

ENCICLOPEDIA IMAGINARIILOR DIN ROMÂNIA

IV

Imaginar religios

Această lucrare a fost sprijinită prin proiectul Ministerului Cercetării și Inovării CCCDI-UEFISCDI, număr proiect PN-III-P1-1.2-PCCDI-2017-0326/49 PCCDI, în conformitate cu PNCDI III.

© 2020 by Editura POLIROM

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506

București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A,

sc. 1, et. 1, sector 4, 040031, O.P. 53

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

Enciclopedia imaginariilor din România / Corin Braga (coord. general). – Iași: Polirom, 2020. – 5 vol.

ISBN 978-973-46-8183-9

Vol. 4: *Imaginar religios* / vol. coord. de Ioan Chirilă. – 2020. – Conține bibliografie. – Index. –

ISBN 978-973-46-8263-8

I. Braga, Corin (coord.)

II. Chirilă, Ioan (coord.)

7

Printed in ROMANIA

ENCICLOPEDIA IMAGINARIILOR DIN ROMÂNIA

CORIN BRAGA

(coordonator general)

IV

Imaginar religios

Volum coordonat de

IOAN CHIRILĂ

POLIROM
2020

Religie și folclor

Ioan Vik

Introducere

Tematica vastă a imaginarului religios românesc implică și problema relației dintre religie și folclor. Prezentul studiu dorește să exploreze, pe baza anumitor aspecte, această relație foarte complexă. Structura capitolului reflectă o abordare analitică a tematicii, ținând cont de perspectiva transdisciplinarității, care este o necesitate incontestabilă în vederea acumulării și deținerii unor cunoștințe integrate în domeniul explorat aici. Înainte de prezentarea aspectelor selectate în raport cu problema relației dintre religie și folclor, pare important de clarificat la ce conținut ne gândim atunci când spunem „religie”, respectiv „folclor”. Într-un pas ulterior vom discuta tema urmărind aspectul religiozității populare, pentru că în acest domeniu se reflectă în modul cel mai direct legătura inseparabilă dintre religie și folclor. Drept urmare, interesul autorului se va îndrepta în continuare spre întrebarea : ce rol joacă religiozitatea în viața populației de astăzi din România ? În partea finală a capitolului se va identifica un fenomen religios în prezentul societății postcomuniste din România, în care se cristalizează relația tipică pentru secolul XXI dintre religie și folclor, și anume fenomenul transconfesional al pelerinajelor. Abordarea transdisciplinară a tematicii se reflectă pe de o parte în lista surselor bibliografice, care provin din domeniile științifice ale filosofiei religiei, ale teologiei și studiilor religioase, ale folcloristicii și sociologiei religiei ; aceeași viziune transdisciplinară poate fi observată pe de altă parte în lista celor mai reprezentativi autori internaționali și naționali la care se va face referire în acest capitol : Peter L. Berger, Émile Durkheim, Viktor E. Frankl, Tomka Miklós, John Hick, Mircea Eliade, Ion Ghinoiu, Mirela Bănică, Mălina Voicu, Balázs Lajos, Keszeg Vilmos.

La ce ne gândim când spunem „religie”?

Încercarea de a defini termenul „religie” ne face să realizăm faptul că vom căuta în zadar un concept unitar pentru religie. Elaborarea acestuia întâmpină dificultăți privind descrierea fenomenului religios, pe de o parte, iar pe de altă parte, definirea exactă a acestuia. Canadianul Wilfred Cantwell Smith (1916-2000), specialist în istoria religiilor, orientalist și teolog, susținea că dificultățile privind descrierea fenomenului religios se pot grupa

în jurul următoarelor noțiuni: reificare (considerarea unor entități ca fiind obiecte), idealizare și reducere.

După Smith, reificarea exprimă aici acea modificare pe care a suferit-o semnificația noțiunii *religio*. Fiind la origine adjectiv, în sensul „religios”, respectiv „religiozitate”, noțiunea a servit la exprimarea unei ținute lăuntrice manifestate în cult. În acest sens, a semnatificat exprimarea personală a respectului și a adorației față de Dumnezeu. Smith dorește să evidențieze deci sensul original al noțiunii de religie, referitor la o pietate totalmente personală. El accentuează faptul că sensul instituțional s-a alăturat noțiunii religiei doar în epoca modernă și, din acel moment, a fost utilizat cu preponderență pentru indicarea comunităților religioase delimitabile din punct de vedere istoric, respectiv a noțiunilor religioase ale comunităților de acest gen (Smith, 1991, p. 76).

În legătură cu reificarea apar celelalte două probleme care, după Smith, fac ca noțiunea de religie să nu fie adecvată utilizării descriptive: idealizarea și reducerea, deoarece, atunci când religia sau religiile sunt evidențiate ca entități impersonale, există și pericolul idealizării. Astfel, de exemplu, „creștinismul” ca religie apare prin simpla selectare aleatorie de către persoana descriptivă a unei anumite forme de prezentare din vastul curent al tradiției creștine. În acest fel, descrierea se referă doar la diferitele viziuni ale unui creștinism ideal, dar nu corespunde realităților faptice istorice privind creștinismul, departe de a fi fost întotdeauna ideale (Smith, 1991, p. 49).

Aspectul opus problematicii idealizării constă în reducerea fenomenului religios. În acest caz este vorba despre o percepție a observatorului neparticipant, care reduce religia la caracterul uman al acesteia. Reducerea de acest fel ridică anumite probleme, deoarece trece cu vederea perspectiva persoanei care își exercită religiozitatea în cadrul unei anumite tradiții religioase. În centrul perspectivei interne a practicii religioase vom găsi nu religia sub forma unei entități impersonale, ci referirea la o realitate transcendentă, adică la Dumnezeu. În ciuda caracterului ambivalent al religiei și a rolului definitoriu al caracterului echivoc al diferitelor manifestări culturale, a variabilității realităților istorice și a caracterului arbitrar al planurilor omenești, credința, respectiv practica religioasă, nu este în stare să înlăture această dualitate, această natură dezbinată a religiei, ci e în stare să o suporte și să-și asume răspunderea (Zirker, 2009, p. 1043).

Din cauza imposibilității dezvoltării unei noțiuni unitare a religiei, prezentată aici doar succint, Smith propune ca pe viitor să renunțăm în totalitate la noțiunea de religie și să o înlocuim cu următoarea pereche de noțiuni: *faith* (credință, încredere) și *cumulative tradition* („tradiție cumulativă”). *Faith* semnifică pietatea ca atitudine transcendentă a individului. Iar *cumulative tradition* se referă la multitudinea de fenomene care aparțin realității descriabile istoric și în continuă schimbare a marilor tradiții religioase (Smith, 1991, p. 161). Menționăm că nici Smith nu a reușit aplicarea consecventă a renunțării totale la noțiunea de religie. Analizele sale, în orice caz, au atras atenția asupra caracterului complex al fenomenului religios și asupra problemelor privind noțiunea de religie.

Totuși, la ce să ne gândim când spunem „religie”? Având în vedere faptul că religia este un fenomen mult prea complicat pentru a putea fi cuprins într-o singură definiție, printre alții, teologul britanic și specialistul în filosofia religiei John Hick (1922-2012) propune înțelegerea noțiunii de religie conform teoriei „asemănării de familie” elaborate de Ludwig Wittgenstein (1891-1951) (Hick, 2010, pp. 11-13). În acest sens, definiția reală a punctelor comune în cadrul „familiei religiilor” este posibilă doar dacă renunțăm la identificarea unei singure trăsături comune esențiale. Adică exact ca în cazul unei familii,

unde, deși există o anumită rețea de asemănări între membrii ei, totuși nu putem identifica nici o particularitate care să fie identică la toți aceștia. Unii membri ai familiei prezintă asemănări în ceea ce privește culoarea părului și a ochilor, dar nu se aseamănă în privința înălțimii. Alți membri ai familiei se aseamănă la înălțime, dar nu seamănă la trăsăturile feței. Tot așa, unii seamănă perfect la trăsăturile feței, dar diferă în privința culorii părului sau a ochilor. Alții împărtășesc doar un temperament asemănător (Wittgenstein, 2013, pp. 66-67).

Deși această teorie are limitele sale, Hick o consideră utilă și pertinentă, deoarece dilema privind caracterul religios al unei mișcări sau al unui fenomen nu se poate decide pe baza principiului „totul sau nimic”. Răspunsul merită să-l căutăm mai mult prin studierea poziționării fenomenului în rețeaua vastă a similitudinilor și a diferențelor. În cadrul clasei religiilor, de exemplu, chiar dacă nu la nivel general, totuși în mare măsură, este răspândită grija față de om desemnată prin noțiunea de mântuire sau de eliberare a omului. Credințele, respectiv convingerile religioase ale lumii dezvoltate semnaleză, pe baza structurii lor de bază, o cale pe care omul poate să ajungă de la o stare radical nesatisfăcătoare la o stare nelimitat de bună. Caracterul decadent al existenței umane este imaginat diferit. În același timp însă, ele transmit vestea fericită cum că Absolutul, Realitatea, Divinitatea, de care ne-am rupt, este bună și blândă, Divinitatea fiind cea pe care trebuie să o căutăm și de care trebuie să ascultăm. După Hick, diferitele forme de experimentare și de conceptualizare religioasă sunt deci variații ale aceleiași teme centrale, și anume modul în care se realizează această transformare calitativă a existenței umane: „credințele lumii dezvoltate [...] oferă propria lor cale către Absolut – prin credință, ca răspuns la harul divin; sau prin dăruire de sine lui Dumnezeu; sau prin disciplina și maturizarea spirituală care conduc către iluminare și eliberare. În fiecare caz, mântuirea sau eliberarea constă într-o nouă și nemăsurat de bună calitate a existenței, care se realizează în tranziția de la centrarea pe sine la centrarea asupra Realității” (Hick, 2010, pp. 12-13; vezi și Hick, 1996, pp. 30-31).

Din acest motiv, deși nu se află în centrul temei studiate, în mod indirect, este esențială și întrebarea: la ce ne gândim atunci când spunem „Dumnezeu” (Kreiner, 2006, pp. 11-15)? Iar în continuare, dacă avem în vedere că tema studiată – religie și folclor – o așezăm în contextul românesc, atunci este de înțeles și faptul că la selectarea aspectului de studiu privind fenomenul religios nu putem omite conexiunile teologiei creștine, respectiv definiția religiei creștine în viziunea teologului german Max Seckler (n. 1927): „Religia este relația mântuitoare cu Dumnezeu” (2000, pp. 136-138).

La ce ne gândim când spunem „folclor”?

În cele ce urmează, să vedem la ce ne gândim atunci când spunem „folclor”. Cuvântul *folklore* a fost compus în 1846 de scriitorul și anticarul britanic William John Thoms (1803-1885), reprezentant al școlii britanice de antropologie. Thoms intenționa să utilizeze acest cuvânt în locul noțiunilor utilizate pe atunci, și anume *popular antiquities* („antichități populare”) și *popular literature* („literatură populară”). Termenul *folklore* avea inițial semnificația de „știința poporului”, „înțelepciunea poporului”, „tradiția poporului”. În Dicționarul explicativ al limbii române vom găsi, de altfel, următoarea

definiție privind sensul cel mai popular al cuvântului „folclor”: „Totalitate a creațiilor artistice, literare, muzicale, plastice etc., a obiceiurilor și a tradițiilor populare ale unei țări sau ale unei regiuni”. În interpretarea etnografului din România Balázs Lajos (n. 1939), cunoașterea folclorului se realizează prin descoperire, colectare și cercetare în cadrul domeniului științific al folcloristicii. Și cu toate că Balázs vorbește despre folclor la timpul trecut, nu uită faptul că cultura populară nu va dispărea nici în secolul XXI: „chiar cu riscul de a supraevalua existența și rolul culturii populare în spiritualitatea omului din noul mileniu, putem vorbi de folclor etern, folclor ale cărui începuturi sunt departe de a coincide cu momentele de descoperire, de trezire a interesului față de el” (2003, p. 9).

Folclorul nu va dispărea deci, deoarece omul nu va pierde una dintre caracteristicile esențiale ale existenței umane, și anume capacitatea de a gândi și a crea independent de normele sistemelor instituționalizate. Deoarece contextul vital al folclorului este totalitatea culturii, considerăm că este important să conștientizăm, pe urmele etnografului și profesorului Keszeg Vilmos (n. 1957), faptul că „nevoia schimbării, înnoirii, ca și atașamentul față de tradiții reprezintă un comportament uman cât se poate de natural. Cultura este o știință cultivată și păstrată nu ca scop în sine, ci în calitate de context, catalizator și rețea de interpretare a vieții noastre cotidiene și festive, cultura oficială neputând niciodată înlocui cultura populară, care aparține nu numai țărănimii feudale, ci și omului modern care locuiește la bloc și stă în fața calculatorului” (Keszeg, 2008, p. 3). Tocmai din acest motiv putem privi în mod critic toate definițiile care se referă la folclor ca la un obiect static, ca la o simplă colecție de obiecte, de care aparține – pe lângă literatura populară, muzica populară, arta populară – și religiozitatea populară. În propriul său context cultural, folclorul este mai degrabă un proces, mai exact „un proces de comunicare” (Ben-Amos, 1981, p. 23).

Etnograful Dan Ben-Amos (n. 1934) din Statele Unite ale Americii, profesor la University of Pennsylvania, consideră formarea cercetării empirice în trei etape – bazată pe colectare, sistematizare și clasificare – drept o reacție pozitivistă declanșată în secolul al XIX-lea pentru contracararea unor puternice idei contemporane mai mult speculative. Campania victorioasă a empirismului în folcloristică a avut ca rezultat supraevaluarea faptelor, însă – în opinia lui Ben-Amos – tocmai dezvoltarea în acest sens este unul dintre principalii factori din cauza cărora folcloristica a întâmpinat dificultăți în a deveni o disciplină recunoscută în rândul științelor universitare. Ca urmare, științele sociale, ajunse între timp într-un stadiu superior al procesului de recunoaștere – antropologia, sociologia și psihologia –, cu ocazia propriilor cercetări, fac referiri la fenomene folcloristice doar în măsura în care acestea pot fi considerate reflecții sau proiecții ale altor fenomene. Astfel, folclorul a fost considerat imaginea oglindită a unei anumite culturi, dar nu a fost considerat un factor dinamic de cultură. Dacă însă privim folclorul ca pe un proces de comunicare, atunci acesta nu mai trebuie considerat neapărat ca o reflecție sau o proiecție marginală, ci poate fi privit ca un mediu de interacțiune independent (Ben-Amos, 1981, p. 30).

Cultura populară, respectiv folclorul, va fi înțeleasă ca mediu de interacțiune indiferent dacă vom defini în acest sens și noțiunea de popor. Alan Dundes (1934-2005), etnograf și specialist în folcloristică în Statele Unite ale Americii, fost profesor la University of California, tratează această categorie într-un mod flexibil. Are convingerea că în contextul folclorului se consideră popor toate grupurile ai căror membri sunt conectați

unii cu alții cel puțin pe baza unui factor. Nu are importanță dacă elementul de legătură este ocupația, limba, religia sau altceva. Important este ca grupul format, din orice fel de motive, să aibă tradiții considerate proprii. În interpretarea lui Dundes, în general, un membru al grupului nu-i va cunoaște pe toți ceilalți membri, dar probabil cunoaște sămburele comun al tradițiilor grupului respectiv. Acestea ajută la dezvoltarea sentimentului identității de grup (Dundes, 1989, p. 11).

La definirea culturii populare este important de avut în vedere faptul că, atunci când această noțiune se referă la întreaga cultură a unui grup care nu participă la conducerea economică, socială, politică și culturală pentru că este exclus sau păstrează distanța în mod voit, cultura populară poate fi considerată contracultură. Cultura populară poate avea, în același timp, și un caracter complementar, iar în acest caz se consideră că este vorba despre o cultură parțială atunci când avantajează fenomene sau conținuturi care nu sunt transmise prin cultura oficială (Keszeg, 2008, pp. 15-16). Totodată, dacă privim fenomenele folclorice ca manifestări conștiente ale culturii populare, atunci folclorul poate fi considerat o formă de conștiință definită care se reflectă în obiceiurile vieții cotidiene, în literatura populară, în arta decorativă, în muzica populară, în dansul popular, respectiv în domeniul mitic, al religiei populare și al judecăților de valoare (Keszeg, 2008, p. 16).

Folclorul se delimitează de alte forme ale conștiinței umane pe baza următoarelor caracteristici: caracterul sincretic și sintetic se referă la aspirația ca diferitele forme ale conștiinței culturale să se organizeze într-un tot unitar prin intermediul folclorului; caracterul comunitar se referă la faptul că, în momentul formării sale, folclorul se orientează deja după exigențele comunității, preferințele colective existente și normele estetice; anonimitatea este strâns legată de caracterul comunitar al folclorului fără autor, altfel spus, caracteristica creației folclorice de a nu fi strâns legată de numele creatorului, deoarece individul se exprimă pe baza unor norme valabile; caracterul variabil, căci creația folclorică este întotdeauna o variantă, de aceea este caracterizată în același timp de unicitate și tradiție; verbalitatea (oralitatea) este, de asemenea, o caracteristică specifică, deși limitată a folclorului, dar este important de specificat că existența unei forme scrise nu împiedică generarea diferitelor variante orale; caracterul ocazional, respectiv ritual, denotă faptul că prezentarea creațiilor folclorice este legată de o situație contextuală; în fine, caracterul tradițional exprimă acea caracteristică conform căreia modelele culturale ale comunităților care întrețin doar relații slabe cu lumea exterioară rămân valabile o perioadă lungă de timp (Gazda, 2008, pp. 22-25; Balázs, 2003, pp. 42-47).

Limitele de spațiu ale unui capitol de enciclopedie nu ne permit studierea evoluției interesului față de folclorul românesc, respectiv a dezvoltării folcloristicii autohtone. Am dori să facem referire totuși la scurta și valoroasa evaluare istorică oferită de Balázs în manualul său (Balázs, 2003, pp. 17-35), în care exprimă constatarea că populația României încă dispune de o anumită „predispoziție sufletească, spirituală” pentru cultura populară tradițională: „Se poate spune, fără a greși, că folclorul tradițional românesc și cel al minorităților naționale nu s-a pierdut încă, mai mult, populația nu și-a pierdut conștiința folclorică, că există o bogată rezervă pentru creații originale și o predispoziție sufletească, spirituală de a simți, gândi și comunica sub imperiul culturii folclorice tradiționale” (Balázs, 2003, p. 29).

În orice caz, trebuie să avem în vedere întrebarea: în condițiile unei societăți aflate într-o schimbare continuă, cui îi revine misiunea de a duce mai departe tradițiile culturale

populare? Un posibil răspuns la această întrebare ni-l oferă Balázs: „Atunci când emitem judecăți de valoare privind cultura populară, trebuie să avem în vedere și faptul că țărănimea, creatoarea culturii folclorice, s-a destrămat ca strat social clasic, purtător de tradiție. Țărănimea, de altfel, n-a fost niciodată nici ideologul, nici teoreticianul, nici propagatorul propriei sale culturi. De aceea, în noile condiții, intelectualității îi revin, într-o bună măsură, păstrarea și valorificarea acestei culturi, precum și integrarea ei în patrimoniul culturii naționale” (2003, p. 28).

La ce ne gândim când spunem „religiozitate populară”, respectiv „pietate populară”?

În lumina celor de mai sus se poate afirma că legătura dintre „religie și folclor” se reflectă în modul cel mai direct în domeniul religiozității populare, de aceea în cele ce urmează vom discuta tema urmărind acest aspect. Abordarea funcțională a religiei dezvoltată de sociologul și etnograful francez Émile Durkheim (1858-1917) se concentrează în mod selectiv asupra aspectului colectiv și social al religiei și nu ia în considerare aspectele substanțiale, de conținut, ale acesteia, abordarea sa oferind însă oportunitatea de a ne forma o imagine cât mai cuprinzătoare despre religiozitatea populară. Definiția religiei enunțată de Durkheim se referă, pe de o parte, la elementele practice ale religiei – și de aceea oferă și definiția sociologică succintă a religiozității –, iar pe de altă parte, accentuează caracterul comunitar al religiei, subliniind astfel caracterul „popular” constant al acesteia: „O religie este un sistem unitar de credințe și practici relative la lucruri sacre, adică separate, interzise, credințe și practici care unesc în una și aceeași comunitate morală, numită Biserică, pe toți cei care aderă la ea. [...] religia trebuie să fie un lucru eminentamente colectiv” (Durkheim, 1995, p. 54).

Specialistul american în sociologia religiei Peter L. Berger (1929-2017), născut în Austria, atrage, de asemenea, atenția asupra faptului că în cele din urmă religia nu este numai pentru oamenii educați și, în principiu, nici nu se adresează specialiștilor teoreticieni. Impulsul religios original s-a referit la respectul față de numinos, și nu la conceptele acestuia. Orice formă a ezoterismului intelectual este totalmente incompatibilă cu tradiția iudeocreștină. Credința – conform tradiției biblice – a influențat din cele mai vechi timpuri viața, munca și speranța comunităților umane, iar acestor comunități le aparțin atât muncitorii, cât și specialiștii teoreticieni (Berger, 2001, p. 124).

În abordarea teologică, noțiunea religiozității populare creștine, respectiv a pietății populare, este destul de neclară, deoarece aceste sintagme desemnează în mod neutru acele forme de exprimare religioasă care diferă de Liturghia oficial reglementată a Bisericii. În orice caz, în general, conducerea Bisericii nu interzice, ci mai degrabă recomandă aceste practici pioase dacă ele corespund prevederilor bisericești, respectiv dacă nu îndepărtează de la Sfânta Liturghie, ci mai degrabă izvorăsc din și conduc către aceasta pe membrii poporului lui Dumnezeu: „Exercițiile de pietate ale poporului creștin sunt foarte recomandate dacă sunt conforme cu normele și legile Bisericii. [...] Totuși, astfel de exerciții trebuie orânduite ținând seama de timpul liturgic, în așa fel încât să se potrivească cu liturghia sacră, să se inspire din ea într-un fel sau altul și să ducă la ea

poporul creștin, pentru că ea prin natura sa e cu mult superioară oricăror exerciții” (Conciliul Vatican II, 1963, 13).

În acest sens, este important de avut în vedere faptul că în abordarea teologiei practice există o anumită ambivalență legată de pietatea populară, de aceea există și o anumită tensiune față de credința creștină. Această tensiune se observă în cinci domenii : (1) se consideră problematică delimitarea „sacru” de „profan”, respectiv tendința de a supraevalua locurile sfinte și obiectele sacre ; (2) supraaccentuarea mântuirii personale în detrimentul dimensiunii „politice”, adică sociale, a credinței ; (3) utilizarea incantațiilor, simbolurilor și ritualurilor cu intenția de a-L influența pe Dumnezeu ; (4) tensiunea între obicei și convingerea personală : obiceiul fiind caracteristic pietății populare, iar convingerea personală fiind o condiție a credinței ; (5) preponderența sentimentelor în pietatea populară. Pietatea populară are, în orice caz, elemente pozitive care pot să ajute la învingerea ambivalenței menționate, dacă sunt accentuate. Între elementele pozitive putem enumera : dimensiunea încrederii accentuate a religiozității populare ; sensibilitatea față de taina Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu în credința creștină ; trăirea tradiției religioase ca o valoare care transmite identitate și siguranță ; convingerea că mântuirea cuprinde întreaga persoană și creștinismul dispune de o serioasă cultură sentimentală (Henau, 2009, p. 860).

Deci, în măsura în care, în privința exprimării pietății populare, dimensiunea mistică și cea politică a credinței se combină, adică dacă se manifestă atât caracterul de căutare și experimentare a apropierii față de Dumnezeu, cât și caracterul de îndemnare la asumarea răspunderii sociale, se pot evita pericolele care pândesc și astăzi practicile religioase populare în România. Unul dintre acestea este pericolul așa-numitului *wellness spiritual*, când religiozitatea este considerată o valoare doar pentru că transmite sentimente plăcute individului și doar atâta timp cât transmite astfel de sentimente plăcute ; celălalt pericol constă în faptul că practicile confesionale ale religiozității populare pot îmbrăca tendințe naționaliste, ceea ce conduce la izolarea grupurilor etnice (Csiszar, 2017, p. 120). În afară de aceste pericole, practicile valabile și astăzi ale pietății populare creștine își îndeplinesc „menirea”, oferind credincioșilor un punct de sprijin sigur în viața de zi cu zi. În plus, ele oferă credincioșilor libertatea necesară pentru a-și aminti de promisiunea vieții de apoi, care nu este o consolare ieftină în fața greutăților lumesti, ci mai degrabă are efectul de a încuraja un mod de acționare responsabil. De asemenea, practicile pietății populare devin instrumentele unei forme de enculturație, în acest context diferitele elemente ale credinței creștine devenind parte organică a identității culturale populare. Pe această cale practicile pietății populare funcționează totodată ca niște catalizatori ai perpetuării bunei vestiri creștine (Csiszar, 2017, pp. 114-120).

Religiozitatea populară conferă un caracter sacral întregului drum în viață al omului. Sacralizarea se referă aici la faptul că evenimentele importante legate de etapele ciclului de viață al omului, anumite perioade de timp și anumite locuri primesc semnificație religioasă. Acestea sunt legate de principalele evenimente ale vieții sau de obiceiuri cu origini sacre. Aceste ritualuri legate de naștere, maturizare, căsătorie și moarte sunt sărbători publice ale comunității. În practicile religioase populare, diferitele unități de timp calendaristice au, de asemenea, un caracter sacral. Acestea sunt unități repetitive, ciclice și cuprind sărbători cu importanță accentuată. În acest sens, ziua, săptămâna și luna oferă oportunitatea nu doar pentru anumite sărbători oficiale, adică fixate instituțional, liturgice, ci și pentru practicile pietății populare.

În lumea tradițională creștină sunt considerate obiceiuri sacre generale zilnice rugăciunile de dimineață, prânz și seară, care în familie se rostesc deseori împreună. De asemenea, o practică zilnică generală a pietății este rugăciunea de mulțumire înainte și după masă; rugăciunile de solicitare a binecuvântării erau strâns legate de diferitele activități, în primul rând agricole, deoarece recolta bogată nu a depins niciodată numai de munca conștiincioasă a agricultorului, ci cel puțin în aceeași măsură și de vremea potrivită, care nu a putut fi influențată direct de om.

În structura săptămânii, prima zi a săptămânii, adică duminica, este ziua Domnului și, în tradiția creștină, este ziua memorială a învierii lui Iisus Hristos. În jurul sărbătorii comunitare liturgice se observă corelarea mai multor practici populare pioase: de exemplu, în unele regiuni din România, vizita la cimitir după liturghie sau duminică după-masă, când se vizitează mormintele rudelor decedate; eventual, acestea sunt decorate cu flori și se fac rugăciuni pentru manifestarea milostivirii dumnezeiești față de cei decedați. Pietatea populară leagă și de celelalte zile ale săptămânii o serie de practici religioase exercitate individual sau în comunitatea familiei, care, în general, se referă la venerarea îngerilor și sfinților.

Religiozitatea populară conferă un caracter sacru și unității de timp lunare, care se repetă ciclic: în primul rând, lunile primesc un caracter specific prin venerarea sfinților; în mai multe regiuni, în prima zi de vineri a fiecărei luni, credincioșii catolici acordă o atenție sporită venerării Inimii lui Hristos. Săptămânal sau lunar se repetă practicile de post care se îndeplinesc cu un anumit scop; de asemenea, în prima zi de duminică a fiecărei luni se repetă diferite practici pioase: de exemplu, procesiunile și slujbele de adorație a Euharistiei din prima duminică a fiecărei luni în unele regiuni (Gazda, 2008, pp. 109-116; Larchet, 2017, pp. 73-116; Ghinoiu, 1999).

Unitatea de timp calendaristică a vieții religioase tradiționale, din punct de vedere teologic, este anul bisericesc. Nu este surprinzător deci faptul că de diferitele etape ale anului liturgic se leagă – pe lângă sărbătorile oficiale bisericești – și un folclor foarte bogat, respectiv practici religioase populare. Scopul anului bisericesc este ca Biserica, poporul lui Dumnezeu, să sărbătorească și să experimenteze întregul mister al Mântuitorului Iisus Hristos într-un ciclu anual. Atât Bisericile creștine occidentale, cât și cele din Răsărit consideră sărbătorile pascale drept perioada cea mai importantă a anului bisericesc, deoarece atunci se sărbătorește Învierea lui Iisus Hristos, acesta fiind cel mai specific conținut religios al creștinismului. Un alt eveniment cu importanță centrală în privința mântuirii, nașterea lui Hristos, se sărbătorește de Bisericile creștine cu ocazia sărbătorilor anuale de Crăciun. În orice caz, pentru creștini, Crăciunul, respectiv misterul Încarnării, își capătă adevăratul sens și adevărata importanță în lumina credinței în Învierea pascală. De Rusalii, creștinismul își amintește de coborârea Sfântului Duh și de nașterea Bisericii, în calitate de comunitate a celor ce cred în Iisus Hristos, această sărbătoare fiind, de asemenea, strâns legată de Paștele sărbătorit cu 50 de zile înainte.

Nu doar sărbătorile oficiale ale anului religios, ci și practicile pietății populare dovedesc marea importanță a cultului Maicii Domnului în religiozitatea de rit răsăritean și a creștinilor catolici. Bisericile protestante nu acordă un respect religios deosebit Mariei, Maica lui Iisus Hristos, deoarece consideră că accentuarea rolului de intermediere al Mariei și al celorlalți sfinți, cultul legat de aceștia și pietatea populară distrag atenția creștinilor de la credința individuală și comunitară în Iisus Hristos ca Mântuitor.

Cultul sfinților poate fi considerat în mod explicit de origine populară, deoarece aceste tipuri de manifestări și-au avut începuturile, în general, pe plan local. Doar respectul acordat Mariei și celor 12 apostoli a cunoscut o răspândire generală încă din primele secole ale creștinismului. În schimb, respectul față de martiri, asceți, călugări și călugărițe își are originea în comunitățile locale. Pietatea populară le conferă acestor persoane decedate, care au dus o viață exemplară, un rol de intermediere în relația cu Dumnezeu și, în multe cazuri, chiar și puteri miraculoase. Cu ocazia canonizărilor, Biserica oficială oarecum recunoaște și aprobă, după o cercetare amănunțită, ceea ce pietatea populară practică deja de un anumit timp și, cu scop de venerare, propune creștinilor niște căi de viață în care pare să se fi întruchipat idealul de viață creștin (Știucă, 2014 ; Larchet, 2017, pp. 73-80, 149-206 ; Gazda, 2008, pp. 116-130).

Printre practicile pietății populare găsim adesea și texte/idei cu caracter religios, cum ar fi aceea că omul credincios, prin rugăciune, își întreține legătura personală cu Dumnezeu. Printre textele de rugăciune ale pietății populare se găsesc rugăciuni cu conținut și formă fixă acceptate de Biserică, dar și rugăciuni arhaice apocrife și unele spontane cu caracter individual, care se modifică încontinuu atât ca formă, cât și în conținut. Manifestarea credinței în îndeplinirea cuvântului rostit, adică manifestarea magiei cuvântului, se consideră că ține de incantație și blestem. La fel ca în cazul rugăciunilor, și în sfera cântecelor populare bisericesti se găsesc unele cântece care sunt acceptate de Biserică și care sunt legate de liturgia oficială. De asemenea, sunt utilizate și cântece populare religioase cu caracter ocazional, adică interpretate cu ocazia practicilor de pietate paraliturgice : de exemplu, diferitele cântece de pelerinaj, priveghi, cântece închinare Maicii Domnului, imnurile sfinților și cântecele religioase utilizate în diferitele etape ale anului bisericesc. În privința venerării sfinților, un loc important revine în pietatea populară legendelor sfinților, care au fost notate și transmise mai departe și în scris (Gazda, 2008, pp. 135-137 ; Pócs, 2012 ; Táncoz, 2001 ; Popa, 2014). În baza noilor cercetări folclorice asupra pietății populare creștine din România se poate afirma că în conținutul sărbătorilor și obiceiurilor religioase din țara noastră se regăsesc urme ale sincretismului păgânocreștin, care s-au păstrat în elementele tradiției religioase populare și în secolul XX (Ghinoiu, 2013 ; 2014a ; 2014b ; 2017).

Cum stăm cu religiozitatea?

Epoca modernă se caracterizează, în general, prin scăderea importanței viziunii religioase, sacrale. În abordarea lui Rudolf Otto (1869-1937), cercetător al religiei și teolog german, experimentarea „sacralului”, respectiv a „numinosului” (Otto, 2002, p. 12) constituie o experiență decisivă în privința viziunii religioase, ceea ce, ca „un mister enorm și sublim”, adică *mysterium tremendum et fascinans* (p. 43), devine experiența, sentimentul central al omului credincios și conferă vieții sale un fel de sens final. Ca noțiune, „misterul” nu înseamnă altceva decât tot ceea ce este ascuns și de neperceput, însă își păstrează totodată o calitate pozitivă pentru noi : „Acest ceva pozitiv se manifestă numai în sentimente. Iar aceste sentimente am putea să ni le analizăm și să ni le clasificăm, făcându-le totodată să vibreze” (Otto, 2002, p. 19). În abordarea lui Mircea Eliade (1907-1986), specialist

în istoria religiei și filosof român, omul credincios, respectiv *homo religiosus*, este caracterizat în principal exact prin faptul că este capabil să observe și să trăiască manifestarea „sacralului” și încearcă să rămână un timp cât mai îndelungat în această experiență, în acest „univers sacral” (Eliade, 2005, pp. 12-15).

Odată cu scăderea importanței viziunii religioase, respectiv a tradițiilor religioase, această experiență centrală pozitivă în sens antropologic își pierde caracterul evident în viața omului epocii moderne. Iar ceea ce, adesea, ia locul acestei experiențe pozitive nu este altceva decât un sentiment de lipsă de sens a întregii vieți, o anumită frustrare existențială (Frankl, 2008, p. 15), după cum a recunoscut deja la mijlocul secolului XX Viktor E. Frankl (1905-1997), psihiatru austriac, profesor de neurologie la Universitatea din Viena, filosof, întemeietorul logoterapiei și al analizei existențiale : „Dacă ne întrebăm ce produce vacuumul existențial și ce l-a putut cauza, avem următoarea explicație : spre deosebire de animal, omului nu-i spun instinctele și pulsunile ce trebuie să facă, nici ce s-ar cuveni să facă. Iar spre deosebire de vremurile de demult, astăzi nu-i mai spun tradițiile ce s-ar cuveni să facă. Neștiind nici ce trebuie să facă, nici ce s-ar cuveni să facă, nu mai știe însă bine nici ce vrea de fapt” (2008, p. 16).

La întrebarea privind consecințele problemelor menționate mai sus, Frankl răspunde pe baza propriei experiențe acumulate în urma Holocaustului și în lumina transformărilor sociale din deceniile următoare : „Fie vrea [omul] numai ceea ce fac ceilalți, și asta este conformism. Fie invers : face numai ceea ce vor ceilalți – ceea ce vor de la el. Și aici avem totalitarismul” (2008, p. 16). În privința întrebării referitoare la sensul vieții, respectiv a îndoielii că viața ar avea vreun sens, Frankl consideră că această stare nu este una patologică, ci chiar dimpotrivă, în relațiile sociale actuale căutarea conștientă a sensului vieții este un semn al maturității spirituale. Abordarea lui Frankl se poate interpreta și în lumina scăderii importanței viziunii religioase în epoca modernă : „o ofertă de sens nu mai este acceptată și preluată fără critică și fără întrebări, deci nereflectat, din mâinile tradiției, ci sensul vrea să fie descoperit și găsit în mod independent și autonom” (2008, p. 16).

Frankl este convins că cine formulează întrebarea privind sensul vieții se poate considera deja religios. Indiferent dacă dorește sau nu, dacă recunoaște sau nu, omul încearcă până la ultima suflare să confere un sens vieții sale. În plus, omul credincios crede că viața și întregul univers au un sens cuprinzător, superior. Marile tradiții religioase desemnează acest sens superior prin simplul cuvânt „Dumnezeu” (Frankl, 1982, p. 221). Iar în acest proces, după Frankl, se pare că – deși va fi nevoie în continuare de rituri și simboluri comune – tendința ne duce către o religiozitate personală, cu un caracter individual accentuat, în care fiecare își găsește propria „limbă” individuală, unică, prin care se întoarce către Dumnezeu (1986, p. 76).

Însă ce rol joacă oare religiozitatea în viața populației de astăzi din România ? În cadrul cercetărilor sociologice empirice intitulate *Studiul Valorilor Mondiale (WVS)* și *Studiul Valorilor Europene (EVS)*, Institutul de Cercetare a Calității Vieții (ICCV) a publicat în februarie 2009, în baza unor date colectate în 2008, următoarele rezultate : practica religioasă în România postcomunistă este ridicată, 48% din populație mergând cel puțin o dată pe lună la biserică. Media europeană de la acea vreme se situa la 25% (în baza unor date colectate în anul 2005). Importanța credinței religioase în viața oamenilor se situa, de asemenea, la un nivel mult mai ridicat în România decât media europeană. La întrebarea „cât de important este Dumnezeu în viața dvs. personală ?”,

pe o scară de la 1 la 10, media respondenților din România era de 8,6, pe când media europeană era de 6,1 (ICCV, 2009, pp. 1-4).

Suntem oare într-adevăr „țara cea mai religioasă”? Putem să ne punem în mod întemeiat această întrebare, împreună cu Miklós Tomka (1941-2010), sociolog al religiei, în lumina datelor empirice prezentate mai înainte (Tomka, 2005). Trebuie remarcat în acest context faptul că, potrivit datelor aferente unui studiu publicat în anul 2018 prin care se analiza calitatea vieții în rândul populației din România, participarea regulată a populației din România la ceremonii religioase care nu sunt legate de nunți, înmormântări sau botezuri se situa în 2016 la nivelul mediei Uniunii Europene. Acest lucru înseamnă că, în 2016, 65% din respondenți participau rar sau nu participau deloc la ceremonii religioase și doar 16% din respondenți participau cel puțin săptămânal la programe de acest gen (ICCV, 2018, p. 84).

În contextul rezultatelor publicate în anul 2010 despre calitatea vieții populației, un alt aspect interesant îl constituie faptul că dispoziția sau starea de spirit a majorității românilor – mai exact, 53% – era una pesimistă, negativă, fiindcă populația din România considera, în 2010, într-o proporție atât de ridicată că peste 10 ani condițiile de trai vor fi mai rele decât în momentul chestionării. Ne-am confruntat cu cel mai scăzut nivel al optimismului din 1990 încoace: doar 20% din respondenți sperau în 2010 că în următorii 10 ani situația lor de viață se va ameliora, pe când în 1990 populația era optimistă în proporție de 66% (ICCV, 2010, pp. 52-56).

În acord cu cele menționate mai sus, este de remarcat că în anul 2010 doar o treime a populației – mai precis, 35% – s-a declarat satisfăcută sau foarte satisfăcută, în general, de viață. Interesant este însă că 62% din respondenți au fost satisfăcuți cu rezultatele obținute în viață. La nivelul realizărilor personale prevalează următoarele aspecte: căsătoria, propria familie, pregătirea superioară, ajungerea la o vârstă înaintată, veniturile mai mari. În comparație cu anul 1990, respectiv cu procentul de 35% de la acea vreme, proporția aproape că s-a dublat până în 2010 (ICCV, 2010, pp. 52-56). În orice caz, și în anul 2016 „România se afla printre țările din UE care au o stare de spirit mai degrabă proastă” (ICCV, 2018, p. 91).

În lumina sondajelor se poate observa că, deși în anul 2016 starea de spirit a populației României, respectiv satisfacția în privința vieții, se situa sub media europeană, din punctul de vedere al dimensiunii afective a stării psihologice de bine rezultatele reflectă faptul că „bunăstarea mentală se află pe un trend ascendent în România. [...] De asemenea, procentul celor care prezintă risc de depresie descrește” (ICCV, 2018, p. 100). Rezultatele unui studiu mai nou din România arată că cei care se consideră credincioși și dau dovadă de un nivel crescut de religiozitate prezintă și un nivel crescut de satisfacție în ceea ce privește viața. Majoritatea respondenților asociază sentimentul bucuriei și al uimirii cu propria participare la evenimentele sau manifestările religioase. În schimb, alte tipuri de trăiri emoționale, mai ales emoții negative și disfuncționale cum sunt frica, vina, iritarea, dezgustul, rușinea, anxietatea, furia, disprețul, mândria și disperarea, sunt resimțite, în contextul credinței religioase, de un număr foarte mic de participanți la studiu (Roșan, 2016, pp. 360-368).

Cum stăm deci cu religiozitatea în România erei postcomuniste? În lumina celor prezentate până acum, se pare că, în a doua parte a celui de-al treilea deceniu de după căderea regimului comunist, tradiția religioasă și importanța practicării religiozității tradiționale în rândul populației corespund într-un anumit sens mediei europene. Religiozitatea

matură contribuie și în spațiul românesc la formarea unei satisfacții crescute față de viață, însă și aici tradiția poate oferi tot mai rar sprijin și orientare oamenilor, fiindcă în așa-numita eră postmodernă contemporană convenționalul poate fi pus, în general, sub semnul întrebării. Atât religiozitatea, cât și identitatea ca atare îi sunt accesibile individului în scopul unei formări conștiente. În zilele noastre, aceste aspecte pot fi – și chiar trebuie să fie – modelate în baza unor standarde subiective (Schnell, 2008, p. 163). A crescut libertatea individului, însă odată cu aceasta a crescut și nesiguranța lui. Membrii societății nu mai sunt modelați, ghidați în așa mare măsură de tradiții și nici nu mai trăiesc conform propriilor obiective și valori, ci se întorc mai degrabă spre semeni, fiindcă garanția succesului rezidă în recunoașterea sensibilă a așteptărilor mediului mai strâns sau mai larg și în buna adaptare la aceste așteptări (Riesman, 1950).

Desigur că toate acestea ating și problema identității. În măsura în care conștiința identității înseamnă, pe de o parte, trăirea subiectivă a continuității și coincidenței existenței cu sine – adică a faptului că sunt identic cu mine însumi –, iar pe de altă parte, identificarea cu o anumită aparență – ideologie, gen, generație, grup etnic sau națiune –, atunci, aliniindu-ne la cele susținute de Tatjana Schnell, profesor la Institutul de Psihologie al Universității „Leopold-Franzens” din Innsbruck, trebuie să afirmăm că identitatea omului din era postmodernă este caracterizată printr-o anumită pluralitate. Identitatea înseamnă a experimenta faptul că sunt diferit de alții, dar – trecând peste situațiile schimbătoare și în diferitele etape ale vieții – sunt identic cu mine însumi; identitatea omului din zilele noastre este însă „fragmentată” (Schnell, 2008, pp. 163-164).

Această fragmentare a identității devine mai inteligibilă dacă ne gândim la faptul că subsistemele societății contemporane nu mai sunt cuprinse într-un proiect unitar, motiv pentru care și individul trebuie să se regăsească în permanență din nou în diferitele situații de viață. Provocarea recurentă a adaptării este deci caracteristică vieții omului contemporan. Acest lucru poate conduce la contradicții aparente în sfera autodefinirii. Vom sesiza contradicții însă doar acolo unde pornim de la premisa unității imperioase. Gânditorii postmoderni pleacă de la premisa că această necesitate nu mai există în zilele noastre. De aceea, în loc de caracterul contradictoriu al autodefinirii, ei vorbesc despre pluralitatea lăuntrică a acesteia: individul nu se mai autodefinește prin intermediul unei identități unice, monolitice, adică printr-o identitate unitară care nu poate fi zdruncinată și care este caracterizată printr-o coeziune stabilă, ci prin capacitatea pluralității lăuntrice. Rezultatul este așa-numita „identitate de tip *patchwork*”, sintagmă ce trimite la ideea că în prezent este imposibilă definirea identității printr-un singur plan al personalității (Schnell, 2008, pp. 164-165).

Situația este asemănătoare și în cazul identității religioase. Autodefinirea religioasă în zilele noastre este tot mai puțin legată de apartenența oficială la o instituție – spre exemplu, la o Biserică – sau la o grupare religioasă; și aici, individul este cel care decide cu privire la apartenența relevantă pentru el și la sensul în care se manifestă această relevanță (Schnell, 2008, p. 166). În acest context, luând ca punct de plecare cele mai noi cercetări sociologice, putem vorbi și în cazul României despre o mobilitate religioasă care generează un anumit sincretism cosmopolit în sfera religiozității (Gog, 2016, p. 121). Paul M. Zulehner (n. 1939), profesor emerit austriac de teologie pastorală și sociolog al religiei, vorbește despre o piață a viziunilor despre lume, respectiv despre globalizarea acestora (2005, p. 325). Este tot mai mare numărul acelor oameni religioși care își „schimbă” religia, chiar dacă acest lucru nu înseamnă neapărat schimbarea apartenenței

confesionale. Este vorba mai degrabă de o anumită manifestare a unei „experimentări a viziunilor despre lume”, iar posibilele schimbări legate de aceste viziuni nu includ doar pierderea religiei, ci și găsirea religiozității.

Capacitatea pluralității lăuntrice este deci tot mai valabilă și în sfera religiozității, motiv pentru care prin analogie cu așa-numita „identitate de tip *patchwork*” putem vorbi și de o „religiozitate de tip *patchwork*”. Aici, etalonul propriei religiozități nu este dreapta credință sau o conformare față de o tradiție religioasă concretă, ci o anumită armonie cu experiențele personale acumulate în cursul vieții. Acest tip de identitate religioasă integrează conținuturi și practici religioase care își au originea în diferite tradiții religioase sau spirituale, fără a presupune însă un angajament ferm față de aceste tradiții (Schnell, 2008, p. 167). Prin prisma contextului social din România par relevante ideile expuse de Schnell sub conceptul de „identitate religioasă multiplă”, fiindcă aceasta este o formă specială a „religiozității de tip *patchwork*”. În acest caz, persoanele vizate sunt de părere că sunt nevoite să îndeplinească tradițiile unei anumite religii, cel mai des pe cele ale propriei religii, și din această cauză intervine identificarea cu diferite aspecte ale altor tradiții religioase. Și aici are loc deci o alegere subiectivă, tradițiile religioase fiind privite în unitatea lor individuală, iar persoanele vizate păstrează individualitatea fiecăreia. În sens psihologic putem afirma că, odată cu elaborarea identității religioase multiple, individul – în urma propriilor „experimentări” – nu trece printr-o asimilare, ci printr-o acomodare. În cursul acestui proces, individul, asemenea unui bun „om de știință”, își va modifica, își va lărgi teoria despre funcționarea lumii fizice și sociale, schema cognitivă, și o va face în așa fel încât aceasta să fie aplicabilă și în noua sa situație (Atkinson, 2002, p. 96).

Dacă privim gradul de acceptare al unor anumite elemente de credință, respectiv corelația acestora cu gradul de educație al populației și cu diferențele dintre generații, atunci devine evident că prezența „religiozității de tip *patchwork*” în contextul României poate fi considerată deja o realitate, și nu doar muzica viitorului (Gog, 2016; Tomka, 2005). În privința populației din România postcomunistă, Tomka interpretează la nivelul anului 2005 rezultatele cercetărilor sale în domeniul sociologiei religiei după cum urmează: „Aceste date trimit la o modificare pe plan religios. Ideile, credințele creștinismului istoric trăiesc mai departe în rândul oamenilor cu un grad de educație mai scăzut, însă sunt mai puțin prezente în rândul persoanelor cu studii. În rândul persoanelor mai educate însă, se acceptă mai degrabă – sau în aceeași măsură cu creștinismul – elementele unui sistem de credință de tip New Age (sau pur și simplu ale unui sistem din afara creștinismului, însă nu neapărat necunoscut în lumea islamului sau a altor religii)” (Tomka, 2005, p. 85).

Este evident că se poate reacționa în diverse feluri la această situație. În orice caz, pare rezonabilă acea constatare conform căreia în zilele noastre criza de valori, lipsa de încredere în identitățile individuale și comunitare, relativizarea moralității și propagarea sentimentului de instabilitate interioară creează o situație în care religia poate îndeplini un rol însemnat în consolidarea încrederii de sine și a comunității. Mălina Voicu (n. 1970), cercetător sociolog, exprimă această idee în privința relației dintre societatea românească postcomunistă și Biserici în felul următor: „Într-o societate în care se petrec transformări profunde, Biserica reprezintă un factor de stabilitate și furnizează protecție la nivel simbolic, promițând o viață mai bună” (2007, p. 126). În privința viitorului, Tomka atrage atenția și asupra faptului că, atât la sat, cât și la oraș, este incert

în ce măsură vor reuși Bisericile istorice să integreze religiozitatea în sânul lor și cât din această religiozitate va rămâne în afara lor. În ansamblu, se poate constata că în întreaga Europă de Est și Centrală, deci și în România, „în timp ce datele permit doar concluzii precaute, toate semnele indică faptul că, pe de o parte, există o intensificare a întoarcerii către religie (și probabil către religiozitate), pe de altă parte, interpretarea și practicarea religiei se îndepărtează de formele stabilite de Biserică și religiozitatea devine tot mai diversă și mai individuală” (Tomka, 2009, p. 72).

Fenomenul pelerinajului – o formă-cheie de cristalizare a relației dintre religie și folclor în România milenului al III-lea

Dacă vom căuta un fenomen religios în prezentul societății postcomuniste, aflată în permanentă schimbare, în care să fie cristalizată relația dintre religie și folclor specifică secolului XXI, atunci ne vom confrunta destul de repede cu fenomenul transconfesional al pelerinajelor. Diversele mijloace de comunicare, rețelele de socializare, presa tipărită și electronică acordă o atenție permanentă diferitelor pelerinaje care sunt deosebit de populare în rândul credincioșilor. Mai mult, la astfel de pelerinaje participă și persoane care, de altfel, nu sunt religioase. Ele fac parte din acea categorie a populației care – conform lui Grace Davie (n. 1945), sociolog al religiei din Marea Britanie – „cred fără a aparține” (Davie, 1990). Pentru ele „pelerinajul reprezintă o experiență de inițiere în cultura religioasă dominantă, o manieră accesibilă de a-și trăi credința, departe de orice constrângere instituțională” (Bănică, 2014, p. 16). Particularitatea românească a pelerinajelor puternic mediatizate ridică între timp nu doar chestiunea relevanței religioase a acestui fenomen, ci – în contextul turismului în masă și al marketingului religios – și chestiunea relevanței economice (Apostol, 2012 ; Bănică, 2014, pp. 332-344).

Diversele pelerinaje, în ciuda diferitelor particularități, au câteva elemente comune : elementul dinamic, care trimite la ideea că fiecare pelerinaj este legat de o călătorie, de faptul că participanții se află în drum spre ceva ; caracterul comunitar, care implică ideea că în fiecare caz avem de-a face cu un fenomen ce mișcă comunitatea ; existența locului sfânt care, în același timp, constituie și destinația călătoriei, respectiv riturile practicate în locul sfânt, speranța de reînnoire spirituală legată de locul sfânt, precum și reîntoarcerea în cotidian reprezintă, de asemenea, elemente constitutive ale pelerinajelor. În orice caz, pelerinajul creștin nu poate fi considerat nici din punct de vedere structural și nici din punct de vedere spiritual ca fiind un fenomen unitar. Diversele etape istorice de formare și transformare constituie mai degrabă mărturii ale faptului că în cazul pelerinajelor avem de-a face cu pietatea populară trăită, respectiv cu formele de manifestare complexe ale religiozității (Brückner, 2009, pp. 963-964).

Cercetările referitoare la regiunile geografice ale României confirmă, de asemenea, faptul că, după schimbarea de regim petrecută în 1989-1990, pelerinajul a devenit în rândul populației una dintre formele cele mai complexe ale practicilor religioase, care nu conține să se dezvolte nici după cumpăna milenului, atât în privința numărului participanților, cât și în privința expansiunii (Bănică, 2011, p. 289). Din perspectivă

socioantropologică se poate afirma că importanța pelerinajelor în zilele noastre evidențiază nu atât criza credinței legate de instituția Bisericii, cât mai degrabă acea formă a pietății populare „în care mai credem împreună” (Bănică, 2011, p. 291). În orice caz, această practică a pietății populare trăită în comunitate prezintă și caracteristici confesionale și etnice. Mai mult, ultimele transformări ale pelerinajelor din România oglindesc oarecum acele schimbări prin care au trecut Bisericile confesiunilor creștine în societatea românească după schimbarea regimului sau, în multe cazuri, datorită prefacerilor sociale și presiunii exercitate de modernitate.

Romano-catolicii de limbă maghiară din Transilvania, spre exemplu, consideră pelerinajul de Rusalii de la Șumuleu Ciuc, care atrage an de an câteva sute de mii de participanți, un eveniment cu o valoare culturală, religioasă și comunitară, care prezintă atât elemente religioase, cât și profane (vezi ilustrația IV.15). Pentru religiozitatea populară, venerarea Maicii Domnului legată de locul sfânt de la Șumuleu Ciuc prezintă și astăzi o importanță centrală, însă intelectualitatea laică și bisericească vede în Șumuleu Ciuc și un simbol pentru păstrarea credinței și a identității culturale (Mohay, 2006). Alte două pelerinaje de referință pentru romano-catolicitatea românească sunt cele legate de Adormirea Maicii Domnului de la Cacica (vezi ilustrația IV.17) și de la Radna (vezi ilustrația IV.16).

În rândul creștinilor care aparțin de Biserica Ortodoxă majoritară se bucură de o popularitate în creștere marile locuri de pelerinaj – Iași (vezi ilustrația IV.18), București, Nicula (vezi ilustrația IV.19)–, însă apar în mod neașteptat și locuri noi, precum Mănăstirea Prislop din județul Hunedoara (vezi ilustrația IV.20). Conform celor constatate în urma cercetărilor efectuate pe teren de Mirel Bănică (n. 1971), sociolog al religiei, cu ocazia pelerinajelor ortodoxe din zilele noastre „se creează o stare de comunicare extrem de intensă cu sacralul, pe care teologia oficială nu prea a vrut și nici nu prea a știut să o analizeze de-a lungul timpului, dar care, iată, este o realitate pe teren”. Cât privește relația dintre religie și folclor, aceste realități arată că în prezent pelerinajele au o „putere de creativitate și spontaneitate a religiei populare, greu de ținut în frâu de către Biserică” (Bănică, 2014, p. 33). Răspunsul „sincretic” propriu găsit, la cumpăna dintre milenii, de către o parte a populației din România la schimbările sociale radicale intervenite în urma căderii regimului dictatorial a constat tocmai în redescoperirea pelerinajelor (Bănică, 2014, pp. 17-19).

Popularitatea extrem de ridicată a pelerinajelor în rândul creștinilor din România este alimentată, printre altele, de „nevoia de miracol” (Bănică, 2014, pp. 369-371). În teologie – scrie Bănică –, pe de o parte, „miracolul este o formă de prezență continuă a omului în lume, un răspuns direct, dar discret la rugăciunile credincioșilor”. Pe de altă parte, în gândirea teologică, „miracolul este acceptat, dar nu «încurajat» în mod deschis, fiind vorba mai degrabă de o excepție tolerată, dovadă ultimă și cu neputință de tăgăduit a supranaturalului” (Bănică, 2014, p. 369).

Concluzii

În baza celor de mai sus putem afirma că în acest capitol utilizăm noțiunea de religie nu atât pe terenul istoriei religiei, cât pe acela al doctrinei filosofice despre Dumnezeu. Iar aici punctul de plecare este faptul că oamenii au discutat întotdeauna despre Dumnezeu,

cea ce se întâmplă și în prezent și probabil se va întâmpla și în viitor. În interpretarea noastră, nici folclorul nu va dispărea din lumea noastră globalizată, deoarece el redă într-un mod inedit viața omului, în cadrul lui își găsește exprimarea starea spirituală a omului, prin el se poate realiza macheta viziunii de viitor a lumii în societate. În acest context, putem privi religiozitatea populară și practicile sale ca pe niște încercări de relaționare tradiționale și capabile de reînnoire a înțeleșurilor legate de sensul superior al vieții. Religiozitatea matură contribuie și în spațiul românesc la formarea unei satisfacții crescute legate de viață, însă și aici tradiția poate oferi tot mai rar sprijin și orientare oamenilor, fiindcă în așa-numita eră contemporană postmodernă convenționalul poate fi pus, în general, sub semnul întrebării. Se pare că în zilele noastre transmiterea modelelor culturale și comportamentale mai este posibilă doar prin exemple autentice și prin efort personal. În plus, datorită deselor schimbări ale condițiilor sociale, acestea trebuie să-și dovedească în permanență valoarea, utilitatea și realizabilitatea.

Pare a fi întemeiată constatarea conform căreia așteptarea miracolelor și a relatărilor despre miracolele legate de pelerinaje, care pot fi răspândite extrem de ușor în zilele noastre datorită internetului, constituie una dintre manifestările caracteristice ale religiozității populare în România contemporană. În ciuda diversității relatărilor despre miracole, se poate identifica un numitor comun: „setea de miracol, nevoia de *semn*, de mărturisire publică a intervenției divine în viața cotidiană” (Bănică, 2014, p. 370). Ne pune pe gânduri faptul că, atunci când analizăm paginile de internet care conțin „literatura miracolelor”, ni se dezvăluie portretul necosmetizat al societății românești, care se caracterizează prin următoarele sintagme-cheie: „emigrație masivă”, „instituția familiei în suferință”, „explozia bolilor incurabile” și „un sistem sanitar falimentar”. Este convingătoare părerea sociologului religiei deja citat conform căreia „tonul în general fatalist al relatărilor despre miracole poate fi pus în legătură cu traiul într-un sistem politic bazat pe principii de dominație brutală, cel dominat nemaifiind capabil să dețină controlul simbolic al propriei existențe” (Bănică, 2014, p. 371). Tocmai de aceea se poate afirma și că „pelerinajul constituie pe undeva șansa unei părți din societatea noastră care ar dori să intre complet în (ultra)modernitate fără să se piardă complet” (Bănică, 2014, p. 17). În cele din urmă, putem aprecia popularitatea pelerinajelor din România în așa fel încât să nu considerăm acest fenomen doar una dintre legăturile vii dintre religie și folclor, ci și un semn al rezistenței creștinătății față de prezența generală a pluralismului în societate.