânt înseamnă agregarea la lumea morților și a uita de lumea celor vii spre care eroul din legendă nu va mai putea ulterior să revină decât prin procedee speciale de separare”⁶⁵³. Pomana are și un rol de separare de cel mort, deoarece în multe locuri se crede că dacă visezi mortul trebuie să dai ceva de pomană. Astfel, la Ibănești-Pădure, se crede că „unii morți ar veni înapoi, pentru că nu li s-a dat destul de pomană. Se arată în vis”⁶⁵⁴.

Pomana supremă o reprezintă obiectul religios dăruit bisericii, deoarece asigură în mod direct calea spre mântuire și iertarea păcatelor. Obiectele bisericești (icoane, clopote, prapori, cărți bisericești) nu se dau de pomană la înmormântare sau la comemorările morților și se fac de obicei în momente speciale, mai ales de către cei mai înstăriți, fiind destul de costisitoare pentru veniturile celor mulți. Valoarea obiectelor bisericești crește automat valoare pomenii oferite, menită să aducă slujbe suplimentare beneficiarilor. „Conform modului de viață tradițional, se oferă ca dar, sub diferite forme, ceea ce este mai valoros în gospodărie, dăruirea de lucruri prețioase fiind o afirmare simbolică a puterii și evlaviei, mai ales când darurile sunt date sub forma de ofrandă pentru sufletul morților... Darul, calitatea și valoarea sa, reflectă prestigiul social și puterea economică a celui ce donează, precum și nivelul său cultural. Pe măsură ce sistemul de valori evoluează, se trece de la gama largă a bunurilor materiale – alimente, textile sau zile de muncă – iar în cadrul celor spirituale, de la formule augurale, cântece, dansuri, spre daruri ce exprimă în egală măsură o formă superioară de devoțiune și un nivel cultural elevat, cum este cartea bisericească”⁶⁵⁵.

Cartea se dă de pomană încă din timpul vieții sau după moarte de către supraviețuitori, pentru pomenirea sufletului celui decedat ca și celor înrudiți, iar pomana de carte este obișnuită cu mult înainte de secolul al XIX-lea. Cartea bisericească se dă de pomană pentru iertarea păcatelor întregii familii a donatorului, ba chiar a întregului neam, trecut prezent și

⁶⁵³ Arnold van Gennep, *Formarea legendelor*, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 89

⁶⁵⁴ Ioan Mușlea, *Cercetări etnologice...*, p. 341

⁶⁵⁵ Barbu Ștefănescu, *Lumea rurală...*, p. 203

viitor. Cei care donează cărți bisericești sunt în primul rând preoții, dar și sătenii mai înstăriți. Astfel, popa Toader din Deda cumpără un *Minei*, la 1753, pentru iertarea păcatelor sale, a soției și a copiilor săi: „Acestu sf(...)ntu Mineiu l-am cumpărat eu, popa Toader din Deda, ficiorul lui Pasconița, dreptu 15 florinti de la popa Mihaila din Huduc, și o am dat în sf...nta beserica a Dedi, unde este hramul Ispasul, pentru ertarea păcatelor mele și a soțului meu, Ioana și a feciorilor mii...”⁶⁵⁶.

Formula cea mai des întâlnită pentru donarea cărților bisericești este „veșnica pomenire”, după cum apare și pe o însemnare de la începutul secolului XIX pe o *Evangelhie*, tipărită la 1682, dată bisericii Beicii de Jos de către Muntean Eva din Târgu Mureș pentru soțul ei decedat Bucur Ilie: „Această sfântă evanghelie să dăruiește de jupânul Bucur Ilie, M(ureș) Vașarhei dimpreună cu jupână-sa dumisale Muntean Eva pe sama bisericii Beicii Ungurești *întru pomenirea vecinică* (s.n.), ca fieteșcare preot slujitor acolo la ace(a)stă biserică să fie datori a pomeni la sfânt liturghie (s.n.) pe adurmitul robulu lui Dumnezeu Ilie și fiica sa... și pe dumneaei pe care iaste în viață jupâneasa sa Eva. Pomenească în M(ureș) Vașarhei, 13 noemb(rie) 1814. Prin mine Vasilie Pantea pro(topopol) la M(ureș) Vașarheiu fiind (de) față, și ce (a) pofit așa am scris”⁶⁵⁷.

O însemnare din 1804 de pe o altă carte bisericească, un *Apostol* tipărit la Blaj la 1802, donat bisericii din Chiherul de Jos, menționează faptul că donatorii, un fecior de preot cu soția sa, au cumpărat cartea pentru a fi veșnic pomeniți la biserică: „Această carte anume apostoler au cumpărat anume feciorul lui popa Cozma cel mai mare anume Toader și cu soțul său Sanda, ca să fie *pomenire veșnică*. (s.n.) Și l-au luat pe seama bisericii Chiherului de Jos cu bani buni, și au dat pe ea 5 zloți și 30 creițari. Iară cine ar îndrăzni să-l fure, sau să-l mute afară de la biserică să fie afurisiți de cei 315 sfinți, care au fost la săborul Nechiei, procler, troclet, anatema și așa lor să le fie pomenire în veci nesfârșită. Anul curgător 1804, ianuarie, 7 zile. Hărșan Nicolae”⁶⁵⁸.

Însemnările menționează uneori doar faptul că respectivele cărți au fost fie cumpărate, fie dăruite bisericii de către enoriași, alteori formula cuprinde toate actele donației: cumpărarea cărții, dăruirea ei bisericii de pomană și obligația bisericii de a face veșnică pomenire donatorilor, care astfel se înscriu în rândul ctitorilor. În acest sens, o însemnare de pe un *Triod* de la biserică din Urisiu de Sus, tipărit la Blaj, în 1813, ne spune

⁶⁵⁶ Ilie Corfus, *Însemnări de demult*, Ed. Junimea, Iași, 1975, pp. 191–192

⁶⁵⁷ Elena Mihu, *Cartea veche...*, p. 374

⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 382

următoarele: „Această sfântă și dumnezeiască carte anume triod s-a cumpărat (s.n.) de Cioloca Ghiorghe, Vasilica și Monica și s-au dăruit (s.n.) sfinții bese(rici)... din Urisiu de Sus *vecinică pomenire*. (s.n.) Nimeni să nu îndrăznească a o înstrăina de la a(ceastă) sfântă beserică supt afurisenia ce mare. Preot(ul) satului Popa Aron, iar diac Kiron. Scris-am eu popa Simion din Urisiu de Sus”⁶⁵⁹. Alteori apare doar formula simplă de dăruire a cărții, fără menționarea cumpărării, cum este cazul într-o însemnare din anul 1852, de pe o Evangheliie de la Nadășa, tipărită la Blaj în anul 1776, „Această sf(ântă) evangheliie *am dat-o pomane* (s.n.) S(fintei) beserici cei unite din Nadășa Mathe Petria din Sz(as) Reghin, împreună cu so(a) cra sua Magjan Marișca *se-i fie vecinică pomenire* (s.n.), Sz(as) Reg(h)in, 10 sept(embrie) 1852 Michael Crissan”⁶⁶⁰.

Analiza textelor însemnărilor de pe cărți poate oferi multe indicii despre ceea ce înseamnă interferența dintre oral și scris, dintre gestul pomenii de carte și consemnarea sa în scris. În astfel de inscripții se contopesc în mod inedit „spusele” donatorilor cu cele ale celui care scrie, preotul, cantorul sau alt personaj instruit care consemnează actul dăruirii. Se începe cu formula care reproduce cuvintele celui care donează cartea și se continuă cu cea de „veșnică pomenire”, iar la final apare amenințarea cu blestemul asupra celor care vor înstrăina cartea dăruită bisericii. Formula standard ce atestă scopul donației de carte, „veșnica pomenire”, se modifică în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, fiind înlocuită cu „vecinică amentire și suvenir”, termeni de origine latină, spre deosebire de „pomana” care este de origine slavă. Pe un Penticostar din Chiheru de Jos, tipărit la Blaj în 1758 și restaurat la 1878, apare însemnarea următoare: „Acest penticostariu s-au renovat și legatu la anulu (1)878 de preutulu romanu gr(eco) cat(olic) al Șierbenului Georgiu Moldovan cu ajutoriulu și benetate preutului locale gr.cat. Ieremia Popu de Harșianu – Filone Harșianu cantore – docente, Ioane Mate curatorele, primariu a lu besericii, Georgiu Mateiu, cari au conferitu suma 2 fl(oreni) v(alută) a(ustriacă). Scieși, doi floreni în valută austriacă. *Pentru vecinica loru amentire și suvenir*. (s.n.) Anu 1878. Am scrisu în 28/4 (1)878, Ieremia Popu Hărșianu, preutulu gr.cat. a lu locului”⁶⁶¹. În însemnări de la începutul secolului XX, neologismele „donată”, „dotațiune”, „amintirea”, „amentească” înlocuiesc termeni vechi: „dăruită”, „pomenirea”, „pomenească”, după cum reiese dintr-o însemnare de la 1911 de pe *Strastnic* tipărit la Blaj, în 1817: „*Donată* (s.n.) (de) Susana Muntean Gheorghe, născută Hărșianu, la anul domnului 1911 și la impunere parohului

⁶⁵⁹ *Ibidem*, p. 386

⁶⁶⁰ *Ibidem*, p. 381

⁶⁶¹ *Ibidem*, p. 375

local Ieremia Popu de Harșianu, *pentru în veci amintirea ei, a soțului seu, părinților* (s.n.) Cozma și Todora *se amentească numele lor la proscomidie ca dotațiune* (s.n.) santu băsericii Chiherulu de Jos”⁶⁶².

Pe lângă cărțile vechi bisericești, numeroase icoane, clopote și alte bunuri bisericești poartă însemnări care atestă faptul că au fost date de pomană. La icoane, cel care consemnează pomana, nu mai este preotul ci zugravul, iconarul, după cum reiese dintr-o însemnare de pe o icoană pe lemn din colecția Muzeului Județean Mureș, datând din secolul al XVIII-lea, semnată de zugravul Andrei din Șunfalău (Cornești, comuna Adămuș, județul Mureș): „Aciastă icoană au cumpărat Oancea Luca și au noit Oancea Ion cu frații săi *pintru ertarea păcatelor sale*” (s.n.).



Figura 29. Icoană pe lemn, *Isus învățător*, mijl. sec. XVIII, zugrav Andrei din Șunfalău, colecția MJMSEAP, nr. inv. 2487

Astfel de exemple sunt destul de abundente, de exemplu pe spatele icoanei de hram a bisericii de lemn Sf. Arhangheli din Crăciunești, o însemnare menționează următoarele: „această sfântă icoană și clopot și dverele și... le-au cumpărat Ion feciorul lui Tănăoanu *de pomană* (s.n.) la această sfântă biserică de la hramul sfinților Arhangheli, 1749”⁶⁶³. La biserica de lemn Sf. Arhangheli din Sărmașu, pe placa mesei de altar sunt scrise următoarele: „acest sfânt prestol l-au cumpărat jupan Ianos și soțul dumnisale Mina, să le fie pomenire în veci, 1812”⁶⁶⁴. Chiar renovarea unor picturi bisericești este privită tot ca o formă de danie atrăgând pomenirea veșnică a donatorului. La biserica de lemn Sf. Nicolae din Reghin, biserica denumită „Petru Maior”, a doua pisanie menționează renovarea fruntariului la 1857 și veșnica pomenire a celor ce au plătit „Sáuinoit acest Fruntări și S: Biserică dé vrednici de pomeniră Domni

⁶⁶² *Ibidem*, p. 376

⁶⁶³ Ioan Eugen Man, *Biserici de lemn...*, p. 70

⁶⁶⁴ *Ibidem*, p. 417

Serbán Lupu și socia sa Kosztá Veroniká cari au inbunáticit soarta precască intru poménire vesniká la annu Domnulu 1837”⁶⁶⁵.

Figura 30. Pisanie din 1857, în limba română și alfabet latin, biserica de lemn din Reghin, foto Vasile Mureșan, 2008



La biserica Sf. Treime din Urisiu de Sus, construită în 1852, pe fața interioară a ușii diaconești ce cuprinde scena Bunei Vestiri este trecută însemnarea: „1834 octombrie 29 s-au săvârșit aceste sf. dveri, și s-au plătit de Suci Nicoale din Urisiul de Sus, spre veșnica pomenire, și s-au zugrăvit de mine, Moldovan Georgio candidat în Șerbeni”⁶⁶⁶.

Daniile făcute bisericii încă din timpul vieții, fie în obiecte, fie în bani, fie în diverse servicii, vor asigura donatorului pomenirea veșnică, ba chiar iertarea păcatelor. La greco-catolici, pe lângă pomenirea numelui în biserică și răsplătirea donatorului prin diverse slujbe bisericești, acesta poate beneficia și de un document bisericesc prin care-i sunt iertate/absolvite toate păcatele, după cum reiese dintr-un act dat în favoarea lui Șerban Lupu, pentru daniile făcute bisericii greco-catolice din Reghin în 1852: „Pe lângă această recunoștință a meritelor făcute, comunitatea noastră vrednicului domn dă acest absolutorium, aflând ratiociniile domniei sale drepte, nu numai spre înzestrarea bisericii și mărirea lui Dumnezeu aștează, se absolvează dară vrednicul domn și rămășițele domniei sale de orice căutare pe viitor, ca un curator drept și zelos, a cărui merite recunoscându-se, îi declarăm prin aciasta o mare mulțămă și îi orăm de la Părintele Lumilor o răsplată adevărată și în lumea aceasta și în cea ce va să fie, care absolvire în numele comunității date, cu înscrierea numelor și oficiosu sigil o întărim”⁶⁶⁷.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, p. 513

⁶⁶⁶ *Ibidem*, p. 199

⁶⁶⁷ Simion Retegan, *op. cit.*, p. 27

IV.6. TRANSPORTUL MORTULUI LA CIMITIR. RITUALURI LA GROAPĂ

Transportul mortului la cimitir presupune discutarea mai multor probleme ce vizează pe de o parte mijloacele materiale folosite pentru ducerea mortului la groapă, pe de altă parte ritualurile ce se desfășoară în drumul spre cimitir și la cimitir, precum și modul de alcătuire a cortegiului funerar, după anumite reguli. Petrecerea mortului pe ultimul drum, după cum este denumită astăzi chiar înmormântarea, reprezintă modul suprem de exprimare a durerii și a respectului față de cel decedat, sentiment caracteristic mai ales morții romantice. Procesiunea solemnă a cortegiului funerar a devenit, începând cu secolul al XVIII-lea, imaginea simbolică a morții și a funeraliilor. Odinioară acest rol îl avea punerea în mormânt, atunci când cadavrul era depus în sarcofag, iar preoții rosteau dezlegarea de păcate, reprezentare ce a rămas frecventă în Italia și Spania până la Renaștere. În iconografia din Franța și Burgundia, reprezentarea dezlegării de păcate a fost înlocuită cu cea a cortegiului, considerat de acum înainte ca fiind momentul cel mai semnificativ al întregii ceremonii⁶⁶⁸. Secolul al XIX-lea continuă să fie perioada marilor convoaie funerare, al manifestării publice a sentimentului romantic al durerii pentru moartea celui alt⁶⁶⁹.

Regulile nescrise ale ritualului funerar și mai apoi cele scrise, testamentare, reglementează foarte amănunțit modul de alcătuire a cortegiului funerar pentru fiecare caz în parte, deoarece acesta este diferit la tineri față de bătrâni, la femei și bărbați, la cei bogați față de cei săraci, la cei morți de „moarte bună” față de cei morți în condiții suspecte, de moarte nefirească.

Mijloacele materiale de transport folosite la înmormântare diferă în funcție de tehnologia epocii, de posibilitățile economice ale comunității locale, ale familiei decedatului dar și din cauze rituale. De multe ori, în special în cazul tinerilor necăsătoriți, se preferă mijloace arhaice de transport a mortului (în mâini), nu din motive economice, ci din motive rituale și probabil din dorința de a exprima mai intens durerea și regretul față de moartea tinerilor. În general, în mediul rural, însoțirea mortului la cimitir se face pe jos, fiind alcătuit un adevărat alai constituit după anumite reguli ce diferă de la o zonă la alta sau chiar de la un sat la altul. Cu toate că mijloacele de transport a mortului s-au schimbat în timp, trecându-se de la transportul cu carul la cel cu tractorul sau cu mașina mortuară, chiar și în zilele noastre s-au păstrat modurile vechi de transport a mortului la cimitir (cu mâinile sau cu căruța).

⁶⁶⁸ Philippe Ariès, *Omul în fața...*, vol. I, p. 225

⁶⁶⁹ Toader Nicoară, *Clio...*, p. 160

Trasportul sicriului pe jos, cu mâinile, cu ajutorul unor pari de lemn, pare a fi un mijloc arhaic, frecvent folosit în Transilvania, păstrat până astăzi în mediul rural, pentru anumite categorii de morți, cum este cazul morților tineri. La începutul secolului al XIX-lea, Vasile Pop remarcă diferențe în transportul mortului la românii din Transilvania spre deosebire de cei din Moldova și Banat unde sicriul era dus pe umeri sau pe o targă⁶⁷⁰.

La sași, transportul sicriului cu mâinile s-a păstrat până în secolul XX. La Zagăr mortul era dus cu mâinile de către 4-6 tineri care erau înlocuiți de alții pe parcursul drumului până la cimitir, deoarece sicriul e foarte greu și nu sunt opriri pe drum cum se întâmplă la români. Tinerii care transportau mortul erau îmbrăcați cu niște haine speciale pentru înmormântare, un fel de palton din postav maro-negru sau negru, cu un croi larg și cu buzunare, numit „zunder” și purtau pălării pe cap⁶⁷¹. „Zunder”-ul îl purtau numai la înmormântare, deoarece la biserică purtau cojocul brodat, numit „pelz”. La sașii din Petelea, sicriul cu mortul este dus tot în mâini de către nepoți sau de fini, cu ajutorul unor pari de lemn⁶⁷². În unele zone, chiar în mediul urban, cum este cazul orașului Mediaș, sașii au fost influențați de obiceiurile românești în ceea ce privește transportul sicriului. Schullerus menționa la sași, pentru începutul secolului al XVIII-lea, obiceiul ca sicriul să fie oprit pe drum și pus jos de două ori, în cadrul înmormântării „de rangul I”. El menționează faptul că „așezarea repetată a sicriului în timpul deplasării cortegiului este un obicei românesc”⁶⁷³.

În ceea ce privește transportul sicriului în mâini la români, la Socolu de Câmpie, prin 1940 se menționează faptul că morții erau majoritatea duși în mâini, doar cei mai bogați îi duceau cu carul și atunci se pun în coarne la boi colac, panglică neagră și batistă: „Numai care-s bogați îl pun în car cu boi ori cu gite. În coarne la boi: colăcuș legat cu pet'e neagră d'e corn și o batistă cu negru”⁶⁷⁴, dar „*ăi mai mulți nu duc mortu cu caru.* (s.n.) Duc numai cu două lemne, de patru părți. Cân' îi bărbat și femei duc bărbăț. La fișiori duc fișiori și la fet'e duc fet'ile”⁶⁷⁵. Pe lângă transportul în mâini, cu ajutorul unor pari de lemn, Vasile Popp, în capitolul XXVI, intitulat „Cine și cum se duce cadavrul”, menționează un mod inedit de transport al cadavrului în mâini, cu ajutorul unor pânze: „Aceste pânze erau pregătite încă pe timpul vieții și erau păstrate cu grijă, până în ceasul morții tocmai pentru ca defunctul

⁶⁷⁰ Vasile Popp, *Obiceiurile de înmormântare...*, p. 128

⁶⁷¹ Inf. Wagner Katharina

⁶⁷² Inf. Nagy Ecaterina

⁶⁷³ Adolf Schullerus, *Scurt tratat...*, p. 172

⁶⁷⁴ Arhiva familiei Maloș, Ioan Maloș, *Obiceiurile...*, p. 7

⁶⁷⁵ *Ibidem*, p. 8

să aibă cu ce să-i răsplătească pe cei care urmau să ducă sicriul⁶⁷⁶. Aceste pânze ne duc cu gândul la cele 4 ștergare care se dau de pomană celor care duc sicriul la groapă, ștergare așezate pe sicriu tot timpul slujbei înmormântării, mai ales că Vasilie Popp nu menționează aceste ștergare de pomană. În 1940, Ioan Maloș menționează direct modul de transport a morților tineri cu ajutorul unor ștergare, deosebit de transportul celorlalți morți care sunt duși la groapă cu ajutorul unor pari de lemn.

Transportul sicriului cu carul sau căruța a fost mijlocul cel mai frecvent folosit peste tot în Transilvania. La românii din Răzoare mortul era transportat cu carul până în anii 70 ai secolului XX, carul fiind tras de 4 boi albi, iar la coarne se pun colaci și năfrâmi negre, care rămân celui care conduce carul, iar în lateral stau femeile ce cântă mortul și neamurile mai apropiate⁶⁷⁷.

La Urisiu de Sus, în Valea Beicii, morții se duc cu căruța, cu caru cu vitele, numa tinerii sunt duși fără căruță, de către 6 feciori. La caii de la căruță se pune colac și batistă, un șervet, iar colacul se dă la sfârșit căruțașului. Dacă e dus cu vacile, la vaci se pune colacul în ruda carului. „La care-i a fâta nu pune colacul ca să nu „stârpească” din cauza colacului. În car se pun și crengi de brad și „lepedee”⁶⁷⁸. Când e dus cu căruța condusă de cal, se pune ștergarul de pomană la cal, la căpăstru cum se face la Zagăr, ori i se dă omului care conduce căruța drept pomană⁶⁷⁹.

La maghiarii reformați din Onuca, sicriul e dus cu căruța, cu boii sau cu calul, iar la boi se pune batistă la coarne, batistă cu margini negre⁶⁸⁰. La Bereni, pe Valea Nirajului, la maghiari mortul era dus la fel, cu căruța⁶⁸¹. La Sânpaul, la maghiarii romano-catolici, mortul este transportat cu căruța, iar în căruță sicriul este astfel așezat încât să fie cu picioarele înainte, după cum este scos și din casă⁶⁸².

Cei care transportă mortul sunt răsplățiți cu diverse pomeni textile și alimentare: batiste, ștergare, colac. În zona Câmpiei Transilvaniei și în zona Târnavei Mici, la români, sicriul este acoperit cu un covor de lână și se mai pun patru ștergare pentru cei care duc mortul sau pentru cei care sapă groapa. La Socolu de Câmpie „pe copârșău pun on l’epedeu și patru s’terguri. Așt’eas a cui duc mortu”⁶⁸³.

⁶⁷⁶ *Obiceiuri de înmormântare la românii ardeleni*. 1817. Vasilie Popp..., pp. 228–229

⁶⁷⁷ IAFC, text nr. 011641 – 011660, p. 7

⁶⁷⁸ Inf. Tina lu’ Ciucălău

⁶⁷⁹ Inf. Gulea Maria

⁶⁸⁰ Inf. Banga Mihai

⁶⁸¹ Inf. Szabadu Zsuzsánna

⁶⁸² Inf. Popa Viorica

⁶⁸³ Arhiva familiei Maloș, Ioan Maloș, *Obiceiurile...*, p. 7



Figura 31. Transportul sicriului cu carul, Vaidacuta, comuna Suplac, Târnava Mică, 1978, arhiva de familie Hanc Minerva, arhiva fotodigitală MJMSEAP



Figura 32. Transportul sicriului cu căruța, Bereni, Valea Nirajului, 1978, arhiva de familie Szabadi Szuszánna



Figura 33. Alai de înmormântare, Dumbrava, comuna Vătava, arhiva familiei Griga, reproducere din albumul foto *Un secol de istorie locală în imagini*, Muzeul Județean Mureș, Ed. Mega, Târgu Mureș, 2011, p. 95



Figura 34. Trasportul mortului cu carul la maghiari, Crăiești, comuna Adămuș, Târnava Mică, arhiva familiei Bordi Rebeka, reproducere din albumul foto *Un secol de istorie locală...*, p. 95



Figura 35. Transportul sicriului cu carul, Crăiești, Târnava Mică, arhiva de familie Tătar Melania



Figura 36. Transportul sicriului cu carul mortuar, Albești, arhiva de familie Sighișorean Elena

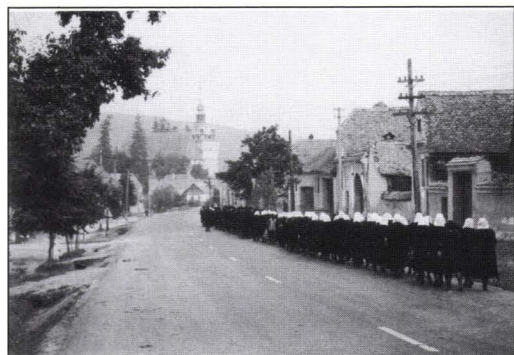


Figura 37. Alai de înmormântare la sași, Saschiz, 1989, Friedrich P. Menning, *Keisd. Eine Markgemeinde in Siebenbürgen im Wandel der Zeit*, 1996, p. 24, 3, foto 46



Figura 38. Sicriul acoperit cu un covor de pat în timpul transportului la cimitir, Vaidacuta, 1978, arhiva de familie Hanc Minerva

În zonele unde sicriul nu mai este dus la cimitir în mâini, ci cu căruța, pe lângă căruțaș sunt desemnați în mod simbolic șase bărbați care primesc pomeni (ștergar și colac) ca și cum ei ar fi dus mortul la groapă, cum se întâmplă la Șerbeni, pe Valea Beicii, unde „să pun 6 oameni care zâșe că dușe mortu, da mortu tăt cu căruța să dușe, numa că-s numiți 6 nepoți de-a mortului ca să le dai prosoape și colac”. Desemnarea simbolică a unor oameni care primesc pomană pentru transportul mortului ne subliniază cât de important era transportul mortului cu mâinile, din punct de vedere ritual, chiar dacă în realitate sicriul se transporta cu căruța. Odată cu mortul se duc la groapă și pomenile pentru săpători sau, la Urisiu de Sus este o femeie care duce desagii cu pomeni pentru săpători și un „toiag” cu haine de-a mortului care se vor dăruie de pomană⁶⁸⁴.

Alcătuirea cortegiului funerar respectă anumite reguli, diferite de la o zonă la alta, de la o cultură la alta. În general, la români, constituirea alaiului mortului dă prioritate simbolurilor bisericești (crucea, praporii, steagul), urmează preotul și ceilalți slujitori bisericești în fața sicriului, iar după sicriu

⁶⁸⁴ Inf. Tina lu' Ciucalău

neamurile apropiate a mortului și ceilalți oameni, care în mediul rural sunt dispuși într-o ordine patriarhală: bărbații înainte și femeile la urmă. Uneori așezarea bărbaților înainte sau a femeilor depinde de sexul celui care a murit. La Viișoara, în fruntea alaiului funerar se află steagul negru, apoi urmează crucea, praporii, preotul, sicriul cu mortul și bărbații dacă mortul e bărbat sau femeile dacă mortul este femeie⁶⁸⁵. La Șerbeni, în Valea Beicii, convoiul funerar este alcătuit astfel: înainte se duc cei 4 sau 6 prapori, cele 4 sfeșnice, preotul și apoi mortul, iar pe lângă sicriu „toiagul” dus de o femeie la cimitir. Crucea e pusă pe carul mortului, dar sunt desemnați 4 oameni care o vor duce de la poarta cimitirului până la groapă și vor primi ștergar și colac drept răsplată⁶⁸⁶. În Câmpia Transilvaniei, la Răzoare, alaiul funerar este condus de prapori, urmează apoi popa și diecii, carul cu mortul, neamurile apropiate și mai apoi ceilalți oameni⁶⁸⁷. La Cipăieni, o cantă cu apă este dusă o femeie sau un copil, în urma sicriului, de la casa mortului până la cimitir pentru a fi varsată la groapă, iar canta rămâne femeii sau copilului respectiv drept pomană⁶⁸⁸.

La maghiarii din Dumbrăvioara, preotul merge în față însoțit de cele două steaguri negre, apoi sicriul, femeile și bărbații. Dacă mortul e bărbat steagurile sunt purtate de bărbați, iar dacă mortul e o femeie steagurile sunt duse de femei⁶⁸⁹. La sașii din Petelea, în fața cortegiului funerar merge fanfara, apoi doi bărbați tineri cu steaguri negre, preotul, curatorul, bărbații, după ei coroanele, sicriul, familia mortului, apoi femeile. Dacă mortul e bărbat, bărbații duc coroanele, dacă e femeie, femeile. Fanfara este prezentă la toate înmormântările sașilor, fiecare sat săsesc avea propria fanfara până după cel de-al Doilea Război Mondial⁶⁹⁰. La sașii din Zagăr, la înmormântare, mergea fanfara înainte, apoi preotul, sicriul și apoi neamurile, bărbații înainte și la urmă femeile⁶⁹¹. Romii mai înstăriți din Petelea au preluat de la sași obiceiul de a duce morții cu fanfara, astfel încât la ei este nelipsită fanfara la înmormântare. La cei mai săraci nu se angajează fanfară, însă atunci când are loc o înmormântare cu fanfară, la cimitir, după încheierea înmormântării, ei duc fanfara să cânte și la morții lor care au fost îngropați fără fanfară⁶⁹². La sfârșitul secolului XIX, la sași în general, înainte mergeau copiii de vârstă școlară dar,

⁶⁸⁵ Inf. Marcoș Ana, născută în 1935, localitatea Viișoara, județul Mureș, etnie română, religie ortodoxă, data interviu 13 iunie 2008

⁶⁸⁶ Inf. Grama Virginia

⁶⁸⁷ IAFC, text nr. 011641–011660, p. 15

⁶⁸⁸ Inf. Boar Gheorghe

⁶⁸⁹ Inf. Berekmeri Maria

⁶⁹⁰ Inf. Scherzer Andrei, Nagy Ecaterina

⁶⁹¹ Inf. Wagner Katharina

⁶⁹² Inf. Scherzer Andrei

din perioada interbelică, copiii nu mai au voie să meargă la înmormântare, ca să nu se răspândească diverse boli. În fruntea alaiului mergea dascălul și cântăreții bisericești, preotul, sicriul și după sicriu urmau neamurile apropiate a mortului, mai întâi bărbații doi câte doi, apoi femeile. Femeile, rude cu mortul, duceau coroane de merișor sau alte plante la mormânt⁶⁹³.

În zilele noastre nu numai că au dispărut mijloacele tradiționale de transport a decedatului (în mâini, cu carul, cu căruța, carul mortuar etc.) dar a dispărut și cortegiul funerar, mai ales în zonele urbane, unde mortul este așezat la capela din cimitir și singurul drum pe care mai este condus este cel de la capelă la mormânt.

În transportul sicriului la cimitir și în alcătuirea cortegiului funerar în mediul rural se observă cel mai bine diferențele de gen din ceremonialul funerar: în general femeile, care nu sunt rude cu mortul, merg la sfârșitul alaiului, atât la români cât și la sași bărbații mergând de regulă înaintea femeilor în cortegiul funerar, ba chiar înaintea sicriului cum se întâmplă la sașii din Petelea, doar în cazuri rare, cum se întâmplă la Viișoara, femeile trec în față la înmormântarea unei femei. Anumite simboluri funerare sunt transportate de femei sau de bărbați, în funcție de sexul mortului: steagurile negre la maghiarii din Dumbrăvioara, sau coroanele de flori la sașii din Petelea.

IV.7. LOCUL ÎNMORMÂNTĂRII. CIMITIRUL ȘI ALTE LOCURI DE ÎNGROPARE. RITURI LA GROAPĂ

Locul obișnuit de înmormântare îl reprezintă cimitirul, termenul fiind folosit pentru prima dată pentru mormintele primilor creștini din catacombele Romei și generalizat în secolul al XV-lea. Cimitirele din toate perioadele istorice reflectă gruparea familială și de clasă a societății celor vii⁶⁹⁴. Pentru istoricul atitudinilor față de moarte este important locul unde este situat cimitirul în cadrul habitatului, în cadrul așezărilor sau în afara lor, organizarea lui, modul de folosință, precum și ceremoniile legate de acesta. Philippe Ariès a evidențiat trecerea de la moartea „îmblânzită” din Evul Mediu la cea „înterzisă” din epoca modernă, prin plasarea cimitirelor în afara localităților în epoca modernă, fenomen care a dus la dispariția morții din peisajul cotidian occidental⁶⁹⁵, proces care începe în Occident încă din secolul al XVIII-lea⁶⁹⁶.

⁶⁹³ Adolf Schullerus, *Scurt tratat de etnografie...*, p. 170

⁶⁹⁴ *The Columbia Encyclopedia*, ediția a șasea, Ed. Columbia University Press, New York, 2007, p. 9304

⁶⁹⁵ Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975, p. 46

⁶⁹⁶ Idem, *Omul în fața...*, vol. I, p. 10

Figura 39. Cimitir în afara localității la sași din Domald, azi Viișoara, Târnava Mare, foto 2008



Figura 40. Cimitir în afara satului la românii din Viișoara, foto 2007



Din secolul al XIX-lea, și în Transilvania unele cimitire sunt situate în afara așezărilor, mai ales pe dealuri, urmând prevederile din 1787 ale Curții vieneze potrivit căreia cimitirele trebuie plasate separat de așezări, din motive de igienă publică⁶⁹⁷. În unele locuri prevederea a fost aplicată imediat, în altele mai târziu. La sași, după Adolf Schullerus, încă din secolul al XVIII-lea, morții sunt îngropați în cimitirul de pe vârful dealului, iar înainte înmormântările se făceau pe locul din jurul bisericii și de aceea curtea bisericii se numește de multe ori cimitir⁶⁹⁸. La mijlocul secolului al XIX, la Apold, cimitirul ortodox se afla în afara satului, pe hotar, după cum atestă inventarele bisericesti din zona Sighișoarei⁶⁹⁹. O consecință impor-

⁶⁹⁷ *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 234

⁶⁹⁸ Adolf Schullerus, *Scurt tratat de etnografie...*, p. 165

⁶⁹⁹ Ana Grama, „Inventare de bunuri ale bisericilor ortodoxe din Transilvania. Protopopiatul Sighișoara, 1854–1855”, în *Marisia*, vol. XXV, p. 172

tantă a mutării cimitirelor în afara localităților o reprezintă separarea clădirii bisericii de cimitir, deoarece bisericile rămân sau sunt construite în centrul localităților, pe când cimitirele noi sunt construite întotdeauna la marginea localității, în locul bisericii din cimitir apărând cel mult o clopotniță sau o mică capelă.

O altă problemă legată de organizarea cimitirelor rurale este cea a uzufructului acestor cimitire, a folosinței lor economice, pe lângă cea funerară. Folosința cimitirelor, totală sau parțială, este trecută între veniturile stolare ale preoților, dar și a altor slujitori ai bisericii. Astfel, în satul Szentháromság (Troița), aparținător de parohia Mădăraș, la 1894, în circulara bisericească nr. 3290, la punctul 2 din veniturile „stolarie” e trecută „folosința cimetierului de 670° din care o parte aratoriu, cea mai mare parte pometu”⁷⁰⁰, iar la Balintfalu preotului îi revin două treimi „din cimetierulu biserecei”⁷⁰¹. În parohia Hărțău, cu filiala Cuieșd, protopopiatul Mureș, la 1909, între „emolumentele” preotului e trecut și cimitirul bisericii: „cimetierul biserecei 1 jug. pre care se află pomet, și cimetierul nou de 800°, iarăși cu pomet pe el”⁷⁰². Menționarea pomilor fructiferi în cuprinsul cimitirelor atestă obiceiul de a se planta pomi pe morminte, cel puțin în zona Câmpiei Transilvaniei, obicei care s-a păstrat până în a doua jumătate a secolului al XX-lea. Plantarea pomilor fructiferi era atât de comună în cimitire, până în a doua jumătate a secolului XX, în multe zone ale Transilvaniei încât, multe cimitire aveau denumiri legate de pomii plantați acolo pe morminte astfel, în satul Chinciuș, comuna Adămuș, cimitirul cel vechi al satului se numește „la pruni”⁷⁰³.

Împrejmuirea cimitirelor cu gard reprezenta o problemă stringentă în secolul al XIX-lea, după cum reiese din inventarele de bunuri bisericești, deoarece multe cimitire nu erau îngrădite până atunci, iar împrejmuirea lor nu numai că proteja mormintele de animale, dar oferea și posibilitatea utilizării pomilor și a ierbii de către parohie în folosul celor vii, în scopuri economice, fiind împiedecat pășunatul în acea zonă. Astfel, legat de cimitirul din localitatea Țeline, lângă Sighișoara, se menționează faptul că „până întru acest an nu s-au putut folosi, fiind slobod neînchis. Acum din porunca Deregătoriei s-au pornit a să îngrădi țințirumul morților”⁷⁰⁴.

În zona județului Mureș, la români, cimitirul se numește popular „țințirim”, după cum menționează registrele parohiale din secolul al

⁷⁰⁰ SJMAN, Fond nr. 439, Parohia greco-catolică Șincai, Dosar nr. 11, 1894, fila 26

⁷⁰¹ *Ibidem*

⁷⁰² *Ibidem*, Dosar nr. 41, 1909, fila 41 v

⁷⁰³ Ioana Cristache-Panait, *Biserici de lemn...*, p. 155

⁷⁰⁴ Ana Grama, *op. cit.*, p. 178

XIX-lea și informațiile orale din secolul al XX-lea. Mai rar este folosit și termenul de „îngropătoare”, menționat în registrele parohiale, cum este registrul parohial din Boiu de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea, unde pentru locul de înmormântare apare „îngropătorea cea de obște”⁷⁰⁵. Un alt termen folosit în zona Târnavelor, în secolul al XIX-lea, pentru cimitir este cel de „progadie”, după cum atestă inventarele de bunuri bisericești⁷⁰⁶.

De obicei, cimitirul vechi al satului este situat în preajma bisericii, fie că aceasta se află la marginea satului, fie în mijlocul satului. Cu timpul biserica dispare din cimitir, se deteriorează, iar cea nouă nu mai este construită în cimitir, ci în altă parte, de obicei într-un loc central al așezării. O analiză cartografică ulterioară a locului sau locurilor cimitirului în sat va lămuri probabil dinamica cimitirului în așezări de-a lungul timpului raportat la amplasamentul bisericii, deocamdată ne folosim doar de observațiile recente și de mărturiile scrise ori orale. De exemplu, în Chinciuș, Ioana Cristache-Panait menționează faptul că până la 1958 a fost o biserică de lemn în cimitirul cel vechi al satului de unde a fost strămutată și cea actuală⁷⁰⁷. O biserică de lemn din Gurghiu este menționată la 1838 într-un inventar ca fiind „așezată în mijlocul cimitirului”⁷⁰⁸.

O sursă importantă pentru depistarea locurilor de înmormântare din localități o reprezintă registrele parohiale ale deceselor precum și inventarele de bunuri bisericești, cimitirul fiind în proprietatea parohiei. De obicei, în registrele parohiale ale morților, la rubrica „locul unde s-a îngropat”⁷⁰⁹ este trecut cimitirul satului, „șintirimul”, dar adeseori apar și alte locuri de înmormântare, diferite de cimitir. În registrul parohial din Socolu de Câmpie, mai ales la copiii mici, sunt trecute și punctele cardinale unde sunt îngropați: „în șintirim cetre apus” la un copil de 4 ani mort în 20 mai 1834⁷¹⁰, la fel este îngropat un copil de 8 săptămâni în 15 iunie 1834 sau „în șintirim cetre reserit” la un alt copil de 2 ani mort în 15 iunie 1834, iar altul este îngropat „în șintirim cetre amiază”⁷¹¹. De multe ori însemnările legate de locul îngropăciunii ne atestă existența mai multor cimitire

⁷⁰⁵ SJMAN, Fond nr. 1, *Colecția Registre de Stare Civilă*, Dosar nr. 2, Protocolul morților din Parohia Ortodoxă Română Boiu, 1793–1820, fila 1

⁷⁰⁶ Ana Grama, *op. cit.*, p. 158, 178, 184, 186

⁷⁰⁷ Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 155

⁷⁰⁸ *Ibidem*, p. 226

⁷⁰⁹ SJMAN, Dosar nr. 792, 1824–1854, Protocolul morților din parohia greco-catolică Socolu de Câmpie, fila 71

⁷¹⁰ *Ibidem*, fila 79 v

⁷¹¹ *Ibidem*, fila 80

pe teritoriul satului, unele abandonate, transformate în toponime locale, cum este cazul unui bărbat mort la 14 decembrie 1854 care este îngropat „în fostul rumânescu cintirim din Ionsa”⁷¹². Abandonarea unor cimitire poate fi un semn al restructurării cimitirelor în această perioadă, un indiciu fie al faptului că cimitirele vechi sunt neîncăpătoare, fie că au fost reorganizate după normele legislative în vigoare, care determină așezarea cimitirelor în afara localităților și organizarea unor cimitire multiconfesionale: astfel decretul imperial din 1788 prevede ca, în localitățile cu populație mixtă din punct de vedere confesional, să se mențină cimitire separate, dar în viitor să fie cimitire comune pentru toți locuitorii⁷¹³.

Preoții, având un statut aparte de ceilalți muritori, sunt îngropați în preajma bisericii, cum a fost și cazul preotului Aron Simon, preotul satului Socolu de Câmpie decedat la 2 ianuarie 1837 îngropat „lângă beseriche”⁷¹⁴. Îngroparea preoților în preajma bisericii este un privilegiu nescris care încalcă prevederile legislative ale statului referitoare la rânduiala îngropăciunii care interzicea înmormântarea în preajma bisericii încă de la 1788: „nici un om măcar cine ar fi, în cripte sau împrejurul bisericii să nu se îngroape.”⁷¹⁵. În afara preotului sunt și alți oameni îngropați „în cimitiriul bisericeii”, cum este un cantor din Urisiu de Jos, Ioan Pop, îngropat acolo în 1891⁷¹⁶ numai că în acest caz nu pare a fi un privilegiu deoarece cimitirul bisericii din Urisiu de Jos este un cimitir comun, este cimitirul vechi al satului în care, probabil că la acea dată erau îngropați puțini decedați din moment ce sunt menționate doar câteva cazuri: la 1890 este îngropat acolo un bărbat văduv, Pop Danilă, și în 1891 o copilă de trei săptămâni, Suciu Floarea⁷¹⁷. Se pare că în acea perioadă apare un nou cimitir în Urisiu de Jos, deoarece un bărbat, Botosi Ioan, de 85 de ani, este îngropat „în pădure în cimiteriulu comun”, situat nu departe de locuința sa din „Dosu la pădure”⁷¹⁸. Pe lângă curtea bisericii, un loc aparte pentru îngroparea preoților decedați este grădina parohială, unde aceștia sunt îngropați, alături de alți membri ai familiei, ca semn de înaltă cinstire. Preotul greco-catolic din Dâmb, decedat

⁷¹² *Ibidem*, Dosar nr. 792, 1824–1854, Protocolul morților din parohia greco-catolică Socolu de Câmpie, fila 103

⁷¹³ Toader Nicoară, *op. cit.*, p. 201

⁷¹⁴ SJMAN, Fond nr. 1, *Colecția Registre de stare civilă*, Dosar nr. 793, 1857–1888, Protocolul morților din parohia greco-catolică Socolu de Câmpie, fila 82 v

⁷¹⁵ Gheorghe Brătescu, *Grija pentru sănătate...*, p. 48–50

⁷¹⁶ SJMAN, Fond nr. 1, *Colecția Registre de stare civilă*, Dosar nr. 991, 1870–1892, Protocolul morților din parohia greco-catolică Urisiu de Jos, comuna Chiheru de Jos, fila 80

⁷¹⁷ *Ibidem*, fila 79

⁷¹⁸ *Ibidem*, fila 80

în 1875, la 51 de ani, a fost îngropat „în grădina parohială”⁷¹⁹. Tot „în grădina parohială” este îngropată la 1874 o femeie de 39 de ani, căsătorită, Anna Gora Silasi, fata preotului din Dâmb. La înmormântarea sa preotul îngropător este Daniel Anghel, diferit de Georgie Silași, preotul satului, tatăl ei⁷²⁰. După cum se vede din cele de mai sus, nu numai preotul ci toți membrii familiei sale sunt îngropați în grădina parohială.

După cum reiese din registrele parohiale și din mărturiile contemporane, erau o serie de alte locuri de înmormântare în afara cimitirului: în curte, grădină, în câmp, la moară etc. La Socolul de Câmpie, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, foarte mulți decedați, indiferent de vârstă, gen sau tip de moarte, sunt îngropați în diverse locuri din câmp. În 1845, un copil din Socolu de Câmpie, în vârstă de 1 an și 2 luni, este îngropat „în fânațiul D. Cserei”⁷²¹, la fel, la 1855, o femeie de 115 ani, Itandre Palaghia, este îngropată și ea „în fenatiul lui Cserei”⁷²². În 1857, Maier Iuoan alui Iuoan este îngropat la moară.⁷²³ În 1890, o femeie de 79 de ani din comuna Șincai, fost Șamșudul de Câmpie, este îngropată în locul numit „la fântâna grecului”⁷²⁴. La Socolul de Câmpie, în 1874, este îngropat „la fanarie” un copil de 7 ani, mort de difterie,⁷²⁵ iar în 1876, o copilă de 4 ani și jumătate este îngropată „la campu în fanatea”⁷²⁶. În 1878, un copil de 6 ani, mort de difterie, este îngropat „în fanatie la campu”⁷²⁷, iar un tânăr de 29 de ani este îngropat la fel „în campu la fanarie” în 1879⁷²⁸. În 17 martie 1882, un prunc de doi ani este de asemenea îngropat „în câmp”⁷²⁹. Și în alte sate din Câmpia Transilvaniei apar înmormântări obișnuite în alte locuri decât în cimitir. În satul Cozma, la 1865, Suciureche de 50 de ani e îngropat „în câmpu”⁷³⁰. În satul Dâmb, comuna Sânpetru de Câmpie, un tânăr de 27 de ani a fost îngropat „în

⁷¹⁹ *Ibidem*, Dosar nr. 269, 1869–1882, Protocolul morților din parohia greco-catolică Dâmbu, fila 82

⁷²⁰ *Ibidem*, fila 72

⁷²¹ *Ibidem*, Dosar nr. 792, 1824–1854, Protocolul morților din parohia greco-catolică Socolu de Câmpie, fila 91 v

⁷²² *Ibidem*, fila 103

⁷²³ *Ibidem*, Dosar nr. 793, 1857–1888, Registrul morților din parohia greco-catolică Socolu de Câmpie, fila 80

⁷²⁴ *Ibidem*, Fond nr. 439, Parohia greco-catolică Șincai, Dosar nr. 22, 1901, fila 78

⁷²⁵ *Ibidem*, Fond nr. 1, Colecția *Registre de stare civilă*, Dosar nr. 793, 1857–1888, Registrul morților din parohia greco-catolică Socolu de Câmpie, fila 100

⁷²⁶ *Ibidem*, fila 103

⁷²⁷ *Ibidem*, fila 105

⁷²⁸ *Ibidem*, fila 106

⁷²⁹ *Ibidem*, fila 110

⁷³⁰ *Ibidem*, Dosar nr. 202, 1834–1865, Registrul morților din parohia greco-catolică Cozma, fila 181 v

pădure” la 1875⁷³¹, iar o văduvă a fost înmormântată în 1882 „în hârtoape”. Aici apar și cazuri de femei îngropate „în câmpu” în 1881, o văduvă de 56 de ani⁷³² și o femeie căsătorită de 42 de ani⁷³³. O fetiță de 3 ani, moartă de vărsat, este îngropată în 1874 „în valea Budiei”, loc diferit de cimitirul satului⁷³⁴. După cum se observă, în același sat, sunt mai multe locuri de îngropare: cimitirul satului, cel vechi și cel nou, dar și alte locuri mai puțin obișnuite: câmpul, pădurea, grădina, curtea, grădina gospodăriei etc. În Socolu de Câmpie, în 1877, o femeie căsătorită de 26 de ani este îngropată „în Peptu la hotaru”⁷³⁵, tot acolo este îngropat un bărbat de 70 de ani, „în Pieptu”⁷³⁶. La 1879, o tânără de 29 de ani este îngropată pe un teren anume, „la câmpuri Pieptu”, iar la rubrica „Reflesii” se notează faptul că acolo se afla și casa acesteia: „în partea de hotariu Pieptu a sie dânsului și cu locuința.”⁷³⁷. Toate aceste cazuri sunt morți din cauze „ordinare”, „obișnuite”, „firești”, așadar îngroparea în câmp sau în alt loc în afara cimitirului nu este o excludere, o marginalizare, ci o practică funerară obișnuită la români, adesea fiind legată de locul unde avea casa cel decedat. Astfel Tomutz Anisca de 40 de ani din comuna Cozma este îngropată în 1847 „în valja ungurească, lângă casa părinților”⁷³⁸. La fel, un bărbat de 60 de ani este îngropat în 1860 „în grădină, în Valea Ungurului”⁷³⁹, iar în 1863 e îngropată „în valea Ungurului” o femeie de 60 de ani, Rusandra Chibulean⁷⁴⁰. La 1836, o femeie de 82 de ani este îngropată „în grădina sa, în fânațe”, la fel este îngropată Borsa Borifka de 75 de ani „în curia sa, în grădină”⁷⁴¹, iar în 1842 Mani Ioan este îngropat „în grădina lui Pascha Simeon”⁷⁴².

În aceste cazuri putem vorbi de cimitire sau morminte de familie, legate de locuința sau proprietatea agricolă a familiei respective. În acest sens, o analiză pertinentă asupra caracteristicilor mormintelor de familie

⁷³¹ *Ibidem*, Dosar nr. 269, 1869–1882, Protocolul morților din parohia greco-catolică Dâmbu, fila 82

⁷³² *Ibidem*, fila 91

⁷³³ *Ibidem*, fila 92

⁷³⁴ *Ibidem*, fila 78

⁷³⁵ *Ibidem*, Dosar nr. 793, 1857–1888, Registrul morților din parohia greco-catolică Socolu de Câmpie, fila 104

⁷³⁶ *Ibidem*, fila 115

⁷³⁷ *Ibidem*, fila 107

⁷³⁸ *Ibidem*, Dosar nr. 202, 1834–1865, Protocolul morților din parohia greco-catolică Cozma, fila 156 v

⁷³⁹ *Ibidem*, fila 177

⁷⁴⁰ *Ibidem*, fila 179

⁷⁴¹ *Ibidem*, fila 124 v

⁷⁴² *Ibidem*, fila 147 v

o face Constantin Bărbulescu asupra locurile de îngropare a morților din Onicești, comuna Râșca, județul Cluj, constatând că acolo, locul de înmormântare era în legătură cu trei noțiuni: proprietatea, casa și vecinătatea⁷⁴³. Fenomenul cimitirelor de familie este bine cunoscut și în zonele județului Mureș, cu o răspândire extraordinară, nu numai în zona satelor de munte, din defileul Mureșului sau cele din zona Văii Gurghiului, ci și în zona Câmpiei Transilvaniei, ba chiar în zona Podișului Târnavelor.

La Sânpetru de Câmpie sunt există și astăzi morminte în grădini sau pe câmp marcate de cruci: „A existat obiceiul în satele comunei ca în afară de cimitire, multe familii să-și îngroape morții în grădini sau la capătul pământului din proprietate... Au fost ridicate cruci, și pe aceste locuri, răspândite în tot hotarul comunei”⁷⁴⁴. În mormântarea morților în grădină a fost atestată în 7 localități din cele cercetate pentru Atlasul Etnografic Român în 1980: Idicel Pădure 1900–1980, Luieriu 1900, Ibănești 1900, Moişa 1900, Band 1900, Căpușu de Câmpie 1900, Valea Largă 1900–1980⁷⁴⁵. În afara acestor localități am mai întâlnit morminte de familie în grădină și în alte localități: la Sânpetru de Câmpie, în zona Câmpiei Transilvaniei, la Ibănești, Hodac, în Valea Gurghiului, la Stânceni, Maiorești din zona defileului Mureșului sau la Chendu, în zona Târnavei Mici, la maghiari. De asemenea în unele localități continuă să fie înmormântați oamenii în grădină, cum este cazul satului Tireu din comuna Ibănești, chiar dacă există un cimitir sătesc. Acest obicei al mormintelor de familie și mai ales îngroparea morților în grădini explică acele însemnări pe care le întâlnim în registrele parohiale referitoare la locurile de îngropare a morților în altă parte decât în cimitirul sătesc și au la bază credința, atestată de Ion Mușlea în Valea Gurghiului, că orice loc de îngropăciune este sfânt, chiar dacă nu e situat în cimitir.

Din informațiile adunate de Ion Mușlea din Valea Gurghiului se pare că înmormântarea în Ibănești-Pădure, separat de cimitirul satului nu este o normă foarte veche: „Mai demult îi dușe une iera țântirim. Amu îi duc măcar unde. Măcar unde să-i îngroape tât „țîntirimu Rusalimului”. Tăte țîntirimurile îs a Rusalimului”⁷⁴⁶. Afirmția de mai sus este deosebit de valoroasă în considerarea apriori a sfîințeniei cimitirului (țîntirimului), a locului unde sunt îngropați morții, sfîințenie ce derivă din legătura lor magică cu Ierusalimul. Credința că toate cimitirele sau locurile de

⁷⁴³ Constantin Bărbulescu, „Morți și vii. Mormintele și cimitirul din Onicești”, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, Cluj-Napoca, 1999, p. 271

⁷⁴⁴ Ioan T. Radu, *op. cit.*, p. 227

⁷⁴⁵ *Ibidem*, p. 97

⁷⁴⁶ Ioan Mușlea, *Cercetări etnologice zonale...*, p. 338

îngropăciune sunt „a Rusalimului” (Ierusalimului) provine, probabil, de la orientarea cimitirelor și a mormintelor spre răsărit, pe direcția Vest-Est, răsăritul fiind locul de unde se crede că va apărea Isus Hristos la învierea tuturor⁷⁴⁷.



Figura 41. Cimitir în jurul bisericii de lemn Sf. Arhangheli Mihail și Gavril, din Deag, oraș Iernut, Câmpia Transilvaniei, arhiva foto MJM, nr. film 2159, foto Olah Rozalia

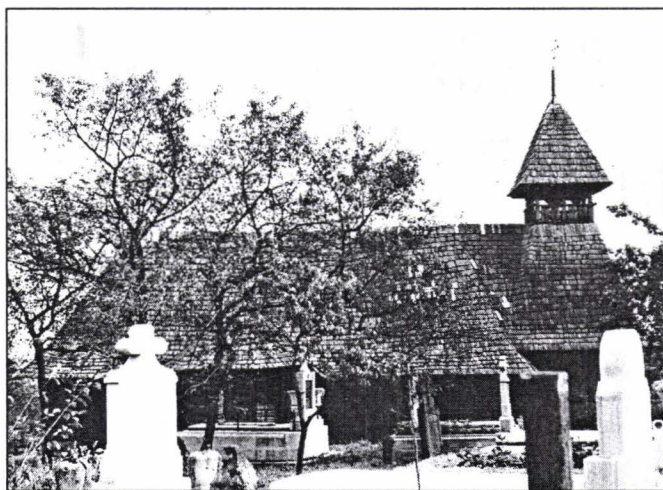


Figura 42. Cimitir în jurul bisericii de lemn din Reghin, arhiva foto a MJM, foto Olah Rozalia

⁷⁴⁷ Eugen Drăgoi, *op. cit.*, p. 4

Figura 43. Cimitir în
jurul bisericii la Laslăul
Mare, comuna Suplac,
Târnava Mică,
foto 2008



În multe sate din județul Mureș, pe lângă obiceiul grupării mormintelor pe familii, există și organizarea cimitirului pe neamuri atât la români, cât și la maghiari și sași. În perioada interbelică, Laurian Someșan remarcă faptul că, satele de mocani din ținutul colinelor Munților Călimani sunt sate agrar-pastorale divizate pe neamuri atât în privința proprietăților de la câmp, cât și în privința turmelor de oi, a împărțirii băncilor în biserică precum și în organizarea cimitirului⁷⁴⁸. Ion Ghinoiu observă legătura dintre criteriile de grupare a mormintelor și a gospodăriilor din sat: „Criteriile de grupare a mormintelor și gospodăriilor sunt aceleași: locul ocupat în arborele genealogic de om în vatra satului și de mort în vatra cimitirului, descendența patrilineară la naștere și reședința patrilocală la căsătorie”⁷⁴⁹. Cercetările realizate în a doua jumătate a secolului XX, pentru Atlasul Etnografic Român au relevat faptul că în 13 localități din cele cercetate în județul Mureș cimitirele sunt organizate pe baza spiței de neam: Răstolița (1900–1980), Vătava (1900–1980), Ibănești (1900–1980), Band (1900–1980), Luieriu (1900–1980), Sânmihaiu de Câmpie (1900–1980), Valea Largă (1900–1980), Band (1900–1980), Căpușu de Câmpie (1900–1980), Vaideiu (1900–1980), Bolintineni, Adămuș, Mihai Viteazu⁷⁵⁰, iar în 11 localități din județul Mureș mormintele sunt grupate pe familii: Răstolița 1900–1980, Idicel Pădure 1900–1980, Ibănești 1900–1980, Luieriu 1900–1980, Moișa 1900–1980,

⁷⁴⁸ Laurian Someșan, *Viața umană...*, p. 47

⁷⁴⁹ Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo...*, p. 83

⁷⁵⁰ Ion Ghinoiu, coord., Alina Ioana Ciobănel, Paul Drogeanu, *Habitatul. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român, vol. III, Transilvania*, Academia Română, Institutul de Etnografie și Folclor Constantin Brăiloiu, Editura Etnologică, București, 2011 p. 97

Lechincioara 1900–1980, Valea Largă 1900–1980, Căpușu de Câmpie 1900–1980, Band 1900–1980, Vaideiu 1900–1980, Mihai Viteazu 1900–1980⁷⁵¹.

În general în Transilvania, cimitirele, mai ales localitățile rurale, sunt delimitate în funcție de confesiune și etnie și lucrurile sunt simple când avem o singură confesiune și o singură etnie într-un sat, dar ce se întâmplă când avem confesiuni diferite, ba chiar etnii diferite în aceeași localitate. Există trei situații întâlnite la noi: 1. sunt cimitire diferite pentru etnii diferite, chiar dacă au aceeași confesiune; 2. cimitire comune indiferent de etnie, dar având aceeași confesiune; 3. cimitire comune indiferent de confesiune și etnie. La Saeș, în zona Sighișoarei, la mijlocul secolului al XIX-lea, exista un cimitir ortodox al romilor, în locul denumit „La Rohini”, diferit de cele două ale românilor⁷⁵². La Idrifaia, există un cimitir comun pentru maghiarii și romii reformati din localitate, totuși romilor le este destinat un spațiu separat de cel al maghiarilor din sat.



Figura 44. Cimitir de familie în grădina gospodăriei, cătun Arșița, comuna Hodac, Valea Gurghiului, foto 2008, aparține familiei Frandrăș Vasile

Cimitirele multietnice modifică și organizarea cimitirului, nu se mai respectă principiul familial sau comunitar în organizarea mormintelor, ci doar ordinea morții. În secolul XX, la Sântioana, comuna Viișoara, morții, atât români cât și romi sunt înmormântați în cimitirul ortodox, în ordinea morții, indiferent de etnie, familie sau locul din sat.

Cum se rezolvă situațiile pentru indivizii izolați, cu etnie și confesiune diferită de a majorității populației? În cazul căsătoriilor mixte, soții își păstrează de obicei fiecare religia moștenită, dar ce se întâmplă însă la înmormântare în localitățile unde nu există un cimitir pentru confesiunea celui diferit? Am întâlnit un astfel de caz în satul Onuca, comuna Fărăgău, sat majoritar maghiar, unde

⁷⁵¹ *Ibidem*, p. 103

⁷⁵² Ana Grama, *op. cit.*, p. 170

există multe situații de de căsătorii mixte. La moartea unei românce, ortodoxe, căsătorite cu un maghiar, aceasta a fost îngropată în cimitirul reformat, singurul cimitir din sat. Însmormântarea a fost efectuată după ritualul ortodox de către un preot ortodox venit din satul vecin, Poarta, dar la însmormântare a participat și preotul reformat din sat din proprie inițiativă, doar din dorința de a-și exprima aprecierea pentru cea decedată. Familia mortului a simțit nevoia să ceară iertare preotului ortodox pentru că la însmormântare a participat și un preot reformat⁷⁵³. Concluzia ar fi că, dincolo de confesiune și etnie, hotărâtoare în privința locului de însmormântare este apartenența familială.

În general, în satele cu comunități mixte din punct de vedere confesional și etnic există mai multe cimitire, câte unul pentru fiecare confesiune sau chiar pentru fiecare etnie. În cele câteva localități studiate, situația cimitirului diferă foarte mult de la un sat la altul. În cercetările făcute pentru Atlasul Etnografic al României s-a constatat existența cimitirelor diferite pe confesiuni în satele mixte. La Adămuș, în zona Târnavei Mici, erau 3 cimitire în a doua jumătate a secolului XX: ortodox, catolic și reformat, toate dispuse la marginea satului, iar în Band erau 5 cimitire, diferențiate după confesiunile existente: ortodox, greco-catolic, iudaic, reformat și romano-catolic⁷⁵⁴. În funcție de localitate și de perioadă, au existat și cimitire mixte din punct de vedere confesional, cum este cazul cimitirului ortodox din Saschiz, care la mijlocul secolului al XIX-lea, era și cimitirul greco-catolicilor din acea comună, iar uzufructul său era împărțit: „iarba ce crește aici în doi ani o folosește parohia neunită, a 3-ia a uniților”⁷⁵⁵, probabil pentru că ambele confesiuni aveau aceeași etnie, română.

La Petelea, cimitirele sunt separate după confesiune și etnie: două ale sașilor evanghelici, două ortodoxe, unul al românilor și altul al romilor. Sașii evanghelici, fiind mai vechi în sat, au două cimitire, cel vechi, fiind umplut în urma epidemiei de holeră din secolul al XIX-lea, s-a început un alt cimitir sus pe deal. În cimitirul ortodox sunt însmormântați și greco-catolicii, pentru că, înainte de 1948, românii din Petelea erau greco-catolici. Înainte de a avea un cimitir propriu, romii erau îngropați în cimitirul românesc, având aceeași confesiune. Maghiarii romano-catolici din sat sau reformați sunt însmormântați într-o parte a cimitirului evanghelic din deal, oferit gratuit de către sași. În zona aceea sunt însmormântați și romii reformați sau romano-catolici⁷⁵⁶.

⁷⁵³ Inf. Banga Mihai

⁷⁵⁴ Ion Ghinoiu, coord., Alina Ioana Ciobănel, Paul Drogeanu, *Habitatul...*, p. 159

⁷⁵⁵ Ana Grama, *op. cit.*, p. 184

⁷⁵⁶ Inf. Scherzer Andrei

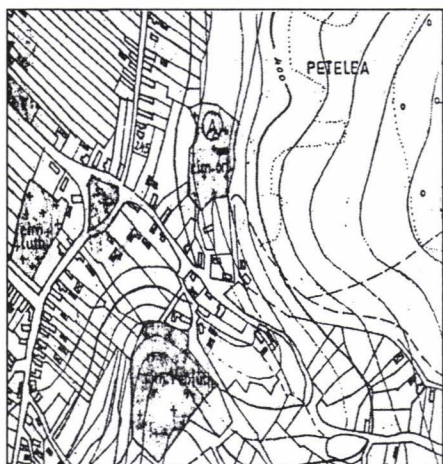


Figura 45. Plasarea cimitirelor de confesiuni diferite (luteran, ortodox etc.) în cadrul satului la Petelea. Apud Ioan Eugen Man, *op. cit.*, p. 232

De obicei, locul de înmormântare în cimitir este gratuit în sate, doar dacă cineva dorește să fie înmormântat într-un loc mai special, cum este apropierea bisericii, atunci se prevede o anumită taxă, cum se întâmplă în Laslăul Mare⁷⁵⁷.

Sunt trei principii după care se organizează mormintele în cimitir: 1. după rudenie, gruparea mormintelor după familii și neamuri; 2. după vecinătate, după așezarea caselor în sat și 3. cronologic, după momentul morții. Dacă la români predomină organizarea mormintelor în cimitir după familie sau neam, la sași și maghiari se merge după principiul organizării satului, locul în cimitir fiind același cu locul casei în sat. La sașii din Zagăr, locurile de înmormântare erau după locul pe care îl avea casa familiei în sat, la fel era și la maghiarii din Dumbrăvioara, cei care stau în centrul satului aveau de obicei mormintele în mijlocul cimitirului. La sași, în general, era o zi anume din an, de obicei în Joia Verde sau a treia zi de Paști, când se împărțeau locurile de înmormântare din cimitir⁷⁵⁸ și o zi anume când se aduna întreaga comunitate sătească pentru curățarea cimitirului, la Saschiz era înainte de Paști, în vinerea mare⁷⁵⁹. Găsim o serie de interferențe culturale și în gruparea mormintelor în cimitir, mai ales în cimitirele mixte, unde se merge de obicei pe organizarea mormintelor după momentul decesului.

Săparea gropii, însoțită și ea de diverse superstiții, se face de către bărbați, de obicei după anumite măsuri și în moduri diverse. Pentru sicriu și pentru groapă mortul era măsurat cu o sfoară sau cu o nuia, iar măsurile

⁷⁵⁷ Inf. Herman Felicia, născută în 1936, născută Popa, localitatea Laslăul Mare, comuna Suplac, județul Mureș, data interviu 11 iunie 2008

⁷⁵⁸ Adolf Schullerus, *Scurt tratat...*, p. 173

⁷⁵⁹ Inf. Klemens Johann

acestea se aruncau în groapă de către meșterul care a făcut groapa „că așa e bine”, iar „oamenii nu se mai ating de ele dacă nu se țăpă în groapă că îs de la mort și te duce după el”⁷⁶⁰. În Câmpia Transilvaniei, groapa era săpată de „oameni năcăjiți”, adâncă de vreo 2-3 metri, cu un fel de „cuptoriș”. Săpătorii primesc bani sau diverse alimente pentru munca lor: „o litră-două de cucuruz, câte o pită, o găină, o lingură, un blid și o felie de jinars”⁷⁶¹. Săparea gropii, locul de odihnă veșnică a celui decedat, este de obicei răsplătită fie cu bani, fie cu diverse bunuri. După cum am văzut în cadrul pomenilor, săpătorii primesc în general peste groapă darurile cuvenite: găina, colacul și ștergarul.

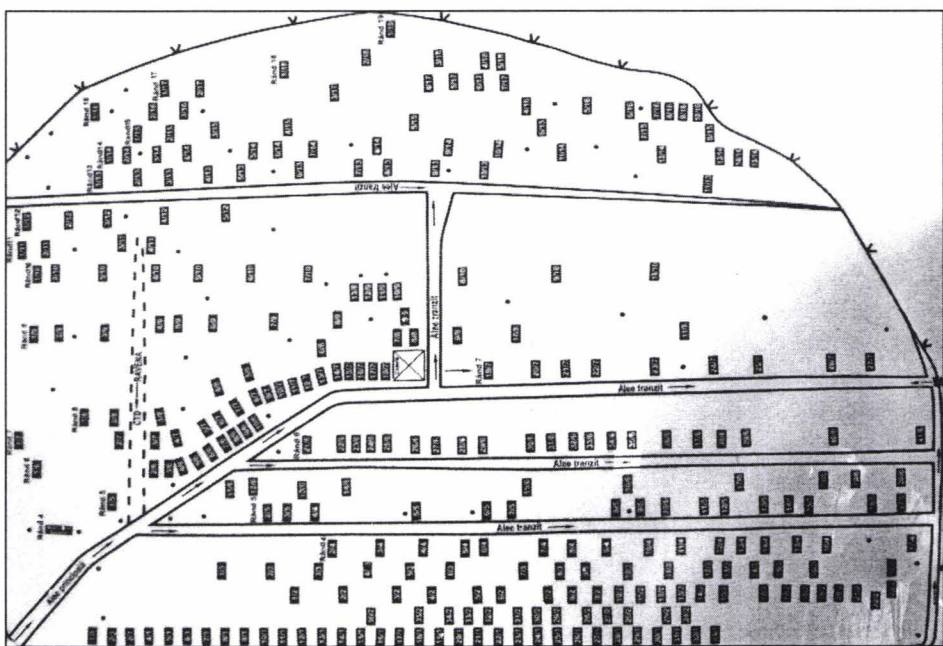


Figura 46. Organizarea mormintelor din cimitirul sășesc din Zagăr, machetă plasată la intrarea în biserica luterană din localitate. Foto 2009

Deosebit de importante sunt ritualurile funerare care se efectuează în cimitir, la înmormântare și după aceea, deoarece acestea stabilesc o graniță simbolică între lumea celor vii și cea a morților. Ultima dintre opririle cortegiului funerar, la români, are loc la intrarea în cimitir. În mod similar, la maghiari, la poarta cimitirului se opresc o clipă pentru ca sufletul celui mort

⁷⁶⁰ IAFC, text nr. 011642, p. 4

⁷⁶¹ *Ibidem*, text nr. 011649

să se așeze pe sicriu⁷⁶². Intrarea ca și ieșirea din cimitir reprezintă momente periculoase marcate prin diverse ritualuri de despărțire pentru cei vii și de integrare a celui mort în lumea de dincolo, în comunitatea celor morți. În multe zone, la români, ca și la maghiarii catolici, se dă ceva de pomană la ieșirea din cimitir: un corn sau o felie de cozonac, un pahar de băutură. La maghiari, la începutul secolului XX, în Podișul Târnavelor, pomana se făcea la cimitir: cu cozonac, vin și scurte dansuri. Cu timpul, doar femeile se întorc acasă, în timp ce bărbații primesc pomana la cârciumă; dar uneori întreaga procesiune se duce la cârciumă⁷⁶³.

La groapă, ritualurile vizează de asemenea despărțirea de cel mort precum și instalarea mortului în noua sa „casă”, mormântul. Orientarea mormintelor în cimitir nu este aleatorie urmând de obicei direcția est-vest. Pe lângă rugăciunea preotului la groapă, cele mai frecvente rituri sunt aruncarea de bulgări de țărână peste sicriu și înconjurarea mormântului de cei prezenți. Peste tot se obișnuiește, după coborîrea sicriului, să se arunce un pumn de țărână în groapă de către neamurile apropiate atât la români, cât și la maghiari⁷⁶⁴ și la sași⁷⁶⁵. În multe locuri, la români se obișnuiește să se arunce și bani în groapă: în Valea Beicii, în zona Târnavelor etc. La Sântioana, în zona Târnavei Mici, la romi se obișnuiește să se pună atât bani în mâna mortului cât să se arunce și în groapă⁷⁶⁶.

La sași, la sfârșitul îngropăciunii, are loc un ritual specific de separare de cel mort, este vorba de înconjurarea mormântului, după ce a fost acoperit cu pământ. Adolf Schullerus amintește că acest înconjur al mormântului îl fac toți cei de față la înmormântare la Laslea, în afara preotului, ceea ce consideră el este un „semn că acest înconjur este privit ca un obicei păgân, neplăcut preoțimii”⁷⁶⁷. La Petelea, după ce groparii acoperă sicriul, pun coroanele și lopețile săpătorilor deasupra, iar cei din familia mortului, conduși de femeia cea mai bătrână din sat, înconjoară de trei ori mormântul și femeia spune un fel de salut: „Te salut. Tu te odihnești aicea, n-o să mai fii cu noi. Așteaptă-ne că vom veni și noi.” Femeile bocesc între timp, iar cu asta se termină înmormântarea și apoi se merge la masă⁷⁶⁸. La Idecu de Sus, după ce se acoperea groapa, se încrucișau sapele deasupra și tatăl vecinătății mulțimea celor prezenți printr-un discurs elaborat: „Oameni

⁷⁶² Viski Karoly, *A magyarság néprajza...*, p. 254

⁷⁶³ *Ibidem*, p. 256

⁷⁶⁴ Inf. Berekmeri Maria

⁷⁶⁵ Adolf Schullerus, *Scurt tratat...*, p. 171

⁷⁶⁶ Inf. Zerculea Anica

⁷⁶⁷ Adolf Schullerus, *Scurt tratat...*, p. 171

⁷⁶⁸ Inf. Scherzer Andrei, Nagy Ecaterina

buni și credincioși. Aici se află acești oameni îndurerați, pe care i-a întristat Domnul Dumnezeu. Ei vă mulțumesc cinstit, cu prietenie, că i-ați urmat la această îngropăciune, că ați dat o ultimă mână de ajutor acestui frate al nostru până la mormânt. Și se roagă Domnului Cristos să vă ajute într-altfel ca să le fie plăcut și lor. Acum, să-l lăsăm să hodinească și să doarmă până la Judecata de Apoi, când va veni Domnul Cristos cu trâmbița Domnului să-l scoale și să-l ducă la bucurie și mărire veșnică”⁷⁶⁹.



Figura 47. Ultima rugăciune la groapă, Bereni, Valea Nirajului, 1978, arhiva de familie Szabadi Szuszánna



Figura 48. Ultima rugăciune la groapă, Vaidacuta, comuna Suplac, Târnava Mică, 1978, arhivă de familie, Hanc Minerva



Figura 49. La groapă, Saschiz, arhiva de familie Klemens



Figura 50. Însmormântare la sași, Saschiz, arhiva de familie Klemens

⁷⁶⁹ Adolf Schullerus, *Scurt tratat...*, p. 171

La maghiari, la începutul secolului XX, se arunca peste sicriu, în groapă, scrisoarea de rămas-bun a mortului și coroanele, cu excepția celei a familiei, care va fi așezată ulterior pe movila de pământ. În timp ce se acoperă groapa, reprezentantul familiei îl plătește pe preot și pe cantor, pentru ca și mortul să ia la cunoștință, se face o cruce cu lopata peste mormânt, se mulțumește pentru tot și se invită cei prezenți la masă⁷⁷⁰. La ei aveau loc și dansuri funebre la mormânt, atestate încă din secolul XVII, documentele referindu-se la acest ritual ca la un obicei străvechi, în prezent acesta s-a păstrat sub forma înconjurării mormântului⁷⁷¹.

Aruncarea unui pumn de țărână se obișnuiește peste tot, la toate etniile. La sași, neamurile apropiate aruncă un pumn de țărână după sicriu, la cimitir, cu o binecuvântare mută⁷⁷². La români, nu numai că se aruncă țărână în groapă, peste sicriu, dar unii obișnuiesc să se frece cu țărână pentru a nu visa mortul, iar în unele părți neamurilor apropiate li se pune chiar un bulgăre de țărână după cap, pentru a uita mortul.

La venirea de la cimitir, la români cât și la maghiari, se obișnuiește ca toată lumea care a fost la groapă să se spele pe mâini, mai ales neamurile mortului. Obiceiul acesta este întâlnit în aproape toate zonele județului: Valea Beicii, Valea Gurghiului, Câmpia Transilvania, zona Târnavelor.

După îngropăciune, mormântul continuă să fie îngrijit de rudele mortului. La maghiari și la români, după ce trec 6 săptămâni, se iau coroanele cu flori și se aruncă. În continuare se plantează pomi fructiferi, se pun flori pe mormânt, mai ales cu ocazia pomenirilor ce se fac pentru mort în cursul anului de doliu și după aceea. În Câmpia Transilvaniei, ca și în alte părți, „pe mormânt neamurile, copiii mortului pun flori de care or fi și pomi, pruni, cireși, melini. Apoi la săptămână, la 6 săptămâni, la juma de an, la an se face pomeni și neamurile se duc la mormânt și-l mai grijesc”⁷⁷³.

În ritualurile funerare de la cimitir găsim numeroase locuri comune între români, maghiari, sași și romi, indiferent de confesiune: aruncarea țărânii în groapă sau a altor obiecte simbolice (măsura gropii sau sicriului, scrisoarea de bun-rămas, coroane, bani), înconjurarea mormântului, darea pomenii la poarta cimitirului, spălarea pe mâini la venirea acasă. Toate aceste practici comune nu se explică neapărat prin influențe reciproce de la o etnie la alta, deoarece multe dintre ele sunt universale, rituri de separare de cel mort, de trasare a unei granițe simbolice între lumea celor vii și lumea morților, derivând probabil din aceleași reacții ale oamenilor în fața morții.

⁷⁷⁰ Viski Karoly, *A magyarság néprajza...*, p. 254

⁷⁷¹ *Ibidem*, p. 257

⁷⁷² Adolf Schullerus, *Scurt tratat...*, p. 171

⁷⁷³ IAFC, text nr. 011663

IV.8. ÎNSEMNE FUNERARE

Multe dintre însemnele funerare sunt menționate pe parcursul descrierii ceremonialului funerar, fiecare având un rol funcțional în cadrul ritualului, de aceea la unele dintre ele, cum sunt toiagul, steagul, praporii, pomul vor fi analizate doar câteva din semnificațiile lor. În general, însemnele funerare fac parte exclusiv din recuzita ceremonialului funerar, dar sunt o serie de obiecte funerare care se regăsesc și în alte contexte, mai mult sau mai puțin ceremoniale. Sunt mai multe categorii de obiecte de recuzită funerară, situate la granița dintre uzual, ceremonial și simbolic:

1. obiecte utilizate în mod curent (ștergare, oale, covoare, car, căruța etc.)
2. obiecte de recuzită ceremonială utilizate și în alte contexte ceremoniale (colacii, praporii, lumânările, tămâia, pomul)
3. obiecte specifice înmormântării (toiagul, sicriul, crucea, stâlpul funerar).

Ultimele două categorii reprezintă de fapt categoria pe care o numim însemne funerare, însă și dintre obiectele uzuale unele pot deveni însemne funerare, cum este ștergarul care reprezintă una din pomenile specifice înmormântării și în zilele noastre, țesut cu negru. Dintre obiectele de recuzită funerară, unele au o însemnătate mai mare decât altele, fiind considerate chiar simboluri ale înmormântării sau ale mortului: toiagul, steagul negru, praporii, pomul mortului, crucea, stâlpul funerar.

IV.8.1. Steagul și praporii

Dintre însemnele funerare enumerate mai sus cele mai multe se regăsesc în comunitățile românești (toiagul, steagul, praporii, pomul, crucea, stâlpul), la maghiarii catolici regăsim steagul negru și crucea, iar la maghiarii reformați steagul negru și stâlpul funerar, iar la sași regăsim steagul și în locul stâlpului funerar regăsim piatra funerară.

După cum se vede, steagul negru îl regăsim la toate etniile din zonă. La români, steagul negru la înmormântare este menționat încă de la începutul secolului al XIX-lea de către Vasile Popp și a rămas și astăzi prezent în procesiunea funerară peste tot, atât în mediul rural cât și în cel urban. Întrebarea ar fi cum de regăsim la români atât steagul negru cât și praporii la înmormântare. Un posibil răspuns ar fi acela că praporii se regăsesc și la alte procesiuni, nefiind specifici înmormântării, ei având cu totul alte semnificații decât steagul negru, care se pare că are doar semnificații funerare.



Figura 51. Prapori la o înmormântare la Ruștior, zona Monor, arhiva foto a Muzeului Etnografic din Reghin, foto Anton Badea, 1963



Figura 52. Praporii negri în fruntea unui alai de înmormântare, Sărmășel Gară, Câmpia Transilvaniei, 1987, arhivă de familie, preot Ioan Ocnean



Figura 53. Steaguri negre la o înmormântare Bereni, Valea Nirajului, 1978, arhiva de familie, Szabadi Szuszánna



Figura 54. Steag negru în fruntea cortegiului funerar, Crăiești, comuna Adămuș, Târnava Mică, arhivă de familie, Tamas Andrea Timea

Praporii, varianta mai veche a steagului, sunt menționați pe la mijlocul secolului al XVII-lea în Țara Românească și Moldova considerându-se că, „la românii din Transilvania praporul a pătruns fie din Țările Române, fie din Occidentul catolic, unde în secolul XVI consemnează o adevărată explozie în ceea ce privește procesiunile liturgice⁷⁷⁴ având în vedere că praporii sunt menționați documentar în Transilvania abia în a doua jumătate a secolului

⁷⁷⁴ Dumitru Vanca, *Acest sfânt prapor în Ana Dumitran, coord., Steagul bisericesc – obiect de cult și expонат muzeal*, Ed. Altip, Alba-Iulia, 2007, p. 10

XVIII⁷⁷⁵. Încercările de tipologizare a praporilor stabilesc trei tipuri de prapori: 1. cu decor pictural pe întreaga suprafață a praporului, cei din secolul XVIII; 2. cu aplicarea unei icoane pe un material textile de calitate; 3. cu aplicarea unei icoane pe un material textil obișnuit⁷⁷⁶. Izvorul conceptual al praporului este considerat vechiul steag roman „vexillum” modificat de împăratul Constantin prin introducerea monogramei lui Hristos⁷⁷⁷.

Se poate avansa și o altă ipoteză privind originea ideii de prapor pornind de la steagul biruinței purtat de Isus în reprezentarea iconografică a Învierii, ca semn al biruinței sale asupra morții. Analiza comparativă a praporului ca obiect bisericesc și reproducerile sale în pictura bisericească ne poate da indicii utile în descifrarea originii sale conceptuale. Cei care s-au ocupat de originea praporului creștin fac adesea referire la legenda semnelui crucii marcat de împăratul Constantin cel Mare pe steagul de luptă, înaintea luptei de la podul Milvius cu Maxențiu⁷⁷⁸ dar, în imaginarul creștin, crucea apare pe steagul biruinței lui Isus Hristos în iconografia Învierii, arhetipul tuturor steagurilor creștine de mai târziu. Învierea, biruința lui Isus Hristos asupra morții prin răstignirea sa pe cruce asigură, potrivit logicii simbolice, mântuirea celor ce-l urmează, a creștinilor de rând. Crucea și praporul sunt în realitate două simboluri paralele, deoarece praporul nu este altceva decât crucea lui Isus Hristos transformată în steag al biruinței creștinismului. Într-o icoană pe sticlă din colecția Muzeului Județean Mureș, icoană ce reprezintă tema catolică a Învierii, se poate remarca crucea de formă treflată și pânza cu trei colțuri, simboluri ale Sf. Treimi, crucea transformată în steag al biruinței asupra morții și a iadului pe care Isus Hristos o ține în mâna stângă.

Semnul crucii aflat deasupra steagului bisericesc ajunge să fie reprezentat direct pe pânza steagului după cum se vede în alte icoane sau gravuri unde Isus ține în mâna stângă steagul biruinței asupra morții, semnul crucii fiind marcat direct pe pânza steagului.

Praporii se regăsesc doar în bisericile ortodoxe și greco-catolice, fiind specifici în comunitățile românești, însă în satele mixte îi regăsim și la alte etnii, cum sunt romii trecuți la religia ortodoxă. Astfel, la mijlocul secolului al XIX-lea, un inventar bisericesc din parohia ortodoxă Archita, care cuprindea 69 de familii românești și 52 de familii de romi, menționează existența a „2 prapore vechi, unu a românilor, altu a romilor”⁷⁷⁹. La fel, la

⁷⁷⁵ Ana Dumitran, *Steagul bisericesc – obiect de cult și exponat muzeal*, Ed. Altip, Alba-Iulia, 2007, p. 15

⁷⁷⁶ *Ibidem*, p. 17

⁷⁷⁷ Dumitru Vanca, *op. cit.*, p. 10

⁷⁷⁸ *Ibidem*, p. 6

⁷⁷⁹ Ana Grama, *op. cit.*, p. 185

Saeș, unde existau cimitire diferite pentru români și romi, existau în inventarul bisericesc 3 prapori, doi a românilor și unul a romilor⁷⁸⁰.



Figura 55. Detaliu icoană pe sticlă, tema Învierii, sec. XIX, MJM SEAP, nr. inv. 4772, foto Vasile Mureșan

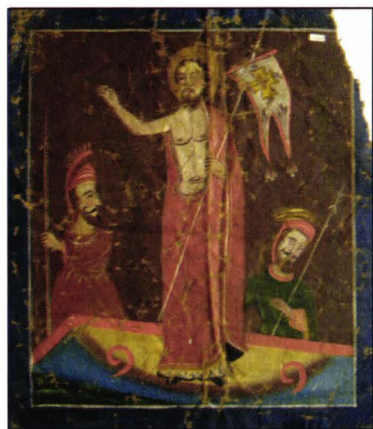


Figura 56. Pictură de prapor, MJM SEAP, nr. inv. 3234, tema Învierii lui Isus Hristos

IV.8.2. Toiagul

„Toiagul” este o lumânare de ceară, în formă de spirală, de lungimea mortului, care i se pune piept, și se aprinde la priveghi, când se trag clopotele, la înmormântare. Toiagul dispare treptat din ceremonialul

funerar, probabil datorită pierderii semnificațiilor lui rituale. Acolo unde a rămas ca element al ceremonialului funerar nu se mai păstrează și condițiile producerii sale, fiind comandat la firmele de pompe funebre, odată cu sicriul, ștergarele și celelalte obiecte de recuzită funerară. Fiind vorba de un obiect ritual foarte important, producerea sa urma niște reguli rituale stricte, la Rușii Munți, de exemplu, toiagul era făcut de nănașa de botez sau de urmașa acesteia.

Nu insistăm foarte mult asupra lui deoarece nu este un element deosebit de relevant pentru tema interferențelor culturale, fiind un obiect ritual funerar

⁷⁸⁰ *Ibidem*, p. 168

specific doar comunităților românești. Semnificațiile sale erau probabil legate de trecerea mortului în lumea de dincolo, momentele în care era aprins marcând drumul decedatului spre lumea cealaltă. Simbolistica trecerii este vizibilă în obiceiurile funerare de la Rușii Munți unde toiagul se aprinde când bate clopotul, la priveghi și la prohod, ca și în alte părți, dar și după înmormântare timp de trei nopți, în pragul casei unde a stat mortul⁷⁸¹. Aprinderea toiagului pe pragul camerei unde a stat mortul, după înmormântare, continuă probabil riturile de separare a celui mort de lumea celor vii.

În Câmpia Transilvaniei, la Răzoare, „se aprinde de căseni când bate clopotu de mort la amiază, pe urmă se stânge. Se aprinde și când e cina cea străină, ș-apoi când îl scot afară până se gată. De mai rămâne din toiag și din lumini de la mort le duce la biserică”⁷⁸². La Sărmășel Gară, până în a doua jumătate a secolului XX, toiagul ardea tot timpul, timp de trei zile, până la înmormântare. Dacă se termina se mai făcea încă unul pentru a ține până la îngropăciune. În Valea Beicii și în alte zone ale județului Mureș, toiagul se aprinde numai la priveghi și atunci când bat clopotele⁷⁸³. În multe locuri lumânarea denumită toiag a dispărut din ceremonial, deoarece adesea au pornit incendii de la ea, iar unde s-a păstrat a fost pusă pe o farfurie sau pe o icoană de sticlă pentru ca să nu se aprindă mortul.

Lungimea toiagului este de asemenea semnificativă pentru simbolistica trecerii, deoarece normele rituale prevedeau să fie de mărimea mortului, însă în unele zone apar derogări de la această regulă datorită condițiilor economice precare cum se întâmpla în satul Răzoare, unde la cei săraci lungimea toiagului era mai mică „la ăi săraci de un cot sau cât au, se pune roată ca șarpele pe cept”⁷⁸⁴ păstrându-se doar forma rotundă, de șarpe încolăcit.

Locul unde se ard resturile toiagului poate fi semnificativ în privința locului unde se crede că ar staționa sufletul în drumul lui spre lumea de dincolo: biserica, mormântul sau casa mortului, astfel încât rămășițele „toiagului” se duc fie la biserică, fie la mormânt, ori se păstrează în casă. La Răzoare, dacă mai rămâne ceva din „toiagul” de ceară se duce la biserică să ardă acolo⁷⁸⁵. În satul Dâmb, ceea ce rămâne din „toiag” rămâne acasă.

În Valea Beicii „toiag” se numește și bota de mărimea mortului folosită pentru măsurarea sicriului. Cât timp stă mortul în casă „toiagul” acesta se

⁷⁸¹ Inf. Coliban Lenunța, născută în 1930, localitatea Rușii Munți, județul Mureș, data 8 noiembrie 1995

⁷⁸² IAFC, text nr. 0011642 p. 5

⁷⁸³ Inf. Grama Virginia

⁷⁸⁴ IAFC, text nr. 011642, p. 5

⁷⁸⁵ *Ibidem*

reazămă la capu mortului, apoi la masa mortului în ziua înmormântării. La Urisiu de Sus, „toiagul” este un băț lung de 1 metru și ceva, cu o lumânare, flori de „saștiu” la capătul botei, colac și veșminte (de femeie sau de bărbat, după cel care a murit). Hainele și colacul de la toiag se vor da de pomană la un om sărac, de obicei celui care a spălat mortul⁷⁸⁶, după înmormântare, „nu le dă îndată ca să nu știe cui le dă”, iar bota de la toiag o aruncă în groapă împreună cu o lumânare. Până la groapă e dus de o femeie, cea care duce și desagiile cu pomenile pentru săpători⁷⁸⁷.

IV.8.3. Pomul

În județul Mureș găsim numeroase variante ale pomului la înmormântare și la comemorările mortului, dar numai în comunitățile ortodoxe și greco-catolice, lipsind la celelalte confesiuni. Originea acestui obicei funerar pare a fi păgână, pornind de la arhaicul pom al vieții până la pomul vieții și al morții din raiul creștin. Semnificațiile creștine s-au suprapus în întregime peste cele păgâne astfel încât nimeni nu mai poate recunoaște în acest pom al mortului ceva din păgânele obiceiuri, devenind ofrandă pentru preoți, nași sau copii, dar un accesoriu obligatoriu pentru accesul în lumea de dincolo, în raiul creștin. În Câmpia Transilvaniei, la Răzoare, pomul mortului este făcut „din spin de porumbel și muierile îl încarcă cu mere, nuci, turte, corobețe, biscuiți, bomboane și leagă două lumini... Înainte de comandare îl împlântă într-un părăstas și-l pune în sâtă cu o merindare. Cân' scoate mortu' afară la prohodit pomu e la capu lui.” La sfârșit, preotul împarte pomul cu diecii și ce rămâne dă la copiii mai sărmani⁷⁸⁸.

Simion Florea Marian a notat mai multe semnificații pomului de la înmormântare: 1. pom al vieții; 2. trecătoare dintr-o lume în alta; 3. umbrirea și recrearea sufletului după trecerea prin vămi; 4. pomii raiului sau raiul însuși⁷⁸⁹. Ion Ghinoiu consideră că rolul pomului era acela de substitut al mortului, similar crucii sau stâlpului de mormânt⁷⁹⁰. După Maria Goleșcu „ramurile înfrunzite, cu păsările printre ele, făceau aluzie, chiar de la începutul artei creștine la *viridiarum* sau *refrigerium*, grădina străbătută

⁷⁸⁶ Inf. Buțiu Maria

⁷⁸⁷ Inf. Tina lu' Ciucalău

⁷⁸⁸ IAFC, text nr. 011652

⁷⁸⁹ Simion Florea Marian, *Înmormântarea...*, 1995, p. 121

⁷⁹⁰ Ion Ghinoiu, „Cimitirul în peisajul etnografic contemporan. Ritualul funerar”, în *Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice. Studii și materiale etnografice, seria B. Studii și seminarii*, București, 1985, p. 537

de ape, raiul în care urma să petreacă viața viitoare cei drepți⁷⁹¹. Andrei Oișteanu consideră că „arboarele cosmic se identifică cu arboarele funerar pentru că arboarele cosmic este pentru mentalitatea populară singura cale de trecere în lumea de dincolo a sufletului defunctului”⁷⁹². Mărturii etnografice bogate ne oferă Constantin Brăiloiu despre pomul funerar de la Drăguș, numit „măr”, pom care se oferea nașilor de cununie⁷⁹³ la înmormântare.

Pomul funerar este o variantă a pomului vieții, un simbol universal foarte vechi, reprezentat des în arta populară și prezent în diverse mitologii. Luc Benoist scria astfel despre simbolistica arborelui: „cea mai răspândită variantă a centrului axial este copacul, căruia civilizațiile preeleneice i-au consacrat un cult. Acesta e stejarul în Galia, teiul în Germania, frasinul (Yggdrasil) în Scandinavia, mesteacănul în Siberia, măslinul în ținuturile islamice, smochinul indian în India, bambusul în Japonia. Fără a uita, cu accepțiuni mai restrânse, salcâmul masonic, migdalul ebraic, salcia chinezilor, dafnii lui Apollo și vâscul druizilor”⁷⁹⁴, iar „cea mai importantă temă arboricolă este aceea a arborelui vieții, străjuit în aria iraniană de doi păuni așezați față-n față, reprezentând dualitatea cosmică. O fântână, simbol al unei veșnice reîntineriri, scaldă uneori baza arborelui și se revarsă, despărțindu-se în patru fluvii care curg în cele patru direcții ale spațiului, în *Biblie*, cei doi păuni au fost înlocuiți prin pomii cunoștinței, binelui și răului ce străjuiesc arboarele vieții, triplicitate a cărei echivalență cabalistică o constituie arboarele sephirotic cu trei brațe”⁷⁹⁵.

Semnificația de pom al raiului pentru pomul funebru este foarte clar exprimată încă în secolul XX: se face pom pentru că atunci „când mori, în rai, trebuie să stai în pom, c-apoi ești păsărică, să ai creangă pe ce șade”⁷⁹⁶. Pomul funerar din zonele mureșene este însoțit și de alte însemne cu valoare simbolică ascensională: scara și păsărelele din aluat, care simbolizează sufletele morților în rai. Astfel, în Valea Gurghiului se credea că, pe scărița din aluat, ce se reazămă de pomul de botez dat nănașilor la înmormântare, se va sui mortul „în haia lume”⁷⁹⁷. În Valea Beicii se spune că pe scara aceasta „se urcă sufletul în pomișor”⁷⁹⁸.

⁷⁹¹ Constantin Prut, *Calea rătăcită. O privire asupra artei populare românești*, Ed. Meridiane, București, 1991, p. 84

⁷⁹² Andrei Oișteanu, *Motive și semnificații...*, p. 133

⁷⁹³ Constantin Brăiloiu, „Despre bocetul de la Drăguș”, în *Arhiva pentru știință și reformă socială*, 1932, nr. 1–4, pp. 355–356

⁷⁹⁴ Luc Benoist, *Semne, simboluri și mituri*, Ed. Humanitas, 1995, p. 62

⁷⁹⁵ *Ibidem*, p. 63

⁷⁹⁶ Inf. Pop Maria

⁷⁹⁷ Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 402

⁷⁹⁸ Inf. Tina lu'Ciucalău,

Pomii încărcați cu pomene se întâlnesc nu numai la înmormântare ci și la comemorările ulterioare. La Sărmășel-Gară, în Joia Mare, se scot „prescurile morților”, a celor care au murit înainte de Paști, căci „în tăță sâmbăta să poartă prescurile. În Joia Mare să dușe pom, cană, pomene: mere, ouă roșii, merindare”, care rămân la biserică, preotului, diacului, fătului, dar se dau și la copii și unii mai duc și acasă⁷⁹⁹. În alte părți din Câmpia Transilvaniei, în Joia Mare, se face „pomul arhanghelului” dintr-un spin de măceș, pe care se leagă mere, prune, turtă și se împlântă într-un părăstas, un colac special pregătit pentru această ocazie, dar nu se face pentru toată lumea, ci doar pentru cei care n-au avut pom de botez, căci se spune că „șine n-are pom de la botez, n-are pe ce să steie”. „Pomul arhanghelului” se face atât pentru preot cât și pentru nănaș în Joia Mare, iar la botez se face numai pentru nănașul de botez⁸⁰⁰.

În Valea Beicii, în Joia Mare, se fac mai mulți pomi pentru morții care au murit în cursul anului trecut (Urisiu de Sus) sau chiar pentru toți morții familiei (Șerbeni, Sânmihaiu de Pădure) și „ultima slujbă pentru morți”. La Șerbeni se pun pomi la preot, „o creangă de pom, prun, măr, indiferent, se împlântă într-o pânișoară, pâine de casă; nu mare, în care să pun mere, nuci, șeva copt la cuptor, șine poate să cumpere de la oraș, turte. Pentru toți morții câți ai înscriși se face un pomișor, pentru familie”⁸⁰¹. La Urisiu de Sus, lângă pomi se pune o farfurie, o lingură, ștergar, o scară din aluat. Pomul este pus pe o „pominiță” (prescură) și o scară din aluat numită „loitriță” și „zâce că pe-acolo se urcă sufletu în pomnișor”. În pomișor, pe lângă podoabele obișnuite se mai pun și ouă roșii⁸⁰². „Crestata”, colacul pentru pom, are o formă deosebită, cea a unei cruci cu capetele îndoite, forma consacrată a vârtelniței sau a crucii gamate.

La Hodac, în Valea Gurghiului, în Joia Mare, fiecare familie face pomi pentru cei care au murit de la Paștile trecute, identici cu cei care se fac la înmormântare și al parastasele de la 6 săptămâni. Aceștia se duc la biserică pentru slujba care se face pentru morți, apoi se împart darurile de pe ei. Copturile din aluat, colacul, numit „stolnic” sau „crestată” și covrigeii se fac de obicei de o femeie bătrână, „iertată”, acasă. Modelele covrigeilor sunt deosebite: unii sunt în forma cifrei 8 și se numesc covrigei, iar alții se numesc „păsăruici” sau „pupeze” și au forma unor păsărele. Lângă pom se mai pune o farfurie, lingură, furculiță, lumânare, mere, un ștergar și o cană⁸⁰³, ca un fel

⁷⁹⁹ Inf. Boia Emilia

⁸⁰⁰ Inf. Purcar Cristina

⁸⁰¹ Inf. Vețean Maria

⁸⁰² Inf. Tina lu' Ciucălău

⁸⁰³ Observație directă, Hodac, județul Mureș, data 24 aprilie 1997

de masă simbolică pentru cel mort. Modelul acesta al „păsăruicii” îl regăsim aplicat și pe colacul de sărbătoare din zonă⁸⁰⁴. Păsărele din aluat găsim în multe zone ale țării nu numai la înmormântare și la pomenirea morților, ci și la nuntă. În Moldova se numesc „hulubi” (porumbei), în Muntenia „porumbei” și au o formă asemănătoare celor din Valea Gurghiului⁸⁰⁵.



Figura 57. Pom pentru pomenirea mortului în Joia Mare, Hodac, foto 2003



Figura 58. Suport pentru pomul de parastase, Vaidacuta, foto Marc Dorel, 2007



Figura 59. Crestata, foto 1995



Figura 60. Pomi la înmormântare, Sărmășel-Gară, arhiva de familie preot Ioan Ocnean, a doua jum. sec. XX

⁸⁰⁴ Laura Pop, „Pomul funebru din zona Văii Mureșului Superior, Valea Gurghiului și Valea Beicii”, în *Marisia. Studii și materiale. Etnografie – Artă – Artă Populară*, nr. XXVII, fascicola 2, Târgu Mureș, 2003, p. 174

⁸⁰⁵ Ofelia Văduva, „Cerealele în viața și cultura tradițională a poporului român. Privire specială asupra grâului”, în *Revista Muzeelor*, nr. 3, 1983, p. 85; *Arta populară românească*, Ed. Academiei, București, 1969, p. 626–627

Pomul este întâlnit și la alte ocazii, în afara înmormântărilor sau părăs-taselor, dar tot în cadrul obiceiurilor din ciclul vieții: la botez și la cununie. În aceste ocazii, forma sa nu diferă, doar accesoriile sale sunt puțin diferite, iar scopul este același, fiind oferit nașilor tot pentru a asigura beneficii în lumea cealaltă. În Valea Beicii, la un an sau doi după cununie, se făcea pom de cununie, dintr-o ramură de prun care era pusă pe o „cristată”, iar acest pom era dat de fină la nănașă. Pe lângă pom se mai dau haine: la nașă un material pentru rochie, o năframă, un șorț, iar la naș pânză albă pentru cămașă, și diverse obiecte de uz casnic: o găleată, două farfurii, două cești, două linguri. Ceștile se agătau în pomul de cununie. Se făcea masă, „ospăț” în casa dinainte, veneau neamurile, venea și preotul de sfințea pomul. Când venea preotul de sfințea pomul, de obicei duminica, finii luau apă cu cana și își turnau unul altuia, apoi preotului și nașilor, luau apoi un prosop din pom și se ștergeau pe mâini. În găleata din care luau apa, nașu puneu bani după ce se spăla. Fina lua un măr din pom și îl da nașei zicând: „Nănașă pomu acesta i-a dumitale și pe aialaltă lume să șie a mieu”, ceea ce dovedește că și acest pom era destinat lumii de dincolo. Nașul îi promitea finilor că le va da un vițel sau o oaie cu miel în schimbul pomului⁸⁰⁶.



Figura 61. Detaliu stâlp de mormânt din Dumbăvioara, sfârșitul secolului al XIX-lea, motivul pomului vieții sub forma glastrei cu flori, piesa aparține muzeului sătesc din Dumbrăvioara, foto 2007

Pomul de botez se făcea la o anumită perioadă după botez, când dispunea omul de bani. Acesta era mai mic decât cel de cununie, realizat dintr-o creangă de prun încărcată cu mere, nuci, biscuiți și împântată în „cristată”, o pâine în formă de cruce. Sub pom se pune o merindare, iar în pom o năframă pentru nănașă. Dacă pomul de botez se făcea pentru mai mulți copii se pune o rochie pentru nănașă. După ce pomul era sfințit de preot, se făcea o masă, se lua un măr din pom și se da la nașă, altul îl lua copilul și se zicea: „Nănașă, acesta să șie a meu și acesta a dumitale”⁸⁰⁷.

⁸⁰⁶ Inf. Pop Maria

⁸⁰⁷ *Ibidem*

Chiar dacă pomul mortului nu apare ca obiect ritual în cadrul obiceiurilor funerare ale comunităților maghiare și săsești din județul Mureș, motivul pomului vieții apare reprezentat pe semnele funerare, fie la bază, fie la vârf, în diverse variante: glastra cu flori, salcia; iar pomul fructifer îl găsim plantat la mormânt, cel puțin în prima jumătate a secolului XX, la majoritatea etniilor din zona noastră: maghiari, sași sau români.

IV.8.4. Crucea, stâlpul funerar

Simbolul morții și al înmormântării îl reprezintă în general semnul funerar pus la mormânt, semn care poate fi un stâlp, o cruce, un pom fructifer sau altele (piatră funerară), uneori apărând împreună cum este cazul crucii și al pomului, sau dublându-se cum se întâmplă la stâlpii maghiari care apar atât la cap cât și la picioare cum se întâmplă la Idrifaia, în zona Târnavei Mici. La romano-catolici, ortodocși și greco-catolici semnul de mormânt este crucea de lemn sau de piatră mai nou de fier, ciment ori marmură, la reformați este doar un stâlp funerar de lemn sau o piatră, fără semnul crucii.

Philippe Ariès remarcă faptul că, în Occident, inițial, crucea era colectivă și apoi, în secolele XVII–XVIII a devenit individuală, element esențial al noului tip de mormânt creat atunci⁸⁰⁸. Tipul mormântului cu cruce a fost inventat inițial pentru oamenii însemnați și va deveni cu timpul mormântul oamenilor simpli, a celor săraci, iar evoluția sa este legată de popularea cimitirelor în aer liber⁸⁰⁹, în perioada secolelor XVIII și începutul secolului al XIX-lea.

De obicei, la români, fie ortodocși, fie greco-catolici, se pune o cruce la capătul mormântului, cruce care era fie de lemn, fie de piatră pentru cei mai înstăriți. Vasile Popp menționa ca însemne funerare la români: piatra funerară, fie în formă de cruce, fie ca lespezi simple și când acestea lipsesc „țaruși de lemn”⁸¹⁰. La Răzoare, în a doua jumătate a secolului XX, crucea la mormânt era „din lemn de acăț, ai mai gazde o fac gin piatră”⁸¹¹.

La români, crucea poartă o inscripție modestă care menționează numele decedatului, data nașterii și cea a morții și o scurtă urare asemănătoare salutarilor de la înmormântare: „Dumnezeu să-l odihnească” sau „Dumnezeu să-l ierte”. Pe crucile de lemn din cimitirul din Urisiu de Jos se scria cam așa: „La umbra acestei cruci se odihnește răposat în Domnu...”. În secolul al XIX-lea inscripțiile de pe cruci erau în chirilice, după cum menționează și

⁸⁰⁸ Philippe Ariès, *Omul în fața...*, p. 368

⁸⁰⁹ *Ibidem*, p. 369

⁸¹⁰ *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 240

⁸¹¹ LAFC, text nr. 011641, p. 2

Vasile Popp în lucrarea sa și după cum se observă pe crucile aflate în colecția Muzeului Județean Mureș. După mărturia lui Vasile Popp, inscripțiile pe pietrele funerare erau foarte rare la români și cele care erau menționau doar numele, data nașterii, data decesului și câteva litere chirilice, litere regăsite de altfel și pe pristolnice, inițialele lui Isus Hristos (ISHR) cu atributul NIKΑ⁸¹². La sași și la maghiari, pe lângă informațiile minime ale decedatului (numele, data morții) pe piatra funerară se mai trece și un vers din Biblie, ales de către cei apropiați mortului sau chiar de cel mort, înainte de a muri. În secolul al XIX-lea, după informațiile călătorilor străini, la sași se plătea preotului 2 ducați pentru a alcătui epitaful pentru mormânt și orația funerară⁸¹³.

Crucile de lemn vechi din Valea Gurghiului, Valea Beicii, Petelea, Deag nu sunt altceva decât niște stâlpi de lemn în care sunt cioplite semnul crucii, din trupul stâlpului sau doar incizat pe stâlp. Ioana Cristache-Panait remarca faptul că brațele crucilor din Urisiu de Jos sunt crestate în adâncimea stâlpului⁸¹⁴, nefiind atașate ca în cazul crucilor clasice. Crucile de tip stâlp de la Deag sau cei din Valea Gurghiului (Ibănești-Pădure, Hodac, Tireu) au o formă antropomorfă, cu un disc în partea superioară, disc incizat cu o rozeta, îmbinându-se astfel mai multe simboluri: crucea, simbolul creștinismului, rozeta, vechi simbol solar preluat de creștinism sub forma monogramei lui Hristos și simbolul antropomorf. Rozeta este interpretată de etnografi și istorici de artă ca un simbol solar, dar apare și ca model al crucii vechi grecești. Cele mai vechi cruci grecești sculptate pe sarcofage, din primele secole de după Hristos, sunt de forma unei stele cu 6 brațe⁸¹⁵.

Interpretarea antropomorfă a crucilor de la Deag ne-o oferă pentru prima dată Ioana Cristache-Panait care scria că „forma lor sugerează figurinele antropomorfe, cu un cap rotund, pe unele dintre ele insistând simbolul soarelui și două brațe”⁸¹⁶. Forma crucilor de la Deag, pe lângă modelul antropomorf, mai poate fi interpretată și ca tipul crucii cu ansă, modelul egiptean al crucii, singura diferență fiind discul plin al crucii spre deosebire de belciugul gol al ansei.

Crucile-stâlp, de tip antropomorf, sunt alcătuite în partea superioară dintr-un disc plin și brațele crucii. Variante diferite de astfel de cruci-stâlp poartă două rânduri de brațe sau chiar lipsesc brațele, iar în formele mai simple discul superior nu este diferențiat de trupul crucii, fiind marcat doar de o rozetă.

⁸¹² *Ibidem*, p. 241

⁸¹³ Emily Gerard, *op. cit.*, p. 120

⁸¹⁴ Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 197

⁸¹⁵ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri, mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, Ed. Artemis, București, 1995, vol I, p. 396

⁸¹⁶ Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 233



Figura 62. Cruce de mormânt tip antropomorf, din lemn, Deag, arhiva foto MJM



Figura 63. Cruce de mormânt de tip antropomorf, din lemn, cimitir Deag, Câmpia Transilvaniei, arhiva foto MJM



Figura 64. Cruce antropomorfă de lemn, cimitirul vechi Hodac, Valea Gurghiului, foto 2010



Figura 65. Cruce antropomorfă de lemn, cimitir Hodac, Valea Gurghiului, foto 2010



Figura 66. Cruce de tip antropomorf, din lemn, cimitir Tireu, comuna Ibănești, Valea Gurghiului, foto 2008

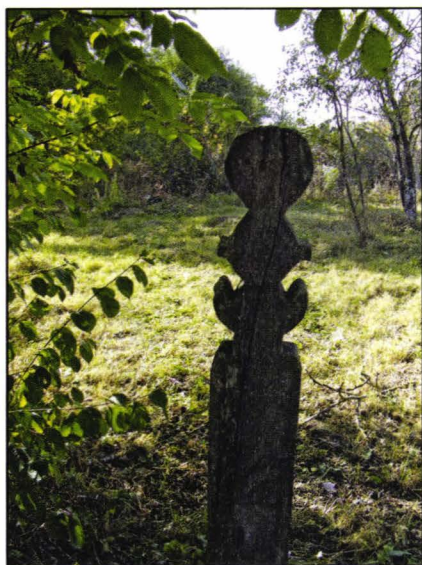


Figura 67. Cruce de lemn, variantă antropomorfă, Comori, comuna Gurghiu, foto 2011

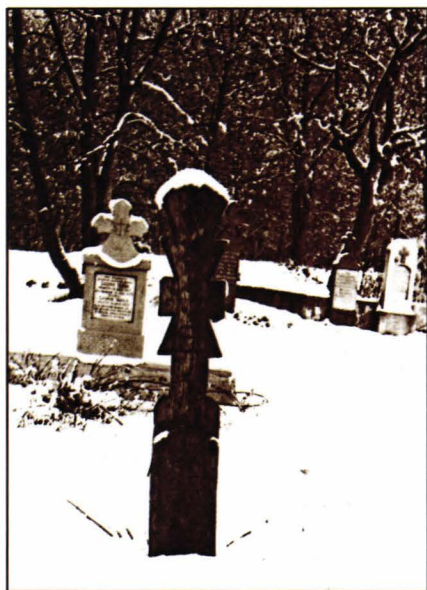


Figura 68. Cruce veche de lemn, cimitirul ortodox, Petelea, arhiva foto MJM



Figura 69. Cruce de mormânt, din lemn, tip cruce de Malta, Săcalu de Pădure, zona Monor, arhiva foto MJM



Figura 70. Cruce de mormânt din lemn, de tip antropomorf, Urisiu de Jos, Valea Beicii, foto Mureșan Vasile, 2009



Figura 71. Cruce de mormânt din lemn Urisiu de Jos datând din 1957, colecția MJM SEAP, foto Vasile Mureșan 2009

Figura 72. Cruce de mormânt, din lemn, tip stâlp, cimitir Ibănești-Pădure, foto Laura Pop, 2008



Formele crucilor de lemn sunt reproduse și în piatră, atât cele de tip antropomorf, cât și celelalte tipuri morfologice, cum ar fi crucea tip Malta la Petelea și la Șerbeni, apoi crucile de lemn denumite „cruci în trepte”⁸¹⁷, cum sunt cele de la Glodeni sau Petelea sau crucile de piatră de la Troița care sunt sculptate „de forma unor edicule romane”⁸¹⁸ și cel mai răspândit model de cruce, cel al crucile treflate.



Figura 73. Cruce de tip antropomorf, din piatră, sat Tireu, comuna Ibănești, Valea Gurghiului, foto 2008



Figura 74. Cruce antropomorfă de piatră, cimitirul vechi Vătava, foto 2010

⁸¹⁷ *Ibidem*, p. 219

⁸¹⁸ *Ibidem.*, p. 208

Figura 75. Cruce de mormânt din lemn, cu brațe treflate, colecția MJM



Figura 76. Cruce de mormânt de piatră, cu brațe treflate, cimitir



Ibănești-Pădure,
foto 2008



Figura 77. Cruce de lemn, cimitirul ortodox Petelea, arhiva foto MJM



Figura 78. Cruce de mormânt de piatră, tip cruce de Malta, cimitir Șerbeni, Valea Beicii, foto 1996



Figura 79. Piatră de mormânt, cimitirul reformat, Idrifaia, comuna Suplac, Târnava Mică, foto 2007



Figura 80. Piatră de mormânt cu semnul crucii, Tireu, comuna Ibănești, Valea Gurghiului, foto 2008

Crucile de tip antropomorf sau cele cu simboluri solare destul de răspândite în aria județului Mureș. Ioana Cristache-Panait menționa la Bozed faptul că „în cimitir supraviețuiesc puține din crucile străvechi ce cuprind, între formele sculptate discul soarelui, amintindu-le pe cele de la Deag”⁸¹⁹. La fel, în Câmpia Transilvaniei, la Băița, găsim „cruci de morminte cu rozete”⁸²⁰ asemenea celor din Valea Gurghiului.

Stâlpi funerari de formă antropomorfă găsim și la comunitățile maghiare din Transilvania. Kos Karoly consideră stâlpii „antropomorfi” („gombfa”) a fi o moștenire din vremuri foarte vechi, reflectarea unor stâlpi antropomorfi arhaici ai maghiarilor⁸²¹. Stâlpii funerari maghiari denumiți *kopjafa* au fost considerați ca fiind o moștenire din perioada venirii maghiarilor în Europa, deși se pare ca sunt o apariție târzie, în secolul al XVII-lea, după cum arăta Iván Balass: „Să ne gândim numai la faptul că în nici un moment din perioada descălecatului nu s-a găsit vreun însemn funerar, nu se întâlnesc în cazul mormintelor oamenilor de rând nici în Evul Mediu – chiar dacă ar fi existat inițial, biserica n-ar fi tolerat, considerându-le relicvă păgână. Reforma a fost nemiloasă față de orice creație de artă, care ar fi amintit de sculptură. Abia în secolul al XVII-lea, și numai în a doua jumătate a acestuia, apar primele mărturii, însemnări care dovedesc existența unor stâlpi de mormânt (antropomorfi): *gomba, fejfa* în cimitir”⁸²².

Novák László Ferenc a alcătuit o monografie a acestor stâlpi din Transilvania și din Ungaria încercând să-i plaseze în contextul lor cultural și istoric, examinând ceremoniile funerare, cimitirele și mormintele pentru a-i putea înțelege în profunzime. El consideră că originea acestor stâlpi funerari maghiari se află în ceremonialul înmormântării militare, în sulița cu steag ce se pune pe mormânt deasupra cavoului⁸²³. În concluzie apreciază că, stâlpii funerari antropomorfi din lemn sunt un fenomen arhaic ce poate fi urmărit în timp cu mii de ani înainte în cultura maghiară, chiar dacă nu avem date istorice despre ei decât din secolul al XVII-lea⁸²⁴. Precizează de asemenea faptul că denumirea de „kopjafa”, în traducere „stâlp de cap, din lemn”, nu este un termen popular ci este un produs al romantismului național maghiar de la sfârșitul secolului al XIX-lea și a

⁸¹⁹ *Ibidem*, p. 181

⁸²⁰ *Ibidem.*, p. 244

⁸²¹ Kos Karoly, *Nepelet es...*, p.

⁸²² Iván Balass, *A székesfehérvári erdővidék temetői* (Cimitirele Bazinului Baraolt, în Secuime), Debrecen, 1992, p. 6

⁸²³ Novák László Ferenc, *Fejfa Monográfia. Monography of wooden gravepost*, Nagykovács, 2005, p. 177

⁸²⁴ *Ibidem*, p. 179

devenit un simbol național specific. Era un obicei foarte răspândit atât la calvini cât și la catolici ca sulița să fie înfiptă în mormânt ca parte a ceremonialului funerar. Se presupune că a existat o legătură evolutivă între stâlpii funerari de lemn și suliță. Viski Károly a demonstrat faptul că stâlpii funerari din lemn ornamentați nu s-au dezvoltat din arme, ci din suporturile lor. Sulița dispare în secolul al XIX-lea supraviețuind doar la secui⁸²⁵. Stâlpul funerar din lemn, *fejfa*, a devenit un simbol funerar general la protestanți, mai ales în cimitirele calvine, după edictul de toleranță al lui Iosif al II-lea din 1781. Acești stâlpi au fost folosiți mai ales în ultimul sfert al secolului al XIX-lea, după revoluția de la 1848 și după 1867, odată cu instaurarea dualismului austro-ungar. Identitatea națională maghiară își găsește în acești stâlpi funerari din lemn o modalitate populară de expresie⁸²⁶. Stâlpul funerar din lemn ce purta numele de „epitafa” în secolul al XVIII-lea era destul de sporadic. În secolul al XIX-lea acești stâlpi încep să fie sculptați și epitaful devine o simplă placă pentru nume. Partea cu epitaf constituie tabla stâlpului funerar. Acești stâlpi funerari din lemn cu tablă au la vârf o formă de cap, formă antropomorfă⁸²⁷. Acest tip de stâlpi funerari se regăsesc și în satele maghiare din județul Mureș, cum ar fi cei la Vălenii de Mureș⁸²⁸, Dumbrăvioara, stâlpii vechi de la Idrifaia. Variantele mai noi ale stâlpilor funerari de lemn maghiari le-au preluat și romii în unele sate mixte, cum este cazul satului Idrifaia, comuna Suplac.

Analiza motivelor secundare care apar pe crucile și stâlpii funerari din zonele mureșene ne relevă asocierea mai multor motive din arta populară, în special a motivelor cosmice (solare), antropomorfe și a celor simbolice (crucea, pomul vieții). Simbioza dintre motivele cosmice (Luna, Soarele) și cele antropomorfe o menționa și Ioan Godea la crucile din cimitirele bihorene și la cenotafe, crucile puse la biserici de familie în amintirea celor morți în război⁸²⁹, remarcând faptul că această simbioză nu este specifică doar Țării Crișurilor fiindcă „astfel de reprezentări sunt întâlnite în multe genuri ale artei populare românești, ca și ale artei vechi în general”⁸³⁰. Asocierea celor două tipuri de motive (cosmice și antropomorfe), alături de simbolul creștin al crucii, relevă profunde semnificații ale semnului funerar: întâlnirea dintre uman și ceresc realizată sub semnul divinității.

⁸²⁵ *Ibidem*, p. 180

⁸²⁶ *Ibidem*, p. 181

⁸²⁷ *Ibidem*, p. 182

⁸²⁸ *Ibidem*, p. 216

⁸²⁹ Ioan Godea, *Biserici de lemn...*, p. 107

⁸³⁰ *Ibidem*

Figura 81. Stâlp vechi de mormânt din lemn, de tip antropomorf, Idrifaia, comuna Suplac, Târnava Mică, foto 2007, proiect AFCN Sate contemporane din România. Aplicație zonală județul Mureș

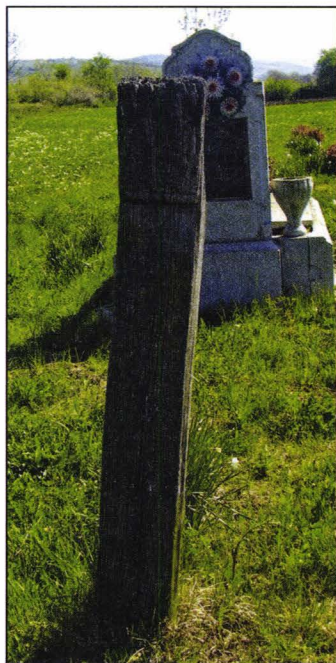


Figura 82. Stâlpi de lemn la mormânt, tip întâlnit atât la maghiari cât și la romii din localitate, Idrifaia, Târnava Mică, foto 2007



Asocierea dintre stâlp, cruce, formă antropomorfă și rozetă se observă și la crucile de mormânt din colecția Secției de etnografie și artă populară

a Muzeului Județean Mureș, datând de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Majoritatea acestor cruci au o înălțime de aproximativ 1,50 m și lățimea de 0,30 cm și sunt sculptate în lemn masiv de stejar. Aceste cruci provin probabil din localitatea Ungheni, județul Mureș, fiind achiziționate de Aurel Filimon după cum atestă o conferință a sa publicată în presa locală unde se arată că „pentru secția etnografică s-au găsit cruci de lemn din secolul trecut lucrate

în filigram și sculptate”⁸³¹. Crucile funerare din colecția muzeului mureșean sunt o îmbinare între stâlpul funerar și crucea treflată sculptată în partea superioară, dar integrată stâlpului.



Figura 83. Crucе de mormânt cu semnul crucii de tip treflat, colecția MJM SEAP, nr. inv. 2539



Figura 84. Crucе de mormânt, colecția MJMSEAP, nr. inv. 2540



Figura 85. Crucе de mormânt, colecția MJM SEAP, nr. inv. 2542

⁸³¹ Aurelia Diaconescu, Aurel Filimon (14.III.1891 – 6.III.1946). *Fondatorul Muzeului din Târgu Mureș (Activitatea etnografică)*, Editura Cezara Codruța Marica, Târgu Mureș, 2009, p. 17

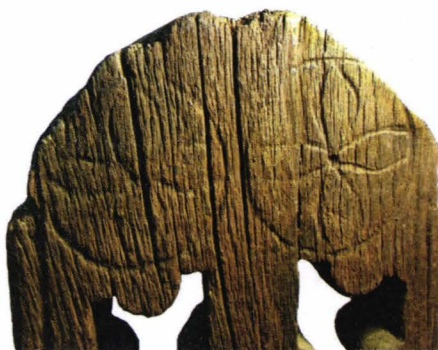


Figura 86. Detaliu cu rozete, cruce de mormânt din lemn, colecția MJMSEAP, nr. inv. 2542



Figura 87. Detaliu rozeta cruce de mormânt, colecția MJMSEAP, nr. inv. 2542



Figura 88. Cruce-stâlp de mormânt din lemn colecția MJM SEAP, nr. inv. 2541, restaurare Orza Alexandru

Una dintre crucile de mormânt din colecția Muzeului Județean Mureș (nr. inv. 2541) ne atrage atenția prin faptul că este alcătuită dintr-o serie de discuri cu rozete și cruci sculptate, pe verticală. Rozetele ce o compun sunt înconjurate de motivul funiei și prezintă trei tipuri diferite: crucea, vârtejul și rozeta realizată din semicercuri. Floarea Petruțiu, într-un studiu din revista *Marisia*, remarca această cruce funerară cu șiruri de rozete sculptate și crestate și considera că, repetarea rozetelor pe verticală semnifică curgerea generațiilor⁸³², legătura dintre generațiile trecute, prezente și viitoare, astfel încât crucea sau stâlpul de mormânt, nu mai este un simbol individual ci unul colectiv, al familiei, al întregului neam.

⁸³² Floarea Petruțiu, „Simbolul solar în arta lemnului din județul Mureș”, în *Marisia. Studii și materiale. Arheologie-Istorie-Etnografie*, vol. XXIII-XXIV, Târgu Mureș, 1994, p. 546



Figura 89. Detaliu stâlp de mormânt. Colecția MJM SEAP, nr. inv. 2541, rozeta superioară



Figura 90. Detaliu rozeta centrală, stâlp de mormânt, colecția MJM SEAP, nr. inv. 2541



Figura 91. Detaliu rozeta inferioară, stâlp de mormânt, colecția MJM SEAP, nr. inv. 2541

Pe lângă rozetă, „pomul vieții” este un alt motiv celebru reprezentat pe crucile funerare, atât pe cele de lemn cât și pe cele mai vechi din piatră, sub forma glastrei cu flori sau a crengii de stejar. Glastra cu flori, incizată pe o cruce funerară de lemn din colecția Muzeului Județean Mureș, se regăsește pe crucile de lemn din cimitirul de la Ibănești-Pădure, în cimitirul de la Glodeni⁸³³ sau pe stâlpii funerari din lemn ai maghiarilor din Dumbrăvioara, fiind așadar un motiv comun atât românilor cât și maghiarilor din zonă. Creanga de stejar apare la baza unor cruci de lemn din cimitirul vechi din Hodac.



Figura 92. Motivul glastrei cu flori, cruce de mormânt, din 1986, Ibănești-Pădure, foto 2008



Figura 93. Motivul pomul vieții sub formă de creangă de stejar, dispus la baza unui stâlp de mormânt, Hodac, foto 2010

Pe lângă folosința sa principală, cea funerară-religioasă, de însemnare a mormântului, crucea – în virtutea calităților sale simbolice derivate din cultul morților – era utilizată și în alte contexte rituale, cum sunt riturile de fertilitate, mai ales în riturile de combatere a secetei, probabil și în virtutea credinței că tot ceea ce e legat de moarte aduce ploaie. În Valea Gurghiului și la Deda se obișnuia aruncarea crucii de mormânt în râu pentru aducerea ploilor în perioade de secetă⁸³⁴.

⁸³³ Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 219

⁸³⁴ Ioana Claudia Cheia, Ioana Buta, *op. cit.* ..., p. 159

Referitor la stâlpii funerari de lemn la maghiari, denumiți „fejfa”, s-a scris mult în etnografia maghiară, deoarece aceștia au devenit un simbol etnic al maghiarilor. La Idrifaia se pun doi asemenea „fejfa”, unul la cap și celălalt la picioare. Plasarea stâlpilor de lemn atât la cap și la picioare la Idrifaia poate fi comparată cu plasarea pomilor la mormintele din Oaș unde nu se sădește doar un pom pe mormânt ci doi pomi fructiferi, unul la cap și altul la picioare⁸³⁵. La Idrifaia regăsim aceste semne funerare la morminte în aceeași formă și aceeași dispunere și la romii reformați din sat. La Dumbrăvioara astfel de stâlpi nu se mai găsesc în cimitir, dar se păstrează la muzeul bisericii reformate. Transformarea stâlpului de mormânt în simbol etnic, sub denumirea de *kopjafa*, se observă și în cimitirele maghiare din județul Mureș unde au apărut recent, la mormintele unor preoți sau personalități, stâlpi de mormânt diferiți ca formă de tipurile obișnuite la nivel local dar copiind modelele stâlpilor secuiești consacrați și avem în acest sens câteva exemple de la Idrifaia și de la un cimitir reformat din Reghin.



Figura 94. Stâlp de mormânt din lemn
cimitirul reformat Idrifaia, foto
Laura Pop, 2007

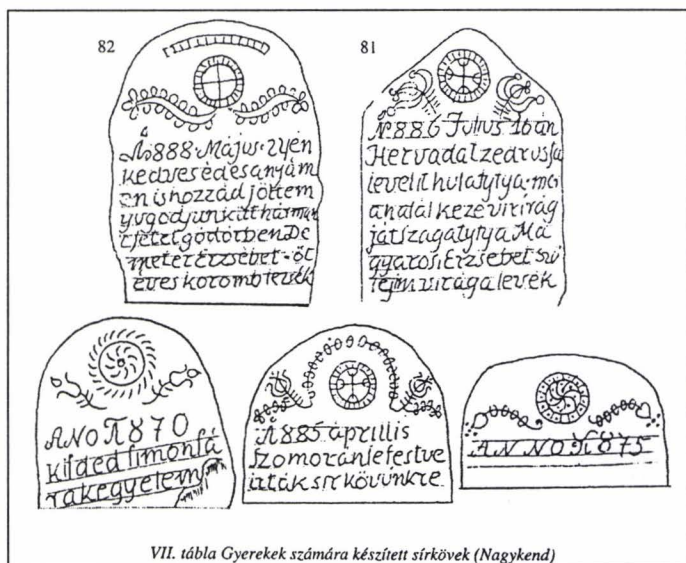


Figura 95. Stâlpi funerari din lemn,
cimitirul reformat Reghin, foto
Livia Rusu, 2008

Pe lângă stâlpii funerari din lemn, la maghiari întâlnim și semnele de mormânt din piatră, atât în cimitirele catolice cât și în cele protestante, singura

⁸³⁵ Constantin Brăiloiu, „Bocete din Oaș”, în *Grai și suflet*, București, vol. VII, 1937, p. 74

diferență fiind prezența sau absența crucii din decorul pietrei funerare. O inventariere detaliată a pietrelor funerare din Valea Nirajului și din zona Târnavei Mici din fostul scaun Mureș o găsim într-o lucrare recentă a lui Péterfy Laszló⁸³⁶ cu o bogată ilustrație referitoare la cimitirele și pietrele funerare din această zonă. Sunt remarcabile desenele pietrelor funerare realizate de autor care permit evidențierea motivelor decorative și a epitafelor ce însoțesc semnele de mormânt. Printre motivele decorative prezente pe pietrele funerare în această zonă trebuie să menționăm motivele decorative geometrizzante de la pietrele de mormânt din Chendu, din secolul al XIX-lea, ce reproduc o serie de motive solare foarte vechi ca reprezentare, motive care le regăsim ca formă de reprezentare adesea în arta populară românească, ca și în vechile artefacte arheologice: vârtelnița, roata solară, soarele cu raze⁸³⁷. Pe lângă acestea apare destul de frecvent rozeta înscrisă în cerc⁸³⁸ și motivul denumit „pomul vieții” sub forma lălelei, a glastrei cu flori sau a palmierului, însoțit uneori de păsări. Motivul crucii apare la maghiarii catolici din zona Târnavei Mici sub diverse forme, de la crucea simplă la crucea treflată și crucea de tip Malta⁸³⁹, așadar aceleași tipuri morfologice de cruci pe care le regăsim și în cimitirele românești.



VII. tábla Gyerekek számára készített sírkövek (Nagyend)

Figura 96. Motive solare geometrizzate combinate cu motive vegetale liber desenate, pietre funerare, Chendu, Târnava Mică, desene preluate din lucrarea Péterfy Laszló, op. cit., p. 43

⁸³⁶ Péterfy Laszló, *Marosszéki Régi Sírkövei (Pietrele funerare din scaunul Mureș)*, Ed. Mentor, Târgu Mureș, 2005

⁸³⁷ *Ibidem*, p. 43, 44, 47

⁸³⁸ *Ibidem*, p. 122, 123

⁸³⁹ *Ibidem*, p. 150, 151

Însemnele funerare sunt adesea utilizate și în alte scopuri decât cele strict legate de ritualul funerar. Semnul de mormânt (crucea, stâlpul), țărâna de pe mormânt, ca simboluri ale morții sunt folosite pentru diverse rituri magice atât la români, cât și la sași, mai ales în ritualurile de fertiliate. La românii din Valea Gurghiului, în caz de secetă se obișnuia să se arunce o cruce de mormânt pe apă pentru a aduce ploaia, probabil în virtutea legăturii magice dintre morți și apa în exces. La sașii din jurul Sibiului era practicat un procedeu magic de „legare a grâului” împotriva păsărilor „la mijlocul nopții, un om merge dezbrăcat la cimitir, ia de pe nouă morminte câte trei pumni de pământ, în total douăzeci și șapte și merge cu acestea la holdă, înconjurînd-o, împrăstie cât de departe poate din pământul adus”⁸⁴⁰.

IV.9. MESELE FUNERARE

Mesele funerare punctează diverse etape ale ceremonialului funerar fiind desfășurate la priveghi, în seara înmormântării și după înmormântare, la diverse date de comemorare ale mortului. Denumirile unora dintre aceste mese, „cina mortului” de la priveghi de exemplu, implică – în mod simbolic – participarea mortului la masă, iar în unele părți, cum se întâmplă la Stânceni, la masa de priveghi este strigat mortul să participe la masă alături de cei vii.

Vasilie Popp reunește toate mesele funerare într-un singur capitol, în afara celor de la priveghi, în capitolul XXXIII sub genericul de „De epulis feralibus” („Despre ospețele funebre”)⁸⁴¹, dar face distincție între mesele publice și cele private, între ospețele pentru vii și cele pentru morți. El menționează ambele denumiri ale mesei de la înmormântare: „comândare” și „pomana”: „komendare” sau „commendario”, care mai este denumită și „pomana”⁸⁴². Comândarea sau pomana este împărțită în două categorii: a) ospățul celor vii, și b) ospățul celor defuncți. Ospățul celor vii are la rândul lui două categorii: a) pomana publică și b) ospețe restrânse. Potrivit lui Vasilie Popp, ospățul public al celor vii are loc a treia zi după înmormântare, la un an și în Joia Mare. Ospețele restrânse aveau loc în ziua înmormântării. la trei zile după deces, a 9-a zi după deces și la 40 de zile, (6 săptămâni)⁸⁴³.

⁸⁴⁰ Hanni Markel, „Cu privire la ancheta lui W. Mannhardt (1865). Răspunsurile de la sașii din Ardeal”, în „Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1965–1967”, Cluj, 1969, p. 419

⁸⁴¹ În *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 244 titlul capitolului XXXIII este tradus „Despre pomana mortului”, iar în Vasilie Popp, *De funeribus plebejis Daco-Romanorum...*, p. 211 „Despre pomenile funebre”

⁸⁴² *Obiceiurile de înmormântare...*, p. 244

⁸⁴³ *Ibidem*, pp. 244–246

Ospățul morților avea loc a doua zi după înmormântare și în zorii zilei din vinerea neagră, înainte de Paști.

Prima masă funerară are loc în a doua seară de priveghi, seara dinaintea înmormântării, când se aducea și sicriul mortului. Masa de la priveghi, denumită în Valea Beicii „cina mortului”, este o masă cu caracter restrâns la care participă doar rudele apropiate și vecinii. Fustel de Coulanges considera că masa mortului este un obicei atât de arhaic, încât nu se știe cum de a supraviețuit. La indienii vechi cina mortului se numea „Sraddha” și organizarea sa este prevăzută de Legile lui Manu: „Stăpânii casei să facă sraddha cu orez, lapte, rădăcini, fructe, astfel să atragă asupra lui binecuvântarea manilor”⁸⁴⁴.

În Câmpia Transilvaniei, cina de la priveghi se numește „cina străină” și participă doar oamenii chemați de către apropiații mortului. La Răzoare se obișnuiește ca neamurile, prietenii și vecinii mortului să ducă alimente la cei mai săraci pentru a organiza aceste cine: ouă, zahăr, făină și câte o găină⁸⁴⁵.

La Vidrasău⁸⁴⁶, în județul Mureș, cina de la priveghi poartă altă denumire, „cina de taină”. Acolo se fac și copturi din aluat pentru preot: un părăstas (un colac rotund care are aplicată o cruce din aluat împletit în mijloc); doi colaci rotunzi, simpli, găuriți la mijloc și trei prescuri, fiecare alcătuită din 7 „țâpăi” (bucăți) de aluat. Prescurile sunt însemnate cu pristornicul și se dau preotului pentru rugăciunile făcute la biserică în amintirea mortului, în cele trei zile care urmează.

La romii din zona Reghinului, „cina mortului” sau „pomană”⁸⁴⁷ se numește masa de la sfârșitul înmormântării. Denumirile sunt identice cu cele date de românii din aceeași zonă mesei de la priveghi și celei de la înmormântare, ceea ce ne indică o influență dinspre obiceiurile românești de înmormântare.

Ospățul funerar cel mai important în zilele noastre este masa de la sfârșitul înmormântării, după îngroparea mortului, cea care încheie ceremonialul funerar propriu-zis. Acesta poartă diverse denumiri în funcție de zonă și de etnie: la români se numește „comândare” în Valea Gurghiului, în Valea Superioară a Mureșului și în unele zone din Câmpia Transilvaniei; „pomeană” sau „pomană” în Valea Beicii, în zona Podișului Târnavelor și în

⁸⁴⁴ Fustel de Coulanges, „Cultul morților”, în *op. cit.*, p. 37

⁸⁴⁵ IAFIC, text nr. 011656, localitatea Răzoare, județul Mureș, 1970, informații de la Țirlean Nastasia, 65 ani.

⁸⁴⁶ Inf. Cociș Maria, n.1923, născută Iernuțan, localitatea Vidrasău, județul Mureș, 14 februarie 2006

⁸⁴⁷ Zrinyi Gábor Iren, *op. cit.* 2001,

Câmpia Transilvaniei; la maghiari se numește „tor”, atât în Valea Nirajului cât și în zona Reghinului, ori în zona Târnavei Mici. În Valea Gurghiului termenul „comândare” denumește toate mesele date în cinstea mortului: la 9 zile, la jumătate de an, la un an⁸⁴⁸. În Socolu de Câmpie, masa de la înmormântare se numește „pomeana de la iertăciune”⁸⁴⁹, fiind asociată cu alt moment legat de sfârșitul prohodului, iertăciunile luate în mod simbolic de cel mort de la cei vii și de iertarea pe care o oferă viii mortului la sfârșitul înmormântării, înainte de a pleca spre groapă. La sași masa de la înmormântare a fost suprimată în zona Târnavelor, păstrându-se doar pomana denumit „Trännenbrot”. În zona Reghinului, la sași s-a păstrat masa de la înmormântare, probabil sub influența românilor, astfel specifică pentru Uila era supă de găină cu tăitei de casă, carne de găină cu piure și sos de roșii. În alte localități din împrejurimile Reghinului se tăiau porci, găini, oi, viței pentru pregătirea pomanei⁸⁵⁰.

La Vidrasău, în apropiere de Târgu Mureș, până la sfârșitul secolului XX, mâncarea tradițională la masa de înmormântare era pregătită acasă și consta din supă de găină cu tăieței, friptură, sarmale și cozonac, iar în zilele noastre se dă ciorbă ardelenească sau ciorbă de perișoare⁸⁵¹. În Valea Largă, în zona Câmpiei Transilvaniei, „pomana”, masa de la înmormântare, are loc după întoarcerea de la cimitir, afară, la casa mortului ori la rude. În trecut, era un singur fel de mâncare la pomana, se da un pahar de țuică și mâncare gătită acasă: sarmale ori „tocană de cartofi cu carne”, iar în zilele de post se da „fasole frecată” sau „tocană de cartofi”. La cei înstăriți băutura se servea direct din butoaie: „la pomana oamenilor înstăriți țuica se pune în ciubere de lemn așezate în curte” și fiecare se servea cu cana...⁸⁵² Astăzi se dau gustări reci, două-trei feluri de mâncare gătită, țuică, bere, vin, apă minerală și suc.

În zona Târnavei Mici, la Șoimuș, masa de la înmormântare se numește „pomeană”⁸⁵³. La Ormeniș, se dau două feluri de mâncare gătită: ciorbă de tarhon și tocăniță de vițel sau de oaie în zilele de dulce, fasole și ciorbă de zarzavat în zilele de post. Se bea vin și rachiu⁸⁵⁴. La Viișoara, se mai face și

⁸⁴⁸ Ioan Mușlea, *Cercetări etnologice...*, p. 341

⁸⁴⁹ Grigore Bota, Vasile Ormenișan, *op. cit.*, p. 178

⁸⁵⁰ Gerlinde Tămășan, „Obiceiurile și tradițiile săsești din Reghin și împrejurimi”, în Dr. Florin Bogdan, arh. Klaus Birthler, coord., *Sașii din Reghin și împrejurimi. Die Sachsen im Reener Ländchen*, Ed. Edu, Târgu Mureș, 2012, p. 62

⁸⁵¹ Inf. Cociș Maria

⁸⁵² Mihai Cicoară, *op. cit.*, p. 212

⁸⁵³ Inf. Stoica Ana

⁸⁵⁴ Inf. de la Stan Saveta

„brodenladen” sau „zamă de mort” cu ceapă calită, carne de găină, morcovi, usturoi, foi de dafin și se drege cu făină, smântână, lapte și oțet. Se mai dau și sarmale la înmormântare care se numesc „verde cu găluște” și se fac cu „hocăneală”, slănină dată prin mașina de tocat carne. Mâncarea specifică înmormântării la Viișoara, în apropiere de Dumbrăveni, era „rișcaș cu lapte”, adică orez fiert în lapte cu sare, zahăr, vanilie și scorțișoară, iar în perioada postului „pilaf cu prune”. Acesta din urmă se fierbe încet pe o cărămidă pusă pe sobă, nu se amestecă ci se mișcă oala cu mâna. Astăzi se dă ciorbă cu carne de găină, porc sau vițel, iar dacă este post se face ciorbă de zarzavat și iahnie de fasole ori cartofi căliți cu sos de roșii, sarmale de post, ardei umpluți de post cu sos de roșii⁸⁵⁵.

La Stânceni, masa de înmormântare se făcea acasă, în curte, sau în casă dacă ploua, dar în ultima vreme se face la Căminul Cultural din sat, acolo unde se fac și nunțile. Aici apare o mâncare specifică înmormântării, numită „ciorbă de burecițe”, ciorbă de găină, cu tarhon și smântână. „Burecițele” sunt făcute din aluat de tăitei, tăiat în pătrățele și sucit peste degete. Acest fel de mâncare specific se întâlnește și în alte sate din zonă cum este Deda, unde „de la groapă, oamenii erau chemați la casa mortului, unde se dădea de mâncare „zeamă de buriciuși” (aluat de grâu, tăiat sub formă de dreptunghiuri mici, care se uneau prin apăsare la două capete). Se dădeau apoi din nou colăcei și lumânări, după care oamenii plecau la casele lor”⁸⁵⁶. După cum se observă, meniul la înmormântare la Deda era destul de redus în prima jumătate a secolului XX fiind compus dintr-un singur fel de mâncare la care se adaugă colăcelul dat de pomană.

Astăzi, la Stânceni, în afara „ciorbei de burecițe” se fac și alte feluri de mâncare: ciorbă din carne de oaie, de porc, de vită cu zarzavat, iar în zilele de post, miercuri și vineri, nu se pune carne în ciorbă. În perioada interbelică, mâncarea se făcea în căldare ca la stână, acum se face în oale și castroane. De obicei, la o înmormântare se taie 2-3-4 oi „după cum era omul de avut”. Pe lângă ciorbă, se mai fac „găluște” (sarmale) din păsar sau arpacaș și carne, cu ceapă prăjită, slănină sau ulei. În zilele de post se fac găluște de post cu ulei, păsar, ceapă și orez. În loc de sarmale se mai face și tocană de carne cu ceapă prăjită, carne și cartofi.⁸⁵⁷ Sarmalele pregătite în oalele din suluri de lut, nesmălțuite, specifice în satele Deda, Pietriș și Morăreni, aveau un gust aparte de cele de astăzi, deoarece grăsimea de la diverse mâncăruri se îmbina în pasta oalei și le dădea un gust deosebit după

⁸⁵⁵ Inf. Stângaciu Maria

⁸⁵⁶ Ioana Claudia Cheia, Ioana Buta, *op. cit.*, p. 202

⁸⁵⁷ Inf. Jingan Ileana

cum remarcau chiar și reporterii din perioada interbelică: „Voluminoasă oală pentru fiert varză!... Cu cât e mai veche și mai poroasă cu atât e mai bună „gălușca” (sarmăuă n.n.) ce fierbe în ea. De ce oare?... Poate... că de câte ori a fost pusă în funcțiune de atâtea ori pereții ei poroși au absorbit grăsimea conținutului. Odată ajunsă la saturație oala începe să restituie din grăsimea acumulată noilor fierturi, astfel că varza și fasolea fiartă în această oală miraculoasă va avea aroma cu care se „fălea” gospodina”⁸⁵⁸. Modul de preparare a diverselor alimente diferă de la o epocă la alta, de la o zonă la alta. Astfel, la Stânceni, la mijlocul secolului XX, se folosea slănită râncețită la sarmale, deoarece de multe ori slăcina nu era afumată deloc sau superficial, ceea ce dădea un gust diferit sarmalelor decât celor din zilele noastre.

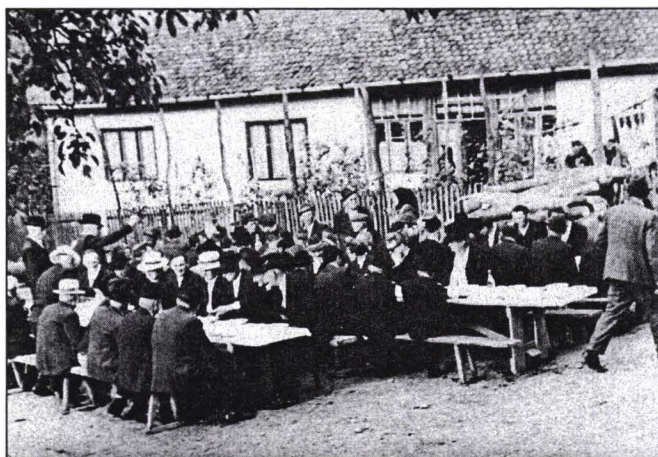


Figura 97. Masă de înmormântare la Bereni, „tor”, 1978, arhivă de familie, Szabadi Szuszána

La maghiari, atât la cei reformați cât și la romano-catolici, masa de pomană de la sfârșitul înmormântării se numește

„tor”. La această masă participă toată lumea prezentă la înmormântare, ca și la români. În valea Nirajului, la „tor” se dă de mâncare pâine, crenwurști cu muștar, palincă, cozonac, tocană din carne de vită sau de porc. La Bereni, se dă de pomană la 6 săptămâni și la un an. Atunci familia dă celor prezenți, la ieșirea din biserică, cozonac și palincă, iar acasă se face o masă restrânsă, cu rudele apropiate⁸⁵⁹. La Dumbrăvioara nu se dă de pomană la cimitir, dar se face o masă după înmormântare la căminul cultural, masă numită „tor”. Masa aceasta nu se făcea înainte de 1960. La masă se face un singur fel de

⁸⁵⁸ I. C. Murășanu, „Cronica – Luna Târgu Mureșului (Secția Etnografică”, în *Progres și cultură*, Târgu Mureș, 1937, nr. 2–3, p. 54 apud Aurelia Diaconescu, „Ceramica în suluri de lut din colecțiile Complexului Muzeal Mureș – argument al continuității în Valea Mureșului”, în *Marisia. Studii și materiale. Arheologie-Istorie-Etnografie*, vol. XIII–XIV, Târgu Mureș, 1984, p. 428

⁸⁵⁹ Inf. Szabadi Zsuzsána

mâncare: sarmale sau carne de găină, de pui cu cartofi sau macaroane. Până în 1984 se făcea „tor” în curtea casei sau în casă, de atunci se face la căminul cultural. La masa aceasta participă și preotul⁸⁶⁰.

O masă funerară restrânsă are loc în zona Podișului Târnavelor și la români, este vorba de cina din seara înmormântării la care participă selectiv un anumit număr de bărbați și femei, probabil număr cu implicații simbolice. Astfel, la Viișoara, a treia zi după înmormântare are loc „cina mortului”, când se încheie tămâierea mormântului. La cina aceasta sunt invitați 24 de oameni: 12 femei și 12 bărbați plus preotul. Mâncarea constă mai mult în diverse copturi, chifle, prăjituri și cozonac. La sfârșitul mesei se aprinde o lumânare și se spune formula consacrată: „Dumnezeu să-l ierte” și apoi se cântă „Cuvine-se cu adevărat”, iar în perioada calendaristică de după Paști se cântă „Hristos a-nviat”⁸⁶¹.

Peste tot apare interdicția participării membrilor familiei la pregătirea mesei de la înmormântare, atât la români cât și la maghiari și sași. La Stânceni, mâncarea o face o femeie angajată, care „nu umbla pe la mort”, iar cei ai casei nu aveau voie să pună mâna pe mâncare, nici pe colac, numai străinii.

La sașii din Zagăr se obișnuia să se facă o masă de pomană în curte, masă care s-a sistat de către comitetul bisericesc în perioada interbelică, deoarece bărbații s-au purtat necuviincios: „bărbații o uitat de mort și-o cântat alte cântece și după aia comitetul bisericii o spus de aici încolo 14 bărbați la groapă și nici o pomană nu”. Doar pentru cei apropiați mortului se face masă restrânsă la amiază, când e gata groapa. Pentru cei care sapă groapa se duce mâncare la cimitir: „hrană rece la cimitir și acolo mânca piftele, șnițele și când termina groapa venea acasă, în casa aia sau făcea la vecini și acolo mânca atunci toți”⁸⁶². La Ideciu de Sus, la începutul secolului al XX-lea, se mai ținea încă masa de pomană, se da o plăcintă și un cozonac, se rosteau câteva cuvinte în memoria mortului, apoi se mulțumea atât pentru participare cât și pentru masă: „Mulțumim de pomană. Domnul nostru să vă dea înapoi ca să nu simțiți lipsă.”, iar răspunsul era „Să ne fie la toți cu cu sănătate de la Domnul nostru Dumnezeu”⁸⁶³.

Bucătăreasa angajată să pregătească mâncarea la înmormântare este răsplătită pentru munca ei, fie cu bani, fie în natură. Femeia care face de mâncare la mort, ca și la nuntă, denumită „socăciță”, în majoritatea

⁸⁶⁰ Inf. Berekmeri Maria

⁸⁶¹ Inf. Stângaciu Maria

⁸⁶² Inf. Wagner Katharina

⁸⁶³ Adolf Schullerus, *Scurt tratat...*, p. 173

zonelor, primește ca plată o pâine, o sticlă de țuică, vin, carne și bani. Maria Stângaciu, socăciță din Viișoara, afirmă că ea nu a luat niciodată bani la mort pentru că a ajutat la pregătirea mâncării.

Pe lângă cina de la priveghi și ospățul de la înmormântare, mai este o masă care se organizează la români, a treia seară după înmormântare, în zona Podișului Târnavelor. La Zagăr se cheamă trei femei sau trei bărbați, depinde dacă mortul a fost bărbat sau femeie și acestora li se dă de mâncare: dacă e post se fac sarmale de post, dacă nu se dă ciorbă sau alte feluri de mâncare cu carne, fiecare după cum dorește⁸⁶⁴.

Scopul principal al meselor funerare este reluarea legăturii dintre cei vii și cei morți. „Masa de pomană exprimă totodată ideea comuniunii cu cel decedat, care participă, în credințele populare, la masă alături de cei vii”⁸⁶⁵, iar „câștigarea bunăvoinței strămoșilor, care pot asigura protecția și bunul mers al vieții oamenilor și animalelor din gospodărie, este posibilă, în mentalitatea tradițională, doar prin oferirea de ofrande alimentare și mese rituale”⁸⁶⁶. La Căpușul de Câmpie, masa de pomană organizată după întoarcerea de la groapă se numea „prânzul mortului”⁸⁶⁷, ceea ce denotă faptul că se organiza pentru cel decedat.

IV.10. BOCITUL MORTULUI

Pe lângă bocitul liber, practicat peste tot, până în a doua jumătate a secolului XX, în Câmpia Transilvaniei, la români, bocitul versificat al mortului era o regulă la toată lumea, indiferent de starea socială, „mai demult și la țerani și la domni mereau muierile de cântau mortu. Amu la domni nu mai mere muierile la cântat că-s alte obiceiuri la domni”⁸⁶⁸. Sunt zone unde se bocea mai mult la cei bogați, decât la cei săraci, deoarece după cel bogat rămânea mai multă avere, astfel erau amintite în bocete animalele care rămâneau în urma lui: „și vașile zghiară-n poiată de doru tău și de părere de rău”⁸⁶⁹.

Bocetul versificat este o trecere între „lamentația liberă, manifestarea spontană a durerii, unde numai arareori apar imagini sau versuri poetice, și cântecele funerare de inițiere, remarcabile creații artistice și filozofice,

⁸⁶⁴ Inf. Gulea Maria

⁸⁶⁵ Ofelia Văduva, *Pași spre sacru...*, p. 192

⁸⁶⁶ *Ibidem*, p. 129

⁸⁶⁷ Ion Ghinoiu, *Sărbători și obiceiuri...*, 2003, p. 217

⁸⁶⁸ IAFC, text nr. 011667, localitatea Răzoare, 1970, Rusu Nastasia, 71 de ani

⁸⁶⁹ Inf. Boar Gheorghe

îndelung cizelate în timp (Cântecul Zorilor, Bradul etc.)”⁸⁷⁰. Ion Ghinoiu împarte bocetele din România, ca formă de manifestare, în două categorii: bocetul liber practicat în Oltenia, Muntenia, sudul Moldovei, Dobrogea și bocetul versificat, dezvoltat din prima categorie, practicat în Banat, Transilvania, Maramureș, Bucovina și nordul Moldovei⁸⁷¹.

Bocitul mortului nu înseamnă doar plânsul propriu-zis, ci și „glăsătul”, adică performarea unor cântece de jale sau „glăsături”, după cum sunt numite bocetele în Valea Beicii, în Câmpia Transilvaniei și în zona Târnavelor. Termenul de „glăsât” este un termen mai rar întâlnit în literatura de specialitate, dar mult mai potrivit pentru denumirea bocitului, fie a celui liber, fie a celui versificat, deoarece celălalt termen folosit în zonă pentru bocit, „cântat”, are dublu sens, de plâns propriu-zis și de bocit în versuri, pe când „glăsătul” exclude plânsul. Pe lângă bocete sau „glăsături”, care sunt cântece spontane, semimprovizate, în zona județului Mureș se întâlnesc și cântecele rituale funebre, cântecele de priveghi și „verșurile”, creații culte ale diecilor. La Răzoare de exemplu, în Câmpia Transilvaniei, la înmormântare se cântau „cântece morțești” și „verșuri”⁸⁷². Aici, pe lângă bocitul neamurilor mortului, erau cântece funebre ale corului de femei, la fereastră, cântece care expuneau biografia mortului: „Muierile de-l cântă zic cum o fost el când a trăit, cum o zăcut, unde mere el acum și pe cine lasă și cum îi lasă...”⁸⁷³. În zona Târnavei Mari, la Mihai Viteazu, Boiu, Hetiur, Vânători, Albești, pe lângă bocete, exista și un cântec ritual funebru, cântat în grup, denumit „Cântecul ăl mare”⁸⁷⁴.

În general bocitul mortului este privit ca o datorie obligatorie față de cel decedat, după cum reiese chiar din versurile unor bocete: „Vai de mortu necântat/ Cum șade de supărat.”⁸⁷⁵. Bocetele, „glăsăturile”, sunt datoria femeilor, numai ele „se glăsăsc” la înmormântare⁸⁷⁶ dar, sunt și cazuri, mai rare, când boceau și bărbații: „mai demult cântau și bărbații care știu...cu muierile”⁸⁷⁷. Cei care bocesc sunt în general cei din familie dar sunt și femei specializate care bocesc cum este cazul la Deda, unde la priveghi bocesc anumite femei „pricepute”, probabil la cântecele rituale,

⁸⁷⁰ Ion Ghinoiu, *Lumea de aici...*, p. 96

⁸⁷¹ *Ibidem*, p. 95

⁸⁷² IAFC, text nr. 011669

⁸⁷³ *Ibidem*

⁸⁷⁴ Ilarion Cocișiu, *Monografia județului Târnava Mare*, Tipografia Miron Neagu, Sighișoara, 1943, p. 408

⁸⁷⁵ Ioan T. Radu, *op. cit.*, p. 286

⁸⁷⁶ Inf. Vețean Maria

⁸⁷⁷ IAFC, text nr. 011669

nu la bocetele obișnuite. Vorbind despre bocetele din Stânceni, Alexandru Doali Milășel nota că acestea sunt: „improvizații originale, efectul acestor cântări, plângeri, este cât se poate de mare, influențând starea sufletească a întregii prezențe”⁸⁷⁸. La Deda, bocetul este o îmbinare a unui cântec cu ambitus redus de 2-3 sunete cu hohote de plâns⁸⁷⁹. Bocetele nu sunt întotdeauna o creație absolut spontană, căci adesea revin în bocete teme și imagini mai vechi adaptate doar situației concrete, după cum bine observa și Ilarion Cocișiu în monografia muzicală a Târnavei Mari: „Bocetul a fost socotit în întregime de formă improvizată, ori aceasta este o greșeală căci și aici ca și în cântecele populare avem teme, pe care femeia bocitoare caută să le potrivească ocaziei și stării ei sufletești”⁸⁸⁰. Bocetele din zona Târnavei Mari, din punct de vedere muzical, sunt o recitare (parlando) puțin ritmată, urmând accentul cuvântului. Ambitusul e de quarto sau cvintă, iar gama minoră⁸⁸¹.

Bocitul apare și la celelelalte etnii din zonă, în diverse forme de manifestare, de la plâns la bocitul liber până la cel versificat, care este mai rar. La maghiari, în secolul al XIX-lea apar schimbări importante în obiceiurile de înmormântare, mai ales în privința practicilor populare, cum este bocitul mortului considerat o manifestare păgână. În secolul XX, la maghiarii reformați se plânge mortul la înmormântare, dar nu se performează cântece funebre sau bocete versificate, lamentații după cei morți. Disparația bocetului la maghiari ține de influența bisericii reformate, deoarece în Evul Mediu, în Ungaria, lamentația era o practică uzuală chiar și în rândul aristocrației. Astfel la o înmormântare din 1342, văduva regelui Carol Robert a bocit și a plâns tare în timpul ceremoniei. Un secol mai târziu, văduva regelui Mathias s-a arătat cameristei sale cu părul despletit și cu fața zgârâiată. În secolul al XVIII-lea biserica maghiară tolera încă practica bocirii, dar în secolul al XIX-lea bocitul era condamnat de aristocrație și de clasa de mijloc. Acum se pare că apare o ruptură între obiceiurile funerare ale aristocrației și cele ale clasei de jos. Un comentator al obiceiurilor țărănești, privind de la înălțimea epocii rațiunii, prevedea dispariția bocetelor într-un pasaj exprimat destul de dur „toate cântecele funebre, nemaipomenit de lamentabile și alte tradiții proaste ale păgânismului, vor trece în uitare”⁸⁸².

⁸⁷⁸ SJMAN, *Fond personal Doali Alexandru Milășel*, Dosar nr. 28, Fila 47

⁸⁷⁹ Ioana Claudia Cheia, Ioan Gh. Buta, *op. cit.*, p. 201

⁸⁸⁰ Ilarion Cocișiu, *op. cit.*, p. 408

⁸⁸¹ *Ibidem*

⁸⁸² Gail Holst-Warhaft, *The Cue for Passion: Grief and its Political Use*, Harvard University Press, 2000, p. 38



Figura 98. Bocitul mortului în curte la maghiari, Bereni, Valea Nirajului, 1978, arhivă de familie, Szabadi Szuszánna

La sași, bocitul, „dat Klon”⁸⁸³, începea imediat după așezarea mortului pe năsalie și consta în bocete spontane care exprimă durerea familiei, dar nu există bocete versificate ca la români. La Saschiz a apărut abia din 1974 o biografie versificată a mortului, denumită „Letzer Gruss”, biografie care exista și înainte dar nu în forma versificată. La Idecu de Sus, județul Mureș, bocitul era, la începutul secolului XX, un fel de răspuns la condoleanțele venite din partea neamurilor și cunoscuților⁸⁸⁴.

Interpretarea bocetelor, ca și a cântecelor rituale funebre, trebuie făcută în contextul ceremonialului funerar. Dincolo de analiza literară sau muzicală a bocetelor, este important de reținut rolul bocitului și al bocetelor în mentalitatea populară și funcțiile lor în cadrul ritualului. Cercetătorii fenomenului au observat diversificarea bocetelor după identitatea mortului, după gradul de înrudire dintre bocitoare și cel mort⁸⁸⁵ și articularea lor după scenariul înmormântării. Constantin Brăiloiu grupează bocetele din zona Oașului după momentul în care sunt performate, legându-le de ceremonialul funerar și diversele tipuri de înmormântare. Sunt astfel bocete cântate la căpătâiul unui mort, la un mormânt închis, bocetele pentru cei morți departe, în cătănie, bocete care se cântă când vine preotul, la intrarea în cimitir, la groapă⁸⁸⁶, ceea ce face necesară analiza

⁸⁸³ Adolf Schullerus, *Siebenbürgisch-sachsische Volkskunde im umriß...*, p. 125

⁸⁸⁴ Idem, *Scurt tratat de etnografie...*, p. 163

⁸⁸⁵ Doru Radosav, *op. cit.*, p. 192

⁸⁸⁶ Constantin Brăiloiu, *Bocete din Oaș...*, p. 1–2

bocetelor în paralel cu ceremonialul înmormântării sau al altor ocazii de bocit. Astăzi, din păcate, datorită fenomenului de disoluție a bocitului, nu se mai pot face astfel de delimitări.

Bocitul are în primul rând o funcție terapeutică, de ușurarea a durerii celor vii, mai mult decât a fi o obligație pentru cel mort. Silvia Chirilă, bocitoare profesionistă în Laslăul Mare, remarcă faptul că astăzi femeile tinere nu mai știu plânge după mort, nu știu să-și manifeste durerea prin bocete, „nu mai glăsăsc” pentru a se mai descărca de durere. Majoritatea bocetelor nu sunt altceva decât o manifestare directă și spontană uneori a durerii rudelor după cel decedat. Dintre cele mai dureroase sunt bocetele pentru mamă. Un bocet după mamă, din Socolu de Câmpie, plânge pustiitatea rămasă în casă, în tindă, după moartea mamei și ne oferă imaginea morții care rupe pomii din grădină:

*„Mamă dragă cum te-a îndurat
D'e ai pus mâna pe masă
Și ne-ai făcut loc pin casă
Și ai pus mâna pe grindă
Și ne-ai făcut loc pin t'indă
Astăz îi d'e-o săptămână
Umblă moart'ea pin grăd'ină
Rupe meri și rupe peri
Rupt-o peri d'in rădășină
Și pe dumneata d'i la inimă”⁸⁸⁷.*

Într-un bocet din Răzoare, care se cântă la ieșirea mortului din casă, apare imaginea elementelor casei care plâng după cel mort, mai ales dacă acesta a fost stăpânul casei:

*„Plânje casă, plânje masă
Că mere gazda de-acasă
Plânjeți uși, plânjeți pereți
Că de gazdă rămâneți
Plânjeți și tăt lăcrimați
Că de mini sunteți rămași...”⁸⁸⁸.*

La fel de sfâșietoare sunt și bocetele femeii după soțul ei, după cum este și bocetul de mai jos din Laslăul Mare:

⁸⁸⁷ Arhiva familiei Maloș, Ioan Maloș, *Obiceiuri...*, p. 3-4

⁸⁸⁸ IAFC, text nr. 014528

„Di la cap pân la chicioare
 Vai inima cum mă doare
 Di la cap pân la mijloc
 Inima me-mi arde-n foc.
 Copârșeu cu două cruci
 Pe omu mieu unde-l duci
 Copârșeu numa c-o cruce
 Lasă-mi omu nu mni-l duce
 Nu mni-l duce de la casă
 Că-i păcat să putrezască.
 Lasă-ți dragă mânila acasă
 Lasă-le pe cuptor
 La copii de ajutor.”

Sau:

„Dragul mieu că atâta te-oi cânta
 Până giolgiu l-oi uda
 Și de mama te-o ntreba
 Șe ploaie te-o plouat
 De așa tare te-o udat
 Da nu ploaie m-o plouat
 Că Silvia m-o cântat.”

Imaginea mâinilor mortului lăsate acasă, pe cuptor, pentru a continua să-i ajute pe cei dragi la muncă, ca o metaforă pentru hărnicia celui decedat, apare și într-un bocet al mamei pentru fiica sa, bocet provenit tot din zona Târnavei Mici, de la Șoimuș:

„Draga mamii,
 Cât de harnică mi-ai fost,
 Lasă-ți mânila acasă
 Că-i păcat să putrezască,
 Lasă-le pe cuptor
 Să-mi șie mie de-ajutor”⁸⁸⁹.

Cele mai multe bocete personifică moartea blestemând-o, după cum reiese dintr-un bocet de la Luieriu:

Moarte, blestemată fii
 Și pe-aici să nu mai vii

⁸⁸⁹ Inf. Stoica Ana

*Și să piei de pe pământ
Că pe-aici n-ai ce căta.
Moartea-i tare de căinoasă
Ce apucă nu mai lasă
Ca să vadă Sfântul Soare
C-o duce la-ntunecare*⁸⁹⁰.

Alte bocete care blestemă moartea timpurie, folosesc eufemisme pentru a o denumi, cum ar fi șarpele, după cum apare în bocetul următor:

*„Mâncate-ar focu de șarpe
Di ce-ai mâncat iarbă verde
Să fi lăsat să-ñflorească
Și Ion să mai trăiască.”*

În alte bocete, moartea este blestemată să ardă și expulzată în pădure, în sălbăticie, în afara spațiului umanizat al satului, după cum se întâmplă și în descântece cu bolile:

*„O vin't moartea-n colțu mesei
Ș-o luat pe gazda căsii.
Vai moarte arză-te focu,
C-aișea nu ț-o fost locu
Să te și dus dragă-n pădure,
În pădure la copaci
Că mai sunt oameni săraci,
În pădure la aluni
Că mai sunt oameni bătrâni”.*

Fiind o manifestare spontană a durerii pentru cel mort, bocetele sunt adaptate ritualului înmormântării, marcând diferite momente din ceremonialul funerar. La Sânmihaiu de Pădure, în Valea Beicii, se glăsește când se trag clopotele, seara la priveghi, când vine preotul la prohod, pe drumul spre groapă, la groapă, după ce e pus sicriul în groapă⁸⁹¹. În zona Târnavei Mici, în Vișoara, sunt bocete care se cântă în casă, când vine preotul în casă, la groapă etc. Bocetele sunt adresări directe mortului astfel încât diferă în funcție de persoana mortului: la soț, la soacră, la tineri etc. Adesea bocetele, asemenea cântecelor rituale funebre, oferă

⁸⁹⁰ Vasile Oarcea, Ioan Aurel Popescu, *Poezii populare din Transilvania*, Ed. Minerva, București, 1986, p. 557

⁸⁹¹ Inf. Tropotei Ștefana

mortului informații despre călătoria ce-l așteaptă și îndrumătorii din lumea cealaltă, care de obicei sunt rudele apropiate. Din acest punct de vedere, bocetul are o funcție de inițiere a mortului pentru integrarea sa cu succes în lumea strămoșilor.

Pe lângă menționarea rudelor care ghidează mortul în lumea cealaltă, „glăsăturile” oferă și alte motive legate de orientarea mortului în lumea de dincolo, motive pe care le găsim de obicei în cântecele rituale funebre (drumul, destinația finală). Destul de frecvent apare în bocete motivul celor două drumuri/cărări opuse (stânga-dreapta, bun-rău) și indicația drumului bun pe care trebuie să meargă:

*„Tu Mărie drag me...
Bagă tu sama bine
Că sunt două cărările
Nu t'e duș'e pe-ai d'e foc
Du't'e pe-ai d'e jar
Du't'e pe-ai d'e măg'eran”⁸⁹².*

Pe lângă motivul drumurilor, în bocete apare și motivul raiului, destinația finală a sufletului mortului în lumea de dincolo:

*„Dinaintea acestei case
Este-un mândru stejărel
Cântă paserile-n el
Tăt cântă și pciscuiesc
Și raiul îl împărțasc
Împărțiți-l cu dreptate
Și făceți-i și la N. parte”⁸⁹³.*

Pe tot parcursul ceremonialului funerar, bocetele exprimă diversele stări afective prin care trec rudelor celui decedat. Când se află mortul în casă, la Viișoara, soția îl bocește pe soț astfel:

*„Dragul meu
Îți dau două mere dulci
Unu la părinți să-l duci
Unu singur să-l mănânci
Să spui din partea mea
C-am rămas eu singurea*

⁸⁹² Ioan Maloș, *op. cit.*, p. 6

⁸⁹³ Laura Pop, *Obiceiuri de înmormântare din Valea Beicii...*, p. 122–123

*Și mă rog la Isus Hristos
Să te ducă-n loc frumos."*

În bocetele pentru cuscră, regăsim aceeași imagine a celor „două mere dulci” pentru neamurile de dincolo, se schimbă doar adresantul:

*„Cuscră, cuscră
Îți dau două mere dulci
Unu la cuscră să-l duci...”⁸⁹⁴.*

La venirea preotului femeile adresează bocete acestuia: „Nu veni părinte bun/ Sî mi-l duci pe-al meu copil...”. La groapă se cântă un bocet legat de sicriu: „Mamă, mamă draga me/ Tu ce casă ți-ai ales/ Fără uși, fără ferești...”. Apoi se referă la pământul care-l apasă pe mort... La Socolu de Câmpie, în 1940, femeile „să glăsască” la priveghi, când se trag clopotele și înainte de prohod, se adunau cu vreo două oră înainte de a începe slujba de înmormântare pentru a boci⁸⁹⁵. La Sânpetru de Câmpie, femeile cântă așa numitele „cântece morțești” la priveghi și pe timpul cât se împarte pomana⁸⁹⁶.

Bocetele nu numai că punctează diferite momente ale ceremonialului funerar, ci descriu, în mod simbolic, secvențe funerare, cum este acest bocet din Răzoare, care prin imaginea carului cernit evocă transportul mortului la cimitir: „Pe on drum negru șernit/ Mere-on car negru feștit/ Boii-s negri și mai negri/ Da în car șinei culcat/ Da Iuân îi răposat/ După car sine-alerga/ Da sătia jeluia/ Cu glaja cu lecurele/ Stăi soșule dragu meu/ La ușă la țântărim/ Stăi acol’ să povestim/ Că mai mult nu ne-ntâlnim”⁸⁹⁷. În special bocetele pentru copii mici folosesc astfel de imagini ale ceremonialului funerar, cum este un bocet de la Șerbeni, din Valea Beicii:

*„Pe cel rât înmohorât
Trece-un car negru cernit
Dar în car cine-i culcat
Da’Ion stă supărat
Și în urma carului
Mere plângând mama lui.”*

⁸⁹⁴ Inf. Cornelia Stupineanu, născută în 1959, localitatea Viișoara, județul Mureș, etnie română, religie ortodoxă, data interviu 13 iunie 2008; Maria Stângaci

⁸⁹⁵ Arhiva familiei Maloș, Ioan Maloș, *Obiceiuri...*, p. 1, 3, 7

⁸⁹⁶ Ioan T. Radu, *op. cit.*, p. 286

⁸⁹⁷ LAFC, Cluj-Napoca, text magnetofon nr. 014528

Dincolo de exprimarea spontană a durerii pentru cel mort prin forme improvizate există și anumite modele de bocete pe care femeile le rememorează la înmormântarea celor dragi. Întrebată de unde știe bocetele, o bocitoare spune că sunt o expresie directă a durerii din momentul morții, dar și o rememorare a bocetelor auzite la alte înmormântări: „Păi doamnă dragă atunci așa-ți vine-n minte și așa te doare pe la inimă că mi-o murit mamă, mi-o murit tată, mi-o murit cinci frați... Am mai auzit și am vinit acas' și am știut și m-am dus la altu mort și-am auzit și acolo și iară am mai știut.”⁸⁹⁸.

Pe lângă terapia durerii celor apropiați mortului, bocetele, prin mesajele trimise rudelor decedate, realizează o solidarizare între lumea celor vii și a celor morți, a neamului de aici cu cel de dincolo.

În afara temelor legate de identitatea mortului, de momentele ceremoni- alului funebru, de recuzita de înmormântare, în bocetele din zona Târnavei Mari sunt și alte teme, de mai largă răspândire: cearta cucului cu moartea, strigă moartea la fereastră, Maica Precistă care scrie sufletele, Vama⁸⁹⁹.

O temă des întâlnită în bocete este cea a pământului greu, imagine care exprimă ideea ireversibilității morții, a drumului fără întoarcere. Tema pământului am regăsit-o în bocetele din zona Deda și din zona Târnavelor. Într-un bocet din Deda, lipsa mortului de la masă, care semnifică despărțirea sa de familie, este pusă pe seama pământului ce-l apasă:

*„Dragă nu te milui
Și nu te mai gânduri,
Că-i mere și-i mai veni.
Io-aș veni cu drag acasă
Să mai stau cu voi la masă,
Dar pământu-i greu, m-apasă,
Mă ține și nu mă lasă”⁹⁰⁰.*

O altă categorie importantă a discursului funebru o constituie cântecele rituale de înmormântare, cântecul de priveghi și verșurile. Ambele sunt cântece de grup, performate în cor de către femei, în general la priveghi, dar și la înmormântare, însă există o diferență foarte mare între cântecul de priveghi din Valea Gurghiului, de factură populară și verșurile funebre, de influență cârturărească.

Cântecele de priveghi din Valea Gurghiului și cele denumite „Drumurile” din Câmpia Transilvaniei sunt diferite de cele regăsite în Valea

⁸⁹⁸ Inf. Chirilă Silvia

⁸⁹⁹ Ilarion Cocișiu, *op. cit.*, p. 408

⁹⁰⁰ Claudia I. Cheia, Ioan Gh. Buta, *op. cit.*, p. 201

Beicii, fiind transpuneri ale unor concepții populare legate de soarta sufletului după moarte cu bază etnografică în ceremonialul funerar. Cântecul de priveghi din Valea Gurghiului transpune de fapt un ritual care are loc la priveghi la Stânceni, cel al strigării mortului. Obiceiul este de a se striga mortul de trei ori, la cina organizată cu ocazia priveghiului, denumită chiar „cina mortului”⁹⁰¹. Strigarea o face o femeie, dacă este priveghiul unei femei, sau un bărbat dacă mortul este bărbat. Ritualul strigării mortului este amintit și de Vasile Popp, la începutul secolului al XIX-lea, după informațiile primite de la Petru Maior potrivit cărora femeile, rude de-a mortului, bocesc mortul strigându-i numele cu voce tare: „Maior al nostru scrie astfel despre această bocire: cadavrul îmbrăcat în haine elegante este expus, atunci toate neamurile și cei legați prin alianță se reped și cu glas tare, strigându-i numele de multe ori, îl jelesc, îl plâng și repetă aceasta timp de trei zile”⁹⁰². Strigarea numelui mortului se face în credința că cel mort se va trezi la auzirea strigării celor dragi, probabil pentru a preveni moartea aparentă. Un alt rol, nemărturisit, al strigării mortului în bocete ar putea fi unul magic, de îndepărtare a spiritelor rele, cunoscut fiind rolul apotropaic al cântecelor de priveghi, cântate la miezul nopții⁹⁰³.



Figura 99. Plânsul mortului la priveghi, Ibănești, 1968, arhiva foto Muzeul Etnografic Reghin, nr. inv. 2339, foto Anton Badea

Cântecele rituale de priveghi, întâlnite în Valea Gurghiului și în Câmpia Transilvaniei nu sunt prezente în documentele scrise până la publicarea lor de către folcloriști în secolul XX, în schimb sunt foarte bine cunoscute acele „verșuri funebre” care apar la sfârșitul cârților bisericești de predici funebre, alături de „iertăciuni”, sau în diverse manuscrise. În zona Mureșului au fost preoți care au copiat și au alcătuit verșuri

⁹⁰¹ Inf. Jingan Ileana: „Chiamă mortul de 3 ori la șină, dacă moare bărbat îl cheamă o femeie, dacă moare femeie îl cheamă un bărbat, dacă nu copiii.”

⁹⁰² Vasile Popp, *De funeribus...*, p. 27–28

⁹⁰³ Ioan Talos, *Gândirea magico-religioasă la români. Dicționar*, Ed. Enciclopedică, București, 2001, p. 122

funebre cum a făcut preotul Teodor Branea, preotul Alunișului între anii 1801–1831, care adună, în 1828, *Verșuri la îngropări după starea omului*, unele compuse chiar de el⁹⁰⁴ toate având ca temă principală vechea idee a deșertăciunii lumii („contemptus mundi”), precum și iertările pe care le ia mortul de la cei rămași. Potrivit lui Ovidiu Bârlea verșul la înmormântare își are originea în cântecele calvine din epoca principatului, când principii unguri căutau să facă prozelitism printre românii ortodocși⁹⁰⁵.

Unele cântece de priveghi sunt numite „glăsături”, adică bocete, cum sunt cele din Valea Beicii, o împletire între verșurile funebre și bocete. „Glăsăturile” acestea se cântau la priveghi, când băteau clopotele și în ziua înmormântării, după prohod. Acest tip de cântec nu mai este unul oral, asemenea bocetelor obișnuite, el este scris și se cântă de femei în cor. Astfel, dacă analizăm o astfel de glăsătură din Valea Beicii, intitulată „O viață, o viață”, observăm că se începe cu tema larg răspândită în discursul creștin asupra caracterului trecător al vieții, idee regăsită în „verșuri”:

„O viață, o viață
Ca roua de dimineată
Așa-i viața omului
Ca și roua câmpului
Astăzi ești și mâine nu...”⁹⁰⁶.

Continuarea seamănă mai degrabă cu temele regăsite în bocete și cântecele funebre, teme care exprimă despărțirea de casă, de familie, drumul fără întoarcere al morții:

„Crească flori și iarbă deasă
Noi mai veni-n astă casă
Crească iarbă și sulfină
Noi mai veni prin grădină
Noi mai sta cu voi la cină.
Săraci cărările mele
A crește iarbă pe ele
A crește ș-a otăvi
Înapoi n-oi mai veni”

⁹⁰⁴ Elena Miha, „Pe Mureș și pe Târnava”. Manuscrise folclorice de la începutul secolului al XIX-lea, în *Marisia. Studii și materiale. Etnografie-artă-artă populară*, vol. XXV, Târgu Mureș, 1996, p. 129

⁹⁰⁵ Ovidiu Bârlea, *Folclorul românesc*, vol. I *Momente și sinteze*, Ed. Minerva, București, 1981, p. 493

⁹⁰⁶ Bocet consemnat în scris de Tina lu' Ciucalău din Urisiu de Sus. *Vezi Anexe*

Despărțirea de familie prin imaginea mortului care lipsește de la cină, este chemat la cină sau își exprimă el dorința de a participa la cină alături de cei dragi, este foarte răspândită în bocetele din zonă, este o imagine prin care se exprimă de fapt durerea morții și drumul fără întoarcere al celui decedat, precum și solidaritatea dintre cele decedat și familia sa reuniți la o cină postmortem, ca și în viață. Un bocet din Socolu de Câmpie, din perioada interbelică, formulează o adresare mamei moarte cerându-i să nu plece de acasă, căci nu va găsi loc popas și nici va avea unde cina pe unde va merge:

*„Tu Mărie drag me,
Hai înapoi un t'e dușe
Că-i sară și nu-i ajung'e.
Și nu-i căpăta salaș
Niș de șină nu Țor da”⁹⁰⁷.*

Un alt bocet din Socolu de Câmpie reia tema cinei mortului și cheamă pe cea plecată să vină la cină, după cum fac și cei din Stânceni la priveghi:

*„Mamă dragă nu te duce
Că-i sară și nu-i ajunge
Și sălaș nu-i căpăta
Și de cină nu Țor da
Haida, mamă, înapoi
Că de cină Țom da noi
Ce Ț-a pofti inima”⁹⁰⁸.*

Imaginea aceasta a lipsei mortului de la cină este legată de ritualul chemării mortului la cină, ritual care se face la Stânceni, în Valea Superioară a Mureșului, precum și de obiceiul neamurilor mortului de a arunca colăcelul și lumânarea primite de pomană în groapa mortului, „pentru ca să aibă mortul de cină”, obicei întâlnit în Valea Beicii. Preocuparea aceasta pentru a asigura mortului cina, preocupare vizibilă atât în bocete cât și în ritualurile funebre, exprimă ideea solidarității mortului cu familia sa, cina fiind un simbol la reunirii familiei. Lipsa mortului de la cină semnifică în fapt ruperea sa, despărțirea de familie, absența de la momentul culminant de coeziune al familiei, masa de seară.

Cântecele de priveghi din Zagăr, zona Târnavelor, sunt creații inspirate din cărțile bisericești, dar care sunt turnate în tiparele versului popular.

⁹⁰⁷ Arhiva familiei Maloș, Ion Maloș, *Obiceiuri...*, p. 5

⁹⁰⁸ Grigore Bota, Vasile Ormenișan, *op. cit.*, p. 180

Aceste cântece sunt denumite „pricesne”, asemenea celor cântate de femei în biserică, la liturghie. Cântecele acestea nu se cântă la toți morții, ci doar la anumite categorii de morți mai puțin obișnuiți: tinerii și cei care au fost slujitori ai bisericii.

Figura 100. Plânsul mortului în curte, Deag, 1973, arhiva foto Muzeul Etnografic Reghin, foto Mircea Sabău, nr. inv. 4072



IV.11. RITUALURI POSTFUNERARE

Integrarea mortului în lumea de dincolo începe o dată cu încheierea înmormântării și darea pomenilor, ba chiar mai devreme după cum consideră unii etnologi că „integrarea răposatului în jumătatea cealaltă a neamului începe deja prin prepararea colivei și a pâinii mortuare”⁹⁰⁹. Perioada de la înmormântare până la parastasul de 40 de zile reprezintă o perioadă critică atât pentru sufletul celui mort cât și pentru cei rămași, de aceea se continuă îndeplinirea ritualurilor funerare pentru integrarea deplină a mortului în lumea de dincolo, în societatea celor morți. Toate acestea se fac în credința că sufletul mortului continuă să fie prezent în apropierea casei până la 6 săptămâni. În a doua jumătate a secolului XX, la Socolu de Câmpie, prezența sa era atât de vie pentru cei ai casei, încât timp de 6 săptămâni se punea o lingură și pentru cel mort la masă⁹¹⁰.

Ritualurile postfunerare încep imediat după îngropăciune, unele în următoarele trei zile sau în săptămâna care urmează și altele se desfășoară timp 6 săptămâni, cum este ritualul pomanei de apă pentru sufletul mortului timp de 40 de zile. Imaginându-se, în mod paradoxal, existența sufletului mortului atât la cimitir, cât și acasă ori în alte părți pe unde a umblat în timpul vieții, se desfășoară ceremonii postfunerare în mod concomitent

⁹⁰⁹ Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 181

⁹¹⁰ Ioan Maloș, *op. cit.*, p. 12

la cimitir și la casa decedatului. Ceea ce se întâmplă cu sufletul mortului până la Judecata de Apoi ține de imaginarul popular, fiecare concepând o altă destinație pentru acesta. Atât istoria religiilor cât și folclorul deosebesc două etape sau două stări în condiția post-mortem a sufletului omului: supraviețuirea și nemurirea. Astfel „sufletul mortului supraviețuiește câțva timp (până la o reîncarnare, până la judecata de apoi etc.) apoi *piere* sau devine *nemuritor* (în termeni creștini)”⁹¹¹.

Vasilie Popp încheie expunerea sa despre obiceiurile funerare cu cele desfășurate la cimitir, la doua zi de înmormântare: „În următoarea zi, spune Maior, în multe locuri rudele răposatului merg la mormânt, ducând o oală unde este pusă o candelă aprinsă. Aceasta rămâne acolo până când este mistuită de vicisitudinea trecerii timpului amintit”. Explicația acestui obicei ține de credințele referitoare la persistența sufletului în preajma casei până la înmormântare: „Acolo unde acest obicei este practicat des, predomină și credința potrivit căreia sufletul, după ce a părăsit trupul, timp de trei zile bânuie în jurul casei unde zace trupul neînsuflit, ba chiar mai mult, merge inclusiv la locul unde va fi înmormântat”⁹¹².

Imediat după înmormântare au loc o serie de ritualuri mărunte care au scopuri purificatoare și de separare a mortului de lumea celor vii. În zona Târnavei Mici, în satul Laslăul Mare, a doua zi după înmormântare, de dimineață, imediat ce se trezește, o femeie din casa mortului ia o sticlă de vin, două cornuri și se duce la cimitir. Primului om întâlnit pe drum i se dă vinul și cornurile ca pomană, apoi se merge la cimitir unde se pun lumânări și se plânge mortul⁹¹³.

În zona Târnavei Mari, la Mihai Viteazu, o femeie sau două, din casa mortului, merg în trei dimineți și înconjoară mormântul de trei ori, înainte de răsăritul soarelui, cu jar și tămâie puse într-o oală, iar apoi se sparge oala respectivă și e lăsată lângă mormânt⁹¹⁴. La fel se face și la Sântiona, în zona Târnavei Mici, unde două-trei femei sau bărbați merg timp de trei dimineți după înmormântare, înainte de răsăritul soarelui, la mormânt și afumă crucea de la capul mortului cu tămâie și spun rugăciunea „Tatăl Nostru”⁹¹⁵.

În Valea Beicii, în seara înmormântării este obiceiul să se cearnă făină pe masă, în casa mortului, unde se mai pune ceva de mâncare și agheasmă. Dimineața cei ai casei se uită la masă și se spun că văd urme de pasăre în

⁹¹¹ Mircea Eliade, „Locum refrigerii”, în *Drumul spre centru*, Ed. Univers, București, 1991, p. 216

⁹¹² *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 248

⁹¹³ Inf. Chirilă Silvia

⁹¹⁴ Inf. Damian Maria

⁹¹⁵ Inf. Zerculea Ana

făină⁹¹⁶. Obiceiul este menționat și în presa interbelică, în 1921, la Urisiu de Sus: „În seara zilei când se înmormântează mortul să cearnă făină pe masă, să pună un poc al de rachiu pe masă și ceva mâncare. Ei cred că sufletul omului se mai întoarce încă odată în formă de pasăre, să mai mănânce odată și să beie și să-și ieie rămas bun de la casă și de la ai săi”⁹¹⁷. Aceasta pare a fi masa simbolică de despărțire a mortului de familie, un ritual de despărțire de casă și de cei ai casei. În Valea Gurghiului obiceiul se repetă la 9 zile și la un an⁹¹⁸.

Prima săptămână după înmormântare pare a fi cea mai dificilă pentru cel mort, de aceea în unele zone, se fac slujbe pentru cel mort. La Socolu de Câmpie se crede că atunci „cân’ moare omu, sufletu’ mai rămân’e acasă la grindă o săptămână. Cân’ eram m’ică am cotat la grindă să găesc sufletu’ bunii”⁹¹⁹. După înmormântare, la Șerbeni și la Sânmihaiu de Pădure, timp de 7 zile se duc la biserică 7 liturghii de prescuri pentru preot ca să facă slujbe de „sărăcustă”⁹²⁰.

La maghiarii reformați, la o săptămână după înmormântare, în prima duminică, după slujba religioasă, preotul anunță în biserică că a trecut o săptămână de la moartea omului și face un fel de urări pentru cei apropiați, în același timp familia dă bani la biserică. Aceasta este ca un fel de amintire, de pomenire a mortului⁹²¹.

Amintirea mortului se face și la sașii din Zagăr, la o săptămână după înmormântare, în prima duminică, când sunt invitați acasă toți bărbații de la biserică și serviți cu pâine și vin⁹²². Acest obicei seamănă cu cina mortului care se face în aceeași zonă la români în seara înmormântării unde de asemenea sunt chemați de obicei un anumit număr de bărbați sau femei și serviți cu mâncare.

Potrivit lui Ioan H. Ciubotaru, „momentul unui deces este centrul de la care se rotunjesc, temporal și spațial, cercuri din ce în ce mai largi, până se cucerește cumpăna dreaptă între cele două lumi și apele tulburate de accidentul funerar se întind liniștite și calme”⁹²³. Ritualul funerar, în concepția populară, nu se termină odată cu înmormântarea, „ultimul cerc

⁹¹⁶ Inf. Suci Maria

⁹¹⁷ Tudor Pamfile, *revistă de muzică, artă populară și folclor*, an II, nr. 1-3, 1921

⁹¹⁸ Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 398

⁹¹⁹ Ioan Maloș, *op. cit.*, p. 12

⁹²⁰ O liturghie înseamnă o prescură și un părăstas mic însemnat cu pistornicul. Inf. Maria Veșean, Maria Buțiu

⁹²¹ Inf. Berekmeri Maria

⁹²² Inf. Wagner Katharina

⁹²³ Ioan H. Ciubotaru, *Marea trecere...*, p. 162-162

al ritualului funerar se încheie propriu-zis după 40 de zile, interval de timp semnificativ pentru împlinirea unui ciclu complet de existență sau de non existență, la capătul căruia *dalbul de pribeag* este integrat altui univers, prin intermediul morții *culturale*⁹²⁴.

Continuarea ritualurilor funerare după îngroparea mortului evidențiază credințele populare despre suflet, credințe în care se îmbină elementele păgâne cu cele creștine. La Răzoare, în Câmpia Transilvaniei, se crede că „stă în streășina căsii sufletu până ce pleacă la groapă, pe urmă el se duce în cer și stă la poartă 7 săptămâni. Păi dară de-aia se face slujbe 7 săptămâni să meargă sufletu în rai, se dă la țigănci bani, să duce 40 de cânti de apă la însetați la târguri, la biserică, acesta se numește paos”⁹²⁵. Toate practicile ce au loc după înmormântare, până la 6 săptămâni, își găsesc explicația în credința colindării sufletului pe lângă casă în diverse locuri, fie la streășina casei, fie la grindă. La Urisiu de Sus, în Valea Beicii, se crede că sufletul stă la grindă timp de 6 săptămâni și numai după aceea se stabilește unde va merge⁹²⁶.

Există mai multe limite de timp, după înmormântare, de despărțire de cel mort: o săptămână, 9 zile, 6 săptămâni, hotare în timp între cei vii și cel mort. Astăzi a rămas în vigoare doar perioada de 6 săptămâni când are loc primul parastas de pomenire a mortului la biserică, dar se pare că și cele 9 zile de după înmormântare aveau un rol deosebit în delimitarea celui mort de lumea celor vii. Astfel, timp de 9 zile, la Urisiu de Sus, femeile nu se pieptăneau și, în vremurile în care casele erau cu lut pe jos, nu lipeau podeaua cu lut în casa mortului.⁹²⁷ La Socolu de Câmpie, pe la 1940, preotul nu mergea la casa mortului, după înmormântare, numai după ce au trecut 9 zile când făcea feștanie⁹²⁸ și prima pomană postfunerară⁹²⁹. În Săcalu de Pădure, în zona colinară a Munților Călimani, la 9 zile după înmormântare se face un pom, înalt de 1 metru, pe care se pun fructe de sezon: mere, nuci și împletituri din aluat⁹³⁰. Cifra 9 are valențe simbolice în mentalitatea colectivă, semnificațiile ei principale derivând în primul rând din cele 9 luni de sarcină. Nouă „fiind ultimul din seria de cifre, anunță depotrivă un sfârșit și o reîncepere, adică o mutare pe un plan mai înalt. Aici se regăsește ideea de naștere nouă și de germinare, precum și cea de moarte...”⁹³¹. Biserica

⁹²⁴ *Ibidem*

⁹²⁵ LAFC, text nr. 011666

⁹²⁶ Laura Pop, *Obiceiuri de înmormântare din Urisiu de Sus...*, p. 44

⁹²⁷ *Ibidem*, p. 45

⁹²⁸ Arhiva familiei Maloș, Ioan Maloș, *Obiceiuri...*, p. 11

⁹²⁹ Grigore Bota, Vasile Ormenișan, *op. cit.*, p. 177

⁹³⁰ Inf. Pantea Simion

⁹³¹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol II, p. 352

ortodoxă consideră necesară pomenirea individuală a mortului la 9 zile după moarte ca fiind „pentru ca răposatul să se învrednicească de părășirea cu cele 9 cete îngerești și în amintirea ceasului al 9-lea, când Domnul, înainte de a muri pe cruce, a făgăduit tâlharului raiul pe care ne rugăm să-l moștenească și morții noștri”⁹³².

În Podișul Târnavelor, la Sântioana, la 6 săptămâni iese „pomeana” după mort. Atunci se duc „părăstase” (colaci cu semnul crucii) la biserică pentru slujbă, iar la ieșire, în ușa bisericii se dau cornuri și ceva de băut celor care ies din biserică⁹³³. Astăzi peste tot se obișnuiește să se dea de pomană la biserică pentru toți cei prezenți și se organizează o masă restrânsă pentru rudele apropiate și cunoscuți.

Practica funerară cea mai importantă timp de 6 săptămâni după înmormântare era pomana de apă, practică întâlnită în aproape toate zonele județului Mureș, dar în forme diferite. În Valea Beicii, începând din a doua zi după înmormântare, femeia din casă duce, timp de 6 săptămâni, o găleată cu apă la cineva din sat care nu are fântână în curte. La sfârșitul celor 6 săptămâni, celui căruia i s-a cărat apa îi dă de pomană o găleată nouă, un colac, o lumânare aprinsă și o ulcică „ca să aibă mortu cu ce bea apă”, și se spune: „Pă lumea asta să șie a dumatle, iar pă lumea haialaltă să șie a mortului N.”⁹³⁴. Pentru a scurta timpul la trei săptămâni se duceau câte două găleți de apă pe zi. La Socolu de Câmpie pomana de apă se numea „paos” sau „pausu morților” și se practica în perioada dintre Paști și Rusalii, când se ducea două fedeleșe cu apă la o casă, de trei ori pe zi⁹³⁵. La Stânceni, pomană de apă se duce timp de 6 săptămâni direct la cimitir, la groapă și se varsă în pământ, lângă cruce.

Din punct de vedere simbolic, apa potolește „setea mortului” și joacă un rol important în transformarea mortului, căci destinul său chhtonian este legat de cel al semințelor după cum observa și Ernesto de Martino⁹³⁶, iar pentru semințele plantate în pământ apa ajută la germinare. Mircea Eliade explică utilizarea funerară a apei prin acea „sete a mortului”, „prin același ansamblu care validează funcția ei cosmogonică, magică și terapeutică: apele *potolesc setea mortului*, ele îl dizolvă, îl solidarizează cu semințele: apele *ucid mortul*, anulând definitiv condiția sa umană, pe care infernul

⁹³² Eugen Drăgoi, *op. cit.*, p. 14

⁹³³ Inf. Muntean Ana, născută în 1912, localitatea Sântioana, comuna Viișoara, județul Mureș, data 16 mai 2007

⁹³⁴ Laura Pop, *Obiceiuri de înmormântare din Valea Beicii...*, p. 121

⁹³⁵ Arhiva familiei Maloș, Ioan Malos, *Obiceiuri...*, p. 11–12

⁹³⁶ Apud Anca Bratu, „Călătoria spre lumea cealaltă în credințele poporului român”, în *Viața românească*, București, nr. 12, 1990, p. 26

i-o lasă la un nivel scăzut, larvar, păstrându-i astfel intactă posibilitatea de suferință... În așteptarea revenirii în circuitul cosmic (transmigrarea) sau a eliberării definitive, sufletul mortului *suferă* și această suferință este exprimată îndeosebi *prin sete*⁹³⁷. Potolirea setei mortului prin diverse libații nu înseamnă doar „germinarea mortului”, transformarea lui în sămânță, ci dezintegrarea lui definitivă pentru o nouă integrare, o renaștere. Se pare că libațiunile se practicau mai ales în regiunile uscate, secetoase, unde se închipuia fericirea în lumea de dincolo, raiul sub forma unui „refrigerium”, un loc umed, loc de verdeață⁹³⁸. Această concepție arhaică s-a menținut și în Biserica creștină, astfel rugăciunea din slujba morților la creștinii ortodocși stabilește destinația finală a sufletului „în loc de odihnă, în loc de verdeață, unde nu este nici întristare, nici suspin, ci viață fără de sfârșit”, iar în liturgia Bisericii romano-catolice se amintește astfel sufletelor morților: „Ipsis Domine et omnibus in Christo quiescentibus, *locum refrigerii* (s.n.), lucis et pacis, ut indulgea, deprecamur”⁹³⁹.

Călătorii străini din secolul al XVIII-lea amintesc faptul că se împart pomene bogate pentru sufletul celui răposat a *treia*, a *noua*, a *patruzecea zi*, la *trei*, *șase*, *nouă* luni și la *un an* ducând la biserică un colac mare, grâu fiert împart câte un colac săracilor⁹⁴⁰.

Parastasul de le 40 de zile este cel mai important din pomenirile mortului și se calculează întotdeauna de la moartea omului și nu de la înmormântare. Se face în amintirea Înălțării la cer a lui Isus Hristos, care a avut loc la 40 de zile după Înviere, „pentru ca tot așa să se înalțe și sufletul răposatului la cer”⁹⁴¹. În ortodoxie, sorocul de 40 de zile sau 6 săptămâni înseamnă ziua în care sufletul se prezintă la judecata particulară, cea a sufletului, căci judecata trupului va avea loc la cea de-a doua judecată, Judecata de Apoi⁹⁴². Potrivit rânduielilor bisericești există anumite perioade din an când nu se fac parastase: duminicile de peste an, cele 12 zile dintre Crăciun și Bobotează, de la Duminica Floriilor până în Duminica Tomii, la praznicele împărătești sau în sărbători mari⁹⁴³.

Practicile funerare populare, care se fac în cele 6 săptămâni de după înmormântare, își găsesc explicații în prevederile bisericești ortodoxe, căci așa cum observa Jean-Claude Larchet, „răspunsul pe care o religie îl

⁹³⁷ Mircea Eliade, *Tratat...*, p. 191

⁹³⁸ *Ibidem*, p. 192

⁹³⁹ Idem, *Locum refrigerii...*, p. 214

⁹⁴⁰ *Călători străini despre țările române*, Editura Științifică, București, vol. VIII, p. 384–385

⁹⁴¹ Eugen Drăgoi, *Înmormântarea...*, p. 14

⁹⁴² *Ibidem*, p. 16

⁹⁴³ *Ibidem*, p. 17

dă interogațiilor legate de moarte a fost întotdeauna unul dintre motivele pentru care oamenii aderă la ea”⁹⁴⁴. Prevederile religioase ortodoxe referitoare la înmormântare sunt cuprinse în *Nomocanonul* lui Manuel Malaxos. Aici se prescrie ca mortului să i se facă pomenire și să se împartă pentru el pomana la săraci în a treia, a noua și a patruzecia zi după moarte: în a treia zi, pentru că, vreme de trei zile, sufletul mortului rămâne pe pământ și e dus de îngerul sau păzitor în orice loc vrea să meargă⁹⁴⁵. Sfântul Macarie Egipteanul în *Cuvânt despre ieșirea sufletului... și cum se desparte de trup* spune că „în cele două zile de după moarte, i se îngăduie sufletului însoțit de îngeri să meargă unde dorește pe pământ. Sufletul iubitor de trup se duce când la casa de care s-a despărțit, când la mormânt unde a fost pus trupul. Așa petrece el cele două zile, căutând, *precum pasărea cuibul ei* (s.n.)”⁹⁴⁶. Sfântul Theognost reia și dezvoltă aceasta învățătură a sfântului Macarie⁹⁴⁷. „În ce-a de-a treia zi – plină de semnificație, ca și în ziua a noua și a patruzecia, potrivit slujbelor de pomenire și rugăciunilor pentru morți și despre care în vechile scrieri creștine se vorbește mai mult chiar decât despre ziua înmormântării – sufletul se desparte definitiv de trup și trece într-o nouă etapă a viețuirii sale de după moarte”⁹⁴⁸. Pentru slujbele de pomenire ce au loc pentru morți, de veche tradiție, sunt amintite ca izvoare *Constituțiile apostolice*, VIII, 42, Sf. Macarie Egipteanul cu al său *Cuvânt despre ieșirea sufletului... și cum se desparte de trup*, Paladie cu *Istoria lausiaca*, 21, Theodor de Petra cu *Viața Sfântului Teodosie*, 8, Teognost cu *Thesaurus*, XV, CCSG 5.

Originea prevederilor religioase ortodoxe se află în Bizanț, de aceea de acolo trebuie pornit pentru a descifra explicațiile religioase ale înmormântării și ale comemorărilor în mediul ortodox, dar și în cel greco-catolic care a continuat ritualurile religioase ortodoxe. La Bizanț „obiceiurile funerare, practicate cu zel la toate clasele sociale, purtau încă amprenta antichității păgâne”⁹⁴⁹. Astfel, printre obiceiurile admise de Biserică era acela referitor la „întâlniri ale rudelor și prietenilor la o dată fixă în jurul mormântului, pentru a relua bocetele și a aduce daruri, uneori prăjituri”, cum ar fi coliva⁹⁵⁰. Se observă o diferență între Orient și Occident în ceea ce privește perioadele la care aveau loc aceste adunări. „În timp ce în Occident

⁹⁴⁴ Jean Claude Larchet, *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte*, Ed. Sofia, București, 2006, p. 10

⁹⁴⁵ *Ibidem*, p. 70

⁹⁴⁶ *Apud Ibidem*, p. 70

⁹⁴⁷ *Ibidem*

⁹⁴⁸ *Ibidem*, p. 71

⁹⁴⁹ Louis Bréhier, *Civilizația bizantină...*, p. 23

⁹⁵⁰ *Ibidem*, p. 24

aceste adunări aveau loc în cea de-a *treia*, a *șaptea* și a *patruzecea* zi după înmormântare, după un obicei împrumutat de la evrei, în Orient, aceasta triplă comemorare era celebrată a *treia*, a *noua* și a *patruzecea* zi⁹⁵¹. Se pare că „poporul impusese bisericii ceremonia din ziua a noua, care nu era justificată prin nici un precedent biblic”, iar „respectarea celei de-a patruzecea zi nu era justificată nici de Biblie, nici chiar de obiceiurile păgâne de origine elenică”. Franz Cumont a demonstrat că obiceiul de comemorare a morților la anumite perioade după înmormântare, în Occident, datează din vremea religiei astrologice din Babilon, 3, 7 și 40 fiind numere perfecte ce marchează încheierea unui ciclu lunar⁹⁵². „Obiceiul triplei comemorări a morților a fost atestat la sfârșitul secolului al IV-lea de *Constituțiile apostolice*, redactate în Antiohia. Acestea recomandau rugăciunile, pomenile și recomandau mesele funerare”⁹⁵³. După Jordanes, la bizantini „poporul credea că sufletul mortului rămânea pe pământ până în ziua a treia, era judecat în ziua a noua și se prezenta în cea de-a patruzecea zi în fața lui Dumnezeu, care îi fixa o așteptare până la vremea învierii.” Diversele date de comemorare a morților reprezintă tot atâtea date de încheiere a doliului în Bizanț: doliul imperial se termina în a patruzecea zi, iar cel al oamenilor de rând în a noua zi⁹⁵⁴.

După cum am observat, practicile postfunerare transilvănene reprezintă o sinteză între practicile funerare ale Răsăritului creștin cât și cele ale Occidentului, deoarece se întâlnesc atât pomenirile morților la 3 zile, la 9 zile și la 40 de zile, cât și cele la 3 zile, 7 zile și la 40 de zile. Se poate spune că acesta este un prim aspect al proceselor de interferență și de aculturație într-o zonă unde există mai multe etnii și confesiuni, unde religia creștină a Răsăritului, ortodoxia, și apoi cea greco-catolică se întâlnește cu cea romano-catolică și cele protestante.

IV.12. DOLIUL ȘI COMEMORĂRILE PERIODICE ALE MORȚILOR

Doliul reprezintă una din formele exterioare de manifestare a durerii pentru cel mort, a respectului pentru decedat, care începe de la moarte și continuă o anumită perioadă după înmormântare, în funcție de gradul de rudenie cu cel decedat. Semnele doliului diferă de la o zonă la alta, de la o cultură la alta, de la o epocă la alta. Astăzi, purtarea hainelor complet negre

⁹⁵¹ *Ibidem*

⁹⁵² Franz Cumont, „La triple commemoration des mort”, în *Eglise Byzantine*, p. 278 apud Louis Bréhier, *op. cit.*, p. 24

⁹⁵³ Louis Bréhier, *op. cit.*, p. 24

⁹⁵⁴ *Ibidem*

sau a unei panglici negre constituie metoda cea mai răspândită de doliu, însă multă vreme nu au existat haine specifice de doliu. Obiceiul de a purta negru se generalizează în Europa Occidentală abia în secolul al XVI-lea pentru a exprima caracterul sumbru al morții⁹⁵⁵. Analizând imaginile de la înmormântările din mediul rural, în România secolului XX se observă o fază de trecere în portul de doliu, cea în care se poartă anumite haine negre, dar se menține cămașa albă și ultima fază, cea a doliului complet negru prezent în zilele noastre.

În extremul Orient culoarea de doliu a rămas până în zilele noastre culoarea albă. Culoarea albă ca semn de doliu era răspândită și în alte zone, astfel în Imperiul bizantin doliul imperial era în alb, doar al supușilor era negru⁹⁵⁶. În trecut, doliul nu se manifesta doar prin purtarea unor haine negre, ci și prin alte semne exterioare: părul despletit, capul descoperit, barba nerasă etc. La români, bărbații purtau capul descoperit și nu se bărbierau timp de câteva săptămâni, iar fetele purtau părul despletit la înmormântare. La începutul secolului al XIX-lea, Vasilie Popp remarcă faptul că, la români, nici bărbații, nici femeile nu au haine de doliu distincte. El afirmă că „în Transilvania, de doliu se folosesc aceleași haine care sunt purtate în viața de zi cu zi, doar, că în acest context, ei nu își mai dezbracă veșmintele – nici acoperământ pentru cap nu folosesc – până nu se termină doliul. Sau altfel spus, acum nu folosesc în general alt soi de veșminte”⁹⁵⁷. Generalizarea culorii negre pentru doliu se face în secolul XX, probabil în urma celor două războaie mondiale.

La începutul secolului XIX, perioada de doliu diferea în funcție de vârstă și de gradul de rudenie: „Astfel, pruncii trebuiau jeliți trei luni, copiii mai mari șapte luni, cei adulți 40, părinții pe copii, iar copiii pe părinți un an de zile”⁹⁵⁸. Perioada de doliu nu era aceeași la toate comunitățile, la sași familia și rudele apropiate poartă doliu o jumătate de an, iar neamurile mai apropiate între patru și șase săptămâni⁹⁵⁹. O distincție interesantă face Adriana Marian între cei doi termeni „doliu” și „jelire” în Valea Izei din Maramureș: „Doliul se raportează la portul specific pe care îl adoptă familia și cei apropiați celui decedat, adică veșminte de culoare neagră, în primul rând baticul (pânzătură, în graiul local) negru, iar în trecut, până aproximativ în anii '60, purtarea pieptarului sau a cojocului pe dos, precum și la neparticiparea acestora la evenimentele comunității sătești care presupun

⁹⁵⁵ Philippe Ariès, *Omul în fața...*, vol. I, p. 219

⁹⁵⁶ Louis Bréhier, *op. cit.*, p. 25

⁹⁵⁷ *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 224

⁹⁵⁸ *Ibidem*, p. 226

⁹⁵⁹ Adolf Schullerus, *Scurt tratat...*, p. 173

veselie. Jelirea, cu o sferă semantică mai largă, cuprinde ansamblul de gesturi și practici venite din tradiție: gesturile, bocetele sau cântatul morților, acompaniamentul muzical în anumite momente, când mortul este scos din casă sau este condus pe ultimul drum⁹⁶⁰. Pe lângă distincțiile ce țin de comportament, între cei doi termeni mai există o distincție de natură lingvistică, „doliu” fiind un termen mai recent apărut în limbajul comun.

Perioadele de abandonare a doliului coincid cu perioadele la care se fac slujbe de pomenire pentru morți, de aceea probabil că pomenile ar trebui analizate în paralel cu doliul. Ion H. Ciubotaru observa faptul că după pomana de la 40 de zile încetează și interdicțiile doliului, membrii familiei răposatului reintră în viața normală⁹⁶¹.

În secolele trecute, perioada de doliu era diferită și în funcție de statutul social. În secolul al XVII-lea, pastorul Conrad Jacob Hiltebrandt, scria în jurnalul său de călătorie despre modul în care țineau doliu iobagii români din Transilvania „când sunt în doliu își lasă părul să crească și umblă descoperiți un an întreg”⁹⁶². Astfel în secolul al XVIII-lea, după cum scria Dimitrie Cantemir, purtarea doliului diferea de la țărani la boieri. Dacă murea un țăran feciorii lui trebuiau să umble cu capul gol 6 luni și să lase să le crească părul și barba, la boieri se practica același mod de doliu, dar numai 40 de zile⁹⁶³.

În Transilvania, integrarea mortului în lumea de dincolo nu se termină la 40 de zile (6 săptămâni), ci abia la aniversarea unui an de la deces, când are loc ultima pomenire a mortului după înmormântare printr-un parastas și o masă restrânsă, pentru neamuri și vecini. Potrivit prevederilor bisericești ortodoxe, pomenirea mortului la un an de zile se face după exemplul creștinilor din vechime care anual prăznuiau ziua morții martirilor și a sfinților, ca zi de naștere a lor pentru viața de dincolo⁹⁶⁴.

Semnele doliului sunt diferite în funcție de gradul de rudenie, vârstă și de gen, de la purtarea părului despletit la fete până la barba nerasă a bărbaților sau la hainele negre ale femeilor. În Valea Gurghiului, în timpul doliului, femeile și fetele umblă îmbrăcate în negru, fetele cu părul despletit, bărbații numai cu panglică neagră pe braț, nu joacă, nu primesc muzicanți în casă⁹⁶⁵. În Câmpia Transilvaniei, „copiii și neamurile mai de

⁹⁶⁰ Adriana Maria, „Jelirea – port și comportament”, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, Cluj-Napoca, 1999, p. 442

⁹⁶¹ Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere...*, p. 178

⁹⁶² Paul Simionescu, „Mărturii etnografice – puțin cunoscute ale unor călători străini în Țările române (secolele XVII–XVIII)”, în *Revista de etnografie și folclor*, tom 16, 1971, nr. 4, p. 300

⁹⁶³ Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Ed. Minerva, București, 1981, p. 224

⁹⁶⁴ Eugen Drăgoi, *op. cit.*, p. 14

⁹⁶⁵ Nicolae Bot, *Obiceiuri...*, p. 404

aproape îl jelesc o jumătate de an, alții un an, muierile poartă năframă neagră, ștrimfi negri, rochii negre, fetele nu mai împletesc părul, stau cu el despletit și cu pecea neagră peste cap. Bărbații poartă haine negre și nu se rad vreo două săptămâni”⁹⁶⁶.

Pelângă purtarea unor semne vestimentare de doliu, o anumită perioadă de timp (9 zile, 6 săptămâni, 6 luni, un an), erau și anumite activități interzise în perioada de doliu, cum ar fi dansul tinerilor, pieptănatul, rasul bărbii și altele. La Urisiu de Sus, în Valea Beicii, „9 zile nu se piaptănă femeile după mort, 9 zile nici nu lipești prin casă cu lut pe jos. Până-i mortu în casă nu se aruncă gunoiul afară. Bărbații nu se bărbieresc 6 săptămâni după mort... Nu-i frumos să joci măcar 6 săptămâni după mort”⁹⁶⁷. La romii din zona Mureșului, în mod similar, se obișnuiește ca bărbații din familia mortului să nu se bărbiească timp de 6 săptămâni în semn de doliu⁹⁶⁸.

Comemorările mortului continuă și după terminarea perioadei de doliu, la anumite date calendaristice, doar că nu mai sunt individuale, ci colective, destinate tuturor morților familiei și comunității, fiind desfășurate activități specifice de pomenire a mortului, caracteristice perioadei de doliu. Astfel, în sâmbetele din Postul Paștelui au loc servicii religioase la biserică pentru cei morți în anul respectiv, se spune că „se poartă prescuri la biserică, pominiri”⁹⁶⁹. Activitățile interzise în perioada doliului sunt prohibite și în datele de comemorare a morților, astfel, la Urisiu de Sus, în toate sâmbetele din postul Paștelui, era interzis lipitul cu lut, în casă, „ca să nu astupe gura morților”⁹⁷⁰.

Joia Mare din Postul Paștelui a rămas o dată semnificativă de comemorare a morților în cursul anului. După călătorii străini din secolulul al XVII-lea, în zorii zilei de Joia Mare se făcea „ofrandă de pâine cu mâncare morților”⁹⁷¹ la români. Paul de Alep amintește faptul că românii dau pomene bogate, coc pâini nenumărate, jimble, fiecăruia i se înmâna câte trei jimble, fac colivă și o duc la mormânt, împart pâini după înmormântare⁹⁷². La începutul secolului al XIX-lea, Vasile Popp vorbește și el de pomenile publice din Joia Mare, când se făceau focuri pe morminte, mese în cimitir pentru rude și străini, mai ales pentru săraci, obicei care la vremea respectivă era

⁹⁶⁶ IAFC, text nr. 011641–011660, p. 19, 1970, localitatea Răzoare, județul Mureș, informații de la Tirtean Nastasia, 59 ani

⁹⁶⁷ Inf. Tina lu' Ciucălău

⁹⁶⁸ Zrinyi Gábor Iren., *op. cit.*

⁹⁶⁹ Inf. Vețean Maria

⁹⁷⁰ Inf. Tina lu' Ciucălău

⁹⁷¹ *Călători străini despre țările române...*, vol. V, p. 343

⁹⁷² *Ibidem*, p. 471–474

deja pe cale de dispariție⁹⁷³. După răspunsurile la chestionarele lui Hașdeu și Densușianu, la sfârșitul secolului al XIX-lea, „cea mai importantă zi din cursul unui an, pentru pomenirea morților, era Joia Mare, zi în care lumea vie a satului intra într-o relație specială cu lumea satului din cimitir”⁹⁷⁴.

La Stânceni, în Joia Mare, se aprinde un foc afară în curtea gospodăriei, dimineața, și alături se pune o găleată cu apă și o cană „să vină morții să se încălzească și să beie apă”⁹⁷⁵. Obiceiul este menționat de Ioan Urban Jarnik și Andrei Bârseanu la Maiorești și în toată zona colinară a Munților Călimani în 1863: „Locuitorii de prin munții de pe sub Călimani, în Joia Mare, ca la revărsatul zorilor, toți proprietarii de aici de prin munte ațâță un foc. Pe lângă focul acesta apoi pun de îndemână: o cofă plină cu apă, un scăunaș pe care e pusă o pâine întreagă; apoi cel mai bătrân din casă șede lângă focul cel bun și încălzitor cu o furcă de fier în mână (căci poate de nu ar griji focul așa, câinii din vecini ar mânca pâinea de pe scaun). Apoi de-i întrebi că pentru ce fac aceasta și răspund: că sufletele de la toată casa au și ele o dată într-un an libertatea de a-și cerceta locuințele de pe pământ; apoi ca să nu se ducă supărate de la casă, le îmbie cu de mâncat, băut și cu foc ca să se încălzească; fac după datina primirii străinilor, numai cât acestora pe lângă apa naturală le mai dau și holircă, care e o speță de vinars”⁹⁷⁶. Practica era larg răspândită în Transilvania, din moment ce sinodul din 1675, condus de episcopul Sava Brancovici menționează între superstițiile preoților, pomenirile morților acasă, în Joia Mare și la Blagoveștenii (Bunavestire): „Care oameni sau mueri fac foc în curte la gioi mari sau la Blagoveștenii și vor să pună masă și pâine și zic că vinu morții să se încălzească și aruncă apă pe pajiște să bee morții, pe acei vor da șpanilor”⁹⁷⁷.

În Valea Gurghiului, comemorarea morților se face atât în Joia Mare cât și în sâmbăta Floriilor. Atunci se aranjează mormintele cu flori, preotul face o rugăciune de dezlegare la morminte, se duc la cimitir mâțișori, o ulcică, o batistă sau un prosop pentru preot și se face pomișor⁹⁷⁸.

În cursul anului sunt mai multe zile de comemorare a morților la românii transilvăneni, dintre care cea mai importantă era sâmbăta Floriilor, înainte de Paști, când erau pomeniți toți morții din anul respectiv,

⁹⁷³ Vasilie Popp, *De funeribus...*, p. 212–213

⁹⁷⁴ Ioan Toșa, Simona Muntean, *Calendarul țaranului român de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, Ed. Mediamira, 2003, p. 180

⁹⁷⁵ Inf. Jingan Ileana

⁹⁷⁶ Ioan Jarnik, Andrei Bîrseanu, *Doine și strigături din Ardeal*, Ed. Academiei, București, 1968, p. 549

⁹⁷⁷ Ioan Chiș-Șter, *op. cit.*, p. 277

⁹⁷⁸ Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 404

se duceau „mârțișoare” (ramuri de salcie) și se aprindeau lumânări la fiecare mormânt. Practica s-a păstrat până în zilele noastre însă este umbrită de cealaltă comemorare a morților, „luminația” din luna noiembrie. În zona Târnavelor, sâmbăta Floriilor poartă chiar numele de „ziua morților”⁹⁷⁹. Despre sâmbăta morților din ajunul Floriilor vorbește și Vasilie Popp: în fiecare an, în sâmbăta dinainte de sărbătoarea Floriilor, „sunt împlântate ramuri de salcie pe morminte cu atâta grijă încât sunt unii care le împlântă chiar pe mormintele străine, dacă lipsesc... Dintre acestea sunt alese în ziua de Florii ramurile mai mici, sunt duse în biserică și sunt binecuvântate de preot. Aceste ramuri de salcie rămân pe morminte 8 zile...”⁹⁸⁰.

La Vaideiu, comuna Ogra, în Câmpia Transilvaniei, la fel se face luminație la cimitir și se dau pomeni și colaci în sâmbăta Floriilor⁹⁸¹. La Socolu de Câmpie, la Florii se duc colaci (parastase), lumânări și „mârțișori” la cimitir, la morminte⁹⁸². „De Florii toată suflarea satului se ducea în cimitir unde preotul făcea o slujbă de pomenire a morților și multe familii duceau parastase – colaci mari împlețiți – pentru o nouă aprovizionare cu merinde a celor duși pe lumea cealaltă, iar pe morminte se aprindeau lumânări și se înfîngea mârțișoare – ramuri de sălcii”⁹⁸³. La Șerbeni se duc „mârțișoare”, crengi înmugurite de salcie, la biserică și la cimitir, pe morminte, iar cele sfințite la biserică se păstrau tot timpul verii, când se aprindeau pentru a preveni sau a alunga grindina⁹⁸⁴. În zona Târnavelor Mici, la Șoimuș, la sărbătoarea Floriilor se pune părăstas pentru morți (slujba de pomenire). De obicei, se fac câte 20–30 de „părăstase” (colaci) care se dau de pomană⁹⁸⁵.

La Viișoara, pe lângă pomenirea morților din ajunul Floriilor, primăvara, mai este o zi în care sunt pomeniți toți morții familiei, de Ziua Crucii, 14 octombrie, când se iese la o troiță, în drum spre Dumbrăveni, unde se adună și oamenii din localitățile învecinate: Sântioana, Dumbrăveni. Preotul face o slujbă, se duc flori din grădină și se fac cununi la troiță, se petrece, se aduce mâncare⁹⁸⁶.

Similar zilelor de comemorare a morților în cursul anului la români (Joia Mare, sâmbăta Floriilor, ajunul Sf. Arhangheli Mihail și Gavril) sunt și

⁹⁷⁹ Inf. Gulea Maria

⁹⁸⁰ Vasilie Popp, *De funeribus...*, p. 204–205

⁹⁸¹ Ion Ghinoiu, *Sărbători și obiceiuri...*, 2003, p. 302

⁹⁸² Grigore Bota, Vasile Ormenișan, *op. cit.*, p. 177

⁹⁸³ *Ibidem*, p. 178

⁹⁸⁴ Inf. Veșean Maria

⁹⁸⁵ Inf. Stoica Ana

⁹⁸⁶ Inf. Marcoș Ana, născută în 1923, localitatea Viișoara, județul Mureș, data interviu 13 iunie 2008

la maghiari date de comemorare a morților în Postul Paștelui (Vinerea Mare) și toamna (Ziua Tuturor Sfinților, 1 noiembrie). La maghiari, comemorarea morților se făcea în primii doi ani după deces, iar după aceea cu ocazia vinerei mari când sunt amintiți toți morții din familie și cu ocazia zilei morților fixată de biserică. Diferența dintre cele două zile de comemorare a morților este faptul că în vinerea mare se aranjează doar mormântul și se plantează florile, dar iluminarea și mersul la biserică pentru morți se face doar în seara tuturor sfinților (1 noiembrie) și de ziua morților⁹⁸⁷.

Comemorarea morților la 1 noiembrie, în Transilvania (în județul Mureș la ortodocși și greco-catolici în 7 noiembrie), reprezintă un fenomen de aculturație între romano-catolici, protestanți, ortodocși și greco-catolici. Practica pare a fi preluată de la romano-catolici, deoarece la români ziua morților era sâmbăta Floriilor, dinaintea Paștilor, iar la protestanți era respinsă din motive confesionale. Sunt anumite zone, cum este zona Târnavei Mici, unde nici astăzi nu se sărbătorește Ziua Morților la 1 noiembrie sau 7 noiembrie ca în alte părți ale județului Mureș, ci în sâmbăta Floriilor. Solidaritatea populară realizată prin aprinderea lumânărilor și aducerea florilor la morminte de Ziua Morților, la începutul lunii noiembrie, transgresează etniile și confesiunile.

Sărbătorirea zilei morților la 1 noiembrie, comemorare de origine celtică, se leagă de prozelitismul catolic la românii transilvăneni, după cum consideră Maria Bocșe: «În 31 octombrie și 1 noiembrie, culmile carpatice ale Transilvaniei par incendiate de miile de lumânări cu reverberații celeste, aprinse pe morminte, ca să amintească tuturor etniilor și confesiunilor că e Ziua Morților. Sorgintea acestei celebrări la 1 noiembrie ne-o deslușesc etnologii și istoricii care au studiat obiceiurile și credințele popoarelor antice. Așa cum am mai arătat mai sus, ilustrul etno-arheolog francez André Varagnac releva că popoarele celtice sărbătoreau la 1 noiembrie „Capul Anului”, adică începutul unui nou ciclu agrar, când se punea sămânța grânelor în „pântecul” pământului, strămoșii „contribuind” la „viața rodului” și la fertilitatea ogorului. Din acele vremuri, Apusul și Sudul Europei au îndătinat celebrarea morților în acea zi. În ținuturile carpatice, ca și în Bucovina și Banat – zone unde s-a manifestat prozelitismul catolic și au existat multiple legături spirituale cu Occidentul, în condițiile istorico-politice ale stăpânirii Imperiului austro-ungar de odinioară, a fost „importat” acest obicei. El s-a perpetuat generalizându-se la început în sânul etniilor maghiară și germană, apoi s-a extins și la români, fiind practicat nediferențiat, căci nici un prag și

⁹⁸⁷ Viski Karoly, *A magyarság néprajza...*, p. 256

nici o barieră etnică sau confesională nu trebuie să separe lumea celor vii de a celor dispăruți, tărâmul fiilor de acela al părinților»⁹⁸⁸.

În Ziua Tuturor Suftelilor (2 noiembrie) catolicii încearcă, prin intermediul rugăciunilor și al ofrandelor, să aline sufletele celor care suferă în Purgatoriu⁹⁸⁹. Ceea ce determină sărbătorirea zilei de 1 noiembrie sau 7 noiembrie ca zi a morților nu depinde atât de mult de etnie sau confesiune, cât de solidaritatea locală. Astfel la sașii din Petelea, pe Valea Mureșului, se merge la cimitir de 1 noiembrie cu flori și lumânări la morminte, ca la maghiari⁹⁹⁰, în schimb la sașii din Zagăr nu se merge de 1 noiembrie la cimitir, obiceiul nefiind întâlnit nici la românii din sat⁹⁹¹. La sași, Ziua Morților are loc toamna, dar nu în luna noiembrie, ci în octombrie, așa numita „Totensonntag”, „Duminica morților”, care la Zagăr este a treia duminică după ziua recoltei, „Ewigkeitssonntag”; iar la Saschiz are loc cu o săptămână înainte de Advent, de Postul Crăciunului⁹⁹². În 2009, Ziua recoltei a fost fixată la 23 octombrie. Comuna Zagăr serbează Ziua recoltei împreună cu satele Senereuș, Laslău, Viișoara⁹⁹³. La începutul secolului XX, la maghiari, se dădea pomană de Ziua Morților, la 1 noiembrie. În multe zone, la maghiari, pomana săracilor și cerșetorilor se făcea la o săptămână de la deces, iar cu timpul a ajuns la ziua morților, când se da „cozonacul tuturor sfinților”, iar în anumite zone făină și grăsime. Pe lângă ofrandele alimentare se împărțea îmbrăcămintea celui decedat și obiecte de mică valoare⁹⁹⁴. Pomana oferită săracilor este atestată de o serie de testamente din acea perioadă⁹⁹⁵.

În multe zone rurale din județul Mureș, pomenirea morților din noiembrie se face în ajun de sărbătoarea Sf. Arhangheli Mihail și Gavril. La Stânceni, „seara, în ajun de Sfinții Arhangheli Mihail și Gavril, în 7 noiembrie, se aprind lumânări la morminte, vine preotul și face dezlegare, să dă la groapă un colăcel și țuică”⁹⁹⁶.

După cum se observă, zilele morților, datele principale de comemorare a morților, în cursul anului, au loc primăvara (Florii, Joia Mare, Vinerea Mare) și toamna (Ziua Crucii, 1 noiembrie, Sărbătoarea Tuturor Suftelilor, 7 noiembrie,

⁹⁸⁸ Maria Bocșe, *Obiceiuri tradiționale românești din Transilvania. Sărbători, credințe, rituri, mituri*, vol. III, 2008, Cluj-Napoca, p. 131

⁹⁸⁹ Cedric Mims, *op. cit.*, p. 360

⁹⁹⁰ Inf. Schertzer Andrei

⁹⁹¹ Inf. Wagner Katharina

⁹⁹² Inf. Dorothea Susana Batea-Ziegler, loc. Saschiz, jud. Mureș, născută 1960, curator parohie, interviu 6 septembrie 2012

⁹⁹³ Inf. Wagner Katharina

⁹⁹⁴ Viski Karoly, *A magyarság néprajza...*, p. 256

⁹⁹⁵ *Ibidem*, p. 257

⁹⁹⁶ Inf. Jingan Ileana

ajunul Sf. Arhangheli Mihail și Gavril, Totensonntag), perioade importante pentru culturile agricole, cele două etape agricole principale: semănatul și culesul. Coincidența comemorărilor morților cu perioadele principale ale calendarului agrar nu este întâmplătoare, în mentalitatea arhaică existând, după cum arată Mircea Eliade, o solidaritate între morți, fertilitate și agricultură⁹⁹⁷ căci, „asemenea grăunțelor îngropate în matricea telurică, morții așteaptă revenirea lor la viață, sub o nouă formă. De aceea ei se apropie de cei vii, mai ales în momentele de maximă tensiune vitală a colectivităților, adică la serbările zise ale fertilității, când forțele genezice ale naturii și ale grupului uman sunt evocate, dezlănțuite, exacerbate prin rituri, prin belșug și orgii...”⁹⁹⁸.

Pe lângă aceste date de comemorare a tuturor morților (Floriile, ajunul Sf. Arhangheli Mihai și Gavril), Biserica Ortodoxă stabilește și alte date de pomenire a morților: sâmbăta dinaintea duminicii Lăsutului secului de carne sau a Înfricoșatei Judecăți, numită Moșii de Iarnă, ziua de 6 august, Moșii de toamnă, între 26 octombrie și 8 noiembrie, Paștele blajinilor, luni și marți, după Duminica Tomii, Joia Înălțării, în special pentru eroi, ca și hramul bisericii⁹⁹⁹.

Pentru ctitorii și donatorii bisericii există practici de comemorare speciale, după cum reiese din actele de donații bisericești. Aceste documente, pe lângă menționarea donației și a motivului acesteia, consemnează modul în care donatorii doresc să fie comemorați de către slujitorii bisericii. Un act de donație făcut în 1857, la Reghin, bisericii și preotului din Solovăstru, Andrei Hurducaș de către Șerban Todor și soția sa, Șerban Veronica Costa, menționează motivul donației: „atât pentru mărirea atotputernicului Dumnezeu, cât și pentru iertarea păcatelor noastre, a moșilor, strămoșilor, părinților și ale rudeniilor noastre”, își exprimă dorința de a fi pomeniți în biserică și modul în care să se facă acest lucru: „parohul de Solovăstru, oricine va fi acela, în toată săptămâna, luni și joi, cu a sa pâine, vin, lumini și tămâie să servească sânta liturghie, între care la ieșirea cu darurile numele nostru și a neamurilor noastre, nu spre fala noastră, ci înspre îndemnul altora la asemenea fapte bune să se pomenească”¹⁰⁰⁰.

Morții obișnuiți sunt înscrși la începutul Postului Mare, pentru comemorarea lor în biserică, în pomelnice de familie, pe diverse suporturi: lemn, hârtie. Așa cum menționa Alexandru Ofrim „trebuie să face distincție între pomelnicele destinate pomenirii perpetue de către biserică (numele ctitorilor, donatorilor) și pomelnicele pe care preotul le primește la

⁹⁹⁷ Mircea Eliade, *Tratat...*, p. 324

⁹⁹⁸ *Ibidem*, p. 322

⁹⁹⁹ Eugen Drăgoi, *op. cit.*, p. 18

¹⁰⁰⁰ Simion Retegan, *op. cit.*, p. 136

Sf. Liturghie. Ele se scriu pe hârtie: în dreapta numele viilor, în stânga ale morților¹⁰⁰¹. Pe pomelnicele de lemn din secolul al XIX-lea se scriau numele morților pe o parte și a viilor pe cealaltă. Pomelnicul din lemn, după cum menționează și Tudor Pamfile, era „o scândură subțire pe care se zugrăvește pe o parte numele viilor, iar pe cealaltă numele morților. Cu ele se duc, în unele sate din Suceava femeile la biserică, în întâia sâmbătă din postul cel mare, la Sânt Toader, și-l lasă acolo până la Joi-Mari, ca să-l pomenească preotul. De fiecare pomelnic se plătește un leu. Unele pomelnice prea frumos zugrăvite au rămas în biserică din timpuri destul de vechi¹⁰⁰². În colecțiile muzeale sunt puține astfel de pomelnice de lemn, astfel în colecția etnografică a Muzeului Județean Mureș găsim trei astfel de pomelnice din lemn, cu forme diverse, de la forma simplă dreptunghiulară, la forme sculptate, de obicei în motive vegetale cum ar fi laleaua sau frunza de arțar.

Pomelnicele pentru ctitori și donatori la ortodocși erau scrise fie pe tripticuri (panouri de lemn pictate și sculptate), fie legate în cărți cu desene și miniaturi, iar altele erau scrise direct pe peretele de la stânga proscomidiarului pentru a fi la îndemâna preotului la liturghie¹⁰⁰³. Adesea pomelnicele ctitorilor sunt înscrise în proscomidie, cea firidă din absida altarului unde se pregătesc darurile pentru împărtășanie, ce simbolizează peștera din Bethleem sau mormântul lui Isus¹⁰⁰⁴. De obicei, în această firidă este pictată scena cu Iisus în mormânt sau Plângerea lui Isus și „pomelnice în care sunt pomeniți ctitorii și binefăcătorii bisericii și pictorii pentru a fi amintiți în rugăciuni¹⁰⁰⁵. Astfel în proscomidia bisericii de lemn din Porumbeni, comuna Ceaușu de Câmpie, adusă din satul Cașva, de pe Valea Gurghiului, în proscomidie apare scena „Punerii în mormânt¹⁰⁰⁶. O inscripție cu ctitorii bisericii apărea în proscomidia bisericii de lemn Sf. Arhangheli din Sub Pădure, comuna Gănești, județul Mureș, la 1789: „Cu vrerea Tatălui și cu ajutorul Duhului sfânt s-au plătit această sfântă beserecă de robul lui Dumnezeu Hancu Constantin și fâmeia sa Siia și feciorii lui Ion, Loghin, Vasilie, Gheorghe, Cătălina, să le fie pomenire lor și la tot neamul lor, fiind paroh popa Ion și dascăl Vasilie, frați fiind. Zugrav Ban Vasilie Porfirie de la Feisa¹⁰⁰⁷.

¹⁰⁰¹ Alexandru Ofrim, *Cheia și Psaltirea. Imaginarul cărții în cultura tradițională românească*, Editura Paralela 45, Pitești-București-Brașov-Cluj Napoca, 2001, p. 116

¹⁰⁰² Tudor Pamfile, *Industria casnică la români. Trecutul și starea ei de astăzi. Contribuțiuni de artă și tehnică populară*, București, 1910, p. 152

¹⁰⁰³ Alexandru Ofrim, *op. cit.*, p. 115

¹⁰⁰⁴ Marius Porumb, *Dicționar de pictură veche...*, p. 313

¹⁰⁰⁵ *Ibidem*, p. 314

¹⁰⁰⁶ *Ibidem*, p. 283

¹⁰⁰⁷ *Ibidem*, p. 391



Figura 101. Pomelnic de lemn, colecția obiecte de cult MJM SEAP, nr. inv. 4408



Figura 102. Pomelnic din lemn, colecția MJM SEAP, nr. inv. 4408 b

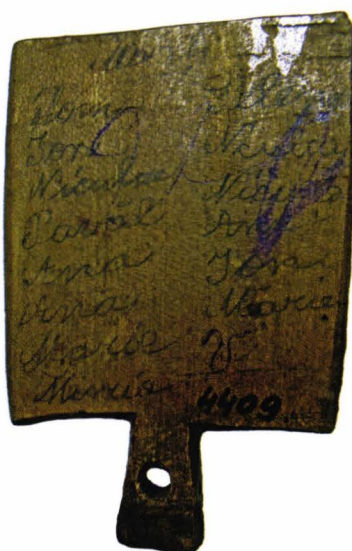


Figura 103. Pomelnic din lemn, colecția MJM SEAP, nr. inv. 4409

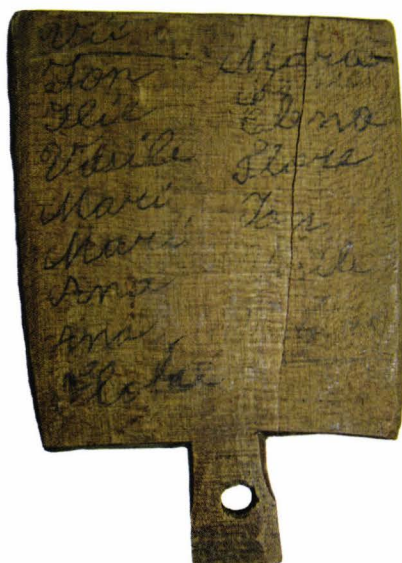


Figura 104. Pomelnic din lemn, colecția MJM SEAP, nr. inv. 4409 verso

V. GRIJA PENTRU CEI VII

SOCIOLOGII AU REMARCAT deja că orice comportament social, cu atât mai mult cel funerar, este reglat prin diverse ritualuri prin intermediul cărora se încearcă un control social asupra unor momente critice din viața societății. Obiceiurile și credințele nu reglează numai comportamentul individual sau familial, ci și cel la nivele mai înalte, la nivelul comunității satului, a regiunii sau chiar a unui popor. Tipurile de comportamente etnice sau naționale sunt reglate de obiceiuri, inspirate de credințe și ordonate de controlul social¹⁰⁰⁸.

Figura 105.
Participarea
comunității la
înmormântare
Herepea, comuna
Adămuș, 1974,
arhivă de familie,
Părau Călin. Apud
Un secol de..., p. 94



Moartea unui om constituie o pierdere importantă atât pentru familie, pentru neam cât și pentru comunitate, deoarece provoacă un dezechilibru în organizarea societății. Robert Hertz observa faptul că decesul unui individ constituie o ruptură importantă în viața societății, astfel „când un om moare, societatea pierde mai mult decât un individ; este o breșă în principiul existenței sale, în credința ce o are în sine”¹⁰⁰⁹. Continuându-l pe Hertz, Radcliff-Brown considera și el că „moartea constituie o distrugere parțială a coeziunii sociale, viața socială normală

¹⁰⁰⁸ Louis-Vincent Thomas, *Mort...*, p. 794

¹⁰⁰⁹ Robert Hertz, *op. cit.*, p. 78

este dezorganizată, echilibrul social este distrus. După moarte, societatea trebuie să organizeze o nouă stare de echilibru¹⁰¹⁰, iar refacerea ei nu se poate realiza decât prin solidarizarea tuturor membrilor comunității prin intermediul ritualului funerar.

V.1. RELAȚIILE DE RUDENIE ȘI OBICEIURILE DE ÎNMORMÂNTARE

Rudenia este o temă privilegiată în antropologie, sistemele de rudenie reprezentând o temă centrală de studiu în antropologia culturală. Robin Fox afirma că rudenia este „domeniul de bază al antropologiei. Ea este pentru antropologie ceea ce este nudul pentru artele plastice”¹⁰¹¹. Relațiile de rudenie au fost studiate mai intens de către antropologie decât de istorie, cu toate acestea cercetările istorice asupra familiei au înlăturat multe dintre clișeele antropologiei asupra evoluției rudeniei. Cercetarea istorică a familiei a contribuit foarte mult la nuanțarea schemelor generalizante și de tipar evoluționist propuse de sociologia clasică. Într-adevăr, contrar curentului evoluționist, cercetările au dovedit că, și în societatea industrială, chiar și în mediul urban, familia extinsă și rudenia nu numai că nu au dispărut, dar pot să îmbrace forme pe care le-au avut în societatea arhaică/tradițională, iar legătura de origine, rudenia, este reprodusă în organizarea etnicității¹⁰¹².

Preocupările sistematice pentru rudenie se datorează lui Lewis Henry Morgan la indienii irochezi sintetizate în lucrarea *Systems of consanguinity and affinity* apărută în 1870¹⁰¹³. Sistemul rudeniei prezentat de Lewis Henry Morgan este criticat astăzi datorită schematismului evoluționist¹⁰¹⁴. Radcliff-Brown a respins viziunea evoluționistă în mod definitiv și a inaugurat școala structural – funcțională care va studia rudenia sub două aspecte: practicile relațiilor dintre rude și termenii folosiți în discuțiile dintre rude¹⁰¹⁵. El consideră „cultul strămoșilor, acolo unde există, ca făcând parte realmente din sistemul de înrudire, căci el este constituit și din relațiile persoanelor în viață cu rudele lor decedate și în mod sigur afectează relațiile

¹⁰¹⁰ Apud Jack Goody, *op. cit.*, p. 28

¹⁰¹¹ Apud Martine Segalen (sub direcția), *Etnologie. Concepte și arii culturale*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2002, p. 67

¹⁰¹² Ellis Cashmore, *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, Routledge, 1996, p. 195

¹⁰¹³ Vintilă Mihăilescu, *Antropologie...*, p. 184

¹⁰¹⁴ *Ibidem*, p. 185

¹⁰¹⁵ *Ibidem*, p. 188

dintre persoanele în viață”¹⁰¹⁶. Pentru școala britanică, esența sistemului de rudenie îl constituie descendența, iar pentru școala structuralistă franceză inaugurată de Claude Lévi-Strauss cheia rudeniei nu o constituie descendența, ci alianța¹⁰¹⁷. Claude Lévi-Strauss așează la baza rudeniei nu „familia elementară”, ci „relațiile elementare” de alianță¹⁰¹⁸. El pornește de la teoria darului a lui Marcel Mauss și o aplică în cadrul rudeniei, unde consideră că este important „schimbul de femei”, afirmând că acest schimb marchează trecerea de la natură la cultură. Lucrarea sa fundamentală în acest domeniu este *Les structures élémentaires de la parenté*, publicată în 1949, în care stabilește tipurile esențiale de reguli ce guvernează alianța.

În anii ‘60 ai secolului XX, Edmund Leach propunea înlocuirea construcțiilor teoretice ale sistemelor de rudenie cu tratarea lor statistică care să indice ceea ce fac oamenii cu adevărat și nu doar ce trebuie să facă¹⁰¹⁹. Din cercetările antropologice recente reiese că nu există o definiție universală a rudeniei¹⁰²⁰, iar problema trebuie pusă în mod diferit la fiecare societate, depășind etnocentrismul culturii europene. Pentru a înțelege relațiile de rudenie trebuie cunoscute sistemele simbolice diferite, modul diferit în care este simbolizată rudenia în diverse culturi, astfel încât antropologia socială ar trebui să cedeze antropologiei culturale prioritatea în studiul rudeniei¹⁰²¹.

Dintre cercetătorii români care s-au ocupat cu studierea relațiilor de rudenie amintim pe cei mai cunoscuți: Traian Herseni¹⁰²², Xenia C. Costa-Foru¹⁰²³, Mihai Pop, Nicolae Constantinescu¹⁰²⁴, Vasile Scurtu¹⁰²⁵. Mihai Pop considera că „nu putem decoda nici mesajul obiceiurilor fără să cunoaștem codul regulilor de înrudire, structura neamului și modalitățile prin care se stabileau sistemele de alianțe”¹⁰²⁶. Relația dintre sistemul de înrudire și sistemul obiceiurilor este foarte bine evidențiată de Mihai Pop, care consideră că neamul constituie grupul social de bază al comunităților românești, structura de bază a societății tradiționale. Neamul, „dincolo de familia nucleară, părinți-copii, îi cuprindea pe toți cei înrudiți prin

¹⁰¹⁶ Alfred Reginald Radcliff-Brown, *Structură și funcție în societatea primitivă*, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 55–56

¹⁰¹⁷ Vintilă Mihăilescu, *op. cit.*, p. 192

¹⁰¹⁸ Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, Editura Politică, București, 1978, p. 67

¹⁰¹⁹ Vintilă Mihăilescu, *Antropologie...*, pp. 194–195

¹⁰²⁰ *Ibidem*, p. 197

¹⁰²¹ *Ibidem*, pp. 197–198

¹⁰²² Traian Herseni, *Familia și grupurile...*

¹⁰²³ Xenia Costaforu, *Cercetarea monografică...*

¹⁰²⁴ Nicolae Constantinescu, *op. cit.*

¹⁰²⁵ Vasile Scurtu, *Termenii de înrudire...*

¹⁰²⁶ Mihai Pop, *Obiceiuri...*, p. 32

consagvinitate, prin afinitate și prin nășie¹⁰²⁷. Nicolae Constantinescu observa faptul că „în ciuda evidentelor relații existente între structura de rudenie din societatea tradițională și obiceiurile vieții de familie (sau poate tocmai de aceea) ele au fost rareori și numai parțial studiate împreună, în lucrările mai vechi de specialitate¹⁰²⁸.”

De la Philippe Ariès încoace se vorbește foarte mult de reprimarea morții în cadrul societății, de izolarea ei în cadrul familiei sau chiar în plan individual, de evoluția interpretării morții de la o problemă colectivă la una individuală, de individualizare a experienței morții¹⁰²⁹. În societatea rurală românească, până cel puțin în a doua jumătate a secolului XX, tiparul colectiv de interpretare a problemei morții era încă în uz, moartea nu era doar o problemă privată a familiei, ci o problemă a întregii comunități.

Georg Weber consideră că în societatea modernă nu mai există tiparul colectiv de prelucrare a problemei morții, riturile de doliu și de înmormântare, care empiric sunt aceleași ca în vechime, nu-și mai pot îndeplini funcțiile sociale tradiționale deoarece „recursul la un univers simbolic nu mai are forța de legitimare¹⁰³⁰”. Moartea este totuși, încă, o criză existențială pentru individ, familie, neam dar și pentru societatea din care face parte individul, un dezechilibru care trebuie reglat prin mecanismele deținute de solidaritatea grupului sau grupurilor sociale din care face parte individul. Din acest punct de vedere dispariția unui individ nu-l privește numai pe el și familia sa, ci toate solidaritățile sociale din care face parte: neamul, vecinătatea, satul.

Încă nu a fost relevată deplin implicarea tuturor tipurilor de solidaritate socială (familia, neamul, vecinătatea, satul) în evenimentul morții, de aceea trebuie analizat rolul fiecărui grup social în care a fost încadrat mortul pentru a surprinde ceremonialul funebru în dimensiunile sale reale. În lumea rurală, individul este în același timp un membru al unei familii, apoi face parte dintr-un neam, dintr-o vecinătate și în final dintr-o comunitate mai largă, comunitatea satească.

Potrivit viziunii tradiționale legătura dintre cel mort și cei vii nu se termină odată cu momentul morții și al performării ritualurilor funebre, ci continuă mult timp după deces. S-a remarcat deja faptul că „apartenența la neam, dictată de regulile rudeniei... nu încetează nici după moarte, între cei

¹⁰²⁷ *Ibidem*, p. 22

¹⁰²⁸ Nicolae Constantinescu, *op. cit.*, p. 155.

¹⁰²⁹ Georg Weber, „Reprimarea morții – o caracteristică structurală a modernității? Aspecte din perspectiva teoriei sistemelor și a sociologiei cunoașterii”, în *Discursuri despre moarte în Transilvania secolelor XVI–XX*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2006, p. 127

¹⁰³⁰ *Ibidem*, p. 139–140

vii și cei morți continuând să existe o comunicare și o solidaritate permanentă. Așa se explică amploarea riturilor funerare la români...¹⁰³¹. Dincolo de solidaritatea familială, așa cum observa Philippe Ariès „de-a lungul timpului, oamenii pentru a depăși neliniștile și angoasele provocate de moarte apelau la discursul consolator al bisericii, la solidaritatea de grup și la practicile familiale”¹⁰³².

Relația dintre structurile de rudenie și obiceiurile de înmormântare este una de interdependență, rudenia lămurește unele aspecte ale obiceiurilor funerare, iar la rândul lor obiceiurile funerare explică diversele viziuni asupra familiei și neamului. Studiarea obiceiurilor de înmormântare ar putea să lămurească concepția asupra familiei și neamului în diverse societăți. Michel Vovelle în *Pietate barocă și decrestinare în Provența secolului al XVIII-lea*, pornind de la cultul morților relevat de cimitirele din secolul al XIX-lea, observa că se reînnoiește concepția asupra familiei în imaginea care prezintă oamenii în momentul morții¹⁰³³.

Cercetările etnografice efectuate asupra obiceiurilor funerare din Oltenia și mai ales cele a cântecelor rituale funebre, au evidențiat o unitate a viilor și morților, cel puțin în plan mitologic, după cum observa Mihai Pop. „O cercetare corelată a obiceiurilor de înmormântare cu structura neamului și cu relațiile de rudenie, în Oltenia, a arătat că așa cum o afirmă cântecele ceremonial funebre, în concepția populară din societatea tradițională, lumea este o mare unitate formată din două jumătăți, cea de dincoace și cea de dincolo. Ca și lumea, neamul ne apare și el ca o mare unitate cu jumătăți inegale, formate din cei vii și cei morți”... „unitatea neamului, cu cele două jumătăți ale lui, se dovedește și prin faptul că el păstrează și pe planul mitului nu numai cel două linii firești de înrudire, cea consaguină și cea afină, ci și pe cea a nășiei”, „comunicarea între cele două jumătăți ale neamului se face, ca și în realitate prin cântece, prin poezia cântată și prin daruri sau pomeni”¹⁰³⁴. După cum vom vedea mai jos, această unitate a neamului, a viilor și morților, nu se realizează numai în plan mitologic, ci și în plan religios, ca și în ritualurile laice, prin comemorările periodice ale morților în cursul anului.

Relațiile de rudenie, structura de neam, raporturile de familie au fost tratate tangențial în folclorul românesc de către Mihai Pop, Traian Herseni

¹⁰³¹ Nicolae Constantinescu, *op. cit.*, p. 170.

¹⁰³² Philippe Ariès, *Omul în fața...*, vol. II, p. 127.

¹⁰³³ Michel Vovelle, *Piété baroque et dechristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses de testaments*, Paris, Seuil, 1978, p. 29

¹⁰³⁴ Mihai Pop, Pavel Ruxândoiu, *Folclor literar românesc*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1978, ediția a II-a, p. 114.

și Octavian Buhociu. Deasemenea Dumitru Caracostea așează raporturile de rudenie la baza unei tipologii a baladelor populare românești. O tratare mai detaliată a relațiilor de rudenie și a obiceiurilor populare o găsim la Nicolae Constantinescu în lucrarea *Relațiile de rudenie în societățile tradiționale. Reflexe în foclorul românesc* apărută în 1987. În ultima vreme, toți mai mulți antropologi studiază sistemul obiceiurilor în strânsă legătură cu sistemul de rudenie. Lucrarea Lidiei Maria Gaga, intitulată *Norme sociale și atitudini individuale în obiceiurile de familie din Banat*, apărută în 2003, studiază obiceiurile de familie din zona Banatului, mai ales cele legate de naștere și de nuntă, în strânsă legătură cu sistemul de rudenie și cu familia.

În Occident, în secolul al XVIII-lea apare un „nou stil de a muri: retragerea afectivă în intimitatea familiei”, astfel moartea este strămutată în cercul familiei¹⁰³⁵. Schimbarea aceasta va fi resimțită în mediile populare abia în secolul al XIX-lea, deoarece aici moartea rămâne încă publică¹⁰³⁶.

La români exista o puternică solidaritate între membrii familiei înainte și după moarte, solidaritate vizibilă prin numeroasele practici comemorative care se fac după moartea și înmormântarea unui membru al familiei. Din perspectiva riturilor de întemeiere, „chiar și moartea apare ca o întemeiere postexistențială a a omului prin integrarea lui în neamul etern al strămoșilor”¹⁰³⁷. La maghiarii din Transilvania, în secolul al XIX-lea, ca și la români, exista o legătură strânsă între membrii familiei și după moarte. „Credința că cei dispăruți pot să-i ia în moarte pe unii dintre membrii familiei era răspândită (ca și astăzi în mediile tradiționale), considerându-se că, în unele situații, este un reflex al afecțiunii și al grijii față de viața „supraviețuitorului”. Se pare că exista chiar și o practică care materializa această convingere: astfel dacă murea o femeie și rămânea un copil în urma ei, familia îi șoptea la ureche să ia și copilul cu ea pentru ca acesta să nu rămână orfan”¹⁰³⁸.

Termenul de „familie” are un sens mai larg la români, care înseamnă „totalitatea celor care se trag din același strămoș” și un sens mai restrâns de soț, soție și copii¹⁰³⁹. Termenul, în sensurile de mai sus, este un neologism în limba română, deoarece până în a doua jumătate a secolului al XVII-lea

¹⁰³⁵ Pierre Chaunu, *Civilizația Europei în secolul luminilor*, Ed. Meridiane, București, 1986, vol. I, p. 226

¹⁰³⁶ *Ibidem*, p. 228

¹⁰³⁷ Vasile Tudor Crețu, *Existența ca întemeiere. Perspectivă etnologică*, Ed. Facla, Timișoara, 1988, p. 136

¹⁰³⁸ Mihaela Grancea, Eniko Csapo, „Poarta „Marii Treceeri” sau perspectiva asupra morții reflectată de epitaful maghiar din cimitirul Házsongárd în Clujul secolului al XIX-lea”, în Mihaela Grancea, coord., *Reprezentări ale morții în Transilvania secolelor XVI–XX*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005, p. 156

¹⁰³⁹ Vasile Scurtu, *op. cit.*, p. 300

„femeie” însemna „familie”. Termenul vechi pentru familie în sens restrâns este cel de „casă”, adică „toți cei care locuiesc împreună: familia”¹⁰⁴⁰. De aceea, de multe ori în obiceiurile de înmormântare se face distincție între cei din neam și căseni, sunt rituri speciale pentru „cei din casă” și diferite pentru toți ceilalți înrudiți cu decedatul, rudele mai îndepărtate. În Evul Mediu, casă însemna „totalitatea celor ce se trag din același strămoș; neam; familie mare; dinastie”¹⁰⁴¹. Ioan Toșa a remarcat faptul că, la începutul secolului XX, termenul de „casă” desemna nu numai clădirea propriu-zisă ci și familia care locuia în acea clădire¹⁰⁴². Gail Kligman constata la românii din Maramureș faptul că „familia cuprinde toate persoanele, vii sau moarte, care sunt consaguine, contractual și ritual legate”¹⁰⁴³, același lucru fiind general valabil și în celelalte ținuturi românești.

V.2. CASA, FAMILIA ȘI NEAMUL LA ÎNMORMÂNTARE

Ceremonialul înmormântării poate fi privit, nu numai ca reflectarea unei anumite concepții asupra morții și lumii de dincolo, cât și asupra familiei și neamului. În concepția românească, nu numai familia, ci însăși casa este afectată de moartea unui membru al familiei și de aceea în multe zone se păstrează ceva de la mort, de la ceremonialul înmormântării, cum este cazul în Valea Beicii unde se păstra un colăcel de pomană și așa cu care a fost măsurat mortul pentru confecționarea sicriului. În alte părți ale județului Mureș, măsura mortului „se aruncă în groapă că era a mortului”¹⁰⁴⁴.

Persistența concepției tradiționale a morții ca o trecere spre lumea de dincolo, iar nu ca un sfârșit definitiv, a dus și la concepția populară despre familie și despre neam ca o solidaritate a celor vii cu cei morți. Așa cum observă etnologii „se regăsește aici viziunea populară asupra neamului, socotit ca un întreg din care prima jumătate se află în lumea pământeană, „lumea albă” sau „lumea cu dor”, în vreme ce a doua jumătate își continuă existența pe plan mitic, în misterioasa lume „de dincolo” a moșilor și strămoșilor”¹⁰⁴⁵. „Marea Trecere”, moartea, „încifrează conceptele tradiționale despre neam, lume și timp”¹⁰⁴⁶. „În obiceiurile de înmormântare, grija

¹⁰⁴⁰ *Ibidem*, p. 302

¹⁰⁴¹ *Ibidem*, p. 303

¹⁰⁴² Ioan Toșa, „Mărturii documentare privind casa rurală românească de la începutul secolului XX”, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, Cluj-Napoca, 1999, p. 106–107

¹⁰⁴³ Gail Klingman, *Nunta mortului...*, p. 30

¹⁰⁴⁴ Ion Ghinoiu, *Sărbători și obiceiuri...*, vol. III, p. 177

¹⁰⁴⁵ Ioan H. Ciubotaru, *Marea trecere...*, p. 5

¹⁰⁴⁶ Mihai Pop, *Mitul marii treceri...*, p. 82

cea mai mare a jumătății vii a neamului este ca acela ce s-a desprins din ea să se integreze, după regulile riturilor de trecere, în jumătatea cealaltă, în neamul celor morți¹⁰⁴⁷. Bocetele exprimă foarte clar dorința de integrare a mortului în lumea de dincolo, de către familia care-l așteaptă acolo și care-l va iniția. O „glăsătură” (un bocet) de la Sânmihaiu de Pădure, județul Mureș, spune următoarele: „Ioane, dragul meu/.../ Nu te duce supărat/ Că ș-acol ești așteptat/ De părinți și de copii/ Și de mână te-or lua/ Și în rai că te-or băga/Și tăte ți le-or arăta.”¹⁰⁴⁸.

Pelângă integrarea mortului în neamul de dincolo, obiceiurile de înmormântare urmăresc și apărarea neamului de dincoace, a rudelor rămase după cel mort, a supraviețuitorilor, de aceea se fac o serie de practici rituale pentru pacea celor vii, a supraviețuitorilor. Cei din casa mortului sunt cei dintâi vizați de pericol în cazul unui deces de aceea trebuie protejați prin toate mijloacele, mai ales prin cele magice.

Solidaritatea viilor cu morții se realizează doar la final, prin masa comună de la sfârșitul înmormântării. Unirea celor vii cu strămoșii prin comensualitate a fost deja lămurită de către antropologi. Robert Smith observa faptul că stămoșul și descendenții sunt uniți prin sânge și se unesc prin comensualitate¹⁰⁴⁹. Așa cum s-a observat deja, în tradiția românească, la masa funerară nu se îngurgitează spiritele morților, ci se mănâncă pentru cel mort¹⁰⁵⁰. Neamurile mortului se asigură prin toate mijloacele să asigure „hrana” mortului, cedând chiar alimentele primite de pomană la înmormântare. Astfel, în Valea Beicii, pomana primită de neamuri, cornul și o lumânarea, o aruncă în groapă spunând: „Îți dau colac și luminează să mănâși pe sară de șină”.

La înmormântare, un rol important joacă familia, cei apropiați mortului, dar și neamul, rudele mai îndepărtate ca și rudele spirituale, nașii. Pentru a stabili care este rolul familiei la înmormântare este necesară cercetarea tuturor practicilor funerare în care sunt implicați membrii familiei.

În obiceiurile de înmormântare se face o diferență între neamurile foarte apropiate mortului, cei din casă, din familia nucleară, numiți căseni și neamul în sens larg, așa cum este definit el de Mihai Pop, ca o structură ce cuprinde toate rudele, atât cele consagvine, cât și cele afine precum și rudenia spirituală.

¹⁰⁴⁷ Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 114

¹⁰⁴⁸ Inf. Buțiu Maria

¹⁰⁴⁹ Robert Smith, „Sacrifice”, în *Encyclopedia Britannica – Religions of Semits*, Gifford Lectures, ed. II, 1894

¹⁰⁵⁰ Alina Creangă, „Focurile pentru morți. Legătura între două lumi”, în *Echinox*, nr. 7–8–9/1997, p. 3

Gradul de rudenie este transpus simbolic în interpretarea unor vise prevestitoare de moarte. Se crede că, atunci când visezi că îți cade o măsea, și nu îți curge sânge, „îți moare un neam”, iar când visezi că îți pică o măsea „cu sânge” atunci „îți moare unu gin casă”. La fel, atunci când visezi că tai un pom din grădină moare un om din casă¹⁰⁵¹. În Valea Gurghiului, se crede că adesea muribunzii vorbesc cu rudele moarte pe care pretind că le văd venindu-le înainte¹⁰⁵².

Pe lângă preot, descântătoare, medic, rudele apropiate sunt implicate și în ușurarea morții fie prin rugăciuni, fie prin practici rituale speciale, cum sunt mătăniile făcute în podul casei sau punerea jugului boilor la capul muribundului, cum se întâmpla la Vătava¹⁰⁵³.

În momentul morții, cei foarte apropiați mortului erau scoși afară pentru a ușura trecerea. Simion Florea Marian remarcă următoarea credință a poporului: când trage cineva de moarte, nu e bine să țină lumânarea un neam apropiat pentru că durerea lui este mai mare și bolnavul se chinuie mai mult până ce moare, de aceea se cheamă un străin să țină lumânarea mortului¹⁰⁵⁴. În Transilvania, în secolul al XIX-lea, după Simion Florea Marian, se aprindea lumânarea în mâna mortului, iar cel pe care mortul îl iubește foarte mult e scos afară¹⁰⁵⁵.

În unele locuri mortul era spălat în mod obligatoriu de cineva din familie. La Șerbeni, în Valea Beicii, mortul e spălat fie de cineva din familie, fie de o femeie săracă, dar dacă moare un bărbat nu cheamă pe altcineva să-l spele, ci obligatoriu îl spală cineva din familie¹⁰⁵⁶.

Bocetele reprezintă o datorie tradițională a neamurilor apropiate ale mortului. Simion Florea Marian sublinia că femeile ori fetele dintre neamurile apropiate mortului sunt cele care bocesc mortul¹⁰⁵⁷, numai dacă mortul nu are rude apropiate pricepute la bocit se tocimesc femeii străine din sat pentru bocit¹⁰⁵⁸ și amintește un blestem „să dea Dumnezeu să n-ai pe nime să te bocească”¹⁰⁵⁹. Ioan Pop Reteganul împarte lucrarea sa, *Bocete, adică cântări la mort*, în două părți: I. *Bocete de cari cântă diecii pentru plată* și II. *Bocete de cari cântă neamurile mortului*¹⁰⁶⁰, așadar bocetele tradiționale, cele neplătite,

¹⁰⁵¹ IAFC, fișa nr. 011639

¹⁰⁵² Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 394

¹⁰⁵³ Ion Ghinoiu, *Sărbători și obiceiuri...*, 2003, p. 162

¹⁰⁵⁴ Simion Florea Marian, *Înmormântarea...*, 1892, p. 25

¹⁰⁵⁵ *Ibidem*, p. 26

¹⁰⁵⁶ Inf. Vețean Maria

¹⁰⁵⁷ Simion Florea Marian, *Înmormântarea...*, 1892, p. 113

¹⁰⁵⁸ *Ibidem*, p. 116

¹⁰⁵⁹ *Ibidem*, p. 137

¹⁰⁶⁰ Ioan Pop Reteganul, *Bocete adică cântări la mort*, Gherla, 1897, p. 9, p. 79

sunt performate de către neamurile mortului. Vasile Popp amintește faptul că, după ce mortul era pus pe catafalc, se adună „acele femei care au fost rude cu defunctul” și plângând în hohote încep să-i strige numele bocindu-l. De asemenea, el mai precizează că „bocetul îl pot face doar aceia care au fost foarte apropiați de cel defunct pe perioada vieții”. Explicația strigării numelui mortului ar fi că, cel mort la auzul vocii celor dragi ar putea reveni mai ușor la viață decât dacă îl jelesc voci necunoscute¹⁰⁶¹.

În locurile unde apare și bocitul profesional, cel realizat de către corul de femei sau de femei neînrudite cu mortul, sunt foarte bine reglementate momentele în care bocesc neamurile apropiate ale mortului. În zona Târnavei Mari, în localitatea Mihai Viteazu, rudele bocesc la priveghi, dar dacă mortul e tânăr bocesc și femeile străine, iar dacă mortul nu mai are rude apropiate, mortul este bocit de către fine, dacă nu cântă corul de femei al satului. Aici, după ce termină neamurile de bocit, corul interpretează un cântec special. Neamurile „se cântă” numai la amiază când trage clopotul și când îl duce din casă, în rest cântă corul¹⁰⁶².

La Șerbeni, în Valea Beicii, neamurile nu bocesc la priveghi, deși cei din familie stau treji tot timpul priveghiului, chiar dacă străinii pleacă, chiar dacă stau „cu rându”. La priveghi cântă corul de femei, la fel după prohod până la „iertare”, însă pe drumul spre cimitir numai neamurile „se glăsesc” (bocesc)¹⁰⁶³.

Neamurile apropiate au rolul cel mai activ la înmormântare îndeplinind toate practicile importante. Chiar și la sași, unde vecinătatea joacă un rol important în organizarea înmormântării, familia păstrează totuși anumite prerogative. Astfel Schullerus menționa faptul că „se obișnuiește ca vecinătatea să afle de mort de la familie”¹⁰⁶⁴. De asemenea, uneori groapa se sapă de neamurile apropiate ale mortului, de cumetrii, nu numai de către membrii vecinătății¹⁰⁶⁵. La Șoimuș, în zona Târnavei Mici, toate neamurile aduc alimente pentru „pomeană”, masa de la sfârșitul înmormântării: făină, zahăr, orez. Cineva de-al casei notează pe hârtie cine aduce alimente pentru a le înapoia la o viitoare înmormântare din casa respectivă¹⁰⁶⁶.

Riturile funerare legate de casă sunt îndeplinite întotdeauna de cei din familie: întorc patul pe care a stat mortul, sparg vasul cu cenușă,

¹⁰⁶¹ Obiceiuri de înmormântare..., pp. 207–208

¹⁰⁶² Inf. Burlea Valeria

¹⁰⁶³ Inf. Vețean Maria

¹⁰⁶⁴ Adolf Schullerus, *Scurt tratat...*, p. 164

¹⁰⁶⁵ *Ibidem*, p. 165

¹⁰⁶⁶ Inf. Stoica Ana

dau pomana la înmormântare. În multe zone, mortul se dezleagă de către neamurile apropiate, în casă, înainte să vină preotul, și se zice „că-i dezleagă cărările”¹⁰⁶⁷.

La români, în mod obligatoriu rudele apropiate scot mortul din casă și îl duc la cimitir. Vasile Popp remarca faptul că „sarcina ducerii mortului afară aparține, în orice caz, rudelor de sânge, iar, dacă defunctul este complet străin și nu are nici un fel de rudă apropiată, în acest caz, oricine putea duce la îndeplinire această îndatorire”¹⁰⁶⁸. Rudele apropiate sunt ultimele care dau mortului sărutarea cea de pe urmă¹⁰⁶⁹. La sași, la scoaterea mortului din casă, tatăl vecinătății cere mortul de la familie printr-o formulă specială și apoi mortul este scos din casă de tinerii vecinătății¹⁰⁷⁰. Practica aceasta relevă rolul important pe care îl are familia la înmormântare, trecerea mortului din cadrul familiei în cea a comunității, trecere care are loc odată cu scoaterea mortului din casă, sediul material și simbolic al familiei, iar în continuare ritualurile funerare vor fi efectuate de către vecinătate.

La maghiarii din Dumbrăvioara, în apropiere de Târgu Mureș, în prima noapte de priveghi participă doar rude și vecini, abia în a doua noapte vine toată lumea, adică cine dorește să participe din sat: rude, vecini, prieteni¹⁰⁷¹.

Doliul este ținut în mod diferit, după gradul de rudenie cu cel mort, perioada de doliu crește pe măsură ce rudenia cu mortul este mai apropiată. La sași, familia și rudele apropiate ale mortului țin doliu o jumătate de an, iar cele mai îndepărtate 4 sau 6 săptămâni¹⁰⁷². La începutul secolului XIX, Vasile Popp nota că pruncii trebuiau jeliți trei luni, copiii mai mari șapte luni, adulții 40, părinții pe copii și copii pe părinți un an de zile¹⁰⁷³. La sfârșitul secolului XX, rudele mai îndepărtate ale mortului țineau doliu numai 6 săptămâni, iar cele mai apropiate o jumătate de an sau un an.

În secolul al XIX-lea, la români mormintele colective erau doar cele de familie, străinii fiind înmormântați individual. Vasile Popp subliniază faptul că la români existau „morminte de familie” (gentilicia) unde se înmormântau cei care aveau legături de sânge apropiate și „morminte individuale” (priva) destinate străinilor sau celor care nu aveau nici rude sau urmași. El remarcă următoarele „în general, valahii nu prea acceptă cu bucurie dacă rămășițele cuiva sunt amestecate cu cele ale altcuiva. Cel mult,

¹⁰⁶⁷ Inf. Burlea Valeria

¹⁰⁶⁸ *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 228

¹⁰⁶⁹ *Ibidem*, p. 232

¹⁰⁷⁰ *Ibidem*, p. 167

¹⁰⁷¹ Inf. Berekmeri Maria

¹⁰⁷² Adolf Schullerus, *Scurt tratat...*, p. 173

¹⁰⁷³ *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 226

atunci este permis așa ceva, dacă era vorba despre o rudă apropiată sau de o asemenea persoană ce a avut legături mai speciale cu persoana decedată, ca de pildă: părinții, copiii, frații gemeni, soții cu soțiile sau, dacă se știa faptul că cei doi în cauză s-au iubit foarte mult¹⁰⁷⁴. Mormintele soților sunt astăzi duble, mai largi decât cele individuale, și înconjurate cu o singură împrejmuire din ciment. Chiar dacă nu sunt îngropați în același mormânt, în general morții sunt așezați după legăturile de neam, lângă părinți, frați¹⁰⁷⁵. La Stânceni și alte sate din apropiere s-a păstrat obiceiul de se înmormânta morții în cimitire familiale aflate în spatele grădinii gospodăriei. La sași de asemenea exista obiceiul ca mormintele să fie grupate pe familii după cum menționează Schullerus¹⁰⁷⁶.

Neamurile apropiate mortului sunt tratate în mod privilegiat la înmormântare, primesc daruri suplimentare, pe lângă cornul pe care-l primește toată lumea, primesc un colac mare la înmormântare, dar și cele care sunt supuse celor mai multor rituri de purificare. La Stânceni, în defileul Mureșului, numai neamurile apropiate și cei care au ajutat la înmormântare primesc colac și ștergar¹⁰⁷⁷. Praporii, steagurile bisericești sunt duse în cortegiul funerar de către neamurile mortului. Neamurile mortului „nu pun mâna pe mâncare”, adică nu fac de mâncare și nu împart mâncare la înmormântare. La întoarcerea de la cimitir, neamurile, în special cei care au dus sicriul, se spală obligatoriu pe mâini.

Pentru ca cei din familie, la înmormântare se fac o serie de practici magice ca să uite mortul, pentru a fi apărați de efectele distructive ale morții (amorțirea mâinilor, visarea mortului etc.). Dintre acestea, cele mai răspândite sunt cele ce implică folosirea țărânei de la mormânt. În secolul al XIX-lea, după cum menționează Simion Florea Marian, la groapă, neamurile se freacă cu pământ pe mâini ca să nu le amorțească mâinile și apoi îl aruncă peste sicriu. La Stânceni, la groapă, neamurile aruncă bani și se freacă cu pământ pe mâini ca „să n-amorțească mâinile”¹⁰⁷⁸. Persoanei celei mai supărate, văduvei mortului, îi bagă pământ după cap sau în sân ca să-l uite pe mort și ca să nu o necăjească¹⁰⁷⁹. La Șerbeni, ca să nu amorțească mâinile „la hăi din casă, din familie pune țărână după gât, zășe ca să uite mortul”¹⁰⁸⁰. Punerea țărânii după cap constituie, după unii cercetători, o

¹⁰⁷⁴ *Ibidem*, p. 237

¹⁰⁷⁵ Inf. Burlea Valeria

¹⁰⁷⁶ Adolf Scullerus, *Scurt tratat...*, p. 165

¹⁰⁷⁷ Inf. Jingan Ileana

¹⁰⁷⁸ *Ibidem*

¹⁰⁷⁹ Simion Florea Marian, *Înmormântarea...*, 1892 p. 327

¹⁰⁸⁰ Inf. Grama Virginia

înmormântare deghezată pentru a potoli supărarea mortului, după cum vechile popoare orientale își puneau cenușă în cap ca un fel de autoincinerare, pentru a înlătura răzbunarea spiritului mortului. În mod similar, doliul se poate explica tot ca un fel de deghezare a rudelor mortului¹⁰⁸¹.

Punerea țărâni după cap se combină cu alte practici magice de uitare a mortului, cum ar fi: privirea prin sită, ruperea unei bucăți din giulgiul mortului, atingerea mortului. În Valea Beicii, pentru a „uita mortul”, căsenilor li se bagă țărână după cap, la groapă, și acasă, când vin de la mormânt, li se dă sita să privească prin ea. La Șerbeni, cineva din familie rupe o bucată de giulgi și-l poartă că „zâșe că dacă-l poartă nu mai jisează mortu și nu i-i frică de mort, și pune mâna pe pșiorul mortului, îl scutură un pic, că zâșe ca să nu-i șie frică de mort”¹⁰⁸². La Cipăieni, în Câmpia Transilvaniei, pentru a nu visa mortul, se obișnuiește ca cei apropiați să atingă mortul și să zică: „Atunși să te mai văd când te-oi mai prinde de chișioare”¹⁰⁸³. În Valea Gurghiului, la Orșova, rudele trebuie să se uite pe fereastră, să rupă o bucată de giulgiu și să pună în ea usturoi și cenușă „ca să nu rămână mortul în casă”. Aruncă țărână în groapă, după ce s-au frecat pe mâini cu ea, ca să nu le amortească mâinile, și merg spre casă fără a se uita înapoi¹⁰⁸⁴.

Pentru a nu mai visa mortul, riturile magice se continuă după înmormântare. La Cipăieni, se rupe o bucată de „fatiol” la înmormântare care va fi folosită ulterior pentru afumarea celor ce văd mortul noaptea și se uită printr-o sită pentru a nu mai visa mortul zicând: „Când mă mai uit pin sâtă atunși să te mai văd.”¹⁰⁸⁵. La Șerbeni, în Valea Beicii, ca să uiți mortul, trebuie să dai o farfurie de mâncare la un om sărac pe geam, a doua sau a treia zi după înmormântare¹⁰⁸⁶.

Toate aceste practici magice de la înmormântare sunt rituri de purificare menite să înlătore probabil răzbunarea mortului, amenințare la care neamurile mortului sunt cele mai sensibile. Nu toată lumea le practică și nu pentru că nu cred în ele, ci pur și simplu pentru că nu le este frică de mort. Cei întrebați au subliniat întotdeauna că acestea se fac de către cei cărora li-i frică de mort și nu vor să-l viseze.

Soțul sau soția supraviețuitoare, ruda cea mai apropiată a mortului este cea mai vizată de influența negativă a morții și de aceea se iau măsuri rituale

¹⁰⁸¹ Ioan H. Ciubotaru, *op. cit.*, pp. 155–156, p. 72

¹⁰⁸² Inf. Grama Virginia

¹⁰⁸³ Inf. Boar Gheorghe

¹⁰⁸⁴ Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 400, 401

¹⁰⁸⁵ Inf. Boar Lucreția

¹⁰⁸⁶ Inf. Vețean Maria

suplimentare în acest caz. Se crede că mortul nu e bine să rămână legat la picioare, la gură sau în alte părți, nici măcar nasturii nu trebuie încheiați pentru că, „dacă mere legat” cel care rămâne nu se mai poate căsători¹⁰⁸⁷. Astfel, în mod magic, legăturile mortului leagă căsătoria celui rămas în urma lui (femeie sau bărbat). Aici este prezentă o întregă simbolică a nodurilor care leagă soarta celor doi oameni. După cum legarea mortului leagă soarta soțului sau soției supraviețuitoare, așa și diversele noduri fac legăturile de dragoste, vrăjile prin care se leagă în mod magic căsătoria cuiva. Practica funerară urmărește de fapt protejarea magică a văduvului sau văduvei rămase de acțiunea nefastă a morții soțului sau soției care ar putea împiedeca recăsătorirea celui rămas.

Așezarea morților în cimitir reprezintă un indiciu important în ceea ce privește importanța relațiilor de rudenie la înmormântare. Astfel adesea, la români, gruparea morților în cimitir se face după neamuri. Mortul este îngropat în cimitir lângă părinți, frați, neamurile cele mai apropiate. Chiar în satele unde vecinătatea joacă un rol important la înmormântare, cum este cazul satului Mihai Viteazu, județul Mureș din zona Târnavei Mari, mortul este înmormântat tot alături de rudele apropiate¹⁰⁸⁸.

Înmormântarea în sine este un prilej de întărire a relațiilor de rudenie, de reunire a neamului în viață. Adesea neamurile, răspândite în alte localități, nu se întâlnesc decât la nunți, botezuri sau înmormântări.

Ritualurile de separare și de purificare îi vizează în special pe cei apropiați mortului, pe cei din familie, numiți adesea „căseni”, dar acestea nu se limitează doar la oameni, ci privesc și casa celui mort care imediat după moarte este supusă la diverse practici ce o izolează în mod simbolic de restul comunității. O serie de practici funerare urmăresc păstrarea în casă a unor obiecte de la înmormântare sau obiecte ce au aparținut celui decedat. Peste tot unde se practică aceste obiceiuri explicația este una singură: norocul casei sau norocul mortului. În Valea Beicii, la Urisiu de Sus, atunci când se face toiagul, lumânarea de ceară de mărimea mortului, de formă spirală, se mai face una care se păstrează în casa mortului făcută ghem, căci se crede că acela e „norocul mortului și dacă nu-l măsoară zăce că se duce în pământ și nu mai ai noroc la casă. Oprești un corn și o lumânare de la pomeni (de la „iertare”) și le legi cu ața aceea, le înveli cu o hârtie și le păstrezi cât trăiești. Cornul acela nu mucezește”¹⁰⁸⁹. În multe zone ale României măsura mortului se păstrează fie la grinda casei, fie în alte părți ale casei, de obicei

¹⁰⁸⁷ Inf. Tina lui Ciucălău

¹⁰⁸⁸ Inf. Burlea Valeria

¹⁰⁸⁹ Inf. Tina lui Ciucălău

părțile aeriene ale casei, pentru a păstra norocul casei¹⁰⁹⁰. În unele locuri ale casei, cum este streășina, se pun diverse obiecte pentru cel mort, în credința că streășina casei este locul unde stă sufletul mortului¹⁰⁹¹.

La sași se păstrau unghiile, înfășurate în pânză și agățate de o bârnă din tavan, ascunse pe stinghia de lemn pe care stau înșiruite blidele „pentru ca norocul casei să nu se piardă” sau pentru ca mortul „să nu mai cheme și pe alții după dânsul”¹⁰⁹².

Legătura dintre mort și casă se păstrează nu numai în obiecte, în gesturi, în practicile funerare ci și în discursul folcloric, în bocete de exemplu apare personificarea casei care plânge pe cel plecat: „Plânge-ți uși plângeți ferești/Că pe min nu mă mai vid'eț/Că pe mâni: mă duc d'eacasă”¹⁰⁹³.

Rudele apropiate, deghizate în călugări sau călugărițe, ghidează mortul în lumea cealaltă în mod simbolic, după cum reiese din bocetele de la Sânmihaiu de Pădure:

„Înainte Ț-or ieși
Doi negri călugărei
Nu te spăimânta de ei
C-ăia-or și părinții tăi
Și de mână te-or lua
Și prin rai că te-or purta
Și tăte Ț-or arăta”¹⁰⁹⁴.

Motivul călugărilor negri sau a negrei călugăriței care îndrumă mortul spre lumea cealaltă este prezent în multe bocete din diverse zone mureșene (Valea Beicii, Câmpia Transilvaniei). La Socolu de Câmpie, un bocet vorbește despre o „neagră călugăre”, de care mortul să nu se sperie, aceasta fiind o rudă apropiată:

„Și'nainte Ța ieși
O neagră călugăre
Nu te spăimânta d'e ie
C'aia-a și măicuța me (Dacă are mama)
Caia-a și vara me, (Dacă are neam)”¹⁰⁹⁵.

¹⁰⁹⁰ Elena Bărbulescu, „Casa și obiceiurile din ciclul vieții”, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, Cluj-Napoca, 1997, p. 286, 288, 290

¹⁰⁹¹ Ioan Toșa, *Mărturii documentare...*, p. 155

¹⁰⁹² Adolf Schullerus, *Scurt tratat...*, p. 162

¹⁰⁹³ Arhiva familiei Maloș, Ioan Maloș, *Obiceiuri...*, p. 4

¹⁰⁹⁴ Inf. Ștefana Tropotei

¹⁰⁹⁵ Ioan Maloș, *op. cit.*, p. 5

Pe lângă terapia durerii celor apropiați mortului, bocetele, prin mesajele trimise celor decedați, realizează o legătură între lumea celor vii și a celor morți, a neamului de aici cu cel de dincolo. Chirilă Silvia din Laslăul Mare, la înmormântarea cumnatei sale, îi trimite, prin intermediul bocetului, un mesaj soțului ei decedat:

*„Draga me...
Du-te, dragă, sub pământ
La Vasile la mormânt.
De Vasile te-o-ntreba
Că ce face Silvia
Spune dragă că fac bine
Numai plâng în câte zile,
Că nu este zi și ceas
Să n-am lacrimi pe obraz.
Haidați dragă la Rusalii
C-atunci ziua-i mai mare
Și voi pune pe pom nou
Și voi aștepta cu dor...
Tăt cu (dor) foc și cu lumină
Și cu dor de la inimă.
Haidați dragă prin grădină
Amândoi viniți de mână
Că ușa me-i de mohor
Cât pui mâna cade jos.*

La Șoimuș, în zona Târnavei Mici, se „glăsăsc muierile” după mort încercând să trimită vești altor morți din familie. Cel mort este chemat să se reîntoarcă, după trecerea perioadei de doliu, peste un an sau doi, la Rusalii, probabil o dată de comemorare a morților:

*Spune dragă un' te duci
Să-ți dau două mere dulci
Tu la mama să te duci
Și de mini de te-o-ntreba
Tu să-i spui dragă așa
Că eu fac destul de bine
Că tot plâng în câte zile.
Și mai hai dragă pe la noi
Batâr peste-un an sau doi
Și hai dragă la Rusale
C-atunși îi zâua mai mare¹⁰⁹⁶.*

¹⁰⁹⁶ Inf. Stoica Ana

La fel procedează femeile și în Valea Beicii trimițând vești prin intermediul bocetului și altor morți din familie, mortul având în acest caz rolul de mesager între cele două lumi, cea a viilor și a morților. Chiar de la concepție, bocetele, „glăsăturile” au scopul de a trimite vești celor de dincolo, după cum afirmă o femeie din Șerbeni: „Cine glăsește își compune glăsătura cam așa, ca și când ar trimite vorbă, vești de pe pământ la cei din mormânt.” La Șerbeni, la moartea soțului ei, o femeie trimite un mesaj mamei ei decedate mai demult:

„Măi, Ioane, dragă
Spune la mama așa
De i-i neagră cămașa
Să trimeată să i-o spăl
Că io, dragă, i-oi spăla,
Nu cu apă din fântână,
Ci cu lacrimi di la inimă,
Nu cu apă din pârâu,
Cu lacrimi din capul mieu”¹⁰⁹⁷.

Prin bocete, neamurile sunt chemate să vină să petreacă mortul pe ultimul său drum, iar clopotarul este rugat să tragă clopotele mai tare pentru a auzi și neamurile aflate la distanță de tristul eveniment:

„Haideți neamurile mele
Și mă petreceți cu jale
Că și așa când îți veni
Pe mine nu mi-ți găsi.
O mătușă draga noastră,
Roagă-te cum ti-i ruga
Roagă-te la clopotar
Să tragă clopotele
Să audă neamurile
Că ai neamuri de departe
Și nu știu de astă moarte
Și dacă or auzi
Or trece pân apă rece
Ș-or veni și ti-or petrece”¹⁰⁹⁸.

¹⁰⁹⁷ Inf. Vețean Maria

¹⁰⁹⁸ Ioan T. Radu, *op. cit.*, p. 286

La comemorările pentru cel decedat, în afară de cea de la 6 săptămâni, sunt pomeniți și ceilalți morți din familie sau din neam. Pomenile care se fac la înmormântare și la 6 săptămâni sunt doar pentru cel mort, dar cele care se fac la 6 luni sau la un an sunt și pentru ceilalți morți din neam, care sunt amintiți cu aceste prilejuri. Obiectele dăruite bisericilor se fac pentru pomenirea întregului neam al donatorului, după cum reiese din inscripțiile de pe acestea. La biserica de lemn Sf. Arhangheli din Urisiu de Jos, icoana cu tema „Deisis”, pictată la 1808 de zugravul Toader Popovici, poartă o inscripție care prevede pomenirea veșnică a întregului neam al celui care a finanțat-o: „o au plătit Suciul Paraschiv cu soțul său Baciul Vasilica din Urisiu, să le fie vecinică pomenire la tot neamul, la anul 1808 luna februarie 14, zugrav Toader”¹⁰⁹⁹. La fel se întâmplă și cu cei care au cumpărat icoanele la biserica Sf. Nicolae din Răstolița, biserică construită în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, după cum reiese din inscripția de pe icoana Fecioarei Maria „Aceste icoane a prea/cinstului și a lui Isus Hristos/ le-au plătit robu lui /Dumnezeu Pavel Samoilă/ și cu soția sa, Fira/ și feciorii săi Ion și Gheor/ ghe pentru veșnica pome/nire la tot neamul lor (s.n.) /Anno 1833. mai 3”¹¹⁰⁰.

Cărțile bisericești date de pomană sunt menite tot pentru pomenirea veșnică a întregului neam al donatorului, după cum reiese din însemnare de la 1828, de pe o carte din Beica de Jos, un *Strastnic* tipărit la Blaj la 1753, pe fila 27 scrie următoarele: „această carte anume Trasnicu s-au dat de mine Truța Mihail cu frate său Gavrilă Nemișu la beserica Beicii Ungurești la rumâni, să ne fie pomeană la toată neamul nostru (s.n.) și cine o ar muta, sau ar fura de la acei(a) beserică să fie afurisit de 318 sfinți părinți din Nichia. Scris-am eu preotul Georgie (Cioba n.a.) Nemeș, martie 20 zile, 1828”¹¹⁰¹. La fel apare o Evanghelie tipărită la 1682 donată bisericii din Beica de Sus pentru veșnica pomenire a întregului neam al donatorului după cum reiese din însemnarea de pe Forțaț „Această carte a B(e)icii românilor, de pomeană dată-i de la Murăș Vașarhei. Dară veci pomenirea la toate neamurile cui au datu (s.n.). Și la soața Bucurului Eva”¹¹⁰². În 1834, un *Triod* din Urisiu de Jos, tipărit în 1771, este legat prin cheltuiala mai multor credincioși, iar însemnarea de pe coperta 2 a cărții prevede de asemenea pomenirea lor și a tot neamului lor: „1834 s-au legat acest sfânt triod prim mâna smeritului legător Jidovu Ilie, din Moros-Sâncrai, prin cheltuiala domniilor sale: anume Suciul Toader, al 2 răpăusatului a lui Moldovei Simion, al 3 Radu Gherman, al 4 Iacov Toader,

¹⁰⁹⁹ Ioan Eugen Man, *op. cit.*, p. 192

¹¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 104

¹¹⁰¹ Elena Mihai, *Cartea veche...*, p. 370

¹¹⁰² *Ibidem*, p. 374

al 5 Mihuț Niculae, eu da Suciu Zaharie, întru vecinica pomenirea lor și la tot neamul. (s.n.) Scrie-am eu popa Aron (preotul) satului, anul 1834 februarie 2”.

Pomenirea morților în cursul anului, la diverse date comemorative, ține de cultul strămoșilor. Cercetările au arătat că manifestarea tipică a cultului strămoșilor nu este în cadrul familiei, ci în grupul descendenților unlineali, în cadrul clanului. Acest punct de vedere formulat prima dată de Fustel de Coulange în analiza religiei grecești și romane, a fost reformulat de Radcliff-Brown: „Grupul de cult în această religie constă din persoane înrudite unele cu altele prin descendență în linie din același strămoș sau strămoși”¹¹⁰³.

La români, grupul de descendență liniară îl constituie neamul, el fiind cel care se implică în perpetuarea memoriei strămoșilor, după cum reiese din practicile funerare de comemorare a morților. Organizarea înmormântării, ca și pomenirile mortului după aceea sunt responsabilitatea moștenitorilor. În zona Târnavei Mari, la Mihai Viteazu, cel care rămâne „în curte”, adică cel care moștenește casa și gospodăria părintească este cel care face pomenirea morților în Postul Paștelui¹¹⁰⁴. În secolul al XIX-lea, la sași, ca și la români, era obiceiul ca cel mai mic dintre copii să moștenească casa părintească la moartea părinților, acest lucru fiind văzut ca un ajutor pentru el¹¹⁰⁵, deoarece fiind cel mai tânăr se consideră că are cel mai mare nevoie de ajutor. Singura diferență în această privință între sași și români este faptul că la sași, după trecerea la luteranism, au fost eliminate comemorările postfunerare.

V.3. RUDENIA SPIRITUALĂ. NĂȘIA ȘI ÎNMORMÂNTAREA

Rudenia spirituală sau religioasă este o formă de rudenie convențională, întemeiată pe actul asistării la botez sau la cununie, dar joacă un rol la fel de important ca și cea de sânge, de aceea este implicată în toate riturile din ciclul vieții omului. Nașii, cei care asistă la botez sau la cununie, devin automat părinții spirituali ai celor botezați sau cununați, însă nu este foarte bine stabilit cât de departe merge gradul de rudenie generat prin nașie. La creștini, prin legea din anul 530 a împăratului Iustinian, rudenia religioasă bazată pe actul botezului a fost socotită ca impediment la căsătorie numai între nași și finii, adică în gradul întâi, abia mai târziu, după

¹¹⁰³ Jack Goody, *op. cit.*, p. 18–19

¹¹⁰⁴ Inf. Burlea Valeria

¹¹⁰⁵ Charles Boner, *Transylvania: its Products and its People*, Longmans Green and Dyer, London, 1865, p. 238; Inf. Gerard, *op. cit.*, p. 120

Canonul 53 al Sinodului VI Ecumenic de la Trulan din anul 692¹¹⁰⁶, se extinde gradul acestei înrudiri până la gradul doi, interzicând căsătoria între naș și mama finului, deoarece „rudenția spirituală este mai presus decât legătura cea după trup”. În general, rudenția de sânge depășește rudenția spirituală, interzicând căsătoria rudelor de sânge până la gradul IV de rudenie, însă la români au fost și reglementări care puneau pe același plan rudenția de sânge cu cea spirituală de nășie.

Înrudirea religioasă obținută prin actul asistării la cununie nu este prevăzută în vechile rânduieli canonice ale Bisericii, dar s-a impus prin obicei, înrudirea aceasta fiind asimilată cu aceea care se naște din actul asistării la botez. Pravila de la Târgoviște, din 1652, asimilează înrudirea religioasă pe baza ținerii la botez cu cea de sânge, socotind că ea trebuie să fie egală cu cea a înrudirii de sânge, adică până la gradul 7 inclusiv între descendenții nașului și finului. În practică se pare că nu s-a respectat regula aceasta întrutotul socotindu-se ca, în cazul nășiei de la botez și al celei de la cununie, impedimentul la căsătorie să nu depășească gradul III sau cel mult gradul IV de rudenie¹¹⁰⁷. Înrudirea religioasă de cununie nu este socotită în toate bisericile ortodoxe ca înrudire adevărată, cum este socotită nășia de la botez. Astfel, în Bisericile ortodoxe grecești și în cele slave, nășia de cununie nu generează relații de rudenie, *doar Biserica ortodoxă română și cea sârbă ca și o parte din Biserica ortodoxă bulgară* socotește nășia de la cununie ca o formă de rudenie¹¹⁰⁸. Existența a două tipuri de nași, de botez și de cununie, complică și mai mult practica obiceiurilor de trecere, deoarece fiecare dintre cele două tipuri de nași trebuie recompensați pentru serviciul care-l fac finului, iar adesea aceste recompense se fac la înmormântare și amplifică practicile funerare.

Între alți cercetători români, Doina Ișfănoni observa problematica generată de acest tip de rudenie în obiceiurile de familie românești, rudenie care dublează pe cea de sânge: „În toate ținuturile românești intervine apoi problema unor legături de familie, deloc neglijabile, dintre nași și fini (la cei de religie creștin-ortodoxă apare problema a două categorii de nași, nașii de botez și nașii de cununie), dintre nași și părinții copiilor botezați care devin cumetri”¹¹⁰⁹. Asimilarea rudeniei spirituale de nășie cu cea de sânge determină comportamente rituale similare a nașilor cu cele ale rudele de sânge, astfel nașa (dacă mai trăiește) are dreptul să bocească la înmor-

¹¹⁰⁶ Ioan Nicolae Floca, *op. cit.*, p. 86–87

¹¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 88–89

¹¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 79, p. 89

¹¹⁰⁹ Doina Ișfănoni, *Interferențe dintre magic și estetic în recuzita obiceiurilor tradiționale românești din ciclul vieții*, București, Ed. Enciclopedică, 2002, p. 117

mântarea finului, după cum finele bocesc nașul sau nașa la înmormântare, asemenea neamurilor apropiate.

Rolul nașilor apare în special la botez și la cununie, dar nu lipsește nici la înmormântare, mai ales în cazul copiilor decedați. Nicolae Constantinescu observa faptul că, atunci când moare nașul, finul îi ține lumânare, așa cum acesta i-a adus lumină la botez, iar când finul moare înainte de împlinirea vârstei de un an nașul îi plătește toate cheltuielile de înmormântare¹¹¹⁰. La fel, în Valea Gurghiului era obligația nașilor de botez de a suporta cheltuielile de la înmormântare în caz de deces a finilor minori¹¹¹¹.

În ținuturile mureșene, nașa mortului sau urmașa ei are de îndeplinit o serie de acte rituale speciale pentru cel decedat la înmormântare. În secolul al XIX-lea, în Transilvania, nașa mortului ducea la groapă oala cu apă pentru a se spăla groparii și chiar ea le turna apă să se spele pe mâini, iar apa aceea se spune că era bună pentru amonșirea mâinilor. Oala aceasta și lingura cu care s-a turnat apa rămăneau nașei¹¹¹². În Valea Superioară a Mureșului, la Rușii Munți, nănașa este cea care face „toiagul”, lumânarea din ceară în formă de spirală, de mărimea mortului, ca o ultimă îndatorire față de acesta¹¹¹³. La Stânceni, pentru spălarea mortul se cheamă vecinii sau finii, iar când se dă pomana la înmormântare este angajat un fin sau un nănaș de-al mortului, deoarece cei ai casei nu au voie să pună mâna pe nimic, nici pe colac, ei fiind impuri datorită atingerii mortului¹¹¹⁴. În zona Târnavei Mici, la Laslăul Mare, nașa realizează, în mod simbolic, legătura dintre cele trei momente principale ale vieții omului: nașterea, nunta, înmormântarea prin intermediul părului tăiat de preot la botezul finului sau finei. Părul de la botez este păstrat de nașă, până la nuntă, și va fi dat la căsătorie finei sau finului, iar acesta îl va păstra până la moarte când va fi pus în perna mortului, în sicriu¹¹¹⁵.

În cazul nănașei, ca și în cazul neamurilor de sânge au loc rituri de separație și purificare, pentru a nu suferi răzbunarea mortului, dintre care cel mai important este ritualul de dezlegare la nașei la groapă. La Vidrasău, în Câmpia Transilvaniei, nașa se pune în genunchi la groapă, pe un ștergar, pune mâna pe cruce și preotul îi pune pe cap patrafirul și-i citește o

¹¹¹⁰ Nicolae Constantinescu, *op. cit.*, p. 87

¹¹¹¹ Teodor Chindea, Nicolae Lateș, *op. cit.*, p. 122

¹¹¹² Simion Florea Marian, *Înmormântarea...*, 1892, p. 338

¹¹¹³ Inf. Coliban Elena, născută în 1930, localitatea Rușii-Munți, județul Mureș, data 8 noiembrie 1995

¹¹¹⁴ Inf. Jingan Ileana

¹¹¹⁵ Inf. Florea Maria, născută în 1944, localitatea Laslăul Mare, comuna Suplac, județul Mureș, 12 iunie 2008

rugăciune de dezlegare pentru îndatoririle ei de îngrijire a finului sau finei. Nănașa sau urmașa ei primește apoi un covor țesut din lână, covor ce a stat tot timpul prohodului pe sicriu. În afara acestuia mai primește și o bucată ruptă din giulgiul mortului, de la față, după coborârea sicriului în groapă. Astfel, se poate spune că nănașa este ultima care își ia rămas bun de la mort. Bucata de giulgiu pe care o primește nașa se afumă ca să nu viseze pe mort, ca să nu-i fie frică de mort. La Nazna, rugăciunea de dezlegare pe care o citește preotul la nănașă se face acasă, la întoarcerea de la groapă, când se face sfeștania la casa mortului¹¹¹⁶. Și în alte zone ale județului Mureș se face dezlegarea nănașei la groapă, cum este cazul satului Vaidacuta, din comuna Suplac, județul Mureș din zona Târnavei Mici. La Vișoara, nașa mortului se pune în genunchi la groapă, pe un ștergar pe care-l va păstra, preotul îi pune patrafirul în cap și-i citește rugăciunea de dezlegare¹¹¹⁷. Dezlegarea nașei la groapă amintește dezlegarea fraților de cruce din alte zone, o altă formă de rudenie convențională, ca și rudenia spirituală de naștere.



Figura 106. Dezlegarea nașei la groapă de către preot, Vaidacuta, Târnavă Mică, 1978, arhivă de familie, Hanc Minerva

Pentru recompensarea nașilor de botez și a celor de nuntă, dacă aceștia sunt diferiți, sunt prevăzute acte rituale și daruri speciale. În zona Târnavei Mari, la Mihai

Viteazu, finele bocesc la moartea nașei, la fel în Maramureș finele bocesc decesul nașului, iar moașa va fi bociță de „finele” ei și de nepoți¹¹¹⁸. În multe zone, mortul e dus la groapă fie de rude apropiate, fie de fini. În zona Târnavelor, nașii de botez primeau același daruri ca și preotul la înmormântare, ba chiar mai numeroase și mai variate. La Șoimuș, nănașa mortului

¹¹¹⁶ Observație directă la înmormântarea Violetei Lazăr, Vidrasău, județul Mureș, 31 noiembrie 2006; Inf. Cociș Maria

¹¹¹⁷ Inf. Marcoș Ana

¹¹¹⁸ Gail Klingman, *op. cit.*, p. 33, 52

primea o serie de vase: „blid de zamă”, tacâmuri noi, o „ulcică e porțelan” cu vin, iar la Viișoara, nănașa mortului primește un ștergar („păstură”) și o lumânare. Cu lumânarea aceea nănașa spune rugăciuni pentru sufletul mortului timp de trei zile după înmormântare. Aici nu se dă colac nănașei ca în alte zone, în schimb în satul vecin, Zagăr, nănașa mortului primește un colac mare, denumit „cap”, asemenea preotului. În satele din apropierea orașului Târgu Mureș: la Vidrasău, Chirileu, Nazna nănașa este cinstită la fel ca preotul. La Vidrasău, se fac două „părăstase” (colaci mari) la înmormântare, unul pentru preot și altul pentru nănașă. La pomană, nașa stă lângă preot și se fac doi pomi, unul pentru nănașă, altul pentru preot. Pomul constă dintr-o creangă de spin (porumbar) cu mere, bomboane, împlântată într-un „părăstas” (colac). Lângă pom se pune o sticlă de vin și o farfurie cu anaforă tăiată, iar când e dus mortul la groapă se desface pomul și se dă la nănașă părăstasul, merele și dulciurile.

În toate zonele, la români, un dar special pentru nași, atât la înmormântare cât și la pomenirile mortului, este pomul sau „măru” încărcat cu fructe, dulciuri și diverse forme din aluat, însoțit de alte pomeni (colaci, haine). La Mihai Viteazu se dă nănașei de botez sau urmașei ei „măru”, o creangă împodobită cu dulciuri, iar nănașul primește doi colăcei împlețiți. Pe lângă „măr” se mai dădeau și haine, de bărbat dacă mortul era bărbat sau material pentru o rochie, o bluză dacă era femeie. Acum nu se mai dau haine cu „măru”, dar se pune o farfurie cu mâncare, două ouă și o cană cu vin. „Măru” este slujit de preot după ce se vine de la groapă, în curte, înainte de a se face „pomeana”, masa de după înmormântare. Se pune pe jos, pe o față de masă sau pe un ștergar numit „stolnic”, iar lângă el se pun două „capete”, doi colaci mari, cele două scări din aluat care se sprijină de măr, o ulcică cu vin și o farfurie cu două ouă¹¹¹⁹. Nașii „adevărați” sunt considerați cei care cunună pe părinți și botează copiii. La înmormântare, nașul „adevărat” „stă la capu mortului cu lumânarea în mână și cu un prosop tot timpul cât îi slujba”. La sfârșitul înmormântării, când se așază lumea la masă el pune mâna pe „măr” și spune de trei ori „Pă lumea asta-i a meu și aialaltă a mortului”. Odată cu apariția celei de-a doua perechi de nași, în perioada postbelică, pomul funebru va fi oferit ambilor nași, dar la date diferite: nașul mare, nașul „adevărat”, ia „măru”, „măru de botez” la înmormântare, iar nașul mic ia „măru”, „măru de cununie”, la pomenirea mortului la 6 săptămâni¹¹²⁰, astfel ambele categorii de nași vor fi răsplătiți.

În Valea Superioară a Mureșului, la Rușii-Munți, în camera unde se află mortul se pregătește pe masă un pom care se va da nănașei de

¹¹¹⁹ Inf. Damian Maria

¹¹²⁰ Inf. Burlea Valeria

botez sau celei de cununie. Acest pom e împodobit cu biscuiți, turte, mere, apoi este împlântat într-un colac și se sprijină o scară împletită din aluat, iar alături se află o farfurie cu aghesmă și busuioc. După prohod pomul se desface, turtele, merele și biscuiții se dau la copii, iar scara din aluat, numită „loitriță”, este luat de către nănașă¹¹²¹.

În mod similar se pregătește pomul pentru nănașă și în celelalte zone ale județului Mureș, doar că în Valea Gurghiului și Valea Beicii, pomul de botez sau de cununie se face la înmormântare, dacă nu s-a dat după botez sau după cununie. În Valea Gurghiului, dacă mortul a fost căsătorit și nu s-a dat nașilor pomul de botez și cel de nuntă se fac doi pomi la înmormântare, cel de nuntă este mai mare, iar cel de botez mai mic. Tot ce se pune sub pom și pe pom este al nașilor, iar dacă nașii nu trăiesc ei pot fi supliniți de urmași¹¹²². În Valea Beicii, în mod obișnuit, acest pomișor se face la botez sau la cununie, dar dacă nu s-a făcut atunci se fac doi la înmormântare. Ambii pomișori sunt „pintru lumea haialaltă”, chiar dacă se dau nănașei sau se fac la botez ori la înmormântare. Astfel când se face pomul de cununie, fina lua un măr din pom, îl da nașei și zicea: „Nănașă pomu ăsta i-a dumatăle și pe aialaltă lume să șie a meu”¹¹²³.

V.4. VECINĂTATEA LA ÎNMORMÂNTARE

Vecinii sunt primii care oferă ajutor familiei în caz de deces. Relațiile de vecinătate, în special în mediul rural, au fost mai puțin studiate de istorici și antropologi. Vecinătatea, ca și rudenia, este una din temele privilegiate ale sociologiei. Henri H. Stahl a propus studierea vecinătății din Drăguș evidențiind funcțiile sale ca: societate de înmormântare, spațiu de prestare de lucru comunal, spațiu de raspândire a veștilor oficiale, spațiu de ajutor mutual, loc de adunare și sfat, loc de priveghere a sănătății, loc de propagandă politică, loc de exprimare a opiniei publice sătești¹¹²⁴.

Vorbind despre obștile sătești din Europa, Werner Rösener afirma faptul că „vecinătatea a fost principiul cel mai important pentru dezvoltarea solidarităților țărănești și a constituit în toate țările Europei un element principal al vieții obștești rurale. În funcție de situație, în regiunile cu gospodării izolate sau în satele adunate, și în funcție de

¹¹²¹ Observație la înmormântarea lui Traian Bănulici, n.1921, localitatea Rușii Munți, județul Mureș, 8 noiembrie 1995.

¹¹²² Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 402

¹¹²³ Inf. Pop Maria

¹¹²⁴ Henri H. Stahl, „Chestionar pentru studiul vecinătăților”, în *Sociologie românească*, nr. 1, 1936

gradul diferit de contacte sociale, vecinătate țărănească a evoluat de la formele laxe ale locuirii în comun până la relațiile de vecinătate intensă¹¹²⁵, iar „vecinătatea avea o poziție centrală și în cazul morții și înmormântării: ajutorul dat în caz de deces și participarea la înmormântare se încadrau în inventarul esențial al îndatoririlor de vecinătate”¹¹²⁶. Vintilă Mihăilescu consideră vecinătatea ca o practică socială preluată de la sași care a influențat și „modul de raportare la lumea de dincolo”¹¹²⁷, dar spre deosebire de sași unde vecinătatea preia toate sarcinile la înmormântare, face totul la înmormântare, la români vecinătatea ajută doar familia la înmormântare. Concluzia autorului este evidentă „organizarea eficientă a Vecinătății este preluată de către români doar ca un ajutor al familiei în caz de moarte, fără a afecta însă cu nimic obligațiile acesteia”¹¹²⁸. El apreciază că „forme de întrajutorare există în orice comunitate rurală de pretutindeni”¹¹²⁹, dar trebuie distins între „situații de într-ajutorare”, „îndatoriri de într-ajutorare” și „obligații de într-ajutorare”, relațiile prescrise de vecinătate aparținând ultimului tip de într-ajutorare. Se pare că, și la sași, în Evul Mediu era datoria rudelor să asigure ultima împărțășanie celui aflat pe moarte¹¹³⁰. Astfel la Saschiz rudele trebuiau să asigure muribundului ultima împărțășanie, iar dacă neglijau acest lucru averea decedatului era moștenită de breaslă și nu de rude. Ceea ce se uită în acest caz sunt formele de într-ajutorare nescrise, existente la români și la maghiari, la înmormântare, la nuntă sau în alte ocazii. Deasemenea nu se face legătura cu instituția clăcii, instituție nescrisă asemenea celei a pomenii, instituție ce are un rol asemănător celei a vecinătății. Au existat și la români forme de într-ajutorare obligatorii care trec dincolo de granițele rudeniei, chiar dacă nu la fel de stricte cum erau la sași. Singura diferență între formele de într-ajutorare la români și la sași sunt legate de practica scrisului, la români și maghiari toate aceste forme de într-ajutorare sunt reglementate în formă orală, pe când la sași au existat de mai mult timp statute de reguli scrise.

Printre primele vecinătăți atestate în Transilvania sunt cele din Sighișoara la 1526¹¹³¹. După Annemie Schenk apariția târzie a acestora în Transilvania se explică prin faptul că acestea s-au format în mediul urban

¹¹²⁵ Werner Rösener, *Țăranii în istoria Europei*, Ed. Polirom, Iași, 2003, p. 184

¹¹²⁶ *Ibidem*, p. 186–187

¹¹²⁷ *Ibidem*, p. 10

¹¹²⁸ *Ibidem*

¹¹²⁹ Vintilă Mihăilescu, coord., *Vecini și Vecinătăți în Transilvania*, Ed. Paideia, București, 2002, p. 9

¹¹³⁰ Ferenc Pozsony, „Vecinătățile din Transilvania”, în Vintilă Mihăilescu (coord.), *Vecini și...*, p. 17

¹¹³¹ *Ibidem*, p. 18

bazându-se pe modele anterioare cum ar fi asociațiile religioase și breslele¹¹³². Din secolul al XIX-lea biserica luterană a intervenit în viața Vecinătăților și a întocmit un statut obligatoriu, de aceea printre cele mai importante articole se afla și acela referitor la participarea membrilor la slujbele religioase¹¹³³. Se pare că la un moment dat vecinătățile erau în decădere, abia intervenția statului austriac a impus la nivel transilvănean vecinătatea ca instituție oficializată, cu statute, norme și măsuri punitive¹¹³⁴.

La maghiari existau mai multe tipuri de vecinătăți, astfel în orașe, erau acele „kalandos”, societăți de ajutor pentru înmormântare. Societățile „kalandos” sunt tipuri de solidaritate derivate din funcționalitatea socială tradițională a breslelor și din influența practicii rurale a vecinătăților¹¹³⁵. În satele maghiare din zona Târnavei Mici primele asociații de înmormântare s-au înființat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea: la Dâmbău, la Adămuș, Gogan, județul Mureș¹¹³⁶. Și la români, în orașe, în secolul al XIX-lea, erau așa numitele „reuniuni de înmormântare”. Există chiar și în satele românești încercări de constituire al unor astfel de reuniuni de înmormântare prin intermediul preoților¹¹³⁷.

La secui se pare că existau anumite forme de într-ajutorare nescrise asemenea cu cele ale românilor. Ca și românii, secuii își organizau ajutorul reciproc, claca, bazându-se pe obiceiuri, răspândindu-se pe cale orală, în timp ce comunitățile săsești urmau legile scrise, vecinătatea¹¹³⁸. Chiar dacă vecinătatea nu era atât de dezvoltată la secui ca și la sași, se pare că averea unei familii stinse era moștenită de vecini, acel vecin care a ocupat pentru prima dată locul¹¹³⁹. În ceea ce privește ajutorul dat de rude sau de vecini la schimbările din familie se pare că avantajul aparținea rudelor, iar apoi urmau vecinii. Cu timpul rolul vecinătății devine tot mai important: „este cert că în riturile de trecere vecinătatea a avut un rol dominant, rol ce nu putea fi individualizat, însușit de familie”¹¹⁴⁰. Un rol important revenea și Bisericii la secui, Biserica oferea ajutor familiilor aflate în criză, preotul satului având și rolul de a rezolva conflictele din cadrul comunității. Se pare că exista un

¹¹³² Apud *Ibidem*, p. 17

¹¹³³ *Ibidem*, p. 21

¹¹³⁴ Barbu Ștefănescu, *Lumea rurală...*, p. 66

¹¹³⁵ Mihaela Grancea, Emöke Csapo, *Poarta „Marii Treceeri”...*, p.

¹¹³⁶ Ferenc Pozsony, *op. cit.*, p. 40–42

¹¹³⁷ Marius Rotar, *Moartea*, vol. II, p. 655

¹¹³⁸ Hajdú Farkas-Zoltan, *Székegyek és szászok. A kölcsönös segítség és intézményei a székeleyknél és az Erdély szászoknál*, (Secuimea și sașii), Ed. Mentor, Târgu Mureș, 2001, p. 167

¹¹³⁹ *Ibidem*, p. 168

¹¹⁴⁰ *Ibidem*

fel de „seară a împăcării”, un ritual asemănător celui de împărtășanie, o liturghie în afara bisericii¹¹⁴¹. Această „seară a împăcării” se aseamănă cu „Versonungabend”-ul sașilor, „ziua reconcilierii” care are loc de patru ori pe an, când membrii vecinătății și frăției își cer iertare reciproc¹¹⁴², mai ales tinerii cer iertare celor bătrâni¹¹⁴³.

Vecinătatea este o unitate socială bazată pe teritoriu, larg răspândită în Europa occidentală: englezii o numesc „neighbourhood”, germanii „Nachbarschaft”, francezii din apropierea Pirineilor „bésaou”, italienii „vicinanze”, spaniolii, portughezii, norvegienii cunosc deasemenea vecinătățile organizându-le după regiuni¹¹⁴⁴. Cea mai veche și cea mai persistentă funcție a vecinătății, împărtășită în trecut cu breslele și societățile de înmormântare este organizarea înmormântării pentru membrii decedați¹¹⁴⁵. Adolf Schullerus găsește originea vecinătății la germani în arhaicul „foc al morților” și în alte ritualuri religioase ce aveau loc în jurul fântânilor deținute în proprietate comună. În acest sens amintește însemnările lui Tacit despre ritualurile practicate de germanii antici în jurul unei fântâni, pe câmp sau în pădure¹¹⁴⁶. Întrările în vecinătate și frăție („Bruderschaft”) aveau loc, în timpurile medievale, a doua zi de Crăciun și vara la Sf. Ioan, la solstițiul de vară. Sacrificiile realizate cu ocazia acestor sărbători, „tovărășiile la păgânul foc al morților” au fost aspru condamnate de conciliile bisericești¹¹⁴⁷. Originea vecinătății, ca și a breslelor, trebuie căutată în acele „conjurații” sau „ghilde” în care „oameni de toate felurile, țărani, meșteșugari, negustori își făgăduiau prin jurământ mutual să se susțină unii pe alții cu orice preț. Aceste prestări de jurământ aveau loc la 26 decembrie, ziua zeului păgân Jule, când omul putea să încheie o alianță cu sufletele morților și cu demonii care reveneau la suprafața pământului. Viitorii confrăți pregăteau atunci ospățuri grozave la care mâncau până vomitau și beau până intrau în transă (...) putând astfel să comunice cu forțele supranaturale”¹¹⁴⁸.

La înmormântare, la sași, vecinătatea se implică foarte mult, nu numai ca participare, cât și în organizare și contribuție economică.

¹¹⁴¹ *Ibidem*, p. 170

¹¹⁴² Emily Gerard, *op. cit.*, p. 82

¹¹⁴³ Inf. Johann Klemens

¹¹⁴⁴ Vintilă Mihăilescu, *Vecinătate și sociabilitate în Idem, Vecini și...*, p. 120–121

¹¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 141

¹¹⁴⁶ Adolf Schullerus, *Siebenbürgisch-sachsische...*, p. 150

¹¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 155

¹¹⁴⁸ Philippe Ariès, George Duby, *Istoria vieții private. De la Imperiul roman la anul o mie*, vol. II, Ed. Meridiane, București, p. 138

Tatăl vecinătății desemna 4–5 bărbați din vecinătate, după cum le venea rândul, să sape groapa mortului și să ducă sicriul. Toți membrii vecinătății sunt obligați să participe la înmormântare, fiind convocați de tatăl vecinătății printr-o tablă de lemn denumită „țichin” (de la Zeichen), iar dacă sunt bolnavi trebuie să anunțe. Cel care nu-și îndeplinește îndatoririle la înmormântare era amendat, astfel la Saschiz amenda era contravaloarea unei jumătăți de zi de muncă¹¹⁴⁹. La Saschiz, mortul este condus la groapă de întreaga vecinătate, bărbați și femei, în ordinea vârstei, căci dacă unul stă în față la unul mai bătrân trebuie să plătească amendă. La groapă, dacă este vorba de un bărbat, tatăl vecinătății ține o cuvântare despre cel decedat, iar dacă este o femeie, cuvântarea e ținută de „mama vecinătății” (*Nachbarmutter*)¹¹⁵⁰. Pe lângă alte lucruri comune, cum ar fi cele pentru stingerea incendiilor, la Saschiz vecinătățile dispun de scaune speciale pentru sicriu. La Zagăr, se duc alimente pentru ajutorarea familiei îndoliate să organizeze masa la înmormântare, iar acest obicei a dus la apariția unor batiste speciale pentru acoperirea alimentelor, denumite „brutdeh”. Aceste batiste sunt brodate cu negru, au trecut anul confecționării și se folosesc atât la înmormântări, cât și la nunți. La sașii din zona Reghinului, în prima seară de priveghi, neamuri, vecini și prieteni aduc diverse alimente familiei îndoliate: găini, făină, ouă, zahăr, pentru a veni în ajutorul familiei greu încercate¹¹⁵¹.

În zonele de conviețuire cu sașii, unde formele vecinătății sunt strict delimitate și bine instituționalizate, cercetarea sistemului vecinătății este relativ ușor de studiat și bine clarificat, nu se știe prea mult însă despre relațiile de vecinătate în satele majoritar românești, despre modul în care se manifestă într-ajutoarea în caz de înmormântare. La români, ajutorul vecinilor la înmormântare este mai puțin vizibil și mai puțin cercetat deoarece rolul primordial în organizarea înmormântării aparține familiei. Dar dincolo de familie, vecinii sunt primii care ajută familia mortului în caz de moarte. Mâncarea pentru înmormântare este făcută peste tot la vecini, deoarece casa atinsă de moarte este necurată. Astfel la Răzoare, județul Mureș, pe focul pe care s-a încălzit apa pentru scaldă mortului nu se mai face de mâncare, mâncarea fiind făcută la vecini „să nu se scârbească oamenii”¹¹⁵².

¹¹⁴⁹ Inf. Johann Klemens

¹¹⁵⁰ Inf. Katharina Schaaser, născută 1955, localitatea Saschiz, județul Mureș, interviu septembrie 2012

¹¹⁵¹ Gerlinde Tămășan, *op. cit.*, p. 62

¹¹⁵² IAFc, text nr. 011643, Răzoare, 1970



Figura 107. Semnul „mamei vecinătății” săsești Korngasse din Saschiz, 1858, foto Marc Dorel, 2012



Figura 108. Semnul mamei vecinătății săsești Korngasse din Saschiz, 1858, verso, foto Marc Dorel, 2012

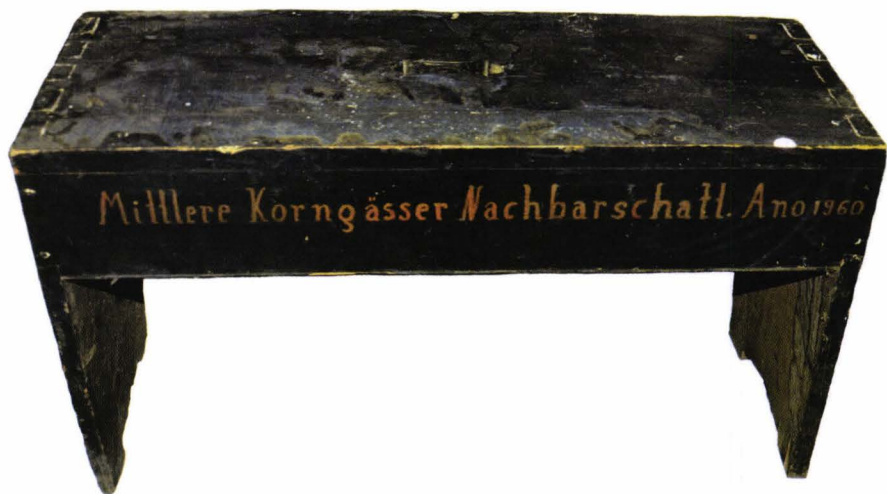


Figura 109. Scaune pentru sicriu ale vecinătății Korngasse din Saschiz, 1960, proprietar Johann Klemens, foto Marc Dorel, 2012



Figura 110. „Brutdeh” din 1916, Zagăr, proprietară Wagner Katharina, foto 2009



Figura 111. „Brutdeh” din 1928, Zagăr, proprietară Wagner Katharina, foto 2009

La priveghi se adună nu numai neamurile, ci și vecinii și prieteni de-a mortului¹¹⁵³. Deasemenea ajutoarele la înmormântare sunt aduse nu numai de neamuri ci și de prieteni și vecini: „Neamurile, precenii, vecinii duce, dă e mortul mai sărăcuț, câte ceva: ouă pentru pătură, miere (zahăr), făină și căce o găină pentru cina streină”¹¹⁵⁴. Mortul e scos din casă de obicei de neamuri și dus la groapă dar sunt și unele excepții. La Răzoare nu este obligatoriu să fie scos de rude: „îl scot doi oameni, nepoți, preceni, vecini, unul de-o parte, altul de alta...”¹¹⁵⁵. În Valea Gurghiului, vecinii sunt atinși „magic” și ei de moartea vecinului lor ca și cei ai casei. Astfel, până nu e îngropat mortul, vecinii nu au voie să facă nimic: „Nu-i bine să are, (nu se știe de ce) să nu baje plugu-n pământ până nu-l îngroapă, să nu coasă”¹¹⁵⁶.

În zonele în care românii au locuit alături de sași și-au constituit și ei vecinătăți asemenea sașilor pentru ajutor la înmormântare. Până în secolul al XVIII-lea, românii, maghiarii și alții înafară de sași nu aveau dreptul de a se așeza pe așa numitul „pământ regal” sau „pământ săsesc”. Prin așanumitul prescript al concivilității din 22 martie 1781, împăratul Iosif al II-lea a înlăturat dreptul exclusiv al sașilor de proprietate și cetățenie pe „Fundus Regius”, „Pământul regal”. Pentru români această măsură a însemnat egalitatea de drept public și privat cu stăpânii „Pământului săsesc” cu toate consecințele: dreptul de posesiune, de cumpărare de case, de stabilire în localitățile orășenești sau rurale, admitera în bresle și meserii, dreptul de a

¹¹⁵³ *Ibidem*, text. nr. 011656

¹¹⁵⁴ *Ibidem*

¹¹⁵⁵ *Ibidem*, text. nr. 011653

¹¹⁵⁶ Ion Mușlea, *Cercetări etnologice...*, p. 341, informații de la Ibănești-Pădure, din 1935

ridica biserici etc.¹¹⁵⁷. În această perioadă s-au format și primele vecinătăți românești, după model săsesc. Astfel la Brașov, în 1785, funcționau trei vecinătăți a căror membri erau greci și români, dar în frunte se afla un tată de vecinătate sas¹¹⁵⁸.

La români, vecinătatea este o formă de într-ajutorare la muncă, la nuntă, la boală și la înmormântare: „dacă ți se strică ceva chemi vecinătatea, la bucurie chemi vecinătatea, la un mort tot vecinătatea chemi”¹¹⁵⁹. În 1982, la Mihai Viteazu, localitate apropiată de Sighișoara, erau 4 vecinătăți fiecare condusă de câte un „nebărfotăr”, termen provenit de la germanul „Nachtbarvater”, ce înseamnă „tatăl vecinătății”. Acești „nebărfotări” țineau socoteala banilor adunați în fondul comun al vecinătății și al muncilor voluntare prestat de membrii vecinătății, iar toate socotelile erau notate într-un registru al vecinătății. Alegerea „nebărfotărului” are loc la 24 ianuarie în fiecare an, prilej de petrecere pentru vecinătăți, când se strâneau cu toții la biserică, iar după slujba religioasă mergeau la casa fotărului la masă. Seara avea loc masa mare făcută pe cheltuiala tuturor membrilor vecinătății. Sărbătoarea aceasta se numește „fosnic”, de la săsescul „fuesnicht”, termen provenit de la germanul „fastnacht” ce înseamnă „carnaval”. Vecinătatea în localitatea Mihai Viteazu este obligată să participe la priveghi, la înmormântare, să ajute familia mortului. Dacă vecinătatea lipsește de la înmormântare sau de la priveghi este amendată. Vecinătatea trebuie să ducă mortul până la groapă altfel e amendată. Totuși vecinătatea nu înlocuiește în întregime sarcinile rituale ale familiei ca la sași. Astfel mortul este scos din casă de către patru oameni, neamuri apropiate¹¹⁶⁰, așadar tot de către rudele apropiate și nu de către vecini cum se întâmpla la sași.

La români, ca și la maghiari sau romi, vecinătatea nu mai înseamnă neapărat o reunire după teritoriu, pe străzi, ci s-a trecut de la mai multe vecinătăți organizate pe străzi la o singură vecinătate grupată după etnie și după starea socială. Reducerea numărului vecinătăților, mai ales în perioada comunistă, s-a datorat și reducerii populației rurale, mai ales a celei săsești. La Sântioana, județul Mureș, existau până la revoluția din 1989, două vecinătăți, una a celor mai bogați și cealaltă a celor mai săraci oameni din sat. Mai există astăzi și o vecinătate a romilor, mai bogată chiar decât cea a românilor din sat. Rolul acestor vecinătăți este în primul rând de într-ajutorare la înmormântare și la alte ocazii. Aici vecinătatea a fost

¹¹⁵⁷ Mathias Bernath, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 247

¹¹⁵⁸ Ferenc Pozsony, *op. cit.*, p. 18

¹¹⁵⁹ Inf. Burlea Valeria

¹¹⁶⁰ Inf. Damian Maria

mai puternic influențată de cea săsească, probabil deoarece statistic sașii predominau în sat. Aici sărbătoarea vecinătății are loc la 2 februarie, odată cu cea a sașilor, chiar dacă separat, și poartă numele de Sittag. Sittag-ul nu se mai face de la revoluția din 1989. Membrii vecinătății adunau bani pentru vase la nunți, pentru înmormântare, pentru botez. În seara de Sittag fiecare membru trebuia să dea o felderă de cucuruz la înscrierea în vecinătate și bani. Președintele vecinătății avea o tablă de lemn pe care o trimitea în sat să anunțe membrii vecinătății „când mure’ cineva” sau când trebuiau să se adune. La înmormântare președintele trimitea tabla ca să meargă vecinii la priveghi. Dacă nu avea rude omul care a murit, atunci președintele numea bărbați din vecinătate ca să facă groapa și să-l îngroape. Vecinătatea adună bani pentru înmormântarea unui membru al ei. Din acest punct de vedere se pare că vecinătatea romilor din Sântioana are un rol mai important la înmormântare decât cea a românilor. Membrii vecinătății romilor duc câte o jumătate de kilogram de rachiu când merg la înmormântare.¹¹⁶¹ La Cipăieni, în Câmpia Transilvaniei, neamurile și vecinii mortului duc ouă și găini la moartea unui om, iar la cei mai săraci duc și făină¹¹⁶².



Figura 112. Semnul Nachbarschaft-ului Korngasse din Saschiz, proprietar Johann Klemens, foto Marc Dorel, 2012



Figura 113. Semnul vecinătății din Cloașterf, comuna Saschiz, datează din sec. XIX, foto 2004

¹¹⁶¹ Inf. Vuță Ana, n. 1929, și Vuță Nicolae, n. 1922, localitatea Sântioana, județul Mureș, 2007

¹¹⁶² Inf. Boar Gheorghe

În situația contemporană, cu satele îmbătrânite, iar tinerii stabiliți la oraș, vecinul este cel mai apropiat la necaz. Oamenii își pregătesc încă din timpul vieții cele necesare pentru înmormântare, în special hainele pentru a fi îmbrăcați cu ele pe ultimul drum. De obicei spun copiilor, însă și vecinilor, ei fiind cel mai aproape în caz de nevoie: „Când să-ntâmplă, poate că voi nu sunteți aicea, îs veșinii, îs aișea și poți să spui și la un veșin cu care te ai mai bine, uite cutare lucruri mi le-am pus aiși și dacă viniți să vi le-arăt să știți de unde să le luați că poate pân' să vină copiii... treaba asta trebe făcută mai repede”¹¹⁶³. Werner Rösener amintește obiceiurile din Westfalia unde „primul vecin”, numit pe bună dreptate și „vecinul mortului”, lua asupra sa sarcina aranjării și îmbrăcării mortului pentru înmormântare; și săpatul gropii și trasul clopotelor erau treaba vecinilor. Iar după încheierea înmormântării, marele praznic pentru mort, la care lumea se aduna pentru a mai medita o dată la cel dus, cădea tot în sarcina vecinilor”¹¹⁶⁴. Situația este diferită la noi, vecinii îmbracă mortul doar în caz de nevoie, nu preiau această sarcină doar dacă nu sunt rudele mortului în localitate. Restul obligațiilor la înmormântare sunt îndeplinite de familia mortului, vecinii dau doar o mână de ajutor. Astfel, la Laslăul Mare, săparea gropii se făcea de către neamuri până în perioada recentă, acum groparii sunt plătiți cu bani și răsplătiți cu ștergere¹¹⁶⁵.

V.5. SATUL ȘI ÎNMORMÂNTAREA

Cum se manifestă solidaritatea comunitară la înmormântare, dincolo de familie, neam sau vecinătate este o problemă mai puțin cunoscută. Unul din cercetătorii aspectelor sociale ale fenomenului funerar tradițional din România, Gheorghe Enache observa faptul că, în cazul morții unui om, „chiar dacă era vizată în primul rând familia și gospodăria defunctului, întreaga colectivitate era implicată în derularea riturilor de înmormântare”¹¹⁶⁶. Mihai Pop remarca faptul că participarea comunității la înmormântare depinde de relațiile de familie, de starea socială a decedatului, dar și de natura morții, căci la înmormântarea celor morți de moarte năprasnică lua parte întreaga colectivitate¹¹⁶⁷.

După cum s-a observat discursul comunitar îmblânzește moartea, cel dispărut rămânând în memoria urmașilor¹¹⁶⁸. Comunitatea poate fi familia,

¹¹⁶³ Inf. Herman Felicia

¹¹⁶⁴ Werner Rösener, *op. cit.*, p. 187

¹¹⁶⁵ Inf. Chirilă Silvia

¹¹⁶⁶ Gheorghe Enache, *Călătoria...*, p. 14

¹¹⁶⁷ Mihai Pop, *Obiceiurile tradiționale românești...*, p. 180

¹¹⁶⁸ Ciprian Bogdan, *Identitatea modernă și orizontul morții* în Mihaela Grancea și Ana Dumitran *Discursuri...*, p. 171

neamul, vecinătatea, satul, comunitatea religioasă, comunitatea profesională, etnia, orașul, regiunea, țara etc. Fiecare dintre aceste comunități unește dar și desparte, căci dincolo de solidaritatea de neam, de vecinătate se află alteritatea, străinul. Chiar dacă există o solidaritate a satului, care se observă și în obiceiurile de înmormântare, adesea ceea ce depășește casa, familia, neamul și vecinătatea este denumit ca fiind „străin”. Ideea de străin este destul de relativă în societatea rurală în funcție de sistemul de referință. În primul rând, „străin” este tot ceea ce este dincolo de casă, apoi ceea ce este dincolo de familie, de neam, de vecinătate, de sat etc. Așadar străin nu înseamnă în primul rând cel care este de altă etnie, ci cel aflat dincolo de cadrul casei și al familiei, cele două cadre fundamentale între care se desfășoară viața de familie: satul și casa¹¹⁶⁹. Astfel și rudele mai îndepărtate ale mortului pot fi considerate ca fiind străini, străini de casă. O definiție diferențiată a termenului „străin” în cultura tradițională ar putea să aducă lămuriri suplimentare în această problemă. În multe locuri „străin” este considerat cel care nu a fost vecin cu mortul, astfel noțiunea de „străin” este deplasată dincolo de granița vecinătății, nu numai de cea a casei și familiei.

Acolo unde nu sunt organizate vecinătăți, întreg satul este obligat să participe la înmormântare, întreg satul participă la ajutorarea familiei decedatului cu alimente pentru masa de înmormântare: găini, ouă, ulei, făină, zahăr, boia, piper etc. În Laslăul Mare, în zona Târnavei Mici, nu găsim acea formă de organizare a vecinătății ca în satele vecine care au fost majoritar săsești (Ormeniș, Sântioana), totuși există forme de într-ajutorare în cadrul înmormântării, ca și la nuntă. Astfel ajutorul nu vine numai din partea rudelor și a vecinilor, ci a întregii comunități a satului. Majoritatea oamenilor din sat aduc ulei, orez, făină, zahăr, ouă, iar rudele mai apropiate aduc și găini, pentru masa de la sfârșitul înmormântării, pentru „pomeană”. Nimeni nu e obligat să aducă, dar se pare că totuși se strâng multe alimente¹¹⁷⁰. Ajutorul este reciproc, nu se consemnează în scris contribuțiile, dar femeile țin minte cine a contribuit și vor returna ajutorul primit¹¹⁷¹. Într-o economie de subzistență ajutorul comunității este indispensabil, chiar benevol fiind.

Localnicii români din Laslăul Mare consideră ajutorul obligatoriu dat la înmormântare de străini ca fiind o influență săsească, însă uită că la sași

¹¹⁶⁹ Vasile Tudor Crețu, *op. cit.*, p. 49

¹¹⁷⁰ Inf. Herman Felicia: „Că un ulei, că un orez, că o făină, că zahăr, că indiferent, ouă, de toate se adună așa, cine-i mai neam de aproape, mai duc și găini.”

¹¹⁷¹ „Apăi sigur, io am dus că-i înmormântare, că-i nuntă, că ce-o fost io, m-am dus la toată lumea că zăcem că mă io am patru copii și Doamne feri că se poate întâmpla să-ți moară în anul ăla galițele și să n-ai. Și dacă duci aștepți să-ți vie, că dacă nu duci de unde aștepți, n-ai de unde.” (Herman Felicia)

obligația de într-ajutorare era numai din partea vecinătății, nu a comunității întregi a satului. La întrebarea dacă toată lumea din sat duce ajutoare la înmormântare, răspunsul a fost că nu este o obligație pentru toată lumea, doar pentru neamuri, obligația pentru străini apărând mai târziu fiind preluată de la sași: „Care vreu și care-s rude, duc, care nu, nu duc. Da acum, de un timp încoace duc și la noi că s-o obișnuit de la sași. La noi aicea 2 km o fost sat săsesc și sașii ei totdeauna s-o ajutat. Ei o dus de toate, de toate, și carne și varză și de toate la mort, și la nuntă”¹¹⁷². În Laslăul Mare nu a existat o vecinătate organizată în sat, dar se strâng bani de la tot satul, bani din care se cumpără veselă comună pentru nunți și înmormântări, dată în grija unei femei care păstrează și „masa mortului”, suportul pentru sicriul mortului.

Înmormântarea este un prilej de ajutorare a celor săraci care sunt adesea implicați în ceremonialul înmormântării primind în schimb diverse daruri. Pomana se dă diferit în funcție de gradul de apropiere față de mort: rudă, vecin, străin, sărac, prieten etc. Vasilie Popp amintea faptul că străinii primesc de pomană în Joia Mare, iar săracii la înmormântare și la pomana făcută încă din timpul vieții. El mai observa faptul că la sfârșitul ceremoniei religioase, sărutarea cea de pe urmă o dau mortului nu numai rudele ci și străinii, chiar necunoscuți¹¹⁷³. Masa comună care are loc la sfârșitul înmormântării reunește nu numai rudele, vecinii și prietenii mortului, ci pe toți participanții la înmormântare, în principiu pe tot satul acolo unde este posibil. Astfel, prin comensualitate se realizează nu numai reunirea familiei, a neamului, ci a întregului sat, a celor vii și a celor morți. Arnold van Gennep arăta că masa de la înmormântare reprezintă, ca toate mesele din riturile de trecere, un moment al solidarității sociale a întregii colectivități¹¹⁷⁴.

Dincolo de solidaritatea de neam, de proximitate teritorială, de prietenie, se situează solidaritatea întregului sat în fața pierderii unui membru al său. La înmormântare nu participă doar rudele, vecinii sau prietenii mortului ci și străinii, fie săracii, fie chiar necunoscuți. Străinii sunt implicați în diverse momente ceremoniale unde nu se poate implica familia mortului. În Valea Gurghiului, la Orșova, „străinii” sunt cei care scot mortul din casă deoarece rudele apropiate nu e bine să facă acest lucru¹¹⁷⁵. Tot în Valea Gurghiului, vitele de la carul mortului trebuie să fie ale unui om străin care este plătit asemenea oamenilor care duc mortul¹¹⁷⁶. La Stânceni, la „cina mortului” de

¹¹⁷² Inf. Craina Elena

¹¹⁷³ Ioan Mușlea, *Viața și opera dr. Vasilie Popp...*, p. 57

¹¹⁷⁴ Arnold van Gennep. *Les rites de passage*, Paris, Seuil, 1909, p. 652

¹¹⁷⁵ Nicolae Bot, *op. cit.*, p. 400

¹¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 401

la priveghi se dă de mâncare la „vecini, neamuri, străini”¹¹⁷⁷. În multe locuri „căsenii” nu pun mâna pe nimic legat de mâncare, numai „străinii”. Multe dintre pomeni se dau unor oameni străini, oameni care nu sunt rude cu mortul, probabil tocmai pentru că au aceeași condiție cu cea a celui plecat, a mortului, care va fi și el un străin pe lumea cealaltă. Astfel cu siguranță pomana va ajunge la cel mort în virtutea similarității ce se stabilește între mort și străin, cel din alt neam. Străinul este la fel de apreciat la înmormântare ca și preotul ori nașul. La Șerbeni, colacii mari, de 2 kg se dau la preot, cantori, clopotari, gropari, la cei care duc praporii. Străinii, „neamuri care vin de la oraș”, primesc și ei câte un colac mai mic, de 1 kg¹¹⁷⁸, situându-se pe locul al doilea după autoritățile religioase ale satului. La ceilalți participanți la înmormântare nu se dă colac, ci doar un corn sau o jernă. De data aceasta străinul este considerat și cel care este neam cu mortul, chiar neam apropiat, dar venit din altă comunitate, cea urbană.

Cel mai adesea străinul este cel sărac, cel care primește cele mai multe daruri la înmormântare. Biserica ortodoxă recomandă darea pomenilor pentru sufletul morților în special celor săraci. *Constituțiile apostolice* precizează „pentru pomenirea mortului, să dați săracilor din bunurile sale”¹¹⁷⁹. La oamenii săraci se dau de pomană haine de-a mortului și un colac, iar hainele se leagă de o botă numită „toiag” în Valea Beicii¹¹⁸⁰. În perioada interbelică mortul era spălat de „un om sărac, o muiere mai năcăjită, un țigan” care era recompensat cu pomeni. La Sânmihaiu de Pădure mortul era spălat de un om sărac, „un om năcăjât”, acum este spălat de „hăi din familie, nu-l mai spală străinii”¹¹⁸¹.

Satul vine și el în ajutorul familiei celui mort prin diverse ajutoare care se strâng pentru pregătirea înmormântării. La Stânceni ajutorul acesta se face doar pentru cei săraci la care se duc ouă, bani, zahăr, făină la casa mortului¹¹⁸².

Comunitatea satului este anunțată de moartea unui om prin trasul clopotului, atunci află toată lumea din sat că a murit cineva din sat, „până atunși știu doar veșinii, familia”¹¹⁸³. În general, majoritatea satului participă la înmormântări, doar cei care mor nefiresc, sinucigașii sunt lipsiți de solidaritatea satului, fiind petrecuți la groapă doar de familie¹¹⁸⁴.

¹¹⁷⁷ Inf. Jingan Ileana

¹¹⁷⁸ Inf. Vețean Maria

¹¹⁷⁹ Jean Claude Larchet, *op. cit.*, p. 252

¹¹⁸⁰ Inf. Tina lu' Ciucalău

¹¹⁸¹ Inf. Tropotei Manoil

¹¹⁸² Inf. Jingan Ileana

¹¹⁸³ Inf. Vețean Maria

¹¹⁸⁴ *Ibidem*

Biserica ortodoxă stabilește o legătură între cei vii și cei morți prin intermediul rugăciunii, milosteniei și prin sfânta jertfă¹¹⁸⁵. În terminologia religioasă se face diferența între „rugăciuni pentru morți” sau „pomeniri ale morților” în cadrul liturghiei și „a aduce liturghii pentru morți”, deoarece se consideră că doar Hristos este „Cel ce aduce și Se aduce”. Se consideră că nu se poate săvârși liturghie numai pentru morți *deoarece aceștia nu sunt niciodată priviți ca despărțiți de cei vii*¹¹⁸⁶.

Figura 114. Solidarizarea satului la înmormântare, Glăjărie, Valea Gurghiului, arhiva de familie, apud *Un secol de istorie...*, p. 94



Figura 115. Participarea satului la înmormântare, Râpa de Jos, arhiva Parohiei ortodoxe, apud *Un secol de istorie...*, p. 95



Intervenția satului la moartea unui membru al său este mai puțin vizibilă, deoarece rolul principal în organizarea înmormântării revine rudelor mortului și vecinilor. Spre deosebire de comunitatea urbană, în lumea rurală vecinul nu este inclus între străini, el este mai apropiat de cei ai casei, uneori chiar mai apropiat decât unele dintre rude. Vecinul participă în mod direct la ceremonia înmormântării fiind un sprijin de neînlocuit familiei decedatului, cu atât

¹¹⁸⁵ Jean Claude Larchet, *op. cit.*, p. 246

¹¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 248

mai mult cu cât sunt anumite interdicții rituale în cadrul înmormântării pentru cei din familia mortului. Satul participă indirect la înmormântare, doar ca spectator al ceremonialului funerar, familia sau vecinătatea fiind organizatorii principali ai evenimentului.

Acolo unde nu există o instituție specială a vecinătății satul întreg este cel care adună ajutoare pentru familia celui decedat pentru organizarea ceremonialului înmormântării. În unele sate se adună ajutoare doar pentru familiile sărace, dar sunt și localități unde se strâng ajutoare pentru oricine moare din sat, fie el bogat sau sărac. Indiferent de modul de participare a satului la organizarea înmormântării unui membru al său, la înmormântare se manifestă în mod clar solidaritatea întregului sat la pierderea unui membru al său prin participarea la slujba înmormântării și apoi la masa comună de la sfârșitul înmormântării. Mortul va fi integrat ulterior comunității morților satului și va fi pomenit alături de ceilalți morți la diferite slujbe religioase din cursul anului.

Toate tipurile de solidaritate rurală: familia, neamul, vecinătatea, satul sunt implicate activ în ceremonialul funerar, de aceea trebuie analizat rolul fiecărui grup social în care a fost încadrat mortul pentru a surprinde ceremonialul funebru în dimensiunile sale reale. Despărțirea mortului nu se face numai de cei apropiați, de familie și de neamuri, ci și de vecini, de prieteni, de întregul sat. Legătura dintre cei vii și cei morți se continuă și după ceremonialul funerar, astfel cei plecați sunt invitați în bocete să vină la anumite date calendaristice și se trimit mesaje celor morți mai demult.

VI. MOARTEA „AFARĂ DE RÂND”

INTERFERENȚA DINTRE RELIGIA oficială și cea populară a dus la apariția a numeroase cazuri de moarte nefirească, care au înmulțit riturile funerare obișnuite. Moartea neobișnuită, moartea *afară de rând*, moartea *rea* impune măsuri suplimentare pentru a înlătura nefirescul unei astfel de morți ce ar putea avea repercursiuni negative asupra comunității și familiei celui decedat. Uneori impune suprimarea unor ritualuri funerare obligatorii, cum este cazul sinucigașilor, alteori adăugarea unor ritualuri compensatorii, cum este cazul strigoilor sau al celor morți fără lumânare. Moartea nefirească nu impune numai schimbări în ceremonial ci și locuri separate de înmormântare, chiar cimitire speciale. În estul Europei, ca și în Occident, cimitirele „separă multă vreme copiii nebotezați, străinii, spânzu-rații, protestanții, janseniștii etc”¹¹⁸⁷.

„Pastorală fricii” promovată de Biserica creștină, indiferent de confesiune, a dus la scoaterea multor cazuri de moarte în afara firescului. Moartea subită, fără spovedanie și împărtășanie, moartea în câmp, în afara localității, sinuciderea, moartea fără lumânare, moartea tinerilor necăsătoriți, a copiilor nebotezați fac parte din seria morților nefirești în viziunea populară. Toate aceste morți sunt considerate nefirești datorită locului, momentului morții sau statutului mortului față de comunitatea creștină. Din această perspectivă principalele categorii de morți nefirești pot fi următoarele:

- moartea năpraznică sau moartea subită – moartea fără lumânare, moartea epidemică, moartea accidentală
- moartea prematură – moartea tinerilor necăsătoriți, a copiilor nebotezați
- moartea în afara spațiului comunitar – moartea pe câmp, pe drum, moartea în război, și mai recent moartea în spital, în accidente rutiere
- moartea necurată – moartea strigoilor, vrăjitorilor
- moartea marginalilor, cei considerați în afara comunității: sinucigașii, criminalii, străinii.

¹¹⁸⁷ Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (coord.), *op. cit.*, p. 134

Această clasificare nu este absolută, deoarece anumite tipuri de moarte pot fi încadrate la mai multe categorii, cum este cazul morții în accidente care se încadrează atât la moartea năpraznică, cât și la moartea în afara spațiului comunitar, iar moartea în război poate fi încadrată chiar la trei categorii: moartea subită, moartea în afara spațiului comunitar sau moartea marginalilor.

VI.1. MOARTEA NĂPRAZNICĂ. MOARTEA FĂRĂ LUMÂNARE

Moartea fără lumânare însoțește de obicei moartea subită, deoarece celor care mor pe neașteptate, în accidente sau în război, nu apucă nimeni să le aprindă lumânarea în momentul morții. Moartea subită este de evitat pentru un creștin ortodox sau romano-catolic, deoarece este o moarte lipsită de spovedanie și împărtășanie, condiții absolut obligatorii pentru o moarte bună din punctul de vedere al religiei creștine. Aprinderea lumânării în momentul morții este considerată obligatorie la români, deoarece se crede că această lumânare va lumina drumul mortului spre lumea cealaltă, căci „dacă mori fără lumină ești *fără de vedere* acol pe un te duși”¹¹⁸⁸.

La începutul secolului al XIX-lea moartea lipsită de lumânare era considerată încă deosebit de neplăcută. Vasilie Popp amintea practicile compensatorii care se fac pentru cel care moare fără lumânare, remarcând faptul că este considerat un păcat foarte mare care trebuie răscumpărat prin pomeni, „cred că aceasta va fi în paguba mortului și că au săvârșit un păcat grav pe care vor încerca să-l ispășească prin pomană”¹¹⁸⁹. În general, pentru cei morți fără lumânare se fac mai multe slujbe de pomenire la biserică și se confecționează lumânări simbolice prin măsura lor, fie de mărimea ușii altarului, fie de mărimea mortului, menite să compenseze lipsa lumânării în momentul morții.

Practici suplimentare pentru cei morți fără lumânare din diverse cauze se fac și astăzi în zona noastră, ca și în alte părți, fiind o sinteză între discursul religios și cel folcloric. În Valea Beicii, pentru cei morți fără lumânare preotul face o rugăciune la biserică în ultima sâmbătă dinaintea Postului Mare. La fel se face și pentru înnecați, se duc prescuri din partea familiei pentru slujba bisericească¹¹⁹⁰. La Urisiu de Sus, se măsoară ușa altarului cu o ață și se face o lumânare care se lasă la biserică să ardă până se termină¹¹⁹¹. În Valea Gurghiului se face o lumânare de mărimea mortului care se duce la

¹¹⁸⁸ Ioan Mușlea, *Cercetări etnologice...*, p. 340

¹¹⁸⁹ Vasilie Popp, *De funeribus...*, p. 142–143

¹¹⁹⁰ Inf. Șerdean Carolina, Pop Maria

¹¹⁹¹ Inf. Tina lu' Ciucălău

biserică pentru a arde acolo¹¹⁹². La Șerbeni, în Valea Beicii, la cei morți fără lumânare, la slujbele bisericești care se fac pentru comemorarea mortului în timpul anului, cei din familie scriu în pomelnic, alături de numele lui, cuvintele „mort fără lumânare” și preotul citește așa la „dezlegările” care se face pentru morți. Totodată, pentru cei morți fără lumânare se aprind mai des lumânări la biserică¹¹⁹³. Aprinderea unei lumânări speciale pentru cei morți fără lumânare este prevăzută și în discursul religios actual. Astfel se prevede ca, în ajunul Paștelui, să se dea la altar o lumânare mare numită făclie, adesea împodobită cu pânză albă ori un prosop, lumânare pe care preotul o aprinde de la Paști până la Înălțare, la ceremoniile religioase¹¹⁹⁴.

În zona Târnavelor, de obicei, se plătesc la biserică 40 de liturghii pentru cei morți fără lumânare. La Zagăr, o femeie, al cărui soț a murit fără lumânare, a plătit pentru el un pomelnic preotului din Dumbrăveni pentru a face tot ceea ce este nevoie: „Eu atunci eram..., aveam duhovnic pe preotul de la Dumbrăveni și io i-am zâs că uite că o murit fără lumânare, zâce las că trecem aicea la pomelnic și-apoi io știu ce am de făcut. L-am trecut acolo la pomelnic, la Dumbrăveni, la părintele Herneanu, da' o murit acuma și el și el știe cum o ținut și așa. Noi am plătit acol pomelnicul și Dumnezeu știe. Apoi prescuri când am mai dus, și o zâs că sunt destule, că acol s-o făcut cu sutele”¹¹⁹⁵.

În general, moartea subită, fie datorită unei boli necruțătoare, fie datorită unui accident, așa-numita *moarte năpraznică* impune luarea unor măsuri rituale după înmormântare dar și prevenirea ei prin mijloace magico-religioase. Prevenirea morților năpraznice, mai ales în vreme de război și de epidemii, se face prin purtarea unor amulete, icoane, citirea unor cârticele de rugăciuni și altele. Un rol important în prevenirea morții năpraznice, cauzată de ciumă și a alte epidemii, îl are *Paraclisul Sf. Haralambie*, ca și icoana Sf. Haralambie, pictată pe sticlă, cu o mare răspândire în secolul al XIX-lea în Transilvania. Încă din titlul paraclisului se menționează atribuțiile Sf. Haralambie și modul în care trebuie utilizată această cârtică: „Cinstitul paraclis al Sfântului Sfințitului Mucenic Haralambie; care iaste foarte folositoriu și apărătoriu de înfricoșata boală a ciumii; încă și de alte boli este apărătoriu la cei ce cu credință și cu fierbinte dragoste îl va ceti, șil va asculta”¹¹⁹⁶. Având în vedere importanța sa în apărarea împotriva bolilor paraclisul va fi tradus în limba română, după cum menți-

¹¹⁹² Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 395

¹¹⁹³ Inf. Veșean Maria

¹¹⁹⁴ Eugen Drăgoi, *op. cit.*, p. 19

¹¹⁹⁵ Inf. Gulea Maria

¹¹⁹⁶ Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografie românească veche (1508-1830)*, Atelierele Socec & Comp., Edițiunea Academiei Române, București, 1912, tom III, 1809-1817, p. 123

onează o însemnare din *Paraclisul Sfântului Haralambie* tipărit la 1815: „Acest Sfânt Paraclis aflându-se numai grecește tipărit, acum prin strădania oare căroră Blagocestiv, s-au tălmăcit și pre limba noastră ce rumânescu, și s-au dat la tipari spre folosul cel sufletesc al celor iubitori și spre apărare a multor feliuri de boli, iară mai vârtos a Morții cei năpraznice”¹¹⁹⁷.

Alături de text, imaginea vine să întărească puterea protectoare a Sf. Haralambie, de aceea pe verso paginii de titlu a paraclisului se află o gravură care înfățișează pe Sf. Haralambie călcând Diavolul în picioare. Paraclisul Sf. Haralambie va fi reeditat în cursul secolului al XIX-lea ceea ce relevă nevoia de astfel de cărțile apărătoare de boli. La 1824, este tipărit la Brașov, regăsindu-se gravura cu sfântul care calcă în picioare diavolul¹¹⁹⁸. În astfel de gravuri se află sursa icoanelor pe sticlă ce reprezintă pe Sf. Haralambie înlănțuind ciuma, sau mai degrabă pe demonul bolii, după cum reiese din icoanele pe sticlă aflate în diverse colecții etnografice. În aceste tipărituri se află și originea credințelor populare referitoare la Sf. Haralambie, credințe consemnate în culegerile folclorice din secolul al XIX-lea. Din răspunsurile la chestionarului lui Bogdan Petriceicu Hașdeu reiese imaginea Sf. Haralambie așa cum apare în paraclise, acesta este considerat „mai mare peste boale”, „cel mai respectat de popor, pentru că apără de ciumă” și „a legat ciuma și holera cu un lanț de fier, le ține legate și umblă cu ele, pentru ca acestea să nu facă stricăciuni în lume”. De la imaginea sa ca apărător contra ciumii nu mai este decât un pas până la închipuirea sa ca stăpân asupra morții: „Ține moartea și-i poruncește să ia cutare suflet, pe care e supărat”¹¹⁹⁹.

În icoanele pe sticlă se reunesc atributele sale ca apărător împotriva ciumii și ca stăpân al Morții, diavolul pe care-l calcă în picioare are în mână coasa, unul din elementele caracteristice ale imaginii Morții, cum apare și în icoanele pe sticlă din colecția etnografică a Muzeului Județean Mureș¹²⁰⁰.

Atributele simbolice funerare al coasei sunt binecunoscute și prezente în multe reprezentări iconografice ale unor întruchipări mitologice ale Morții: «Coasa, poartă, de asemenea, un important rol tradițional, adesea apărând ca armă în mâinile unor ființe mitice, precum Chronos, Bătrânul Timp, cei patru Cavaleri ai Apocalipsei sau The Grim Reaper (Moartea), limitându-se mai ales la interpretarea culturală creștină a morții ca secerător

¹¹⁹⁷ *Ibidem*

¹¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 442

¹¹⁹⁹ Ioan Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hașdeu*, Editura Minerva, București, 1970, p. 352

¹²⁰⁰ Nr. inv. 3092, 4770, 4764.

de „suflete”»¹²⁰¹. Imaginea holerei este identică cu cea a ciumii din reprezentările populare: holera „într-o mână poartă o coasă, o secere, umblă cu o mătură de holera (spini) și mătură, de aceea mor oamenii”¹²⁰².

Figura 116. Icoană pe sticlă,
Sf. Haralambie, colecția MJM SEAP,
nr. inv. 3092

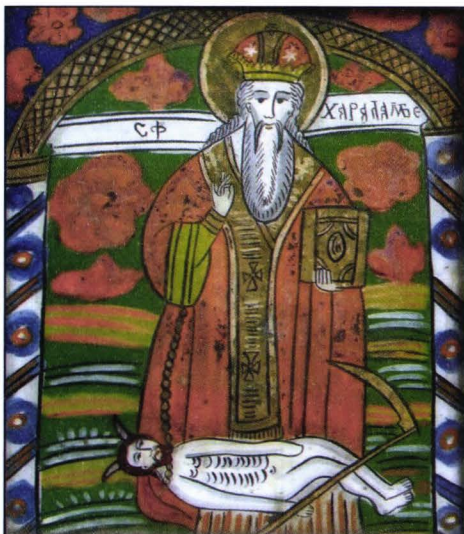


Figura 117. Icoană pe sticlă,
Sf. Haralambrie, colecția MJM SEAP,
nr. inv. 4077



Preluată din cultura scrisă, figura Sfântului Haralambie suferă unele modificări, specifice culturii populare, astfel devine o figură ambiguă, pe de o parte apără împotriva ciumii, holerei, morții neașteptate, dar în același timp, poate chiar să aducă boala și moartea. Regăsim acea atitudine ambivalentă specifică culturilor arhaice care investește orice simbol sacru cu o dublă valență, pozitivă și negativă, astfel sfântul este

¹²⁰¹ Dorina Roxana Hrib, *Tipologiile morții în pictură: Școala italiană (Death Typologies in Painting: The Italian School)*, Muzeul Național Brukenthal, Sibiu, 2008, p. 38

¹²⁰² Ioan Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 496

respectat, prețuit, dar și temut, apără dar și amenință, iar „dacă nu e ținut, se răzbună și trimite ciurma asupra oamenilor”¹²⁰³. Imaginea ciumii sau a demonului bolii, preluat din publicațiile vremii, suferă și ea câteva modificări, fiind o sinteză între imaginea morții cu coasa și imaginea populară a diavolului cu coarne.

Prin imaginea Sf. Haralambie înlănțuind ciurma sau holera, boala intervine în discursul folcloric asupra morții, ca explicație a morții năpraznice. Legătura dintre boală și moarte ca aspect al unei explicații laice a morții este considerată un fenomen specific secolului al XIX-lea potrivit lui Marius Rotar¹²⁰⁴. În cazul Sf. Haralambie modul în care se face legătura dintre boală și moarte nu este unul laic, ci religios, chiar dacă este vorba de o manifestare religioasă aflată la marginea dogmei creștine oficiale.

În cazul epidemiilor, datorită numărului mare de morți, au fost multe înmormântări lipsite de serviciul religios. Un astfel de caz a fost în vara anului 1872, în satul Cuejd, comuna Pietriș, când datorită holerei au murit 120 de oameni, „Vara întreagă cuejdenii n-au mai făcut alta decât să îngroape la morți, *cei mai mulți fără preoți*”, scria un localnic, preotul Ioan Popescu¹²⁰⁵. În situații excepționale, regulile jocului se schimbă, astfel încât nimănui nu i se pare ieșită din comun această situație a morților îngropați fără slujbă religioasă și fără preot.

VI.2. MOARTEA PREMATURĂ. ÎNMORMÂNTAREA TINERILOR NECĂSĂTORIȚI

Moartea tinerilor necăsătoriți este un tip de moarte prematură datorită absenței unui moment esențial din viața lor, nunta, de aceea ceremonialul nupțial trebuie realizat în mod obligatoriu la înmormântare, în vederea integrării lor depline în lumea de dincolo. Astfel se explică prezența diverselor simboluri sau personaje ale nunții la înmormântarea tinerilor necăsătoriți: mirele sau mireasa, steagul, cununa de mireasă, surorile de mireasă, chiar și a unor secvențe din ritualul nupțial, cum este primirea miresei de către soacră. Pe lângă însemnele nunții, apare și marcarea rituală a despărțirii de ceata de feciori și fete: ducerea sicriului de către feciori sau fete, așezarea fetelor sau feciorilor în fruntea cortegiului, în funcție de sexul celui decedat și alte ritualuri de acest gen. Fenomene de interferență apar și la înmormântările tinerilor necăsătoriți, astfel la românii din Ibănești

¹²⁰³ *Ibidem*, p. 352

¹²⁰⁴ Marius Rotar, *Moartea în Transilvania...*, vol. 2, p. 685

¹²⁰⁵ Vasile Netea, *op. cit.*, p. 54

se ducea mortul la groapă cu fanfara¹²⁰⁶, specifică înmormântărilor săsești din Transilvania. La maghiarii din zona Reghinului zone mureșene, ca și la românii din diverse, tinerii morți necăsătoriți erau însoțiți de steaguri albe purtați de fete pe lângă sicriu.



Figura 118. Steag la înmormântarea unui tânăr necăsătorit, Hodac, arhiva MER, nr. inv., 890, foto Anton Badea, 1967

La începutul secolului al XIX-lea, Vasile Popp scrie despre steagul de la înmormântarea tinerilor necăsătoriți, un steag alb cu diferite unghiuri brodate din material roșu, în V, culoarea albă însemnând nevinovăția, iar liniile roșii, lacrimi de sânge. Steagul acesta era pus pe mormânt timp de 40 de zile, uneori chiar mai mult, și în final în partea dinainte a bisericii până se strică¹²⁰⁷. La mijlocul secolului

XX pe lângă steaguri, chiar și jocul de nuntă este prezent la înmormântarea fetelor mari, căci tinerii joacă ca la nuntă: „la groapă jioacă jocu până o'ngroapă. Pe urmă merg acasă și mănâncă și iar jioacă jocuri”¹²⁰⁸.

La Șerbeni, în Valea Beicii, dacă se întâmplă să moară un fecior, fata care i-a fost prietenă sau chiar logodnica lui, se îmbrăca mireasă și aceasta compunea bocete „glăsări” pe care le cânta la priveghi, „își glăse mirele”. Fata aceasta se îmbrăca mireasă în ziua înmormântării și era condusă de doi prieteni de-a mortului. La casa mortului era primită de mama acestuia, așa zisa „soacră”, în prag cu o coroană de-a mortului. La nuntă mireasa este primită de soacră în pragul casei mirelui cu un colac și cu năframă, la înmormântare e primită cu o coroană, ritualul este același doar obiectele simbolice diferă. Tot timpul înmormântării mireasa stă lângă sicriu, la capul mortului și îl bocește. Aceasta va ține și ea dolii un an de zile ca și ceilalți membri ai familiei mortului. Dacă murea o fată, era un băiat îmbrăcat frumos „care spune că ar fi mirele”¹²⁰⁹. La fel se face și la Sânmihaiu de Pădure, în aceeași zonă, logodnica mortului se îmbrăca în negru și purta dolii un an de zile,

¹²⁰⁶ Ion Ghinoiu, *Sărbători și obiceiuri...*, 2003, p. 197

¹²⁰⁷ *Obiceiuri de înmormântare...*, p. 238–239

¹²⁰⁸ Arhiva familiei Maloș, Ioan Maloș, *Obiceiuri...*, p. 12

¹²⁰⁹ Inf. Vețean Maria

iar logodnicul moartei mergea călare ca și când ar fi mirele și purta și el doliu timp de un an zile¹²¹⁰. La Socolu de Câmpie, toate fetele purtau îmbrăcăminte de doliu din acea perioadă la moartea tinerilor: „Când moare o fată, și on fiș'ior iar, fet'ile să-mbracă în poale albe și în lăibăruț d'e cătrintă negru și cu șurț negru d'inainte și cu păru d'espletit”¹²¹¹.

Simboluri și roluri ale nunții apar peste tot la înmormântarea tinerilor necăsătoriți astfel încât etnologii vorbesc de moartea-nuntă în cazul înmormântării tinerilor necăsătoriți. În Câmpia Transilvaniei, fetele erau îngropate cu haine albe, ca miresele: „Mai gemult, o fată când mure, o înșchimba cu hainele care le-o avut mai faine și o făceau mireasă cu cunună și punea un fecior mire și până o dușeau la groapă ave și două surori ge mireasă”¹²¹². Pe lângă rolurile de mire și mireasă, și alte roluri de la nuntă sunt preluate la înmormântarea tinerilor cum ar fi cele de chemători, astfel la Hodac, în Valea Gurghiului, în a doua jumătate a secolului XX, tinerii care au purtat praporii la înmormântarea unei fete au fost cei care în mod oibșnuit aveau rolul de chemători la nunțile din sat.



Figura 119. Cortegiu funerar la înmormântarea unei fete, Hodac, 1967, arhivă de familie Mureșan Cristina Florentina. Tinerii cu praporii erau chemători la nunțile din sat. În față sunt prietenele fetei decedate.

La Socolu de Câmpie, în 1940, tinerii morți erau conduși pe ultimul drum de feciori sau de fete, sicriul fiind purtat de feciori dacă mortul era fecior sau de fete dacă era fată: „La fișiori duc fișiori și la fet'e duc fet'ile. Fet'ile duc cu ștergare pi su copârșău”¹²¹³. Transportarea sicriului la cimitir,

¹²¹⁰ Inf. Tropotei Manoil

¹²¹¹ Arhiva familiei Maloș, Ioan Maloș, *Obiceiuri...*, p. 8–9

¹²¹² IAFC, text magnetofon nr. 011645, p. 2

¹²¹³ Arhiva familiei Maloș, Ioan Maloș, *Obiceiuri...*, p. 8

cu ajutorul unor ștergare, ne amintește descrierea transportării mortului la groapă făcută la începutul secolului al XIX-lea de către Vasilie Popp, obicei pe care Ioan Mușlea îl considera dispărut¹²¹⁴. Acest mod arhaic de transport a sicriului la cimitir nu se folosea și la înmormântările obișnuite, ceea ce ne indică conservarea unor mijloace arhaice de transport a mortului numai în cazul tinerilor necăsătoriți.

Cortegiul funeral este alcătuit asemănător cu cel de la o înmormântare obișnuită: crucea merge înainte, apoi praporii, urmează preotul, diacul, sicriul, neamurile celui decedat. Alături de sicriu merg două fete cu steaguri negre și două cu steaguri albe: „Pi lângă prapori, care merg înainte în care sunt colași și merindare, fețele duc steaguri două duc albe și două duc negre. Steagurile îs făcut'e din năfrâmi negre și alte cu ș'iucuri și-s cusute d'e botă la colțuri și pe ele să pu pe'ele roșii, albastre, tricolore și'n vârf la botă îi făcut on mănunchi de busuioc și colac și batistă. Întâi merg praporii, apoi popa și diacu ș-apoi copârșău. Fețele merg pi lângă copârșău cu steagurile. După copârșău merg părinții și neamurile apoi tăt oaminiî câte tri alături. Înaint'e d'e tăt, dinaintea praporilor duc o crușe mare de brad care o pun la cap”¹²¹⁵.



Figura 120. Aspect de la înmormântarea unei fete, Glăjărie, comuna Gurghiu, arhivă de familie, *Un secol de...*, p. 93



Figura 121. În mormântarea unui tânăr, Glăjărie, comuna Gurghiu, arhivă de familie, *Un secol de...*, p. 92

¹²¹⁴ Ioan Mușlea, *Viața...*, p. 32

¹²¹⁵ Arhiva familiei Maloș, Ioan Maloș, *Obiceiuri...*, p. 9–10

În Câmpia Transilvaniei era obiceiul organizării unei nunți aparente în convoiul funerar a tinerilor nelumiți¹²¹⁶. În organizarea nunții postume apar toate personajele implicate în ceremonialul nupțial: mire, mireasă, colăcari, stegar, druște¹²¹⁷. Ceremonialul se practica încă în 1976 în satele: Râciu, Pogăceaua, Zau de Câmpie, Tăureni, Băla, Oroiu, Șincai¹²¹⁸. În satul Dâmb, comuna Sânpetru de Câmpie, la înmormântarea unui holtei, a unui tânăr neînsurat, se duce la groapă cu steag împodobit cu petele, mărgelile agățate pe năfrâmi cu „ciocroșuri”. Steagul era jucat la îngropăciune ca la „ospăț”, ca la nuntă, fiind jucat și la groapă, iar la fete li se pun cununii de mireasă¹²¹⁹. La Lechincioara, comuna Șincai, steagul de nuntă făcut la înmormântarea unei fete sau a unui fecior, era dus cu vârful în jos în cortegiul funerar și pus lângă cruce¹²²⁰.

Bocetele care se cântă la înmormântarea tinerilor necăsătoriți exprimă situația paradoxală a morții-nuntă, după cum spune și acest bocet din Socolu de Câmpie: „Mire nu-i, mireasă nu-i/ Numa' hainile pin cui/ Și noi în loc de stegar/ Ț-am tocmnit clopotar/ Și-n loc de călăreți/ Vin popii cu cântăreți” sau altul „Ș-acum t'e duc d'e la noi/ Și nu mai vii înapoi/ Și în loc de cununie/ Meri pe drumul de vecie”¹²²¹.



Figura 122. Steaguri albe la înmormântarea unui tânăr necăsătorit, localitatea Onuca, Câmpia Transilvaniei, arhiva de familie

În zona Târnavei Mari, la Mihai Viteazu, comuna Saschiz, la tinerii decedați înainte de căsătorie, în locul praporilor negri de înmormântare se duc prapori

albi. Lor li se face steag ca la nuntă, din pânză albă, împodobit cu năfrâmi negre, iederă și panglică neagră în vârful. Se fac 4 steaguri și sunt purtate de către fete la înmormântare, două stau în față și pun steagurile cruciș

¹²¹⁶ Vasile Pop, „Un obicei de veche tradiție populară. Nunta postumă...”, p. 659

¹²¹⁷ *Ibidem*, p. 660

¹²¹⁸ *Ibidem*, p. 664

¹²¹⁹ Inf. Purcar Cristina

¹²²⁰ Ion Ghinoiu, coord., *Sărbători și obiceiuri...*, 2003, p. 240

¹²²¹ Grigore Bota, Vasile Ormenișan, *op. cit.*, p. 178

peste mort, iar două stau după el și țin la fel steagurile încrucișate¹²²². La fel se face și la maghiari la înmormântarea tinerilor necăsătoriți astfel, la Onuca, comuna Fărăgău, în zona Reghinului, tinerii, băieți sau fete, se duc la cimitir cu steag negru și cu muzicanți. Copârșăul nu e dus cu carul, e dus de băieți cu rude de lemn și se fac steaguri albe și negre duse de către fete¹²²³.

În Laslăul Mare, în zona Târnavei Mici, tinerii necăsătoriți sunt conduși la groapă nu numai de către neamuri și vecini, ci mai ales de către cei care au aceeași vârstă, fete și băieți. Feciorii duc sicriul, iar fetele confecționează steaguri din basmale negre cu ciucuri și le duc patru de-o parte și patru de cealaltă parte a sicriului și astfel conduc pe ultimul drum pe cel de-o seamă cu ei¹²²⁴. Acum vreo 50 de ani, la tinerii necăsătoriți erau 6 fete, 3 de o parte și 3 de alta care țineau steaguri alcătuite din baticuri și panglici multicolore, împodobite cu tisă, plecate deasupra sicriului în timpul slujbei religioase și duse apoi astfel până la groapă¹²²⁵. În Câmpia Transilvaniei, la Băla și la Râciu, pe lângă steagul obișnuit de nuntă, la tinerii nelumiți se mai făceau câte 6 (la Băla) sau 8 (la Râciu) steaguri mai mici care aveau în vârf un buchet de flori naturale¹²²⁶. Steagul mare se pune pe peretele de la capul mortului, iar stegulețele pe pereții laterali. La Băla, cele 6 stegulețe sunt ținute în mâini de fete, numite „druște” ca și însoțitoarele miresei la nuntă¹²²⁷.

Despărțirea de grupul de vârstă, de societatea feciorilor este și mai evidentă la sași, unde tânărul decedat făcea parte din Bruderschaft, astfel că la moartea sa tinerii din Bruderschaft purtau sicriul tânărului, iar conducătorul frăției își lau rămas bun de la el printr-un discurs ceremonial. La sașii din Zagăr, când murea un fecior se obișnuia ca, cel mai mare dintre feciorii satului („Altknecht”) să meargă în casă, înainte de slujba de înmormântare și să țină un discurs în memoria mortului și după aceea veneau încă 5 feciori și duceau sicriul acoperit în curte¹²²⁸. În general, la sași se obișnuia ca sicriul tinerilor să fie împodobit cu o coroană de flori în care se prindea o pară aurită¹²²⁹. La românii din Valea Beicii, la Urisiu de

¹²²² Inf. Burlea Valeria

¹²²³ Inf. Banga Mihai

¹²²⁴ Inf. Craina Elena, născută în 1927, localitatea Laslăul Mare, comuna Suplac, județul Mureș, data înregistrării: 10 iunie 2008, „Fetele făceau steagurile, mergeau așa patru pe-o parte, patru pe alta cu steagurile pe mort și băieții-l duc.” „Steagurile cu năfrâmi negre, cu ciucuri.”

¹²²⁵ Inf. Herman Felicia, născută Popa, în 1936, localitatea Laslăul Mare, comuna Suplac, nr. 89, data interviu 11 iunie 2008

¹²²⁶ Vasile Pop, *op. cit.*, p. 665

¹²²⁷ *Ibidem*, p. 666

¹²²⁸ Inf. Wagner Katharina

¹²²⁹ Adolf Schullerus, *Scurt tratat...*, p. 170

Sus, la înmormântările tinerilor necăsătoriți, crucea era dusă în cortegiul funerar de către trei feciori, imediat după sicriu, iar aceștia primeau ca pomană un colac și un ștergar¹²³⁰.

La tineri apar o serie de derogări de la ceremonialul obișnuit de înmormântare. La Zagăr, la români, cei morți tineri, necăsătoriți, sunt duși la cimitir cu sicriul deschis, neacoperit, dacă nu sunt desfigurați, spre deosebire de ceilalți morți, care în mod normal se duc la groapă cu sicriul acoperit¹²³¹. La Idicel Pădure, pe Valea Mureșului, la cei tineri, a doua zi după moarte se cânta un cântec anume la „cina mortului”, în care apare imaginea morții personificate care rupe florile din grădină¹²³², florile fiind probabil simbolul tânărului sau tinerei decedate înainte de vreme, înainte de a rodi. În Valea Gurghiului, la tinerii necăsătoriți, pomul de botez pentru nași și se împodobește în mod special, astfel dacă mortul este fecior se pune în pom un cuțit, iar dacă este fată, se pune o năframă¹²³³. Tot aici, pentru tinerii nelumiți, se face steag ca la nuntă, în ultima seară de priveghi, steag care va fi jucat și care stă prins în grindă, deasupra mortului. În drum spre cimitir, steagul e dus de stegar în fruntea convoiului, iar după înmormântare este dus la biserică unde este lăsat nouă zile (Ibănești-Sat, Orșova), șase săptămâni (Hodac) sau câteva zile (Ibănești-Pădure, Dulcea). Toate personajele importante ale nunții apar la înmormântarea tinerilor necăsătoriți din Valea Gurghiului: mirele sau mireasa, chemătorii (feciori sau fete) care duc sicriul, steagul¹²³⁴. La Stânceni, în defileul Mureșului, se face chiar un brad la înmormântarea tinerilor necăsătoriți, bradul fiind și el un simbol al nunții în acest caz: „La băieți se pune floare-n piept. La băiat se pune brad de un metru, un metru și jumătate, se împodobește cu „pitele” (petele, panglici), hârtie, colac, batistă. Fetele sunt îmbrăcate mirese. Bradul se face în ziua înmormântării. În timpul prohodului e pus lângă cruce”¹²³⁵.

¹²³⁰ Laura Pop, *Obiceiuri de înmormântare din Urisiu de Sus...*, p. 44

¹²³¹ Inf. Gulea Maria

¹²³² IAFc, text nr. 014528: „În iast sară-i săptămâna/ Umblă moartea prin grădină/ Rupân flori din rădășină/ Nu le rupe să-nflorească/ Le rupe să putrezească/ Nu le rupe de-nflorit/ Le rupe de putrezit/ Flori albe s-o lăudat/ C-or crește ș-or înflori/ Pe mormântu.../ Ba zo voi nu-ți înflori/ C-am surori și m-or jăli/ Și cu lacrimi m-or stropi/ Și am frați și m-or cânta/ Și cu lacrimi l-or uda? Rădășina s-o usca.”

¹²³³ Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 402

¹²³⁴ *Ibidem*, p. 403

¹²³⁵ Inf. Jingan Ileana

VI.3. MOARTEA PREMATURĂ. ÎNMORMÂNTAREA COPILOR NEBOTEZAȚI

O moarte nefirească este și moartea copiilor nebotezați care adesea nu sunt îngropați în cimitir, ci doar la marginea acestuia sau în grădina gospodăriei. Mai ales în secolele trecute, când mortalitatea infantilă era foarte ridicată se întâmpla adeseori să moară un copil imediat după naștere, înainte de a fi botezat, totuși se încerca prin diverse ritualuri să se împiedice acest lucru, atunci când era posibil și când se credea că acel copil nu mai are șanse de supraviețuire. În zilele noastre cazurile copiilor morți fără botez sunt foarte rare, astfel încât și informațiile sunt destul de puține.

Copiii nebotezați au parte de cele mai puține tratamente religioase, având în vedere statutul lor neritualizat, nefiind încadrați în comunitate creștină prin ritualul botezului. La maghiari copiii nebotezați erau duși la cimitir și îngropați într-o oală sau o ladă, în șanțul cimitirului, fără preot, sau erau duși de moașă și sunt îngropați pe ascuns în unul din morminte¹²³⁶. La românii din Valea Gurghiului, la Orșova, un copil mort nebotezat este îngropat fără preot¹²³⁷. În Laslăul Mare, în zona Târnavei Mici, copiii morți nebotezați sunt îngropați în afara cimitirului, deoarece despre ei se crede că sunt vârcolaci, „de-ăia ce mănăcă luna”. La Socolu de Câmpie se crede că dacă un copil moare nebotezat devine strigoii¹²³⁸.

La sași copiii decedați nu sunt lipsiți de ritualul religios, în schimb apăreau anumite practici funerare suplimentare pentru copiii morți după cum menționează Schullerus: „mamele care au pierdut un copil se încing cu un lanț și postesc în fiecare lună sau de ziua morții acestuia”, iar pentru copiii se pare că nu se puneau pietre funerare pe mormânt, ci se plantau merișori¹²³⁹.

Pentru evitarea morții unui copil nebotezat se iau tot felul de măsuri magice sau rituale. De obicei, la români, când se observă un copilul nou-născut grav bolnav și se crede că nu va supraviețui, se încearcă schimbarea stării sale efectuându-se diverse botezuri simbolice acasă, fie de moașă, fie de către preot. În Valea Beicii, dacă e pe moarte și nu mai apucă botezul, copilul e închinat la icoană și i se zice o rugăciune ca să nu moară nebotezat¹²⁴⁰. În multe zone se cheamă preotul imediat dacă copilul este foarte bolnav și în pericol să moară. În Laslăul Mare, mai întâi i se descântă

¹²³⁶ Viski Karoly, *A magyarság néprajza...*, p. 256

¹²³⁷ Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 403

¹²³⁸ Grigore Bota, Vasile Ormenișan, *op. cit.*, p. 160

¹²³⁹ Adolf Schullerus, *Scurt tratat...*, p. 173

¹²⁴⁰ Inf. Tina Iu' Ciucalău

copilului și dacă nu se liniștește este botezat imediat de către preot printr-un botez sumar. Uneori se întâmpla ca acești copii să își revină după botez, căci se zice că „sunt copii care așteaptă botezul”¹²⁴¹.



Figura 123.
Înmormântarea unui copil, Albești, Târnava Mare, arhiva de familie Racu Valeria, apud *Un secol de istorie locală în imagini*, Muzeul Județean Mureș, Ed. Mega, Târgu Mureș, 2011, p. 92

Dacă se întâmpla să moară o femeie însărcinată cu tot cu copil și atunci se pun două cruci la mormânt. La Urisiu de Sus, dacă moare o femeie gravidă se fac două cruci: una obișnuită și una mică în numele fătului lipită pe cea mare, „căci o murit două suflete odată.”¹²⁴².

La Sântioana, comuna Viișoara, în zona Târnavelor, la copiii mici morți nebotezați nu se face slujba obișnuită de înmormântare, dar nici parastasul la 6 săptămâni, la 6 luni, la un an pentru că „nu au păcate numai alea tri cu care te prăsești, le ai de la părinți.”¹²⁴³.

Înmormântarea copiilor, chiar a celor botezați, era de multe ori diferită de cea a celorlalți morți. Înmormântarea copiilor nebotezați este probabil doar un caz aparte în cazul tipului de înmormântare a copiilor. Slujba religioasă era diferită la copiii până la 7 ani după cum am văzut mai sus, copiii până la 7 ani fiind considerați a nu avea păcate personale. La copiii peste 7 ani moartea este încadrabilă în cazul morții tinerilor necăsătoriți pentru care se efectuează riturile nupțiale simbolice, astfel încât recuzita nupțială este adesea prezentă la înmormântarea copiilor în multe zone. În zona Beiușului Ioan Godea menționa practica punerii unor brazi împodobiți cu panglici, batiste și basmale „pentru cei decedați la vârstă fragedă”¹²⁴⁴.

¹²⁴¹ Inf. Chirilă Silvia

¹²⁴² Inf. Tina lu' Ciucalău

¹²⁴³ Inf. Vuță Ana, născută în 1929, localitatea Sântioana, comuna Viișoara, județul Mureș, religie ortodoxă, data interviului 16 mai 2007

¹²⁴⁴ Ioan Godea, *Zona etnografică...*, p. 94

VI.4. MOARTEA ÎN AFARA SPAȚIULUI COMUNITAR. MOARTEA ÎN RĂZBOI

Decesul în afara satului reprezintă o moarte nefirească datorită locului producerii sale, în exteriorul spațiului comunității: pe câmp, în spital, pe drum, în accidente, în război. În unele cazuri, moartea în afara satului se combină cu alte tipuri de moarte nefirească, cum este cazul morții de trăznet sau în război, unde se asociază moartea prematură cu moartea în afara spațiului consacrat al comunității. În secolul al XIX-lea, în Transilvania, se credea că cei loviți de trăznet pot provoca grindina și de aceea sunt îngropați în locul unde au murit pentru a nu afecta zona prin care vor fi transportați¹²⁴⁵. În trecut, la maghiari, cei uciși erau îngropați la locul crimei, ajungând în grija comunității; iar prin fața acestor morminte se trece cu pălăria scoasă și se aruncă pe mormânt pietre sau crengi verzi¹²⁴⁶.

Locul decesului determină ritualuri funerare suplimentare, cum se întâmplă celor morți în câmp sau pe drum. Acestora, chiar dacă sunt înmormântați în cimitirul satului, li se pune o cruce în locul unde au murit, ca să se știe că acolo s-a întâmplat un accident¹²⁴⁷. Așa s-a ajuns să se pună o serie de cruci la marginea drumurilor, unde au avut loc accidente pentru a marca locul morții, nu al înmormântării.



Figura 124. Cruce funerară pe câmp, Viișoara, foto Laura Pop, 2008

Moartea în spital determină măsuri de protecție rituală a spațiului comunității la aducerea corpului acasă. La Zagăr, când e adus mortul de la spital în sat se trag clopotele de când intră cu mortul în hotarul satului pentru

¹²⁴⁵ Vasile Popp, *De funeribus...*, p. 190–191

¹²⁴⁶ Viski Karoly, *A magyarság néprajza...*, p. 256

¹²⁴⁷ Inf. Tropotei Manoil

ca să nu vină furtuni asupra satului: „dacă mor oamini la spital, apoi anunță când ies din curtea spitalului așa din comună în comună să să tragă, da acuma nu prea mai anunță din comună în comună, că anunță de fapt când ajung la Coroi (în satul vecin, n.n.) opresc și dau telefon de acolo, anunță aicea că îs câtră comună și atuncea trag clopotele *pentru ca să nu sie vreme mare* și atuncea toată lumea știe că vine cu mortul în comună. Ca să nu vie potoape, să nu vie vânturi mari, să nu fie necazuri când trece un mort și nu să trag clopotele”¹²⁴⁸.

Pentru cei decedați departe de casă, în război, al căror trup nu a fost găsit, se organizează o înmormântare simbolică în biserică. Ioan Godea menționa practicile funerare care se fac pentru cei morți în zona Beiușului, unde pentru cei decedați pe câmpul de luptă se face înmormântarea în biserica satului, iar în amintirea lor se fixau cenotafe pe peretele edificiului bisericesc¹²⁴⁹, cenotafe decorate cu motive crestate sau pictate cu vopsele de ulei¹²⁵⁰.

Celor morți departe de casă, de sat, cărora nu li s-a recuperat trupul, li se face prohod la fotografie, dar nu se face mormânt în cimitir¹²⁵¹. La Șerbeni, în Valea Beicii, în timpul celui de-al Doilea Război Mondial a fost un bărbat care a murit în Rusia și i s-a făcut prohod, i-au dus cruce la biserică și i-au făcut și masă de pomană. După un timp a murit un copil de-al lui și crucea celui mort în război a fost pusă la mormântul copilului¹²⁵². În Valea Gurghiului, pentru cei morți în război se face o înmormântare în lipsă, în locul mortului se pune o fotografie, se pun haine pentru mort, iar hainele se dau de pomană unui om sărac¹²⁵³. La maghiari, la romano-catolici, pentru cei morți în străinătate sau în locuri necunoscute, se aprind lumânări și se pun flori la crucea cimitirului¹²⁵⁴.

Adesea tinerii înrolați în război, se întâmplă să moară departe de locul natal și să fie înmormântați acolo, iar astfel de cazuri sunt frecvente mai ales după cele două războaie mondiale. În satul Mihai Viteazu, din apropierea Sighișoarei, a fost cazul unui tânăr, Constantin Constantinescu, care a murit în pădurea din apropiere și a fost îngropat acolo, apoi a fost mutat în sat, în curtea din fața bisericii. Constatăm un statut special acordat acestui tip de moarte, moartea eroică, de aceea eroii sunt îngropați în curtea bisericii, loc unde sunt îngropați de obicei numai

¹²⁴⁸ Inf. Gulea Maria

¹²⁴⁹ Ioan Godea, *Zona etnografică Beiuș*, Editura Sport-Turism, București, 1981

¹²⁵⁰ *Ibidem*, p. 90

¹²⁵¹ Inf. Tropotei Manoil

¹²⁵² Laura Pop, *Obiceiuri de înmormântare din Valea Beicii...*, p. 120

¹²⁵³ Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 403

¹²⁵⁴ Viski Karoly, *A magyarság néprajza...*, p. 256

preoții și slujitorii bisericii. Locul morții eroului continuă să fie consacrat prin slujbe speciale, căci de sărbătoarea Sf. Constantin și Elena mergea tot satul și se făcea slujbă religioasă acolo¹²⁵⁵.



Figura 125. Monument funerar pentru cei morți în război, Laslăul Mare, foto 2007



Figura 126. Placă comemorativă în biserică pentru un soldat german mort în Primul Război Mondial, Petelea, foto 2009



Figura 127. Placă comemorativă în biserică pentru soldații morți în Primul Război Mondial, Laslăul Mic, foto Marc Dorel, 2007



Figura 128. Slujbă religioasă de pomenire a celor morți în război, sărbătoarea Înălțării Domnului, Viișoara, foto Angela Pop 2007

¹²⁵⁵ Inf. Burlea Valeria

Moartea în război, prin frecvența sa, devine moarte colectivă, reprezentând o criză nu numai pentru familie sau comunitate sătească, ci pentru comunități mai largi, de aceea sunt luate măsuri speciale la nivel de stat, nu numai la nivel local pentru comemorarea unor astfel de morți. După cele două războaie mondiale s-a ajuns la instituirea sărbătorii Înălțării lui Isus Hristos ca sărbătoare religioasă dedicată eroilor neamului, fiind menționată în calendar ca „Ziua Eroilor”, având loc manifestări religioase speciale în această zi, cum este slujba religioasă la monumentele eroilor din diverse locuri. După Primul Război Mondial, pentru odihna sufletelor celor morți în război, în 1919, printr-o circulară bisericească se prevăd în data de 28 august 1919, la sfârșitul liturghiei obișnuite, „să se țină parastas, pentru odihna sufletelor și pomenirea eroilor noștri, care și-au jertfit viața pentru întregirea neamului”¹²⁵⁶.



Figura 129. Troiță ridicată în fața gospodărie în amintirea unui bărbat asasinat în cel de-al Doilea Război Mondial, Sărmășel-Gară, Câmpia Transilvaniei, foto 2009

VI.5. ÎNMORMÂNTAREA STRIGOILOR

Strigoii reprezintă o categorie specială a morților nefirești, datorită statutului lor aparte din timpul vieții, de vrăjitori sau oameni însemnați de la naștere. Până în a doua jumătate a secolului al XX-lea, strigoii vii sau „strâgoile” reprezentau, în imaginarul

rural, un pericol pentru semănături și animale atât în timpul vieții cât și după moarte. La îngroparea lor se realizau ritualuri suplimentare, denumite de etnologii români ritualuri de destrigoire, deoarece se credea că aceștia puteau influența mersul vremii, nivelul ploilor, determinând inundații sau secetă. Prima atestare documentară a termenului „strigoii” în limba română

¹²⁵⁶ SJMAN, Fond nr. 439, Parohia greco-catolică Șincai, Dosar nr. 62, 1919, fila 82

îl avem în secolul al XVII-lea, la 1652, în Pravila lui Matei Basarab, *Îndreptarea legii de la Târgoviște*¹²⁵⁷.

Credințele despre strigoi sunt mai răspândite la români, dar se întâlnesc și la celelalte etnii, la sași și la maghiari. Strigoii se numesc „kisérter” la maghiari. La cei din Vălenii de Mureș, comuna Brâncovenesti, în șezători circula numeroase povești legate de strigoii care se plimbă prin cimitir. În zilele noastre oamenii se tem încă să meargă noaptea singuri în cimitir sau să treacă pe lângă el. După înmormântare, la o săptămână, se aprinde lumina care era pe catafalcul mortului și se zice că lumina aceasta alungă strigoii, fantomele. Dacă este pană de curent aprind lămpașul pentru alungarea fantomelor¹²⁵⁸. La sașii din Petelea exista teama de strigoii morți, care erau denumiți cu o expresii eufemistice: „se-ntoarnă acasă”, „se-nfățișează” și aveau o serie de povestiri despre morții întorși ca să ia oamenii vii¹²⁵⁹. La românii din Valea Beicii se știe că „strâgoile” sunt femeii cu coadă și „ieu laptele la jite” de aceea, în ajun de Sf. Gheorghe, se pune la grajd o creangă de rug și frunze de leuștean la geam ca „să nu vină strâgoile”. Una din poveștile cele mai răspândite în Transilvania este cea despre „strâgoile” care au sporit făina-n sac unui om care le-a văzut jucând după moară, în schimbul tăcerii sale¹²⁶⁰. La Deda se presupune că strigoii umblă în noaptea de Sf. Gheorghe (23 aprilie) și ia laptele la vaci, iar ca să-l îndepărteze de grajduri, se ungea blana ușii cu usturoi, leuștean și rostopască. Bătrânii făceau acest lucru deoarece spuneau că strigoii au o vorbă a lor: „De n-ar fi ai și rostopască/ Toată lumea-ar fi a noastră”¹²⁶¹.

Strigoii pot fi interpretați și ca o personificare a credințelor legate de moartea aparentă, moarte care nu putea fi explicată prin cunoștințele medicale ale epocii. Se crede că morții se pot transforma în strigoi, chiar dacă nu au fost în timpul vieții, dacă nu sunt supravegheați permanent și trece pisica pe sub ei, de aceea în Valea Gurghiului și în alte părți se alungă pisica din casă¹²⁶². La Vaidei, comuna Ogra și la Vătava se credea că un om rău poate deveni strigoi după moarte, iar la Mihai Viteazu și Moișa, comuna Glodeni, se credea că strigoii sunt oameni răi care se întorc¹²⁶³.

¹²⁵⁷ Mihaela Străin, „Imaginaea oficială și populară a strigoiiului”, în *Identitate și alteritate. Studii de istorie politică și culturală. Omagiu profesorului Liviu Maior*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 313

¹²⁵⁸ Csősz Irma, *op. cit.*, 2001

¹²⁵⁹ Adolf Schlullerus, *Scurt tratat...*, p. 174

¹²⁶⁰ Inf. Tropotei Ștefana

¹²⁶¹ Ioana Claudia Cheia, Ioana Buta, *op. cit.*, p. 159

¹²⁶² Nicolae Bot, *op. cit.*, p. 396

¹²⁶³ Ion Ghinoiu, coord., *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. III *Transilvania*, Editura Enciclopedică, București, 2003, p. 169

Unii strigoi se cunosc încă din timpul vieții, chiar de la naștere, iar alții sunt depistați abia la moarte, după anumite anomalii anatomice, când se iau măsuri magice pentru prevenirea unor calamități, cum ar fi îngroparea cu fața-n jos sau punerea unor obiecte protectoare în sicriu. În Câmpia Transilvaniei, la Răzoare, se crede că unii morții se fac strigoi și aceștia se cunosc dinainte de a muri prin faptul că au coadă¹²⁶⁴. Cei născuți cu căiță sunt predispuși să devină strigoi, după cum se crede în Câmpia Transilvaniei (Lehincioara, comuna Șincai, Căpușu de Câmpie, comuna Iclânzul) și în Valea Superioară a Mureșului (Lueriu, comuna Suseni)¹²⁶⁵. În timpul vieții, strigoii iau laptele de la vaci ori fac să moară animalele din gospodărie (vaca, vițelul, oile). La înmormântarea acestora, corpul este așezat diferit de al celorlalți: „strigoii se-ngroapă pe-o parte că de-l îngroapă pe burtă se slobod ploie, de-l îngroapă pe spate ca morții nu mai plouă”¹²⁶⁶.

În majoritatea localităților din zona Monorului și din defileul Mureșului strigoii se îngroapă cu fața în jos pentru a preveni inundațiile. La Săcalu de Pădure, Râpa de Jos, Dumbrava, Vătava, Monor, Gledin, Deda, Bistra Mureșului, Stânceni strigoile când mor trebuie să fie scăldate în vin și să fie îngropate cu fața în jos, pentru a nu produce inundații¹²⁶⁷. În secolul al XIX-lea, era un obicei larg răspândit în Transilvania ca cei presupuși strigoi să fie îngropați cu fața în jos¹²⁶⁸. În alte părți ale României găsirea mortului cu fața în jos este un semn că acesta e strigoi¹²⁶⁹. Cercetările efectuate pentru Atlasul Etnografic Român, în a doua jumătate a secolului XX, au consemnat practica îngropării sau reîngropării strigoilor cu fața în jos și în alte părți din Transilvania: Cluj, Alba, Sibiu¹²⁷⁰.

Pe lângă îngroparea cu fața în jos mai erau și alte practici magice pentru anihilarea strigoilor, numite de etnologi practici de „destrigoire”: punerea găinașului în sicriu la Band¹²⁷¹, aruncarea unor spurcăciuni peste mormântul strigoiului la Vătava¹²⁷², dezgroparea, străpungerea cu unelte metalice ascuțite ori punerea usturoiului în gură. De multe ori toate aceste practici de destrigoire ce aveau loc înainte de înmormântare nu aveau efectul scontat și se recurgea chiar la ajutorul preotului, astfel în satul Bolintineni,

¹²⁶⁴ Pentru sensul termenului „coadă” la strigoi vezi Adina Rădulescu, *Rituri de protecție...*, p. 194

¹²⁶⁵ Ion Ghinoiu, coord., *Sărbători și obiceiuri...*, 2003, p. 199

¹²⁶⁶ IAFC, Cluj-Napoca, text nr. 011665, 1970, Răzoare, județul Mureș

¹²⁶⁷ Ioan Torpan, *op. cit.*, p. 174

¹²⁶⁸ Simion Florea Marian, *Înmormântarea...*, 1995, p. 267–269

¹²⁶⁹ Teodor. T. Burada, *op. cit.*, p. 196

¹²⁷⁰ Ion Ghinoiu, *Sărbători și obiceiuri...*, 2003, p. 168–172

¹²⁷¹ *Ibidem*, p. 172

¹²⁷² Idem, *Lumea de aici...*, p. 289

comuna Păsăreni, sau în Lueriu se chema preotul la mormântul strigoiiului să facă afurisenie¹²⁷³.

În multe locuri nu se mai știe astăzi de strigoi, însă anumite explicații care se dau unor obiceiuri funerare ne duc cu gândul la o credință în revenirea mai puțin plăcută a celor morți sub formă de strigoi. La Urisiu de Sus, la scoaterea mortului din casă se sparge o oală sau o cană de lut și se crede că „de-aia îl spargi ca să aibă ce lucra mortul să-l facă la loc”¹²⁷⁴. Această explicație a spargerii vasului de lut la scoaterea mortului din casă este una inedită, deoarece majoritatea explicațiilor sunt de genul „așa-i obicei” sau pentru spargerea tuturor relor din casă. Practica de a oferi mortului de lucru pentru a nu se reîntoarce la cei vii ne amintește de ritualurile mărunte care se fac în alte părți pentru a preveni revenirea strigoilor: punerea boabelor de mac sau de mei, a pietricelelor de râu, a uneltelor de tors la femei etc.¹²⁷⁵. În Banat, de exemplu, sicriul era uns cu usturoi și în jurul lui se puneau tărațe și boabe de mac pentru ca să numere mortul¹²⁷⁶.

Legătura magică dintre morți, strigoi și ploaia în exces este larg răspândită în imaginarul colectiv rural de la sfârșitul secolului al XIX-lea, când se menționa credința că la moartea unui strigoi plouă șase săptămâni¹²⁷⁷. Teodor T. Burada menționa, la 1882, credința oamenilor din Poiana Mărului că ploaia neîncetată este provocată de moartea unei fete presupusă strigoaie. Aceasta fusese dezgropată și după ce a fost străpunșă cu furci de fier în inimă, ochi și piept, a fost reîngropată cu fața în jos¹²⁷⁸. Ștefan Dorondel explică legătura dintre mort, strigoi și apă din imaginarul țărănesc pornind de la ideea că sufletul trebuie să treacă peste ape pentru a ajunge în comunitatea morților, iar strigoii nu sunt integrați în comunitatea de dincolo datorită unor greșeli de ritual sau „statului lor special din timpul vieții (vrăjitor, născut cu căiță, blestemat etc.). Strigoii sunt cei care pot trece granița acvatică dintre lumi deci au putere asupra acestei ape”¹²⁷⁹. Nu numai strigoii au o legătură cu mersul vremii, cu ploaia, ci chiar morții obișnuiți, astfel la maghiarii din satele aflate în apropierea orașului Târgu Mureș se crede că, dacă visezi mort înseamnă ploaie¹²⁸⁰. La fel, la Urisiu de Sus, în

¹²⁷³ Idem, coord. *Sărbători și obiceiuri...*, 2003, p. 172

¹²⁷⁴ Laura Pop, *Obiceiuri de înmormântare din Urisiu de Sus...*, p. 43

¹²⁷⁵ Ioan Aurel Candrea, *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 177

¹²⁷⁶ Mihaela Străin, *Imagina oficială...*, p. 316

¹²⁷⁷ Ioan Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 330

¹²⁷⁸ Teodor T. Burada, *op. cit.*, p. 197

¹²⁷⁹ Ștefan Dorondel, *op. cit.*, p. 130–131

¹²⁸⁰ Inf. Berekmeri Maria

Valea Beicii, ca și în alte părți mureșene se știe că atunci „când jisăzi mort apoi zășem că plouă”¹²⁸¹.

Pe lângă influențarea mersului vremii, despre strigoi se crede că vor continua să ia laptele vacilor și după moarte. Imediat după înmormântare se luau anumite măsuri rituale împotriva celor considerați strigoi: „pe ascuns oamenii dezgroapă strigoii și le bagă o coarnă de furcă arsă în cur;... le bagă tămâie și nu mai fac rele”¹²⁸². Încă din secolul al XVIII-lea circularele bisericești combăteau obiceiul de a dezgropa morții: „Or ave grije preoții, și or porunci poporenilor să se păzească de tot feliul de nelegiuri: ...Așișdere cu deadinsul se vor sârgui a-i conteni de alt earăși diavolesc obiciaiu, pe carii îndrăznesc a desgropa morți, și așa ticăloși își arvuneză afurisană, și, de nu se vor pocăi, muncile de veci, că acea tină, sau trupul mortului nimic nimerui nu mai poate strica...”¹²⁸³. Dezgroparea celor presupuși strigoi și efectuarea unor ritualuri suplimentare era atât de răspândită la români în secolul al XIX-lea încât Simion Florea Marian o plasează în capitolul dedicat dezgropării morților în general, cel al dezgropărilor obișnuite după un ritual religios la un anumit interval de ani, de obicei după 7 ani.

VI.6. MOARTEA MARGINALILOR. ÎNMORMÂNTAREA SINUCIGAȘILOR

Sinuciderea este moartea cea mai nedorită dintre toate, fiind condamnată în primul rând de Biserică, dar și de mentalitatea populară, deoarece se consideră un act de separare de comunitatea creștină. Sinucigașii, ca și strigoii, pot aduce prejudicii grave comunității prin consecințele magice ale acțiunii lor asupra mersului vremii și implicit asupra recoltei. La Deda, în perioada interbelică, se credea că, dacă se sinucide cineva, se pornește vreme rea și furtună după el¹²⁸⁴. Credința o menționează și Simion Florea Marian în secolul al XIX-lea, atunci când se sinucide cineva se schimbă vremea și urmează furtuni, grindini grele și vântoase¹²⁸⁵.

Pentru sinucigași apar o serie de modificări în slujba de înmormântare, mai ales la ortodocși, unde nu se face slujba religioasă completă și sunt îngropați undeva la marginea cimitirului sau chiar în afara cimitirului.

¹²⁸¹ Inf. Șerdean Nastasia, Pop Maria

¹²⁸² IAFc, text nr. 011665, 1970, Răzoare, județul Mureș

¹²⁸³ Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 388

¹²⁸⁴ Tudor Pamfile *revistă de muzică, artă populară și folklor*, 1925, nr. 9–12, p. 122

¹²⁸⁵ Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, Ed. Fundației Culturale Române, București, vol. I, 1994, p. 85

Astăzi Biserica ortodoxă face distincție între cei care se sinucid cu bună știință, „în integritatea facultăților mintale” și acei sinucigași care sunt „ieșiți din minți”, bolnavi psihici. La cei din prima categorie nu li se săvârșește nici o slujbă și sunt îngropați la marginea cimitirului, într-un loc anume destinat, la cei din cea de-a doua categorie, se săvârșește slujba înmormântării pe marginea gropii, după un ritual redus, după cum prevede hotărârea Sf. Sinod nr. 506 din 1949¹²⁸⁶.

În secolul XX, la sași și la maghiari au fost eliminate cu timpul discriminările la înmormântarea sinucigașilor. La sașii din Petelea sinuciderea nu împiedică desfășurarea normală a ritualului înmormântării, deși la începutul secolului XX existau anumite modificări în ceremonial, astfel după Adolf Schullerus, sinucigașii nu se spălau și rămâneau îmbrăcați cu hainele în care au murit¹²⁸⁷. La maghiarii reformați din Dumbrăvioara și Chendu, singura modificare în ritual este faptul că mortul nu mai este dus în biserică pentru slujba religioasă înainte de îngropăciune, cum se face pentru ceilalți decedați.

La majoritatea confesiunilor, sinucigașii erau înmormântați separat în cimitir, undeva la marginea cimitirului. La maghiari, sinucigașii aveau același statut ca și criminalii, fiind îngropați în șanțul cimitirului.¹²⁸⁸ La marginea cimitirului sau lângă cimitir sunt îngropați sinucigașii și la români, după cum se întâmplă la Urisiu de Sus, în Valea Beicii¹²⁸⁹ sau în alte zone. În Laslăul Mare, în zona Târnavei Mici, sinucigașii sunt îngropați în afara cimitirului, într-un cimitir separat și nu beneficiază de serviciile religioase: preotul nu participă la înmormântare, nu se trag clopotele și mormântul nu este însemnat cu o cruce, se pune doar o piatră pentru recunoașterea locului¹²⁹⁰. Un cimitir special pentru sinucigași este menționat în satul Răstolița, folosit și pentru îngroparea veneticilor, situat în afara satului, între hotare, la graniță cu hotarul comunei vecine¹²⁹¹, dar acesta este marcat de cruci¹²⁹².

La românii ortodocși, sinucigașii sunt lipsiți de anumite secvențe ale ceremonialului funerar, unele chiar importante, cum este prohodul. La Răzoare, „la ai de se spânzură nu se trage clopotul și nici prohod nu se face, numa popa zăce *Tatăl nostru*. La groapă îl duce ca pe un câne dacă și-a dat

¹²⁸⁶ Eugen Drăgoi, *op. cit.*, p. 19

¹²⁸⁷ Adolf Scullerus, *Scurt tratat...*, p. 162

¹²⁸⁸ Viski Karoly, *A magyarság néprajza...*, p. 256

¹²⁸⁹ Inf. Pop Maria

¹²⁹⁰ Inf. Chirilă Silvia

¹²⁹¹ Ion Ghinoiu, coord., Alina Ioana Ciobănel, Paul Drogeanu, *Habitatul. Răspunsuri...*, p. 161

¹²⁹² *Ibidem*, p. 164

sufletu la dracu și nu la Dumnezeu”¹²⁹³. La fel, la Urisiu de Sus, preotul face dezlegare sinucigașilor, „da nu ca la hăialaltî”, nu le face slujba de prohod, nu se trag clopotele, doar o dată în an se face slujbă de pomenire și pentru ei, în sâmbăta Morților din Postul Paștelui¹²⁹⁴. La Șerbeni, în Valea Beicii, cei ce se spânzură sunt îngropați, fără preot și fără cantor, la marginea cimitirului. Sunt puși în sicriu și conduși numai de familie, dar nu se bocește și nu se trag clopotele, totuși li se pune cruce de lemn la mormânt ca și la ceilalți morți¹²⁹⁵. La fel se procedează și în satul Mihai Viteazu, în zona Târnavei Mari, cei ce se sinucid sunt îngropați fără clopot, fără slujbă, doar preotul le citește o dezlegare. Aceștia sunt îngropați la marginea cimitirului, și chiar dacă lipsesc celelalte servicii funerare, neamurile le fac totuși „pomeana”, masa de după îngropăciune¹²⁹⁶.

Un caz aparte de sinucidere am aflat în comuna Viișoara, unde o fată tânără, necăsătorită, care s-a sinucis a fost îngropată fără prohod, doar preotul a citit câteva rugăciuni, însă corul de femei a interpretat totuși un cântec anume, care se cântă la morții tineri pe drumul spre cimitir¹²⁹⁷. Aici întâlnim două tipuri de moarte nefirească, moartea prin sinucidere și moartea prematură a unei tinere necăsătorite, astfel încât avem mai multe modele de acțiune, pe de o parte sinuciderea determină lipsa unor ceremonii religioase, iar pe de altă parte, moartea prematură a unei tinere determină efectuarea unor ritualuri suplimentare.

În Valea Gurghiului găsim tratamente diferite pentru sinucigași din partea Bisericii, uneori preotul nu mergea deloc la înmormântarea sinucigașilor (Orșova), alteori mergea dar nu făcea prohodul, ci spunea doar rugăciunea „Tatăl nostru” și nu se trăgeau clopotele, totuși se făcea priveghiul și erau înmormântați în cimitir (Ibănești-sat, Orșova)¹²⁹⁸.

Cei condamnați la moarte și executați erau îngropați chiar pe locul supliciului, cum s-a întâmplat la Săcalu de Pădure. Aici, în partea de est a satului, pe dealul Șuta, pe locul numit „la Acastăi”, adică „La furci” (Spânzurătoarea) există un cimitir unde erau îngropați cei executați. Interesant este faptul că acolo vor fi îngropați la sfârșitul secolului al XIX-lea și alți oameni marginalizați de Biserică, cum ar fi cei care nu erau cununați la biserică: „pe baza unei hotărâri a comitetului bisericesc, din 3 octombrie 1899, în cimitirul de la „Acăstăi” erau duși și înmormântați

¹²⁹³ IAFB, fișa nr. 011641-011660, p. 13

¹²⁹⁴ Inf. Tina lu' Ciucalău

¹²⁹⁵ Inf. Vețean Maria

¹²⁹⁶ Inf. Damian Maria și Burlea Valeria

¹²⁹⁷ Inf. Marcoș Ana

¹²⁹⁸ Nicolae Bot, *Obiceiurile...*, p. 403

toți cei care nu erau cununați la biserică, după regulile bisericii noastre strămoșești. Hotărârea respectivă este semnată de preotul Ioan Duma și de membrii comitetului bisericesc: Făgăraș Mihăilă, Șandru Grigore, Zeic Ioan, Stoica Vasile L. Dănilă, Haneș Constantin, Haneș Grigore, Pantea Filip și Zeic Maței. Din aceștia doar Făgăraș Mihăilă și Zeic Ioan știau carte, fiind semnați cu numele, ceilalți, fiind analfabeți, au semnat prin punerea degetului”¹²⁹⁹. În Transilvania, în multe localități rurale, apare toponimicul „Acăstăi”, ca o confirmare a existenței acolo a unui loc de spânzurătoare, care era probabil și locul de îngropare a celor condamnați la moarte prin spânzurătoare.

După cum se observă, sinucigașii sunt separați de comunitatea morților, prin așezarea mormântului lor la marginea cimitirului sau prin organizarea unui cimitir special, cimitir pe care uneori îl împart cu alți marginalizați ai comunității: criminalii și veneticii. În ceea ce privește ceremonialul funerar la sinucigași, acesta este mai puțin discriminatoriu la sași și la maghiarii reformați, fiind în schimb aproape total modificat la românii ortodocși, unde lipsesc mai ales secvențele religioase (sunetul clopotul, prohodul, pomenirile), dar uneori și cele laice, cum ar fi bocitul.

¹²⁹⁹ Romulus Sever Todea, *Un cuib de istorie și viață românească, Săcalu de Pădure*, lucrare monografică îngrijită, prefăcută și completată de Ilie Șandru, Ed. A.P.P., București, 2001, p. 18–19

CONCLUZII

ISTORICUL OBICEIURILOR de înmormântare în spații multiculturale este rezultatul diverselor influențe culturale ce conturează identități locale distincte. Analiza comparativă a obiceiurilor funerare din județul Mureș la diferite etnii relevă faptul că specificul acestor obiceiuri nu este determinat atât de componenta etnică, cât de o serie de alți factori: religioși (impunerea de către Biserică a diferitelor norme religioase, cum ar fi obligația spovedaniei înaintea înmormântării), legislativi, geografici (zona geografică, centrul urban în jurul căruia gravitează satele), sociali, economici. Interferența tuturor acestor factori determină o înfățișare diferită a ceremonialului funerar, în diferite regiuni și epoci istorice. Descrierea obiceiurilor funerare a relevat o serie de locuri comune la diferite etnii din aceeași zonă atât la nivelul praxisului, cât și la nivelul discursului, a explicațiilor oferite asupra lor.

Din analiza comparativă a obiceiurilor funerare la diferite etnii (români, maghiari, sași, romi) sau din diferite zone etnografice (Câmpia Transilvaniei, Valea Superioară a Mureșului, Valea Gurghiului, Valea Beicii, zona subcolinară a Munților Călimani, Valea Nirajului, Târnava Mică, Târnava Mare) se constată o serie de interferențe interetnice, interconfesionale și interzonale care duc la conturarea unei identități locale comune, diferită de cea a fiecărei etnii, confesiuni sau zone în parte. Pe lângă aceste interferențe interetnice, interconfesionale în practicarea obiceiurilor funerare apar o serie de interferențe culturale între laic și religioși, între rural și urban.

Dincolo de aspectele diferite de la o zonă la alta, de la un sat la altul, de la o etnie la alta, de la o confesiune la alta, există multe locuri comune în practicile funerare, unele fiind rezultatul diverselor influențe reciproce, iar altele aspecte dezvoltate independent de fiecare comunitate în parte, general umane, de o largă răspândire. Nu am analizat procesele de filiație și de transmitere a unor obiceiuri funerare (împrumut, poligeneză, aculturație etc.) care duc la apariția aspectelor comune în practicile funerare din zona Mureșului și Târnavelor, ci doar am pus în evidență – acolo unde a

fost cazul – manifestările comune ca și cele diferite în ceremonialul funerar din diverse comunități ale județului Mureș în perioada secolelor XIX–XX, perioadă de profunde modificări în practicile funerare, transformări care reflectă de fapt transformările din societatea timpului. Să nu uităm faptul că, practicile funerare, chiar dacă sunt destinate pentru integrarea mortului în lumea de dincolo, sunt cel mai adesea o oglindă fidelă a societății, a mijloacelor de care dispune societatea pentru a pune în practică diversele rituri funerare, mai mult sau mai puțin justificate din punct de vedere al credințelor personale ale fiecărui actant.

În satele mixte, studierea comparativă a obiceiurilor funerare relevă, pe lângă elementele comune, și cele specifice fiecărei etnii, prin raportarea permanentă la ceilalți. Astfel, obiceiurile funerare ale românilor se conturează mult mai bine în zonele de interferență cu alte culturi, prin descifrarea elementelor comune dar și a celor distincte.

Analiza comparativă a obiceiurilor funerare rurale ale etniilor din județul Mureș: români, maghiari, sași, romi, pe cele trei paliere principale: practicile funerare pentru cei morți, pentru supraviețuitori și pentru morțile neobișnuite relevă faptul că nu există deosebiri majore între etniile din aceeași zonă în practicile neoficiale, doar în cele religioase, oficiale, determinate de confesiunea respectivă. Datorită elementelor de interferență ce apar în cursul timpului, obiceiurile preluate și adaptate conferă o nouă înfățișare peisajului și identității culturale locale.

Similitudinile observate în practicile funerare nu presupun neapărat o influență sau un împrumut dintr-o parte în alta, ci mai degrabă un fenomen de poligeneză, având în vedere caracterul universal al multor obiceiuri funerare, cum ar fi închiderea ochilor, acoperirea oglinzii și altele asemenea.

Este foarte dificil de stabilit ce este specific unei etnii sau nu, atribuiri făcute în acest sens de diverse comunități, ba chiar de comunitatea însăși fiind aleatorii. Există unele practici recunoscute de toată lumea ca fiind specifice anumitor etnii și confesiuni, cum sunt opririle cortegiului funerar în drumul spre cimitir pe care atât sașii cât și maghiarii le consideră a fi specifice doar românilor, apoi prezența fanfarei la înmormântare se consideră a fi specifică sașilor. Unele obiceiuri sunt atribuite în mod fals ca fiind specifice etniilor vecine, cum se întâmplă la românii din Viișoara care atribuie sașilor practica acoperirii ochilor mortului cu bani, deoarece românii din zonă nu o practicau în perioada respectivă. Sunt anumite practici funerare a căror origine și filiație este recunoscută de toate etniile din zonă, cum este cazul sărbătoririi zilei morților de 1 noiembrie, obicei considerat în Transilvania de sorginte catolică, deși în acest caz anumite

manifestări, cum ar fi aprinderea lumânărilor la morminte, au apărut probabil recent chiar și la maghiarii catolici nefiind menționate în descrierile mai vechi, de la începutul secolului XX. Practica ca atare, aprinderea lumânărilor la morminte, era foarte răspândită la românii mureșeni, dar la o altă dată calendaristică, în sâmbăta Floriilor.

Fenomenele de interferență sunt greu de analizat în varietatea manifestărilor lor, deoarece cele mai multe din fenomenele preluate sunt modificate și adaptate culturii proprii. Procesele de interferență diferă în funcție de tipul de comunitate, astfel încât într-un anumit mod vor apărea interacțiunile culturale într-o comunitate mixtă și altfel într-o comunitate omogenă din punct de vedere etnic și confesional. Evenimentele istorice locale și-au pus amprenta asupra culturii locale, schimbările de identitate etnică și confesională din zonă ne pot adesea induce în eroare asupra unor fenomene de interferență care s-ar putea să nu fie decât un proces firesc de moștenire culturală și nu neapărat de influență.

Pentru a nu cădea în capcanele unor false generalizări am procedat la analiza unor cazuri particulare pentru care am tras concluzii care sunt valabile doar în acele cazuri și probabil nu vor fi valabile în alte cazuri, deoarece de fiecare dată ne confruntăm cu un context social-istoric diferit valabil doar pentru o mică zonă sau chiar doar pentru o comunitate anume.

Descrierea obiceiurilor funerare din mai multe zone etnografice învecinate ne oferă indicii prețioase și în privința migrării și evoluției unor obiceiuri și motive funerare dintr-o zonă în alta. Uneori nu se poate face o legătură directă între ritual și discursul folcloric dintr-o anumită zonă, dar confruntarea diverselor ritualuri și a textelor folclorice funerare din diverse zone ne oferă uneori asocieri nebănuite.

Pentru descrierea cât mai fidelă a practicilor funerare am avut în vedere toate manifestările culturale: de la credințe, rituri, recuzită, însemne funerare și până la imaginarul și textele funerare, subliniind acel paralelism între discursurile situate pe mai multe paliere de exprimare: gestual, oral, scris și iconografic. Legătura dintre ritual și text a fost foarte bine relevată de către folcloriști însă aceștia au urmărit mai ales contextualizarea textelor, amplasarea lor mecanică în cadrul ritualului, de multe ori neobservând legăturile subtile dintre text și ritual, deoarece au fost preocupați mai ales de manifestările miturilor în texte și rituri. De exemplu cântecul ritual de priveghi din Valea Gurghiului a fost pus în contextul cântecelor rituale funebre (Zorile, Cântecul bradului), cântece care oferă mortului un ghid, instrucțiuni pentru integrarea mortului în lumea de dincolo, dar acesta poate fi pus în legătură cu practica strigării mortului la cină, practică

obișnuită la Stânceni, în Valea Superioară a Mureșului în a doua seară de priveghi. Textele folclorice au fost analizate din punctul de vedere al calității lor de suport al ritualului, fie el sacru sau profan, ca o paralelă a practicilor funerare și nu neapărat ca o explicare a lui. Pe lângă textele rituale: bocete, cântece de priveghi, există o serie de texte orale sau scrise ce însoțesc obiceiurile funerare, texte influențate uneori de practicile și concepțiile religioase creștine, altele fiind doar exprimarea unor atitudini de respect față de mort, cum sunt biografiile și iertăciunile care se citesc la înmormântare.

Confruntarea dintre sursele etnografice orale și cele documentare, scrise, a oferit numeroase surprize, mai ales în ceea ce privește imaginarea categoriilor morții în discursul religios și în cel popular. Totodată, corelarea ritualului funerar cu reprezentările iconografice a dus la descifrarea unor aspecte inedite legate de reprezentarea morții în mentalul popular vizibil în jocurile de priveghi și în pictura bisericească, constatându-se existența unei personificări a morții, dar cu atribute diferite în cele două domenii: cu însemne agricole în jocurile de priveghi, unde moartea este reprezentată cu secera sau cu grebla, și războinice în cea bisericească, unde apare moartea cu coasa sau cu sabia. Acolo unde apare o simbioză între cultura religioasă oficială și cea populară, pictura bisericească preia atributele agricole ale morții din viziunea populară.

Aspectele vieții cotidiene au constituit adeseori pentru lumea rurală un model de reprezentare chiar și pentru trecerea în lumea de dincolo, care în imaginarul țărănesc este diferită puțin de imaginea macabră propagată adeseori de creștinismul medieval. Între cotidian și ceremonial există o legătură dialectică, cotidianul este implicat adesea în ritual, iar ritualul determină unele modificări în aspectele cotidiene. Practica rituală a plantării unor pomi fructiferi la morminte determină modificarea peisajului natural al localității precum și valorificarea economică a fructelor din cimitir, astfel încât se pot urmări beneficiile economice ale unui rit funerar.

Implicarea cotidianului, a vieții de zi cu zi ne pune în fața necesității de a căuta dincolo de aspectele magico-religioase ale obiceiurilor funerare și aspectele banale ale traiului zilnic, problemele practice pe care le ridică criza morții. Pregătirea recuzitei funerare din timpul vieții sau în perioada scurtă până la înmormântare a ridicat diverse probleme practice care mobilizează întreaga familie și comunitate, pregătiri diferite de la un sat la altul, de la o zonă la alta, de la o etnie la alta, dar având în comun aceeași problemă a confruntării cu problemele economice și financiare ale înmormântării, probleme ce capătă răspunsuri diferite în timp și spațiu, dar mobilizează întreaga comunitate a satului.

Cimitirul, spațiul celor morți, ridică diverse probleme practice, modul său de așezare fiind supus diverselor intervenții legislative ale statului, cum s-a întâmplat la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea. Dincolo de aceste influențe din partea statului, o serie de influențe vin dinspre religie în organizarea cimitirelor, confesiunea continuă să determine organizarea cimitirelor rurale în România, dar pe lângă confesiune peisajul geografic ca și diverse schimbări socio-economice influențează modul de organizare a cimitirului. Tipologia cimitirelor diferă după modul de organizare a satului, de mediul geografic în care se situează satul, în satele risipite fiind adeseori întâlnite cimitirele de familie așezate în grădină. Organizarea cimitirului sătesc diferă de la o zonă la alta în funcție de organizarea satului, deoarece găsim diverse moduri de organizare ale cimitirului paralel cu organizarea caselor în sat. În unele sate se preferă organizarea cimitirelor pe spițe de neam, mai ales în satele românești, acolo unde și satul era adeseori organizat tot pe criterii de rudenie. Laurian Someșan remarcă organizarea pe neamuri a satelor din zona colinară a Munților Călimani, organizare care se regăsește și în organizarea cimitirelor. Organizarea pe spițe de neam a cimitirelor se regăsește și în alte zone, cum este Câmpia Transilvaniei, după cum relevă cercetările pentru Atlasul Etnografic Român. Acolo unde satele sunt organizate după alte criterii cimitirul va fi organizat ca atare, respectându-se ordinea așezării caselor în sat, cum este la Dumbrăvioara și Zagăr. Istoricul structurării cimitirelor ne relevă faptul că în trecut cimitirul era organizat în jurul bisericii, dar cu timpul, în multe locuri, biserica s-a mutat în mijlocul satului, în cimitir rămânând o capelă, o clopotniță sau o troiță care să sfințească locul, în jurul noii biserici fiind îngropați doar cei privilegiați. Emigrarea populației dintr-o zonă în alta duce la sfârșitul secolului XX la o altă regulă de organizare a cimitirului: îngroparea fiecăruia în ordine cronologică, după data decesului și nu topografic, după situarea casei decedatului în sat sau după rudenie.

Diferențele economice și sociale, starea economică a familiei și statutul social al mortului, determină mult mai multe diferențe în ceremonialul funerar, decât diferențele etnice și confesionale. Astfel, la sașii din Zagăr, pentru cei care făceau parte din comitetul bisericesc, se trăgea clopotul mare la înmormântare, pentru ceilalți se trăgea doar cel mijlociu. La români, pentru cei bogați se făceau mai multe opriri pe drumul spre cimitir, iar pentru cei mai săraci mai puține. Uneori dorința de a respecta anumite cutume funerare duce la într-ajutorarea celor săraci pentru a face față cheltuielilor înmormântării, mai ales în ceea ce privește masa de la

înmormântare. Trebuie să ne gândim că de multe ori obiceiurile funerare nu sunt numai manipulări religioase ale morții, ci și atitudini practice ale omului în fața morții, căci, în dorința omului de a depăși moartea, religia este doar una dintre posibilități, e drept cea mai importantă. După cum am văzut solidaritatea familiei, a neamului, a satului constituie o altă metodă utilă de depășire a crizei provocate de moarte, astfel încât moartea nu mai este o afacere individuală, ci o preocupare colectivă, de multe ori fiind trecută granița dintre public și privat în ceea ce privește ceremonialul funerar.

Pel lângă cercetarea obiceiurilor funerare de astăzi, o analiză pe verticală, pe parcursul secolelor XIX–XX, a obiceiurilor funerare din zona județului Mureș, ne oferă o imagine de ansamblu asupra dinamicii acestora, a aspectului acestor obiceiuri în secolele trecute și a schimbărilor produse în timp, schimbări care pot să explice multe din diferențele culturale constatăte în ceremonialul funerar din zonă. Multe din deosebirile existente între obiceiurile funerare ale comunităților rurale din județul Mureș nu se datorează numai diferențelor etnice, confesionale sau de poziționare geografică, ci și datorită schimbărilor apărute în decursul timpului, schimbări care nu au avut loc în același mod peste tot determinând anumite decalaje de la o zonă la alta, de la o etnie la alta. Pentru exemplificare să ne gândim la un element aparent neimportant în ceremonialul funerar cum este modul de acoperire a sicriului, mod care diferă la români spre deosebire de celelalte etnii din zonă: la români sicriul se acoperă doar atunci când se duce mortul la cimitir, în schimb la maghiari și sași se acoperă înainte de scoaterea sa din casă. Prevederile legislative ale Imperiului austriac de la sfârșitul secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea reglementau necesitatea de acoperire a sicriului înainte de ceremonialul funerar pentru a împiedica răspândirea bolilor, însă nu a fost aplicată la români nici astăzi, decât în cazuri excepționale, ba chiar în anumite cazuri s-a păstrat chiar transportarea sicriului deschis până la groapă, cum este cazul înmormântării tinerilor la Zagăr, sau a celor îngropați în gospodărie la Stânceni. Toate acestea relevă faptul că, dincolo de prevederile medicale, în ceremonialul funerar primordialitate au reglementările culturale, de aceea interpretarea antropologică este absolut necesară în discutarea problemei morții în orice epocă și în orice regiune. S-ar putea ca citirea etnografică, antropologică, a documentelor istorice să mai ofere încă multe surprize și să ofere o altă înțelegere a realităților trecute.

Descrierea detaliată a obiceiurilor funerare rurale, în varietatea lor zonală, etnică, confesională și în coordonatele lor temporale, ne prilejuieste o mai bună cunoaștere a diversității culturale, a atitudinilor oamenilor în

fața morții. Se vorbește astăzi tot mai mult, pe urmele lui Philippe Ariès, de o moarte interzisă, de o desacralizare a riturilor funerare, care nu mai au suportul credințelor, realizându-se în mod mecanic, în virtutea tradiției, însă în lumea rurală rămâne constantă o caracteristică fundamentală a obiceiurilor funerare, acea solidarizare socială a întregii comunități în jurul familiei celui mort. Dacă în perioadele anterioare asistăm la o solidarizare a comunității în fața morților multiple cauzate de diverse epidemii (ciumă, holeră), în secolul al XX-lea se face tot mai simțită solidaritatea socială datorită evenimentelor istorice extreme, cum sunt cele două războaie mondiale ce provoacă morți în masă și mai grav, morți departe de casă, se simte o apropiere între oameni în fața morții, dincolo de diferențele culturale, confesionale. În zonele multiculturale, dincolo de recunoașterea diferențelor specifice, la nivel popular se încearcă stabilirea unui model comun de comportament public, un consens în relațiile interumane în diverse situații de criză comunitară, cum este și moartea unui semen, consens care duce uneori la o identitate culturală locală diferită de cea specifică fiecărei entități culturale în parte. La granița cu alte culturi și nu numai acolo, compararea obiceiuri noastre cu cele ale celorlalți din jur ar putea să ne ajute la definirea propriei noastre identități culturale.

BIBLIOGRAFIA GENERALĂ

IZVOARE

Inedite

Serviciul Județean Mureș al Arhivelor Naționale din România

Fonduri:

Colecția de Registre Civile, Fond nr. 1.

Fondul Parohiei greco-catolice Șincai, Fond nr. 439.

Fondul Protopopiatului greco-catolic Râciu, Fond nr. 453.

Fond personal Alexandru Doali Milășel, Fond nr. 493.

Fond Parohia ortodoxă Boiu, 1793–1820.

Arhiva de folclor. Filiala Academiei Române. Cluj-Napoca.

Arhiva familiei Maloș, Maloș Ioan, Obiceiuri de înmormântare din Socolu de Câmpie, manuscris.

CULEGERI DE DOCUMENTE

Bianu, Ioan; Hodoș, Nerva, *Bibliografie românească veche (1508–1830)*, Ed. Academiei, București, 1912, tom III, 1809–1817.

Ghinoiu, Ion, coord., *Atlasul etnografic român*, vol. I. *Habitatul*, Academia Română, Institutul de etnografie și folclor Constantin Brăiloiu, Ed. Academiei, București, 2004.

Ghinoiu, Ion, *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. III *Transilvania*, Ed. Enciclopedică, București, 2003.

Ghinoiu, Ion, coord., Alina Ioana Ciobănel, Paul Drogeanu, *Habitatul. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. III, *Transilvania*, Academia Română, Institutul de Etnografie și Folclor C. Brăiloiu, Ed. Etnologică, București, 2011.

Maier, Petru, *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți. culese de Petru Maier de Diciosântmărtin, paroh Sas-Reghinului și protopop Gurghiului în Ardeal, precum și la înălțatu crăescul locumtenențiale Consilium al Ungariei crăesc cărților revizor, la Buda în crăiasca tipografie a Universității ungurești în anul 1809.*

Obiceiuri de înmormântare la românii ardeleni. 1817. Vasilie Popp și disertația sa medicală, Wien, 1817, Györffy István Néprajzi Egesület, Muzeul Etnografic al Transilvaniei, Temetkezési szokások az erdély románoknál, 1817, Vasilie Popp orvosi diszertációja, Bécs, 1817, Cluj-Napoca, Budapest, 2006.

Popp, Vasilie, *De funeribus plebejis Daco-Romanorum sive hodiernorum Valachorum et quisbusdam circa ea abusibus – Despre înmormântările comune la daco-români sau la românii de astăzi și despre unele superstiții*, Viena, 1817, trad. din limba latină Andreea Mârza, Studiu introductiv, ediție și note critice: Marius Rotar, Iacob Mârza, rezumat Laura Stanciu, Ed. Aeternitas, Alba Iulia, 2004.

Retegan, Simion, *Parohii, biserici și preoți greco-catolici din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea (1849–1875). Mărturii documentare*, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 2006.

PRESA

Gazeta Transilvaniei, Brașov, 1897, nr. 166; 1902, nr. 73

Tudor Pamfile, revistă de muzică, artă populară și folklor, 1921, nr. 9–12, 1924, nr. 1–3, 1925
Transilvania, Sibiu, 1882, nr. 15–16, 17–18

MONOGRAFII

Cocoară, Mihai, *Valea Largă. Leagăn de perenitate și civilizație românească*, Târgu Mureș, 2003.
Bota, Grigore, Ormenișan, Vasile, *Socolu de Câmpie. File de monografie*, Ed. Tipomur, Târgu Mureș, 2005.

Cheia, Iulia-Claudia; Buta, Ioan, *Deda în spațiu și timp*, Ed. Tipomur, Târgu Mureș, 2004.
Chindea, Teodor; Lateș, Nicolae, *Contribuții la monografia județului Mureș: Gurghiul*, Târgu Mureș, 1971, Comitetul de Cultură și Educație Socialistă a județului Mureș.

Cocișiu, Ilarion, *Monografia județului Târnava Mare*, Ed. Tipografia Miron Neagu, Sighișoara, 1943.

Csôsz, Irma, *Superstiții și credințe la Vălenii de Mureș în Moșteniri culturale*, Muzeul Etnografic Reghin, Reghin, 2001.

Menning, Friedrich P., *Keisd. Eine Markgemeinde in Siebenbürgen im Wandel der Zeit*, f. ed., (1996).

Mușlea, Ion, *Cercetări etnologice zonale*, ediție critică, note și un glosar de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Studiu introductiv de Ion Cuceu, Ed. Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2004.

Radu, Ioan T., *Sânpetru de Câmpie, străveche vatră de civilizație din Câmpia Transilvaniei. Studiu monografic*, ediția a II-a, Ed. Casa de Editură Mureș, 2003.

Todea, Romulus Sever, *Un cuib de istorie și viață românească. Săcalu de Pădure*, Ed. A.P.P., București, 2001.

DICȚIONARE, ENCICLOPEDII, BIBLIOGRAFII

Bonte, Louis Pierre; Izard, Michel, *Dicționar de etnologie și antropologie*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Ed. Polirom, Iași, 2007.

Bulgăr, Gheorghe; Dobridor, Gheorghe Constantin, *Dicționar de arhaisme și regionalisme*, Ed. Saeculum Vizual, București, 2002, vol. I–II.

Cashmore, Ellis, *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, Routledge, 1996.

The Columbia Encyclopedia, ediția a șasea, Columbia University Press, New York, 2007.

Chevalier, Jean; Gheerbrant, Alain, *Dicționar de simboluri, mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, Ed. Artemis, București, 1995, vol. I–III.

Encyclopaedia Universalis, Paris, 2000, corpus 15, corpus 20.

Encyclopedia Britannica – Religions of Semits, Gifford Lectures, ed. II, 1894.

Evseev, Ivan, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1994.

Ferréol, Gilles; Jucquis, Guy, *Dicționarul alterității și al relațiilor interculturale*, traducere de Nadia Fărcaș, Ed. Polirom, Iași, 2005.

Ghinoiu Ion, *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, Ed. Fundației Culturale Române, București, 1997.

- Ghinoiu Ion, *Panteonul românesc. Dicționar*, Ed. Enciclopedică, București, 2001.
- Gâju, Ion; Voicu, Dumitru, *Județul Mureș. Dicționar geografic*, Ed. Casa de Editură Petru Maior, Târgu Mureș, 1999.
- Godea, Ioan, *Dicționar etnologic român*, Ed. Etnologică, București, 2007.
- Șonieru, Ioan; Mac, Ioan, *Județul Mureș*, Ed. Academiei, București, 1973.
- Suciu, Coriolan, *Dicționar istoric al localităților din Transilvania*, vol. I-II, Ed. Academiei, București, 1968.
- Taloș, Ion, *Gândirea magico-religioasă la români. Dicționar*, Ed. Enciclopedică, București, 2001.

LUCRĂRI GENERALE

- Arta populară românească*, Ed. Academiei, București, 1969.
- Ariès, Philippe; Duby, George, *Istoria vieții private. De la Imperiul roman la anul o mie*, vol. II, Ed. Meridiane, București.
- Banks, Marcus, *Ethnicity. Anthropological construction*, Ed. Routledge, London, 1996.
- Bernath, Mathias, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994.
- Bernea, Ernest, „Introducere teoretică la studiul obiceiurilor”, în *Revista de Etnografie și Folclor*, tom 13, București, 1968, nr. 5.
- Benoist, Luc, *Semne, simboluri și mituri*, traducere Smaranda Badiliță, Ed. Humanitas, 1995.
- Biberi, Ion, *Thanatos. Psihologia morții*, Ed. Curtea Veche, București, 2000.
- Bilțiu, Pamfil, „Ioan N. Maloș – folclorist și etnograf”, în *Marisia. Studii și materiale. Arheologie-Istorie-Etnografie*, vol. XIII-XXIV, Târgu Mureș, 1994.
- Idem, „Ioan N. Maloș și metodologia cercetării de teren”, în *Marisia. Studii și materiale. Etnografie-Artă-Artă Populară*, nr. XXV, Târgu Mureș, 2003.
- Bârlea Ovidiu, *Folclorul românesc*, vol. I Momente și sinteze, Ed. Minerva, București, 1981.
- Bocșe, Maria, *Obiceiuri tradiționale românești din Transilvania. Sărbători, credințe, rituri, mituri*, vol. III, 2008, Cluj-Napoca.
- Bogdan, Dr. Florin, Birthler, arh. Klaus, coord., *Sașii din Reghin și împrejurimi. Die Sachsen im Reener Ländchen*, Ed. Edu, Târgu Mureș, 2012.
- Charles Boner, *Transylvania: its products and its people*, Longmans Green and Dyer, London, 1865.
- Brătescu, Gheorghe, *Grija pentru sănătate. Primele tipărituri de interes medical în limba română (1521-1820)*, Ed. Medicală, București, 1988.
- Bréhier, Louis, *Civilizația bizantină*, Ed. Științifică, București, 1994.
- Bunea, Augustin, *Episcopii Petru Paul Aron și Dionisie Novacovici sau Istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj, 1902.
- Burghel, Camelia, „Recuperarea memoriei, între identitate și multiculturalism”, în *Caietele Asociației Științifice a Etnologilor din România*, nr. 2, 2006, Ed. Muzeul Țării Crișurilor, Oradea, 2007.
- Butură, Valer, *Cultură spirituală românească*, Ed. Minerva, București, 1992.
- Idem, *Etnografia poporului român. Cultura materială*, Ed. Dacia, Cluj, 1978.
- Călători străini despre țările române*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, vol. VI, 1976, vol. V, 1973, VIII, 1983.

- Candrea, Ioan-Aurel, *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*, Ed. Polirom, Iași, 1999.
- Cantemir, Dimitrie, *Descrierea Moldovei*, Ed. Minerva, București, 1981.
- Chaunu, Pierre, *Civilizația Europei în secolul luminilor*, Ed. Meridiane, București, 1986, vol. I.
- Cristache-Panait, Ioana, *Biserici de lemn, monumente istorice din Episcopia Albei Iuliei, mărturii de continuitate și creație românească*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Albei Iulia, Alba Iulia, 1986.
- Crețu, Vasile Tudor, *Existența ca întemeiere. Perspectivă etnologică*, Ed. Facla, Timișoara, 1988.
- Constantinescu, Nicolae, *Relațiile de rudenie în societatea tradițională. Reflexe în folclorul românesc*, Ed. Academiei, București, 1987.
- Conteau-Bégonie, Hervé, *Le Phénomène „Nouvelle Histoire”. Stratégie et idéologie des nouveaux*, Ed. Economica, Paris.
- Corbin, Alain; Courtine, Jean-Jacques, Vigarello Georges (coord.), *Istoria corpului, I. De la Renaștere la Secolul Luminilor*, Ed. Art, București, 2008.
- Corfus, Ilie, *Însemnări de demult*, Ed. Junimea, Iași, 1975.
- Costaforu, Xenia, *Cercetarea monografică a familiei – contribuție metodologică*, Ed. Fundației Regelui Mihai, 1945.
- De Coulanges, Fustel, *Cetatea antică. Studiu asupra cultului, dreptului și instituțiilor Greciei și Romei*, Ed. Meridiane, București, 1984.
- Cuisinier, Jean, *Memoria Carpaților. România milenară, o privire interioară*, Echinox, Cluj-Napoca, 2002.
- Delumeau, Jean, *Păcatul și frica. Culpabilizarea în Occident, (secolele XIII–XVIII)*, volumul I, Ed. Polirom, Iași, 1997, vol. II, 1998.
- Diaconescu, Aurelia, *Aurel Filimon (14.III.1891–6.III.1946). Fondatorul Muzeului din Târgu Mureș (Activitatea etnografică)*, Ed. Cezara Codruța Maria, Târgu Mureș, 2009.
- Idem, „Ceramica în suluri de lut din colecțiile Complexului Muzeal Mureș – argument al continuității în Valea Mureșului”, în *Marisia. Studii și materiale. Arheologie-Istorie-Etnografie*, Târgu Mureș, 1984, vol. XIII–XIV.
- Dușu, Alexandru, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, Ed. Univers, București, 1982.
- Drăguț, Vasile, *Pictura murală din Transilvania*, Ed. Meridiane, București, 1970.
- Dumitran, Ana, *Steagul bisericesc – obiect de cult și exponat muzeal*, Ed. Altip, Alba-Iulia, 2007.
- Durand, Gilbert, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000.
- Eliade, Mircea, *Drumul spre centru*, Ed. Univers, București, 1991.
- Idem, *Tratat de istoria religiilor*, Ed. Humanitas, București, 1992.
- Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, Ed. Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990.
- Fochi Adrian, Miorița. *Tipologie, circulație, geneză, texte*, Ed. Academiei, București, 1964.
- Van Gennep, Arnold, *Les rites de passage*, Librairie critique, Ed. Emile Nourry, Paris, 1909.
- Idem, *Riturile de trecere. Studiu sistematic al riturilor de poartă și de prag, de ospitalitate, de adopție, de sarcină și de naștere, de copilărie, de pubertate, de inițiere, de ordinație, de încoronare, de logodnă și de căsătorie, de funeralii, de anotimpuri, etc*, Ed. Polirom, Iași, 1996.
- Idem, *Formarea legendelor*, Ed. Polirom, Iași, 1997.

- Ghinoiu, Ioan, *Vârstele timpului*, Ed. Știința, Chișinău, 1994.
- Godea, Ioan, *Biserici de lemn din România (nord-vestul Transilvaniei)*, Ed. Meridiane, 1996
- Idem, *Zona etnografică Beiuș*, Editura Sport-Turism, București, 1981.
- Grama, Ana, „Inventare de bunuri ale bisericilor ortodoxe din Transilvania. Protopopiatul Sighișoara, 1854–1855”, în *Marisia*, vol. XXV, p. 151–195.
- Graur, Tiberiu, *Schimbări structurale și funcționale în sistemul obiceiurilor de familie în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, Cluj-Napoca, 1978.
- Hagiu, Iuliu, „Studiul obiceiurilor de nuntă și înmormântare”, în *Studii și comunicări de etnografie și istorie*, Caransebeș, 1975.
- Hajdú, Farkas-Zoltán, *Székelyek és szászok. A kölcsönös segítség és intézményei a székelyeknél és az Erdély szászoknál*, (Secuimea și sașii), Ed. Mentor, Târgu Mureș, 2001.
- Hasdeu, Bogdan-Petriceicu, *Cuvente den bătrâni*, vol. II, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1984.
- Herseni Traian, „Familia și grupurile genealogice”, în *Cercetări antropologice din ținutul Pădurenilor – satul Bătrâna*, București, 1961.
- Hertz, Robert, „Sociologie religieuse et folklore. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort”, în *Anné sociologique*, première série, tome X, 1907.
- Ișfănoni, Doina, *Interferențe dintre magic și estetic în recuzita obiceiurilor tradiționale românești din ciclul vieții*, Ed. Enciclopedică, București, 2002.
- Jarnik, Ioan; Bîrseanu Andrei, *Doine și strigături din Ardeal*, ediție definitivă (studiu introductiv, inedite, note și variante) de Adrian Fochi, Ed. Academiei R.S.R., București, 1968.
- Județul Mureș – ghid. *Der Kreis, County, Maros megye*, Ed. Ediprestigo, Târgu Mureș, 2004
- Kós, Károly, *Studii de etnografie*, Ed. Kriterion, București, 1999.
- Idem, *Népélet és néphagyomány (Din viața și tradiția poporului)*, Ed. Kriterion, București, 1972.
- Lemny, Ștefan, *Sensibilitate și istorie în secolul XVIII românesc*, Ed. Meridiane, București, 1990.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropologia structurală*, Ed. Politică, București, 1977.
- Man, Ioan Eugen, *Biserici de lemn din județul Mureș. Monumente de artă populară românească*, Ed. Reîntregirea, 2004.
- Marian, Simion Florea, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, Ed. Fundației Culturale Române, București, vol. I, 1994.
- Hanni Markel, „Cu privire la ancheta lui W. Mannhardt (1865). Răspunsurile de la sașii din Ardeal”, în „*Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1965–1967*”, Cluj, 1969.
- Mazilu, Dan Horia, *O istorie a blestemului*, Ed. Polirom, Iași, 2001.
- Idem, *Văduvele sau despre o istorie la feminin*, Ed. Polirom, Iași, 2008.
- Mihăilescu, Vintilă, *Antropologie. Cinci introduceri*, Ed. Polirom, 2007.
- Idem, (coord.), *Vecini și Vecinătăți în Transilvania*, Ed. Paideia, București, 2002.
- Mihu, Achim, *Antropologia culturală*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002.
- Mihu, Elena, „Cartea veche românească pe Valea Beicii (județul Mureș)”, în *Marisia. Studii și materiale. Arheologie – Istorie – Etnografie*, Târgu Mureș, 1994, p. 365–390.
- Mușlea, Ion; Bârlea, Ovidiu, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hașdeu*, Ed. Cartea Românească, București, 1970.

- Mușlea, Ion; Pop, Dumitru; Taloș, Ion, *Valea Gurghiului. Monografie etnologică*, ediția a doua, Ed. Fundației pentru Studii Europene, 2008.
- Muzeul Județean Mureș, *Un secol de istorie locală în imagini*, Ed. Mega, Ed. Romghid, Târgu Mureș, 2011.
- Nicoară, Toader, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680–1800). Societate rurală și mentalități colective*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
- Idem, *Clio în orizontul mileniului trei. Explorări în istoriografia contemporană*, Ed. Accent, Cluj-Napoca, 2002.
- Netea, Vasile, *Mureșul Superior, vatră de cultură românească*, Ed. Cuvântul, Târgu Mureș, 2006.
- Oarcea, Vasile; Apostol Popescu, Ion, *Poezii populare din Transilvania*, Ed. Minerva, București, 1986.
- Ofrim, Alexandru, Cheia și Psaltirea. *Imaginarul cărții în cultura tradițională românească*, Ed. Paralela 45, Pitești-București-Brașov-Cluj, 2001.
- Oișteanu, Andrei, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, Ed. Minerva, București, 1989.
- Păcurariu, Francisc, *Românii și maghiarii de-a lungul veacurilor. Paralelisme, interferențe și contradicții în cursul istoriei*, Ed. Minerva, București, 1988.
- Pamfile, Tudor, *Industria casnică la români. Trecutul și starea ei de astăzi. Contribuțiuni de artă și tehnică populară*, București, 1910.
- Petrescu, Nicolae, *Primitivii. Organizare. Instituții. Credințe. Mentalitate*, Ed. Saeculum, București, 2003.
- Poledna, Rudolf; Ruegg, François; Rus, Călin, coord., *Interculturalitate. Cercetări și perspective românești*, Centrul de Cercetare a Relațiilor Interetnice din Cluj, Universitatea din Fribourg, Institutul Intercultural din Timișoara, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002.
- Pop, Mihai, *Obiceiuri tradiționale românești*, ediția II, Ed. Univers, București, 1999.
- Pop, Valer, *Ioan N. Maloș (4 mai 1916 – 23 noiembrie 1942)*, Ed. Nico, Târgu Mureș, 2009.
- Popa, Traian, *Monografia orașului Târgu Mureș*, Târgu Mureș, 2005.
- Porumb, Marius, *Dicționar de pictură veche românească din Transilvania (secolele XIII–XVIII)*, Ed. Academiei Române, București, 1998.
- Poszony, Ferenc, „Vecinătățile din Transilvania”, în Mihăilescu, Vintilă, coord., *Vecini și Vecinătăți în Transilvania*, Ed. Paideia, București, 2002.
- Poutignat, Philippe; Streiff-Fennart, Joycelyn, *Théories de l'ethnicité*, Ed. PUF, Paris, 1995, p. 154.
- Prut, Constantin, *Calea rătăcită. O privire asupra artei populare românești*, Ed. Meridiane, București, 1991.
- Radcliff-Brown, Alfred Reginald, *Structură și funcție în societatea primitivă*, Ed. Polirom, Iași, 2000.
- Radosav, Doru, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII–XX)*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1997.
- Rivière, Claude, *Socio-antropologia religiilor*, trad. Mihaela Zoicaș, Ed. Polirom, Iași, 2000.
- Rösener, Werner, *Țăranii în istoria Europei*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Ed. Polirom, Iași, 2003.
- Schullerus, Adolf, *Siebenbürgisch-sachsische Volkskunde im umriß*, Verlag von Quelle Mener in Leipzig, 1926.

- Idem, *Scurt tratat de etnografie a sașilor din Transilvania*, Ed. Meronia, București, 2003.
- Scurtu, Vasile, *Termenii de înrudire în limba română*, Ed. Academiei, București, 1966.
- Segalen, Martine, coord., *Etnologie. Concepte și arii culturale*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2002.
- Sima, Ana Victoria, *Vizitele nunților apostolice vienezi în Transilvania (1885–1868)*, vol. I, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003.
- Simionescu, Paul, *Etnoistoria. Convergență interdisciplinară*, Ed. Academiei, București, 1983.
- Idem, *Documente polisemice în Revista de etnografie și folclor*, București, 1980, tom 25, nr. 1.
- Idem, *Mărturii etnografice puțin cunoscute ale unor călători străini în Țările române (secolele XVII–XVIII) în Revista de etnografie și folclor*, 1971, tom 16, nr. 4.
- Stahl, Henri H., „Chestionar pentru studiul vecinătăților”, în *Sociologie românească*, nr. 1, 1936.
- Spielmann, József, *Restituiri istorico-medicale. Studii de istoria științei și culturii*, Ed. Kriterion, București, 1980.
- Someșan, Laurian, „Viața umană în regiunea Munților Călimani”, extras din *Lucrările Institutului de Geografie a Universității din Cluj*, Cluj, 1936, vol. VI.
- Șoneriu, Ion, Mac Ion, *Județul Mureș*, Ed. Academiei, București, 1973.
- Ștefănescu, Barbu, *Lumea rurală din vestul României între medieval și modern*, Ed. Universitatea din Oradea, Oradea, 2006.
- Ștefănescu, Ioan D., *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Ed. Meridiane, București, 1973.
- Idem, *Arta feudală în Țările Române, pictură murală și icoanele de la origini până în secolul XIX*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1981.
- Știucă, Narcisa Alexandra, *Cercetarea etnologică de teren, astăzi (curs)*, Ed. Universității din București, 2007.
- Tămășan, Gerlinde „Obiceiurile și tradițiile săsești din Reghin și împrejurimi”, în Bogdan, Dr. Florin, Birthler, arh. Klaus, coord., *Sașii din Reghin și împrejurimi. Die Sachsen im Reener Ländchen*, Ed. Edu, Târgu Mureș, 2012.
- Toșa, Ioan, „Mărturii documentare privind casa rurală românească de la începutul secolului XX”, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, Cluj-Napoca, 1999.
- Torpan Ioan, *Folclor de pe Mureș*, Ed. Nico, Târgu Mureș, 2008.
- Vanca, Dumitru, *Acest sfânt prapor în Dumitran, Ana*, coord., *Steagul bisericesc – obiect de cult și exponat muzeal*, Ed. Altip, Alba Iulia, 2007.
- Viski, Károly, coord., *A magyarság néprajza. Második Kiadás. Szellemi Néprajz. II. Zene – tánc, Szokások, Hitvilág – Játék, (Etnografia Ungariei. Etnografia intelectuală: muzică, dans, obiceiuri, credințe, jocuri)*, vol. IV, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapesta, 1937.
- Wlislöck, Heinrich *Despre poporul nomad al rromilor. Imagini din viața rromilor din Transilvania*, București, 2000, traducere Octavian Rogojanu.

LUCRĂRI SPECIALE

- Aiken, Lewis Robert, *Dying, Death and Bereavement*, ediția a patra, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, 2001.
- Ariès, Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du moyen âge a nos jours*, Seuil, Paris, 1975.
- Idem, *Omul în fața morții*, Ed. Minerva, București, 1996, vol. I–II.

- Idem, *L'homme devant le mort*, Seuil, Paris, 1977.
- Bacquè, Marie-Frédérique, *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rités funéraires*, Ed. Odile Jacob, Paris, 1997.
- Balass Iván, *A székelýföldi erdővidék temetői* (Cimitirele Bazinului Baraolt, în Secuime), Debrecen, 1992.
- Bărbulescu, Constantin, „Morți și vii. Mormintele și cimitirul din Onicești”, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, Cluj-Napoca, 1997, p. 267–280.
- Bărbulescu, Elena, „Casa și obiceiurile din ciclul vieții”, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, Cluj-Napoca, 1997, p. 281–294.
- Bărbulescu, Mihai, coord., *Funeraria dacoromana. Arheologia funerară a Daciei romane*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003.
- Baudry Patrick, „Le sens de la ritualité funéraire”, în Marie-Frédérique Bacquè, *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rités funéraires*, Ed. Odile Jacob, Paris, 1997.
- Bejinariu, Corina, „Dimensiunea socializantă a morții în ipostaza retoricii funebre”, în *Acta Musei Porolissensis*, Zalău, tom 13, 2000, nr. 2, p. 567 – 585.
- Idem, „Interferențe magico-religioase în structura ceremonialului de cult funebru”, în *Anuarul Muzeului de Etnografie al Transilvaniei*, Cluj-Napoca, 2000.
- Benga, Ileana; Benga, Oana, „Ritualul funerar și valențele sale terapeutice”, în Cristina Papa, Giovanni Pizza, Filippo M. Zerilli, *Cercetarea antropologică în România. Perspective istorice și etnografice*, Ed. Clusium, Cluj-Napoca, 2004, p. 161–179.
- Bernea, Ernest, *Moartea și înmormântarea în Gorjul de Nord*, Ed. Vremea, București, 2007.
- Idem, „Ritualul bradului”, în *Transilvania, revistă de cultură*, Sibiu, 1994, serie nouă, nr. 3–4.
- Idem, *Trilogie sociologică*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2004.
- Binski, Paul, *Medieval Death: Ritual and Representation*, British Museum Press, London, 1996.
- Bogdan, Ciprian, «Identitate modernă și orizontul morții» în Grancea, Mihaela; Dumitran Ana, *Discursuri despre moarte în Transilvania secolelor XVI–XX*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2006.
- Bot, Nicolae, „Contribuții la Cântecul Zorilor”, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1962–1964*, Cluj-Napoca, 1966, p. 463–486.
- Idem, „Obiceiurile de înmormântare”, în Pop, Dumitru; Bot, Nicolae; Cuceu, Ion; Petrescu, Gheorghe, *Folclorul Văii Gurghiului (II) în Marisia. Studii și materiale. Arheologie-istorie-etnografie*, Târgu Mureș, 1977, vol. VII, p. 359–439.
- Brăiloiu, Constantin, „Bocete din Oaș”, în *Grai și suflet*, București, vol. VII, 1937.
- Idem, *Despre bocetul de la Drăguș în Arhiva pentru știință și reformă socială*, 1932, nr. 1–4, p. 280–358.
- Bratu, Anca, „Călătoria spre lumea cealaltă în credințele poporului român”, în *Viața românească*, decembrie 1990, nr. 12.
- Buhociu, Octavian, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, Ed. Minerva, București, 1979.
- Burada, Teodor T., *Datinile poporului român la înmormântări*, Ed. Saeculum, București, 2006.
- Buzilă, Varvara, *Pâinea, aliment și simbol. Experiența sacrului*, Chișinău, Ed. Știința, 1999.
- Chiș-Șter, Ioan, „Credințele și riturile de înmormântare în evul mediu românesc”, în *Anuarul de folclor*, Cluj-Napoca, 1994–1996, nr. XV–XVII.
- Chițimia, Ion C., „Cântece funerare populare”, în *Studii și cercetări de istorie literară și folclor*, București, 1959, nr. 8.

- Ciubotaru, Ion H., *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, Ed. Grai și suflet – Cultura națională, București, 1999.
- Creangă, Alina, *Focurile pentru morți – Legătura între două lumi în Echinox*, nr. 7-8-9/ 1997.
- Drăgoi, Eugen, *Înmormântarea și pomenile pentru morți*, ediția a patra, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002.
- Dorondel, Ștefan, *Moartea și apa – ritualuri funerare, simbolism acvatic și structura lumii de dincolo în imaginarul țărănesc*, prefață de Marianne Mesnil, Ed. Paideia, București, 2004.
- Dobre-Bogdan, Cristina, *Imago Mortis în cultura română veche, secolele XVII–XIX*, Ed. Universității din București, București, 2002.
- Drăgoi, Marius Dan, „Ceremonialul înmormântării din Spermezeu”, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, 2001, Ed. Mediamira, Cluj-Napoca, p. 405–426.
- Drogeanu, Paul P., „Despre un model poetice al mării treceri”, în *Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice*, București, 1985.
- Eliade Mircea, *Arta de a muri. Antologie*, ediția a II-a, prefață de Petru Ursache, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2006.
- Idem, „Locum refrigerii”, în *Drumul spre centru*, Ed. Univers, București, 1991.
- Enache, Gheorghe, *Călătoria cu roua-n picioare, cu ceața-n spinare. Studiu asupra ceremonialului de cult funebru la români*, Ed. Paideia, București, 2006.
- Eretescu, Constantin, „Moșii în obiceiurile vieții familiale”, în *Revista de etnografie și folclor*, București, tom 12, 1967, nr. 4.
- Gazda, Klara, „Funcțiile obiceiurilor funerare”, în *Obiceiuri de înmormântare la românii ardeleni. 1817. Vasile Popp și disertația sa medicală*, Wien, 1817, Györffy István Néprajzi Egesület, Muzeul Etnografic al Transilvaniei, Temetkezési szokások az erdély románoknál, 1817, Vasile Popp orvosi diszertációja, Bécs, 1817, Cluj-Napoca, Budapest, 2006, p. 69–94.
- Ghinoiu, Ion, „Casa românească. Plecarea și întoarcerea sufletelor”, în *Academica*, București, 1991, nr. 5.
- Idem, „Cimitirul în peisajul etnografic contemporan. Ritualul funerar”, în *Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice. Studii și materiale etnografice, seria B. Studii și seminarii*, București, 1985, p. 520–547.
- Idem, *Lumea de aici, lumea de dincolo. Ipostaze românești ale nemuririi*, Ed. Fundației Culturale Române, București, 1999.
- Idem, „Sălașe ale spiritului: trupul, lutul și aluatul”, în *Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice Constantin Brăiloiu*, serie nouă, 1992, tom 3.
- Goody, Jack, *Death, property and the ancestors. A study of the mortuary customs of the La Dogga of West Africa*, Routledge Library Editions, 2004.
- Grancea Mihaela, coord., *Reprezentări ale morții în Transilvania secolelor XVI–XX*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005.
- Grancea Mihaela, Ana Dumitran, coord., *Discursuri despre moarte în Transilvania secolelor XVI–XX*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2006.
- Grancea, Mihaela, Emöke Csapo, „Poarta Marii Treceri sau perspectiva asupra morții reflectată de epitaful maghiar din cimitirul Hásongárd în Clujul secolului al XIX-lea”, în Grancea Mihaela, coord., *Reprezentări ale morții în Transilvania secolelor XVI–XX*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005.
- Hâncu, Andrei, „Geneza complexului riturilor de trecere”, în *Anuarul Arhivei de Folclor*, nr. XV–XVII, Cluj-Napoca, 1994–1996.

- Holst-Warhaft, Gail, *The Cue for Passion: Grief and its Political Use*, Ed. Harvard University Press, 2000.
- Hrib, Doina Roxana, *Tipologiile morții în pictură: Școala italiană*, Muzeul Național Brukenthal, Sibiu, 2008.
- Klingman, Gail, *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*, Ed. Polirom, Iași, 1998.
- Lambrior, Alexandru, „Obiceiuri și credințe la români”, (1875) în *Studii de lingvistică și folcloristică*, Ed. Junimea, Iași, 1978.
- Larchet, Jean Claude, *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte*, traducere din limba franceză de Marinela Bojin, Ed. Sophia, București, 2006.
- Larionescu, Sanda, „Structura ceremonialului de cult funebru pe Valea Someșului Mare”, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1971–1973*, Cluj-Napoca, 1973, p. 382–592.
- Idem, „Textul ceremonialelor funebre românești – repere analitice”, în *Muzeul Satului și de Artă Populară*, București, nr. 5–6.
- Larionescu, Sanda; Armășescu, Ioana, „Ritualul pomenii „de viu”, în zona de sud a Olteniei”, în *Studii și Cercetări. Muzeul Satului*, București, 1971, p. 389–399.
- Lazăr, Gheorghe, „Recuzita ceremonială a obiceiurilor de înmormântare din satele Cărnăz și Târșolț – Țara Oașului”, în *Studii și Cercetări. Muzeul Satului*, București, 1981, p. 461–471.
- Lorinț, Florica; Eretescu, Constantin, „Moșii în obiceiurile vieții de familie”, în *Revista de etnografie și folclor*, București, 1967, nr. 4, p. 299–308.
- Matsumani Kodo, *International Handbook of Funeral Custom*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1998.
- Mangiuca Simeon, „Mosii séu sacrificiul mortilor”, în *Transilvania*, an XIII, 1882, nr. 17–18.
- Maria, Adriana, „Jelirea – port și comportament”, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, Cluj-Napoca, 1999.
- Marian, Simion Florea, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, Ed. Lito-Tipografia Carol Göbl, București, 1892.
- Marian, Simion Florea, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, Ed. Grai și Suflet – Cultura Națională, București, 1995.
- Mihu, Elena, „Pe Mureș și pe Târnăvă. Manuscrise folclorice de la începutul secolului al XIX-lea”, în *Marisia. Studii și materiale. Etnografie-artă-artă populară*, Târgu Mureș, 1996, vol. XXV, p. 127–188.
- Mims, Cedric, *Enciclopedia morții*, Ed. Orizonturi, București, 2006.
- Mocanu, Augustin, „Însemnări despre toiag”, în *Memoria Ethnologica*, Baia Mare, 2003, nr. 6–7, p. 1606–1609.
- Mureșanu, Pompei, «Fluviul Lethe sau „apa uitării” și „cărarea de la stânga” din bocetele pădurenești» în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, tom IX, p. 301–330.
- Mușlea, Ioan, *Cercetări etnografice și de folclor*, vol. I–II, Ed. Minerva, București, 1971, ediție îngrijită, studiu introductiv, bibliografie, registrul corespondenței de specialitate, indice de Ion Taloș.
- Mușlea, Ioan, „Le mort-mariage: Une particularité du folklore balcanique”, în *Cercetări etnografice și de folclor*, vol. I, Ed. Minerva, București, 1971, p. 7–29.

- Idem, „Viața și opera dr. Vasilie Popp (1789–1842)”, în *Cercetări etnografice și de folclor*, vol. I, ediție îngrijită, studiu introductiv, bibliografie, registrul corespondenței de specialitate, indice de Ion Taloș, Ed. Minerva, București, 1971.
- Novák, László Ferenc, *Fejfa Monográfia. Monography of wooden grave post*, Nagykovács, 2005.
- Panea, Nicolae; Fîfor Mihai, *Cartea românească a morții – o hermeneutică a textului ritual funerar*, Centrul Județean al Creației Populare Mehedinți, Drobeta Turnu Severin, 1998.
- Pâslaru, Maria, «Moneda în context funerar: „obolul lui Charon” sau „moneda mortului»” în Mihai Bărbulescu, coord., *Funeraria dacoromana. Arheologia funerară a Daciei romane*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003.
- Pavelescu, Gheorghe, „Pasărea suflet. Contribuții pentru cunoașterea cultului morților la românii din Transilvania”, în *Anuarul Arhivei de Folclor*, Cluj, 1943, tom IV.
- Idem, „Despre pasărea suflet”, în *Anuarul Arhivei de folclor*, Cluj, 1945, tom VII.
- Péterfy, Laszló, *Marosszék Régi Sírkövei (Pietrele funerare arhaice din scaunul Mureș)*, Ed. Mentor, Tg. Mureș, 2005.
- Petruțiu, Floarea, „Simbolul solar în arta lemnului din județul Mureș”, în *Marisia. Studii și materiale. Arheologie-Istorie-Etnografie*, vol. XXIII–XXIV, Târgu Mureș, 1994.
- Pop, Dumitru, „Contribuții la studiul jocurilor de priveghi din zona Văii Gurghiului”, în *Revista de etnografie și folclor*, 1968, tom 13, nr. 2 Pop, Dumitru; Bot, Nicolae; Cuceu, Ion; Petrescu, Gheorghe; „Folclorul Văii Gurghiului (II)”, în *Marisia. Studii și materiale Arheologie, Istorie, Etnografie*, vol. VII, Târgu Mureș, 1977, pp. 359–439.
- Pop, Dumitru, „Jocuri de priveghi”, în *Folclorul Văii Gurghiului. II în Marisia. Studii și materiale. Arheologie – istorie – etnografie*, Târgu Mureș, 1977, vol. VII, pp. 405–409.
- Pop, Laura, „Obiceiuri de înmormântare din Valea Beicii”, în *Marisia. Studii și materiale. Etnografie – Artă – Artă populară*, 1996, nr. XXV, fascicola 1, Târgu Mureș, pp. 113–127.
- Idem, „Obiceiuri de înmormântare din Urisiu de Sus (jud. Mureș)”, în *Studii și cercetări etnoculturale. Anuarul Muzeului Județean Bistrița-Năsăud*, Ed. Carpatina, Cluj-Napoca, 1996, pp. 41–50.
- Idem, „Popul funebru din zona Văii Mureșului Superior, Valea Gurghiului și Valea Beicii”, în *Marisia. Studii și materiale. Etnografie – Artă – Artă Populară*, 2003, nr. XXVII, fascicola 2, Târgu Mureș, pp. 173–181.
- Idem, „Datini de înmormântare în satul Mihai Viteazu (jud. Mureș)”, în *Marisia. Studii și materiale. Etnografie – Artă – Artă Populară*, fascicola 2, Târgu Mureș, 2003, nr. XXVII.
- Pop, Mihai, „Mitul mării treceri”, în *Folclor literar*, Timișoara, II, 1968.
- Pop, Vasile, „Un obicei de veche tradiție populară. Nunta postumă în zona de câmpie a județului Mureș”, în *Marisia. Studii și materiale de arheologie, istorie și etnografie*, vol. VI, 1976, pp. 659–677.
- Pop, Reteganul Ion, *Bocete adică cântări la mort*, Gherla, 1897.
- Rădulescu, Adina, *Rituri de protecție în obiceiurile funerare românești*, Ed. Saeculum I.O., București, 2008.
- Rivière, Claude, *Socio-antropologia religiilor*, traducere de Mihaela Zoicaș, Ed. Polirom, Iași, 2000.
- Rotar, Marius, „Discurs testamentar în Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XIX-lea”, în *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, Alba Iulia, 2005, nr. 9, I, pp. 111–125.

- Idem, „Discursuri, anotimpuri și explicații ale morții în Transilvania celui de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea”, în *Discursuri despre moarte în Transilvania secolelor XVI–XX*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2006.
- Idem, *Moartea în Transilvania în secolul al XIX-lea*, vol. I *Zece ani de concubinaj cu moartea. Dimensiuni istorice și perspective contemporane asupra morții*, Ed. Accent, Cluj-Napoca, 2006.
- Idem, *Moartea în Transilvania în secolul al XIX-lea. Volumul II: 11 ipostaze ale morții*, Ed. Accent, Cluj-Napoca, 2006.
- Purcar, Rustoiu Ioana, „Naștere, căsătorie, moarte. Considerații asupra mentalităților rurale a secolului al XIX-lea în satul Laz pe baza registrelor matricole”, în *Anuarul Muzeului Etnografic Cluj-Napoca*, 2000.
- Schmitt, Jean-Claude, *Strigoii. Vii și morți în societatea medievală*, Ed. Meridiane, București, 1988.
- Sindzingre, Nicole, „Rituel”, în *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 2000, corpus 20.
- Soroștineanu, Valeria, „Religiozitate și atitudini în fața muririi la românii ortodocși din Transilvania. Considerații generale (1899–1916)”, în Grancea, Mihaela, coord. *Reprezentări ale morții în Transilvania secolelor XVI–XX*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005.
- Stahl, Henri H., „Rudenia spirituală din nașie la Drăguș”, în *Sociologie românească*, 1936, nr. 7–9, pp. 25–36.
- Stahl, Paul Henri, „Le départ des mort. Quelques exemples roumains et balkanique”, în *Etudes Rurales*, Paris, 1987, nr. 105–106.
- Străin, Mihaela, „Imaginea oficială și populară a strigoiului”, în Bocșan, Nicolae; Mitu, Sorin; Nicoară, Toader, *Identitate și alteritate. Studii de istorie politică și culturală. Omagiu profesorului Liviu Maior*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, pp. 312–319.
- Tzigara-Samurcaș, Alexandru, „Semnul crucei”, în *Dreptul la memorie în lectura lui Iordan Chimet*, vol. IV, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1993.
- Thomas, Louis-Vincent, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Ed. Fayard, Paris, 1985.
- Idem, „Mort”, în *Encyclopedia Universalis*, corpus 15, Paris, 2000, p. 794–800.
- Toader, Șerban, *Pomană și dar. Elemente de mecanism. Un demers în registru maussian*, Ed. Etnologică, București, 2007.
- Toșa, Ioan, Muntean, Simona, *Calendarul țaranului român de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, Ed. Mediamira, 2003.
- Turner, Victor *The Forest of Symbol: Aspects of Ndembu Ritual*, Ed. Cornell University Press, Ithaca, 1967.
- Văduva, Ofelia, „Cerealele în viața și cultura tradițională a poporului român. Privire specială asupra grâului”, în *Revista Muzeelor*, nr. 3, 1983.
- Idem, *Magia darului*, Ed. Enciclopedică, București, 1997.
- Idem, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, București, Ed. Enciclopedică, 1996.
- Idem, „Repere simbolice în cultura populară – pâinea și alte modelări din aluat”, în *Revista de etnografie și folclor*, București, 1981, nr. 1.
- Vovelle, Michel, *Piété baroque et dechristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses de testaments*, Paris, Seuil, 1978.
- Vulcănescu, Romulus, *Mitologie română*, București, Ed. Academiei.

- Weber, Georg, „Reprimarea morții – o caracteristică structurală a modernității? Aspecte din perspectiva teoriei sistemelor și a sociologiei cunoașterii”, în Grancea, Mihaela; Dumitran, Ana, coord., *Discursuri despre moarte în Transilvania secolelor XVI–XX*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2006.
- Zrinyi, Gabor Iren, „Obiceiuri la rromi. Obiceiuri de înmormântare la rromi”, în *Moșteniri culturale*, Muzeul Etnografic din Reghin, 2001.

Anexa nr. 1. LISTA INFORMATORI

Anexa nr. 2. GLOSAR DE TERMENI LOCALI SI ARHAISME

Anexa nr. 3. TRANSCRIERI INTERVIURI

Anexa nr. 4. TEXTE MANUSCRISE

Anexa nr. 1. LISTA INFORMATORI

1. ALOMAN ELENA, născută în 1931, născută Mera, localitatea Ormeniș, comuna Viișoara, județul Mureș, interviu 14 mai 2007.
2. BALI ROZALIA, născută în 1918, localitatea Suplac, județul Mureș, religie reformată, etnie maghiară, data interviului 27 februarie 2008.
3. BANGA MIHAI, născut 1928, localitatea Onuca, comuna Fărăgău, județul Mureș, religie reformată, etnie maghiară, data interviului 14 februarie 2007.
4. BANGA ILONA, născută în 1931, localitatea Onuca, comuna Fărăgău, județul Mureș, religie reformată, etnie maghiară, interviu 14 februarie 2007.
6. BEREKMERI MARIA, născută în 1931, localitatea Dumbrăvioara, comuna Ernei, județul Mureș, religie reformată, etnie maghiară, interviu 14 februarie 2007.
7. BOAR GHEORGHE, născut în 1930, localitatea Cipăieni, comuna Sânger, interviu 13 februarie 2008.
8. BOAR LUCRETIA, născută în 1938, localitatea Cipăieni, comuna Sânger, interviu 13 februarie 2008.
9. BOIA EMILIA, născută Ursuț, în 1932, localitatea Sărmășel Gară, oraș Sărmaș, interviu 20 noiembrie 2008.
10. BURLEA VALERIA, porecla Valeria Stanii, născută în 1912, localitatea Mihai Viteazu, comuna Saschiz, județul Mureș, interviu 29 iunie 1995.
11. BUȚIU MARIA, născută în 1930, localitatea Sânmihaiu de Pădure, comuna Beica de Jos, județul Mureș, interviu 19 aprilie 1996.
12. CRAINA ELENA, născut în 1927, religie ortodoxă, localitatea Laslăul Mare, comuna Suplac, interviu iunie 2008.
13. CHIRILĂ SILVIA, născută în 1936, la Hărănglab, 7 clase, căsătorită în Laslăul Mare din 1959, comuna Suplac, interviu 11 iunie 2008.
14. CRIȘAN MARIA, născută 1942 în Monor, domiciliul în localitatea Sânmihaiu de Pădure, comuna Beica de Jos, județul Mureș, interviu 19 aprilie 1996.
15. COCIȘ MARIA, născută 1923 în Șăușa, născută Ierņuțan, căsătorită în 1948 în Vidrasău, județul Mureș, interviu 14 februarie 2006.

16. COLIBAN LENUȚA, născută în 1930, localitatea Rușii-Munți, județul Mureș, interviu 8 noiembrie 1995.
17. DAMIAN MARIA, născută în 1928, localitatea Mihai Viteazu, comuna Saschiz, județul Mureș, studii 7 clase, interviu 31 mai 1995.
18. EPURĂȘ NORICA AURELIA, născută 1958 în Oroî, căsătorită în Vidrasău, județul Mureș, interviu 14 februarie 2006.
19. FLOREA IOSIE, născut în 1939, localitatea Laslăul Mare, județul Mureș, interviu 12 iunie 2008.
20. FLOREA MARIA, născută în 1944, localitatea Laslăul Mare, județul Mureș, comuna Suplac, județul Mureș, interviu 12 iunie 2008.
21. GULEA MARIA, născută în 19 martie 1944, localitatea Păucea, județul Sibiu, căsătorită din 1961 în Zagăr, județul Mureș, interviu 19 octombrie 2008.
22. GRAMA VIRGINIA, născută 1936, localitatea Șerbeni, comuna Beica de Jos, interviu 20 martie 1996.
23. HERMAN FELICIA, născută 1936, născută Popa, localitatea Laslăul Mare, comuna Suplac, interviu 11 iunie 2008.
24. JINGAN ILEANA, născută 1936 în satul Neagra, religie ortodoxă, localitatea Stânceni, județul Mureș, interviu 12 martie 2007.
25. JINGAN VALER, născută 1926, localitatea Stânceni, județul Mureș, interviu 12 martie 2007.
26. KLEMENS KATHARINA, născută 1940, localitatea Saschiz, județul Mureș, interviu 4 septembrie 2012.
27. LAZĂR MARTA, născută Câmpean, localitatea Chinari, comuna Sântana de Mureș, județul Mureș, interviu 26 noiembrie 2008.
28. MARCOȘ ANA, născut 1923, localitatea Viișoara, județul Mureș, interviuri: 13, 16 iunie 2007.
29. MUNTEAN ANA, născută în 1912, localitatea Sântioana, comuna Viișoara, județul Mureș, interviu 16 mai 2007.
30. NAGY ECATERINA, născut 1931, localitatea Petelea, județul Mureș, etnie germană, religie evanghelică, interviu 26 februarie 2008.
31. NAGY MARGARETA, născută 1948, localitatea Chendu, județul Mureș, etnie maghiară, religie reformată, interviu 21 februarie 2008.
32. PETRI SAVETA, născută 1923, localitatea Viișoara, județul Mureș, religie ortodoxă, botezată greco-catolică, interviu 15 mai 2007.
33. POP MARIA, născută 1924, localitatea Urisiu de Sus, comuna Chiheru de Jos, județul Mureș, interviu 10 mai 1995.
34. POPA VIORICA, născută MAGYARI, în 1949, localitatea Sânpaul, județul Mureș, religie romano-catolică, domiciliul în Târgu Mureș, interviu 24 noiembrie 2008.
35. PURCAR CRISTINA, născută 1911, născută Sângeorzan, localitatea Dâmb, comuna Sânpetru de Câmpie, interviu 2003.
36. RÜSZ KAROLY, născut 1930, localitatea Chendu, județul Mureș, etnie maghiară, religie reformată, interviu aprilie 2008.
37. PANTEA SIMION, născut 1923, localitatea Săcalu de Pădure, comuna Brâncovenești, județul Mureș, interviu 3 iunie 2008.

38. SCHERZER ANDREI, născut 1948, localitatea Petelea, județul Mureș, religie evanghelică, etnie germană, interviu 26 februarie 2008.
39. STAN SAVETA, născută 1920, localitatea Ormeniș, comuna Viișoara, județul Mureș, interviu 14 mai 2007.
40. STÂNGACIU MARIA, porecla Măriora lu Luță, născută 1956, localitatea Viișoara, județul Mureș, interviuri: 15 mai 2007, 14 iunie 2008.
41. STOICA ANA, născută 1930, localitatea Șoimuș, comuna Coroisânmartin, județul Mureș, botezată ortodoxă, din 1993 a trecut la „Martorii lui Iehova”, interviu 2003.
42. STUPINEANU CORNELIA, născută în 1959, localitatea Viișoara, județul Mureș, domiciliu actual în Mediaș, interviu 13 iunie 2008.
43. SUCIU CAROLINA, născută 1930, localitatea Urisiu de Sus, comuna Chiheru de Jos, județul Mureș, interviu 10 mai 1995.
44. SUCIU MARIA, născută 1925, 5 clase, localitatea Urisiu de Sus, comuna Chiheru de Jos, județul Mureș, data interviu 1995.
45. SZABADI SZUSZÁNNÁ, născută 1919, localitatea Bereni, nr. 52, județul Mureș, 6 clase, etnie maghiară, religie reformată, interviu 2008.
46. ȘERDEAN CAROLINA, născută 1929, localitatea Urisiu de Sus, comuna Chiheru de Jos, județul Mureș, interviu 14 iunie 1995.
47. ȘERDEAN NASTASIA, născută în 1908, localitatea Urisiu de Sus, comuna Chiheru de Jos, județul Mureș, interviu 10 mai 1995.
48. Tina lu' Ciucalău, născută în 1925, localitatea Urisiu de Sus, comuna Chiheru de Jos, studii 5 clase, interviu 14 iunie 1995.
49. TROPOTEI MANOIL, născut în 1922, localitatea Sânmihaiu de Pădure, comuna Beica de Jos, județul Mureș, cantor, data interviu 19 aprilie 1996.
50. TROPOTEI ȘTEFANA, născută 1921, localitatea Sânmihaiu de Pădure, comuna Beica de Jos, județul Mureș, interviu 19 aprilie 1996.
51. ȚEREA ANICA, născută 1933, localitatea Cipăieni, comuna Sânger, județul Mureș, porecla Nica lu' Guță, data interviu 13 februarie 2008.
52. VERES ISTVAN, născut 1930, localitatea Suplac, județul Mureș, etnie maghiară, religie reformată, interviu 27 februarie 2008.
53. VEȚEAN MARIA, născută 1928, 4 clase, localitatea Șerbeni, comuna Beica de Jos, județul Mureș, interviu 20 martie 1996.
54. WAGNER CATHARINA, născută Dungel, născută 1940, localitatea Zagăr, județul Mureș, interviu 17 octombrie 2008.
55. ZERCULEA ANICA, născută 1921 în localitatea Prod, născută Matei, 7 clase, căsătorită în Sântioana, comuna Viișoara, județul Mureș, etnie romă, religie ortodoxă, interviu 16 iunie 2007.
56. BATEA-ZIEGLER DOROTHEA SUSANA, născută 1960, localitatea Saschiz, județul Mureș, curator parohia evanghelică, interviu 6 septembrie 2012.

Anexa nr. 2. GLOSAR, TERMENI LOCALI ȘI ARHAISME

- Acăț – salcâm
 Blid – farfurie
 Bosconitoare – vrăjitoare
 Boldă – magazin
 Buburuze – pâini mici, împletite, date de pomană la înmormântare
 Canapei – bancă cu spătar înalt și ladă
 Cantă, cânți – recipiente pentru apă sau vin, din lut sau sticlă, carafă
 Copârșău, copârșeu – coșciug, sicriu, termen derivat probabil din limba maghiară de la „korporo”
 Căseni – membrii familiei
 Cina străină – cina din a doua seară de priveghi, în Câmpia Transilvaniei
 Cingeu – ștergar, în Câmpia Transilvaniei
 Ciocroș, ciocroșuri – cocarde, fundițe
 Cipcă – dantelă
 Comândare – masa de la sfârșitul înmormântării
 Cristată, crâstată, crestată – colac de pomană pentru pom din Valea Beicii
 Cucuruz – porumb
 Diată – testament
 Dvere – ușile bisericești
 Fedeleș – găleată de lemn utilizată pentru transportat apă sau alte lichide
 Feștit – vopsit
 Gălbinare – hepatită
 A glăsî – a boci
 Glăsătură – bocet
 Holtei – tânăr neînsurat
 Îngropătoare – cimitir
 Jăb, jebe – buzunar la haine
 Jamble – colăcei, împletituri din aluat de mici dimensiuni
 A jeli – a ține doliu
 Jinars – băutură alcoolică, spirt îndulcit cu zahăr ars și chimion
 Laiță – bancă fără spătar sau o scândură lungă pe care e pus mortul
 Lepedeu, lipideu – cearșaf alb, din pânză de cânepă sau bumbac, țesut în casă de obicei, de la maghiarul „lepedő”
 Lumina, lumini – lumânare, lumânări
 Mătăhala – mască la șezătoare în Sânpetru de Câmpie
 Mălin, melini – arbust de liliac
 Mărțișori, mârțișori – crenguțe înmugurite de salcie
 Măța – pisica
 Merindare – ștergar folosit pentru acoperirea alimentelor sau pentru ștergerea mâinilor
 Mnierăie, mierăie – culoare albastră-vânăt
 Năframă – batic, basma
 Năframuță – batistă
 Noii – plante sălbatice folosite pentru tratarea empirică a unor boli
 Ospăț – nuntă
 Pancove – gogoși
 Parastas – 1. colac mare, împletit, cu cruce la mijloc, 2. slujbă de pomenire a mortului
 Paos – 1. slujbă de pomenire a mortului, 2. obiceiul de a duce apă de pomană pentru mort, timp de 6 săptămâni
 Pelz, în lb. germană – cojoc de sârbătoare, brodat, purtat de bărbații sași la biserică
 Petele – panglici
 Pogonici – cel care conduce carul
 Pominite – prescuri, în formă de cruce, din Valea Beicii
 Pușoară – material textil industrial
 Prapori – steaguri bisericești
 Priscornic – pristornic, pecetar, prescurnicer, un obiect de formă piramidală cu ajutorul căruia se înseamnă prescurile, pâinea folosită la liturghie, cu însemnele creștine: ISHS NIKA
 Pup – colăcel dat de pomană la Stânceni

Rișcaș – orez

Sărăcustă, sărăcuste – 1. rugăciunea de dezlegare a mortului spusă de preot a doua seară de priveghi, 2. cina care are loc a doua seară de priveghi, 3. opririle cortegiului funerar pe drumul spre cimitir, 4. cele 7 slujbe pentru mort de după înmormântare, 5. la pl. „părastase”, colaci pentru a doua seară de priveghi

Sărindar – cele 40 de liturghii pentru sufletul mortului

Suman sărădit – haină de iarnă, din lână, decorată cu „sărături”, broderii de culoare neagră aplicate la încheierea diverselor părți ale hainei

Străjac – învelitoare de saltea

Streliști – pete

Șterguri – ștergere, prosoape

Ștrimfi – ciorapi

Toiag – 1. lumânare din ceară, în formă de spirală, care se pune pe pieptul mortului, 2. botă care însoțește mortul în groapă

Toloabă – covor, pătură

Tor – denumirea data mesei de la înmormântare la maghiari

Tindee, chindee – ștergere lungi date de pomană

Țintirim – cimitir

Ulcică – cană

Vovidenie – priveghi

Zunder, în lb. germană, – manta din postav purtată de feciori la înmormântare

Anexa nr. 3. TRANSCRIERI INTERVIURI

Fișa de interviu nr. 1

(transcriere de pe casetă audio)

Informator: Buțiu Maria

Anul nașterii: 1930

Localitatea: Sânmihaiu de Pădure, comuna Beica de Jos

Data interviu: 19 aprilie 1996

L.P.: Ce semne prevestesc moartea unui om?

B.M.: Cântatul găinii cocoșește. Se măsoara găina de la masă pân' la ușă, dacă iese la ușă să i se taie coada, dacă iese la ușă să i să taie capu', i să tăie capu'. Zâșe că ște-ai tăiet (penile sau capu) să duc rălile odată cu coada tăietă ori cu capu' tăiet.

L.P.: Ce se face în momentul morții?

B.M.: Să oprește ceasu', să deschide o fereastră ca să iasă mirosu', să acopere oglinda.

L.P.: Se spală mortu?

B.M.: Da. La șine spală mortu' sau la un om sărac să da de pomană un colac și haine de-a mortulu de pe „toiag”. Cine spală mortu' n-are voie să umble la făcutu' mâncării, cu mâna, numai la așezat pe laiță, la aprins lumânări, la alte lucruri. La unii oameni li greață. Să spală cu săpun și aghiazmă pe mâini, ăla de-o spălat mortu'.

L.P.: Sta cineva cu mortul tot timpul?

B.M.: Șineva din familie stăte cu mortu, zâșe că nu-i bine să lași mortu sângur. Sara să strâng oameni la priveci.

L.P.: Când se dă de pomană?

B.M.: Când să gată prohodu, la iertare, la poartă, ies cu desagii cu cornuri, cu lumânări, țuică. Colașii să dau la masă, după ște-o mâncat, aproape la toți, mai demult să da numai la neamuri. Fiecare când primește pomană la poartă zâșe: Dumnezeu să-l ierte! Asta să numește iertare, fiecare spune cuvântul de iertare pintru mort.

L.P.: Ce se mai face în casă când se îngroapă?

B.M.: Când se îngroapă mortu, dacă ai apă în găleată, te duși și-o arunși și te duși după apă proaspătă. S-o dus mortu și înșepe viața normală la ăstlalți.

L.P.: Ce se întâmplă cu sufletul după moarte?

B.M.: Sufletu, tri zâle, unii zăc că stă pe-aproape, pi lângă casă, alții zăc că stă la capu' mortului.

L.P.: Ce slujbe se fac după înmormântare?

B.M.: După șe îngropă mortu să înșep slujbele de sărăcustă, 7 slujbe. La fiecare slujbă să dă câte-o liturghie de prescuri, care să înșamnă cu pristornicul, și un părăstas. Prescura îi cu 7 ou, unul în mijloc. La părăstas se pune o cruce din aluat deasupra. Pristornicul să pune pă toate ouăle. La Paști să fașe prescură cu 3 ouă. Din alea să taie paștele. La Florii adușe fātu mărtișoare, sunt sfințite și să împart la lume duminica. La morminte să pun în sâmbăta Floriilor, iese preotu, face slujbă pintru morți, dezlegări pintru morți.

L.P.: Când se bocește?

B.M.: Glăsătura să spune și când mere în deal, și când îl prohod, și înainte până nu-l prohode, îl cânt în casă, sara la priveci. Să spune glăsătura asta (când mere la sintirim):

*Bucură-te sintirime
Că frumoasă floare-ți vine
Nu vine să-nflorească
Că vine să putrezască."*

Alta:

*Ioane, dragu mnieu,
Une meri așa gătat
Ș-așa tare supărat
Une meri așa gătit
Ș-așa tare năcăjât.
Nu te dușe supărat
Că ș-acol' ești așteptat
De părinți și de copii
Și ei de mână te-or lua
Și în rai că te-or băga
Și tăte ț-or arăta.*

Fișa nr. 2

Informator: Tropotei Ștefana

Anul nașterii: 1921

Localitatea: Sânmihaiu de Pădure, comuna Beica de Jos

Data: 19 aprilie 1996

*Înainte Ț-or ieși
Doi negri călugărei
Nu te spăimânta de ei
C-ăia-or și părinții tăi
Și de mână te-or lua
Și prin rai că te-or purta
Și tăte ți le-or arăta*

Fișa nr. 3
(transcriere de pe caseta audio)

Informator: Tropotei Manoil, cantor

Anul nașterii: 1922

Localitatea: Sânmihaiu de Pădure, comuna Beica de Jos

Data interviului: 19 aprilie 1996

Informații: obiceiuri de înmormântare

L.P.: Ce semne prevestesc moartea?

T.M.: Cântă cucuveaua, în case pustii, că de-aia cântă că are să moară șineva, că-i pasărea morții. Cântă pe casă, ori la casa veșinului. Dacă cântă găina cucoșește.

L.P.: Ce se face când se scoate mortul din casă?

T.M.: Când scote mortu' afară din casă, să-l prohodească, strâca un vas de-acesta de lut, mai vechi, la ușă jos, să se spargă.

L.P.: Ce se face în momentul morții?

T.M.: Să spală, să îmbracă, să pune lumina aprinsă în mână la om când moare, în dreapta. Să pun și lumânări pi lângă mort. Cât stă mortu' în casă să întoarșe oglinda cu fața spre părete.

L.P.: Cine spală mortul?

T.M.: Mai demult spăla un om sărac. Li să dăde haine di-a mortului, le fășe câte un colac, amu îi spală hăi din familie, dacă more bărbatu îl spală nevasta, fetile, copiii. Nu-l mai spală străinii. Pomana la ăl se spăla mortu să dă după prohod, șeva haine rămase de-a mortului.

L.P.: Cum se anunță moartea unui om în sat?

T.M.: Să trag clopotele. La casa mortului să pune un veșmânt negru la ușa di la intrare, anume făcut, și un prapor negru.

L.P.: Unde se pune mortul în casă?

T.M.: Să pune pe laița mortului, pe un pat pe care să pun lepedee țesute din lână, peste ele un lepedeu alb, cu cipcă.

L.P.: Ce se face la priveghi?

T.M.: Muierile cântă cântece bisericesti, bărbații joacă cărți. Mai demult să mascau, să fășe moarte, da acum s-o lăsat obicei. Moarte să îmbrăca cu o cămeșă albă, un ficior lua o cămeșă lungă cum ave femeile pe timpuri, să încinge cu o funie împrejur, își pune niște linguri, le lega la cap și dinți din sâmburi de dovleac, de bostan. Ave în mână o seșeră și o bucată de greblă și fășe mișcări, îi cherna să-i ducă ca moartea, și lumea să fere de le,

le era frică. Alții să fășe cai, vene călări. Alții să fășe preot și vene ca și cum ar fășe slujba mortului. La ăl ce să fășe moarte îi pune câte-o lingură de lemn, îi lega la cap, și-i pune lumânări aprinse în ele. Ăl care să fășe cal, ăi pune o toloabă pe el și o mătură îi băga printre pcișioare, cu aia tăt îi băte piste pcișioare pe ăialalți pin casă, glume dinastea. Flăcăi tineri se fășe cai. Preotu lua jar într-o oală și o lega cu sârmă în loc de cădelniță.

L.P.: Când are loc înmormântare?

T.M.: Prohodu, a treia zî.

L.P.: Ce lumânări se fac la mort?

T.M.: Să fășe toiag cât mortu de lung. O lumânare o învârte roată, din șeară de albine. Aia se țâne aprinsă când trăje clopotele de amiază, la prânz, la priveghi. După înmormântare să dușe la biserică.

L.P.: Se mai pune ceva în sicriu?

T.M.: Lumânarea care o fost în mâna mortului să pune în copârșău.

L.P.: Se pun bani la mort?

T.M.: Îi pun mortului bani în palmă, o hârtie de 500 sau de 1000, ca să aibă de vamă, unde treșe pi la vămi să-și plătească.

L.P.: Ce se face cu bota de la toiag?

T.M.: Bota di la toiag să aruncă în groapă, după șe au dat hainele di pe ie de pomană.

L.P.: Se dă de pomană peste groapă?

T.M.: Pomană piste groapă să dă la ăi care fac groapa. Duce de la casa mortului o găină, un blid cu două linguri, colac și ăstea i să dă piste groapă. Care-o înșeput groapa, la acela i să dă primu'. Și fomeia care dă pomana îi zășe: „Pă astă lume să șie a ta, pă aialalta a mortului.” Al doilea, al treilea și tăt așa le dă la fiecare care-o săpat la groapă. Când eram io copil, băiet micuț, videm la casa părintească, după șe se înmormânta, un colășel și o lumânare să lega cu ată și să lega de un leaț în podu căsii.

L.P.: Ce se face după prohod?

T.M.: După prohod, în casă în timpul prohodului să pregătesc pe masă pomișoare, o cristată la fiecare pomișor, atâția pomișor sunt câți preoți și cantori sunt. În ele pun biscuiți, turte, covrigei și preotu le sfînțește, face agheasma, să ridică un fel de paos pintru mort și apoi, după masă să împart.

L.P.: Se face feștanie?

T.M.: La feștanie să fășe o crușe pă părete, cu lumânare de șeară.

L.P.: Ce-i iertarea?

T.M.: Iertare-i pomana care să dă la poartă, când iese mortul, la toată lumea. Fatorul cu care acoperă mortu să rupe la gură, așa să obișnuiește. Până

nu să acopere mortu, până nu-l scote din casă, când să fașe slujba-n casă, ie preotu un păhar de jin și-l stropește pe mort în formă de crușe.

L.P.: Se măsură mortul cu ceva?

T.M.: O rudă lungă, de măsura copârșăului, și cât îi de lat, să pune în groapă, lângă copârșău Se măsură mortu cu o ață, să îndoia în două-trei, să lega colacu și lumânarea laolaltă și să pune în podu căsii.

L.P.: Ce se face la groapă?

T.M.: Familia mortului arunca lumânarea și colacu di la iertare în groapă și arunca și bani, zăse să aibă mortu ște mânca.

L.P.: Cine scoate mortul din casă?

T.M.: Nepoții, bărbați, verișori scoteu mortu din casă.

L.P.: Cum se duce mortul la groapă?

T.M.: Care-i mai departe să dușe la groapă cu căruța sau caru cu boi. Care-i mai aproape cu scaune, șase bărbați dacă-i bărbat, dacă-i femeie, mortu-i dus de 6 fomei și la ăștia li să pune câte-un colac și o batistă. Li să pune la capătul la bota aia cu care duc mortu.

L.P.: Se pune ceva la prapori?

T.M.: La prapori să pun colaci și ștergare, țăsuțe anume, frumoase, albe, colorate, cu vrâste.

L.P.: Cine duce praporii?

T.M.: Dacă-i femeie praporii-i duc nepoate, verișoare, li se pune câte-o năframă neagră lângă colac. Dacă-i bărbat îl duc bărbații și li să pune năframuță lângă colac. La boi să leagă câte-un colac în corn, cu batista.

L.P.: Câte opriri sunt pe drum?

T.M.: Sunt 12 opriri, că sunt 12 Evanghelii.

L.P.: Se glăsește pe drum?

T.M.: Să glăsește pă drum, când să opresc nu să mai glăsește. În casă să glăsește, ziua și noaptea.

L.P.: Ce se face după înmormântare?

T.M.: Sara, după ce îngroapă mortu, să șerne niște făină pe masă și să lasă acolo, într-o casă unde nu dorme nime și să lasă acolo, să pune mâncare din mâncarea ște-o avut-o, apă, jin, și vorba-i că vine sufletu ș-apoi să vad niște urme, ca păsări.

L.P.: Sunt perioade mai bune de a muri?

T.M.: Este-o vorbă, care more din ziua de Paști la Rusalii, îi poarta Raiului deschisă, mere direct până-n Rai.

L.P.: Ce se întâmplă dacă rămâne mortu cu ochii deschiși?

T.M.: Dacă rămâne cumva vreun ochi deschis la mort zăce că mai dușe pe șineva.

L.P.: Cum se ține doliu după mort?

T.M.: Din familie, pentru părinte, un an de zâle. Să poartă haine de doliu, nu se joacă, nu să cântă. Pentru un verișor să țâne o jumătate de an, pentru un neam mai îndepărtat, 6 săptămâni. Bărbații nu umblă cu capu descoperit numai în timpul cât e mortu în casă.

L.P.: Când se face pom pentru nănași?

T.M.: La feștanie. Dacă nu și-o pus pomu de botez. Să pun pom pintru nași, la botez, la cununie, dintr-un schin să fașe pom, să pun turte, colășei, haine pintru nași, material. Nănașu când ie pomu promite o oaie, un purșel, un jițal. La pomu de botez ori de cununie să fașe petreșere. Într-un ș iubăr de brad, o găleată de apă, să spală pe mâini, aruncă bani în ș iubăr, cadou la nănaș. La pomu de cununie să fașe o loitriță, o scară din aluat, cu 4-5 fușteie, lângă critstată, să potă urca nănașu în pom să-și ieie darurile. Și în Joia Mare să fașe pomișor pe cristată, cu covriji, biscuiți, nuși, mere. Pomișori-s sfințiți de preot, stropiți cu agheasmă.

L.P.: Cum se înmormântează tinerii necăsătoriți, feciori sau fete mari?

T.M.: Logodnica mortului să îmbrăca în negru, purta doliu un an de zâle. Logodnicul tăt așa, să îmbrăca în negru, să urca pe un cal călare, ca și când ar și mirele, purta doliu un an de zâle. Fata moartă nemăritată să îmbrăca mnireasă.

L.P.: Cum sunt îngropați cei morți departe de sat?

T.M.: Să fașe prohod la fotografie, da nu să pune crușe, nu să fașe mormânt. La ăi care-o murit în câmp să pune crușe unde-o murit să știe că acolo s-o întâmplat un accident.

Fișa nr. 4

Informator: Wagner Catharina

Data nașterii: 1940

Localitatea: Zagăr, județul Mureș

Data înregistrării: 17 octombrie 2008

L.P.: Vă rog să-mi spuneți cum se face la înmormântare la sași?

W.C.: Acolo era și altă îmbrăcăminte pentru băieți.

L.P.: Cum era?

W.C.: Adică era un fel de postav maro-negru, fără, adică avea mâneci, dar largi și nu știu cum era croit, din acela nu mai avem, și pălării, și băieții venea așa îmbrăcați la înmormântare și ducea pe mortu, tot se schimba. 4-6 băieți. Băieții ducea mortu. Tot se schimba, dacă era departe cimitiru de la casa aia unde era mortu se schimba nu știu de câte ori că era greu și acol la mormânt, făcea groapa aia tot, da nu băieții, era 14 bărbați care făcea mormânt, bărbații apropiați, din familie. Dacă nu avea apoi și străini, ș-apoi ăia încă se schimbau acolo, doi în groapă ceilalți afară lua pământul de la ei și pe patru părți punea pământ și așa.

L.P.: Da chiar atunci când moare omu ce se face? Se face ceva deosebit?

W.C.: Nu, nimic la noi. Pomană o fost și la noi, tot așa ca la români, pomană mare.

L.P.: Aia-i masa nu?

W.C.: Masa, da. Masa. După ce o fost înmormântat mortul se făcea mâncare multă pentru toți care venea, dar s-o-ntâmplat într-o casă în anii, înainte de al Doilea Război Mondial, că bărbații o uitat de mort și-o cântat alte cântece și după aia comitetul bisericii o spus de aici încolo 14 bărbați la groapă și nici o pomană nu. Ai apropiați mănâncă când o făcut groapa, la amiaz și gata, că aia s-o-ntâmplat într-o casă și punea pălărie de paie la femei bărbații... și de-atunci 14 bărbații ăia apropiați. Adică și când se făcea mormântul atunci se ducea o mâncare, hrană rece la cimitir și acolo mânca piftele, șnițele și când termina groapa venea acasă, în casa aia sau făcea la vecini și acolo mânca atunci toți, înainte de înmormântare era asta pentru gropari. După aia încă se mânca după ce l-o înmormântat groparii cu restul de neamuri.

L.P.: Și unde se făcea în curte sau în casă pomana?

W.C.: În curte sau la altcineva dacă nu avea loc, dar acolo se făcea.

L.P.: La cât timp e înmormântat omul după ce moare?

W.C.: A treia zi. Așa era de obicei.

L.P.: Și noaptea se face priveghi?

W.C.: Noaptea nu, nimic, nimic la noi.

L.P.: Și clopotele se trag?

W.C.: Clopotele se trag altfel se trag nu ca de... Păi așa întrerupt știți așa întrerupt.

L.P.: Și se trag la fel pentru femei, la fel pentru bărbați?

W.C.: Aia da.

L.P. Se trag toate clopotele?

W.C.: Și nu toate clopotele. Adică care o fost în comitetul bisericii se trăgea cu clopotul ăla mare, mai mare, care n-o fost cu ăla mijlociu, care-o fost un om de rând cum să spune. Și se trăgea seara, dimineața, înainte de a fi înmormântare și a doua înmormântare se trăgea cu toate clopotele.

L.P.: Dar se trăgeau în toate zilele clopotele?

W.C.: În toate zilele. Atunci când era comuna-comună: dimineața, la șase jumătate și seara.

L.P.: Și seara pe la șase tot așa?

W.C.: Seara, vara pe la șapte jumate, iarna pe la șase.

L.P.: Și când se înmormânta omul dimineața, după masa?

W.C.: Tot așa pe la unu.

L.P.: Și se face ceva slujbă la înmormântare?

W.C.: Da, da. Se citește autobiografia că ce a fost, câți ani, ce copii a avut, aia trebuie.

L.P.: Face preotul un fel de slujbă?

W.C.: Da, spune rugăciuni și face și slujbă. Prima dată slujba, după aia autobiografia.

L.P.: Și unde se face asta în curte sau la biserică?

W.C.: S-o făcut la biserică da de când suntem așa puțin nici nu mai ducem la biserică mortu, facem tot în curte, așa se deschide poarta. Și era fanfara atunci pe timpuri. Noi, la mama de patru ani o murit, patru ani o să fie în martie, noi am făcut cu fanfara la mama. Fanfara o început să cânte înainte o jumătate de oră de înmormântare și după aia marșul ăla, noi de unde, din Albești l-am avut.

L.P.: Când mergeau la cimitir cum se merge? Mergea fanfara înainte?

W.C.: Mergea fanfara înainte și după aia mortul și după aceea neamurile, apropiați...

L.P.: Dar mergeau bărbații înainte?

W.C.: Bărbații mergeau înainte și după aia femeile.

W.C.: După înmormântare se dădea acolo așa, o buburuză, o chiflă.

L.P.: Unde la biserică?

W.C.: De la cimitir venind acolo, acolo se servea cu un pahar de vin, două pahare de vin și o buburuză, împletitură.

L.P.: Asta era făcută acasă?

W.C.: Atunci pe timpuri nici nu se dădea aia. Aia numai de un timp încoace e.

L.P.: Cam pe când?

W.C.: De 15 ani. Masa se dă o supă sau o ciorbă acrișoară.

L.P.: Și la preot se dă ceva?

W.C.: La preot da. La preot acum s-o dat 500.000 și ce se dă o pâine, adică după înmormântare, prima duminică se invita toți bărbații care o fost la înmormântare se aduna acolo în căsuța aia unde ținem noi iarna biserică și se dădea pâine de casă și vin.

L.P.: Toți bărbații din sat?

W.C.: Nu, care o fost la înmormântare, care n-o fost nici n-o mers. Și preotu mergea și mai spunea încă o dată, amintea pe mortu, era frumos.

L.P.: Cine scoate mortu din casă?

W.C.: Când erau ficii tineri, cum se spunea necăsătoriți, cel mai mare mergea înainte în casă și făcea acolo un cuvânt frumos, după aia venea după el încă 4 sau încă cinci venea după el și după aia prindea sicriul și îl ducea în curte...

L.P.: Și se duce steag negru la înmormântare?

W.C.: Nu, nu.

L.P.: Nici nu se pune la casă?

W.C.: Nici nu se pune afar la casă ca în alte comune.

L.P.: Când moare omul se trage clopotul?

W.C.: Da, da, când moare, de fapt noaptea, dimineța se anunță cu clopotul și seara iar în ziua aia până o înmormântează.

L.P.: Și cum e îmbrăcat mortul?

W.C.: Acum io am îmbrăcat-o pe mama cum mergea la biserică, și șorțu și vesta aia mică cum are femeia aia. Am dat ce-o avut de 16 ani și i-o fost bună, și asta deasupra un batic negru cu floricele albastre și o rochie din-aia plisată, știți cum sunt alea de biserică.

W.C.: Mirele cumpăra batic, petele, cununa la mireasă, material pentru rochie...

Nu iau dinăștea cu flori (petele) la înmormântare numai negru.

La mort duc ouă, zahăr, făină, și-așa ceva.

L.P.: Toată lumea ducea?

W.C.: Cine vroia.

L.P.: Aici în sat nu erau vecinătăți? Cum le zice Nachbarschaft?

W.C.: Aici nu erau, da-n alte sate avea. În cimitir fiecare avea mormântul lui, cum să spui, dacă ai trimite la unchiu..

L.P.: Cam câți erau în aceeași groapă?

W.C.: Aici sunt numai trei și pe soțu l-am băgat la bunica. Aia încă singură era că bunicu o murit cu 6 săptămâni mai repede și n-o avut voie s-o desfacă ș-apoi...

L.P.: Ce semn se pune la mormânt?

W.C.: Avem piatră.

L.P.: Și scrie numele la toți?

W.C.: Numele, când o murit și un vers din Biblie.

L.P.: Și cam ce vers se scria din Biblie pe piatră?

W.C.: Acum pe românește: „Pe cine o despărțit moartea, cerul îi unește iar.”

L.P.: Fiecare își alegea ce dorește?

W.C.: Fiecare își alegea.

L.P.: Din timpul vieții?

W.C.: Și din timpul vieții s-o ales unii. La alții alegea apropiatii și care se potrivea cu moartea și cu boala și cu viața lui mortu. Sunt, avem cântece care...

L.P.: Piatra asta când se face?

W.C.: Piatra se face după aia. Da noi avem piatra de marmură.

L.P.: Când se acoperă sicriul?

W.C.: Sicriul? Se lasă descoperit. Vin băieții și se duc înuntru și spun că o ducem pe mortu, spune cu un verset așa frumos și apoi vine și închide. Afară nu-l ducem deschis. Noi, românii văd că... îl au în curte deschis.

L.P.: Se cântă ceva la înmormântare?

W.C.: Cântăm așa, da nu mai este cine să cânte, ăia de la Viișoara nu vin. Mă rog atunci cântă și preotu sau vreo doi bărbați, sau cine este acolo, se cântă un cântec, și ia preotu pământ și de trei ori bagă-n groapă.

L.P.: Numai preotu aruncă-n pământ în groapă?

W.C.: Numai preotu. Da. Ș-apoi așa era și când l-o-nmormântat pe ăsta care o lăsat în urmă atâția bani. L-o adus din Germania aicea și romii o fost ăia care o făcut mormântul că nu era bărbați. Și aicea l-o adus în biserică, în pivnița bisericii o băgat și de acolo o dus în casa lui și de acolo o adus la biserică, la cimitir. Așa o vrut el, o fost bogat și el o spus că pe mine să mă îngroape acolo, că aici are și pe părinții.

L.P.: El era de aici din sat și o fost plecat?

W.C.: El fost o plecat în timpul războiului. Era născut în 1928 și o murit acum.

L.P.: Lângă sicriu în timpul slujbei stau rudele apropiate?

W.C.: Da, rudele apropiate stau lângă sicriu și când o luat înăuntru sicriul stau acolo împrejur.

L.P.: Stau femeile separat, deoparte de bărbați?

W.C.: Nu, ăia apropiați stau și bărbați și femei. Și apoi când l-o îngropat, adică pământu ăla, avea sape și apoi când cânta fanfara pe, era, așa trebuia să facă pe tact, nu fiecare...

L.P.: Deci în ritmul muzicii?

W.C.: În ritmul muzicii ei trebuia cu sapele să ție cont, să meargă așa să-l acopere, și-apoi acolo încă se schimbau, că era pământ mult, dacă faci o groapă de doi metri, cam așa se face, și apoi se schimbau băieții ăia cu sapele și mergea tot în ritm așa...

L.P.: Cum vă îmbrăcați la înmormântare?

W.C.: În negru.

L.P.: Toată lumea?

W.C.: Da, da-atunci era pentru băieți la înmormântare, era un fel de postav așa maro și negru, ca on palton, făcut altfel cu nu știu ce croială era aia, mânecile era largi, largi și aici două buzunare și nu mai aduc aminte.

L.P.: Da cum îi spune la paltonul acesta?

W.C.: *Zunder*. Era din postav, maro-închis. Unii avea și negru.

L.P.: Da numai la înmormântare purtau?

W.C.: Numa la înmormântare, în rest avea acesta cum are tata, cojocul.

L.P.: Cum îi spune la cojoc?

W.C.: *Pelz*. Acolo încă scria numele și anul, da brodat era.

L.P.: Mortul avea papuci în picioare?

W.C.: Nu, la noi nu. În alte comune, când o murit socru, bărbatu era din Bazna, acela avea papuci.

L.P.: Era tot sas?

W.C.: Da, da.

L.P.: Da ce aveau în picioare?

W.C.: Șosete.

L.P.: Ce culoare erau?

W.C.: Negre.

L.P.: Își puneau oamenii deoparte haine cu care să fie înmormântați?

W.C.: Spunea care erau pe pat: aia și aia, cu aia mă-mbrac. Și unii nu, care-o mers așa, o murit fără să-ți dai seama. Eu în port am îmbrăcat-o pe mama.

L.P.: Da când erau oamenii așa bolnavi grav, venea preotul să le spună ceva rugăciuni?

W.C.: Da, da, venea preotu. Și restul de oameni, neamuri apropiați sau vecini ducea de mâncare în timpul boalei, la el, la bolnav.

L.P.: Cum se anunța când o murit cineva în sat?

W.C.: Cu clopote. Se trăgea și apoi imediat se știa. Clopotu se trăgea de biserică, când era foc undeva, trăgea iar altfel și la mort altfel.

L.P.: Preotu cum se anunța?

W.C.: La preot mergea cineva din familie și spunea autobiografia: asta și asta-i de spus, cum o murit, o avut accident sau boală grea sau toate și apoi el își făcea așa o...

L.P.: Era o zi în an în care se mergea la cimitir?

W.C.: *Totensonntag*, duminica morților.

L.P.: Asta când era?

W.C.: Da nu la 1 noiembrie, noi nu. Aia vine acum după ziua recoltei în biserică și ducem de toate, și apoi urmează apoi încă două duminici. În fiecare an, dar nu cred că în aceeași *Totensonntag*. În octombrie, *Ewigkeitsonntag*, ziua recoltei. Anul acesta în 23 octombrie. După ziua recoltei, după aceea trei săptămâni. Unii o avut ziua recoltei duminica trecută. În fiecare sat e altfel. Noi avem acum: cu Senereuș împreună, Laslău, Vișoara, poimăine.

L.P.: Și cum se face la ziua asta?

W.C.: Ziua aia, duminica aia amintește pe morții care o murit în anu acesta, dacă n-o murit în anu acesta pe nime nu mai pomeneste. Da face o slujbă care-s morți, la biserică. Merg unii la cimitir. Nu ca la români.

L.P.: Da lumânări se aprind?

W.C.: La noi nu.

L.P.: Nici la mormânt?

W.C.: Nu, nu. Noi cu lumânările pe altar alea se aprind când avem slujbă preot se aprinde înainte de a intra în biserică.

L.P.: Era obiceiul să se plângă după mort, în versuri, să se cânte?

W.C.: Aia nu.

L.P.: Până la înmormântare mai vine oamenii să-l viziteze pe mort?

W.C.: Da, seara vine îl vizitează, plâng, îi spun câte ceva da nu stă nimeni la priveghi.

L.P.: Și cum zic când intră în casă?

W.C.: Zic ceva: „Să-l ierte Dumnezeu!”, cam așa. Alții, bătrânii știa mai multe să spună. Eu încă nu știu aia. Îi spunea și mai frumos. Da.

L.P.: Când moare omul se acopere oglinzile în casă?

W.C.: Da, da, cu un material negru.

L.P.: Se oprește ceasu?

W.C.: Așa-i, dar de un timp nu. Nu trebuie neapărat ceasu.

L.P.: Altceva se mai face?

W.C.: Nu.

L.P.: Când se scoate mortu din casă se obișnuiește să se spargă un vas?

W.C.: Nu. Vas la nuntă se sparge, un vas de lut sau ce era. La nuntă vine seara, merea fetele ăia la mireasă și băieții la mirele și atunci se cânta un cântec: „Atâtea mii să aveți bani mulți câte-s acolo în cioburi.”

Fișa nr. 5

Informator: Craina Elena

Anul nașterii: născută 1927

Localitatea: Laslăul Mare

Data interviului: 10 iunie 2008

Laura Pop: Îmi spuneți numele, vă rog?

Craina Elena: Craina Ileana.

L.P.: Și când sunteți născută?

C.E.: În 1927.

L.P.: Mulțumesc. Îmi spuneți vă rog cum este, cum sunt țesute covoarele pe care ni le-ați arătat?

C.E.: În săci.

L.P.: Și spuneți că le-ați ales cum, cu mâna?

C.E.: Cu degetele.

L.P.: Cu degetele?

C.E.: Tot cu degetele.

L.P.: Și cât dura să țeseți un covor din asta.

C.E.: Mai mult de o lună. Cam două luni țeseam la un covor.

L.P.: Cât țeseați într-o zi?

C.E.: Până de o palmă, așa de patru dejete.

L.P.: Și-i țesut tot din lână?

C.E.: Da, urzât bumbac și țesut, bătut lână, dar tot cu degitile.

L.P.: Și cu ițe, în câte ițe?

C.E.: Două ițe.

L.P.: Două ițe se foloseau?

C.E.: Da.

L.P.: Și ce vopsea foloseați

C.E.: O duceam la vopsit, era vopsitorie în Târnăveni și acolo ducem și colorile care ne trebuia și ni le vopse.

L.P.: De cămașă ne povestiți câte ceva. E cămașa soțului dv.?

C.E.: Da, a lu soțu

Bucur Maria: Cum se numea cămașa asta? Cum îi spuneți?

C.E.: Cămașă românească.

B.M.: Da modelul ăsta din față?

C.E.: Cămașă românească cusută pe muște.

L.P.: Și când ați cusut-o cămașa, cam pe când?

- C.E.: Păi am cusut-o în 2-3 săptămâni.
L.P.: Da în ce perioadă, cam prin ce an?
C.E.: Păi, cam pîn 57.
B.M.: Ce se mai purta lângă ea, pantaloni de care?
C.E.: Pantaloni albi.
B.M.: Și la mijloc?
C.E.: Și la mijloc un șerpar.
B.M.: Când era iarnă ce se purta de frig, iarna?
C.E.: Cojoc.
B.M.: Și văd că aveți o cămașă frumoasă de femeie.
C.E.: Asta-i cum merjem la...
B.M.: Cum se numesc aceste modele?
C.E.: Ăsta-i șinor.
B.M.: Șnur.
C.E.: Șinor negru și cusut în muște pe lângă el.
L.P.: Tot dv. ați cusut-o cămașă?
C.E.: Da, da.
B.M.: Și la ea ce purtați în partea de jos?
C.E.: Poale.
B.M.: Poale?
C.E.: Da.
B.M.: Plisate sau crețe?
C.E.: Plisate, le plisam noi.
B.M.: Și deasupra?
C.E.: Și deasupra un laibăr, laibăr de barșon negru.
P.L.: Le mai aveți?
C.E.: Da
L.P.: Să ni le arătați pe toate?
C.E.: Jos, poale.
B.M.: Și peste poale aveți ce?
C.E.: Peste poale avem cretințe.
L.P.: Să ni le arătați pe toate.
C.E.: Vi le arăt.
L.P.: Da stați, mai stați puțin. Și cureaua la bărbat o mai aveți, șerparul?
C.E.: Șerparu nu știu.
L.P.: Da pantalonii?
C.E.: Pantaloni îi am. Da. Pantaloni albi
B.M.: Și costumul îl purtați numai când aveți, la joc, la sărbători nu?

C.E.: Și la sărbători când era la Rusale sau la Ispas atuncea să ducea lumea îmbrăcată cu costum național.

B.M.: Și astăzi nu se mai duc tinerii?

C.E.: Nu, nu, foarte rar se duc acuma.

L.P.: Sunt ceva obiceiuri care se mai fac acum la dv. la Rusalii? Ce se întâmplă de Rusalii?

C.E.: Acuma nu se mai face domnișoară nimic.

L.P.: Da mai demult cum era?

C.E.: Mai demult, la Rusalii, se puneau niște armindenii frumoși aicea în locul ăsta în Gruși și acolo se aduna lumea, toată lumea, după masă, tinerii jucau, bătrânii stau pe margine, femeile, și era foarte frumos...

L.P.: Armindenul ăsta ce era?

C.E.: Era un tei.

L.P.: Tei?

C.E.: Tei, da.

L.P.: Și se puneau și la casele cu fete?

C.E.: Da. Se mai puneau ceva flori

L.P.: La toate casele?

C.E.: Nu, nu la toate se puneau. Nu, nu.

L.P.: Da la cine se puneau? La fete sau...

C.E.: La fete.

L.P.: Sau și la alții?

C.E.: Nu, numai la fete.

L.P.: La preot?

C.E.: Nu, numai la fete se puneau, câte-o cunună de flori și câte-un de-ăla tei.

L.P.: La biserică nu se puneau?

C.E.: Nu, nu.

C.E.: Așa țesute (ștergare de înmormântare n.n.) și alese, alese modelul.

L.P.: În câte ițe?

C.E.: În 4 ițe. Și la ăstea (covoare) florile sunt tot alese, și tot cu mâna, și pe urmă bătut cu brâgla.

L.P.: Și ce model, cum, îi spuneți cumva la modelul ăsta?

C.E.: Steluțe (la ștergare).

L.P.: Și din ce, din bumbac?

C.E.: Din bumbac, bumbac în bumbac și în 4 ițe cu chedici, așa le spune.

L.P.: Și dantela?

C.E.: Dantela am făcut-o cu mâna.

B.M.: Câte ștergare se pune la mort?

C.E.: Patru se pun la copârșău, la gropari și patru se pun la prapori.

B.M.: Cele de la copârșău le iau groparii.

C.E.: Da, da, groparii le ieu ăl de la copârșău și celealalte le ieu ăi care duc praporii.

L.P.: Aici la dv. este obiceiul în sat să strângă oamini, când moare cineva, să strângă găini, ouă?

C.E.: Da, da.

L.P.: Toată lumea duce din sat?

C.E.: Care vreu și care-s rude, duc, care nu, nu duc. Da acum, de un timp încoace duc și la noi că s-o obișnuit de la sași. La noi aicea doi km o fost sat săsesc și sașii ei totdeauna s-o ajutat. Ei o dus de toate, de toate, și carne și varză și de toate la mort și la nuntă.

L.P.: Și cam de când s-o luat obiceiul ăsta?

C.E.: Obiceiul acesta de când duce și la noi? Păi cam de pin 70.

L.P.: Înainte nu prea?

C.E.: Nu, nu.

L.P.: Nici bani nu se dădeau?

C.E.: Nu, nimica, or când mergeau la nuntă se cinsteau, se dau bani cinste.

L.P.: Și se fac colaci la înmormântare?

C.E.: Da, se fac.

L.P.: Cam câți se fac?

C.E.: Păi acum nu mai se, mai demult făceam noi, din aluat și făceam colaci, da acuma te duci și comanzi și-ți vine chifle de-elea.

L.P.: Mai demult...Da spuneți cum făceați mai demult.

C.E.: Frământam aluatu, cu făină, sare și cu apă și pe urmă când dospeau îi puneam, întindeam pe o masă și facem colacu, făceam aluatu, îl solzeam bine și-l facem așa rotund.

Fișa nr. 6

Informator: Chirilă Silvia,

Studii: 7 clase

Anul nașterii: 1936

Religie: ortodoxă

Localitatea: Laslăul Mare, comuna Suplac, județul Mureș

Laura Pop: Cum vă numiți?

Chirilă Silvia: Chirilă Silvia.

L.P.: Când sunteți născută dv.?

C.S.: În 36, 72 de ani doamnă.

L.P.: Mulți înainte.

C.S.: Mulțumesc foarte frumos.

L.P.: Și unde spuneți că sunteți născută?

C.S.: La Hărlău.

L.P.: Și dv. sunteți ortodoxă sau greco-catolică.

C.S.: Nu că-s ortodoxă.

L.P.: Ortodoxă sunteți și botezată?

C.S.: Da, da, da.

L.P.: Și v-ați căsătorit aicea nu?

C.S.: Da, da, da, omu meu o fost preceptor și eram fată...așa s-o întâlnit dragostile și îs din 59 aicea și omu-i mort de 9 ani, doamnă am doi băieți.

L.P.: Și câtă școală aveți? Câte clase?

C.S.: 7 clase, că atunci așa o fost. Dacă a noștri, s-o strâcat școala de la noi, o dat la Gănești am fost 7 frați. Tata zăce nu, nu vă pot da pe toți, tu stai acasă că ești mai voinic o țără și ști la agricultură ești foarte bună. Așa doamnelor că io am rămas la agricultură, ceilalți frați o mai..., s-o mai dus da io-am rămas că zăce tata așa sapă de bine Silvia, așa seceră, atunci nu era Glorii ca acuma, era secerat, lucram, eram tare bună gospodină da acum nu-s mai doamnă de nimica, mă scuzați sunteți doamnă?

L.P.: Da, da.

C.S.: Dumnezeu să v-ajute.

L.P.: Mulțumesc.

C.S.: Și aveți copilași?

L.P.: Acum știți de ce am venit la dv.? Am auzit că dv. știți cântece cum se cântau oamenii la mort.

C.S.: La petreceri?

L.P.: Și la petreceri și la mort.

C.S.: Da doamnă dragă, că mi-o murit... acum o cumnată și-o soră și-aici o vecină ș-așa le-am glăsât de fain!

L.P.: Așa spuneți că le-ați glăsât?

C.S.: Așa se zâce.

L.P.: Așa se zice?

C.S.: Da, se zice că le-am glăsit.

C.S.: N-opoi ce să zic, doamnă, știu multe multe și tot cu legături așa, ca versurile... așa.

L.P.: De unde le știți?

C.S.: Apoi eu de unde le știu, vin din capu mieu, da și le ții tare (minte) amu nu-i chiar așa că mă duc până sus în șpaiț și mi-aduc ceva și stau câte-un dărab oar' după ce-am vinit și-s cu lingura să ieu o țâr de unsoare, o că de-aia am vinit, că-mi trebe. No, așa-s anii bătrâneții, io n-am gândit în viața mea că o să fiu așa...

B.M.: Bine că n-ați gândit!

L.P.: Înseamnă că n-ați învățat de la nimeni, așa cum ați mai auzit?

C.S.: Am mai auzit și am vinit acas' și am știut și m-am dus la altu mort și-am auzit și acolo și iară am mai știut.

L.P.: Dacă nu vă supărați, puteți să ne cântați și nouă un pic să vedem...?

C.S.: Da, da, chiar am glăsât-o pe cumnata me la Odrihei că:

*Draga me
Pe la câți doctori ai umblat
Dragă nu ți-o dat de leac
O vint moartea de la munte
Cu leacurile făcute
Dragă numa le-ai gustat
Mintenași ți-o alinat
Draga me...
Du-te dragă sub pământ
(la omu mieu că l-o chemat Vasile)
La Vasile la mormânt.
De Vasile te-o-ntreba
Că ce face Silvia
Spune dragă că fac bine
Numai plâng în tote zile
Că nu este zi și ceas să n-am lacrimi pe obraz
(că așa o și fost, să știți, uite așa o și fost)
Haidați dragă la Rusalii
C-atunci ziua-i mai mare*

*Și voi pune pe pom nou
 Și voi aștepta cu dor...
 Tăt cu (dor) foc și cu lumină
 Și cu dor de la inimă.
 Haidați dragă prin grădină
 Amândoi viniți de mână
 Că ușa me-i de mohor
 Cât pui mâna cade jos.*

No și ce să vă mai spun, multe, multe..

L.P.: Da la soțu dv. când o murit v-ați glăsit?

C.S.: Ioi, ce de m-am glăsât doamnă! Ce de m-am glăsât! Apoi cum zăcea un băiat de-alu..., un nepot de-alu omu mieu io nu știu zice cătră socră-sa, tăt versuri, legături așa de frumoase spuse... de minune

*Dragă cui mă lași
 Spune dragă când mai vii
 Să și tată la copii*

(Că minteni plâng, măcar îi de 9 ani mort, și copiii plânjeau tare, așa de tare plânjeu copiii)

*„Plângeți dragă tare, cât de tare
 Că voi ați pierit un bine mare”*

(Că de unde vine săracu era tot cu geanta plină c-o fost tot la serviciu c-o fost electrician la Combinat și aducea la copii, și copiii știți cum sunt se bucură, acum înregistrați numa ce vă place, când vine, io vineam de la colectiv... îi rămâne în geantă, câte o țăr de mâncare în plasă, păi dragă zice el, vine o țăr așa mai ospătat, „No tu dragă Dorule și Vali pe cine iubiți mai tare pe mămicata ori pe taticu?” Apoi zăce ăl mare, că-i cinci ani diferență între ei, nu iubește mai tare, între dumneata și între mămica, nu te supăra taticule da nu este mai tare, pe amândoi la fel, așa niște vorbe frumoase spuneau copiii.)

Apoi, doamnă, atâta l-am plâns și l-am glăsât și am zâs:

*„Dragul mieu că atâta te-oi cânta
 Până giolgiu l-oi uda
 Și de mama te-o-ntreba
 (că mi-o murit și mama)
 Șe ploaie te-o plouat
 De așa tare te-o udat
 Da nu ploaie m-o plouat
 Că Silvia m-o cântat.”*

No, tot am zâs într-una, doamnă, tot am zâs ce-mi vine-n minte că nu-ți vine chiar...dragu mieu, omu mieu..., că am rămas sângură, copiii mi-s în oraș, io aicea mi-s sângură și cu tri jite-n grajd, nu mi-o fost ușor, că mi-o fost foarte greu.

Și zâcem că:

*„Di la cap pân la chicioare
Vai inima cum mă doare
Di la cap pân la mijloc
Inima me-mi arde-n foc.
Copârșeu cu două cruci
Pe omu mieu unde-l duci
Copârșeu numa c-o cruce
Lasă-mi omu nu mni-l duce
Nu mni-l duce de la casă
Că-i păcat să putrezască.
Lasă-ți dragă mâinile acasă
Lasă-le pe cuptor
La copii de ajutor.*

Că copiii au nevoie de ajutor până de părinți tot timpul. No că ș-acuma vin și plâng săracii că...

B.M.: Așa când glăsâți la oameni prin sat, la prieteni, la cunoștințe, la vecini, vă vin versuri legate de ce-or făcut ei în viață, de hărnicie sau de necaz sau de vreo greșală?

C.S.: Da, da. Apoi am zâs că:

*„Iartă-le dragă
Că și io te iert
Să ne despărțim drept
Că pe-acest pământ spurcat
Nimeni nu-i fără păcat” Că așa îi.*

Și-apoi mi-o murit o soră, de un an de zile, ai mai mare, 82 de ani o avut și eu am 72, ș-am glăsât-o așa de fain încă câte muierile o zâs că tulai Doamne tu de unde știi versurile astea așa de faine?

*„Dragă und'ne-om întâlni
În târg la Ierusalim
Ș-acol când ne-om întâlni*

*Noi nimic n-om târgui
Numa-om sta ș-om povesti"*

Și no tot de-astea care te doare de la inimă.

*O vint moartea-n colțu mesei
S-o luat pe gazda căsii
(asta-am zâs-o la omu mieu când o murit)
Vai moarte arză-te focu
C-aișea nu ț-o fost locu
Să te și dus dragă-n pădure,
În pădure la copaci
Că mai sunt oameni săraci,
În pădure la... aluni
Că mai sunt oameni bătrâni."*

Da nime nu vre să moară cât îs de bătrâni toată lumea vrea să trăiască no.

Păi doamnă dragă atunci așa-ți vine-n minte și așa te doare pe la inimă
că mi-o murit mamă, mi-o murit tată, mi-o murit 5 frați.

B.M., L.P.: Dumnezeu să-i odihnească!

C.S.: C-apoi așa, doamnelor dragă, că femeia asta atuncea ne-o fost de ajutor
la mort și-apoi zăcea „Nu știu tu, Silvie, că așa niște versuri scotei de, nu
știu de unde le scoți, versurile astea așa de faine. Păi îmi veneu așa cum
zâc tot am mai mers la...

B.M.: Și nu le-ați notat undeva?

C.S.: Nu! nu, nu! C-apoi zăcem ce, poate c-am mai și zâs una de două ori și
de tri ori, că tri zăle ai timp să le tăt zăci.

L.P.: Îmi povestiți vă rog acuma, dacă tot ați trăit evenimente din astea
triste, cum o fost la înmormântare la soțul dv. ce-ați făcut, cum ați făcut?

C.S.: Vai doamnă dragă ce pomeană mare pentru copii ăștia a mei! c-am avut
patru porci mari în coteț și-am luat unul, că noi avem copii la blocuri no
nu-s la căsile lor să-și poată țâne toți, și am zâs cătră omu ăsta mă avem
tri porci, mi se-mpare nu-s chiar destul de mari, hai, zâc, du-te-n piață
c-am avut bani, că el cu servicii, io am adus bucate, porția, am avut tot
feliu, jite tri-patru-n grajd, du-te mă la Târnăveni și cumpără un porc așa
ca să-l avem noi no că la copii le dai, ăsta le dai ăla da ei când vin tot di la
mine mâncă. Și o mers săracu în Târnăveni și o vinit cu ăla din Târnăveni
copil, că amândoi au mașinile lor, blocurile lor, și l-o adus doamnă pintru
pomeană acasă, da nu l-am tăiat la Crăciun că l-am tăiat în noiembrie în
7 l-am înmormântat, în 4 o murit și-n 7 l-am înmormântat. O paralizat,

el o suferit cu inima, da o tras-o așa pe picioare, n-o stat în spital, fără așa, am văzut eu că nu-i mai..., era un om înalt, uite asta îi, și băiatu ala-i mare gândești că-i tatăsău leit. Și am tăiet doamnă, am tăiet doamnă și-am tăiet vro zece găini și vro șazece, o sută șazece de porții de friptură am făcut și pită o cumpărat copiii, vro 40, cozonaci, beutură, am făcut în cămin, ai gândit c-ai un ospăț. C-apoi eu am 7 frați, am fost noi, 4 copii, 3, 2, numa io am avut doi, în rest tăt 4 și 3, 4 și 5, așa, păi o vint aia di pe sector, că omu meu o fost un om tare, tare, tare pretenos așa, cu totă lumea. Și-apoi aia toți cu mașanile de prin Orăștia, de pin Mediaș, din Sibiu, din Târnăveni nu știu câte mașani, din Gruia până la școală o fost ca la garaj, o mașină una lângă alta. Și-o pomană mare am făcut, pe tot satu l-am invitat: preoți am avut doi, a nostu din comună și nainte la preotu care o fost atunci când o murit omu mieu am avut un văr de-a mnieu. Și văr și l-am cununat noi și l-o botezat mama no și-apoi ala o vint l-am invitat și i-am făcut părăstas c-aicea se face părăstas și se-mpodobește cu tăt feliu de bomboane, cu ciocolăți, cu tot, tot feliu, no...

L.P.: Spuneți tot cum se face.

C.S.: La poartă doamnă am pus două mese, una-n stânga și una-n dreapta și-am pus beutură și cornurile, 450 de cornuri am luat, dacă ne-o rămas 50, da nu știu dacă ne-o rămas, c-apoi dup-aia am dat la neamuri.

L.P.: La oameni se dau cornuri?

C.S.: Da, când iese cu mortu din curte, la poartă, au mese puse, oamini care aduce mortu, și-apoi la tot satu, un pahar de rachiu cine vre să beie, da cornuri c-am toată lumea ie. Cornurile le ie toată lumea.

B.M.: Și la cimitir?

L.P.: Și se dă și lumânare?

C.S.: Nu, doamnă.

L.P.: Și se dă peste sicriu?

C.S.: Nu, nu.

L.P.: Acol la poartă?

C.S.: La poartă. Mortu iese, preotu înainte, iese preotu înainte cu care duc praporii și cu cantorii care cântă, și până ies cu mortu, după aia se duc oamini, după aia tot și dincoace și dincolo îi servește cu un pahar de rachiu, cu un corn.

L.P.: Cum se merge spre cimitir? Cine merge?

C.S.: Toată lumea, toată lumea merge la cimitir. Înainte mere preotu și..., ba bărbații, bărbații merg înainte. Tot tri bărbați, așa aliniați fain înainte, apoi mere preotu cu praporii și mortu pe urmă și pe urmă rudele în spatele la mort, rudele în spate la mort și pe urmă totă lumea așa

coloană fain, foarte fain. La mine o fost o minune doamnă, la mine o fost o minune, că dacă nu am fost din sat, frați mulți, ăia-s neamurile doamnă, că frate dacă n-ai numa un copil or doi se cherde neamu. Da o vinit de nici n-am așteptat. Zăc că cochilu ăla mare, c-apoi se pune la versuri acolo, de se ie iertăciuni îi zice la noi. Se ieu iertăciuni, se pune întâi femeia care l-o-ngrijit și pe urmă copiii și nepoții și pe urmă apoi rudeniile la mortu, pe urmă din partea muierii, no. Ș-apoi am zâs cătă cochil: „Vai Doru dragu' mamii, ce iertăciuni mari ai făcut, că doi popi, țanem oamenii până-i lumea”. „Mămică, vin oamenii c-o coroană și di ce să nu se-audă la... la iertăciuni.” La noi așa se zice „iertăciunile”.

L.P.: Da coroane la mort, cam câte, totdeauna s-o pus aicea-n sat coroane?

C.S.: Ioi, doamnă, io-am avut vreo... 36 de coroane am avut, care cum o vinit cu coroană o vinit, care cum o vinit cu coroană o vinit.

L.P.: Întotdeauna s-o pus?

C.S.: De când știu eu da nu chiar așa ca acuma.

B.M.: Și cine făcea coroanele mai demult?

C.S.: În Târnăveni, în Târnăveni, doamnă.

B.M.: Da acum 50 de ani, cine le făcea, 60 de ani?

C.S.: Nu știu, atuncea io gîndesc că nu se făcea chiar așa.

L.P.: Când erați dv. mică la Hărânglab sau de unde sunteți se puneau coroane la mort?

C.S.: Nu, mere cu flori, doamnă, nu era așa ca acuma, acuma te duci în Târnăveni, faci comandă, pe urmă vii la mort dacă vrei...

B.M.: Acum da, da cum o fost demult?

C.S.: Mai demult nu... nu s-o făcut, câte-o floare duceu.

L.P.: Și este obiceiul când se scoate mortul din casă să spargă un vas?

C.S.: Da, da, întoarce masa, întoarce peste cap masa, ori o farfurie ori cană de porțolan o trântesc de pământ. Da, da.

L.P.: Se închide și ușa?

C.S.: Se închide ușa...

L.P.: Și cine trânteste de obicei?

C.S.: Orice femeie, nu care îs pe lângă mort, că o femeie care-i acolo de ajutor, aia-i întoarce masa bărbații și ea ie cana și o trânteste de pământ.

L.P.: De ce se face treaba asta?

C.S.: Io nu știu doamnă, nu știu. Zăce că să nu lase mortu ceva rău și ce știu ce obicei? Obiceiul ăsta s-o făcut și de când îs... eram o țar de copilă io.

L.P.: Da de la mort se păstrează ceva?

C.S.: D-apoi se păstrează doamnă că se dau prosoape cine face groapa și elea se păstrează.

L.P.: Da în casă unde o fost mortu se păstrează o lumânare?

C.S.: Da, da, luminare, luminare se păstrează doamnă că io am ținut luminarea mult timp, o ardeam seara că zâce că când trag clopotele și când îi mortu pe masă, în casă, îi bine când trag clopotile să aprinzi toiagu, așa zâce mai demult: o luminare pusă într-o farfurie s-o aprinzi când trag clopotile să ardă și luminarea aia.

L.P.: Și cum era lumânarea asta făcută?

C.S.: Apăi ni doamnă așa luminare ni, că chiar m-am spovedit, m-am cuminecat...

L.P.: De ceară?

C.S.: De ceară, da, așa era, da mai demult nu erau așa galbine, erau albe, doamnă, și scurte, acuma-s estea că știți și dv.

L.P.: Așa dreaptă era?

C.S.: Dreaptă era, da, da.

L.P.: Da de ce-ați spus „copârșău cu...”, când mi-ați cântat, mi-ați spus cum se glăsea la mort, ați spus la un moment dat „copârșău cu două cruci” și „copârșău cu o cruce”? Aia ce înseamnă, înseamnă ceva?

C.S.: Da, „Copârșău cu două cruci/ Omu mnieu unde mni-l duci” că era două cruci. „Copârșău numa c-o cruce” că c-așai cruce ș-așa și aiceai numa o cruce. „Las pe omu nu mni-l duce”.

L.P.: Cum era copârșău cu două cruci, adică se pun două cruci la capete și era și când se punea numa o cruce?

C.S.: Da, da, și-ntr-o parte era o cruce ș-apoi se glăsește așa, mă glăsem io „Copârșău numa c-o cruce/Las pe omu nu mni-l duce/Nu mni-l duce di la casă...”

L.P.: Da atunci înseamnă că erau trei cruci: două la capete și una-ntr-o parte?

C.S.: Da, da.

L.P.: Nu aveți cumva poze de la înmormântare?

C.S.: Nu mai am, doamnă, nu mai am nimica, că-i de 9 ani și ce poze o fost! că ne-o tot pozat o dus copiii, nu mi-o lăsat nimica, da măi copii și io vreu să mă mai uit. No, da acuma doamnă ce să facem, o trecut atâta timp, 9 ani.

L.P.: Și după înmormântare se mai merge la cimitir?

C.S.: Da, că zâce când se duce la înmormântare la noi la Hărănglab așa o fost în trecut, mai demult, după mort, sara, azi ai îngropat mortul, dimineața te scoli, iei o fele de vin, iei două cornuri și te duci la cimitir și cu ce om te-ntâlnești întâi pe drum ălea-i dai, ăla îi pomana mortului.

L.P.: Și la cimitir ce faci?

C.S.: La cimitir te duci și pui lumânări și dacă vrei să plângi o țără plângi și vii acasă.

B.M.: O murit în casă?

C.S.: Nu, că-n spital o murit.

B.M.: Și l-o adus primenit gata de-acolo. Și altfel dacă ar muri în casă cum s-ar proceda?

C.S.: Păi se spală mortu, se-mbracă.

B.M.: De cine?

C.S.: Păi de-o muiere mai năcăjită care vre să capete ceva, că totdeauna nime nu pune mâna pe mort pe gratis, no. A mnieu o murit acolo ș-apoi copiii o dus la morgă.

Fișa nr. 7

Nume și prenume: Herman Felicia, născută Popa

Data și nașterii: 1936

Interviu: iunie 2008

Localitatea: Laslăul Mare, comuna Suplac, județul Mureș

Laura Pop: Da la mort se face lichi, la înmormântare?

Herman Felicia: Acum nu se.

L.P.: Da se făcea mai demult?

H.F.: Se făcea mai demult, se făcea.

Bucur Maria: Eu cred că lichi ăsta...

H.M.: Se pune lichie înainte cu rachiu și cu astea se pune înainte de masă.

B.M.: Da vreau să-ntreb. Eu cred că lichi ăsta s-o făcut cu cozonac mai nou, da înainte tot cu aluat de cozonac se făcea?

H.F.: Apăi mai pe timpuri când era lumea poate mai năcăjită. Da în timpurile astea când erau bucate mai multe și atunci se făceau da aluat așa mai sprintenel, nici cu grăsimea și bunătățile de acum.

L.P.: Da se pune drojdie nu, întotdeauna s-o pus drojdie în aluat sau nu s-o pus?

H.F.: Da, drojdie, ca și la pâine, ca și la cozonac, la orice, că noi și la cozonac punem drojdiuță că altfel nu se face. Da era foarte frumos și foarte bun.

L.P.: Îmi spuneiți vă rog cum se făcea la dv. în sat la mort?

H.F.: La ce? La mort?

L.P.: Mi-ați spus că se face lichi și se pune nu știu cum cu rachiu.

H.F.: Acuma nu, acum nu se mai fac lichie că se fac cozonaci. Și la mort se pune așa pe mese, pe farfurie, cam la 4 felii în farfurie și se fac care vre ciorbă, care vre supă, friptură, depinde cum pică și înmormântările, când îi de post mai fac un ghiveci, o sarmală de post și ciorbe fără carne, no, pâi încolo mâncăruri obișnuite. Cine vre, e poftită tăta lume, cine vre merg la pomeană și beutură și mâncare și de toate ca...

L.P.: Pomeana ce-i? Masa de la înmormântare.

H.F.: Da.

L.P.: Mai îmi povestiți acum se strânge ajutor la înmormântare când moare cineva?

H.F.: Bani nu se strâng dar alimente... care...

L.P.: Cam ce se strânge?

H.F.: Că un ulei, că un orez, că o făină, că zahăr, că indiferent, ouă, de toate se adună așa, cine-i mai neam de aproape, mai duc și găini.

L.P.: Toată lumea aduce pentru mort?

H.F.: Cine vre, că acolo nu-i obligat nimeni. Da să știți că se adună foarte multe și-i un obicei destul de bun.

L.P.: Și așa dacă-ți aduce cineva duci și dumneata înapoi? Ții minte.

H.F.: Sigur că da, și duci poate că o trecut atâta timp când io n-am avut nevoie și tot am dus. Doar o vinit cuscră-mea, a lu fata soacră, o zâs „Cuscră, da ce-i aice la dumneata atâtea găini închise?” (când o vinit la noi, că ei îs din Iceland) „Ce-i atâtea găini închise?” „Cuscră, zâc estea-s delea căpătate.” „Tulai Doamne, da aicia – zâce – dumneata nu... galițe”. Da pui câte trebe, apăi avem peste 50 de bucăți închise.

L.P.: Înseamnă că găini vii se aduc pentru înmormântare?

H.F.: Apăi sigur, io am dus că-i înmormântare, că-i nuntă, că ce-o fost io, m-am dus la toată lumea că zâcem că mă io am patru copii și Doamne feri că se poate întâmpla să-ți moară în anul ăla galițele și să n-ai. Și dacă duci aștepți să-ți vie, că dacă nu duci de unde aștepți, n-ai de unde.

L.P.: Și ce se dă? Se dă de pomană la înmormântare?

H.F.: Cum?

L.P.: La oamenii care vin.

H.F.: Apăi se dau numa japoneze sau cornuri și beutură.

L.P.: Și lumânări se dau?

H.F.: aicea nu prea îi obicei.

L.P.: Și unde se dau? La poartă sau...?

H.F.: Se dau la poartă când ies și duc și la biserică. Sunt care nu vin toți și și acolo duce sacu cu cornuri ce are fiecare și rachiu și de toate, apăi la 6 săptămâni pune părăstas după mort, la 6 luni pune din nou, la on an pune iară și-atuncea fac pom la biserică, aduc... au părăstatu și fac pom încărcat cu toate dulciurile.

L.P.: Asta când fac? La 6 săptămâni?

H.F.: Și la 6 și în curte când îi mortu și atuncea fac pom. Și la 6 luni și și la un an și apăi dup-aia dacă vrei... să urmezi în mai mulți ani, să poate.

L.P.: Cât de mare-i pomu ăsta făcut?

H.F.: Păi... cum să spun? Cam așa-i de înalt de jos ș-apoi ce vrei să pui pe el cât de multe, că pui napolitane, că pui bomboane, că pui pungi cu de toate, pui mere, pui ce vrei să pui. Mai ales pe la Paști, pe la Rusale se obișnuiește că se pune ouă roșii în pom până la Rusale, apoi după aia nu se mai pune, da care pică în sezonul ăsta se pune părăstas până la...

L.P.: Și cum se înmormântează oamenii în cimitir? Așa unul lângă altul sau după neamuri, care cum moare sau cum?

H.F.: Nu, ce să zâc, că de pe timpuri, de când știem noi că părinții noștri erau îngropați de partea cum urci la scări, pe dreapta și buncii și-on unchi erau erau pe partea stângă. Acuma-n ultimul timp s-o făcut cimitir nou, mai pe partea stângă încolo, ș-acolo la rând care cum vineu erau la rând că-i un teren, cum să vă spui, i-un așezământ ș-apoi iară un răzor, și iară un așezământ și care cum o picat.

L.P.: Înseamnă că înainte se îngropau după neamuri, care cum erau neamuri?

H.F.: Tot așa ieu, da fiecare une își alege locu. Ș-apoi noi acu vo doi ani ne-am făcut criptă și acum în ultimul timp o făcut ca să plătească locurile care-și fac aișea în preajma bisericii. Ș-am dat un milion pentru loc șă ne-am ales în fața, la partea stângă a bisericii, acol ne-am ales un loc, ne-am zidit...

Herman Ioan: Biserica-i în fața-ncoace, noi suntem în dreapta!

L.P.: Întotdeauna s-o plătit locu în cimitir?

H.F.: Ș-acuma nu se plătește, numa care-s în preajma bisericii, numa atâta, da care-s mai sus sau...

H.I.: În cimitiru nou, nu, în cimitiru nou a nostu-i tot cu apă, așa lunecă, io am plătit un milion după aia mi-am făcut criptă, m-o costat 50 de milioane da nu mai ai treabă copiii, când vin numa să ieie capacu și te bagă unu jos și-ți pune blanele dup-aia pune pe ălălalt deasupra.

L.P.: Deci vă îngroapă în același loc și pe dv. și pe soțul?

H.F.: Da.

H.soțul: Îi făcut de 70, îi făcut o centură de beton cu părcan, de-acolo vin blanele, și de-acolo vine ălălalt.

H.F.: De-acolo-ncolo pentru altul.No. Și de-acolo ne-am făcut o cruce de marmură...

L.P.: Și se pregătesc, se dau ștergare de pomană?

H.F.: Da, se dau și la prapori se dau și la gropari.

H. soțul: Nu la omini pin sat, numa care-s la gropă și la...

H.F.: La omini din sat, numa la omini care slujesc în favoarea bisericii și la cantor și la preotu să dau, alții mai dau șarvețele, alții mai cu putere dau prosoape...

B.M.: Sarvetele ce sunt?

H.F.: Șarvețele.

L.P.: Șervețele.

H.soțul: Cum le zicea mai demult păstură, dinelea, tindeu îi ăla mai lung și cu modele țesute. Le avem și elea pregătite.

L.P.: Le-ați țesut dv. tindeele pentru înmormântare?

H.F.: Da.

L.P.: Tîndee v-ați pregătit dv.?

H.F.: Tîndee mi-am făcut și le-am pus dantelă. Le-am cusut gata când ai nevoie numa să pui mîna pe ele și să le dai.

L.P.: Și haine își pregătesc oamenii pentru înmormîntare?

H.F.: Apăi acuma majoritatea își cam pun deoparte uite și spun la copii, ...sau nepoții, uite cutare lucruri îs aicea. Când...

H.soțul: Cu costumul ăsta vre să mă...

H.F.: Când să-ntîmplă poate că voi nu sunteți aicea, îs veșinii, îs aișea și poți să spui și la un veșin cu care te ai mai bine, uite cutare lucruri mi le-am pus aiși și dacă viniți să vi le-arăt să știți de und să le luați că poate pînă vină copiii... treaba asta trebe făcută mai repede. No, și-așa că.

L.P.: La nănași se dă ceva la înmormîntare la dv., la nănașu de cununie?

H.F.: Nănași tot la fel, numa cine vre să deie un prosop mai frumos, mai nu-știu-cum, mai deosebit și-ncolo nu se dă altceva.

H.soțul: Pomană.

H.F.: Apăi pomana aia mere la tătă lumea.

H.soț. Acum ț-o trimete de să face, n-o mai face acasă, face în cămin.

L.P.: Și când se acopere sicriul la mort?

H.F.: După ce se termină slujba și tote pînă nu iese din curte. După ce scoboară mortul cu funiile în mormînt...

H.I.: Nu, nu, coperișul tu. Acasă, în curte, după ce se termină slujba, când să iasă din curte, atuncia numa.

H.F.: Dacă se-ntîmplă că s-o umflat sau miroase, atunci neapărat tre să puie un capac că nu poți să altfel... da dacă nu atunci poți să-l lași descoperit pînă se slujește și când trebe să plece la cimitir atunci pune capacul și-l pune-n căruță și să duce.

H.F.: Aicea peste deal, la Gogan, și la nași se face părăstas și pom.

L.P.: Unde peste deal?

H.F.: Aici la Gogan.

H.I.: Sunt alte obiceiuri. Apăi, în Icland, la ginere, nu se face nimic. Atîta pituță, noi îi zăcem țapou, că așa se făcea mai demult la nunți.

H.F.: Acol nu se face nici pom, nici nimic. O pâine, o slujește și altceva nimic.

L.P.: Aici se dă părăstas la nași?

H.F.: Nu, numa la Gogan.

L.P.: Dv. ați spus că v-ați făcut mormîntul. Ați scris ceva pe cruce?

H.F.: Da, am scris.

L.P.: Nu este o poezie scrisă acolo din Biblie?

H.F.: Au alții, în spate, pe cruce au câte unii așa câte un verset scris așa în spate.

H.soțul: Da noi nu avem.

Vajda Andras: Cine alege citatul?

H.F.: Omu a cui îi înmormântarea. Ăla alege. Cine-și face cripta.

H.I.: Da el, de exemplu, alții nu-și face nimica. La alții fac copiii și ei decide că ce să scrie.

L.P.: Deci nu le spune omu dinainte să-mi scrieți pe cruce...?

H.I.: Nu. La mine mni-o zâs copiii: „Ce n-ai avut ce face cu banii? În loc să mergi într-o stațiune să te distrezi, să-ți vezi de sănătate, zâce, ți-ai băgat banii în...”

L.P.: Și dumneata ai hotărât ce să scrie pe cruce sau soția dumitale?

H.I.: Amândoi.

Dali Csabi: Ce ați scris?

H.I.: „Aici odihnește în Domnul, Hermann Ioan, născut... decedat...”

L.P.: Toți își scriu pe cruce?

H.F.: Și alții poate nu mai ajung să mai scrie nimic.

L.P.: Da pomenile după înmormântare cine le face? Copiii?

H.F.: Apăi dacă n-are cine, dacă more soțu, face femeia, dacă more femeia face bărbatu și cu copiii împreună.

L.P.: Toți copiii sau numai unul dintre ei?

H.F.: Ba nu, că...

H.I.: Vreu să spun că toți vin dacă. Eu am putere, am vin, am rachiu, am găini, am porc, tai porc, or face da di la mine face numa ei organizază. Cine nu are copiii se zdrobesc, ei pun toți laolaltă.

Fișa nr. 8

Transcriere înregistrare reportofon

Informator: Scherzer Andrei, directorul școlii

Data nașterii: 1948

Data înregistrării: 26 februarie 2008

Localitatea: Petelea

S.A.: În ce privește înmormântarea la Petelea are specificul localității, prin faptul că, la scoaterea mortului din casă se face o slujbă foarte scurtă în curte după care alaiul se deplasează la biserică, sicriul cu mortul este depus într-un spațiu special, sub turn îi zicem noi, și oamenii intră în biserică, se ține slujba de pomenire, slujbă specifică înmormântării, după care tot alaiul se deplasează în cimitir. Acolo este... se continuă, se încheie slujba respectivă dar mult mai scurt, exact durează cât se astupă mormântul și după ce s-a astupat mormântul se așează coroanele, lopețile celor care au lucrat peste ele și femeia cea mai bătrână din sat, în fruntea celor apropiați înconjoară de trei ori mormântul și zice un salut: „Te salut, tu te odihnești aicea, n-o să mai fii cu noi, așteaptă-ne că vom veni și noi.” Cu asta se termină, bineînțeles cu masa care se organizează. Într-o altă localitate apropiată de noi, Ideciu de Sus, unde am lucrat vreo 12 ani și eu în învățământ, specificul este puțin altfel și acolo în curte se săvârșește un foarte scurt moment în care se spun câteva rugăciuni, se face deplasarea în cimitir și același procedeu până la înmormântare: se cântă cântece din... cărțile noastre de cântece, după încheiere se întoarce tot alaiul la biserică, se ține slujba normală, o slujbă de pomenire, de înmormântare, după care se continuă la masa de pomenire, la cămin sau acasă. În alte localități unde am fost, de exemplu, în Dedrad, acolo am văzut altfel, acolo s-a desfășurat aproape tot... procesul în curte, deci nu s-a mai mers la biserică, s-a mers în cimitir și s-a terminat cam în același fel ca și la celelalte două localități dar nu s-a mai intrat în biserică, se face pe urmă pomenirea, la prima slujbă care se organizează se face pomenirea mortului foarte scurt. Aici la noi este un specific, numai în Reghin este în fiecare duminică slujbă, la localitățile care aparțin de Reghin, respectiv Petelea, Dedrad, Batoș, Uila, Ideciu de Jos, Ideciu de Sus se face o dată pe lună și atunci când apare primul eveniment se pomeneste cel care a murit iar la sfârșitul anului iarăși se pomenesc morții din anul respectiv. Astea ar fi câteva elemente legate de...

L.P.: Se merge la cimitir toamna?

A.S.: Odată cu maghiarii, în aceeași zi se merge, se aprind lumânări, nu există, nu se iasă cu slujbe la noi cel puțin, se iasă, se aranjează mormintele, se pun, se împodobește cu crengi, lumânări, se aprind lumânări, se face un fel de veghe. Cei care sunt bătrâni și nu mai pot să meargă până-n cimitir aprind în geam câteva lumânări acasă, în amintirea celor dispăruți. Spuneți...

L.P.: Cum este alcătuit cortegiul funerar?

A.S.: La noi nu sunt prapori, la noi sunt numai steaguri, steaguri negre și merg cei doi stegari în față, după ei merg... coroanele, dacă e căruță, se mai obișnuiește să mai ducă și cu căruța, atunci să pun... coroanele pe căruță, lângă sicriu, după mort vine... Am uitat să spun, în fața căruței merge preotul care conduce și cu curatorul, bărbatii sunt în față, pe urmă vine căruța cu mortul, după el vine familia și după familie cam ordinea apropierei ca rudă, deci cei mai apropiați mai în față ceilalți în continuare, se merge... La noi e amestecat, la români nu, la ortodocși, acol să merg bărbatii în față și femeile în spate, aici la noi cam așa cred că și-n altă parte... nici n-am fost atât de atent ca să fiu sigur, da cam asta e. Și mai este încă obiceiul, cine-și poate permite, la sași, să aducă fanfara. Încă este, țin mult oamenii la acest obicei. Înainte de război nu exista localitate săsească să nu aibă fanfară, chiar acum traducând acolo pentru clopote, când s-au adus clopote la biserică s-au descărcat în Reghin, s-au adus, iar în capu satului a mers fanfara și cu fanfara o dus până la biserică, le-am descărcat acolo. Ele au fost montate a doua zi. A treia zi a fost o mare sărbătoare la care a participat peste 400 de persoane ca să sfințească clopotele. Și aicea clopotele au fost rechiziționate pentru război inclusiv acoperișul de la turn, era din fier, le-au dus și apoi au acoperit cu altul. Sunt multe, apoi vă mai povestesc când am...

L.P.: Legat de clopote... îmi spuneți, cum se trag clopotele?

A.S.: La noi, la sași este altfel ca la alții. La noi se trage numai anunțul, deci când moare și nu se trage după-masa, numai dimineața. Dacă e seara, s-a întâmplat, nu și numai dimineața și nu se trage cele trei zile și se trage numai când se face deplasarea de acasă, deci când este condus mortul. Noi obișnuim să tragem și la alții care ne roagă, și la ortodocși sau la alte religii care ne roagă, dar noi respectăm specificul nostru. Bine să achită o sumă la cel care trage clopotul și tragem și la ei.

L.P.: Sunt multe clopote la biserică?

A.S.: Trei clopote: unul mare, mijlociu și mic.

L.P.: Și se trag toate trei deodată?

A.S.: Și clopotele sunt, au ceva deosebit, o să vedeți, ele se rotesc, au un sistem special de rotire cu un patent german, n-are sunetu altfel și partea aceea de clopot trebuie să, posibil să miște...

L.P.: Vă cer și alte confesiuni să tragă clopotele?

A.S.: Au fost oameni care au ajutat la reparații, la biserică și n-au dorit altceva să fie plătiți decât, când moare, să li se tragă clopotele.

L.P.: De ce țin neapărat să li se tragă clopotele la biserica luterană?

A.S.: Pentru că este cea mai înaltă, sunt clopotele cele mai puternice care se aud în tot satul. Celelalte sunt puțin mai mici și se aud decât cam în zonă. Cele de la biserica veche românească astea se auzeau mai tare pentru că erau sus pe deal și-atunci apărea, dar cele noi fiind jos nu se aud așa de tare și e plăcerea lor ca să fie mai multe. De fapt am întâlnit tradiții din-astea și la Apalina. Acol este o înțelegere între confrerii, dacă moare unul care s-a născut acolo, deci este cum zic ei băștinaș, trag toate bisericile, dacă sunt alții care o venit pe parcurs în funcție de înțelegere, dar la băștinași fără să se plătească trag toți la toți, deci care se știu din tată-n fiu, din moși strămoși că au fost din localitate. Sunt astfel de înțelegeri locale.

L.P.: Cimitirele sunt separate?

A.S.: Sunt separate, la noi chiar la evanghelici avem două cimitire. Avem cimitiru vechi care s-a încheiat, a fost mai în sat și o avut loc și câteva evenimente deosebite aici în sat o fost epidemie de coleră, epidemii în care o murit foarte mulți, la un moment dat s-o umplut cimitiru... Momentan cimitiru care-i în funcțiune sus pe deal s-a mutat sus pe deal pentru că nu mai era loc acolo. Aici sunt separate: este cimitiru săsesc, este cimitiru ortodox unde sunt și greco-catolici.

Fișa nr. 9

Informator: Pantea Simion, porecla Simion lu Fuscii

Studii: 6 clase

Data nașterii: 1923

Data interviu: 3 iunie 2008

Localitatea: Săcalu de Pădure

Despre înmormântare.

- A tria zi îl îngroapă, a doua sară vine preotu să puie mortul în sicriu, îi pune lumânare de șeară după ște îl pune pe laiță
- Pom să fașe mai crengos, pom întreg de 1 metru, la 9 zăle după înmormântare. Se pun: mere, nuci, împletituri din aluat.
- La iertare să duc întâi copiii, apoi clopotarii, praporii, groparii, apoi restul. Prima dată bărbații, apoi femeile, apoi la urmă oamini cāsii. Primesc o jemnă, un pahar de jinars peste sicriu.
- La cimitir: merge mai întâi crucea, apoi praporii, popa și mortul
- Femeile să glăseu când să scote mortu din casă. Să sparge un vas de ăsta de lut.
- La preot se dă colac, jemnă, ștergar, bani cât pretind.
- La nănași se dă colac și ștergar.
- Iertare se ia întâi de la ăia din casă, care-s mai aproape, după aia la alții, vecini, după aia la tot satu.
- Să pune un păretar sub mort, o bucată de pânză cât îi mortu de lung și fatiol. Să rupe fatiolul înainte de a pune capacul, se dezleagă picioarele.
- Groparii primesc colac, ștergar, tindee, farfurie, lingură, furcuță.
- Pe sicriu e pusă o cruce, oamini sărută crucea apoi primăsc jemna cu lumina și jinars.
- Masa de la sfârșitul înmormântării e numită „șina mortului”.
- Colaci să dau la clopotari, la prapori, la gropari, la veșini, la preteni, la nănași, la preot.
- La 9 zăle, la 6 săptămâni, la un an să dușe la biserică și să dă la fieștecare un pahar de jinars, o jămnă. Pomi îs de pus și la anu.
- Copârșău să dușe cu un scaun cu 4 mânere, să dușe și cu căruța. I să zăce și „jgheab”. La cimitir se spune „țintirim”.
- Sunt 3 cimitire: două vechi și unul nou, de 10 ani.
- Este o cruce de piatră din 1802.

Fișa nr. 10*Informator: Banga Mihai**Vârsta: 80 ani**Data nașterii: 1928**Religia: reformată**Etnia: maghiară, mama era româncă: Dan Raveca**Data intervju: 09.02 2008**Localitatea: Onuca, comuna Fărăgău, județul Mureș*

- *Ce se face imediat după moartea omului?*
- *Se spală, se îmbracă în haine nouă, pregătite.*
- *Cine-l spală?*
- *Neamuri, vecini.*
- *Unde se așează mortul în casă?*
- *Se face o bancă, o masă mare și se pune acolo până aduce sicriul.*
- *Unde se face sicriul?*
- *La Reghin sau la Dumbrăveni.*
- *Cine se anunță prima dată de moartea unui om?*
- *Se anunță doctorul apoi preotul*
- *Unde se îngroapă morții?*
- *„La Harangos”, pe deal, în cimitir, în sus de biserică.*
- *Se face masă la sfârșitul înmormântării?*
- *Gazda bună face masă, „tor”, care nu face masă duce un pahar de jinars și un colac la cimitir.*
- *Mama dumneavoastră era româncă? Ce preot a îngropat-o?*
- *Mama a fost îngropată ca la români, de preot ortodox, o venit de la Poarta, dar a venit și preotul reformat, nechemat.*
- *Se pune ceva la poartă la casa mortului?*
- *Se pune steag negru la poartă, adus de la biserică, draperii negre la ușă și un lepedeu negru la copârșău, pe margini.*
- *Unde se pune sicriul în casă?*
- *Pe o masă pentru morți, este la Casa de cultură din sat?*
- *Se închid ochii la mort? Se leagă barba?*
- *Se pun bani la ochi și se leagă barba, legătura se ia când se acoperă copârșăul „korporso”.*
- *Când se acoperă sicriul?*
- *Când vine popa la îngropăciune atunci se bate cu cuie capacul la sicriu.*

- Cine scoate sicriul din casă?
- Groparii scot sicriul din casă.
- Cum e dus sicriul la cimitir?
- E dus cu căruța, cu boii sau cu calul. La boi se pune batistă la coarne, batistă cu margini negre.
- Cine sapă groapa?
- Prieteni, vecini, neamuri. Acum aproape nu mai are cine să sape groapa.
- Când se trage clopotul?
- De trei ori pe zi, în fiecare zi până la înmormântare, dimineața, la amiază și seara.
- Se fac opriri pe drumul spre cimitir?
- Nu, la români se fac. Se oprește după cum ai bani: „Pune-l jos că-i bănos.”
- Se bocește?
- Nu.
- Ce face preotul la înmormântare?
- Predică la groapă.
- Cum se face înmormântarea la tineri necăsătoriți?
- La tânăr, fată sau băiat, se duce cu steag negru, cu muzicanți. Și la cei care n-au copii se face steag. Fetele duc steag. Copârșăul nu e dus cu carul, e dus de băieți cu rude de lemn. Se fac steaguri albe și negre.
- Se pune ceva în mână la mort?
- În mână la tineri se pune o batistă cusută frumos, cu flori. La bătrâni se pune o batistă simplă, cu negru pe margini. Batista se cosea o săptămână de fete.
- La cât timp se înmormântează?
- La trei zile după ce a murit.
- Unde se pune mortul în cimitir? Lângă neamuri?
- Da, lângă neamuri.
- Unde se face „tor”-ul?
- La Căminul cultural.
- De câți ani este construit Căminul cultural?
- De după război, de vreo 30 de ani.
- Ce se face de mâncare la „tor”?
- Care era gazdă tăia găini, se făcea ciorbă de tăieței.
- Se strânge ajutor la înmormântare?
- Nu se strânge, numai neamurile. La Poarta se strânge ajutor pentru înmormântare. Când moare o muiere săracă sau un om sărac așa înmormântare face ca la un chiabur, fiecare dușe, și de rușine dușe, la masă mere toți, nechemăți.

Fișa nr. 11

Informator: Emilia Boia, născută Ursuț

Data nașterii: 1932

Studii: 7 clase

Localitatea: Sărmășel Gară

Înregistrări: obiceiuri de înmormântare și iertăciuni în versuri. Versuri compuse pentru înmormântarea ei și la alți membri din familie. Numai ea compune astfel de versuri în sat. Le-a avut scrise într-un caiet pe care l-a dat unei asistente de la spitalul din Sărmaș.

1. Iese luna dintre nori
 Și-mi adușe-n suflet dor
 Iese luna dintre stele
 Și-mi adușe-n suflet jăle
 C-am avut numa-o nepoată
 Și-i plecată în depărtate
 Dac-aș și mai tinere
 Io m-aș fașe-o păsărea
 Și-aș zbură-n America
 Ca să-mi văd nepoata mea.
 Bătrânețele m-apasă
 Nu știu de-a mai vini acasă
 Să o strâng o dată-n brațe
 La nepoată știu io bineț
 Că îi tare dor de mine
 Da nu poate ca să vie
 Că-i departe...
 Io mă rog la Dumnezeu
 Numa atâta să trăiesc
 Și o dată s-o mai văz.

2. Voi acas când ați vinit
 Ușa v-o fost descuietă
 Mâncarea v-o fost pe masă
 Da de-amu când îi vini
 Pe nime nu-ți mai găsi
 Ușa a și încuietă
 Nime nu v-așteaptă-n poartă
 Rămâi casă, rămâi masă
 Rămâi grădină-nflorită

Nime nu v-a mai pliji
Că de-acolo nu poți vini
Vă rog să mă cătați
Și lumini să-mi aprindeți
Voi la mama să viniți
Flori frumoase să-mi sădiți.”

3. Măicuță când m-ai făcut
O fost vreme re și cânt
Te-o durut numai on pșior
C-ai crezut c-o fost fișior
Da dac-ai văzut că-s fată
Te-o durut inima toată.
Cu mâna m-ai legănat
Și din gură mi-ai cântat
Să crești mare și frumoasă
Și să te măriți în casă.
Da io nu te-am ascultat
Cu omu ște mi-o fost drag
Tare m-am îndepărtat.
Io mamă îți șer iertare
Că Ț-am făcut supărare
Mă doare sufletu-n mine
Mamă io când mă gânesc la tine.
Și mă doare inima,
Maică pintru dumneata.
Io aiși am cale lungă.
Drumu îi tare departe
Nu poți vini măicuță la mine.

4. C-am fost două surorele
Din școală ne-am despărțit
Una îi la răsărit
Și una-i la sfînțit.
Aia care-o plecat
Numai de bine o dat.
Io acasă am rămas,
Da numai de gine-am dat.

Până în anii 60 erau femeii care cântau mortul până ajungeau la groapă. După mort se cânta ziua la amiază, când se trăgea clopotul, până nu vine popa. La tineri se aduce muzică, ceteraș.

Alte cântece la groapă, la 6 săptămâni, la părăstas, când au sfințit crucea la cimitir. Versurile sunt compuse de ea, dar au fost spuse de diac.

„I-auzi Maștei cucu cântă
 Ieși afară de-l ascultă
 Cucu cântă pin livezi
 Și tu-n pământ putrezești.
 Adă-i Doră apă reșe
 Și Miuța cu ulșioru
 C-apoi ș-a stâmpăra doru.
 Mă Steliane, dragu meu,
 În lume cât ai trăit
 Faină cas-ai construit
 Da tu aia ai lăsat
 Și aișea te-ai mutat.
 Ai vinit în câmp cu flori
 Ce plâng a tale surori.
 Ai vinit în câmp cu iarbă
 Ce plâge-a tău frate dragă
 Ș-a ta măicuță bătrână
 O vinit din gepărtare
 Să-ți aprin-o lumânare.
 A ta soțioară dragă
 Ce plânge-o viață-ntreagă,
 Că mereu vine plângând
 Pân-aișea la mormânt
 Cu tine să vorovească,
 Doru să și-l potolească.
 Da tu de-aici din mormânt
 Nu poți s-o ajuți cu nimic
 Și mere-napoi plângând.

Cântarea asta o zis-o diacu de două ori, așa de mult i-a plăcut.

Obiceiuri la înmormântare:

Se purta paos, nu se mai fașe acum. Dușeu 40 de găleți la târg, la Sărmaș, cu cânțile, 40 de cânți de lut, cu apă.

Când se scoate mortul afară din casă, se închide ușa, se sparge o cană, apoi ies căsenii afară. Cioburile se aruncă.

În sicriu se pune o pânză țesută de casă rumeguș, periniță la cap, fatiol. Fatiolul e cusut roată cu cipcă cu tăieturi.

Neamurile scot mortu din casă: ginerii, finii. Mortul îl duceau cu caru cu boi, 4-6 boi, apoi cu caii și acum cu tractorul. Se pune în groapă covor și preș.

Se strâng din sat ouă, găină, făină, nucă, zahăr, ulei. Aduc neamurile, vecinii, la care ai dus.

Doliu se ține un an. La 6 săptămâni, la 6 luni, la un an se face părăstas. În Joia Mare se scot prescurile morților, dacă o murit înainte de Paști. În tăta sâmbăta să poartă prescurile. În Joia Mare să dușe pom, cană, pomene: mere, ouă roșii, merindare. Rămân la biserică, la popa, la diac, la făt, la copii, Mai își duc și acasă.

Acum nu se mai fășe „toiag”, dar mai demult să fășe din șeară, pe o farfurie, se pune ban. Să mai fășe unu dacă se găta, arde tot timpul alea tri zăle.

Clopotul să trăje la 4 noaptea, la 8 dimineața și la amiază, o oră să traje. Amu să înșepe di la 8 dimineața. Când îl dușe la groapă.

Să pune steag negru la colțu cășii, de la biserică, îi dus de la mort până la groapă, două sfeșnice duc doi copii, doi băieți. Înainte mărg praporii, 4 prapori, popa, diacu, fātu, rudele. Praporii îi duc gropașii, amu fac țiganii groapa pe bani.

Fatiolul se rupe la gură „îi lăsam aer”. Se rupe fatiol din margine și să afumă cine visează mortul. La femei năframa neînodată, la bărbați cămeșă neîncheiată.

Copârșăul e făcut de „stăluși”, meșteri pintru copârșău, din scândură de brad.

Fișa nr. 12**(transcriere de pe casetă audio)***Informator: Grama Virginia**Data nașterii: 1936**Data interviu: 20 martie 1996**Localitatea: Șerbeni, comuna Beica de Jos*

– Ce se face la Arh. Mihail și Gavril?

– La noi tradiția era mai demult, care am prins-o noi bine: în ziua *De Arhanghel* se pune pomișoare pintru fiecare copil care-l aveai născut, care era mai miși, la biserică, rar care pune acasă și le sfințe preotul. Se pune așa: fina pune pintru nașă, o haină, o bluză, un batic sau numa o merindare țesută era prima dată și o farfurie, o cană, în cană poame uscate, nuci, mere, turte colorate și câteva lumânări și vene preotul, le sfințe și se da la nașa copilului și nașa fadăde înapoi pintru copil o mieluță, o puică, o găscă, șe ave după cum era modru.

– Se face pomișor pentru morți?

– Pintru morți, dacă nu era pus pomu de cununie se pune în casă când mure, când vine di la înmormântare, da noi nu l-am prins, spune bătrânii, înaintea noastră.

– Ce se face pentru morți în Postul Mare?

– În fiecare sâmbătă se face slujbă la biserică pentru morții care-s înscriși. În Joia Paștilor se fac pomișoarele când se sfințesc și paștile pentru împărțit. La Florii, sâmbăta, după masa mere preotul la cimitir, se duc la cimitir cu flori, lumânări, se fac părăstase, cine vre să facă și mătîșoare se duc cu brațu, se împodobesc cu lână colorată, din tăte colorile. Întâi îl împlântă la mormânt, fātu adună din tăte care-s mai frumoase, vârfurile, face 2–3 snopi și le pune la biserică. Atunci le sfințește preotu, în duminica Floriilor și se împărțește la tătă lumea din biserică. Se zăce că pe timpul verii când vind ploile grele, cu tune, cu fulger, aprinzi o mătîșoară din aia sfințită și se liniștește timpul, vremea.

– Ce-i toiagul la mort?

– Toiagul îi o lumânare, se măsură o ață din bumbac cât îi mortu și pe aia să pune șeara, să încarcă și să fașe lumânare și să încovrigă așa tăt rotund, rotund, se lasă numa atâta cât să ardă și ăla se ține trei zile cât îi mortu, să aprinde seara la priveghi, ziua, în timpul cât să trage clopotul după mort. Puțin mai rămâne din ea după preveghi. Să pune pe o iconiță sfințită.

- Ce se face cu ceara care rămâne de la toiag?
- Noi o folosim mai mult la suveică, să nu cadă lemnul de la țesut.
- Când se bocește? Cum se bocește?
- La mai mulți morți într-o formă se cântă. Se cântă sara la preveghi, mai multe femei se adună. Să cântă după cum îi de mare jalea.

Cântec de priveghi:

1. „*Stau pe pragul căsii mele
Gata de drum lung de jăle,
Toți îmi zăc să nu mă duc
Că-i lung drumu ște-l apuc.
Da eu stau pe prag de moarte
Și le spui că nu se poate
Dacă moartea ne-ndurată
M-o lovit cu-a ei săjeată
M-o lovit, m-o sășerat
Di pe pământ m-o luat.
O, iubiții mei copii,
Mă ieu, mă duc, vă las pustâi
Să viniți la sărbători
Să-mi puneți pe mormânt flori
Să-mi dați câte-o rugășune
Să-mi meargă sufletul bine
Că și io cât am trăit
Tît pintru voi m-am trudit.*”

2. „*O viață, o viață
Ca roua de dimineață
C-așa-i viața omului
Ca și roua câmpului
Astăzi este, mâne nu-i
Astăzi au fost pe pământ
Mâne sunt la Domnul sfânt.
Astăzi am fost printre voi
Mâne-s în raiul cu flori.*”

- Cum se cântă la copii?
- La copii micuți se cântă așa:

1. *Mâncate-ar focu de șarpe
Di ște-ai mâncat iarbă verde*

*Să și lăsat să-nflorească.
Și Ion să mai trăiască.*

*2. Dinaintea acestei case
Este-un mândru stejerel
Cântă paserile-n el
Tăt cântă și pciscuiesc
Și raiu îl împărțasc
Împărțâță-l cu dreptate
Fașeți-i și la N.parte."*

– Ce se face la cei morți departe de casă?

– Socru mnieu a fost dus pe front, nici n-am știut că-i viu ori mort, un om ne-a spus: „O murit în brațele mele, mergând spre Rusia.” I-am făcut prohod ca la tăta lumea, și crușe i-am dus, înafar’ de sicriu tăt o fost, și prapori, și tăta tradiția care să fașe la mort. Prohod i-o făcut acasă. Crușe i-am dus la biserică, după prohod, masă ca și după mort. Atăta i-am făcut mormânt că s-o nimerit, după război, o murit ș-un copil de-alu soacră-me, la 13 ani după război, o murit și ăla, împușcat de o grenadă, o găsât-o pe câmp, și i-am îngropat trupu la biserică, ș-acolo s-o-nchis un mormânt și i-am pus crușea laolaltă și socru-mio și copilul, ș-acolo este și un mormânt mare pentru eroii necunoscuți care i-o adunat așa di pe câmp și n-ave pe nimeni și nu le-o găsât niși acte asupra lor și ăia i-o îngropat așa laolaltă. Părăstas pintru toți eroii să fașe la Ispas, Ziua Eroilor, la biserică.

– Ce se face când moare cineva la câmp?

– Când moare și neva la câmp îi ridică o crușe.

– Cum se face laița mortului?

– Mai demult se pune mortu pe un pat țărănesc sau scânduri și pe cadă de scândură, șiubere de șiert haine, pe două căzi pune sicriul, și ălea trebuie învălite, ca să nu să vadă cada, să pune cearșafuri albe cu dantelă, dinăste-lealte de lână, și trebuie prinse cu acu că dacă nu căde jos și până la urmă acu să pune la mort, să spune că ăla ac nu-i bine cu care-ai cusut pintru mort să-l mai oprești. Să pune în sicriu, în haina mortului.

– Se puneau flori la mort?

– Dușe buchet de flori la mort, fiecare care mere la mort. Fiecare când îi mure o rudă, dușe flori din grădină. Îi înconjurat tăt de flori. Acuma, iarna, să pun și la noi coroane, de cumpărat.

– Cum era alaiul la mort?

– Înaintea mortului să dușeu oamini care dușeu praporii în mână, 6 prapori acum, înainte să dușeu 4 prapori, când am apucat noi, da acuma de

un timp încoasă, zâșe că de-aia să dușe cu atâta să dușe mortu, să deie mai mult, să cuprindă mai multe neamuri, să duc 6 prapori, 4 sfeșnice, și la ăia dai prosoape dacă-i bărbat, dacă-i femeie dai năfrâmi și să pun 6 oameni care zâșe că dușe mortu, da mortu tât cu căruța să dușe, numa că-s numiți 6 nepoți de-a mortului ca să le dai prosoape și colac. După prapori mere preotu și apoi mortu. Toiagu îl dușe o femeie la cimitir, pe lângă copârșău, îl dușe-n mână până la țințirim și acolo îl dă la ăla care îi numit.

– Din ce se face crucea?

– Să fașe cruce de lemn, acum obișnuiesc s-o facă din piatră, cât trăiesc. Crușea de lemn e pusă pe car și-s numiți 4 bărbați care s-o ducă și la ăia se dă prosop și colac, o ieu jos di pe căruță și o duc di la poarta țințirimului până la groapă. Nu intră căruța în țințirim.

– Se pune ceva în casă pentru mort, după înmormântare?

– Din mâncarea care să fașe la pomana mortului să lasă în farfurie, pe masă, să pune făină de grâu pe masă, că noaptea sufletul să întoarce înapoi să vadă cu șe l-o servit la masă și zâșe că vine în formă de pasăre și să vede din mâncare gustat și să vede urmă de pasăre în făină, la multă lume o arătat.

– Ce faci ca să nu visezi mortul?

– Când să pune copârșău pe fatior, ori până nu-l bagă-n groapă, ăl din familie rupe fatior, îl dușe acasă că zâșe că dacă-l poartă nu mai jisază mortu și nu i-i frică de mort. Și pune mâna pe ptișioru mortului, îl scutură un pic că zâșe ca să nu-i șie frică de mort. 2-3 zăle poartă fatior. Apoi tât acasă-l țân, îl pun uneva, atâta-i tot mai mult până-l îngroapă bine.

– Ce se face ca să nu amortească mâinile la oameni?

– Ca să nu-i amortească mânurile, la groapă, când acoperă mortu cu țărână, fiecare mere, care-i acolo rămas, și-și dă așa pe mână, pă urmă aruncă în groapă. La hăi din casă, din familie, pune țărână după gât, zâșe ca să uite mortu.

– Se face feștanie la casă?

– Dacă fășe masa mortului, pomana, la casa mortului, atunșea preotu când să-ntorșe di la gropă, până să aranjază lumea la masă, preotu fașe rugășiunea, feștania. Dacă fașe masa la cămin, atunși preotu intră când s-o gătat prohodu până când iartă lumea la poartă, preotu fașe feștania în casă și apoi mărg la groapă cu gata.

– Se sparge un vas la înmormântare?

– Când e scos mortu din casă, pintru prohod, care rămâne mai la urmă trebuie să strășe după mort șeva, de sticlă sau de porțolan, așa-i tradiția.

– Se păstrează ceva de la cununie pentru înmormântare?

– Când era mamilе noastre, își țâneau hainile cu care mereu la cununie, zâșe că cu ălea trebe îngropate. Mama me a țânut năframa cu șiucri, de

mătasă, șurțu. Dacă era tinerești tare apăi nu le mai pune. Zâșe că cu ălea era bine să se îngroape cu care s-o cununat, cu care-o fost în cununie.

– Ce se făcea dacă murea un copil nebotezat?

– Dacă era copilul rău, mere moașa îl închina cumva la iconă, știe moașa, care era moașă învățată din sat. Lua copilul în brațe, mere la iconă sfințită și fășe crușe cu copilul de tri ori cătră iconă, ca cum ar și botezat.

Fișa nr. 13
(transcriere din caietul de teren)

Informator: Vețean Maria

Anul nașterii: 1928

Localitatea: Șerbeni, comuna Beica de Jos

Data: 20 martie 1996

Pop Laura: Care sunt semnele prevestitoare ale morții?

Vețean Maria: Dacă cântă cucuveaua, dacă se dărâmă un perete undeva, dacă cade o icoană de pe cui, dacă jisază șineva din familie că-i cade o măsca și-i cură sânje, atunci moare șineva din familie. Seșeră și coasă dacă jisăzi moare șineva din familie. Dacă cântă găina cocoșește ai sămn rău, nu neapărat de moarte.

P.L.: Ce se face când se află omul pe moarte?

V.M.: Se roagă, face rugășiune, fac mătânii femeile, chiar copiii, șine-i în casă, pe o năframă, dacă e femeie, pe o batistă, dacă e bărbat, apoi năframa sau batista i-o pune la cap ca să-i ușureze suferințele. Când moare i să aprinde lumina, de său ori de șeară, i să pune în mână și i-o țâne șineva, în mâna dreaptă. Să țâne aprinsă până ște-i sigur că mortu și-o dat sufletu, până când nu mai suflă. Apoi să leagă fâlșile cu o năframă și pișioarele cu o sfoară, o cârpă care să lasă în sicriu, sub mort, după ște înțepenește. Dacă-i muiere o piaptănă și lasă piatănu acolo. Dacă-i coasă șeva la mort, acu de cusut rămâne în copârșău. Să oprește ceasu sămn că nu mai bate inima mortului și să copere oglinda sămn că mortu' nu să mai uită în oglindă nișiodată. Oglindă să copere cu o năframă sau cu o față de masă.

P.L.: Cine spală mortul?

V.M.: O face șineva din familie ori o muiere săracă. Dacă moare bărbat nu cheamă pe alțișineva să-l spele, îl spală șineva din familie neapărat. Șine spală mortu n-are voie să pună mâna pe mâncare tri zâle, până-l îngroapă. Așa-i vorba că nu dospește aluatu' de pită, de colași, de prescuri. La ăla care spală mortu' îi dă de pomană îndată după ște o spălat mortu, haine de-a mortului și mâncare. Îi mai dă șeva și după comandare.

P.L.: Cum se îmbracă mortul?

V.M.: Cu ște are mai frumos, își pregăte încă de când trăie.

P.L.: Cum se anunță moartea unui om în sat?

V.M.: După ște mortu e spălat, îmbrăcat și așezat pe pat. Să adușe di la biserică masa mortului, față de masă și steagu negru, cu cruce aurie,

care să pune pă poartă. Fața de masă di la biserică e dintr-un material negru, cu franjuri pe marjini și cu cruși aurii pe părți și la capete. Amu mortu îl așază în copârșău în zâua în care o murit. Înainte, când nu era masă pintru morți, patu mortului era făcut din două căzi, două butoaie de varză goale, se puneu cu fundu-n sus, să puneu două scânduri care țâneau salteaua din paie, îmbrăcată într-un fund de saltea cu două capete țăsute cu alesătură, ca pernele. Pe saltea erau puse covoare dese, de o parte și de alta, piste covoare erau puse ștergare, la capete cu alesături de culoare roșie. La cap erau puse două perne îmbrăcate cu funduri țaste și o pernă la mijloc, sub coate. Înainte copârșău se fășe în satele veșine și de-aia nu-l pune în copârșău din zâua în care mure, până ște era gata copârșău, a doua zî. Masa pe care se pune mortu să zâșe laiță. Până ște mortu nu era pus pe laiță nu mere nime acolo. Se afla când mure șineva când trăje clopotu, se trag amândouă clopotile. Să traje clopotu mai jalnic, cum să traje și de ploaie, într-o ureche. Clopotile să trag pintru mort de tri ori pe zi, da numai înainte de ora 12, după ora 12 nu să mai traje clopotu'. La ora 6 traje de noapte, la ora 9 să traje de prânz și la ora 12 să traje de amiază. Dacă omu o murit după ora 12 nu să traje clopotu până a doua zî, dimineața. Dacă adușe mortu de undeva, de la spital, dacă treșe un mort din alt sat prin Șerbeni, atunși să traje clopotu și după ora 12.

P.L.: Cum se trage clopotul de ploaie?

V.M.: Clopotu să traje de ploaie numai într-o ureche, când ște vremuri grele, ca să împrăștie norii. De ploaie nu să trag amândouă clopotile, să trag pe rând.

P.L.: Ce se dă de pomană la înmormântare?

V.M.: Să dau colași mari, de 2 kg, cu gaură la mijloc, să comandă la Reghin, la brutărie. Să dau la preot, la cantori, la gropari, să pun la prapori și să dau la ăia care duc prapori. Colași mai mniși, de 1 kg, să dau la străini, la neamuri venite di la oraș. Colașii pintru preoți, cantori, clopotari, săpători să pun pe masa unde slujește preotu. Pentru preot și cantori să pun șărvățele și lumini, pintru clopotari și săpători să pun ștergare mari, cu alesături, și lumini. Înainte de colectiv să pune o merindare, țăsută din cânepă, care era numai cu dungi. La ăia doi gropari să dădeu colașii când mereu di la comandare. La neamurile vinite din alte părți să dau colașii când mereu acasă. După masa de comandare o femeie ori două să ocupa de colași. Înainte de colectiv, la gropari să mai da o găină, o farfurie, o lingură, o furculiță, în afară de colac și ștergar. Amu să dau bani, colac și ștergar.

La iertare, după prohod, când scoate mortu' din curte, la poarta curții, să dă la toată lumea țiucă, corn sau jămnă și lumină. La copii să dau cornuri și lumânare. Bărbații și femeile stau la poartă cu desajii cu cornuri și jămne, cu țiuca și cu luminile. Oaminii sărută crucea mai întâi, crucea mică pe care o are fātu în mânî, apoi ieu pomana. Cu crucea aia slujăște popa la prohod. Dacă pupă crucea să zăse că o iertat mortu.

P.L.: Cum arată toiagul?

V.M.: Toiagu îi o botă pe care să leagă un colac mare, ca la prapori, o cămeșă, haine de-a mortului, îi pune floare la capăt, i să dă la un om năcăjât, care-l dușe până la gropă, țapă bota în gropă și restu îi a lui.

P.L.: Unde stă toiagul până ce e dus la groapă?

V.M.: La prohod stă răzimat de masa unde slujăște preotu sau de copârșău.

P.L.: Când se face toiagul?

V.M.: În zâua când îl îngroapă.

P.L.: Cum se face lumânarea toiag?

V.M.: Să fașe din șeară, pe o ață de cânepă ori de bumbac, ar trebui de mărimea mortului, să fașe colac cu un capăt în sus care arde. Să pune pe o iconiță, pe chieptu mortului, de când moare până când îl dușe la groapă. Iconița rămâne acasă apoi și ște a mai rămas din lumânare nu știu ce să fașe cu ea. Să aprinde la priveghi și când traje clopotile la biserică. Atunși să aprind și lumânările din sfeșnice. Astea la sfârșit să duc la biserică.

P.L.: Ce nu e voie să facă cât timp stă mortul în casă?

V.M.: Măța nu are voie să intre-n casă. S-o-ntâmplat c-o intrat măța ș-o înșeput mortu de nas.

P.L.: Ce se face la priveghi?

V.M.: Muierile glăsăsc, în cor, bărbații joacă cărți. Nu să stinje lumina deloc, ăi din familie stau treji, chiar dacă stau cu rându, apoi străinii să cam duc. Mai demult nu să dăde de mâncare și de băut, amu, când să duc li se dă colac și țiucă. Un bărbat dă țiuca și o muiere stă cu farfuria cu cozonac.

P.L.: Se fac jocuri la priveghi?

V.M.: Mai demult, unde nu era mare întristare să fășeu jocuri. Se fășe moarte, un bărbat mai comic, învălit într-un lepedeu, de sus până jos tăt era alb, la cap ave legat un ștergar alb, ave linguri la cap în care ardeu două lumini. Pe față era dat cu făină de grâu și ave o seșeră în mână. Intra și prinde câte o muiere cu seșera și zăse că o dușe moartea. Se fășe cai, doi bărbați aplecați, spate-n sapte, la mnijloc legați unu de altu. Peste ei să arunca un țol. Aveu o botă în mână și o oală re de pământ pusă

în ie, oala era capu calului. Oala să spărge. Un om dușe calu de căpăstru și zâșe că mere la târg și n-o primit atâția bani cât o șerut și decât așa mai bine-l lovesc în cap. Zâșe că-i bolnav calu și decât să-l ducă la târg și să nu-l cumpere nimeni mai bine sparje capu calului. Se mai trânteu caii jos.

P.L.: Vine preotul la priveghi?

V.M.: Cu o sară înainte de a-l îngropa vine preotul și fașe șina mortului sau șina de taină, citește o rugășiune anume. Preotul și cantorul se serveau cu colac și țuică.

P.L.: Cine „glăsește” mortul?

V.M.: La priveghi îl glăsește corul de femei. Numai femeile glăsăsc moru. Pe drum numai neamurile să glăsăsc.

P.L.: Este un cântec care se cântă la toți morții?

V.M.: Se cânta cam așa:

*Stau pe pragul casei mele
Gata de drum lung de jăle
Toți îmi zic să nu mă duc
Că-i lung drumul ște-l apuc
Dar eu stau pe prag de moarte
Și le spui că nu se poate
Dacă moartea ne-ndurată
M-a lovit cu-a ei săjeată
M-o lovit, m-o sășerat
Dintre copii m-o luat...*

P.L.: Ce se mai face pentru mort după înmormântare?

V.M.: Șapte zăle după îngropăciune să fașe slujbă la beserică. Să fac 7 lăturghii de prescuri care să dau 7 zăle după înmormântare la preot. Dacă-s mai mulți preoți se împart. O lăturghie este o prescură și parastas mic deasupra. Prescura are 7 oușoare, unul la mijloc și 6 jur-împrejur. O bucată de aluat să taie în 7 părți de mărimea unui ou. Părăstasu să fașe dintr-o bucată de aluat de mărimea unui pumn, peste care să fașe o împletitură pusă în crușe. Când bagă la cuptior să însamnă cu prisconițu în numele Tatălui, Fiului și Sfântului Duh pă fiecare oușor și pă fiecare pătrat din părastas. Prisconițu îl pune o femeie văduvă sau mai bătrână.

Fișa nr. 14**(transcriere de pe casetă audio)**

Informator: Vețean Maria

Data nașterii: 1926

Data: 20 martie 1996

Transcriere: Laura Pop

Localitatea: Șerbeni, comuna Beica de Jos, județul Mureș

– Despre morți putem vorbi despre oameni bătrâni. La oameni bătrâni se spune cântă cucuveaua, pe casă, pe grajd, în grădină și prevestește moartea sau cade șeva de pe cui, o icoană, un tablou, sau dacă jisază că-i scoate un dinte și-i cură sânje se așteaptă la moarte.

– Ce se face prima dată când moare o persoană?

– Îi spălată, îmbăiată, deja aranjată, noi îi zășem pe laiță, nu-i laiță, îi o masă anume. Să așază mortu îmbrăcat frumos, cu tăte, cu tăt ce-i nevoie pintru mort... și primu lucru să traje clopotu, atunci să vestește, doar până atunși știe doar veșinii, familia, să traje clopotu da nu să traje clopotu după-masa, nu să obișnuiește după-masa să tragă clopotu, până la 12, la unu, dacă nu până mâne dimineață la ora 6, atunși știe toată lumea „o murit cutare.”

– Se pune vreun semn la casa mortului?

– Da, da să pune, dar astea din capătu satului nu știe, să pune steag negru, cu o crușe pe el, steagu-i negru și crușea-i cu un fel de auriu. Și fața de masă di pe masa care să așază mortu și steagu stau la biserică de-acolo să ieu.

– Cine spală mortul?

– Ori șineva din familie, ori o femeie săracă... i se dă: dacă-i bărbat cămeșă, un pantalon, șe are di la mort. I să dă atunși pă loc, și pă urmă, se recunoaște, că și după înmormântare are grijă de femeie să i se mai deie.

– Ce se face la tinerii morți necăsătoriți?

– Dacă se întâmplă să moară o fată ori un băiat, la băiat poate avea o fată cu care vorbe. Se îmbracă mnireasă, da înainte la preveghi, în sara de preveghi ea-și fășe, compune cânteșe, glăsări, glăse sângură, își glăse mnirile; dacă era fată era un băiat îmbrăcat mai frumos care spune că ar fi mnirele mniresii; fata să îmbracă în ziua de înmormântare mnireasă și era primită de mama mortului în prag cu o coroană pintru că mnireasa adevărată să prime cu colac și cu năframă, da mnireasa asta care nu mai ave

mnire era primită de mama mortului cu o coroană de-a mortului. Corona îi o cunună din flori, ori cumpărată, ori făcută anume din flori din grădina mortului și cu asta prime mnireasa și ie stăte tot timpul la capu mortului și-și fășe, își compune cânteșe după cum îi era inima ei, după cât îi păre rău după băiat, că s-o întâmplat să moară băiat care chiar erau logodiți și mama mortului o primit-o cu coronă în prag, cu jale, cu plâns, cu năcaz, ie o stat tât timpul la capu mortului. Și fata țane un an de zâle, iar în familie tât un an să poartă după mamă, tată, frați, surori. Fata era dusă de doi preteni ai mortului la casa mortului. Ave un voal pe cap.

– Cât timp se ține doliu?

– În familie un an, se îmbracă în negru. Străinii, prietenii țan 6 săptămâni, bărbații își lasă barbă, umblau cu capu descoperit, da numa cât sta mortu în casă, 3 zâle.

– Cum se îngroapă cei ce se spânzură?

– A fost un caz, un om s-o spânzurat în podu șurii, o fost dus în casă, apoi dus într-un copârșău la groapă, a fost dus la marjinea cimitirului, fără preot, fără cantor, dus de familie. Nu să glăse, nu să trăje clopotu, i să pune cruce la mormânt, cruce de lemn, ca la ăialați morți.

– Ce se face la cei morți fără lumânare?

– Care mureu fără lumânare, spune la preot și în dezlegări după morți așa cite preotu „mort fără lumânare” și bineînțeles aprinde lumânări la biserică mai des.

– Se duce apă de pomană?

– După șe se înmormântau morții, de a doua zî, femeia din casă dușe 6 săptămâni, în fiecare dimineată, o găleată cu apă la șineva din sat care nu are fântână, în curte, iar la 6 săptămâni îi dă găleata, o ceașcă, un colac și lumânare aprinsă, i-o dă cui dușe *paos* și-i spune: „Pă astă lume să șie a dumitale, al tău, iar pe lumea haialaltă să șie a mortului N.”

– Când se mai face pomenirea mortului?

– La 6 săptămâni se face părăstas, la 1 an, pe urmă la 3 ani, la 6 ani. La 6 săptămâni și la un an să fășe regulat și pe urmă care cât poate. La părăstas, la 6 săptămâni se fac trei colaci, părăstasu îi un fel de împletitură așa, un fel de S, unu piste altu, împletituri așa, în tipsii, în cratițe anume, râtunde. Îi fac femeile mai în etate, mai în vârstă, văduve ori o femeie mai bătrână. Doi colaci, unu să pune pe anaforă, altu să pune pă colacu ăsta împletit, lumânări, un kg de vin. Să dă pomană la biserică: cornuri sau cozonaci, lumânare, un pahar de țuică. La părăstasu de un an să plătește la preot. Dacă vrei să fași pomană dai șeva alimente la un om sărac.

– Cum era dus mortul la groapă?

– Cu caru sau cu căruța. Dacă erau boi sau vacă la car, în cornu drept a bouului sau la vacă era un colac mare, împletit, de care atârna un ștergar frumos. Ștergar cu alesătură, cum să pune și-n prapor, oricum ștergar frumos. Altfel legat de căpăstrul calului, să lega colacul, da așa mere până la groapă, cu colacu legat la capu calului.

– Câte opriri se fac pe drumul spre cimitir?

– Dacă e un pic mai depărtișor cimitiru se șinstesc 12 Evanghelii și la fiecare Evanghelie se oprește clopotu din bătut, șetește popa Evanghelia și să duc mai departe. Mai fac câțiva pași. Când să șetea rugășiunile de înmormântare la preot să pune pe umăr un ștergar, cu bani legați în colțul ștergarului, tăt ștergar frumos. Ștergaru îi a popii.

– Se pune ban în mâna mortului?

– S-a pus dintâtdeauna, de când mă știu și acumă ban să pune în mâna mortului, când îl așază pe laiță, când îi îmbrăcat și așezat prima dată, când îi gata aranjat, și batistă.

– De ce se pune ban?

– Să spune ca să aibă de vamă. Batistă? știu eu? și bani să pune că să spune că mortu treșe pin mai multe vămi, nu știu câte, mi să pare că 12, și-i trebe bani de vamă.

– Unde se aruncă apa de la scalda mortului?

– Apa de la scalda mortului se aruncă pe unde să nu umble nimeni, la rădășina unui copac, ori în loc așa ascuns, unde să nu umble nimeni, să spune că șine calcă în apa în care-o spălat mortu să îmbolnăvește de gălbinare.

– Ce se face în Postul Paștilor pentru mort?

– În Postul Mare se poartă prescuri la biserică „pominiri”. Ultima slujbă pentru morți îi în Joia Paștilor, ultima slujbă pentru morți. Atunci se pun pomișoare la preot, o creangă de pom, prun, măr, indiferent, se împlântă într-o pâinișoară, pâine de casă; nu mare, în care să pun mere, nuci, șeva copt la cuptor, șine poate să cumpere de la oraș, turte. Pentru toți morții câți ai înscriși se face un pomișor, pentru familie, pentru toți morții din familie. La fiecare familie câte un pomișor pentru morți.

– Bocet care se cântă la copiii mici morți:

*„Pe șel râț înmohorât
Treșe-un car negru cernit
Dar în car șine-i culcat
Da Ion stă supărat
Și în urma carului
Mere plângând mama lui.”*

- Ce se face ca să uiți mortul?
- Dai mâncare la un om sărac pe geam, după ce se înmormântează, a doua, a treia zi, indiferent, o farfurie cu mâncare.
- Cum se fac glăsăturile?
- Cine glăsește își compune glăsătura cam așa, ca și când ar trimite vorbă vești de pe pământ la cei din mormânt:

*„Măi, Ioane, dragă,
Spune la mama așa
De i-i neagră cămașa
Să trimeată să i-o spăl.
Că io, dragă, i-oi spăla
Nu cu apă din fântână,
Cu lacrimi di la inimă.
Nu cu apă din părâu,
Cu lacrimi din capul mnieu.”*

Fișa nr. 15

Informatori: Jingan Ileana, născut în 1936, Jingan Valer, 1926

Localitatea: Stânceni, județul Mureș

Data: 12 martie 2007

- Ce se face în momentul morții?
- Se acoperă oglinzile c-așai obișeu. Se oprește ceasu, se oprește radioul, televizorul
- Cine spală mortul?
- Vecini, fini chemi la spălat mortul.
- Ce se face cu apa?
- Apa se aruncă într-un loc unde nu se umblă cu picioarele, într-un loc pustâi, la margine undeva.
- Se pune ceva în apa cu care se scaldă mortul?
- Se pune agheasmă sau tămâie.
- Cum se îmbracă mortul?
- Cu haine bune. Se taie unghiile, se aruncă odată cu apa. Bărbații se bărbieresc.
- Ce se pune la mort?
- Se pune o cruce din ceară în mână și un bănuț lipit de ea.
- Se aprinde lumânarea când moare cineva?
- Da. Îi ții lumânarea mortului în mână.
- Ce se face dacă moare cineva fără lumânare?
- Se face o lumânare de ceară de casă, cât copârșăul. Arde până la 6 săptămâni. Din lumânarea aia se aprind toate lumânările la înmormântare, cele din sfeșnice.
- Cine face sicriul?
- Până acum vro 20 de ani se făcea acasă de un meșter tâmplar, acum se cumpără.
- Se pregătește sicriul cumva?
- Se afumă cu tămâie pe dinăuntru. Se pune tămâie pe o lumânare, într-o farfurie, sau pe jar.
- Unde se ține mortul până se face sicriul?
- Pe o masă, un pod din scânduri făcut pe scaune, pe două capre. Se pun 2-3 scânduri pe 2 capre (de tăiet lemne) se acopere cu un cearceaf, se pun covoare de jur-împrejur.
- Cum este așezat mortul în casă?

- Cu capul spre răsărit.
- Cum e îngropat mortul?
- Cu fața spre răsărit, e îngropat în grădină dar și în cimitir.
- Ce se mai pune în sicriu?
- O periniță cu jiluiturile de la sicriu.
- Cum se numește sicriul?
- Copârșău.
- Cum sunt așezate mâinile mortului?
- Se pun mâinile încrucișate pe piept, crucea de ceară în mâini, mai mulți bani lipiți în cele trei colțuri ale cruciuliței de ceară.
- Se mai pune și altceva la mort?
- În buzunar la mort se pun bani numărați în batistă 99 lei să aibă pintru vămi. Sunt 99 de vămi, dacă n-au buzunar la haine să pune în sicriu.
- Ce se pune în camera mortului?
- Se pun două sfeșnice cu lumânări la cap, două la picioare.
- Se mătură cât timp stă mortul în casă?
- Poți mătura, aduni gunoiul într-un colț și e scos afară când e scos și mortul.
- Se acoperă mortul cu ceva?
- Se acoperă cu giolgi sau pânză albă. Giolgiul era mai demult din două bucăți de pânză cusute pe mijloc și crestate pe margini. La față giolgiul se rupe nu știu di ce.
- Când se îngroapă mortul?
- După trei zile are loc înmormântarea, după masa, pi la 12, unu.
- Ce se face în nopțile dinaintea înmormântării?
- Se face priveci. Se face „cina mortului”. Vine preotul și spune rugăciuni. Se dă de mâncare ciorbă la vecini, neamuri, străini. Chiamă mortul de 3 ori la cină, dacă moare bărbat îl cheamă o femeie, dacă moare femeie îl chiamă un bărbat, dacă nu copiii. Nevestele cântau la priveghi „viersu mortului”. Se fac jocuri la priveghi: capră, cal, moarte. Le fac bărbații și feciorii. Jocurile se fac în ultima seară de priveghi.
- La tineri se fac sau la bătrâni?
- La ăi tineri se fășeu mai tare.
- Cum se făcea Moartea?
- Se îmbrăca cu haine urâte, dinți de carton, venea la femei și la copii cu secera, se temeau. Erau bărbați îmbrăcați în verincă (un covor țesut), în haine femeiești, dați cu făină pe față, cu funingine. Voia să taie capu la bătrâni cu seșera.
- La moară erau 3 fișiori, lua cenușe, unu să puna în spate la ăialalți și te umple de cenușă. Străgau „Hai la moară”. Cal tot așa fășeu ca și moară.

Strigau „Unde-i coada calului”. Era o botă băgată-n baligă și ziceu așa: „Mă prindeți de coada calului!”, te murdăreau cu baligă. Azi să joacă în cărți la priverci. Nu mai fac jocuri.

– Cine face mâncare pentru înmormântare?

– Este o femeie angajată la mâncare. Ea nu umblă pe la mort. Căsenii nu puneau mâna pe nimica. Când să da pomana era angajat un fin, nănaș, cumătru care da ȕuca și covrigul, pupul. Pupul este făcut dintr-o coardă de aluat răsucită, iar coada era băgată în mijloc.

– Cine face crucea pentru mort?

– Crucea o face un meșter din sat, din lemn.

– Cum se merge la groapă?

– Mai întâi merge crucea, apoi cei 4 prapori, sicriul.

– Cum se anunță moartea în sat?

– Se trage clopotul la biserică trei zile: dimineața, la amiază și seara. Neamurile care-s departe se anunță prin telefon.

– Se fac opriri până la groapă?

– Se fac 3-4 opriri. Nu se trage clopotul la opriri. La opriri se îngenunchează și preotul citește Evanghelia.

– Când se acoperă sicriul?

– Dacă e înmormântat în grădină sicriul se acoperă la groapă. Dacă-l duce pe drumu țării la cimitir acoperă sicriul când pleacă de acasă.

– Cine duce sicriul la groapă?

– Cine sapă groapa duce copârșăul. Ei îl scot și din casă. Dacă e dus departe, în cimitir, îl duc cu căruța.

– Ce se dă la gropari?

– La săpători să dă găină peste groapă, oaie, care după cum ce avea. La șine o înșeput groapa dai o găină, oaie, un mniel. Șine nu are dă găină. La toți 5 colaci.

– Ce se mai dă la înmormântare?

– La cine duce crucea se dă ștergar și colac, să pune la cruce până la groapă.

– La coroană să pune o batistă și colac, să dau la cine duce coroana, la copii săraci. La prapori să pune ștergar și colac, să dau la ai care duc praporii. Când să pornește cu mortul la groapă aruncă bani mărunți pe drum. La neamuri aproape (nepoți, veri) și la oameni de ajutor dau colaci și ștergar. În prapori (4) și la sfeșnice (4) să pune câte un colac de 2 kg sau 1 kg și jumătate. Sunt împlețiți din două coarde de aluat. Să fac la brutărie în sat sau la Toplița.

– Se aruncă ceva în groapă?

– Să aruncă și bani în groapă, se freacă neamurile cu pământ pe mâni să n-amorțască mâinile.

– Se spală lumea pe mâni când vine de la groapă?

– Groparii se spală pe mâini, străinii nu.

– Se dă ceva la nași la înmormântare?

– Și la nași și la preot se face pom „pomul nașului” și să dă la nașii de cununie. O botă specială se împodobește cu covrigi în formă de 8, bombonele, mere, nuci. La Paști și la Rusalii să pune ou roșu. La Crăciun să pun bomboane de Crăciun. La nașă să pune o basma, la naș o batistă, la preot batistă sau ștergar. La fiecare se pune o cană. Se face în ziua când îl îngroapă. Să pun ștergare țesute. După ce le slujăște popa să desfac. Suportul e aruncat într-un pom lângă Cămin, lângă Mureș.

– Cum se numește masa de la înmormântare?

– Agapă, pentru sufletul mortului.

– Unde se face. Ce se dă de mâncare?

– Se face în Căminul Cultural de 4 ani. Înainte să făcea acasă, în curte, pin căsi dacă plouă. La masă se dă ciorbă de găină, cu tarhon, smântână, ciorbă de bureciță. Din aluat de tăieței (făină de grâu, ou, sare, apă) se învârt aluatul cu sușitorul, apoi să învârtă pistă degit, o fășe tăt pătrățele, o sușe pingă dejit, o prinde.

– Se mai face ciorbă din carne de oaie, de porc, de vită sau de găină, cu zarzavat. În zilele de post (miercuri și vineri) nu se pune carne. Mâncarea se făcea ca la stână, în căldări luate de la țigani, acum se face în oale, castroane, cumpărate din comerț. Se mai fac găluște din păsat sau orez, arpacaș și carne, cu ceapă multă prăjită, slănină sau ulei. Sarmale de post: cu ulei, păsat, ceapă, orez. La o înmormântare se taie 2-3-4 oi după cum era omu de avut. Se mai face tocană de carne în loc de sarmale. Se prăjește ceapă multă, se fierbe carnea, se taie cartofii în lung, se pune sare și piper.

– Se bea spirt sau rachiu alb, „monopol”. Nu se făcea cozonac înainte de război.

– Ce se face acum de mâncare la masa de la înmormântare?

– Supă dulce sau ciorbă de post, pulpe, friptură, pireu, cozonac. Se dă de băut cafea, bere.

– Ce se face la sfârșitul înmormântării, înainte de masă?

– Se face „dezlegarea pământului”, pomana mortului la groapă. Se dau colăcei și un pahar de țuică.

– Când se pomenesc morții în timpul anului?

– La Arhanghel se fac colăcei în cuptor, acasă.

– Ce se dă la preot?

- Pomul și pomenele, un fel de colac, se dă la preot.
- Cum se ține doliul?
- Bărbații nu se rad 6 săptămâni.
- Ce se face la 6 săptămâni?
- La 6 săptămâni se face un rând de pomene, colăcei de nouă prohoduri.
- La cât timp se mai pomenește mortul?
- La un an se face prohod la biserică, masă mare acasă.
- Când se bocește?
- Când vine preotul la prohod, când îl duce la groapă.
- Ce se face la tinerii morți necăsătoriți?

– La băieți se pune floare-n piept. La băiat se pune brad de un metru, un metru și jumătate, se împodobește cu pitele (petele, panglici), hârtie, colac, batistă. Fetele sunt îmbrăcate mirese. Bradul se face în ziua înmormântării. În timpul prohodului e pus lângă cruce. Nu se fac pomi pentru nănașii de cununie că nu au.

- Ce se face timp de 6 săptămâni după moarte?
- Până la 6 săptămâni duci o cană de apă. Pui o lumânare la groapă, la cruce. Apa se varsă în pământ, la mormânt, lângă cruce.
- Ce se face la Arhanghel?
- Seara, în ajun de Sfinții Arhangheli Mihail și Gavril, în 7 noiembrie, se aprind lumânări la morminte, vine preotul și face dezlegare. Se dă la groapă un colăcel și țuică.
- Ce se face în Joia Mare?
- Se aprinde un foc afară în curte, dimineața. Se pune o găleată cu apă și o cană „să vină morții să se-ncălzească și să beie apă.”
- Ce se face pentru cei morți departe sau dispăruți?
- Se face un prohod la biserică.
- Se adună ceva din sat pentru masa de la înmormântare?
- La săraci se duc ouă, bani, zahăr, făină.

Fișa nr. 16

Informator: porecla Tina lu' Ciucalău

Data nașterii: 1925

Data înregistrării: 14 iunie 1995

Localitatea: Urisiu de Sus, comuna Chiherul de Jos, județul Mureș

– Care sunt semnele prevestitoare ale morții?

– Dacă cântă cucuveaua aproape, pe șură, pe păr de de moarte. Când urlă cânele ceva se va întâmpla. Dacă cade blidul din cui e ceva rău. Dacă cântă găina cucoștește e de rău. Când jisăzi că scoți un dinte și cură sânge moare cineva chiar de-aproape. Când jisăzi cai cu căruță, porci însemnează moarte.

– Ce se face pentru ușurarea morții?

– Se face „dezlegarea pământului”, o rugăciune pe care o citește popa din carte ca să-l poată primi pământul. Se face la care se chinuie. Asta-i ultima rugăciune care i se face mortului. După asta nu mai trăiește mai mult de 4-5 zile. Se face maslu, chiar dacă după aceea omul mai trăiește. După ce se face maslu, bolnavul deschide Evanghelia și ce scrie acolo unde se deschide aia-i iese. (Soțul ei a murit la 4 luni după maslu. Lui i-a ieșit Evanghelia cu Maica Domnului care se roagă pentru bolnav. După ce a mâncat anaforă nu a mai mâncat nimic și a murit.)

– Ce se face în momentul morții?

– I se aprinde lumânare de ceară în mâna dreaptă și i-o țâi până nu mai suflă. Alții pun ban pe ochi dacă-s deschiși. Dacă rămâne cu ochii deschiși mai moare și neva curând. Dacă plânge, dacă-i curg lacrimi pe obraz însemnează că-i pare rău. Se leagă fâlcile mortului cu un batic, un tifon care se dezleagă la înmormântare și se lasă în sicriu.

– Ce se face imediat după moarte?

– Se acoperă oglinda cu batic negru. Ceasu se oprește când moare omu până ce-l îngroapă. Nu lași mâța în casă să nu meargă să-l înșeapă pe mort.

– Cum se spală mortul?

– Mortul se spală cu apă și cu oțet, mai ales pe burtă. Mai demult se spăla în ciubăr, întreg, dezbrăcat. Acuma nu se mai spală decât pe față, mâini și picioare. Se poate spăla și înainte de a muri. Mai demult mortul era spălat de un om sărac sau de o muiere mai năcăjită, un țigan și i se da de pomană: haine, mâncare, un colac mare, lumânări, bani. I se dădeau haine de-a mortului, haine bune, nouă. Apa cu care speli mortu' nu e bine ca s-o arunci

pe unde calcă oamenii, animalele, copiii, ci într-un loc unde nu calcă nimica. Se făcea o groapă de pământ și o aruncau acolo, lângă gunoi, într-un colț undeva. Nu se mai folosesc vasele cu care spală mortu', le ard.

– Cum se îmbracă și unde se așează mortul?

– Mortul se îmbracă cu hainele de cununie dacă le are, dacă nu le are cu altele nouă. În mâinile împreunate i se pune ban. Pe burta mortului se pune o pungă cu nisip sau var, căci îi ține de rece, să nu se umfle. Amu o pungă cu îngrășămintă că ține mai rece.

Până se aduce sicriul îl pui jos, pe un cearceaf, pe ciment ori pe pământ, lut, pe lut îi mai bine că îl trage pământu' și nu se umflă.

Se face „patu mortului” pe care se pune sicriul. Se pun două-trei rânduri de lepedee frumoase, lepedee cu cipcă, 6-7 perine, un celofan ca să nu se murdărească lepedeele dacă se „pornește mortu”, adică cură din el. Mai demult se punea o oală, o cană de lut sub patu mortului și se spărgea când scotea mortul afară din casă. Acuma nu se mai sparge oala că unele femei zic: „Numa atâta o meritat omu' acel!”

Pe picioarele mortului, cât stă în casă, se pune o seceră care se ia când îl scoate afară la prohod. Secera se pune pentru că zăce că-i semnul morții, că moartea l-o secerat.

Pe pieptu mortului se pune o iconiță, toiag, adică o lumânare lungă, din ceară, de măsura mortului (în formă de spirală). Se măsoară mortul cu o ață de cânepă sau bumbac, se îndoaie și se pune feștilă la lumânare. Toiagul se aprinde când trag clopotele și seara la priveghi. După înmormântare se duce la biserică.

La capu mortului se pun două lumânări mari care se duc la biserică după îngropăciune. Mai demult erau de ceară la cine avea stupi.

A doua ață de măsura mortului o faci ghem și o pui bine, o păstrezi în casă, unde vrei. Se zăce că-i norocu mortului și dacă nu-l măsoari zăce că se duce în pământ și nu mai ai noroc la casă. Oprești un corn și o lumânare de la pomeni (de la „iertare”) și le legi cu ața aceea, le înveli cu o hârtie și le păstrezi cât trăiești. Cornul acela nu mucezește. (Mi-a arătat spre exemplificare cornul păstrat de la soțul ei și de la socrul ei de când au murit.)

Se pregătește și „toiagul” cu hainele: un băț lung de 1 metru și ceva, pui o lumânare, flori de saștiu la capătul botei, colac și veșminte (de femeie sau de bărbat, după cel care a murit). Toiagul cu hainele se face în ziua înmormântării, adică a treia zi de la moarte. Cât timp stă mortul în casă toiagul acesta se razimă la capu mortului, la masa mortului. Hainele și colacul se vor da de pomană la un om sărac, după înmormântare, nu le dă îndată ca să nu știe cui le dă. Bota de la toiag o aruncă în groapă împreună cu o

lumânare. Până la groapă o duce o femeie care duce și desagii cu pomenile pentru săpători.

Masa mortului se face în ziua înmormântării. Se pun 7 „pominițe” (prescuri mici, cu „4 ouă” nu cu 7 ca prescurile) pentru pomișori, 7 lumânări, colacii pentru preot, dieci, făt și pentru cel care a făcut crucea și „copârșăul” mortului.

– Cum se vestește moartea în sat?

– Se trage clopotul. Clopotul se trage în cele trei zile până la îngropăciune de trei ori pe zi: dimineața, la ora 6, la orele 8-9 și la amiază, la ora 12. Când se trage clopotul se aprinde *toiagul* și cele două lumânări de la capul mortului. La poartă se pune steag negru, adică batic negru.

– Ce se face la priveghi?

– Nu se stinge lumina, becul, deloc. Preotul nu vine la priveghi. Se dă cozonac, țuică. Mai demult, a doua seară de priveghi se făcea *cina mortului*, o masă la care venea și preotul și făcea rugăciune. Acum nu se mai face. Nu se mai fac nici jocuri, nici măști. Se făceau măști, ficiorii se mascau în urs, cai, în *Moartea* și venea cu secera. Legau mortul cu o sfoară și-l ridica în cur de se speria lumea și fugea. Calul își pune în cap o oală de lut și se prefăceau că se bat, da cu bota și-i crepa capul, se crepa oala. *Urșii* fugeau după fete și le strângeau tare în brațe când le prindeau. Aceștia erau înveliți în paie, cu funii de paie. Cel mascat în *Moarte* se îmbrăca cu „un suman sărădit, cu ciorapi de lână pe mâini, negri, fața acoperită cu un batic. Fugea tăta lumea de el, zâșe: „Vine moartea! Să videm pe care-a lua-o.”

– Cum se fac pomișorii?

– Se fac pomișori de botez, de cununie și de înmormântare. Pomnișorul de botez se fășe la copil, după botez. Dacă mure și nu i-o pus îi pune atunci când mure, dacă n-o avut pomnișoru pus de botez. Se împlânta un prunișor într-o pominiță sau un schin și se împodobește cu bomboane, haine, mere, pere, struguri. Se da la nașa de botez. Se mai puneau haine de bărbat sau de femeie. Când fășei pomnișoru fășei și pintru moașă pominiță, și-i dai lumânare. La înmormântare, la pomișor, se mai pune o scară din aluat, împletită în două, cu trei fuștei. Mai demult se fășeau păsărele din aluat, amu nu se mai fac, se pun biscuiți și ciocolată. Pominița pentru pomișorul de botez o făceau doar femeile bătrâne, fără bărbat, să șie curate în tăt felu. Scara din aluat se razimă de pomișor, e pusă pe pominiță. Zăce că pe acolo se urcă sufletu în pomnișor. Pomnișorul de cununie e mai mare, îi pus pe scări afară la naș. E ca un pom de Crăciun: pantofi, bocanci, lumânări, haine și pentru nănaș și pentru nănașă. Se pune la ușă un ciubăr cu apă unde se spăla pe mâini numa nașu cu nașa și apoi se ștergeau cu un prosop. Ciubărul

și prosopul rămâne tot nașului. Nașul îi fâgăde un jițâl, un purșel. Hăl de cununie se dă la nașa de cununie. Dacă nu-ți fași după cununie, chiar în ziua când te cununi făcei doi pomi la înmormântare. „Pintru lumea haialaltă îi și a cununiei și âstalalt. (de botez)

– Ce se pune în sicriu?

– În copârșău se pun cârcei (talaș, n.n.), fân, o pătură, un cearșaf cu dantelă și un alt cearșaf peste mort. Cearceaful cu care coperi mortul se numește fachiol. Mai demult se coperea și fața mortului cu o pânză să nu se vadă. Se pune o perină sau două, flori de câmp din grădină care apoi se țapă în groapă.

– Cum are loc înmormântarea?

– Când scot mortu afară din casă, popa îl stropește cu vin și zâșe: „Stropindu-mă-voi cu isop și mă voi curăți...”. Îl stropește cu vin în formă de cruce. Sicriul îl scot afară neamurile mortului. Când s-o gătat prohodu mere tăta lumea la iertare. Fac cruce, sărută crucea și capătă pomană. (Este vorba de o cruce mică adusă de la biserică. Are un ban lipit pe cea care este apoi aruncat în groapă peste sicriu.). Neamurile, cine-o dus sicriul, cine spală mortul se spală pe mâini când vin de la groapă. Neamurile, cine spală mortu, nu pun mâna pe mâncare. Vin oameni străini și fac de mâncare.

Când vin acasă de la groapă, căsenii se uită prin sită ca să uite mortu. La groapă le bagă țărnă după cap, după ce bagă sicriul în groapă, înainte de a-l astupa, ca să uite mortu. Numa la căseni: nevastă, copii se face asta.

– Ce se dă de pomană și când?

– Când gată popa prohodu se dă de pomană la poartă: corn, lumânare, țuică. Colacii mari se dau când gată comândarea, la neamuri. Și la neamuri se dau cornuri și lumină după prohod. Neamurile aruncă cornul și lumina în groapă că zâce că-i dai la mort să mânșe de șină. Pomeană-i la hăl mai năcăjit. Când fată vaca, oile dai la unu care nu are. Dacă nu și-o dat mortu până o trăit. La săpători se dă pomană peste groapă și zâce: „Pă astă lume să șie a tale și pe haialalta a lui cutare.” Se dau colaci, farfurie, cană, lingură, ștergar, cantă, o găină pentru toți cei care sapă groapa și pe care o împart între ei și o mănâncă împreună. Când mortul e dus de trei feciori, li se dă câte un colac și un ștergar de pomană. A doua zi se dă de pomană pominița de la pomnișoru de botez, hainele de la toiag și lumânările.

– Se poate face înmormântare vineri?

– Se poate fașe și vinerea, numa că se fașe mâncare mâncare de post.

– Când nu se poate face înmormântare?

– Nu se face înmormântare în ziua de Paști.

– Cine duce praporii?

– Praporii sunt duși tot de către neamuri. La prapori sunt puși colaci mari de 2 kg care se rămân la cel care duce praporul. Se mai pune și ștergar care asemenea rămâne omului.

– Cum se duc morții la cimitir?

– Se duc cu căruța, cu caru cu vitele, numa tinerii sunt duși fără căruță, de către 6 feciori. La caii de la căruță se pune colac și batistă, un șervet. Colacul se dă apoi căruțașului. La vaci se pune colacul în ruda carului. La care-i a fâta nu pune colacul ca să nu stărpească din cauza colacului. În car se pun și crengi de brad. Pe car se pun lepedee frumoase, chiar și în copârșau.

– Ce se întâmplă cu sufletul după moarte?

– Stă la grindă până-l îngroapă. 6 săptămâni tăt la grindă stă. Numa la 6 săptămâni se hotărăște unde mere sufletu. La 6 săptămâni se face părăstas la biserică, se dă de pomană cornuri, colac, țuică, lumânare. Se ridică „paos” (o sticlă cu vin și un colac) Acasă se face masă pintru neamuri și săraci. La un an tot așa se face.

– Ce se face la cei care mor tineri, necăsătoriți?

– La cei care mor de tineri, ficiori ori fete li se pune batic negru la cruce. Dacă erau logodiți, se îmbracă mire sau mireasă și ține doliu cel puțin 6 săptămâni. Tinerii sunt duși de șase feciori.

– Ce se face la copiii mici morți?

– Se face un steguleț mic dintr-o botă legată cu o batistă și împlântată în cruce. Dacă moare o femeie gravidă se fac două cruci: una obișnuită și una mică în numele fătului lipită pe cea mare, căci o murit două suflete odată. Dacă e pe moarte și nu mai apucă botezul, copilul e închinat la icoană și i se zice o rugăciune ca să nu moară nebotezat.

– Ce se face la cei morți fără lumânare?

– Se face slujbă la biserică, în Sâmbăta Morților din Postul Mare, ultima sâmbătă a morților din Postul Mare (sâmbăta Floriilor). Se măsoară ușa altarului cu o ață și se face o lumină cu măsura aia care se lasă la biserică să ardă până se gată.

– Ce se face la cei spânzurați sau înnecați cu voia lor?

– Se îngroapă aparte în cimitir. Le face popa dezlegare, da nu ca la hăialalți, nu le face slujba de prohod, nu se trag clopotele. Pentru ei se face slujbă în sâmbăta Morților din Postul Paștelui.

– Cum se ține doliu?

– Neamurile mai îndepărtate țin 6 săptămâni, cele de aproape un an. 9 zile nu se piaptănă femeile după mort, 9 zile nici nu lipești prin casă cu lut pe jos. Până-i mortu în casă nu se aruncă gunoiul afară. Bărbații nu se bărbieresc 6 săptămâni după mort. Sâmbăta, în posturile mari, nu se

lipește pe jos, că zâce că lipești gura mortului. Nu-i frumos să joci măcar 6 săptămâni după mort.

– Ce se face după înmormântare?

– A doua zi, după înmormântare, timp de 6 săptămâni se duce paos, apă pintru mort, o găleată pe zi. Dacă se duc două găleți pe zi (dimineața și seara) atunci se duc numai trei săptămâni. Se face colac mare, o lumânare, o găleată nou, o ulcică, ca să aibă cu ce bea mortu și se dă la oamenii unde duc apa, bătrâni, care nu au fântână în curte.

– Ce se face în Joia Mare?

Să fac pomnișori pentru tăți morții care o murit în anu ăla. Pomnișorii sunt ca ăi de botez: farfurie, lingură, ștergar, poame, o scară din aluat. În plus se mai pun ouă roșii.

– Ce credințe sunt legate de mort?

– Cân' jisăzi mort se schimbă vremea, plouă.

Să zâce că nu-i bine să meargă mortu legat la picioare, niși încheiat la nasturi, că dacă mere legat ăl care rămâne nu se mai poate căsători.

Care moare între Paști și Rusalii așa-i vorba că mere în rai, că atunci îi raiu deschis, atunci îi bine să mori.

Fișa nr. 17

Informator: Maria Stângaciu

Anul nașterii: 1956

Localitatea: Vișoara, județul Mureș

Data înregistrării: 13 iunie 2008

Bocete

– Când îi așa mortu în sicriu, în casă, zicea, dacă-i soție zice:

*Dragul meu
Îți dau două mere dulci
Unu la părinți să-l duși
Unu sângur să-l mănânci
Și să zici din partea mea
C-am rămas singurea.*

Și dacă era..., mi-o murit o verișoară tânără de 19 ani, mătușa tare frumos o cântat-o și o zâs așa:

*Anișoară, draga mea,
Eu mă rog la Precista
Să lumineze calea
Și mă rog la Isus Hristos
Să te ducă-n loc frumos.*

– Și când o băga-n groapă:

*De Ț-o fi Țărâna grea
Pune și în poala mea,
De Ț-o și pământu' greu
Spune ca să iau și eu.*

VARIANTĂ:

*Dragul meu
Îți dau două mere dulci
Unu' la părinți să-l duși
Unu' sângur să-l mănânci*

Și să spui din partea mea
C-am rămas eu singurea/bis
Să spui la tata și mama
Nu mai am pe nimenea
Numai pe familia mea.

– În casă, când vene preotul cânta:

Nu veni părinte bun
Nu veni părinte bun
Să mi-l duci pe-a meu copil
Da mă rog la Precesta
Să lumineze calea
Și mă rog la Isus Hristos
Să te ducă-n loc frumos.

Știi așa când vene părintele ca să facă dezlegare, apoi zâce, care-i fată, fată, care-i la băiat, la băiat, soț și așa. Și zâcea, stai numa, că tot, acum o murit soacra lu Cornelia, lu soră-mea și am zâs:

Cuscră dragă, cuscră dragă,
Îți dau două mere dulci
Unu la cuscră să-l duci.
Și să spui cuscră așa
Nu mai avem pe nimeni
Numai ficiorii Ț-o rămas
Cu familia lor acas.

Știi c-o rămas numai doi băieți și nepoții. Cam așa, știi, să bocea, așa să procedeză la noi. No, și ce să mai zâcea? Atunci când îl bagă în groapă zâcea, dacă-i mamă:

Mamă, mamă, draga mea
Tu ce casă Ț-ai ales
Fără uși, fără ferești
Fără ușă, fără geam
Să nu te putem vedea
Să nu te putem vedea.
Mamă, mamă, draga mea
De Ț-o fi pământu greu
Spune ca să iau și eu.
De Ț-o fi țărâna grea

*De Ț-o fi țărâna grea
Pune și în poala mea.*

Astea mai tinere nu zic. Se cântă mortu la noi. Îți vine să plângi și nu poți să spui asta. Îi dureros. Aia nu poate să schimbe cu nimic sau s-astupe, gaura ce-i în inimă pentru tata și pentru mama niciodată nu se...

Ș-odată un băiat o băut otravă, s-o sinucis, trebuia să termine liceul, și parcă acumă îmi aduc aminte:

*Clopotele sună tare
Că în sat e jale mare
Tatiana a murit
Și s-o dus de lângă părinți...*

Îs versuri foarte frumoase.

L.P.: Și cine o compus versurile astea?

S.M. Bătrânele.

Fișa nr. 18

Informator: Gulea Maria

Localitatea: Zagăr, județul Mureș

Data nașterii: 19 martie 1944, localitatea Păucea, județul Sibiu

Căsătorită din 1961 în Zagăr

Data înregistrării: 17 octombrie 2008

Gulea Maria: ...De am învățat liturghia ca la oraș. Liturghia se făcea diferit, un pic se făcea mai altfel, era un pic de diferență. La înmormântare se cântă versuri făcute de doamna Vaida. Când mor bărbații se cântă: *Sunt călător uitat de lume*, se cântă mai ales la părăstasele mortului de la 6 săpt, la un an, dar și la priveghi. *Stau adeseori pe gânduri și privesc*, o priceasnă care se cântă indiferent, la femei sau la bărbați. De mame, „Mamă, dulce mama mea”, de la un preot numit Moșneag plecat în Vinerea (jud. Alba). Se cântă la părăstase și seara de priveghi „la „sărăcustă”, când îi sărăcustă ne duceam la oamini mai tineri, sau mai ales dac-o murit din oamini care o făcut parte la biserică... de fapt epitropi sau așa, apoi ne adunam și ne duceam și cântam pricesne.

L.P.: Ș-astea toate câte mi-ați spus se cântau la parastas?

G.M.: Le cântăm da și mai mergeam și seara când îi *sărăcusta*. La sărăcustă apoi ne duceam la omini mai tineri sau mai ales la omini care-o făcut parte la biserică, epitropi sau așa. Apoi ne adunam și ne duceam și cântam pricesne.

L.P.: Cam câte femei mergeați?

G.M.: O, apăi am fost multe în cor, c-am fost vro 13, da ne-am împuținat un pic c-apoi mai merg în Germania fetele și se mai împuținează din ele de merem noi câte 5-6.

N.P.: Sărăcusta? aia ce-i?

G.M.: Știți ce-i sărăcusta: *dezlegarea mortului*, seara când, atunci îi face o rugăciune părintele pentru... deci așa..

L.P.: În prima seară?

G.M.: A doua seară ca mâne-i mormântarea ș-atunci îi face așa ca o dezlegarea de pe acest pământ spre celălalt și atunci ne ducem și noi și cântăm, nu chiar la toți morții care-s bătrâni sau chiar așa.. depinde, la omini tineri sau la omini... care-s apropiați de biserică. Așa, da.

L.P.: Domnul părinte spunea că este un cântec care-i adus de la Șoimuș. Spunea că și de la Șoimuș aveți o cântare care o copiat-o femeile?

G.M.: O au, trebuie să merem la doamna Măriuca. Să vedem că pe caietul lu Floarea, că n-am mai scris și io, c-atunci merem numai c-un singur caiet și am mai cântat de pe-acolo. D-apoi sunt caiete pe-aicea cu grămada.

L.P.: Caietele astea cam de când le au femeile? De când erau tinere sau erau și mai vechi?

G.M.: Acesta-i cel mai vechi caiet. Io am început la biserică să cânt întâi, io-am început să cânt și m-o ajutat încă patru femei: o cumnată de-a mea și încă două femei de-aici din Zagăr și... o cântare n-am aicea, o găsim în alealalte caiete la ele. Care cântam așa la părăstas. Deci asta cu mama... (reproduce cântecul) Asta de la părintele Moșneag din Vinerea, el o fost aicea, o stat 9 ani aici, și o adus-o dumnealor de pe undeva și asta am învățat-o și mai este încă una tot așa de părăstas. Și astea le-am cântat și mai este una „Bate moartea la fereastră și eu nu sunt mântuit” asta tot așa o cântam la „mormântări” seara, la sărăcustă, și „Șterge-ți fața plânsă” și asta c-apoi le rânduim noi atuncea și Doamne, ne mai aducem noi aminte atuncea cu toate.

L.P.: Ce mai cântați?

G.M.: „Isuse primește-mă la tine”.

L.P.: Țasta-i titlul?

G.M.: Da, Isuse, Isuse.

L.P.: Țasta când cântați?

G.M.: Țasta tot așa la pricesne, la părăstase. Da io nu știu dacă nu am în ăsta, nu știu dacă se vede. Că ăsta e primul și acesta a doilea. E foarte murdar, știți de ce s-o făcut în halul ăsta, că io-am dat și la un cantor bătrân. Apoi toate le-o răsfoit, apoi în timpul când noi începeam și mai cântam apoi le răsfoia, până i le-am luat.

L.P.: Da el ce vroia să facă cu ele?

G.M.: Tot căuta el o cântare. El își căuta o cântare și i-am scris și io scris și fiică-sa și tot și le-o chierdut. Apoi atâta căuta „A venit de mult de sus păstorul cel bun, Isus” de nu mi-o răsfoit caietele că io m-am săturat și apoi i le-am luat. No, așa, deci astea-s.

L.P.: Și alte cântece se mai cântă la înmormântare?

G.M.: Se mai fac verșuri. Da „Ștergeți fața plânsă”, apoi aia încă o cântăm la... înmormântare.

L.P.: Da-n afară de corul de femei mai se cântă cineva, mai cântă cineva la mormântare?

G.M.: Nu, aici nu se cântă, pe partea me, de la Mediaș, pe acolo se cântă. Pe-acolo. Și-o avut-o înregistrată de la mănăstire, de la Râmeț cântarea asta pe casetă, foarte frumoasă o fost, și când am fost la dumnealor am

ascultat-o și apoi am învățat-o cântarea asta („Un împărat face nuntă” asta n-am cântat-o încă la biserică, acasă). Astea mi le-o scris ginerele. I-am dat de lucru când o vinit la noi. Îi alt scris sigur că da. Că de-aicea l-am trecut în ălalt. „Pilda cu 10 fecioare” niciodată n-am cântat-o în biserică asta, da io o cânt pe-acasă, atâta mi-i de dragă. Asta-i „La fântâna lui Iacob”, când o stat Isus la fântână de-o venit femeia din Nazaret. Nu orice știe cântarea asta. Noi am avut o nașă acasă, era di la Pânade, de lângă Blaj, și-o avut o carte veche, de la ostași, și io de copilă mică io tote cântările le-am învățat și io când am vinit în Zagăr și am văzut că aici e mai slăbuț un pic cu cântările, cum am stat aișea veșini, așa mi-am făcut din cartea lu nașă, io cântam pe aișea și-apoi o vinit domnul părinte „Hai tanti Mărioara, hai să cânți cântarea asta, că uite ce-i Evanghelia asta.” Am cântat singură și-apoi o mai vinit femei lângă mine și pe urmă noi o trăbuit să plecăm în Austria, aicea îi comună săsească și o fost primarul sas și noi grupul de femei care tot cântam așa la biserică apoi tot repetam cântări și ne-am dus în Austria și foarte frumos o fost acolo, am petrecut o viață frumoasă.

L.P.: Cât timp ați stat în Austria?

G.M.: Apoi o săptămână. Acolo o fost, uite că nu mai știu, o mie sau o sură de ani de când o fost înființată comuna aia și acolo ne-o poftit pe noi primarul din Sirnis, din Austria, ne-am dus cu primarul, cu soția lui, cu grupul de-aicea și am luat Premiul I. Acolo ne-o pregătit o bisericuță pe o remorcuță și noi toate grupurile de femei, la defilare, deci o fost o defilare din toate țările, atâtea filmări ce-o fost acolo, fiecare avea aparat, noi am ajuns în toată lumea. Și apăi acolo am tot așa am cântat tot cântări de biserică da așa am trecut granița ca vântul. C-atunci io mai stopat pe omeni, da când o primit telefon că tre’ să stăm la graniță imediat o trimis de-acolo ca să trecem urgent să putem ajunge. O fost lucruri deosebite.

L.P.: Asta în ce an era?

G.M.: În ‘92 o murit soțu, cam în ‘92 sau ‘93 că în ‘92 o murit soțu și io știu că eram în doliu. Dacă nu chiar în ‘92 c-o trăbuit să mă-nbrac în port național și să mă duc și io cum să mă-mbrac și-așa, parcă așa țin minte în ‘92. Și când am ajuns noi la graniță deja ne-o deschis să putem să plecăm. Ce fericite eram noi că putem să ajungem repede. D-apoi acolo dacă nu o zî întreagă numa-n port național, da de dimineața și până seara. Și ce nu am avut io o mai adăugat ele, c-apoi femeile astea ce-o lucrat pe la Gostat, cu școală, cum s-o gătat și Gostatul pe-aicea apoi o fost mai libere.

L.P.: „O măicuță sfântă” asta când o cântați?

G.M.: O cântăm la urmă când iau ominii anafora, se duc și se-nchină și iau anafora și-atunci cântăm...

L.P.: Acum dacă aveți un pic de timp îmi povestiți cum se face la dv. la înmormântări?

G.M.: Ce să zic?

L.P.: Când moare omu, chiar atunci se face ceva, spovedește?

G.M.: Sigur că da, cheamă preotul și îl spovedește, îl cuminecă, pe urmă rânduiala care..., se pregătesc oamini pîntru pomană. Oamenii aîșea să duc, duc la mort, pun în farfurie, pun făină, pun ouă, pun slănină, pun, fiecare ce poate și să duc și duc la mort, ca și la nuntă, și la nuntă la fel tot așa când e o nuntă chemații nunții să duc cu găină, cu făină, cu ouă, cu orez, cu zahăr, cu ce le-ajută Dumnezeu, pun în plasă și să duc.

N.P. Da pe la dv. de unde sunteți nu era așa?

G.M.: La mine-n sat nu să pre duce la nuntă, poate chiar din jur, chiar neamurile, da acolo nu.

L.P.: Toți oamenii aduc aicea la mort făină și ce-ați spus?

G.M.: Da. Cine gîndește că are timp să margă la pomană, cine gînește că mere la pomană atuncea să duc și duc. Și să duc la pomană doar și care nu duc, că poate n-ai timp să te duci, da de-aia oamini care-s acasă îi poștește pe omini la pomană chiar dacă nu duc, da te simți mai bine oricum c-ai făcut parte la pomană, ai dat jertfă, deci dai o jertfă în fața lui Dumnezeu, c-ai făcut parte, deci o milostenie cu treaba asta.

L.P.: Dar se pregătesc oamenii pentru înmormîntare? Chiar dacă nu-s grav bolnavi.

G.M.: Totuși, apoi care gîndesc că, oricum să spovedesc și să cuminecă care cred că îs pe ducă.

L.P.: Da haine?

G.M.: Haine, o că haine au acuma oamini. Acum nu-i ca mai demult, no da și mai demult o avut că fiecare și-o făcut de lada de zestre. În lada de zestre era hainele de-nmormîntare, erau prosoapele țesute în război cu dantelă frumoase și acum totuși îi mai...

L.P.: Dv. v-ați pregătit prosoapele?

G.M.: Io nu!

L.P.: Nici pentru soțu?

G.M.: Nu, nu am pregătit nimica, da' așa le-o rînduit Dumnezeu că parcă o fost chiar țasute. Așa de frumos o fost la magazin, aicea și le-am cumpărat, de zăceți că-s din război, toate o zăs: „Uite că Mărioara are lucruri țasute, frumoase!”, da io nu le-am avut țasute de război că să

vă spun, mie de tânără mi-o căzut un lemn pe cap, io tot cu capu am avut de lucru...

L.P.: Când moare omu i se pune ceva în mână?

G.M.: Da, la noi i să pun bani, așa de metal, să pun bani vechi de metal, altceva?

L.P.: Chiar atunci când moare i se pune în mână?

G.M.: Da, după ce moare omu, când îi pune mâinile pe pept îi pune banii în mână că zâce că să potă trece vama. Și iarăși zâce ca să nu se umfle zâce că îi pune seceră, alții pun, alții nu pun, mai pun și așa un lighean supt masa de mort și cam așa ca să nu se umfle, zâce că astea-s lucruri băbești de mai demult și țân cont de lucrurile ăstea.

L.P.: Da nu se aprinde o lumânare chiar atunci când moare?

G.M.: Ba da, lumânare s-aprinde.

L.P.: În ce mână se pune? Se pune în mână?

G.M.: Păi, alții o pun și așa, o pun și așa, i-o prinde așa în mână. Alții o pun în sfeșnic încă, indiferent că pune în mână, da mai bine, care more așa de i-o pune-n mână, oricum i-o pune-n mână, pe urmă pune sfeșnicul la cap și arde-ncontinuu... Ș-apoi la noi iar să pun câți omini sunt la groapă atâtea prosoape, acum îi obișnuit prosoape de pluș.

L.P.: Și cam câți oameni sunt la groapă?

G.M.: Apoi cam șase, șase prosoape și să mai pune iar, să pune la cruce, se pune la cal.

L.P.: Îi dus cu calu?

G.M.: Da, ori îl pune la om, ori îi leagă la căpăstru, ori i-l dă la om în mână. Depinde, că dacă mere omu repede mai sunt bărbați care merg la cal și i-l leagă, da poate nu i-l lasă omu că ș-il desleagă și și-l pune, ca să nu ieie miros de cal sau așa. Și iar când ajung în cimitir, știu c-așa era, dușeu femeile apă, dușeu un canceu cu apă, dușeu o păstură pe care, după ce se termina cu slujba, se ștergeu oamini care făceau groapa, se dezlegau de..., erau dezlegați de... mort, se spălau și să ștergeau cu acea păstură și acolo iară să mai duce lumânare la cimitir și acolo să-ngenunchea, cetea preotul o rugăciune iară așa pentru dezlegare la nașă.

L.P.: Toată lumea?

G.M.: La nașă, da. Îi punea pe cap patrafir, mai demult așa era apoi nu știu preotu ăsta dacă mai...

L.P.: Nu mai face dezlegare la nașă acum?

G.M.: La nașă nu știu dacă mai face acum, da pare-mi-se că nu mai face la nașă așa, numai cetește ceva și Tatăl nostru, da mai demult așa preoții

bătrâni care erau aicea și pe la noi pin sat, la mine-n sat încă așa, era dapoi nu mai știu acuma că...

L.P.: Da preotu dinainte făcea deslegarea asta la nașă? Îi citea.

G.M.: Preoții bătrâni da. Preoții bătrâni da. Da preoții ăștia mai tineri o zăs că ei fac dezlegările în curte să nu mai trăbă să facă la nașă, nu mai duc.

Nu mai știu acuma gestul ăsta.

L.P.: Da nașa primește ceva, un prosop sau ceva?

G.M.: Păi sigur că da, pe masă când să pune parastasul să pune un parastas pentru preotu și unu să pune pentru nașă și vine colacul și crucea vine la preot și la nașă vine parastasul.

L.P.: Și cum arată colacul la preot?

G.M.: Colacul vine, parastasu-i parastas da colacu..

L.P.: Ce formă are?

G.M.: Îi rotund și cruce. Rotund și cruce. Dacă nu mă-nșel dacă nu-s doi colaci și-o cruce.

L.P.: Păi aia zic că-i colacu rotund și crucea separat?

G.M.: Colacu rotund și crucea în mijloc. Vine colac dedesubt, crucea în mijloc și colac deasupra. Depinde și de familie care cum doresc și iară...

L.P.: Și la nașă?

G.M.: La nașă numa parastasu.

L.P.: Și parastasu tot așa-i rotund?

G.M.: Tot așa rotund, da, da, nu colac, parastas. Și să pune aicea la noi un pom, dintr-o creangă de prun cu o coroană frumoasă se împodobește cu mere, cu napolitane, cu ciocolăți, cu anumite bunătăți, dulciuri și să umple pe amândouă parastase se-implântă, chiar și-n biserică, la parastas, tot așa ș-aicea, se-implântă pomișoru acela, au în biserică anume, numai chiar când îi parastas să duce ce-i acolo epitropu, nu epitropu, crâșnicul, și aduce pomișorul și-l împlântă în cruce și ominii duc tote legate cu ață albă și numai le acață.

L.P.: Și după slujbă ce se face?

G.M.: Și după slujbă preotu le ia și le dă la copii, se bucură copiii, dă la copii.

L.P.: Tot așa și la înmormântare să dă la copii?

G.M.: La înmormântare nu. Că la înmormântare le pune familia, le pune acolo, dacă părintele-i pin jur pe acolo mai dă la copii, da noi care am fost acolo rapide le-am pus în coș, le-am acoperit cu o față de masă și i le-am dus acasă. Vinu și părăstasu și tote celea.

L.P.: Da părăstasu ăsta îi la fel ca și colacu la preot?

G.M.: Părăstasu îi uite rotund și are împletiturile alea care vin anume făcute ca și la nașă, deci nașă ca și preotu le are la fel și numai chiar colacii îs

deosebirea, deci colac și cruce din care vine tăiată... anafora. Și mai vine... Acuma la mine în sat, aicea nu se obișnuiește așa, dar la mine în sat să, da' și cam aișea, ș-aișea, să tăia și măr, să lua măr din... de-acolo și să tăia la anaforă. Când vineu oamini din cimitir luau de-acolo și mâncau.

L.P.: Și acuma cum se face aicea-n sat când se vine de la cimitir? Să taie din parastas?

G.M.: Nu din parastas, din colac, din colacii aia de-acolo, că de-aia să pun doi colaci și-o cruce, că dacă-i lume multă, dacă-i lume multă sau în alt caz, un colac să taie și rămâne: un colac și crucea rămâne la cantor, că-s doi cantori și rămân la cantori și parastasu' ăla la părintele și un parastas rămâne la nașă.

L.P.: Da oamenii care vin la înmormântare nu mai primesc altceva numai bucățile astea din colac când vin de la cimitir?

G.M.: Îi în felu următor: aicea s-o obișnuit în așa fel care nu vreu să facă pomană mare numai chiar pentru neamuri acasă, duc la cimitir, totuși duc împletituri din astea făcute bune, sunt așa pâinișoarele astea, buburuze sau cum le zic da, și le duce la cimitir, acolo este anume un loc unde stau, în cărare, și servesc oamenii cu vin, dă la fiecare un pahar de vin și o pâinișoară din aia, aia îi pomana care nu vin. Deci totdeauna să duce, estea să duc pe sus, care vin la pomană vin, care nu ei își iau buburuza și cu vinul.

L.P.: Da ați spus că sunt și oameni care nu fac pomană? Sunt și din ăștia care să nu facă pomană acasă?

G.M.: Păi totdeauna fac, măcar pentru neamuri, pentru preot, oamini de la groapă și rudele fac. Dar mai mult să face pintru toată lumea, că așa îi obișnuit, măcar așa tot s-o discutat că să nu să mai facă așa pomeni mari ș-așa, s-o mai făcut și la cămin, că când o vinut oamini mulți și lume multă și poate o fost de ploaie ce era să facă cu lumea, ba iarnă, frig, toți s-o dus la cămin și s-o rânduie acolo.

L.P.: Și-atunci nănașa primește numai părăstasu acela?

G.M.: Părăstasu și ia și pomulețul acela împodobit cu ce-o fost pe el. Io așa știu că și noi, io am avut soțu mort, am avut socrii, am avut copil mic, toate le-am avut în viață

L.P.: În mormântările se fac la fel că-ți moare un bărbat, că moare o femeie?

G.M.: Apoi tot așa.

L.P.: Sau dacă moare un copil? La copii tot așa se fac?

G.M.: La copii cetaniile-s mai scurte, pentru că ei nu-s ca omu mare. Ei, că, chiar eram la o înmormântare de un copil și o zâs, că n-o ținut părintele mult, toată slujba, și atunci părintele o zâs așa că nu poate să fie, e o

deosebire între oameni mari și copil mic, între copil care are 14-15-16 ani i-o deosebire, zăcea domnu părintele, da io nu mă prea pricep așa la regulile astea a lor, da totuși io așa am auzât de la dumnealui.

L.P.: Da dacă moare un om care s-o sinucis se face slujbă tot așa?

G.M.: Dacă more să zăc, acum îi o problemă, dacă omu, de fapt acum chiar o fost un caz, o fost un băiat aicea-n comună și o fost la spital și el o avut cu nervii, zăce că există o lege pentru treaba asta, că dacă omu o suferit cu capu și și-o făcut el moartea și s-o găsât la medicu legist că el n-o fost sănătos la cap îi îngropat cu rânduiala preotească.

L.P.: Deci face preotul slujba?

G.M.: Da, chiar am avut cazul ăsta, și numa o dată că de mai multe ori, o fost multe cazuri care s-o rânduie așa. Că-i o lege pentru treaba asta, că dacă omu nu-i normal la cap, nu l-o, o trebuit să fie îngropat creștinește, chiar dacă s-o spânzurat, chiar dacă... o trăbuit să se facă.

L.P.: Și dacă nu-i bolnav?

G.M.: Apoi dacă nu-i bolnav să ducă fără clopote, să ducă fără preot, nu-i voie.

L.P.: Da mai merge lumea așa la înmormântare dacă?

G.M.: Apoi cam cu frică să duc, puținii oameni numa chiar.

L.P.: Să mai face pomană?

G.M.: Păi fac oamini. Oamini fac pomană, își fac datoria, își fac datori da, dar nu la noi în sat nu s-o prea întâmplat așa ceva, care o murit o murit creștinește. Dar așa ca să zic că s-o întâmplat că s-o spânzurat sau și-o făcut moartea așa cu mâna lui deci s-o-ntâmplat, dar prin lege, prin medici, cum c-o găsât c-o suferit omu, l-o-ngropat creștinește. Și s-o făcut pomană și priveghi și tote celea.

L.P.: Să presupunem că nu-i bolnav. Îi îngropat alături de ceilalți în cimitir?

G.M.: Nu, nu. Aia nu-i voie.

L.P.: Și unde-i îngropat?

G.M.: Da la noi nu sunt, nu sunt cazuri din astea, nu-i îngroapă în cimitir, se-ngroapă în afara cimitirului.

L.P.: Da la dv. în sat o fost cazuri?

G.M.: Nu. Într-o comună de lângă Sibiu, mama mea o mers acolo, acolo-i îngropată, o vândut sora mea din sat casa din Păucea și chiar am văzut un caz acolo era chiar la intrare în cimitir, acolo era pe stânga îngropat un... zăce sora mea, zăc „Ce-i cu crucea acolo în schini!”, da zăce acolo s-o îngropat un spânzurat. „Vai de mine – da zăc – n-o putut să-l ducă după deal?” Io, de atuncea, parcă nu mai am curajul așa ca să mă mai duc săngură, că io am fost o femeie curajoasă, da' parcă săngură n-aș avea

chiar curajul. Da i-am zâs la sora mea „Da’ tu te duci tu pe-aici!” „Nu – zâce – că mă duc pe ocolite, pe altă parte că iese la cimitir, nu pe aici pin fața lui.” Da și mie nu mi-i frică apăi...

L.P.: Da cazuri de copii care-o murit nebotezați o fost aicea în sat la dv.?

G.M.: Apoi, cam rar, poate mai demult. Io nu știu dacă un caz știu da io nu mai țiu minte de treaba asta ce s-o putut. Că știu că fiecare să zdrobește... Da totuși acum pintr-o rânduială frumoasă, că se face, se citește la 8 zile, îi jumătate făcut botezul, jumătate-i făcut botezul și atunci Doamne ferește! Dacă totuși se-ntâmplă ceva poate să fie.

L.P.: Ce se citește? O rugăciune?

G.M.: Da. Preotul mere. Așa rugăciuni frumoase și așa dezlegări mari îs astea.

L.P.: Merge acasă la femeie la 8 zile?

G.M.: Da, merge la 8 zile. Da. Să duce la 8 zile.

L.P.: Da asta de când îi, de mult îi legea asta?

G.M.: Păi cam demult îi. E cam demult. Fiecare o ținut cont de treaba asta.

L.P.: Ține de preot sau de oameni?

G.M.: Păi depinde de oamenii credincioși care țin cont. Alții zâc „Apoi n-am știut”. Apoi preotul tot vorbește la biserică apoi nu fiecare spune acasă. „Păi, n-am știut.” „Păi voi n-ați avut pe nime?” că io le-am spus la femei „Vedeți că n-ați făcut dezlegarea la 8 zile.”

L.P.: Deci familia trebuie să cheme preotul?

G.M.: Păi, da, nu mere el singur, numai dacă-l cheamă.

L.P.: Și îl plătește sau intră în serviciu?

G.M.: Intră în serviciu, sigur, nu primește părintele pentru așa ceva. Asta-i o jertfă. Asta-i, cum să zic, pentru un preot că se duce și dezleagă o femeie pentru că o adus pe lume un copil nu neapărat... Îs lucruri destul de frumoase în religia asta.

L.P.: Dar spuneți de părăstas, cam la cât timp se face părăstas după o înmormântare?

G.M.: Părăstasul se face la 6 săptămâni, da exact la 6 săptămâni să pune părăstasul că spune că sufletul când ajunge la masa sfântă, când ajunge la cer, că el umblă 6 săptămâni. Am avut o carte cu vămile, pin câte trece sufletul ș-am dat-o la cineva și nu mi-o mai dat-o mai mult și acuma am mai îmbătrânit și nu le mai rețin în minte, că am știut tot felu, am avut un cap electronic chiar cum se zice, am știut prea multe și io cred că ispitele astea m-o doborât să nu mai știu atâtea, acum chiar că m-am mai întunecat un pic la cap că nu mai rețin așa minte.

L.P.: Și ce se face la 6 săptămâni? Se face slujbă la biserică?

G.M.: Da, se duce părăstasu.

L.P.: Și ce se mai duce.

G.M.: Tot pomișorii ăștia. Părăstasu, se duce o prescură care se slujește la liturghie. Prescura o dă dimineața la preot, și așa prescura, și se duce părăstasu și să pune un colac și crucea sau pun doi colaci și crucea, depinde de om cum comandă.

L.P.: Și crucea asta tot din aluat îi făcută?

G.M.: Tot așa, tot din aluatu din care-i frământat colacu, da.

L.P.: Și pomișori se duc?

G.M.: Pomișori la biserică numa unu, unu care vine în părăstasu preotului, iar când la înmormântare vine doi că-i și a nașii și a preotului. La mine-n sat nu se-implântă pomișori, la noi se pune chiar mare pom, așa c-o coroană frumoasă și se-implântă așa într-un cazan și-l pun lângă masă, îl pun lângă masă, foarte frumos, și iară mai pun așa – pe satele alea o cusut mult femeile și aveau prosoape din-ale cu negru, frumoase sau în culori cu galben, cu verde, cu maro și-așa, ș-apoi două scaune într-o parte și-n alta, apoi împodobeau scaunele frumos cu prosoape, puneau așa prosoape frumos țesute la capete, la... unde era pregătit pentru preot și așa, deci de așa ca un aspect.

L.P.: Dar aicea ce se pune pe masă?

G.M.: Pe masă, se-mbracă masa foarte frumos cu..., să pune întâi o față de masă albă cu dantelă, pe urmă vine iar o față de masă țăsută sau dinastea moderne acuma așa și pe urmă vine iar o față de masă albă, frumoasă, cu danteluță și vine pusă păstură pe urmă și vine parastasul, vine pomelnicul pus, răzimat.

L.P.: Acesta ce-i, pomelnicul?

G.M.: Cu morții. Cu numele mortului îi acolo.

L.P.: Numai celui care-o murit? Asta-i la parastas?

G.M.: Da, că la înmormântare știe preotu. Vă spun io cum îi. La mormântare vine făcută lista cu..., să ia iertăciuni de la toată familia, de la vecini, de la oamini buni din comună, de la de unde o lucrat, vine trecut numele lui și prin el, toți își ie rămas bun de la toți aceștia care o fost trecuți pe listă, iar la parastas, la 6 săptămâni se trece numai mortu recent, ș-apoi la 6 luni și restu. Depinde, alții mai trec alții nu mai trec.

L.P.: Morții din familie la 6 luni?

G.M.: Da, din familie, să trec din familie da, să trece, dacă o murit bărbatul, femeia trece rudele, care cum își doresc, și la un an.

L.P.: Și la 6 luni și la un an tot așa se face? Se face părăstas, colac?

G.M.: Tot așa.

L.P.: Și masă nu se face acasă?

G.M.: Ba da, se face masă. Invită rudele, care cum îi au. Alții vreau să scape mai ușor, chemă pe mai puțini, alții pe mai mulți. Depinde cum, alții îi au mai pe departe nu pot veni și uite așa.

L.P.: Și se face feștenie în acasă, după ce moare?

G.M.: Se face feștanie după..., da, se face câteodată atunci imediat, sunt oamenii care vreau să facă imediat, alții să face..., la cina de a treia seară, deci iară ne-ntoarcem să dă cina, să cheamă, dacă o murit femeie, cheamă femeii, dacă o murit bărbat, cheamă bărbat, apoi, din neam și străini și fiecare om are oamini lui.

L.P.: Da cum îi zăce la cina asta?

G.M.: Cina de-a treia sară. Cina de-a treia sară, după ce moare omu, după înmormântare, la trei seri, să face mâncare și se dă, trebuie să se deie la 3 bărbați sau la 3 femei.

L.P.: Și ce se dă de mâncare la cina asta?

G.M.: Depinde că dacă-i de post și oamenii vor să postească, fac sarmale sau așa de post, d-apoi dacă-i de dulce totuși se face ciorbă, să face așa cum gândește fiecare, că fiecare după placul omului, cum își gândește.

L.P.: Da este o mâncare specială care să se dea la pomană?

G.M.: Păi, sigur că da. Să mai face și supă de tăieței și friptură, da mai mult să face ciorbă, ciorbă de zarzavat cu orez.

L.P.: Ce se mai face în afară de ciorbă?

G.M.: Se face ciorbă și să face friptură și cu cartofi. Cartofii îi fierb, îi răzuiesc, îi prepar cu ulei, cu ceapă și vine friptura lângă ei asortată și așa. Carne de porc și pulpe și s-o mai făcut și numai cu pulpe. (despre lichii, nu se dau la înmormântare, cer foarte multe ouă, „în vrajbă la cuptor”) La priveghi se cumpără cozonac și să face și sandvișuri cu salam cu pâine, da, dau la oamini. Dă rachiu sara, dau și vin, s-o dus masă-n curte, o fost plin de omini în curte când o murit, o fost crâsnic la biserică, badea Felde îi zăce. Apoi hăi de mine ce de-o fost acolo la lume, și-o fost așa o poziție așa de faină, curtea oblă, parcă-i de neuitat. Și foarte, foarte frumos o fost.

L.P.: Cine vine de obicei la priveghi?

G.M.: La priveghi? Bărbații din comună.

L.P.: Numai bărbați? Femei nu?

G.M.: Și femeii că rudele, și femeile, noi care eram în grup și s-o nimerit așa, apăi era casa plină, era chiar lume multă.

L.P.: Și ce fac de obicei la priveghi oamenii?

G.M.: Șăd, povestesc. Într-un sat, chiar ne-mpăcăm bine cu părintele Manoil din Sântioana, nu i-o mai lăsat părintele pe oamini să joace cărți, o zăs

că să nu joace cărți, că-i păcat și cetea dumnealui anumite... întâmplări, că sunt cărți de..., nu-mi vine-n minte de-i zice la..., c-o am și io în casă: despre călugări, ce întâmplări, cum se încurcă omu-n viață ș-așa.

L.P.: Da aici se joacă cărți la priveghi?

G.M.: Da, mai joacă cărți, mai joacă cărți. Apoi i-o mai oprit și care vreau ascultă, și care nu nu, că-n prima sară domn părinte nu-i acolo. Apoi a doua seară, după ce mere preotu cine-i mai știe că ce fac.

L.P.: Stau până dimineața la priveghi?

G.M.: Apoi nu mai prea stau chiar așa până dimineață, până pe la vreo doi-trei stau, stau până-i trecut miezu nopții, că dacă se-ncing la povești oamini. Că la 12 se dă sendvișuri, să pune cozonac și vin și așa și atunci sigur că omu mai rămâne și stă, și-s vecini și no. Apoi la noi, cu groparii atunci când să duc în ultima seară, ori din prima sară, da întotdeauna cam a doua sară atunci să aleg groparii.

L.P.: Da dintre cine să aleg groparii?

G.M.: Așa care-s oameni buni din comună, care vrea să meargă.

L.P.: Nu-i neapărat să fie neamuri sau vecini?

G.M.: Nu, oricare, dacă să duc la priveghi apoi sunt cam aceeași, le place să meargă.

L.P.: Oameni mai tineri, mai săraci?

G.M.: Nu, nu mai săraci. Oameni de bun suflet, le-o plăcut să ajute omu și să meargă și chiar când oamini ăia n-o putut, păi s-o dus alții, da' nu-s probleme ca să nu șie să facă groapa sau așa ceva. La mine-n sat, de unde-s eu, din Păucea, la noi acolo-i o rânduială foarte frumoasă pe chestia asta. Acolo pe om nu-l interesează să meargă să-l cheme. Oamini deja știu, când o murit omu ăsta, ei deja știu, no, noi patru suntem de rând. Ei deja se prezintă-n curte. Ei să duc. Și când o murit tata, chiar vecinii noștri o fost de rând la groapă și io ce știu eu n-am prea ținut cont așa la groapă și numai iată-i că vin cu tot felu acolo și când: „Mamă, d-apoi chiar vecinu nostru face groapa.” „Ie, tu copilă, zâce, uite chiar așa s-o nimerit.” Chiar vecinii noștri o făcut groapa la tata.

L.P.: Și cine scoate mortul din casă? Tot ăștia care fac groapa sau alții?

G.M.: Da, da. Păi, dacă nimeresc ei să vie din cimitir, că fug acasă și să spală, păi tot cam ei, ei scot mortul. Da să știți că la mine-n sat nu să prea pun așa bază pe prosoape, să dau păsturi, din-astea așa numa mici, dacă dv. ați venit în curte și-ați ajutat dv. primiți o păstură. O femeie cu ochii pe oameni și are grijă de oamini care scot mortul și numai ăia, că și bărbatul o prins la tata și o primit o păstură și mă duc la...

L.P.: Deci acolo se dau mai multe păsturi?

G.M.: Da, mai multe, care prinde de mort, care prinde de ajută, la toți le dă păsturi, nu neapărat ăștia șase. Aicea nu-i așa. Aicea ăia șase gropari primesc prosoapele, dar acolo la noi chiar am observat uite ce obicei îi aicea.

L.P.: Când li se dau prosoapele la ăștia care fac groapa?

G.M.: Să duc cu ele pân aici la cimitir.

L.P.: Le duce cineva?

G.M.: Le-o mai pus și așa, le-o pus pe sicriu! Le-o pus pe sicriu până acolo și acolo le ia o femeie care-i acol' aproape și le ia pe mână, le pune pe altă cruce unde-i loc curat și omu fiecare își ia prosopu.

L.P.: După ce se spală pe mâini?

G.M.: Da, după ce se spală pe mâini își ia prosopu.

L.P.: Se aruncă la groapă pământ?

G.M.: Da, mai sunt care aruncă.

L.P.: Cine vrea? Neamurile?

G.M.: Da, neamurile și mai sunt care mai rup din colț de la ăla, de la fatioul ăla, care-i așa mai ales cei așa îndurerat ca să poată să mai afume, să mai afumă sau așa ceva.

L.P.: Da' de ce s-afumă?

G.M.: Ca să... știi, să... ai liniște în casă așa cumva. Zăce că e bine să te afumi cu giulgiu ăla.

L.P.: Când se afumă?

G.M.: Apoi după ce îngropi mortul îl ai în casă și dacă ai cumva vise neplăcute sau așa, atunci zăce că e bine să te afumi cu...

L.P.: Adică neplăcute cum? Adică dacă visezi mortul?

G.M.: Așa, poate visezi așa să te sperii că după supărare, ai și nervii supărați, poate mai visezi cumva neplăcut. Din bătrâni oamini multe o lăsat pîntre lume de ne ducem la...

L.P.: Dar a doua zi, după ce se îngroapă omul se merge la cimitir?

G.M.: Să duce în trei dimineți, în trei dimineți să duce, ne dă preotul tămâie și ne ducem la afumat. În trei dimineți.

L.P.: Și ce s-afumă?

G.M.: Înconjori mormântul. Pui pe o farfurie tămâia cu un pic de jar, dar acum preotul are cărbune din ăla amenajat îi dă foc și arde și pui tămâia și cu aia înconjoară mormântul.

L.P.: De trei ori se înconjoară sau numai o dată?

G.M.: De trei ori, da.

L.P.: În trei dimineți?

G.M.: În trei dimineți. Iar, în prima dimineață, duci un colac din ce s-o făcut când s-o făcut, când s-o făcut pentru mort, să face un colac, io așa am

știut, d-apoi nu mai știu lumea asta ce mai face. Da io așa am știut. Un colac, primul om când am ieșit din casă de mă duc la cimitir, ăla-l dau lui de pomană și-atuncea zâc așa „Pă lumea asta-i a dumitale, pe lumea cealaltă-i a mortului.” Deci le zâc de trei ori și ăla l-am dat. Io, pe care am fost mai aproape și așa le-am mai zis, și mai știa lumea.

L.P.: Asta așa se făcea aici în sat?

G.M.: Așa se făcea și aicea și la mine-n sat și noi știm datina asta îi așa: iei colacu și cu ăla te duci și îl dai de pomană primul om care-l întâlnești când ieși din curte.

L.P.: Asta din colacii care se fac pentru preot, pentru nănașă?

G.M.: Când se face pentru preot, pentru nașă, atunci se face cu un colac mai mult. Deci acolo vine colacii pintru cantor, pintru ce să taie anaforă, vine colacul în cruce, vine colaci ce vin în prapori, odată acolo-s trei, la cruce și cu doi, îs trei, îs cinci, și cu doi de pe masă, da trei, cu doi de pe masă îs șase și două părăstase.

L.P.: Da se mai fac colaci acasă sau acum se comandă?

G.M.: Nu, că se comandă. Ne ducem aicea este unu, un magazin, aicea-n sat și să duc la Agrișteu. Și să coc la Agrișteu sau unde are dumnealui de aduce pâinea, da io cred că cam acolo la Agrișteu să face treaba asta.

L.P.: Și clopotele cum se, când se bat clopotele?

G.M.: Apoi de când dacă anunță omu, de fapt dac-o murit omu dimineața, până-n ziuă să trage o dată clopotele dimineața, să trage la amiază, să trage seara, de trei ori. Și când începe groapa iară, când să-ncepe groapa iară dă câteva.

L.P.: Să trage la fel clopotu, indiferent cine-o murit?

G.M.: Nu, nu să trage ca la mort, cu-ntrerupere să trage la..

L.P.: Da, da zic să trage diferit dac-o murit un bărbat, o femeie?

G.M.A, Aia îi tot aceeași.

L.P.: La fel?

G.M.: Să trage clopotul mare că-i..., când moare un copil mic să trage numa clopotul mic. Io așa știu numa clopotu ăla mic să trage, da când moare un bărbat sau o femeie să trag amândouă clopote. Io așa am știut când moare un copil mic să trage numa clopotul mic, numa depinde și biserica dacă are, da io nu mai știu aici câte clopote-s și ce-i aici că parcă nu mă mai pot gândi acum.

L.P.: Da se trag toate?

G.M.: Da.

L.P.: Și la copil numa unu?

G.M.: Așa știu că numa unu.

L.P.: Așa se face și aici în sat?

G.M.: Așa se face.

L.P.: Și cum ziceați că se face cu întrerupere?

G.M.: Apoi să trage mai mult, da totuși nu se trage așa de mult ca la omini mari. Să trage la un un copil mai puțin. Și când vin iară, dacă mor oamini la spital, apoi anunță când ies din curtea spitalului așa din comună în comună să să tragă, da acuma nu prea mai anunță din comună în comună, că anunță de fapt când ajung la Coroi opresc și dau telefon de acolo, anunță aicea că îs cătră comună și atuncea trag clopotele pentru ca să nu sie vreme mare și atuncea toată lumea știe că vine cu mortul în comună. Ca să nu vie potoape, să nu vie vânturi mari, să nu fie necazuri când trece un mort și nu să trag clopotele.

L.P.: Da înainte se anunța chiar când îl aducea de la spital?

G.M.: Să anunța... D-apoi tot cam numai așa s-o anunțat cam când ajungea pi la Coroi. Din Coroi anunțam și să trăgea. Cam când intră-n hotaru Zagărului să, deci din Coroi mai vine pân' la cotitură, mai vine Coroiu încă-ncoace, așa ca dacă, când suna, când fugea, oamini așteptau, știa cam pe la cât vine.

L.P.: Este un om anume care trage clopotul?

G.M.: Da, da.

L.P.: Și-i plătit ca să tragă clopotul?

G.M.: Da, da. Îl plătește la mort oamini, că oamini îl plătesc pintru mort. Da' pintru liturghie, pintru biserică nu.

L.P.: Și cam cât îi dau ca să tragă? Îi dau bani?

G.M.: Cam două sute s-o plătit, pintru trei zile! Acuma nu doi lei sau două zeci de lei în baniăștia. Cam două sute de mii lua. Cam așa.

L.P.: Și trag clopotele în ziua înmormântării când începe slujba?

G.M.: În ziua înmormântării prima..., dimineața, când începe groapa atunci trag și clopotele, ș-apoi la 12 și pe urmă trage pintru adunare de s-adună..

L.P.: Și când s-adună oamini?

G.M.: Oamini dacă-i înmormântarea la unu, atunci s-adună la unu fără un sfert.

L.P.: De obicei la unu începe înmormântarea?

G.M.: Cam așa, cam la unu.

L.P.: Și unde se face aici în curte sau la biserică?

G.M.: În curte, aici nu intră mortu-n biserică, aici nu bagă mortu-n biserică.

L.P.: Da-n cimitir cum îs puși oamini așa după neamuri sau care cum moare, cum îs îngropați de obicei?

G.M.: Apoi o mai fost și așa că ș-o reținut oamini o mai ținut oamini, și-o făcut loc și s-o îngropat și așa, și o mai fost caz că s-o îngropat, adică tot cam așa ș-o ținut omu loc pintru el, printru soț sau soție, așa.

L.P.: Aici unde-i cimitiru, pe deal?

G.M.: Da, pe deal, îi pe aici pe la biserică, oblu-n deal.

L.P.: Acolo n-o fost biserică?

G.M.: Nu, nu.

L.P.: Și la sași cimitiru unde-i?

G.M.: La sași îi de la biserică mai mergi un pic pe drum la deal ș-apoi. Cimitir foarte frumos cu brazi, îs de mult puși brazii acolo. Că chiar tot mereu vine o femeie din Germania care-i plătită să aibă grijă ș-o mai luat femei de-aici din comună de-o făcut curățenie acolo în cimitir. Îi curat și frumos.

L.P.: Mai sunt cimitire sau numai astea două?

G.M.: Apoi numai, ba apoi mai este cimitir în partea de jos a țiganilor, acolo. Ș-acolo s-o pus cruci, rânduile frumoase.

L.P.: Ei îs ortodocși, țiganii?

G.M.: Da, îs ortodocși. Și mai este o biserică cum le zâce la pocăiții de sâmbăta, adventiști.

L.P.: Și ei unde-și îngroapă morții.

G.M.: Nu știu, că numai acum s-o făcut biserică, da-i îngroapă undeva, poate într-o margine la cimitir.

L.P.: Da aicea la dv. la ortodocși aicea se îngroapă și de altă religie în cimitir?

G.M.: Să știți, că preotu ăsta n-o fost aicea, și să știți că o-ngropat pe unu, o murit un pocăit tot de... sâmbăta. Omu ăla nu știu dacă, n-o fost de mult pocăit numai atunci ș-apoi chiar așa în margine acolo l-o pus și-apoi nici nu i-o făcut mormântu nevastă-sa. N-o mai vin't la mormânt. „Da dv. nu prețuiți corpul omului în care sălășluiește Duhul Sfânt.” „Noi nu mai merem să mai facem nimic.”

L.P.: Deci ei nu mai fac nimic?

G.M.: Ei, nu știu. Femeia asta n-o vinit să mai facă apoi nu mai știu alții.

L.P.: Da sașii, dv. ați prins sași aici în sat?

G.M.: Da cum să nu.

L.P.: Ei mai merg după înmormântare la mormânt.

G.M.: Da cum să nu! Păi da ce, dacă acuma-s duși de atâția ani de zile, îs duși în Germania și ei plătesc de să face curățenie în cimitir. Da ș-acuma o fost, în vara asta, o fost, toți s-o dus pe la mormintele lor. Îs curate. Curățenie, frumos rânduie și unde o fost șterse o pus pe cineva de o scris din nou. O! sașii țin regula.

L.P.: Da când îi ziua morților? Există în sat?

G.M.: La Florii. Aicea nu s-o prea ținut așa acum la 1 decembrie sau cum?

L.P.: Noiembrie.

G.M.: Noiembrie, da.

L.P.: De 1 noiembrie nu se merge la cimitir?

G.M.: La noi nu s-o prea ținut așa. Apoi mai sunt alți oameni care merg, alții mai vin de prin alte părți.

L.P.: Dar majoritatea merg?

G.M.: Majoritatea nu merg. Numai de Florii.

L.P.: Și atunci cum se face?

G.M.: Și atunci să fac părăstase, fiecare pentru neamul lui și să duc la cimitir și iară își cumpără fiecare pintru pomană și după ce s-o gătat... Cumpără tot așa împletituri din astea bune, no dacă-i, de fapt pe Paști să fac cam de post. Își cumpără fiecare au băutură, fiecare are lădițele cu buburuzele și să pun așa în coloană, să pun oamini cu pomana, ș-apoi intri și-ți iei și la asta și la hălălalt până când ajungi din jos tot iei, trebuie să ai o plasă.

L.P.: La intrarea în cimitir acolo?

G.M.: Da, la intrare în cimitir, apoi când cobori de vii de-acolo, treci pe lângă ei, fiecare îți dă, fiecare îți dă. Că-s mulți, alții pun câte 6, 8 părăstase depinde, ș-apoi...

L.P.: Deci numai-n sâmbăta Floriilor se face?

G.M.: Sâmbăta Floriilor la noi să face părăstas.

L.P.: Și se duc și lumânări să se pună pe morminte?

G.M.: Da, punem lumânări la morminte și să face o predică frumoasă, preotul vorbește acol cu lumea despre morți, despre rânduielile estea să șim legați de biserică, să șim legați de cimitir, să se facă curățenie că și ei fac parte din tot ce-o fost pe pământ, că așa-i viața omului că acum ești și acuma nu ești.

L.P.: Ce voiam să vă-ntreb? Nu să face o lumânare care să se pună pe pieptul mortului, așa rotundă?

G.M.: Nu. La noi nu.

L.P.: Sau se măsoară mortu cumva, pentru sicriu?

G.M.: La noi nu, dacă chiar când cumpără, dacă să duc să cumpere sicriu, aia da, tre să știe cât să fie de lung. Sunt oameni mai mici, oameni mai lungi.

L.P.: Da colivă să face? Așa grâu fiert cu...

G.M.: Da, să mai face. S-o mai ținut așa de Sf. Toader că acuma nu s-o mai pre ținut așa slujbă da totuși să mai..., noi ne-am mai băgat în biserică. Noi facem, da' și la părăstas mai pun colivă.

L.P.: Da la-nmormântare?

G.M.: La-nmormântare nu, da' când îi așa un părastas sau să zăce așa, mai ales de Sf. Nicoale că-i hramu bisericii noastre, cam așa, de hramu bisericii să mai face colivă sau la parastas, cum vin oameni străini aduc și dinăsta, colivă. Apoi cred că rânduielile astea-s în toată țara. Cred că-s, nu vreu să zăc în toată țara, că prin Moldova cred că-s alte reguli cu mult și mult mai...

L.P.: Dacă moare un tânăr care n-o fost căsătorit să face ceva mai deosebit la înmormântare?

G.M.: Păi io așa știu că nu se face deosebit, fără atâta știu că dacă nu-și schimbă fața îl duce descoperit până la mormânt.

L.P.: Și ceilalți nu-s duși descoperiți până la mormânt?

G.M.: Numa ai oamini tineri dacă, să mai duc, dacă să nu fie...mai ales în ziua luminată, cam după Paști și atunci cam tot așa ar fi, dacă-s oameni tineri parcă așa ceva, pare-mi-se dacă nu-s schimbați rău la față, sau accidentați sau așa atunci îi mai duce descoperiți.

L.P.: Și ceilalți îs acoperiți? Când îs acoperiți?

G.M.: În curte. Toți morții, alții dacă-s schimbați rău îi bate în cuie în casă, așază cum trebe, dacă nu aduce mortul și capacu-l razimă și pe urmă pune capacul pe el.

L.P.: Da-n sicriu să mai pune ceva?

G.M.: Nu cred, nu cred că, dacă mai pune o cărticică sau o icoană.

L.P.: Dv. ați mai pus ceva?

G.M.: Numa bani.

L.P.: Bani în mână? Și cum, cu mâinile împreunate?

G.M.: Da, și i-am pus așa banii, așa i-am pus între mâni, am pus acolo, doară mâinile-s ca lemnul, o stat acolo. Ioi, mi-aduc aminte prin ce-am trecut. A mnieu o făcut infarct și io nu am fost acas'. O, Doamne ferește! că și gâtu mi s-o lungit când am văzut plin de oameni în curte, că io-am vinit din oraș cu garoafe de 8 martie, era în 7 martie, și io am adus garoafe la grădiniță să aibă, adică și la nora mea și la mai multe femei am adus io din Dumbrăveni, și când viu la poartă și văd plină curtea de oameni. „Da ce-i aicea atâta om?!” eu zăc. „Păi o murit nene Ghiță”. Când am auzat mni s-o lungit, uite de aicea, am sâmtit că mi s-o împins capu parcă-n sus. Când m-am dus în cas' și era pe masa de mort aș-am trântit garoafele acolo da niși n-o mai ajuns garoafele, că lui i le-am pus.

L.P.: Da masa asta de mort cum îi? Îi adusă de la biserică?

G.M.: Masa îi comandată, îi făcută de dulgher, de un meseriaș. Masa în partea de la picioare puțin îi înclinată, un pic îi mai joasă și partea de la

cap îi mai sus, îi înclinată așa. Poate aveți ocazia s-o vedeți dacă mergeți, dacă viniți pe la biserică.

L.P.: Și se pune pe ea ceva?

G.M.: Da avem față de masă, era atunci pe când s-o făcut supraelastic negru și făcut pe masă cum vine așa vine dreaptă, pe urmă făcută așa încrețită, și cusută, *pătrunjelu*-i zice, așa frumos cusută, așa încrețită și cu franjuri așa albi, jur împrejur.

L.P.: Și neagră?

G.M.: Da, și neagră, să poate spăla și nu iese din ea.

L.P.: Da-ntotdeauna o fost fața aceasta de masă? De când știți dv.?

G.M.: Da, da, totdeauna așa s-o făcut. La mine-n sat mai demult fâi! să găta pat sus, așa să făcea sus, sus să puna mortu. Ș-apoi...

L.P.: Cât de sus, la nivelul umerilor?

G.M.: Uitați așa, la nivelul umerilor! da, cam așa era sicriul la nivelul umerilor cam așa. Știu că eram copilă mică, pe bunica, io aveam vro trei ani și io parcă acum o văd cum era așa, uite așa era oblu, m-o luat mama-n brațe și io înc-o vedeam acolo în sicriu. Vai de mine! Ță lucră încă-l mai țin minte de când am fost copilă mică da. Așa că îs...

L.P.: Ș-apoi n-o fost problemă c-o murit soțu dv. așa, o apucat să se spovedească?

G.M.: Era chiar la începutul postului. N-o mai apucat să se spovedească. Chiar la noră la poartă, o ieșit de la sectorul mecanic și s-o dus la nora mea să mănânce și o zâs „Nu, că mă duc acasă.” O vrut Dumnezeu de o ieșit din casă.

L.P.: O murit fără să-i aprindeți lumânarea. Ș-apoi nu se face ceva mai deosebit dacă moare omu așa?

G.M.: Păi zâce că-i bine să dai ce știu câte, nu știu, să țâi nu știu câte liturghii. Alții să plătească ce știu câte, 40 de liturghii sau așa, dar eu atunci eram..., aveam duhovnic pe preotul de la Dumbrăveni și io i-am zâs că uite că o murit fără lumânare, zâce las că trecem aicea la pomelnic și-apoi io știu ce am de făcut. L-am trecut acolo la pomelnic, la Dumbrăveni, la părintele Herneanu, da o murit acumă și el și el știe cum o ținut și așa. Noi am plătit acol pomelnicul și Dumnezeu știe. Apoi prescuri când am mai dus, și o zâs că sunt destule, că acol s-o făcut cu sutele.

L.P.: Sunt opriri în drum când duce mortu la cimitir?

G.M.: Da, da.

L.P.: De câte ori se oprește?

G.M.: Apoi, depinde, în curbe așa, cam așa, cam la curbe se opresc. Care vin de din jos ies o dată din curte, la jumătatea drumului până-n curbă, la

curbă-s deja 3 cam, apoi sau nu opresc din sus în curbă că opresc aici în centru, cam vo 5, da cam se cere cică 12 ar trebui, că de 12 ori o-ngeun-
cheat așa, nu știu despre cei vorba de 12, ...Isus, cam așa, nu-mi mai aduc
aminte de treaba asta.

L.P.: Se numesc cumva opririle astea?

G.M.: Nu știu, îngeuncheri.

L.P.: Și cum îi alcătuit cortegiul ăsta? Deci cum îi condus mortul?

G.M.: Da, da. Oaminii să duc într-o rânduială foarte frumoasă. 2 sau 3
persoane sau 4 persoane, tot în rânduri să duc. Întâi să duc..., să duce...
praporii, crucea, praporii. Da întâi...

L.P.: Cruce de lemn să face?

G.M.: Da întâi merg bărbații, ș-apoi vine crucea și praporii și preotu și intră,
pe urmă sicriu și femeile?

L.P.: Deci prima dată merg bărbații în față?

G.M.: Bărbații.

L.P.: Și coroanele? Să fac coroane?

G.M.: Coroanele, coroanele pă căruță. Mai demult o mai mers și așa pe jos,
da acum merg toți așa cu căruța că-i mai ușor.

L.P.: Se face, nu se duce și un steag negru la înmormântare?

G.M.: Nu, la noi nu au steag.

L.P.: Nu se pune nici la casă steag?

G.M.: Nu, nu să pune.

L.P.: Da cum se anunță când moare cineva?

G.M.: Păi când trag clopotele așa ieșim afară „Ce-i? Cine-o murit?” din
oaminii în oamini.

L.P.: Și așa se face la toți morții?

G.M.: Da. Și-o mai mers, o mai și schimbat, c-o mai mers și crucea și praporii
în față, deci s-o mai și schimbat, depinde cum o apucat bărbații de-o
ieșit. Alții o pornit ei în față, pe urmă crucea și praporii și domn' părinte
și femeile.

G.M.: Da oricum, după sicriu, totdeauna bărbații-s primii?

G.M.: Femeile după sicriu. Bărbații în față. Câteodată depinde că mai vin și
oamini străini, depinde cum is și ei învățați pe acolo că n-ai cum să chiar
atunci în clipele alea chiar să-i ordonezi chiar așa, dar tot cam așa o fost
femeile o fost după sicriu.

L.P.: Și cruce de lemn să duce?

G.M.: Cruce are biserica, crucea de lemn, dacă n-o avut ei atunci imediat să
facă cruce. Cam s-o făcut cruci de fier și ălea s-o făcut, că era sectorul
mecanic aici și să făcea aici. În timpul acela când mortul o murit i-o făcut

cruce de fier, că poate omu nu avut posibilitate să facă imediat cruce de ciment și atunci o rămas cu crucea aia așa. Dar văzând că no, o mai fost lipsă de fier, s-o deranjat treburile în comună și s-o făcut la biserică crucea care duce pe fiecare și apoi după aia omu își face, că acuma s-o obișnuit așa.

L.P.: Atunci înseamnă că aia nu se lasă acolo la cimitir?

G.M.: Nu.

L.P.: Numai până îl duce la cimitir și după aia se duce la biserică?

G.M.: Da, da. Acol' vine prosopul legat și colacul. Și la prapori iară așa, prosopul și colacul.

L.P.: Și alea rămân la omu care...?

G.M.: Da, la omu care duce.

L.P.: Da mâncarea pentru înmormântare unde se face? Acolo la casa omului?

G.M.: La casa omului sau în vecini să aduce. Așa.

L.P.: În timpul zilei mai stă cineva cu omu sau stă singur?

G.M.: Apoi ba nu, că mai intră, mai ies, că dă doară morții are rude, ba mai vine o rudă, ba vine omu a casei, ba tot careva, ba câteodată și singur.

L.P.: Pomana aia care să dă la cimitir, unde să dă? La poarta cimitirului?

G.M.: Da, da.

L.P.: Sau peste groapă? Peste groapă să dă ceva?

G.M.: Nu.

L.P.: Nici peste sicriu?

G.M.: Nu. La mine-n sat să dă când îi, nu știu, la groapă sau când iese din, da în curte, să dă o pânză albă pe care trece, îi trecerea mortului. Să dă la un om năcăjât, la o femeie sau la un bărbat năcăjât să dă, da cam la femei. O pânză de doi metri, i-o dă peste sicriu.

L.P.: Da aici nu să dă.

G.M.: Aicea nu.

L.P.: Da la cel care spală mortu primește ceva? Este obicei aici să se spele mortu?

G.M.: Da. Nu primește nimica. Io chiar n-am fost acasă, un cumătru de-a nost o fost aicea și-o cătat hainele pe sus și cu frate-so și l-o-ngropat și cine i-o mai dat ceva. L-am poftit la masă, l-am poftit la mâncare și ce să facem.

L.P.: Se obișnuiește să se facă testament aici în sat, să-și facă omu testament din viață?

G.M.: Apăi să face dar. Îi și bine așa să se facă în timp de 6 luni sau cum testamentu ăsta pentru ce-o rămas și-așa?

L.P.: Da.

G.M.: Păi sunt oameni care fac și sunt care nu fac. Noi atunci cum o fost treaba cu căsile, am fost luat niște bani din bancă de-am gătat căsile ăstea, chiar atunci am fost pe gata. Am terminat cu ratele și atunci ne-o trăbuit pintru cupoane ca să fiu eu trecută ca proprietară, că el n-o mai trăit și așa că ni le-am rezolva prin copii, ne-am dus la Târnăveni, le-am rezolva tot și apoi atunci multă lume și-o rezolvat.

L.P.: Da pomenile astea care se fac după înmormântare cine le face de obicei?

G.M.: Păi sunt, sunt femei care, de fapt să zăc așa: o fost femei cum o fost Gostatul o fost bucătărese acolo. Ele o fost acolo bucătărese.

L.P.: Nu, dar zic cei din familie?

G.M.: Nu fac din familie femeile. Din casa omului, din casa mortului nu să face. Acol nu pui mâna. La mâncare nu pui mâna și pe lucrurile alea nu pui mâna. Oamenii mortului nu pun mâna pe mâncare. Aia nu-i voie. Vecinii și oamini de suflet care vin în ajutor.

L.P.: Deci ei nu dau nici pomană la cimitir?

G.M.: Nu, nu. Sunt oamini puși care dau pomană la cimitir.

L.P.: De obicei vecini sau neamuri?

G.M.: Vecini sau neamuri da, care nu s-o apropiat de mort.

L.P.: Da după înmormântare vreau să zic, cine plătește astea, pomenile?

G.M.: Asta familia. Plătește la preot.

L.P.: Dacă o murit cineva care are mai mulți copii. Cine face pomenile de la 6 săptămâni, de la 6 luni?

G.M.: Apoi asta-i după înțelegere. De fapt mie mi-o murit soțu și io am fost năcâjâtă, dacă zăc io așa, și io n-aș fi avut, puneu toți copiii mână de la mână toți și tot își fac rându și nu să lasă, toți își fac rându să-și facă rânduiala, că oamini „O fost părinții mnei și merită să le fac o pomană” și-și fac rându, nu să lasă.

L.P.: Ce voiam să vă-ntreb dacă se crede aici în sat de strigoi? Sunt oameni de care se spune că sunt strigoi?

G.M.: Nu, noi nu știm așa ceva. Noi de de-alea noi nu știm. Aicea-n Zagăr nu știu, poate că bătrânii de pe timpuri ș-așa. Noi știam așa că se ia laptele de la vite cam așa ceva. Aici așa ceva noi nu știm. La noi, la Sf. Gheorghe, la mine-n sat, să pune rug, de-ăsta măceș, rug și în colțu porții ca să nu vie străgoii să ieie laptele, așa ceva știam și să pune frunză verde de fag. Fagu-nfrunzește mai repede și la noi de Sf. Gheorghe totdeauna să pune-n poartă frunză verde și rug.

L.P.: Cât timp să țâne doliu?

G.M.: Păi doliu să țâne un an de zăle. Dar am auzât că fără tri zile. Înainte cu tri zăle să dai hainele jos, să dai hainele negre jos. Și eram chiar la cuptor,

că chiar io mni-am făcut io buburuzăle alea... Dar s-o făcut și-mpletituri. Ș-am io-am făcut împletituri, am chemat pe doamna Vaida, ea era la brutărie, ș-am chemat-o ș-am făcut aluat mult pentru 200 de împletituri ș-apoi le-am făcut dulci și bune și le-am uns cu ou pe deasupra, când le-am băgat la cuptor și pe urmă zahăr, o fost foarte bune. Am făcut multe că o fost așa un timp, că totă lumea, și la parastas, în biserică, atâta lume, plină biserică, că știi toată lumea no azi părăstas la omu ăla și totă lumea mere să facă parte la parastas. Păi o fost lume multă ș-am lucrat ș-o vint fata mea și o-nceput ș-o plâns când o intrat în curte „Vai, mică, ce-i aici la dumneata în casă!”, mese din-alea lungi, c-o lucrat femeile cu drag, care vin... și o zâs „Mică, dacă dumneata erai moartă nu știu ce se-ntâmpla aicea! Că aicea nu mișca nimeni nimica și uite dumneata ce-ai întins aicea.” Când o vinit și o văz't coșurile pline... Fata me o fost la mănăstire la Râmeț și zîce: „Mică, tu știi că dumneata trebuie să dai cu tri zile hainele negre jos!” Parcă am avut așa o presimțire să le dau jos, să nu le murdăresc. Zâce „Să știi că mi-o zis la mănăstire că, cu tri zile înainte să dai hainele negre jos.” Despre doliu, mai ales duminica la biserică.

Fișa nr. 19

Informator: Wagner Katharina, născută Katharina

Data nașterii: 1940

Localitatea: Zagăr, județul Mureș

Data înregistrării: 17 octombrie 2008

L.P.: Vă rog să-mi spuneți cum se face la înmormântare la sași?

W.C.: Acolo era și altă îmbrăcămintă pentru băieți.

L.P.: Cum era?

W.C.: Adică era un fel de postav maro-negru, fără, adică avea mâneci, dar largi și nu știu cum era croit, din acela nu mai avem, și pălării, și băieții venea așa îmbrăcați la înmormântare și ducea pe mortu, tot se schimba, 4-6 băieți. Băieții ducea mortu. Tot se schimba, dacă era departe cimitiru de la casa aia unde era mortu se schimba nu știu de câte ori, că era greu și acol la mormânt, făcea groapa aia tot, da nu băieții, era 14 bărbați care făcea mormânt, bărbații apropiați, din familie. Dacă nu avea apoi și străini, ș-apoi ăia încă se schimbau acolo, doi în groapă ceilalți afară lua pământul de la ei și pe patru părți punea pământ și așa.

L.P.: Da chiar atunci când moare omu ce se face? Se face ceva deosebit?

W.C.: Nu, nimic la noi. Pomană o fost și la noi, tot așa ca la români, pomană mare.

L.P.: Aia-i masa nu?

W.C.: Masa, da. Masa. După ce o fost înmormântat mortul se făcea mâncare multă pentru toți care venea, dar s-o-ntâmplat într-o casă în anii, înainte de al Doilea Război Mondial, că bărbații o uitat de mort și-o cântat alte cântece și după aia comitetul bisericii o spus de aici încolo 14 bărbați la groapă și nici o pomană nu. Ai apropiați mănâncă când o făcut groapa, la amiaz și gata, că aia s-o-ntâmplat într-o casă și punea pălărie de paie la femei bărbații... și de-atunci 14 bărbați, ăia apropiați. Adică și când se făcea mormântul atunci se ducea o mâncare, hrană rece la cimitir și acolo mânca piftele, șnițele și când termina groapa venea acasă, în casa aia sau făcea la vecini și acolo mânca atunci toți, înainte de înmormântare era asta pentru gropari. După aia încă se mânca după ce l-o înmormântat groparii cu restul de neamuri.

L.P.: Și unde se făcea în curte sau în casă pomana?

W.C.: În curte sau la altcineva dacă nu avea loc, dar acolo se făcea.

L.P.: La cât timp e înmormântat omul după ce moare?

W.C.: A treia zi. Așa era de obicei.

L.P.: Și noaptea se face priveghi?

W.C.: Noaptea nu, nimic, nimic la noi.

L.P.: Și clopotele se trag?

W.C.: Clopotele se trag altfel se trag nu ca de... Păi așa întrerupt, știți așa întrerupt.

L.P.: Și se trag la fel pentru femei, la fel pentru bărbați?

W.C.: Aia da.

L.P.: Se trag toate clopotele?

W.C.: Și nu toate clopotele. Adică care o fost în comitetul bisericii se trăgea cu clopotul ăla mare, mai mare, care n-o fost cu ăla mijlociu, care-o fost un om de rând cum să spune. Și se trăgea seara, dimineața, înainte de a fi înmormântare și a doua înmormântare se trăgea cu toate clopotele.

L.P.: Dar se trăgeau în toate zilele clopotele?

W.C.: În toate zilele. Atunci când era comună-comună: dimineața, la șase jumătate și seara.

L.P.: Și seara pe la șase tot așa?

W.C.: Seara, vara pe la șapte jumate, iarna pe la șase.

L.P.: Și când se înmormânta omul dimineața, după masa?

W.C.: Tot așa pe la unu.

L.P.: Și se face ceva slujbă la înmormântare?

W.C.: Da, da. Se citește autobiografia că ce a fost, câți ani, ce copii a avut, aia trebuie.

L.P.: Face preotul un fel de slujbă?

W.C.: Da, spune rugăciuni și face și slujbă. Prima dată slujba, după aia autobiografia.

L.P.: Și unde se face asta în curte sau la biserică?

W.C.: S-o făcut la biserică da de când suntem așa puțini nici nu mai ducem la biserică mortu, facem tot în curte, așa se deschide poarta. Și era fanfara atunci pe timpuri. Noi, la mama de patru ani o murit, patru ani o să fie în martie, noi am făcut cu fanfara la mama. Fanfara o început să cânte înainte o jumătate de oră de înmormântare și după aia marșul ăla, noi de unde, din Albești l-am avut.

L.P.: Când mergeau la cimitir cum se merge? Mergea fanfara înainte?

W.C.: Mergea fanfara înainte și după aia mortul și după aceea neamurile, apropiați...

L.P.: Dar mergeau bărbații înainte?

W.C.: Bărbații mergeau înainte și după aia femeile.

W.C.: După înmormântare se dădea acolo așa, o buburuză, o chiflă.

L.P.: Unde la biserică?

W.C.: De la cimitir venind acolo, acolo se servea cu un pahar de vin, două pahare de vin și o buburuză, împletitură.

L.P.: Asta era făcută acasă?

W.C.: Atunci pe timpuri nici nu se dădea aia. Aia numai de un timp încoace e.

L.P.: Cam pe când?

W.C.: De 15 ani. Masa se dă o supă sau o ciorbă acrișoară.

L.P.: Și la preot se dă ceva?

W.C.: La preot da. La preot acum s-o dat 500.000 și ce se dă o pâine, adică după înmormântare, prima duminică se invita toți bărbații care o fost la înmormântare se aduna acolo în căsuța aia unde ținem noi iarna biserică și se dădea pâine de casă și vin.

L.P.: Toți bărbații din sat?

W.C.: Nu, care o fost la înmormântare, care n-o fost nici n-o mers. Și preotu mergea și mai spunea încă o dată, amintea pe mortu, era frumos.

L.P.: Cine scoate mortu din casă?

W.C.: Când erau ficii tineri, cum se spunea necăsătoriți, cel mai mare mergea înainte în casă și făcea acolo un cuvânt frumos, după aia venea după el încă 4 sau încă cinci venea după el și după aia prindea sicriul și îl ducea în curte...

L.P.: Și se duce steag negru la înmormântare?

W.C.: Nu, nu.

L.P.: Nici nu se pune la casă?

W.C.: Nici nu se pune afar la casă ca în alte comune.

L.P.: Când moare omul se trage clopotul?

W.C.: Da, da, când moare, de fapt noaptea, dimineața se anunță cu clopotul și seara iar în ziua aia până o înmormântează.

L.P.: Și cum e îmbrăcat mortul?

W.C.: Acum io am îmbrăcat-o pe mama cum mergea la biserică, și șorțu și vesta aia mică cum are femeia aia. Am dat ce-o avut de 16 ani și i-o fost bună, și asta deasupra un batic negru cu floricele albastre și o rochie din-aia plisată, știți cum sunt alea de biserică.

W.C.: Mirele cumpăra batic, petele, cununa la mireasă, material pentru rochie... Nu iau dinăștea cu flori (petele) la înmormântare numai negru. La mort duc ouă, zahăr, făină, și-așa ceva.

L.P.: Toată lumea ducea?

W.C.: Cine vroia.

L.P.: Aici în sat nu erau vecinătăți? Cum le zice: Nachbarschaft?

W.C.: Aici nu erau, da-n alte sate avea. În cimitir fiecare avea mormântul lui, cum să spui, dacă ai trimite la unchiu..

L.P.: Cam câți erau în aceeași groapă?

W.C.: Aici sunt numai trei și pe soțu l-am băgat la bunica. Aia încă singură era că bunicu o murit cu 6 săptămâni mai repede și n-o avut voie s-o desfacă ș-apoi..

L.P.: Ce semn se pune la mormânt?

W.C.: Avem piatră.

L.P.: Și scrie numele la toți?

W.C.: Numele, când o murit și un vers din Biblie.

L.P.: Și cam ce vers se scria din Biblie pe piatră?

W.C.: Acum pe românește: „Pe cine o despărțit moartea, cerul îi unește iar.”

L.P.: Fiecare își alegea ce dorește?

W.C.: Fiecare își alegea.

L.P.: Din timpul vieții?

W.C.: Și din timpul vieții s-o ales unii. La alții alegea apropiatii și care se potrivea cu moartea și cu boala și cu viața lui mortu. Sunt, avem cântece care...

L.P.: Piatra asta când se face?

W.C.: Piatra se face după aia. Da noi avem piatra de marmură.

L.P.: Când se acoperă sicriul?

W.C.: Sicriul? Se lasă descoperit...Vin băieții și se duc înuntru și spun că o ducem pe mortu, spune cu un verset așa frumos și apoi vine și închide. Afară nu-l ducem deschis. Noi, românii văd că... ie îl au în curte deschis.

L.P.: Se cântă ceva la înmormântare?

W.C.: ...Cântăm așa, da nu mai este cine să cânte, ăia de la Viișoara nu vin. Mă rog atunci cântă și preotu sau vreo doi bărbați, sau cine este acolo, se cântă un cântec, și ia preotu pământ și de trei ori bagă-n groapă.

L.P.: Numai preotu aruncă-n pământ în groapă?

W.C.: Numai preotu. Da. Ș-apoi așa era și când l-o-nmormântat pe ăsta care o lăsat în urmă atâția bani. L-o adus din Germania aicea și romii o fost ăia care o făcut mormântul că nu era bărbați. Și aicea l-o adus în biserică, în pivnița bisericii o băgat și de acolo o dus în casa lui și de acolo o adus la biserică, la cimitir. Așa o vrut el, o fost bogat și el o spus că pe mine să mă îngroape acolo, că aici are și pe părinții.

L.P.: El era de aici din sat și o fost plecat?

W.C.: El fost o plecat în timpul războiului. Era născut în 1928 și o murit acum.

L.P.: Lângă sicriu în timpul slujbei stau rudele apropiate?

W.C.: Da, rudele apropiate stau lângă sicriu și când o luat înăuntru sicriul stau acolo împrejur.

L.P.: Stau femeile separat, deoparte de bărbați?

W.C.: Nu, ăia apropiați stau și bărbați și femei. Și apoi când l-o îngropat, adică pământu ăla, avea sape și apoi când cânta fanfara pe, era, așa trebuia să facă pe tact, nu fiecare...

L.P.: Deci în ritmul muzicii?

W.C.: În ritmul muzicii ei trebuia cu sapele să ție cont, să meargă așa să-l acopere, și-apoi acolo încă se schimbau, că era pământ mult, dacă faci o groapă de doi metri, cam așa se face, și apoi se schimbau băieții ăia cu sapele și mergea tot în ritm așa...

L.P.: Cum vă îmbrăcați la înmormântare?

W.C.: În negru.

L.P.: Toată lumea?

W.C.: Da, da-atunci era pentru băieți la înmormântare, era un fel de postav așa maro și negru, ca on palton, făcut altfel cu nu știu ce croială era aia, mânecile era largi, largi și aici două buzunare și nu mai aduc aminte.

L.P.: Da cum îi spune la paltonul acesta?

W.C.: *Zunder*. Era din postav, maro-închis. Unii avea și negru.

L.P.: Da numai la înmormântare purtau?

W.C.: Numa la înmormântare, în rest avea acesta cum are tata, cojocul.

L.P.: Cum îi spune la cojoc?

W.C.: *Pelz*. Acolo încă scria numele și anul, da brodat era.

L.P.: Mortul avea papuci în picioare?

W.C.: Nu, la noi nu. În alte comune, când o murit socru, bărbatu era din Bazna, acela avea papuci.

L.P.: Era tot sas?

W.C.: Da, da.

L.P.: Da ce aveau în picioare?

W.C.: Șosete.

L.P.: Ce culoare erau?

W.C.: Negre.

L.P.: Își puneau oamenii deoparte haine cu care să fie înmormântați?

W.C.: Spunea care erau pe pat: aia și aia, cu aia mă-mbrac. Și unii nu, care-o mers așa, o murit fără să-ți dai seama. Eu în port am îmbrăcat-o pe mama.

L.P.: Da când erau oamenii așa bolnavi grav, venea preotul să le spună ceva rugăciuni?

W.C.: Da, da, venea preotu. Și restul de oameni, neamuri apropiați sau vecini ducea de mâncare în timpul boalei, la el, la bolnav.

L.P.: Cum se anunța când o murit cineva în sat?

W.C.: Cu clopote. Se trăgea și apoi imediat se știa. Clopotu se trăgea de biserică, când era foc undeva, trăgea iar altfel și la mort altfel.

L.P.: Preotu cum se anunța?

W.C.: La preot mergea cineva din familie și spunea autobiografia: asta și asta-i de spus, cum o murit, o avut accident sau boală grea sau toate și apoi el își făcea așa o...

L.P.: Era o zi în an în care se mergea la cimitir?

W.C.: *Totensonntag*, duminica morților.

L.P.: Asta când era?

W.C.: Da nu la 1 noiembrie, noi nu. Aia vine acum după ziua recoltei în biserică și ducem de toate, și apoi urmează apoi încă două duminici. În fiecare an, dar nu cred că în aceeași *Totensonntag*. În octombrie, *Ewigkeitsonntag*, ziua recoltei. Anul acesta în 23 octombrie. După ziua recoltei, după aceea trei săptămâni. Unii o avut ziua recoltei duminica trecută. În fiecare sat e altfel. Noi avem acum cu Senereuș împreună, Laslău, Viișoara, poimăine.

L.P.: Și cum se face la ziua asta?

W.C.: Ziua aia, duminica aia amintește pe morții care o murit în anu acesta, dacă n-o murit în anu acesta pe nime nu mai pomeneste. Da face o slujbă care-s morți, la biserică. Merg unii la cimitir. Nu ca la români.

L.P.: Da lumânări se aprind?

W.C.: La noi nu.

L.P.: Nici la mormânt?

W.C.: Nu, nu. Noi cu lumânările pe altar alea se aprind când avem slujbă preotul le aprinde înainte de a intra în biserică.

L.P.: Era obicei să se plângă după mort, în versuri, să se cânte?

W.C.: Aia nu.

L.P.: Până la înmormântare mai vin oamenii să-l viziteze pe mort?

W.C.: Da, seara vine îl vizitează, plâng, îi spun câte ceva, da nu stă nimeni la priveghi.

L.P.: Și cum zic când intră în casă?

W.C.: Zic ceva: „Să-l ierte Dumnezeu!”, cam așa. Alții, bătrânii știau mai multe să spună. Eu încă nu știu aia. Îi spunea și mai frumos. Da.

L.P.: Când moare omul se acopere oglinzile în casă?

W.C.: Da, da, cu un material negru.

L.P.: Se oprește ceasu?

W.C.: Așa-i, dar de un timp nu. Nu trebuie neapărat ceasu.

L.P.: Altceva se mai face?

W.C.: Nu.

L.P.: Când se scoate mortu din casă se obișnuiește să se spargă un vas?

W.C.: Nu. Vas la nuntă se sparge, un vas de lut sau ce era. La nuntă vine seara, merea fetele ăia la mireasă și băieții la mirele și atunci se cânta un cântec: „Atâtea mii să aveți bani mulți câte-s acolo în cioburi.”

Anexa nr. 4. TEXTE MANUSCRISE

Cântece de înmormântare (glăsături, verșuri) din Urisiu de Sus

Cântece de priveghi (verșuri, pricesne) din Zagăr

Orația de înmormântare, Letzer Grusss, din arhiva familiei Klemens, Saschiz

Cântece de înmormântare, Urisiu de Sus, județul Mureș

Deci tot în jurul meu
 și mă plînget tot mereu
 eu mă duc dintre cei vii
 și unole merg sute și mii
 unole merg și mame dulci
 și le rămin alor prunci
 și rămin copii mărunței
 fără măcutar tre iei
 rămin fete mititele
 fără măcută la iele
 nare cine le spăla
 nice cini le peptăna
 o fetile fără mamă
 să cunosc depe năframă
 căi năframa moforită
 după mamă năcăjită
 și năframa ne-spălată
 după mamă supărată
 și tot supăratior fii
 în lume cât or trăi
 cine nare mamă dragă
 nare uni amar să tragă
 cine nare mamă dulce
 nare uni amar să ducă
 de sar olucen lumea tregă
 nupot ~~de~~ găsi mamă dragă

Oriuata o viață
 ca roca de dimineată
 orai viața omului
 cași roca câmpului
 astăzi ești și mâine nu
 fostam și dar nu mai sunt
 mă cobor jos în marmănt
 trupul va mergea pământ
 sufletu la domna sfânt
 trupul va merge sub glie
 sufletu lan părăție
 săraci cărorile mele
 a crește iarbă pe ile
 a crește sa stăruie
 ia napoi noi mai veni
 a crește și sa usca
 ia-n-napoi noi men turna
 crească flori și iarbă deasă
 noi mai venim asta cară
 crească iarbă și sulfina
 noi mai veni prin grădina
 noi mai sta cu voi la cină
 crească iarbă și mazăre
 noi mai veni prin ocol
 și să lăsa cu mare dor.

O vai moarte tristo moarte
 tu faci capătul la toate
 tu faci lină tu faci rău
 faci voia lui Dumnezeu
 o vai moarte tristo ești
 ce faci multe socotesti
 une meri multe gândesti
 oricic de trai fi gândit
 aicea mai fi venit
 că doar basleai tinerel
 sar me fi lipsă de el
 care copii mărunțai
 cini a fi tată la ei
 să duce dintră copii
 ca și cloșca dintră pul
 o săraca lor măscuță
 cum plînge din inimuto
 poate plînge cât de tare
 că soție nu mai are
 că rămîne singure
 za fi vai samar de ie
 plîngeți copii cât putet
 că voi tată nu mea sūt
 sas cultat ole vosta mamă
 ia fi grele ole bună samă
 dea fi și tată și mamă
 dacă voi it asculta sa
 lucrura sāraca și cu voi sa

risă ole Timă lui cincalăr
 Urșu sus 272

Orație de înmormântare, „Letzer Gruss”, Saschiz, alcătuită pentru
Andreas Bodendendorfer, decedat în 1974, din arhiva familiei Klemens

In
Ehrsamem Landmann
Andreas Bodendorfer
in Reisd

Letzte Gruss!

1. Früher leuchtete Wolken zichen dort aus hohen Himmel, so
wieder wehen laue Luft, Frühling wird's in aller Welt.
2. Frühling, Frühling will es werden hier u dort sporn junges Grün,
u das kleine Wänder Vogel wird es wieder zu uns ziehn.
3. Vor der Tod bricht keine Braut, fragt nicht nach der Fahrzeit,
fragt nicht ob es Frühling wird, steht im Dienst der Ewigkeit.
4. Es vergangen Wolken, Wende, u es ward daraus ein Fahn
zeit der Bruder krank gevor dem sein Bestand unerschütet war.
5. Hier sein Wit u seine Kinder haben ihn so gern gepflegt,
auch die Schwester Trug aus Krause das dem Bruder auferlegt.
6. Unermündlich war sein Schaffen, niemals hat er sich geschont,
wenn ein kurtz Bräuderchen plötz von Jugend aus gestorbt.
7. Als sie älter dann geworden, pilgern der Gelandte ein,
wollen Kinder u auch Enkel mit himmel um Wege sein.
8. Brautens zick im Alter stöhnen im ersten Alter hier;
doch bevor es fertig wurde Trug man seinen Jung hinaus.
9. Schwerer Schlag hat er erlitten als der Tod zu ihm kam,
u ihr Töchter aber den besten schmerz früh von ihnen nahm.
10. Viele keine Tränen rannen, wahrscheinlich war der kleine
Brut beim Tode eines Kindes fast das amos Elternhaus.
11. Kinder ^{strot} ~~strotzen~~ aus Mutter, wird das sie nun einsam ist,
u wolle mit einer Liebe ihr die kurze Lebensfröhl.
12. Sinkt sie immer zu vorziehen, tut stetig gerne aus Pflicht,
was ein Lieb wir versammeln hat der Kraus aus Dage nicht.

13. Bruder hat die Kameraden jungen wieder das Ideal
jungen aber mit seinen Kindern grünen sich aus Leben nach.
14. Bruder hat die bestgeleit im die bei der letzten Zeit
man steht nicht an seine Stelle, nicht kein an der zu.
15. Wenn die Stunden im Leben glänzen, dann ein Kind als
fühlend vor es liegt im Kraus unruhig, ist es die Welt.

ADDENDA

Cultural Interferences in the Funeral Customs from Mureș County (19th – 20th century)

– abstract –

This publication is the result of the PhD history thesis held in 2009 at University of Oradea, with the supervision of Mr. Professor Ioan Godea. The main topic concerns the rural burial customs from 19th – 20th century in the Mureș county, multicultural area which requires a comparative study of the funeral ceremonial of many ethnic groups, religious confessions and cultural traditions. The burial, with its variety of cultural forms, is a good opportunity for studying the diversity and the cultural interference, because it has always been a strong factor for social cohesion, as Petru Maior noted in the 19th century, since more people are gathering at a funeral than at the church on holidays.

The blending, the common things in the practice of customs at different ethnic and religious groups from the same area are visible at the very first comparison, but not accepted as such by the local community. Apart from ethnic and religious interferences, even within the same culture, there are many touches between rural and urban, scholar and popular, religion and magic, public and private. The description and interpretation of all types of pieces of evidence related to the funeral context (beliefs, gestures, practices, artefacts, images, texts and others) outlines a broader image, beyond the funeral customs of the area and period studied.

Starting from the Arnold van Gennep tripartite scheme of rites of passage and the functionalist perspective of Vincent-Louis Thomas about funeral practices as comforting rituals for the dead, family and community, the funeral customs were grouped in three categories: the care for the dead, the care for the living and that for the unusual dead, dangerous for family and community.

Chapter I, relating to the theoretical and documentary perspective on funeral customs, review the main theoretical contributions in the field of funeral research in general and in the Mureș County in particular.

The intercultural aspects have been intensively discussed in anthropology. A major contribution in this direction was brought by Frederick Barth, underlining the fact that the intercultural factor defines itself at the border while the cultural identity was born in confrontation with other cultures.

The cultural blending issue has often been debated tangentially in Romanian ethnography also, even though it was more likely guided toward defining cultural identity in terms of the Latin origin. In the early 19th century, Vasile Popp compared the funeral customs of Romanians in Transylvania with that of the past Romans, but he pursued also the changes brought by the Christian faith and also by the contacts with other nations. Simion Florea Marian emphasized that he also traced and separated the customs and beliefs that are not of Roman origin. The Hungarian and Saxon ethnographers sought to highlight also the mutual influences of Transylvanian nationalities. In the 20th century, Kós Karoly stressed that, because none of the ethnicities live isolated, the Hungarian culture should be studied in relation with the Romanian one, underlining a series of reciprocal influences between Romanian, Hungarian and Saxon cultures in some areas like: Târnava Mare Valley, Bistrița and Transylvanian Plane. Gazda Klára examined similarities between Romanians' and Hungarians' funeral customs from Transylvania, both in ritual practice and in beliefs. Adolf Schullerus noticed cultural fusions between Saxon and Romanians in folk customs, in those areas where they lived together.

Ethnographers and folklorists, although they have observed the cultural mutual influences, they insisted on mythological explanation of funeral rites, although some anthropologists like Jean Cuisinier emphasized the more powerful role of the funeral ritual as compared to the myths of death for the Romanians.

The sociologists have highlighted the importance of kinship in Romanian funeral customs and Paul H. Stahl noted the desire to gather together all the family in the afterlife, by burying all the members in one place. The ethnologist Mihai Pop also remarked the importance of kinship in Romanian customs. His approach on folk customs from the communication and linguistic theory standpoint is unique in Romanian ethnology.

The historians concerned with funeral mentalities, like Ștefan Lemny, Toader Nicoară, Alexandru Dușu, Doru Radosav, Barbu Ștefănescu, reveal the connection between the burial and the funeral rhetoric. Doru Radosav, using a new kind of historical documents for underlining the attitudes towards death, noticed the importance of ritual in the Romanian death mentalities; also, he described the composition of the 18th century court

funeral procession as compared to the ones from the 19th and 20th centuries. Barbu Ștefănescu analyzes various types of imaginary of death and notices the Calvin influence in Romanian funeral ritual through the pastoral of fear, which leads to an excessive ritualization for unusual deaths. Marius Rotar studies the death issue in 19th century Transylvania, using Michel Vovelle's death research model, on three levels: biological, demographic and discursive, trying to form a Transylvanian system of death. The art historians like Vasile Drăguț, Ioan D. Ștefănescu, Marius Porumb, Ioan Godea, Ioana Cristache-Panait, Ioan Eugen Man, Cristina Dobre-Bogdan have brought important contributions to the study of Death representations in religious painting.

Among the main sources used in the paper, in addition to interviews with locals, we need to mention photos and documents from family archives (various notebooks with lamentations and funeral „lyrics”), artefacts (grave crosses, icons, funeral banners and other funeral props from museum collections and field research), a series of unpublished archival documents such as parish registers, church circulars, field notes from the Folkloric Archive from Cluj-Napoca and published documents, namely funeral sermons of Petru Maior, Phd thesis in medicine of Vasile Popp from 1817 about common funeral at the Transylvanian Romanians and the ethnographic research for the Romanian Ethnographic Atlas.

Chapter II outlines the research area: the ethnographic landscape of Mureș County, the ethnographic zone delimitation and the administrative dynamic of this county from the first written records until today.

Chapter III examines the categories of death in the 19th century mentality according to local parish registers, their definition and influence on funeral customs. The parish registers show especially the Church's vision on death, framing in extraordinary death a series of sudden deaths caused by accident (drowning, murder, lightning struck), diseases (cholera, pulmonary tuberculosis, diphtheria, smallpox, epilepsy) or birth. As can be observed, although the term of natural death emerged already at the middle of 19th century, it isn't linked yet with the idea of disease, only with that of aging. The sudden death, without confession and communion, the unusual death by excellence in Church's vision, doesn't lead to changes in the religious ritual, because the Church isn't so much concerned with the funeral rites, like the secular mentalities, obsessed with strictly fulfilling funeral rules, more or less Christian, to prevent the return of the dead as a ghost and to comfort the grief of the living.

Chapter IV entitled “Caring for the dead. The usual death”, describes the practices for the dead, beginning with death premonition, the bad signs

inventory, the magic practices to suppress bad predictions and those for recovery of the person or relieving of death. Then follows the description of practices performed on the moment of death, at the wake, the burial itself, at cemetery, with analysis of the meanings of transportation of the dead to the graveyard, the cemeteries' organisation, the symbolism of funeral signs and other manifestations related to the funeral and commemoration (lamentation, charity, funeral meals and mourning).

The predictions of death in the Mureş aria accumulate a lot of universal signs and dreams: the dog howling, the owl screaming on the house, the falling stars, the dreaming of falling teeth and others. We find some common ideas in Romanian and Hungarian practices for prevention the death, but most cases of mutual influence are in the healing practices and those for relieving of death, such as various religious services and magical practices. There are many overlaps between magic, religion and medicine in death alleviation practices by unanimously calling the three main agents: healing old women, the priest and the doctor, as well as combining the religious ritual with the magical one (fasting, prayer and disenchantment).

In the moment of death, there are the practices both for the body and for the soul of the dead, for guiding him towards the afterlife. Everywhere there's the habit of closing the eyes of dead and covering them with coins, binding the jaws, covering the mirror and stopping the clock and the radio. The death is announced by placing a black flag at the gate, by pulling the church bell, directly or through intermediaries. The ringing of the church bell for the dead is the general practice for all religions, and it differs by age and gender: for children and women they used to pull only two out of the three bells (in Gurghiu Valley) or only the small bell (in Transylvanian Plain).

The body preparations for funeral were made similarly in all ethnic groups in the area: washing the body, by poor people or specialized women, dressing it with new clothes or with wedding clothes, putting it in a coffin in the most beautiful room of the house. In the same way, they prepare the soul by putting the personal items in the coffin and a coin in the hand for toll payment.

The night wake, before the burial, is carried out in similar ways overall, with prayers, religious services, cards games, even plays with masks. The vigil masking games were practiced by Romanians until the second half of the 20th century and today they are only found at gypsy communities from Petelea, in Reghin area. One of the wake rituals from the Gurghiu and Beica Valley, „Death”, represents a young man dressed in white, masked, bearing a sickle and a rake and reminding us the *Death* representations from the

churches in that area. The Death Mask is found at Saxons from Târnava Mare area in other ritual context and the lyrics sung at the Death acting in the Gurghiu Valley are identical with those from the Hungarian ballad „The bad wife”, as noticed by the ethnologist Dumitru Pop.

A series of mutual influences occur in some minor rites at burial ceremonies, like breaking a jar at Romanians and Hungarians, before removing the body from the house. At Romanians and Hungarians, the moment of burial is the same, the afternoon; at Saxon it is the morning instead, only at Saxons from Zagăr village the burials take place in the afternoon like for the Romanians in the area. In the 20th century, almost all ethnic groups from Mureș County (Romanian, Hungarian and Saxon) compose a biography for the dead, which will be read at the burial by a priest or by other religious ministers.

Regarding the funeral charity, alms, we find them at all ethnic group from this area, but in different forms. At Romanians, there are a lot of charity types, different for people, times, places and manner of offering. In general, the alms mark out the way to the other world, in time and space, the offering places being symbolical spaces of communication between the living and the dead, public and private: the household gate, crossroads, the grave, the cemetery gate, the church. At other ethnic groups (Hungarian, Saxon) the funeral offerings are less various and sometimes reduced to a small charity at the cemetery gate.

A small chapter is dedicated to the transport of the coffin to the grave, here remarking two types of transportation: 1. on foot, with some special wooden poles (Saxons and Romanians) and 2. by chariot (cart, funeral chariot) or other modern means of transport (car, farm tractor, truck), generalized nowadays. Besides the transportation to the cemetery, some correspondences occur in the composition of the funeral procession and in the rites along the way. The funeral trail, becoming a symbol of funeral in the 19th century, is made in the same way by all ethnic groups from Mureș area: first there are the funeral marks (the flags, the cross, the flower wreaths), then the coffin, the priest, the deceased's relatives and the rest of the crowd. Everywhere the order of the funeral procession and the carrying of the funeral signs are established according to the gender and social status distinction, because usually the women unrelated to the deceased, are at the end of the trail, as it happens at Romanians and Saxons from Viișoara and Saschiz villages.

In the cemetery organisation, considering the place of burial, there could be observed a series of coincidences regarding the place of the cemetery,

outside the localities, as a result of the hygienic public measures imposed already in the 18th century by the Austrian state. Besides the common cemetery, organized on confessional foundation (although Iosif II, in 1781, tried to impose the multi-religious cemeteries in Transylvania), there are a lot of burial places at Romanians (in the household yard, in the garden, in the field, at the mill, in the forest) and at the Hungarians from Târnava Mică zone, too. In confessional cemeteries, the graves are organized on kinship or territorial basis, after the place of the house in the village, while in the cemeteries with many religions they are random, following the chronological order of death. A series of rituals that take place in the cemetery are similar to all ethnic groups of this area, all with the same meaning, the separation from the deceased: throwing earth in the grave, surrounding the grave (at Saxon and Hungarian), throwing symbolic objects in the grave (the farewell letter at Hungarians, dead person's measures at Romanians), giving alms when leaving the cemeteries, hand washing on arrival from the cemetery (at Romanians and Hungarians).

The funeral prop includes three categories of objects: 1. customary (towels, handkerchiefs, rugs), 2. ceremonial, used in others habits (ritual bread, religious banners, ritual trees, candles), 3. symbolic, only for burial (cross, funeral post, tombstone, coffin, the black flag). The black flag is present at all funerals in 20th century, even at Romanians, where it is accompanied by religious banners. The funeral signs (cross, funeral post, and tombstone) are different from confession to confession, but are nevertheless present near all graves. At Romanians there are two more funeral signs: the funeral tree and the candle having the size of the dead, named „toiağ” (rod), ritual objects considered mandatory, in certain historical periods, to ensure the passage of the dead in the afterlife, for reaching heaven.

The charity meal at the end of the burial was used by all ethnic groups of this area, but it was eliminated gradually with the passing of time at the Saxons in Târnava Mare Valley, still kept at the Saxons in the Reghin zone. In addition to the funeral meal at the end of the service, there was also a series of small meals organized at the vigil.

The wailing after dead is a feature common to all ethnic groups, when weeping for the dead it is combined with a series of laments and folk or savant ritual songs. At Hungarians, the mourning disappeared since the 19th century, Romanians kept it until the end of the 20th century, being accompanied by vigil songs and Calvin origin lyrics, named „verşuri” and at Saxons there is that versified biography for dead which appears to the others, too.

Post-funeral rituals continue at Romanians for 40 days, while at Hungarians and Saxons they end a week after the burial. All practices taking place after the burial are based on a set of beliefs about the soul's destiny after death and combine a series of commemoration rites of Hebrew, Byzantines or pagan origin, dressed in Christian clothes.

The mourning, the external form of pain manifestation, required besides the black or white and black clothes, a series of physical signs of mourning (staying bareheaded and wearing the beard for men, hair disheveling for women) and the interdiction of some activities like dancing, shaving, combing and others.

At Romanians, the commemorations of the dead continue for one year and then every year at certain dates dedicated for all dead. Regarding the remembering of the dead throughout the year, in addition to the specific commemoration at Romanians in the Saturday before Palm Sunday, the commemoration in autumn, in early November, has become a habit: 1st of November (at Hungarians), at 7th of November and the eve of Saint Archangels Michael and Gabriel (at Romanians). Saxons from Târnava zone honour the dead in autumn also, in the third Sunday after the Harvest Day, however the Saxons from Reghin area go to the cemetery on November 1st.

Chapter V, entitled „The Caring for living”, analyzes the relations between funeral customs and survivors, the solidarity of different social groups with the bereaved family, the involvement of the relatives, neighbourhood and the village community in adjusting the social imbalance produced by death.

The relatives of the dead are more involved in the funeral ceremony organization, but also the most exposed to the revenge of the dead. The mourning is worn for different periods of time (6 weeks, half a year and one year) depending on their relationship with the deceased. To avoid the anxiety caused by death of the close relative, there is a series of purification rites to forget the dead: putting the earth behind the head, hand rubbing with dust, watching through sieve, fumigations with a piece of shroud and others like these.

Besides the separation rites, through commemorations people are trying to restore the connection with the ancestors, the relatives from the other world, who are recommended in laments like mentor in the great passage. The organization of the family cemeteries aims precisely towards this reunion of the whole family in the afterlife. It is surprising that the house is affected by the event of death, so they hold a series of magical practices to preserve the „luck” of the house (at Saxons and at Romanians),

such as keeping a small bread from the funeral charity in the house. The link between the house, the household and the deceased is expressed in lamentations too, which speak about the „pain” for the deceased felt by the house.

The spiritual kinship, the relation with the godparents, a kind of conventional relationship, doubles the blood kinship, settling on baptism and wedding assistance. Some special funeral acts are dedicated to the godmother: she carries the water for the gravedigger to the cemetery, makes the candle of the dead size, receives the funeral tree, is released by the priest through prayer at the grave and rewarded with special funeral offerings.

After the family, the neighbourhood is the most involved in burial organisation, at Saxons having a crucial role, taking almost all family duties. At Saxons, the mutual assistance is compulsory, settled by a certain neighbourhood status, at Romanians and Hungarians instead is obligatory only in the villages where the Saxon model of neighbourhood organization was applied. The voluntary mutual assistance is met at Romanians and Hungarians in other zones, besides those strictly connected with Saxons, and is manifested by providing food for the funeral meal.

Where a neighbourhood organization lacks, the whole village gets involved sometimes in supporting the mourning family, especially if the family is poor, as it happens in Stânceni, on the Superior Mureș Valley. The strangers, which are not relatives or neighbours of the deceased, get involved in the funeral organisation, especially in the tasks prohibited for the family members: food preparation or on alms distributions. Among the foreigners, the poor are the first to benefit from funeral offering and meals, being included in various activities rewarded in kind or money.

As ethnologist Mihai Pop noted, the community participation at funeral is dictated by kinship, social status of the deceased and the nature of death; therefore, at a burial of a sudden death victim, the whole community participates, while in the case of a child burial less people take part than at a young man's or an adult's funeral service.

Chapter VI is for compensatory rituals performed for unusual death in the rural community: sudden death, premature death of unmarried young, unbaptized children; the death outside the community space (the accidental death in field, on the road, in war or in hospital), the death of wraiths, the death of those that are situated outside the community for different reasons (suicide, criminals and foreigners).

The prevention of the sudden death is often made in the 19th century by wearing different talismans, icons, prayers booklets, of which the most famous was that of Saint Haralambie, who appears in the glass painted icons

as chaining the disease demon, the plague or cholera, epidemic diseases. The wide spreading of the icons and booklets of prayers with St. Haralambie in the 19th century can be seen like a requirement within the collective mind which gradually formed the connection between illness and death, specific for this period of time as noted by the historian Marius Rotar. The epidemic disease leads often to the elimination of obligatory funeral rites, wishing to avoid the contagion with the illness and due to the high number of deaths. For those who died suddenly, without candle and communion, Romanians used to make a series of compensatory practices that combined the religious and folk discourse, such as lighting of some altar sized candles or celebration of religious services for 40 days.

The death of a young unmarried is ritually accompanied by a series of wedding symbols (the wedding flag, the wedding dress, the bride garland, the bride coil) and wedding characters (bridesmaid, groom's best men, bride and groom) to compensate the lack of a binding ceremony in human life. Wedding specific activities, such as the dance of the young, the musicians, appear both at Romanians from Gurghiu Valley and Hungarians. White flags worn by girls over the coffin, both at Romanians and at Hungarians, come to complete the idea of the funeral wedding, expressed also in lamentations. Besides the allegory of wedding, the young unmarried dead are accompanied by girls and boys, thus separating themselves from the young dead. At Saxons, when a young man died, the oldest lad (Altknecht) from the brotherhood (Bruderschaft) held a farewell speech for him, to perform the separation from the age group.

The premature death of unbaptized children, those who are not still ritually enrolled in the community, is the saddest of all and they try to avoid it by a symbolic baptism, done summarily by a midwife or a priest. The children who died without baptism are deprived of funeral service and they are often buried in the garden or at edge of the cemetery, without a priest. At Hungarians, in 19th century, they were buried in the cemetery ditch, like suicide people and murderers, and at Saxons, the mothers put red bilberry on the tombs, fasted in the day of burial and girded themselves with chains. The beliefs about their destiny are divided: some people believe they would go in the Heaven because they have no personal sins, only those inherited from the parents, others think they would come back as werewolves or ghosts.

The death outside the space of the community, outside the village, especially the death in war was perceived as unnatural due the place it occurred, a savage one from the cultural point of view. The death outside the

village is often associated with the sudden death (accidental death) and the premature death, like the death in the war of the young unmarried, death categories that induce other compensatory rites. To counteract these kinds of death, outside the village (in the field, on the road or in the hospital), they either buried the dead on the very place the lost their lives – in case of death caused by lightning (at Romanians), or in case of murder victims (at Hungarian) – or they took additional measures, such as pulling the church bell when bringing the dead home from the hospital. For those died in war the procedures are more complicated, because they are commemorated at a higher level, not only by family and local community, but by the whole nation, they sacrificed their lives for. The family organized symbolical burials for them and put crosses on the relatives' graves, and their names were written down on the list of heroes on the monuments dedicated to them; regular services were organized, for example on the occasion of the Feast of Ascension. All ethnic groups from the region erected monuments in the memory of the heroes who died in the two world wars, but those of the Romanians are outside the church, in the middle of the settlements, while those of the Hungarians and Saxons are to be found inside the church.

The death of the wraiths and wizards or sorcerers is the most baneful to family and community because they think that these have no place in the other world and therefore they come back to cause various damages to people, animals and to the welfare of the community. The wizards are considered impure because of having practiced sorcery during their life or they became unclean due to ritual mistakes, which must be avoided. Those who were recognized as witches/wraiths through various physical characteristics were buried otherwise than the ordinary dead: with the belly downwards, to prevent them from causing flooding, because they believed that after a wraith's death, it rained for 6 weeks. Even the ordinary dead could bring rain or changes in the weather if they are dreamt of, a belief common to both Romanians and Hungarians in this area. There was a series of magical practices to annihilate the wraiths, ranging from digging them out and piercing them with sharp metal objects, to putting some safeguarding objects in the coffin (e.g. garlic) and throwing garbage over the grave. The beliefs concerning the ghosts are only part of the folkloric discourse related to death, because the Church has fought against them constantly, as church circulars from the 18th century attest.

The suicide's death, like that of wraiths, was considered harmful not only for them, but for the community as well, as it is believed to bring storms, hail and strong winds. The suicide people, by their act, put

themselves automatically outside the Christian community, therefore they are deprived of religious services of burial at Romanians and they are buried at the outskirts or outside the cemetery area. At Răstolița, on the Upper Mureș Valley, there was a special cemetery for suicide and foreigners, located at the borders of two villages, in a no man's land. The Saxons do not have ritual modifications for suicide; only in the early 20th century Adolph Schullerus noted the fact that they did not change clothes and wash those who committed suicide. At Hungarians, the suicide used to be buried in the cemetery ditch, but today they are buried normally with the others, but they are not taken to the church.

Comparing the funeral customs of the Romanians, Hungarians, Saxons and Gypsies from the Mureș County in terms of folkloric speech, but also from the religious or legal perspective, by confronting various types of sources (written, oral, iconographic) and detecting the common features and the differences in practice, we may succeed in better explaining the contour of the local identity through the interactions between neighbouring cultures.

Kulturális interferenciák a Maros megyei temetkezési szokásokban (XIX.–XX. század)

– Összefoglaló –

Jelen kötet a 2009-ben, a Nagyvárad Egyetemen megvédett doktori disszertációm átdolgozott változata, melyet dr. Ioan Godea professzor vezetett. A dolgozat alaptémája az etnikailag sokszínű, és mint ilyen multikulturális térnek számító XIX–XX. századi Maros megyei vidéki temetkezési szokások. Multikulturális jellegéből adódóan a különböző etnikumok és vallási felekezetek temetkezési szokásainak összehasonlító tanulmányozását teszi lehetővé. A temetés a közösség kohézióját, a társadalmi kapcsolatok megerősítését szolgáló eseményt jelentette, ezért lehetővé teszi a kulturális interferenciák tanulmányozását, hiszen, amint azt Petru Maior is megfogalmazta a XIX. században, több ember gyűl össze a templomban egy temetésen, mint az ünnepek alkalmával.

Egy vidéken belül az interferenciák, a közös helyek a különböző etnikumoknál gyakorolt hagyományokban, egy felületes összehasonlítás során is láthatóak, viszont nem minden esetben vállalja az illető közösség ezeket a találkozásokat, közös elemeket. Az etnikus és felekezeti interferenciák mellett ugyanabban a kultúrában megtalálhatóak más találkozások is, ilyen például a város-vidék, tudomány-néphagyomány, vallás (egyház) -mágia, köz- és magánszféra interferenciái. A temetkezési kontextus (hiedelmek, gyakorlatok, gesztusok, képek, szövegek, tárgyak) egy szélesebb képet nyújt a temetkezési szokásokról a kutatott periódusban.

Arnold van Gennep az átmeneti rítusok három fő sémájából és Vincent-Louis Thomas funkcionalista szemléletéből kiindulva -a halotti szokásokat-, mint a halottat, ennek családját és a közösséget vigasztaló rítus három csoportra osztottuk: egyrészt aggodalom a halottért, aggodalom a halott családjáért, és aggodalom a "különös körülmények" közt elhunytakért, akik bajt okozhatnak a családnak és közösségnek.

Az I. fejezet a temetkezési szokások kutatásával foglalkozó irodalom elméleti és módszertani szempontból jelentős eredményeit mutatja be, különös hangsúlyt fektetve a Maros megyei jellegzetességekre.

Az interkulturalitás az antropológia terén meglehetősen vitatott fogalomnak számít, melyhez Frederick Barth egy kulcsfontosságú elmélettel járult hozzá, mely szerint az interkulturalitás a kultúrák találkozási pontjain (a határvidékeken), a kulturális identitás pedig csak más kulturális identitásokkal való szembesítéskor nyer értelmet.

A kultúrák egymásra hatását érintőlegesen a román néprajzkutatók is tanulmányozták, igaz itt többnyire a latin eredetű hangsúlyozó kulturális önmeghatározáson volt a hangsúly. A XIX. század elején Vasilie Popp az erdélyi románok temetkezési szokásait összehasonlította a múltbeli rómaiakéval, nyomon követve a kereszténységgel együtt megjelenő változásokat, valamint a más népekkel való kapcsolatokat. Simion Florea Marian kiemelte, hogy lejegyezte a nem latin eredetű román hiedelmeket és szokásokat is. A magyar és szász néprajzkutatók ugyancsak nyomon követték a kölcsönös egymásrahatásokat az erdélyi etnikumoknál. Koós Károly hangsúlyozta azt a tényt, hogy a erdélyi magyar kultúra hitelesen csak a román kultúra ismeretében tanulmányozható, mivel a két nemzet nem elszigetelten élt egymástól. Ezt konkrét példákkal támasztja alá, bemutatva egy sor kölcsönhatást a Kisküküllő, Beszterce és Mezőség vidékén élő románok, magyarok és szászok között. Gazda Klára az erdélyi magyarok és románok temetkezési szokásainak hasonlóságait tanulmányozta a rituális gyakorlatokban és hiedelmekben. Adolf Schullerus a kulturális interferenciákat figyelte meg a románok és szászok népszokásaiban azokon a vidékeken, ahol egymás mellett éltek.

A néprajzkutatók és folkloristák, bár felfigyeltek a kulturális interferenciákra, mégis a halott kultuszával magyarázták a temetkezési rítusokat, annak ellenére, hogy néhány antropológus -mint Jean Cuisinier- a román közösségek esetében a temetkezési rítusok szerepét meghatározóbbnak tekintette, mint a halottkultuszt. A szociológusok kiemelték a rokonság szerepének fontosságát a román temetkezési szokásokban, Paul H. Stahl szerint például a közös sírhely jelentette a családdegyszítést a túlvilágon.

Mihai Pop néprajzkutató szintén hangsúlyozta a rokonság szerepét a román népszokásokban, az ő kommunikációelméleti és a nyelvészeti szempontú megközelítése egyedülálló a román néprajzkutatásban. A temetkezési szokásokkal foglalkozó történészek -Ştefan Lemny, Toader Nicoară, Alexandru Duţu, Doru Radosav, Barbu Ştefănescu- előtérbe helyezték a temetési szertartás és halotti beszéd közti összefüggést. Doru Radosav új történelmi dokumentumokat használva, mutatott rá a rítus súlyára a román közösségeken belül, valamint a halottal szembeni attitűdökre, ugyanakkor bemutatta a gyászmenet összetételét a XVIII. századból, összehasonlítva

azt a XIX. és XX. századi gyászmenetekkel. Barbu Stefanescu elemzi a halál különböző formáit a gyászról alkotott elképzelés kontextusában. Felfigyel a kálvinizmus hatásaira az erdélyi románság temetkezési szokásaiban. Marius Rotar Michel Vovelle kutatási modellje alapján tanulmányozza a halál problémáját a XIX. századi Erdélyben. Ennek megfelelően a halál kérdését három szinten: biológiai, demográfiai és a diskurzus szintjén vizsgálja, ezáltal próbálja a halállal kapcsolatosan erdélyben kialakult rendszert megalkotni. Vasile Drăguț, Ioan D. Ștefănescu, Marius Porumb, Ioan Godea, Ioana Cristache-Panait, Ioan Eugen Man, Cristina Dobre-Bogdan művészettörténészeknek is fontos szerepük volt a halálnak az egyházi festészetben való ábrázolásának kutatásában.

A legfontosabb kutatási források között, az interjúk mellett, meg kell említenünk: a családok személyes archívumaiból származó dokumentumokat (verses füzetek), fényképeket, kegytárgyakat (sírkereszt, ikon, zászló, és a múzeumi gyűjteményekből, illetve a terepen gyűjtött egyéb temetkezési kelléket, melyek), rengeteg – eddig ismeretlen – dokumentumot, parókiák nyilvántartásait, egyházi hirdető lapokat, valamint a Román Akadémia Néprajzi Archívumának feljegyzéseit, ugyanakkor a publikált dokumentumok közül Petru Maior temetkezési prédikációit és Vasilie Popp orvosi disszertációját 1817-ből az erdélyi románok temetkezési szokásairól, valamint a Románia Néprajzi Atlaszának adatait.

A II. fejezet a kutatás helyének területét körvonalazza, valamint elhatárolja Maros megye néprajzi régióit (területeit).

A III. fejezet a korszak mentalitásában megtalálható halálkategóriákat azok meghatározásait és a temetkezési szokásokra gyakorolt hatásait elemzi, a helyi parókiák nyilvántartásai alapján. Ezek a nyilvántartó jegyzékek főleg az egyházi szemléletmódottükrözik, így , a *tragikus* halálesetek közé sorolják a balesetek okozta halált (fulladás, gyilkosság, villámütés), betegségek és járványok okozta halált (kolera, diftéria, fekete himlő, epilepszia) vagy a szüléskor történő halált. A *természetes halál* nem kapcsolódik még a betegség fogalmához, az öregkorral társítják. A *hirtelen halál*, meggyónás és áldozás nélkül, az egyház szemszögéből szokatlan ugyan, de nem indokolja a rituálé megváltoztatását, az egyházat nem foglalkoztatja annyira a halottkultusz, ellentétben a laikus tömegek mentalitásával, amely megrögzötten követi a többé-kevésbé keresztény halotti szokásokat, melyek – hitük szerint – megakadályozzák a halott visszajárását és vigaszt nyújtanak az élőknek.

A IV. fejezet a halálhoz köthető gyakorlatokat írja le. A közelgő halál megjósolásának módszereit, a gyászt hozó jeleket, a jóslatok semlegesítése érdekében végzett megsemmisítő rítusokat, gyógyító vagy a halált megkönnyítő mágikus szertartásokat. Ezt követően leírja a halál bekövetkeztének pillanatában, illetve a temetés alkalmával végzett rituális gyakorlatokat és szokásos, elemelve a halott szállításának módjait, a temetők megszervezését, a sírjelek szimboliztikáját, valamint más, a temetéssel és a halotról való megemlékezéssel kapcsolatos szertartásokra (siratás, gyász, tor, temetkezési adomány).

A Maros megyei néprajzi kistérségekben egy sor jel és álom jelzi előre a halált: a kutyák vonyítása, a bagoly huhogása a háztetőn, a csillagok hullása, álom a fogak kihullásáról stb. Rengeteg közös vonást találunk a román és magyar közösségeknél a halált megelőző gyakorlatokban, de a legtöbb kölcsönhatás a betegek gyógyítása -valamint a halál megkönnyítése érdekében elvégzett gyakorlatok esetében fordul elő-. Ilyenek például a különböző egyházi istentiszteletek, illetve a mágián alapuló gyakorlatok. A halál megkönnyítése érdekében végzett gyakorlatok esetében rengeteg kölcsönhatást találunk a mágia, vallás és orvostudomány között, amely három személyen keresztül valósul meg: ráolvasó asszony, pap és orvos. Szintén megfigyelhető az egyházi és mágikus szertartások keveredése (böjt, ima, ráolvasás).

A halál pillanatában a testre vonatkozó szokásgyakorlatok összeolvadnak a lélekre vonatkozó szokásgyakorlatokkal, hogy átsegítsék a halott lelkét a túlvilágra. Általános jelenség a halott szemének lezárása (amelyekre ezután pénzérméket helyeznek), a halott állának felkötése, a tükrök letakarása, az óra és a rádió megállítása. Az elhalálozás hírét a kapura kihelyezett fekete zászlóval, harangozással, vagy közvetítők által jelzik. A harangozás módja eltéréseket mutatott kor és nem függvényében: a nőknél és gyerekeknél a három harang közül csak egyet húztak meg, (Görgény völgyén) vagy csak a legkisebb harangot (Mezőségen).

A test előkészítése a temetésre a térség minden nemzetiségénél hasonlóképpen történt: a halott mosdatását a szegényebbek vagy hozzáértő asszonyok végzik, felöltöztetik esküvői ruhájába vagy egy új ruhába, majd a ravatalozás a "tisza szobában" történik. Hasonlóképpen zajlott a halott lelkének felkészítése is, egy-egy személyes tárgyat valamint pénzt helyeznek el a koporsóban, amely -akárcsak a szemre helyezett érmék- a vám fizetésére szolgál.

A halottvirrasztást a temetést megelőző éjszaka mindenhol gyakorolják, az imádságok és egyéb vallásos szertartások végzése mellett kártyajátékokra,

vagy akár álarcos játékokra is sor kerül. Az álarcos játékok a románoknál a XX. század második felétől jelentek meg, jelenleg már csak Szászrégen környékén, Petelében, a roma közösségben él a szokás. A halottvirrasztó játékokban a Görgény völgyén a halált egy fehérbe öltözött, álarcos fiatal alakította, aki a kezében sarlót és gereblyét tartott. Ez a templomok falain található freskók halottábrázolásaira emlékeztet. A halál álarcos alakját megtalálhatjuk a Küküllő-menti szászoknál is, egy másik szertartási kontextusban, másrészt Dumitru Pop is rámutatott arra a tényre, hogy a halottvirrasztó játékokon énekelt dalok szövege a Görgény völgyében, hasonló a magyar "*Rossz feleség*" című balladához. Rengeteg kölcsönhatás található a kisebb szokásgyakorlatok szintjén is, ilyen például a román és magyar vidékeken egyaránt gyakorolt szokás, hogy összetörnek egy edényt, mikor a holttestet kiviszik a házból. A románok és magyarok esetében a temetés mindig délután történt, míg a szászoknál reggel. Egyedül a zágori szászok tartották a temetést a környékbeli románokhoz hasonlóan délután. A XX. századtól Maros megyében mindegyik nemzetiségnél (románok, magyarok, szászok) rövid életrajzot írnak a halottról, melyet a pap, vagy más egyházi személy olvas fel a szertartás alatt.

A temetkezési lakomák, nyilvános halotti torok különböző formákban, a megye minden nemzetiségénél megtalálhatóak. A román vidékeken alkalmaktól, személyektől, helyektől függően többféle tor létezett, a halotti torok általában megjelölik az utat térben és időben a túlvilág fele, a felajánlások helye a szimbólikus kommunikáció terét jelenti az élők és holtak, a köz- és a magánszféra között: a gazdaság kapuja, az útkereszteződés, a sírgödör, a temető kijárata, a templom. Más etnikumoknál (magyarok, szászok) kevesebb temetési áldozat létezik, ez leszűkül a temetőben rendezett torozásra, amely a szertartáson résztvevők megvendégelésére szolgált.

Egy alfejezet a koporsó szállítási eszközeinek leírását tartalmazza. Alapvetően két szállítási típust lehet elkülöníteni: 1. gyalogosan, speciális fa rudakkal szállították a koporsót (szászoknál és románoknál) 2. szekérrel (halottas hintó) vagy más, modern szállítási eszközzel (autó, traktor, teherautó). A temetőbe szállító eszközök mellett még sok közös elem található a gyászmenet kialakulásában, szerkezetében és a temető fele menet közben végzett rítusokban. A gyászmenet, amely a XIX. században vált a temetés szimbólumává, hasonlóan épül fel a Maros megyei nemzeti-ségeknél: a temetkezési kellékek (koszorú, kereszt, zászló) a menet legelején találhatóak. Ezt követi a koporsó, a pap, az elhunyt rokonai és hozzátartozói, majd a többi résztvevő. A kíséret sorrendje és a használt temetkezési kellékek függnek a nemtől és társadalmi helyzettől. Például azok a nők, akik

nem az elhunyt rokonai, a gyászmenet végén mennek, ahogyan ez megfigyelhető Szászkezdén és Csatófalván is.

A temetők elrendezésében, a sír helyének kijelölésében rengeteg a hasonlóság. Ez egyrészt a Habsburg Birodalom XVIII. században hozott egészségügyi intézkedéseinek köszönhető, ugyanis ekkor költöztették egységesen a települések területén kívülre a temetőket. Mérsékeltabb sikert ért el ugyanakkor II. József 1781-ből származó azon próbálkozása, hogy a felekezetek szerint széttagolt temetők helyett vegyes temetők használatára kényszerítse a lakosságot. Sőt, egyes Kis-Küküllő menti román és magyar közösségeknél az is előfordul, hogy a kijelölt temetkezési helyeken kívül temetik el a halottaikat (udvaron, erdőben, malomban).

A felekezeti temetőekben a sírhelyek a rokoni vagy területi (a lakhelynek a falun belül elhelyezkedése) viszonyok alapján, vannak elrendezve, míg a közös temetőben, az elhalálozás sorrendjében. Rengeteg rítus, amely a temető helyéhez kapcsolódik, hasonló az itt élő etnikumoknál, ezek funkciója ugyanaz, vagyis a halott elválasztása az élőtől: a sírhely bekerítése (a magyaroknál és szászoknál), szimbolikus tárgyak bedobása a sírgödörbe (búcsúlevelek), az étel kínálása a temető kijáratánál, kézmosás a temetőből hazaérkezéskor (románoknál, magyaroknál) stb.

A temetkezési kellékek háromfélék: 1. használati (törülközők, zsebkendők, szőnyegek) 2. szertartásban használtak, azaz rituális (kalács, gyertya, fa) 3. szimbolikus tárgyak, melyeket csak a temetéskor használnak (kereszt, sírkő, koporsó, fekete zászló stb.). A fekete zászló minden temetésnél jelen van a XX. században, még a románoknál is, ahol az egyház zászlóival együtt használják. A gyászjel (kereszt, oszlop, sírkő) formája felekezetenként különbözik, de mindenhol jelen van. A román temetések esetében két kiegészítő kellék figyelhető meg: gyászfa, és a halott testének hosszával megegyező, "a test fényének" nevezett, gyertya (toiag). Ezeknek a kellékeknek a használatát bizonyos történelmi korszakokban szükségesnek tartották a lélek túlvilágra jutásához, és menybemeneteléhez.

A temetést követő halotti tor, a megye minden nemzetiségének körében ismert és elterjedt szokás volt, idővel a Nagyküküllő menti szászoknál eltűnt, a Szászrégen környékén élő szászok viszont megőrizték ezt a szokást. A temetés végén zajló tor mellett még kisebb, zártabb körű lakomák is voltak a halott virrasztásának ideje alatt.

A halott siratása a temetés jellegzetes eleme volt mindegyik népnél, ahol a siratók mellett rengeteg népi eredetű ének és halottbúcsúztató is elhangzott. A magyaroknál a sirató már a XIX. században eltűnt, a románoknál a XX. század végéig gyakorolták, halottbúcsúztató énekek

és kálvinista versek kíséretében, a halott biográfiájának megszerkesztése pedig mindhárom etnikumnál előfordul.

A temetési szertartást követő rítusok a románoknál még 40 napig tartanak, míg a magyaroknál és szászoknál egy hét leforgása alatt véget érnek. Ezek a temetést követő szertartások a lélek sorsához kapcsolódó hiedelmekhez fűződnek és keresztény köntösbe burkolt zsidó, bizánci valamint pogány eredetű emlékünnepekkel fonódnak egybe.

A gyászt, a halálesetet követő fájdalom külső manifesztumát, a fekete vagy fekete-fehér színű ruha mellett más fizikai jelek is mutatták, mint például a fedetlen fő, a szakáll növesztése a férfiaknál, a kibontott haj a lányoknál, valamint bizonyos tevékenységek megtiltása (mulatságon való részvétel, borotválkozás, fésűlködés).

Az elhunytól való megemlékezések a románoknál egy évig tartanak, majd ezután évente bizonyos időszakokban emlékeznek meg róluk. A halottakról való megemlékezés legnagyobb ünnepe a románok körében a Halottak Húsvétja volt, később azonban beépült az őszi ünnepkör ünnepei közé a Halottak Napja is november elején, - (november 1-én- a *magyaroknál) vagy 7-én, Szent Mihály és Gábor Arkangyal ünnepének szombatján, a románoknál). A Küküllő menti szászok is ősszel, októberben tartották az elhunytakra való megemlékezést, az őszi betakarítást követő harmadik vasárnapon. Szászrégen környékén viszont szintén november 1-én mennek ki a temetőkbe.

Az V. fejezet azokat a temetkezési szokásokat vizsgálja, melyeket az élők lelki nyugalmaért végeznek, valamint azokat a szereplőket, akik szerepet vállalnak a temetés rítus során a haláleset által okozott krízis kezelésében: a család, a rokonság és a helyi közösség. Elsősorban az elhunyt hozzátartozói vesznek részt a szertartás szervezésében, de ugyanakkor őket fenyegeti leginkább "a halott bosszúja". A gyászolás időtartama, a rokoni viszonytól függően lehet hat hét, félév vagy akár egy év is. A közeli rokonok a különféle tisztító rítusok és egyéb mágikus eljárások révén próbálnak védekezni a hazajáró halott ellen: szítán néznek keresztül, földrögöt tesznek a fejük alá, földröggel dörzsölik kezüket, a szemfedőből levágot darabot füstölnek stb. Az elhunyttól való elszakadást könnyítő rítusok mellett megpróbálnak kapcsolatot teremteni a család őseivel, akiket a halottsirató énekek mint tapasztalt kísérőket említenek, aki az elhunyt lelkét átsegítik a túlvilágra. A temetők szerkezete éppen ezt a családgyesítési folyamatot, a családtagok túlvilágon való találkozását követi.

Az elhunyt házát is befolyásolja a haláleset, ezért a románok és szászok egyaránt olyan mágikus rítusokat gyakorolnak, amelyek megőrzik a ház

szerencsáját, erre szolgál például a halotti torról megőrzött kalács. A ház, a gazdaság és az elhunyt közti kapcsolat a sirató énekekben is kifejezésre jut, ezekben a ház gyászáról esik szó.

A spirituális rokonság, amely egy megegyezésen alapuló rokoni viszony, mintegy megduplázza a vér szerinti rokonságot, -ez a keresztelón és a lakodalman való részétel alapján jön létre-. Ezeknek fontos szerepük van a temetési szertartásokon, a keresztanya viszi a temetőbe a vizet a sírásóknak, elkészíti az elhunyt magasságának megfelelő gyertyát, átveszi a halott fáját, a pap imával feloldozza a sírgödörnél valamint speciális temetési adományokkal jutalmazza.

A család mellett a szomszédságnak van szerepe a temetési szertartás szervezésében, a szászoknál pedig döntő szerepe van, szinte teljes egészében átveszi a szervezés feladatát a családtól. A szászoknál a kölcsönös segítségnyújtás kötelező amit a szomszédság szabályzata is előír, a románok és magyarok esetében ez csak ott kötelező érvényű, ahol átvették a szász szervezési modellt. Az önkéntes segédkezés a románok és magyarok körében is előfordul olyan falvakban is ahol nem a szász hagyomány alapján történik a temetkezési szertartás, például élelmiszer adományoznak a halotti torhoz.

Ahol nincs meg a szomszédság intézménye, mint Gödemesterházában, és a felső Maros-menti településeken, ott néha az egész falu támogatja a gyászoló családot, főleg ha szegényebb családról van szó. Azok, akik nincsenek rokoni viszonyban a gyászoló családdal, vagy az elhunytal olyan tevékenységekben segédkeznek, amelyeket nem szabad a hozzátartozóknak végezni -ilyen például az étel elkészítése, vagy a temetési ételáldozat szétosztása-. Az idegenek közül elsősorban a szegényebbek segédkeznek a szertartás alatt, cserébe pénzbeli vagy természetbeni juttaásokat kapnak a családtól.

Ahogy Mihai Pop is említi, a közösség részvétele a temetkezési szertartáson a családi viszonyoktól, az elhunyt társadalmi helyzetétől, valamint a halál természetétől is függ. A tragikus halállal elhunytak temetési szertartásán az egész közösség részt vett, míg egy gyerek temetésén kevesebben vettek részt, mint egy fiatal, vagy felnőtt.

A VI. fejezet a tragikus módon elhunytak lelkének megnyugvásáért végzett rítusokat mutatja be. Ebbe a kategóriájába tartoznak a házasság előtt álló fiatalok, a még meg nem keresztelt gyerekek-, a település területén kívül elhunytak (baleset okozta halál a mezőn, az úton, a háborúban, a kórházban), a boszorkányok, a marginalizált személyek, azok, akiket a helyi társadalom kiközösített (öngyilkosok, gyilkosok és idegenek).

A hirtelen halált a XIX. században különböző amulettek, ikonok, imakártyák viselésével próbálták megelőzni. Az imakártyák közül a legismertebb a Karalamp vértanúpüspököt ábrázoló, akinek képását általában üvegre festették, ami a betegségdémonoktól védett (kolera, pestis, tifusz). Marius Rotar történész szerint az a tény hogy a XIX. században Szent Karalamp képását ábrázoló ikonok és kártyák nagyon elterjedtek voltak egy olyan kollektív tudat meglétére utal, melyben a halál és a betegség közti összefüggést a korszakra jellemző módon értelmezték -a járványok okozta halálesetek alkalmával-, mivel nagy volt a halottak száma, és hogy elkerüljék a fertőzés veszélyét, gyakran elhagyták a temetkezési szertartások egy részét. A románok azoknál, akik hirtelen halált haltak, (gyertyák és feloldozás nélkül) engesztelő rítusokkal egészítették ki a temetkezési szertartást, ezek a gyakorlatok egybevonták a vallásos kontextust a hagyományossal (oltár magasságú gyertya égetése, 40 napig tartó vallásos miséztetés).

A házasulandó fiatalok temetésénél több, az esküvővel kapcsolatos szimbólum (esküvői zászló, menyasszonyi ruha, menyasszonyi kalács) és szereplő (vőfély, vőlegény vagy menyasszony) jelenik meg hogy így kárpótolja az elhunytat azért, amiért ez a fontos életfordulóhoz kapcsolódó szertartást kimaradt az életéből. Az esküvőhöz kapcsolódó szokások, mint a fiatalok tánca, vagy zenészek fogadása a Görgény-völgyi románoknál és magyaroknál, egyaránt megtalálható. A lányok által a koporsó fölött tartott fehér zászlók szintén mindkét népnél a halál utáni lakodalmat szimbolizálják, mely téma a siratóénekekben is megjelenik. Emellett, a házasság előtt álló fiatal elhunytakat a vele egykorú lányok, vagy legények kísérik ki a temetőbe, akik így búcsúznak el társuktól. A századoknál fiatal halott esetében a testvériség (Bruderschaft) legidősebb tagja (Altknecht) mondott búcsúztató beszédet a temetési szertartás során.

A még meg nem keresztelt gyerekek halála volt a legsomorúbb, akik még nem tartoztak rituálisan a közösséghez, ezért szimbolikus kereszttelőt tartottak számukra, amit a bába vagy a pap végzett. A keresztlelenül meghalt gyerekeknek nem tartottak halotti misét, a kertben vagy a temető szélén földelték el őket. A magyar vidékeken a XIX. században az öngyilkosok és gyilkosok mellett kaptak helyet a temetőben. A századoknál vörös áfonyát tettek a sírjukra, az anyák pedig láncot tekertek magukra és böjtöltek a temetés napján. Az elhunyt kisgyerekek halál utáni sorsáról megoszlanak a vélemények: egyesek szerint, mivel nincsenek saját bűneik, csak öröklöttek, a mennyországba jutnak, mások szerint "vârcolac", vagy "strigoi" néven ismert hiedelemlényekké válnak.

A település határain kívül, különösen a háborúban történt halálesetek a halál helyének köszönhetően szokatlan, természetellenes haláleseteknek minősülnek, ugyanis egy idegen, vad környezetben mentek végbe. A település határán kívül történt halált a baleset okozta tragikus halálhoz illetve a házasság előtt álló, háborúban elesett fiatalok halálához hasonlóan kezelték, amelyek sajátos, a lélek megnyugtatósára rendezett szertartásokkal járnak. Az ily módon elhunytaknál (mezőn, utazás közben vagy kórházban) a temetési szertartás vagy a haláleset helyszínén történik (villámcsapás okozta halál esetében a román vidékeken, a gyilkosság helyszínén a magyar vidékeken), vagy a temetési szertartás új elemekkel is kiegészül. Ilyen például a (harangozás a holttest hazaszállításakor). A háborúban elesettekre más szinten emlékeznek meg, nem csak a család és a közösség, hanem a teljes ország, amelyért feláldozták magukat megemlékezik róluk. A háborúban elesett családja szimbolikus temetést szervezett, keresztet helyeztek egy rokon sírjára, majd felkerült a neve a hősök számára állított emlékműre, ahol rendszeresen tartottak megemlékező ünnepeket az Úr Menyemenetelének ünnepén. Mindegyik nemzetiségnél emeltek emlékműveket a két világháborúban elesettek számára, a románoknál a templomon kívül, a nyilvános térben, a magyaroknál és szászoknál pedig a templom épületén belül.

A boszorkányok/kísértetek (strigoi) halála a család és közösség számára egyaránt veszélyt jelentett, a hiedelem szerint ugyanis ők nem tudnak beilleszkedni a túlvilágba, ezért visszajárnak és kárt okoznak az embereknek, az állatoknak és a falubeliek jólétének egyaránt. A boszorkányokat tisztátalanoknak tekintették. Azok válnak kísértetekké, akikről életükben azt tartották, hogy boszorkányok, vagy olyanok is, akiket nem óhajuk szerint temettek el, és a rituális eljárások elhibázása miatt válnak kísértetté. Akikről különböző fizikai, testi jegyek miatt már életükben kiderült, hogy boszorkányok, azokat arccal lefele temették el, hogy ne okozzanak árvizet, mivel a hiedelem szerint 6 hétig esni fog egy boszorkány halálakor. A szokványos halottak is okozhatnak időváltozást, ha a hozzátartozók gyakran velük álmodnak. Ez a hiedelem az erélyi románság és magyarság körében egyaránt elterjedt. A kísértetek távoltartására -a test kihantolása és éles tárggyal való átszúrásától kezdve a különböző, védelmet nyújtó tárgyaknak (pl. fokhagyma) a koporsóba való elhelyezésén keresztül és a sírgödör fölött történő szemét átdobásáig- számos rituális eljárás létezett-. A boszorkányok/kísértetekhez fűződő hiedelmek a halálhoz kapcsolódó népi diskurzushoz tartozik, amely ellen az egyház folyamatosan küzdött, ahogyan ezt a XVIII. századból származó templomi hirdetőlevelek is bizonyítják.

Az öngyilkosok halála szintén ártalmas volt nem csak saját magukra, hanem a közösségre nézve is, mert vihart, szelet és jégesőt okozhattak. Tettük miatt az egyházközsösgből kizárják őket, nem részesülnek egyházi temetési szertartásban és a temetőben elkülönített helyen, vagy magán a temetőn kívül földelik el őket. A Felső-Maros mentén, Ratosnyán külön temető létezik az öngyilkosok számára, a település határában, a senki földjén. A szász közösségeknél az öngyilkosok esetében nem különbözik a temetési szertartás, mindössze annyit említ Adolph Schullerus a XX. század elején, hogy a holttestet nem mosták meg és nem öltöztették át. A magyar közösségek régebb a temető árokba temették az öngyilkosokat, mára ez a szokás eltűnt, viszont a holttestet nem viszik templomba.

Összehasonlítva a Maros megyei román, magyar és szász temetkezési szokásokat néprajzi, valamint egyházi és jogi szempontból, összevetve a különböző forrásokat (írott, szóbeli, képi) és azonosítva a közös elemeket, feltárva a különbségeket, átfogó képet kapunk a kulturális kölcsönhatások által meghatározott, helyi közösségek identitásáról.

Contents

ABBREVIATIONS.....	7
FOREWARD	9
INTRODUCTION.....	11
I. THEORETICAL AND DOCUMENTARY REFERENCES.....	24
II. RESEARCH AREA.....	58
III. CATEGORIES OF DEATH: <i>COMMON AND UNSUAL DEATH</i>	64
IV. THE CARING FOR THE DEAD. THE COMMON DEATH.....	77
IV.1. PREFUNERAL PRACTICES. SIGNS OF DEATH	78
IV.2. THE MOMENT OF DEATH.....	86
IV.3. THE WAKE.....	108
IV.4. THE BURIAL.....	121
IV.5. THE FUNERAL OFFERINGS.....	132
IV.6. THE TRANSPORT OF THE DEAD TO THE CEMETERY. RITES AT THE GRAVE	148
IV.7. THE BURIAL PLACE. THE CEMETERY AND OTHERS BURIAL PLACES.....	154
IV.8. FUNERAL SIGNS.....	171
IV.8.1. The black flag and religious banners.....	171
IV.8.2. The candle.....	174
IV.8.3. The tree.....	176
IV.8.4. The cross and funeral post.....	181
IV.9. THE CHARITY MEAL.....	198
IV.10. THE WAILING.....	204
IV.11. POSTFUNERAL RITUALS.....	217
IV.12. THE MOURNING AND COMMEMORATIONS OF DEAD.....	224
V. THE CARING FOR LIVINGS.....	235
V.1. THE KINSHIP AND BURIAL CUSTOMS.....	236
V.2. THE HOUSE, THE FAMILY AND THE LINEAGE AT BURIAL.....	241
V.3. THE SPIRITUAL KINSHIP. THE GODPARENTS AND THE BURIAL.....	253
V.4. THE NEIGHBOURHOOD AT BURIAL.....	258
V.5. THE VILLAGE AND THE BURIAL.....	267
VI. THE UNUSUAL DEATH.....	273
VI.1. THE SUDDEN DEATH. THE DEATH WITOUT CANDLE.....	274
VI.2. THE PREMATURE DEATH. THE UNMARRIED YOUNG PEOPLE DEATH.....	278

VI.3. THE PREMATURE DEATH. THE BURIAL OF UNBAPTIZED CHILDREN	285
VI.4. THE DEATH OUTSIDE THE COMMUNITY. THE DEATH IN WAR	287
VI.5. THE WRAITHS/WITCHES BURIAL	290
VI.6. THE SUICIDE BURIAL	294
CONCLUSIONS	298
BIBLIOGRAPHY	305
APPENDIX	319
1. LIST OF INTERLOCUTORS	319
2. GLOSSARY, LOCAL AND ARCHAIC TERMS	322
3. INTERVIEW TRANSCRIPTS	324
4. FUNERAL TEXTS FROM PRIVATE PEASANT ARCHIVES	423
ADDENDA	429
<i>Abstract</i>	429
<i>Összefoglaló</i>	441
CONTENTS	453
TARTALOM	455

Tartalom

RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE	7
ELŐSZÓ	9
BEVEZETÉS	11
I. ELMÉLETI ÉS MÓDSZERTANI KERET	24
II. KUTATÁSI TERÜLET	58
III. HALÁLKATEGÓRIÁK: A TERMÉSZETES HALÁL ÉS A TRAGIKUS HALÁL	64
IV. A HOLTAK LELKI NYUGALMÁÉRT VÉGEZTT SZOKÁSGYAKORLATOK	77
IV.1. A TESTRE VONATKOZÓ SZOKÁSGYAKORLATOK. A GYÁSZT HOZÓ JELEK	78
IV.2. A HALÁL PILLANATA	86
IV.3. A HALOTTVIRRASZTÁS	108
IV.4. AZ ELHANTOLÁS	121
IV.5. A TEMETÉSI ÉTELÁLDOZAT	132
IV.6. A HALOTT TEMETŐBE SZÁLLÍTÁSA. SZOKÁSGYAKORLATOK A SÍRGÖDÖRNÉL	148
IV.7. LAZ ELHANTOLÁS HELYSZÍNE. A TEMETŐ ÉS MÁR TEMETKEZÉSI HELYEK	154
IV.8. TEMETKEZÉSI KELLÉKEK	171
IV.8.1. A gyászlobogó és templomi zászlók	171
IV.8.2. „A test fényének” nevezett gyertya (toiag)	174
IV.8.3. Gyászfa	176
IV.8.4. Sírkerszt, oszlop és sírkő	181
IV.9. HALOTTI TOROK	198
IV.10. A HALOTT SIRATÁSA	204
IV.11. A TEMETÉSI SZERTARTÁST KÖVETŐ RÍTUSOK	217
IV.12. A GYÁSZ ÉS AZ ELHUNYTRÓL VALÓ MEGEMLÉKEZÉSEK	224
V. AZ ÉLŐK LELKI NYUGALMÁÉRT VÉGEZTT SZOKÁSGYAKORLATOK	235
V.1. A ROKONI VISZONYOK ÉS A TEMETÉSI SZERTARTÁSOK	236
V.2. A HÁZ, CSALÁD ÉS ROKONSÁG A TEMETÉSI SZERTARTÁSON	241
V.3. A SPIRITUÁLIS ROKONSÁG ÉS A TEMETÉSI SZERTARTÁS	253
V.4. A SZOMSZÉDSÁG A TEMETÉSI SZERTARTÁSON	258
V.5. A FALU ÉS A TEMETÉSI SZERTARTÁS	267
VI. A TRAGIKUS MÓDON ELHUNYTAK	273
VI.1. A HIRTELEN HALÁL	274
VI.2. A HÁZASULANDÓ FIATALOK HALÁLA	278

VI.3. A MÉG MEG NEM KERESZTELT GYEREKEK HALÁLA	285
VI.4. A TELEPÜLÉS HATÁRAIN KÍVÜL, A HÁBORÚBAN TÖRTÉNT HALÁLESETEK	287
VI.5. A BOSZORKÁNYOK/KÍSÉRTETEK (STRIGOI) TEMETÉSE	290
VI.6. AZ ÖNGYILKOSOK TEMETÉSE	294
ÖSSZEGZÉS	298
KÖNYVÉSZET	305
MELLÉKLETEK	319
1. ADATKÖZLŐK NÉVSORA	319
2. ARCHAIZMUSOK, HELYI KIFEJEZÉSEK JEGYZÉKE	322
3. ÁTÍROTT INTERJÚK	324
4. KÉZIRATOK	423
ADDENDA	429
<i>Abstract</i>	429
<i>Összefoglaló</i>	441
CONTENTS	453
TARTALOM	455