

STUDIUL RELIGIOZITĂȚII ȘI ȘCOALA DE LA BUCUREȘTI.  
O ANALIZĂ COMPARATIVĂ CU MODELUL ACTUAL  
DE CERCETARE A RELIGIOZITĂȚII

ANCA GORGAN\*

ABSTRACT

THE STUDY OF RELIGIOSITY AND THE SCHOOL OF BUCHAREST.  
A COMPARATIVE ANALYSIS IN RELATION TO THE CURRENT RELIGIOSITY  
INVESTIGATION MODEL

In this study, I identify a possible way of gaining knowledge on the Romanian religious phenomenon. The scientific approach used for this purpose is the comparative analysis between two methodologies that differ first of all from the point of view of their temporal location: the methodology of the School of Bucharest, and the methodology of the European Values Survey. The study includes issues related to the actual religious scene: the perspective of the definition and the dimensions of religiosity, the relationship between methodological holism and individualism established in the research, the relationship between religion and magic. The main conclusion derives naturally from observing the limits of each approach. It is a plea in favour of gaining knowledge on the religious phenomenon using a different approach. This is not a compromise between the two methodologies included in the analysis, but is first of all adequate for the internal laws characterising the Romanian religious environment.

**Keywords:** the School of Bucharest, European Values Survey, ideal-type of religiosity, Orthodox religiosity, methodology.

DEFINIREA RELIGIOZITĂȚII

Elementul central al sistemului sociologic gustian – cadrul teoretic ce a stat la baza desfășurării monografiilor sociale desfășurate în cadrul Școlii de la București – este voința socială, a cărei caracterizare presupune cunoașterea manifestărilor acesteia: economice, spirituale, juridice și politico-administrative (Gusti, 1968: p. 260).

---

\* Doctorand cu bursă POSDRU al Facultății de Sociologie, Universitatea București, România; e-mail: [anca.balan@sas.unibuc.ro](mailto:anca.balan@sas.unibuc.ro).

Echipa monografiștilor care s-au ocupat de manifestările spirituale i-a inclus pe Ernest Bernea, Ion Ionică, Dumitru C. Amzăr și Ion Samarineanu (Rostaș, 2000: p. 147) al căror interes pentru acestea a continuat și după separarea de echipa lui Gusti în forma studiilor publicate în cadrul revistei „Rânduiala” pe care au editat-o împreună.

În categoria manifestărilor spirituale au fost incluse aspecte lingvistice, elemente componente ale capitalului educațional, creația artistică (sculptură populară, literatură, portul, cunoașterea comună a membrilor unității), concepția metafizică despre viață, moarte și lumea de apoi. Perspectiva de abordare a lor a fost triplă (Ionică, 2002: p. 212–214). Prima se referă la conceperea lor ca expresii ale unor valori specifice ce funcționează după legități proprii. Metodologic, această perspectivă presupune stabilirea unei taxonomii a manifestărilor din punctul de vedere al gradului de generalitate în virtutea generării lor de către o valoare comună. Există astfel relația *artă* – valoarea *frumos*, *religie* – valoarea *sfânt*, *morală* – valoarea *bine*. A doua perspectivă a presupus raportarea manifestărilor spirituale la anumite unități structurale ca familia, gospodăria, satul. Pe această dimensiune, motorul generator al manifestărilor constă în forma și trebuințele acestor unități. O ultimă perspectivă este cea a integrării și subordonării lor în ansamblul activității sociale cu funcție ceremonială (riturile agrare integrate în cadrul muncii agricole, nunta, înmormântarea, ca structuri complexe de manifestări spirituale).

Din punctul de vedere al desfășurării temporale, studiul manifestărilor spirituale ar trebui să se desfășoare în două etape: determinarea tipurilor de fapte conectate la valoarea generativă și integrarea lor socială, adică raportarea lor la structura socială în cadrul căreia se desfășoară, și la momentele de viață socială în care se produc (Ionică, 2002: p. 217). Ele ar putea fi urmate de raportarea la mediul regional-geografic. Momentele principale ce trebuie parcurse sunt: reconstituirea faptelor prin observație directă, analiza lor, urmată de explicarea sociologică (Bernea, 2004: p. 326).

Studierea vieții religioase înseamnă, în accepția școlii gustiene, cercetarea organizării și activității parohiei sau bisericii, adică stabilirea frecvenței participării la slujbele religioase, a asistenței religioase a preotului în diferitele momente ale vieții, a modului în care interferează elementele de natură păgână sau magică cu cele creștine în cadrul aceleiași practici sau credințe religioase (Gusti, 1968: p. 432). Înainte de a fi recunoscut la nivel grupal, fenomenul religios este identificat la nivel individual, ca afect ce însotește conștiința de sine (Gusti, 1968: p. 269). Alături de iubirea de sine și simpatie, religiozitatea este factor structurant al subiectivității individuale, toate demonstrând instinctul primordial al sociabilității umane. În mod concret, religiozitatea este echivalentă cu venerația, „un sentiment de teamă respectuoasă” (Gusti, 1968: p. 269), ce apare prin perceperea lumii înconjurătoare, naturale și sociale, ca fiind inaccesibilă cunoașterii integrale. Este o viziune asupra religiei și religiozității de sorginte

durkheimiană, ce semnifică subordonarea eului individual față de societatea percepută a fi plasată la un nivel superior acestuia.

Din punctul de vedere al **definirii conținutului** ei, în cadrul Școlii de la București „religia e privită ca un ansamblu solidar de credințe și practici strânse în jurul ideii de sfânt” (Ionică, 2002: p. 215). Prin urmare, este urmată calea deschisă de E. Durkheim (1995: p. 54), definiția paradigmatică a religiei fiind aceea a unui sistem de credințe și practici corespunzătoare lor. În același timp este folosită distincția weberiană dintre religie – ce presupune venerația și magia – ce are ca obiect constrângerea (Weber, 1999: p. 35). Derivată din legea paralelismului manifestărilor (Gusti, 1968: p. 341), dar și din procesul istoric al diferențierii istorice a valorilor, apare necesitatea studiului religiozității „numai pe bază de comparații cu celelalte grupuri de manifestări” (Ionică, 2002: p. 219) spirituale, scopul fiind evidențierea elementelor tipice și esențiale. Prin urmare, un principiu metodologic ce poate fi desprins de aici este acela al studierii faptelor religioase printr-o abordare comparativă, fiind considerată axiomatică relaționarea existentă între manifestările spirituale.

Această conectare teoretică a condus la elaborarea unui posibil plan de studiere a vieții religioase, care are la bază operaționalizarea religiozității prin analogie cu dimensiunile majore ale personalității umane: reprezentări religioase, practici și afecte religioase (Iosif, 2002: p. 220–223). Reprezentările religioase sunt credințele, ideile și miturile referitoare la Divinitate (modalitate de întrupare, localizare, atribute) și acțiunea ei (creație, finalitatea creației, ordinea naturală și socială) și la ființele supranaturale. Trebuie remarcată presupuziția simbiozei dintre elementele religioase și cele magice. Astfel, întruparea divinității se poate produce în putere nevăzută, corp ceresc, natură, plantă, animal, chip cioplit, spirit, ultima poziție fiind ocupată de Dumnezeu. De asemenea, în categoria ființelor supranaturale, pe același plan sunt incluși eroii mitici (regi, împărați), îngerii, sfinții și demonii. Este de remarcat includerea în această ultimă categorie doar a ființelor ce trebuie constrânse magic în scopul evitării efectelor lor nocive asupra vieții oamenilor. Prin urmare, semnificația religioasă a acestui concept se pierde.

În ceea ce privește practicile religioase, devin obiect de studiu elementele de cult divin, al sfinților, al morților, al eroilor mitici și al celorlalte ființe supranaturale, ca și riturile accidentale și de trecere, în această categorie fiind cuprinse cele șapte taine ale Bisericii. În cadrul practicilor religioase sunt stabilite conținutul și funcția socială (scopul în care este desfășurat) și agenții care sunt implicați în desfășurarea lor. Deci, se reia perspectiva durkheimiană asupra riturilor și a funcției lor de a întări coeziunea socială. Locul, obiectul, timpul sunt de asemenea urmărite, ceea ce conduce la o contextualizare spațială și temporală a practicii investigate.

Operaționalizarea conceptului de *sentiment religios* are ca principală dimensiune teama de Dumnezeu, ce poate fi identificată prin subdimensiunile

*atitudini religioase și practici religioase*, conținutul celei de-a doua sub-dimensiuni fiind integrat în mare măsură subdimensiunii *practici religioase*. Se propune și o variantă de tipologizare ce alătură tipul ascetului, misticului și al nelegiuitului.

Un ultim aspect ce mai trebuie evidențiat este acela al studierii celor trei dimensiuni ale manifestărilor religioase menționate mai sus, prin raportarea și față de comunitățile religioase, diferite din punct de vedere confesional. Prin urmare, este conștientizată necesitatea diferențierii studiului religiozității pe axa principalelor confesiuni creștine.

Cercetarea Studiul Valorilor Europene are ca fundament dorința de cunoaștere comparativă a orientărilor valorice ale popoarelor europene, ea fiind realizată pentru prima oară în România în 1993. Principalele orientări valorice studiate sunt cele referitoare la familie, muncă, politică, religie, stat și justiție socială, toleranță și încredere, raporturile dintre sexe și protecția mediului. În cadrul ei, conceptul de religiozitate este operaționalizat pe următoarele dimensiuni: atitudini religioase (atitudinea față de moarte, semnificația acordată vieții, importanța acordată lui Dumnezeu, evaluarea propriei stări de religiozitate, considerarea religiei ca sursă de energie, evaluarea unor comportamente deviate din punctul de vedere al practicii creștine), practica și afilierea religioasă (apartenență la o denominațiune, schimbarea acesteia, frecvența participării la serviciile religioase, frecvența rugăciunii, participarea la serviciile religioase asociate momentelor importante ale vieții), socializarea religioasă, credințe religioase (în Dumnezeu, viață după moarte, în existența sufletului, în Iad, Rai, păcat, telepatie, puterea unui talisman, în învierea după moarte, reîncarnare, miracole).

Accentul se pune pe credințele și practicile religioase individuale. Dată fiind diversitatea religioasă a ariei geografice pe care s-a desfășurat cercetarea, informațiile obținute au un nivel ridicat de generalitate, nereușind să surprindă specificitatea fiecărui tip de religiozitate.

Sintetizând, din punctul de vedere al semnificației conceptuale a religiozității, se poate stabili ca trăsătură comună a celor două modalități de surprindere a religiozității în spațiul românesc apartenența la spațiul reprezentat de sociologia clasică a religiei (Durkheim și Weber), prin definirea religiei recurgând la cele două dimensiuni majore ale acesteia: credințe, practică și atitudini religioase. Cele două scheme de definire și operaționalizare a religiozității cuprind, alături de elementele de religiozitate creștină, și elemente de mitologie populară sau elemente aparținând altor religii.

#### INDIVIDUALISM/HOLISM METODOLOGIC

Din punct de vedere epistemologic, opțiunea sistemului gustian este abordarea de tip holist ce se concretizează în plasarea în centrul atenției a unităților sociale (comunitățile, instituțiile și grupările), în detrimentul individului și al individualului (Mihăilescu, 1996: p. 56). Potrivit lui Gusti, comunitățile sunt

caracterizate de „integrarea completă a indivizilor, prin anihilarea voințelor individuale și prin aservirea voinței colective obișnuite și interesul comun” (Gusti, 1941: p. 66 *apud* Mihăilescu, 1996: p. 56). Regăsim apriorismul sociologic de filieră durkheimiană întrucât, afirmă Gusti, individul este social pentru că „societatea trăiește în individ” (*ibidem*, p. 54). El este valorizat ca individ-tip, expresie sintetică și purtător al unui *pattern* cultural comunitar, iar nu ca individualitate înzestrată cu potențialitate creatoare în interiorul acestui *pattern*. Informatorul folosit pentru culegerea datelor este folosit astfel pentru a afla despre obiceiurile satului, pentru a da doar un exemplu, și nu pentru a afla în ce mod preia el acest obicei și îl integrează în propria-i existență.

Această perspectivă metodologică poate fi exemplificată prin modul de **raportare** a religiei și religiozității **la fenomenul magiei** înțeleasă ca fiind o zonă de spiritualitate aflată la limita inferioară a religiosului (Bernea, 2004: p. 322), diferențierea dintre ele fiind dată de scopul în care ele se desfășoară (Ionică, 1996: p. 42, Bernea, 2006: p. 72, Cristescu-Golopenția, 2002: p. 52). Urmărirea consecventă a principiului metodologic referitor la unitatea dintre manifestări (Gusti, 1968: p. 341) a condus la analiza compactă a elementelor religioase și magice, neproblematizându-se asupra separației teoretice și practice ce există între ele. Dată fiind subordonarea manifestărilor spirituale unor unități structurale ale satului (casa, câmpul, pădurea) (Gusti, Herseni, 2002: p. 211), obiectul principal de studiu în cadrul cercetării manifestărilor religioase îl constituie astfel **obiceiul** și forma extinsă a lui – **ceremonia**.

Elementele definiției ale obiceiului sunt exterioritatea față de individ, dimensiunea colectivă, persistența în timp sub forma tradiției, forma ritualică (Bernea, 2004: p. 118–121). Structura obiceiului este identificată a fi comună atât celor religioase, cât și celor de natură magică: agenții, ritualurile și ceremoniile desfășurate prin agenți și reprezentările ce stau la baza lor (Bernea, 2004: p. 154). Au fost înregistrate și descrise obiceiuri și ceremonii ce se desfășoară în momentele importante ale vieții individuale (moartea, nunta, boala) sau colective (muncile agricole), pentru a da doar câteva exemple dintre ele. Din punctul de vedere al religiozității creștine, se consideră că structura obiceiurilor include un corpus creștin alături de care se manifestă o subcomponentă magică, având o origine temporală mai îndepărtată decât cea creștină și străină din punct de vedere ideologic de aceasta (Bernea, 2004: p. 180). Astfel, Ion Ionică prezintă ceremonia agrară a cununii, a cărei semnificație religioasă de bază este aceea a grâului ca imagine simbolică a lui Hristos, în cadrul mai extins al simbolisticii jertfei (Ionică, 1996: p. 84). Un alt element religios în acest ceremonial, aflat în legătură cu cel al cununii, îl constituie sfințirea boabelor de grâu de ziua Crucii (*ibidem*, p. 87). Dar cununa ce se construiește din spicele de grâu la secerat are și o valoare magică, fiind folosită ca bun de leac (*ibidem*, p. 141). În același context pot fi amintite ceremoniile de moarte și înmormântare a căror semnificație religioasă este acoperită de cea magică. Rânduielile de moarte din Gorj au la bază frica de moroi

sau strigoi, fiind încadrate în sfera mai largă a credințelor referitoare la viața după moarte (Bernea, 1998). De asemenea, obiectele folosite la înmormântare (tronul, lumânarea, crucea) trebuie să respecte anumite cerințe de formă pentru a nu da naștere la ritualuri magico-păgâne (*ibidem*, p. 96–105), iar interdicțiile de înmormântare – luni, miercuri, vineri – sunt respectate, pentru a nu mai muri cineva în casă.

Care sunt caracteristicile principale ale unei asemenea abordări? Discuția pornește de la elementul reprezentativ pentru religie în forma ei formală – Biserica, a cărei analiză poate fi disociată pe două componente majore: clerul și laicii. Acestea le corespunde sistemul de credințe și practici formale, ce nu se abate de la standardul creștin de religiozitate, respectiv sistemul informal, ce permite o imixtiune a elementelor de spiritualitate tradițional-populară determinată de nevoile credincioșilor (Bernea, 2006: p. 69–72). Altfel spus, viața religioasă a satului cuprinde viața religioasă stabilită la nivel formal și viața religioasă informală, care este mai diversificată și contextualizată decât prima. Prin urmare, obiceiul magico-religios aparține nivelului informal al religiozității și devine o expresie a unei anumite modalități calitative și cantitative de interiorizare a modelului de religiozitate transmis la nivelul formal. Poate fi pusă astfel în evidență dimensiunea procesual-sistemică a fenomenului religios la nivelul comunității satești românești: starea inițială reprezentată de modelul formal de religiozitate, procesul propriu-zis de interiorizare a acestui model și rezultatul final – transpunerea lui sub forma unor obiceiuri magico-religioase. Din această perspectivă, analiza doar a produsului acestei interiorizări la nivel comunitar – obiceiul propriu-zis – conduce la pierderea integralității și organicității fenomenului religios la nivel individual.

Unitatea indisolubilă între elementele religioase și cele magice nu este spartă în scopul extragerii unor informații detaliate despre modul în care este valorificat religiosul în cadrul satului și a gospodăriei țărănești. Cauza o considerăm necircumscrierea precisă a celor două domenii, lipsa unei operaționalizări a conceptului de religiozitate creștin-ortodoxă, ceea ce are ca rezultat pierderea vizibilității religiosului în favoarea elementului tradițional-popular de factură magică. Evidențierea raportului religios-magic în interiorul credințelor și obiceiurilor satești putea conduce mai departe la o posibilă comparare a lor din perspectiva acestui raport, stabilindu-se astfel zonele de religiozitate pură, ca și zonele de penetrare diferențiată a lor de către elementele necreștine. De asemenea, nu este explicată prezența, în cadrul unui obicei magico-religios, a unui anumit element al religiozității și nu a altuia (Cristescu-Golopenția, 2002).

Prin urmare, practicile religioase dobândesc o justificare magică și invers. Se poate spune că nu există categoria distinctă a obiceiurilor religioase și a celor de altă natură (spre exemplu, magice), ci există doar categoria obiceiurilor magico-religioase (Cristescu-Golopenția, 2002: p. 52). Accentul pus pe identificarea și descrierea obiceiurilor, în general, și a celor magico-religioase, în mod special, a condus la imposibilitatea generalizării rezultatelor observațiilor, întrucât „obiceiul,

ca fapt concret, dincolo de formele tradiționale de viață nu poate fi detașat nicăieri (Bernea, 2004: p. 121). Cu alte cuvinte, studiul obiceiurilor se concretizează în enunțuri referitoare la anumite unități sociale strict circumscrise din punct de vedere geografic. Dar această modalitate de cercetare, ce presupune accentul pus pe descrierea obiceiurilor și ceremoniilor, nu permite referirea la conținuturi strict religioase strict ortodoxe ca ascultare, credință, rugăciune, elemente de asceză, conținuturi cu nivel de generalitate mare, dar care pot lua forme contextualizate. În plus, se impune stabilirea structurii obiceiurilor, a modului și gradului de întrepătrundere a elementelor magice și a celor religioase, și nu doar prezentarea conținutului și funcției lor sociale în cadrul unei unități sociale bine circumscrise.

În cadrul cercetării European Values Survey, elementul de referință este individul, modul în care se regăsesc credințele și practicile religioase la nivel individual. Datele au permis realizarea unor scheme de tipologii bazate pe polaritatea practică–credință religioasă (Voicu, 2007; Sandu, 2006; Dungaciu, 2011).

Din punctul de vedere al religiozității creștine, acest tip de metodologie eludează dimensiunea ei comunitar-tradițională. Logica intrinsecă spațiului religios ortodox afirmă importanța individului, dar numai în cadre comunitare. Un principiu de funcționare esențial spațiului ortodox este cel al tradiției, ce semnifică, în esență, capacitatea de exteriorizare și instituționalizare a unor modele comunitare. Modelul formal de religiozitate, promovat la nivel de instituție socială, este elaborat și transmis prin coordonate comunitare. Privind religiozitatea din aceeași perspectivă procesuală, se acordă atenție tot rezultatului final – transpunerea, la nivel individual de data aceasta, a modelului formal de religiozitate.

În plan metodologic, cele două abordări ale religiozității creștin-ortodoxe sunt diametral opuse și incomplete. Școala de la București afirmă prioritatea obiceiului (a dimensiunii comunitar-tradiționale) în fața individului, în vreme ce Studiul Valorilor Europene inferează asupra realității religioase pe baza religiozității individuale neintegrate într-un spațiu comunitar. În acest mod, în prima situație este supradimensionată ideea tradiției comunitare, coordonată specifică creștinismului de tip ortodox, dar care ar fi trebuit completată cu cea individuală, inexistentă în analizele realizate de monografiștii gustieni. În ambele abordări, evaluarea religiozității se realizează prin accentuarea laturii ritualice, în timp ce în interiorul credințelor nu se distinge clar între cele strict religioase și cele aparținând mitologiei populare sau altor religii. Altfel spus, nu se acordă atenție structurii religiozității și dimensiunii ei procesuale.

#### DIMENSIUNEA LONGITUDINALĂ ȘI TRANSVERSALĂ

O primă limită a cercetării religiozității în cadrul Școlii de la București este, în primul rând, cea a „prezenteismului sociologic” (Larionescu, 1996: 26). Studiul trecutului, aproape inexistent datorită limitării la aproximativ 30 de ani de

anterioritate, așa cum a fost realizat în cadrul Școlii, nu permite perspectiva longitudinală asupra fenomenului religiozității. De asemenea, viitorul este incert, datorită atât lipsei viziunii longitudinale, cât și a lipsei dimensiunii explicativ-predictive a teoretizărilor asupra respectivelor fenomene. O a doua limită a studierii religiozității este cea care derivă din imperativul metodologic al monografiei sociale, și anume epuizarea tuturor informațiilor, a datelor referitoare la unitatea socială radiografiată. Din punct de vedere al teoretizării lui, îl regăsim datorită legii paralelismului sociologic prin care datele nu se ierarhizează ca importanță a lor (Larionescu, 1996: p. 26). În acest fel a fost favorizată descrierea prin acumulare continuă de date, în defavoarea integrării lor în sisteme explicative ale realităților religioase studiate; o viziune descriptivă, contextualizată, care nu a reușit să atingă nivelul explicativ. Acest neajuns este eliminat în cel de-al doilea model de analiză a religiozității, prin care este posibilă și abordarea explicativ-predictivă, ca și abordarea longitudinală.

În ceea ce privește abordarea transversală, ambele metodologii și-au propus să atingă acest deziderat. La nivel teoretic, modelul monografic și-a propus să contextualizeze analiza religiozității prin raportarea faptelor de religiozitate la diferitele confesiuni sătești. De asemenea, datele obținute în cadrul cercetării European Values Survey au incitat la perspective comparative asupra religiozității diferitelor popoare europene. Vom evidenția în continuare limitele reale unei asemenea abordări.

Definiția operației de măsurare folosită în științele exacte este una extrem de clară: a măsura înseamnă a stabili valoarea unei mărimi, folosind în acest scop un etalon de măsură. El este, astfel, o expresie a necesității de unitate. În cazul nostru, mărimea ce se dorește a fi măsurată este religiozitatea. Fiind, în esență, un model cultural ce ființează prin intermediul valorilor proprii, religiozitatea se găsește la intersecția a două coordonate: axa național-general și axa individual-colectiv. Prima este o recunoaștere a unei realități intrinseci creștinismului: ca model cultural general a fost implementat la nivelul unor diverse contexte culturale (circumscrie unor spații naționale), astfel încât s-a produs o osmoză a celor cel puțin două modele culturale ce au intrat în contact. Altfel spus, se poate discuta de creștinism la nivel teologic – un nivel de maximă generalitate – dar, în momentul în care este analizată starea de religiozitate creștină a unei populații circumscrie de anumite caracteristici naționale, discursul trebuie plasat, inevitabil, la un nivel mai scăzut de generalitate. Și aceasta, întrucât fiecare neam a preluat, și interiorizat în moduri diferite modelul cultural general al creștinismului (Mehedinți, 1941; Stăniloaiu, 2003). Această diferențiere devine și mai complexă dacă se acordă importanță și diferențierilor de ordin confesional, prezente în interiorul zonei creștine. Există, astfel, religiozitate creștină românească, grecească, rusească, în cadrul spațiului religios ortodox, așa cum există același tip de diferențiere, mai mică decât în spațiul ortodox, în cadrul spațiului religios catolic sau protestant, datorită formei diferite de organizare a respectivelor biserici. Prin urmare,



considerăm Europa ca fiind un uriaș puzzle religios, piesele sale diferențiindu-se în funcție de două criterii: cel confesional (ortodox, catolic, protestant, neoprotestant) și cel național.

În aceste condiții, o completă perspectivă transversală – și ne referim la spațiul religios ortodox – se poate obține urmărind un algoritm de tip matematic: realizarea unui etalon de măsură a religiozității (modelul formal de religiozitate prescris de fiecare religie în parte), stabilirea influențelor contextului cultural național și comunitar în sens restrâns (transmiterea acestui model se produce într-un cadru comunitar), evidențierea modului de interiorizare a modelului inițial la nivel individual și, în final, raportarea acestui mod de interiorizare la modelul inițial. Religiozitatea devine, astfel, o proprietate de tip relațional, întrucât numai prin raportarea la modelul formal de religiozitate se poate stabili valoarea ei precisă. Observăm că, în acest proces, sunt implicate mai multe modele de religiozitate: modelul creștin ortodox inițial (cu nivelul cel mai înalt de generalitate), modelul de religiozitate național (nivelul imediat următor de generalitate, ce reprezintă adaptarea primului la contextul național), modelul de religiozitate național comunitar (cel ce a intrat propriu-zis în atenția Școlii de la București) și modelul de religiozitate național comunitar, interiorizat la nivel individual. Metodologia cercetării European Values Survey se focalizează asupra ultimului model care își extrage caracteristicile din cele supraordonate lui. El este cel care dă măsura religiozității individuale (cea care s-a dorit a fi surprinsă), dar a cărui determinare nu se poate realiza decât în urma elaborării modelelor anterioare. În contexte naționale diferite, modelul interiorizat la nivel individual este diferit. Compararea la nivel individual nu se poate realiza decât prin raportarea la etalonul de măsură care este modelul de religiozitate prescris.

#### ÎN LOC DE CONCLUZII

Principalul aspect ce trebuie evidențiat este cel referitor la acuratețea descrierii religiozității, în sensul *adecvării la obiectul cercetat*. Din punctul de vedere al studiului religiozității creștin-ortodoxe, abordarea holistică, dar și cea opusă ei, este o modalitate neadecvată principiilor de definire a spațiului religios. Unitatea de referință a acestuia este individul deschis spre comuniune. Deci, în analiza religiozității ar trebui surprins modul în care individul se raportează la un model de religiozitate ce este rezultatul unor negocieri colective în interiorul spațiului religios.

Descrierea stării de religiozitate caracteristică unei unități sociale, indiferent de complexitatea acesteia, ar trebui să aibă ca obiectiv principal modalitatea și gradul de interiorizare a unui model standard de religiozitate ce este prescris de către fiecare tip de religie în parte. Doar acesta definește propriu-zis semnificația conceptului „religiozitate”, în vederea stabilirii prin comparare a nivelului de

religiozitate caracteristic respectivei unități sociale. O mai mare interiorizare a modelului de religiozitate formal (prescris) înseamnă un mai mare nivel al stării de religiozitate, putând conduce la perspective longitudinale și transversale complete. Întrebarea la care trebuie să se răspundă devine astfel: *Cum preia și prelucrează individul modelul de religiozitate existent la nivel comunitar? În ce măsură acest model comunitar de religiozitate (chiar și surprins prin intermediul obiceiurilor) este o reflectare a unui model etalon de religiozitate creștin-ortodoxă?*

Prin urmare, un al doilea sens prin care se poate stabili acuratețea descrierii stării de religiozitate se referă la *completitudinea informațiilor* pe baza cărora se realizează aceasta. Modelul de religiozitate propus de Școala sociologică de la București, având ca element de referință obiceiul, ar fi trebuit decriptat, rezultând clar demarcate cele două componente majore: cea religioasă și cea magică. Inexistența acestei operații conduce la o viziune generală, de ansamblu asupra religiozității satului românesc, pe care putem s-o denumim „asupra spiritualității sătești”. Cel de-al doilea model rămâne la un nivel de suprafață a practicilor și credințelor religioase individuale, cărora nu le oferă o dimensiune comunitară.

Principala cauză o considerăm a fi lipsa preocupării pentru definirea religiozității creștine, prin raportare la alte tipuri confesionale sau la alte tipuri de religiozități. S-a pornit cu definirea și operaționalizarea fenomenului religios în general, dar raportarea strictă la religiozitatea creștină este redusă ca întindere în ansamblul instrumentelor de culegere a datelor. Prin urmare, fenomenul religios se dizolvă într-o soluție a fenomenelor spirituale cu o concentrație redusă. Rezolvarea acestor deficiențe implică integrarea definiției religiei și religiozității în cadrele religiozității creștin-ortodoxe. Pașii concreți sunt echivalenți cu identificarea modelelor de religiozitate succesive ca nivel de generalitate, a căror existență este determinată de contextul cultural specific religiei creștine de tip ortodox. Din punct de vedere metodologic, aceste modele de religiozitate asociate spațiului religios ortodox devin ideal-tipuri în sens weberian (Weber, 2001), concordante cu principiile interne de funcționare a câmpului religios. Construirea lor devine un imperativ, datorită diferențierii spațiului religios ortodox românesc de alte spații religioase, atât pe linie confesională, cât și pe cea națională. Doar astfel va fi asigurat caracterul etic și obiectiv al cunoașterii acestei realități sociale.

#### BIBLIOGRAFIE

1. BERNEA, ERNEST (1998), *Moartea și înmormântarea în Gorjul de Nord*, Cartea Românească, București.
2. BERNEA, ERNEST (2004), *Trilogie sociologică*, Dacia, Cuj-Napoca.
3. BERNEA, ERNEST (2006), *Civilizația română sătească*, Vremea, București.
4. CRISTESCU-GOLOPENȚIA, ȘTEFANIA (2002), *Gospodăria în credințele și ritualurile magice ale femeilor din Drăguș*, Paideia, București.
5. DUNGACIU, DAN (2011), *Cum suntem ortodocși?! În ce mai cred românii astăzi?* în *Historia*, nr. 112.

6. DURKHEIM, EMILE (2001), *Formele elementare ale vieții religioase*, Polirom, Iași.
7. GUSTI, DIMITRIE (1941), *La science de le réalite sociale. Introduction à un système de sociologie, d'éthique et de politique*, Alcan, Presses Universitaires de France, Paris, *apud* Mihăilescu, Vintilă (1996).
8. IONICĂ, ION I. (2002), *Plan general pentru cercetarea manifestărilor spirituale*, în D. Gusti, T. Herseni, *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, Editura Universității București, București.
9. IONICĂ, ION I. (1996), *Dealul Mohului: ceremonia agrară a cununii în Țara Oltului*, Minerva, București.
10. IOSIF, OCTAV (2002), *Plan pentru cercetarea vieții religioase*, în D. Gusti, T. Herseni, *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, Editura Universității București, București.
11. LARIONESCU, MARIA (1996), *Dimitrie Gusti, fondatorul Școlii Sociologice de la București*, în Larionescu, Maria (coord.) *Școala de la București. Tradiție și actualitate*, Metropol, București.
12. MEHEDIŢI, SIMION (1941), *Creștinismul românesc – adaos la caracterizarea etnografică a poporului român*, Cugetarea-Georgescu Delafras, București.
13. MIHĂILESCU, VINTILĂ (1996), *Despărțirea de Gusti*, în Larionescu, Maria (coord) *Școala de la București. Tradiție și actualitate*, Metropol, București.
14. ROSTAȘ, ZOLTAN (2000), *Monografia ca utopie*, Paideia, București.
15. SANDU, DUMITRU (2006), *Dialog imaginar despre mentalități*, în *Viața socială în România urbană*, Polirom, Iași.
16. STĂNILOAI, DUMITRU (2003), *Națiune și creștinism*, Elion, București.
17. WEBER, MAX (1999), *Sociologia religiei*, Teora, București.
18. WEBER, MAX (2001), *Teorie și metodă în științele culturii*, Polirom, Iași.

