

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

SOCIETATEA GERMANO-ROMÂNĂ
DE FILOSOFIE

UNIVERSITATEA „TITU MAIORESCU”
Institutul de Studii,
Cercetare, Dezvoltare
și Inovare „Titu Maiorescu”
Facultatea de Psihologie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI

FILOSOFICO-PSIHOLOGICE



Anul XI

Nr. 1

ianuarie–iunie 2019

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

SOCIETATEA GERMANO-ROMÂNĂ
DE FILOSOFIE

UNIVERSITATEA „TITU MAIORESCU”
Institutul de Studii,
Cercetare, Dezvoltare
și Inovare „Titu Maiorescu”
Facultatea de Psihologie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

ISSN: 2066-7566

Director: Acad. Alexandru SURDU

CONSILIUL EDITORIAL

Redactor șef: C.S. gr. III dr. Victor Emanuel GICA

Secretar de redacție: C.S. gr. III dr. Bogdan DANCIU

Membri: Prof. univ. dr. Grigore NICOLA; Prof. univ. dr. Viorel Iulian TĂNASE;
Prof. univ. dr. Irina HOLDEVICI; Prof. univ. dr. Dumitru CRISTEA;
Prof. univ. dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU; C.S. gr. I dr. Viorel VIZUREANU;
C.S. gr. I dr. Dragoș POPESCU; Prof. univ. dr. Titi PARASCHIV;
Prof. univ. dr. Petru CRAIOVAN; Prof. univ. dr. Margareta DINCĂ;
Prof. univ. dr. Teodor Vidam; C.S. gr. I dr. Mona MAMULEA;
C.S. gr. I dr. Marius DOBRE; C.S. gr. I dr. Claudiu BACIU

Redactori: C.S. gr. I dr. Camelia POPA; C.S. gr. II dr. Ștefan-Dominic GEORGESCU;
C.S. Ovidiu G. GRAMA

COMITETUL CONSULTATIV

Președinte: Prof. univ. dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Germania)

Membri: Prof. univ. dr. Ulrich HOYER (Münster, Germania);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Germania);
Acad. Alexandru BOBOC;
Acad. Teodor DIMA;
Acad. Evangelos MOUTSOPOULOS (Atena, Grecia);
Prof. univ. dr. Zissu WEINTRAUB (Ierusalim, Israel);
Prof. univ. dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Prof. univ. dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, SUA);
Prof. univ. dr. Nicolae GEORGESCU

Adresa: Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
redacția revistei „Cercetări filosofico-psiho-logice”, Calea 13 Septembrie,
nr. 13, sector 5, 050711, București

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari@institutuldefilosofie.ro

Website: <http://www.cercetari.institutuldefilosofie.ro>

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

Anul XI, Nr. 1, ianuarie–iunie 2019

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

DEUTSCH-RUMÄNISCHE GESELLSCHAFT
FÜR PHILOSOPHIE

UNIVERSITATEA „TITU MAIORESCU”
Institutul de Studii,
Cercetare, Dezvoltare
și Inovare „Titu Maiorescu”
Facultatea de Psihologie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ISSN: 2066-7566

Direktor: Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

EDITORISCHER BEIRAT

Chef-Redakteur: WM Dr. Victor Emanuel GICA

Redaktions-Sekretär: WM Dr. Bogdan DANCIU

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Grigore NICOLA; Univ. Prof. Dr. Viorel Iulian TĂNASE;
Univ. Prof. Dr. Irina HOLDEVICI; Univ. Prof. Dr. Dumitru CRISTEA;
Univ. Prof. Dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU; WM Dr. Viorel VIZUREANU;
WM Dr. Dragoș POPESCU; Univ. Prof. Dr. Titi PARASCHIV;
Univ. Prof. Dr. Petru CRAIOVAN; Univ. Prof. Dr. Margareta DINCĂ;
Univ. Prof. Dr. Teodor VIDAM; WM Dr. Mona MAMULEA;
WM Dr. Marius DOBRE; WM Dr. Claudiu BACIU

Redakteurs: WM Dr. Camelia POPA; WM Dr. Ștefan-Dominic GEORGESCU;
WM Ovidiu G. GRAMA

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

Präsident: Univ. Prof. Dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Deutschland)

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Ulrich HOYER (Münster, Deutschland);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Deutschland);
Alexandru BOBOC, Mitglied der Rumänischen Akademie;
Teodor DIMA, Mitglied der Rumänischen Akademie;
Evangelos MOUTSOPOULOS, Mitglied der Akademie von Athen (Griechenland);
Univ. Prof. Dr. Zissu WEINTRAUB (Jerusalem, Israel);
Univ. Prof. Dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Univ. Prof. Dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, VSA);
Univ. Prof. Dr. Nicolae GEORGESCU

Postanschrift: Institut für Philosophie und Psychologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
die Redaktion der Zeitschrift „Philosophisch-Psychologische
Untersuchungen“, Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5, 050711, Bukarest

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari@institutuldefilosofie.ro

Webseite: <http://www.cercetari.institutuldefilosofie.ro>

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

XI. Jahrgang, Nr. 1, Januar–Juni, 2019

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul XI

ianuarie–iunie 2019

Nr. 1

SUMAR

STUDII ȘI CERCETĂRI

DRAGOȘ POPESCU, Filosofia sistematică în era ciberneticii sau despre ontologia lui Constantin Noica	9
NICOLAE COJOCARU, Conceptul de înviere și reînviere în știința populară la români și în sud-estul Europei	19
ȘTEFAN IONESCU, Promovează Aristotel egoismul etic în <i>Etica Nicomahică</i> ?	63
CHRIS OCTAVIAN IONIȚĂ, Meontologia lui Sartre – Geneza unei probleme fenomenologice	71
TITI PARASCHIV, VIOREL IULIAN TĂNASE, Antropologie și tehnologie	81
MIHAI PETRU CRAIOVAN, Calitățile psihoprofesionale fundamentale în managementul performanței	95
ANA OCOLEANU, Die Gedanke der „Gebürtlichkeit“ im philosophischen Denken von Alice Voinescu und Hannah Arendt	103
BARBARA CRĂCIUN, Evaluare și intervenție terapeutică în tratamentul durerii	113
SIMONA REGHINTOVSCI, De la analistul-ecran la analistul-uman. Contribuția lui Sandor Ferenczi la conceptul de contratransfer	121
LIDIA IVAN CALCIU, Teatrul interior al traumei. <i>Evadare din realitate: o interpretare jungiană</i>	129
ANDREI GĂITĂNARU, Despre întoarceri și inițieri: <i>The Return</i> , de Andrei Zvyagintzev	137

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

Simpozionul Național „Constantin Noica”, ediția a XI-a, <i>Rațiune și credință la Constantin Noica și în școala lui Nae Ionescu</i> , Craiova, 30 mai–1 iunie 2019 (Victor Emanuel Gica)	147
--	-----

NOTE DE LECTURĂ

Alexandru Surdu, <i>Monumente pentru Eroii Culturii Române</i> , ed. I, Editura Ardealul, 2018; ed. a II-a, Editura Contemporanul, 2018 (Nicolae Cojocaru)	153
Iosif R. Urs și Mircea Duțu (coord.), <i>Enciclopedia juridică română</i> , volumul I, A–C, București, Editura Academiei, Editura Universul Juridic, 2018 (Henrieta Anișoara Șerban)	155

IN MEMORIAM

Teodor Dima (1939–2019)	159
-------------------------------	-----

Cercetări filosofico-psihologice, anul XI, nr. 1, București, 2019, 166 p.

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 11

January–June 2019

Nr. 1

CONTENTS

STUDIES AND RESEARCHES

DRAGOȘ POPESCU, On the Systematic Philosophy in the Age of Cybernetics, or on Constantin Noica's Ontology	9
NICOLAE COJOCARU, The Concept of Resurrection and Revival in Folk Science at the Romanian People and in South Eastern Europe	19
ȘTEFAN IONESCU, Does Aristotle Promote Ethical Egoism in the <i>Nicomachean Ethics</i> ? ..	63
CHRIS OCTAVIAN IONIȚĂ, Sartre's Meontology – About the Origin of a Phenomenological Problem	71
TITI PARASCHIV, VIOREL IULIAN TĂNASE, Anthropology and Technology	81
MIHAI PETRU CRAIOVAN, Fundamental Psycho-Professional Qualities in Performance Management	95
ANA OCOLEANU, The Idea of Natality (<i>Gebürtlichkeit</i>) in the Philosophical Thought of Alice Voinescu and Hannah Arendt	103
BARBARA CRĂCIUN, Evaluation and Therapeutic Intervention in the Management of Pain	113
SIMONA REGHINTOVSCI, From the Blank Screen Analyst to the Human Analyst. Sandor Ferenczi's Contribution to the Concept of Countertransference	121
LIDIA IVAN CALCIU, <i>Suckerpunch</i> : A Jungian Interpretation	129
ANDREI GĂITĂNARU, On Returns and Initiations. <i>The Return</i> , by Andrei Zvyagintzev ...	137

SCIENTIFIC LIFE

National Symposium „Constantin Noica”, Eleventh Edition, <i>Reason and Faith in Constantin Noica and in Nae Ionescu's School</i> , Craiova, May 30–June 1, 2019 (Victor Emanuel Gica)	147
--	-----

READING NOTES

Alexandru Surdu, <i>Monumente pentru Eroii Culturii Române (Monuments to the Heroes of Romanian Culture)</i> , First edition, Editura Ardealul, 2018; Second edition, Editura Contemporanul, 2018 (<i>Nicolae Cojocaru</i>)	153
Iosif R. Urs and Mircea Duțu (eds.), <i>Enciclopedia juridică română (Romanian Encyclopaedia of Law)</i> , Volume I, A–C, București, Editura Academiei, Editura Universul Juridic, 2018 (<i>Henrieta Anișoara Șerban</i>)	155

IN MEMORIAM

Teodor Dima (1939–2019)	159
-------------------------------	-----

Cercetări filosofico-psihologice, anul XI, nr. 1, București, 2019, 166 p.

STUDII ȘI CERCETĂRI

FILOSOFIA SISTEMATICĂ ÎN ERA CIBERNETICII SAU DESPRE ONTOLOGIA LUI CONSTANTIN NOICA

DRAGOȘ POPESCU

On the Systematic Philosophy in the Age of Cybernetics, or on Constantin Noica's Ontology. The article presents an interpretation of several ideas of the Romanian philosopher Constantin Noica on the relation between philosophy and scientific knowledge in the context of the accelerated development of new technologies of information, which emerged in the second half of 20th Century.

Key words: Constantin Noica's work, categorial systems, systems theory, cybernetics, knowledge and information.

Un mare filosof de la începutul secolului al XIX-lea, parcurgând într-o serie de cursuri universitare istoria filosofiei de la vechii greci până la Schelling, a remarcat că epocile fericite sunt totodată pagini goale în cartea consemnând dezvoltarea rațiunii. De atunci și până astăzi rațiunea a suportat transformări neîncetate. De fapt, cele mai profunde transformări ale rațiunii au survenit începând chiar din vremea remarcii sale. S-ar putea conchide că secolele următoare n-au fost o epocă fericită; dar nu se poate nega că au fost o epocă a cunoașterii științifice.

Cunoașterea științifică, așa cum ne apare de la vechii greci până la Schelling, se deosebește de cunoașterea științifică a ultimelor două secole. Deosebirea nu constă doar în cantitatea de cunoștințe acumulate în unitatea de timp și în tendința creșterii accelerate a acesteia, ci-n însăși structura cunoașterii. Ea a ieșit din lumea restrânsă a „filosofilor”, unde era cultivată de la începuturile ei, și a răscolit lumea politicului, economicului și socialului, încă rezervate altor „specialiști”. Revoluțiile s-au ținut lanț: mai întâi cele politice, apoi și cele economice și sociale. Revoluțiile politice, economice și sociale au fost însoțite de o permanentă revoluție tehnologică, fără de care celelalte n-ar fi fost cu puțință.

În această eră nouă, filosofia în înțeles clasic și-a găsit tot mai greu locul. Idealul vechiului tip de filosofie, sistemul filosofic, merit să reunească, într-o manieră enciclopedică, întreaga cunoaștere, de la cea a naturii, trecând prin cea a omenescului, până la cea a divinului, a devenit mai mult decât irealizabil: a devenit neconvingător.

Cu toate că rațiunea a cunoscut o dezvoltare nemaîntâlnită, natura, omul și Dumnezeu au încăput tot mai greu împreună în domeniul raționalului. Iraționalul

însuși și-a afirmat rațiunile sale sistematice. Filosofii, după numeroase tentative nereușite de-a găsi o soluție, au renunțat treptat la sistem. Mai mult decât atât, sub asediul înnoirilor de tot felul, unii s-au văzut nevoiți să recunoască faptul că filosofia, așa cum a fost ea practică de-a lungul întregii sale istorii, nu este decât o tristă înșiruire de erori, în care se pot distinge uneori și scipiri de luciditate, valorificate științific mai mult sau mai puțin corespunzător.

Opera filosofică a lui Constantin Noica s-a constituit în acest context frământat, în care filosofia era demult în criză. Încă de la primele sale scrieri, dedicate lui Descartes și Kant, filosoful încearcă să înțeleagă mai bine contextul și manifestările crizei și, pe măsură ce-a acumulat experiență în cercetarea lor, să propună propriile sale soluții. Putem distinge în opera sa două etape:

1. etapa investigației premiselor filosofice ale crizei filosofiei, care se exprimă sub forma unor studii aprofundate cu caracter istorico-filosofic asupra modernității (1936-1959);

2. etapa reformei conceptului modern al rațiunii, care îl conduce în cele din urmă la elaborarea unui sistem filosofic (1964-1987).

Cele două etape sunt separate de perioada în care Noica a fost arestat, judecat și condamnat de regimul comunist instaurat în România ca urmare a ocupației sovietice, dar această împrejurare ține mai mult de aspectul biografic decât de cel propriu-zis filosofic ale personalității lui. După eliberarea din închisoare, Noica și-a reluat preocupările anterioare, în condiții de viață schimbate și într-un alt climat social.

Din punct de vedere strict filosofic, reținem faptul că, începând din jurul anului 1964, pe lângă traduceri și comentariile unor texte clasice ale filosofiei și numeroasele articole cu caracter cultural și ocazional, Constantin Noica a elaborat și a reușit să publice o serie de lucrări (cărți, studii și articole) care conțin *punctul său de vedere original* cu privire la rolul filosofiei în zilele noastre. Lucrările în cauză pot fi grupate în funcție de scopul pe care îl îndeplinesc în formarea și precizarea (nuanțarea) punctului de vedere al autorului lor. Avem:

a) lucrări cu caracter teoretic. Din acest grup de lucrări fac parte: *Douăzeci și șapte trepte ale realului* (1969); *Pentru o teorie a câmpurilor logice* (1969 – publicată pentru prima oară în 2015); *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan* (1978), *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel* (1980, reunește două comentarii la *Fenomenologia spiritului* de Hegel, aparent pentru a populariza această scriere fundamentală, în realitate susținând propria viziune asupra filosofiei), *Tratat de ontologie* (1981, publicat în volumul *Devenirea întru ființă*, împreună cu *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, care datează din anii '50 ai secolului trecut), *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986). De asemenea, Noica a publicat o serie de articole științifice care fac parte din acest grup.

b) aplicații ale contribuției teoretice. În acest grup se circumscriu cărți precum: *Rostirea filosofică românească* (1970), *Creație și frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii românești* (1975), *Despărțirea de Goethe* (1976 – reprezintă o parte a unei cercetări extinse asupra operei lui Goethe, confiscată la arestare și restituită după eliberare; cartea a fost republicată după 1989, incluzând o parte care a rămas mulți ani în arhivele

Securității) *Sentimentul românesc al ființei* (1978), dar și rezultatele muncii de traducere și comentare a unor texte filozofice importante (dialoguri platoniciene, scrierile logice ale lui Aristotel și ale comentatorilor greci ai acestuia).

În articolul de față vom lua în considerare primul grup de lucrări ale lui Noica din cea de-a doua parte a activității sale. Sunt lucrările în care el își argumentează viziunea sistematică. Expunerea noastră nu are însă intenția de-a micșora importanța celui de-al doilea grup de lucrări. Prin ele, autorul oferă un sprijin substanțial contribuției sale filozofice originale.

De asemenea, nu intenționăm să livrăm în paginile care urmează o exegeză a lucrărilor considerate, ci o viziune sintetică asupra contribuției filozofului, pornind de la două scrieri importante ale lui.

Primele două lucrări enumerate din seria contribuțiilor teoretice, *Douăzeci și șapte trepte ale realului* și *Pentru o teorie a câmpurilor logice*, alcătuiesc o unitate. Ele sunt și un program, dezvoltat de Noica în detalii, dar nemodificat în ansamblu. Numai prima din cele două scrieri a fost publicată de Noica, ceea ce a produs o serie de nedumeriri cu privire la scopul ei. *Douăzeci și șapte trepte ale realului* este o cercetare a listelor de categorii propuse de Platon, Aristotel și Kant, văzute ca un întreg în dezvoltare. Cele cinci „genuri supreme” platoniciene din dialogul *Sofistul*, cele zece categorii aristotelice și cele douăsprezece concepte pure ale intelectului kantiane, însumate, ne dau cele douăzeci și șapte de trepte despre care vorbește titlul cărții.

Tabloul categorial platonician este, în viziunea lui Noica, constitutiv pentru domeniul alocat de științele moderne realului fizico-chimic (anorganic). Cele zece categorii aristotelice, la rândul lor, sunt constitutive realului organic (biochimic și biologic), cu științele corespunzătoare (de la chimia moleculară la biologia populațiilor și etologie) iar conceptele pure ale intelectului constituie domeniul conștiinței (cărui îi revin științele omului).

Faptul că cele douăzeci și șapte de trepte ale realului (categoriile filozofiei tradiționale) au constituit și încă mai constituie domeniile corespunzătoare științelor moderne, adică terenul sau cadrul conceptual pe care acestea se dezvoltă, reprezintă potrivit lui Noica, o dovadă că, deși demersul filozofic nu poate concura cu cel științific în obținerea cunoștințelor, el condiționează demersul științific. Științele se întorc împotriva filozofiei, reproșându-i lipsa de mijloace adecvate cercetării domeniilor realului care le sunt repartizate. Reproșul este justificat, consideră filozoful român, însă rămâne totuși nerelevant: fără constituirea categorială care premerge cercetării realului, cercetarea însăși rămâne lipsită de obiect.

Pentru Noica, așadar, nivelul cercetării științifice de specialitate și cel a filozofiei sunt distincte, cu toate că filozofia oferă științelor cadrele categoriale, iar științele oferă filozofiei o mulțime de sugestii, de la inventivitatea conceptuală la componente ținând de euristică. Filozofia și științele și-au adus însă, reciproc, adeseori, mai curând prejudicii decât servicii, datorită faptului că raporturile lor nu au fost bine înțelese. Filozofia are tendința de a împrumuta de la științe rezultatele încununute de succes în investigația specializată asupra realului, extinzându-le peste limitele prescise lor de însăși condiționările categoriale din care provin, în vreme ce

științele au înclinația de a renunța la orice fel de condiționări categoriale, expansiunea lor provocând dereglări asupra domeniilor științifice învecinate.

În condițiile dezvoltării incomplete a cadrelor categoriale și (corelat cu aceasta), dezvoltării insuficiente a științelor, care caracterizau filosofia și știința din trecut, efectele incomodării reciproce a filosofiei și științelor se limitau la inconveniente fără consecințe prea grave, filosofii și oamenii de știință găsind, în cele din urmă remediile potrivite. Însă, în condițiile epocii noastre, în care cunoașterea științifică a ieșit din spațiul laboratoarelor și a început să modifice continuu societățile și conștiințele, este necesară compensarea dezechilibrului produs de expansiunea enormă a cunoașterii științifice, ceea ce poate fi realizat doar într-un singur mod: prin exercițiul filosofic. Disciplina filosofică a omului de știință, propusă de Noica sub denumirea de „naivitate secundă” se aseamănă cu naivitatea primă a celor dintâi filosofi ai vechii Grecii, dar se deosebește totodată de aceasta prin faptul că este înzestrată cu resursele enorme puse la dispoziție de avansul tehnologic actual.

Omul de știință de azi, atunci când nu ignoră cu totul filosofia, adaptează la interesele și preocupările sale imediate vechile elemente de filosofie care i se par a fi în concordanță cu noi interese și preocupări, stimulând cu ajutorul lor apariția unor rezultate omologabile prin integrare în fluxul dezvoltării științifico-tehnologice. Seriozitatea omului de știință constă în faptul că el *utilizează* filosofia, o vede ca pe un depozit de resurse care pot fi oricând mobilizate și prelucrate în vederea obținerii acestor rezultate noi, ori de câte ori este necesar. Ceea ce nu poate fi utilizat momentan din inventarul tradițional al filosofiei este abandonat ca lipsit de valoare științifică până la o eventuală reevaluare, în funcție de necesitățile creșterii științei.

Dimpotrivă, „naivitatea secundă” vizată de Noica ar conduce la o *ontologie*, adică la un domeniu de investigație filosofică pe care omul de știință îl percepe azi ca o barieră istorică în calea dezvoltării științifice, îndepărtată cu greu din calea cercetării triumfătoare. Ideea că ontologiei i s-ar putea rezerva iarăși un *domeniu* de investigație în epoca noastră este motivul pentru care Noica vorbește de „naivitate”. Pe terenul vechii ontologii acționează astăzi științele. Ele au înlocuit-o cu succes deplin și nu au de ce să-i restituie nimic din ceea ce au preluat de la ea. Orice revendicare autarhică a filosofiei se lovește de starea de fapt actuală, în care filosofia a fost demult expropriată de concepte și probleme.

Ontologia, așa cum o vede Noica, nu se aseamănă însă cu filosofiiile trecutului și nu instituie o graniță în calea dezvoltării științelor, peste care acestea n-ar avea dreptul să treacă. Ea nu intră în concurență cu științele, deși se găsește în relație cu ele. Ea nu oferă o cunoaștere mai „bună” sau mai „rea” decât cea științifică, nici nu îndrumă științele, nici nu arbitrează între științe. Având ca bază sistemul categorial tradițional, ea nu poate fi învinuită că încearcă să influențeze științele, întrucât nici o știință nu are ca obiect de studiu acest *sistem categorial* văzut ca un întreg. Oricare știință face parte dintr-un perimetru categorial, niciuna nu se identifică cu *categorialitatea* însăși. Ontologia are însă multe de învățat de la cercetarea științifică specializată.

Ontologia elaborată de Constantin Noica dispune de un nou set categorial, care nu mai vizează realul, precum cele trei seturi de categorii tradiționale. Noul set categorial are cinci categorii (tot cinci erau și cele cinci „genuri supreme”

platoniciene), dar aceste categorii nu mai sunt „trepte ale realului”, ci „categorii ale elementului”. Noțiunea de element propusă de Noica are un sens special. Ne vom opri preț de câteva rânduri asupra ei.

Noțiunea de element propusă de Noica reunește sensul noțiunii de mulțime cu cel al noțiunii de individ. Prin faptul că elementul este ireductibilul, el se confundă la limită cu noțiunea de individ. Prin faptul că indivizii, deși ireductibili, își au propriile lor legi nu în ei înșiși, ci în element, acesta este ceea ce – de asemenea la limită – le cuprinde (include), adică: clasa, mulțimea, generalul. Domeniul elementului evoluează între aceste limite, fără să poată fi redus la una dintre ele. Este un domeniu care-i poate fi acordat filosofiei, deoarece nici o știință nu are ca obiect al său elementul așa cum îl definește Noica. Pe de altă parte, în termenii lui Noica, elementele nu sunt ficțiuni metafizice, ceea ce ar transforma ontologia într-un joc lipsit de legătură cu realitatea, ci se întâlnesc peste tot, ele sunt *însăși realitatea*. Realitatea este o țesătură de elemente.

În limbajul clasic al filosofiei, studiul elementului ar coincide cu studiul raportului dintre individual și general. Disciplina filosofică rezervată studiului raportului dintre individual și general este logica. Totuși, ontologia lui Constantin Noica nu se reduce la logică, mai cu seamă dacă prin „logică” se înțelege logica matematică, în care raportul dintre individual și general este transformat în calcul. Logica matematică nu are capacitatea de a sesiza corect raportul dintre individual și general, așa cum o poate face ontologia elementului. Ea poate numai să *soluționeze* acest raport, adică să-l transforme într-un instrument menit să slujească cercetării științifice. Soluția dată de logica matematică raportului dintre individual și general este în favoarea generalului. Ea exclude individualul prin impunerea procedeelelor de a-l subsuma generalului pe care le-a dezvoltat, mergând în direcția constituirii unui general-individual asupra căruia vom reveni mai jos.

Din punctul de vedere al „naivității secunde” propuse de Noica, logica matematică se aseamănă totuși izbitor cu vechea metafizică, pe care logica matematică o combate asiduu, cu deosebirea că vechea metafizică soluționa invers raportul dintre individual și general, dând prioritate individualului până la transformarea lui într-un individual-general de formă variabilă, însă inutilizabil atât din punct de vedere al dezvoltării filosofice, cât și științifice. Ființa parmenidiană, substanța aristotelică, monada leibniziană, specia biologică în viziunea lui Linnaeus erau asemenea forme de individual-general ale metafizicii. Toate s-au dovedit, în cele din urmă, inutilizabile – deși fiecare a folosit cât se poate de mult la momentul punerii în circulație.

Soluțiile metafizicii ale raportului individual-general și soluția logico-matematică a raportului general-individual nu trebuie puse în opoziție. Sau, dacă noțiunea de opoziție are în continuare un sens în ontologia lui Constantin Noica, ea va suferi o reconfigurare. Caracterul exclusiv al opoziției (redușă, de fapt, de-a lungul întregii dezvoltări a logicii, la contradicție) va fi abandonat. „Naivitatea secundă” a ontologiei propuse constă și în introducerea noțiunii de *contradicție unilaterală*, o formă a contradicției în care unul dintre membrii aflați în raport de opoziție îl exclude pe celălalt, în timp ce acesta îl include pe primul. Vechea metafizică a dovedit unilateralitatea opoziției individual-general, noua logică matematică unilateralitatea

opozității general-*individual*; fiecare cu prețul termenului subliniat. În loc de a judeca cele două unilateralități, în sensul de a alege justa unilateralitate, Noica se întreabă dacă nu poate fi descoperit ceva *dincolo de ele* și, dacă este într-adevăr ceva acolo, ce semnificație ar putea avea ceea ce se găsește dincolo de unilateralități.

Dincolo de unilateralitatea individual-*generalului* și de unilateralitatea general-*individualului* se găsește *tensiunea* dintre general și individual. Ori de câte ori gândirea constată că „totul este altceva decât se arată”, între general și individual se ivește *cuplul logic*, „adică împerecherea individualului cu generalul”¹. Ceea ce are de reținut ontologia lui Noica din această constatare, aparent banală, a diferenței dintre *ceea ce este* și *ceea ce se arată*, este că orice abordare unilaterală a ei, orice tentativă de soluționare, în loc de a accentua tensiunea din cuplul logic, o dizolvă. Toate ontologiile trecutului au dus în cele din urmă la dizolvarea cuplului logic, iar ontologia formală contemporană duce la același deznodământ.

De aceea, în loc de subsumarea reciprocă a individualului și generalului, Noica propune „solidarizarea” lor². Cuplul logic în care individualul și generalul se solidarizează este mai mult decât cuplu, este un „câmp logic”, adică un domeniu în care tensiunea persistă, nu se soluționează. Ideea de *câmp* este preluată din rezervorul terminologic al unei științe contemporane prestigioase – fizica, și desemnează ceva ce, fără să corecteze (îmbunătățească) domeniul de unde este împrumutată, exprimă un sens filosofic care nu contravine celui științific. „Câmpul logic” este o bună ilustrare a modului în care este practică „naivitatea secundă” a ontologiei.

Ca și într-un *câmp fizical* (electromagnetic, gravitațional), în care se dezvoltă diverse fenomene (electrostatice, descărcări electrice, sisteme planetare, galaxii etc.), guvernate de legile lor specifice, într-un *câmp logic* se dezvoltă diverse logici (formale, aplicate ori mixte). Nici câmpul fizical, nici cel logic nu sunt *epuizate* de fenomenele care au loc în respectivele câmpuri. Numai desființarea câmpului poate pune capăt desfășurării fenomenale, care continuă câtă vreme câmpul se menține. Pe de altă parte, singura cale de a evidenția prezența câmpului este de a urmări desfășurarea fenomenelor care au loc în el. În absența dezvoltării fenomenale, prezența câmpului este insesizabilă; la limită, fără fenomenele din el, câmpul nu există.

Dacă metafizica tradițională a reușit să ne pună la dispoziție o întreagă dezvoltare fenomenală dincolo de care logica matematică a putut să vadă câmpul, noii ontologii a lui Noica îi revine o misiune încă neîntreprinsă: de a experimenta condițiile de menținere a câmpului. Adică acele condiții în care procesul fenomenal poate continua, evitându-se soluționarea tensiunii dintre membrii cuplului logic și dispariția câmpului. Așa cum metafizicile trecutului s-au blocat în propriile lor produse, pe care le-au individualizat sub forma unor doctrine a căror realitate rămânea problematică, științele moderne se pot bloca la rândul lor în generalizări din care individul rămâne exclus, cu toate că tocmai el este cel în care orice generalizare se poate realiza.

¹ C. Noica, *Pentru o teorie a câmpurilor logice*, în: *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. XI, Editura Academiei Române, București, 2015, p. 228.

² *Ibidem*, p. 229.

Există o știință de azi care este dedicată studiului sistemelor și proceselor, adică studiului structurii, dezvoltării, orientării și menținerii sistemelor, arată Noica, iar această știință este cibernetică. Sistemele pe care le studiază cibernetică nu sunt, desigur, sisteme filosofice. *Ideea* de sistem, cultivată în filosofie, a devenit însă, vrând-nevrând, *realitatea* zilelor noastre. Studiul sistemelor reale este acum la fel de important pentru noi pe cât era pentru metafizicienii trecutului studiul sistemelor ideale. Metafizica puneă cândva problema în termeni de substanță, noi o punem acum în termeni de funcțiune. Abordarea unilaterală (real-funcțională / ideal-substanțială) a dezvoltării, orientării și menținerii sistemelor va fi înlocuită de Noica cu propria sa abordare ontologică, a cărei „naivitate secundă” se metamorfozează subit în gravitate. Dacă prăbușirea sistemelor filosofice a lăsat în urmă ruinele unor construcții teoretice ambițioase, cândva socotite drept indestructibile, eventualitatea prăbușirii sistemelor reale de azi este în măsură să ne înfloreze prin consecințe care depășesc cu mult teoria.

Din punct de vedere al *câmpului logic*, adică al individualului cuplat cu generalul, faptul că avem de-a face cu sisteme real-funcționale sau, dimpotrivă, cu sisteme ideal-substanțiale, este indiferent. Tensiunea dintre individual și general poate fi interpretată neproblematic în termeni real-funcționali ori ideal-substanțiali, fiindcă accentul cade pe ea, nu pe felul în care este interpretată. Important în raportul individual și general este cuplul, nu realitatea ori idealitatea membrilor lui și raportului însuși. De fapt, o sumară inspecție prin istoria filosofiei ar aduce suficiente dovezi că individualul și generalul au fost deja cuplați în toate combinațiile posibile.

Dimpotrivă, cibernetică se mărginește la abordarea real-funcțională a sistemelor. Este motivul pentru care Noica reproșează, într-un articol scurt și dens, intitulat *Însemnări filosofice în legătură cu cibernetică*³, fondatorilor acestei științe, de a fi suprasolicitat posibilitățile deschise de ea prin acordarea unei dimensiuni ideal-substanțiale de care se dovedește a fi lipsită. Cibernetică nu aduce o nouă viziune filosofică, deși se revendică de la diferite filosofii. Ea doar transpune problematica sistemelor în termenii comunicării dintre centrul de comandă (generalul) și organele de execuție (individualii). Sistemul, prevăzut cu centru de comandă și organe de execuție, poate fi mașină sau organism viu (entități reale), ceea ce interesează cibernetică din aceste reale fiind însă procesul funcționării lor (comanda/execuția). Comunicarea, care putea da (într-o interpretare tradițional-metafizică) dimensiunea ideal-substanțială a sistemelor, este redusă de cibernetică la „informație”, adică ceea ce sistemul extrage din exterior în vederea funcționării.

Acelor noțiuni ale ciberneticii care pot fi puse în contact cu filosofia (autocontrol, autoreglaj, autoconservare, autodezvoltare) le corespund în sistemele filosofice ale trecutului conținuturi pe care „comunicarea” văzută ca relația dintre

³ C. Noica, *Însemnări filosofice în legătură cu cibernetică*, în „Revista de filosofie”, tom XXIX, nr. 6, p. 540-543. Articolul a fost scris în epoca în care elabora *Douăzeci și șapte trepte ale realului și Pentru o teorie a câmpurilor logice*, așadar cu două decenii înainte de publicare. „Ingenuitatea filosofică” pe care și-o asumă autorul le-ar putea fi de folos *specialiștilor* în domeniu, arată acesta.

centrul de comandă și organele de execuție și „informația” văzută ca organizare în vederea funcționării le elimină. Ceea ce conduce, după Noica, la o simplificare a rațiunii: „în genere, procesele pot fi orientate sau nu: cele orientate sunt raționale, indiferent dacă au loc în creier sau în mașină”⁴. Aici, termenul „orientare” desemnând menținerea funcționării sistemului (= monadă cibernetică).

Reproșurile lui Noica nu se fac în spiritul vechii metafizici, stimulând constituirea unei poziții de opoziție exclusivă față de „filosofia” noii științe a autocontrolului, autoreglajului, autoconservării și autodezvoltării. Ideea rațiunii ca proces orientat este reținută și dezvoltată, nu combătută, de noua ontologie care ni se propune. Dar procesul rațional orientat nu va fi restrâns în această ontologie la „monada cibernetică” (sistemul alcătuit din centru de comandă și organe de execuție), ci extins asupra oricărei apariții în câmpul logic, oricărui fenomen care se organizează sub tensiunea dintre individual și general. Pentru Noica, tocmai pierderea orientării procesului rațional de către filosofie a dus la compromiterea ei. Neutralitatea raționalității filosofice a provocat apariția unei științe precum cibernetica. În cadrul raționalității neutrale a lumii științelor se postulează prin cibernetică un proces orientat⁵.

Dar filosofia, prin ontologia propusă de Noica, poate ieși din situația în care se găsește. Ea chiar are datoria s-o facă, întrucât știința creează necesitatea reluării reflecției filosofice, însă fără a o putea satisface. Pentru a arăta de unde poate porni filosofia din nou la drum, este oportun să ne reîntoarcem la nivelul categoriilor realului și al categoriilor elementului.

Cele cinci categorii ale elementului sunt: *Unul Multiplu*, *Totalitate deschisă*, *Limitație care nu limitează*, *Comunitate autonomă*, *Real-possibil-necesarul*. De la prima vedere autocontrolul, autoreglajul, autoconservarea și autodezvoltarea denotă o relație cu două dintre aceste categorii: Totalitatea deschisă și Comunitatea autonomă. La rândul lor, aceste categorii ale elementului sunt în relație cu categoriile kantiene ale totalității și comunității, din care și provin⁶. Și, totodată, alcătuiesc un nou sistem categorial, în care Unul Multiplu ocupă un loc special. Dacă rațiunea orientată redescoperită de cibernetică are vreun sens filosofic, el aparține *acestui* domeniu categorial. Dacă nu-l are decât pe cel specific cibernetic, ea poate stimula dezvoltarea științifico-tehnologică a omenirii dar, în lumea pe care această dezvoltare o preconizează, omul nu mai are loc.

⁴ *Ibidem*, p. 541-542.

⁵ Vezi pentru detalii: C. Noica, *Etos neutral și etos orientat în rațiunea hegeliană*, în „Revista de filosofie”, tom XXIII, nr. 2, 1976, p. 193-199.

⁶ Vezi C. Noica, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 52. Volumul include, de fapt, două scrieri, din perioade diferite ale creației sale filosofice (vezi *supra*): *Încercare asupra filosofiei tradiționale* – deceniul șase al secolului trecut și *Tratat de ontologie* – deceniul opt al aceluiași secol agitat. Transcrierea efectuată de Noica a categoriilor kantiene în propriile categorii ale elementului a avut loc încă din prima perioadă.

Studiul științific al sistemelor (vii sau mașini) a evidențiat faptul că acestea pot fi înțelese ca entități complexe, totalități, procese în dezvoltare, unități capabile să intre în raporturi multiple și să realizeze programe. Descoperirea codului genetic și dezvoltarea limbajelor de programare au permis nu doar înțelegerea în profunzime, ci proiectarea și realizarea de asemenea sisteme. Filosofia nu poate rămâne indiferentă față de aceste evenimente excepționale. Sunt evenimente care solicită un nou angajament filosofic, cu instrumente filosofice adecvate. Neutralitatea rațiunii, pe care filosofia și-a asumat-o, blochează dezvoltarea instrumentelor adecvate. Preluarea fără discernământ a instrumentelor științifice lichidează filosofia. Ambele opțiuni sunt excluse.

Epoca actuală explorează și exploatează din plin noile posibilități deschise de genetică și cibernetică. Ontologia lui Noica nu are însă ca scop să dea o mână de ajutor realizării acestor noi posibilități, ceea ce nu înseamnă că scopul ei este de a împiedica realizarea lor. Categoriile elementului, care reflectă prin chiar denumirile lor dezvoltările științifice contemporane, provin din categoriile tradiționale. Mai exact, ele sunt în contact nemijlocit cu ultimele douăsprezece „trepte ale realului”, i.e. categoriile kantiene, care erau concepte pure ale intelectului, deci categorii ale *conștiinței*. Domeniul transcendent al categoriilor kantiene, dacă îl vedem ca un *câmp*, organizează și categoriile elementului.

Dacă semnificația categoriilor elementului reunește simultan pe cea transcendentă și pe cea a științei contemporane a sistemelor, nu este deplasat să ne punem întrebarea: ce înseamnă rațiunea din perspectiva acestui nou tabel categorial?

Răspunsul la întrebare va ține cont, în contextul ontologiei lui Noica, de caracterul *orientat* al rațiunii, postulat de știința sistemelor cu autocontrol, autoreglaj etc. Dar va ține cont, de asemenea, și de caracterul *transcendental* al rațiunii, implicat de proveniența kantiană a categoriilor elementului.

Transcendental privind problema, „informația”, înțeleasă ca „ceea ce sistemul extrage din exterior în vederea funcționării”, se referă la ceea ce *conștiința* extrage din exterior în vederea funcționării. Tradițional, filosofia a înțeles prin aceasta „cunoaștere”, nu simplă „informație”. Cunoașterea este raportarea informației la o conștiință care o extrage din exterior. Așadar, din punct de vedere filosofic (nu și științific), rațiunea este orientată prin raportarea față de conștiință, nu față de un sistem în genere.

Ontologia lui Constantin Noica propune așadar o cale de reconciliere între filosofie și știința contemporană. Calea este rațiunea care nu doar dă orientare, ci este orientare. Rațiunea nu este o cale croită de conflictul dintre filosofie și știință, care a culminat în subordonarea și abandonarea filosofiei. Este, dimpotrivă, o cale suficient de largă încât să permită și filosofiei, și științei, conviețuirea și dezvoltarea. Motivul pentru care o asemenea cale trebuie urmată este acela că nici filosofia, nici știința nu sunt scopul călătoriei. Scopul călătoriei este omul.

CONCEPTUL DE ÎNVIERE ȘI REÎNVIERE ÎN ȘTIINȚA POPULARĂ LA ROMÂNI ȘI ÎN SUD-ESTUL EUROPEI

NICOLAE COJOCARU

The Concept of Resurrection and Revival in Folk Science at the Romanian People and in South-Eastern Europe. The concept of resurrection and revival is a fundamental issue of Romanian and universal spirituality. We can say that is one of the concepts that don't have a country, it doesn't belong just to one territory or to a particular field of study, being found in folk science, philosophy, religion, both in ancient cultures and in present traditions. As general phenomenon, the concept is a way of thinking of life in perennality, which existed in cultural tradition of nations. In particular, it can be defined, in the most simple form, as a theoretic way of representing life shifting from one state to another by overcoming a liminal threshold. The folk concept is based on the belief in survival, rebirth, revival and immortality, kept in various forms both in connection with archaic rituals, as well as folk species. In Romanian Easter tradition, the concept of resurrection is dominated and expressed through a specific symbol, meant to emphasize the anastasic act in the cosmic Christianity. At folklore science level lies an involvement between concept and sacred-profane relationship, as a result of that resurrection or revival occurs, in most cases, by passing into another plane of existence. The postexistence in another plane of the living world, as an environment evaded natural condition, was considered sacred to the contrary with the profane world. However, switching from one to another is regarded as a development that justifies itself in the mythic reality of the relationship between these two „worlds”. Therefore, the transition can only take place by performing ceremonies, that ritualize the overcoming of liminal threshold and gives also a sacred quality to the act of revival.

Key words: resurrection, revival, rebirth, immortality, postexistence.

1. Considerații valorice preliminare

Cercetarea conceptului de înviere și reînviere, la nivelul culturii tradiționale, se înscrie în seria eforturilor de studiere a creațiilor spirituale din perspectivă conceptuală, pe care știința etnologică din ultimul timp o subliniază tot mai frecvent. În condițiile în care cercetarea nu mai rămâne la aspectele formale ale temelor folclorice, atenția se îndreaptă cu mai mult interes spre valorificarea unei părți însemnate din fondul de cultură și spiritualitate etnică, rămasă mult timp la marginea preocupărilor în această direcție, ceea ce a avut unele consecințe nefavorabile în cunoașterea științei populare cu privire la diferite motive din literatura populară, din obiceiurile și riturile arhaice, de certă valoare culturală și documentară.

Recunoscând, fără echivoc, prezența unui mod de exprimare cu sorginte de profunzime în structura ideatică tradițională, cercetarea conceptuală are un demers clar

care este comun în majoritatea temelor studiate. În acest sens, obiectivul urmărit este de natură să scoată la lumină, din fondul arhaic al culturii tradiționale, conținutul sacral primar, care constituie o bază de gândire și acțiune mitică integrată tuturor formelor de manifestare tradițională.

Problema devine cu atât mai necesară cu cât se constată, în ultimul timp, o sărăcire conceptuală a obiceiurilor populare, prin pierderea sensurilor unor practici sau prin lipsa lor de afirmare, având ca efect „desacralizarea” culturii populare, deși, afirmă prof. Ion Șeuleanu „liniile majore, semnificațiile de bază au rămas în mare aceleași” (*Poezia populară de nuntă*, 1985, 61).

Cercetarea conceptuală asupra învierii și reînvierii se înscrie astfel în seria reconstituirilor teoretice, având la bază mărturiile mai vechi și mai noi ale culturii populare, pentru identificarea tuturor aspectelor ce țin de conturarea unui concept autentic, ca expresie a gândirii tradiționale în problema învierii.

Investigațiile noastre întâmpină însă unele dificultăți generate de lipsa unor lucrări *stricto sensu* asupra conceptului, situație pe care o vom depăși prin folosirea altor surse etnologice care pot să aducă o informație veridică pentru determinarea problemei, la nivelul exigențelor care se impun. În scopul unei analize cât mai cuprinzătoare, nu ne vom restrânge numai la studierea faptelor în limitele culturii noastre populare, ci vom expune problema cu unele interpretări mai largi, raportate frecvent la fenomenul general din alte culturi, pentru a da o bază cât mai solidă argumentării concepțiilor despre moarte, nemurire și înviere, mai ales în stadiul cel mai arhaic, când mărturiile, în această privință, depășesc un cadru istoric mai accesibil culturii noastre.

„Fără înregistrarea și cunoașterea faptelor, nu putem face nici un pas în știință”, afirmă Traian Herseni, ca argument la studiul etnologic (*Forme străvechi de cultură populară românească*, 1977). Este motivul pentru care ne raportăm, în comentariul nostru, mereu la faptele culturii spirituale, așa cum se desfășoară în realitate, pentru a desprinde interpretările conceptului din analiza riturilor și obiceiurilor, probate de „teoriile” emise până acum și concepțiile populare în această privință.

De altfel, cercetarea conceptului în toate ipostazele posibile, presupune investigații de anvergură în domeniile culturii universale. Există un concept general de înviere care aparține, cum am menționat, nu numai culturii populare, ci și filosofiei, religiei, mitologiei. El are la origine concepția despre înviere întâlnită încă din preistorie, care s-a născut ca o necesitate obiectivă: omul a simțit nevoia de a-și explica singur viața în raport cu factorii existenței sale, cu timpul și locul din univers. Supus trecerii timpului, el a dorit să fie supratemporal, pentru a-și prelungi viața dincolo de limitele impuse prin natura sa biologică, dând sens aspirației sufletului către nemurire și absolutul divin.

Dacă urmele culturii materiale s-au păstrat mai ușor, nefiind atât de perisabile, cele ale culturii spirituale le decriptăm însă cu greu din vestigiile unor practici populare mai vechi. Cercetările arheologice au dat la iveală mărturii revelatoare în ceea ce privește ideea de supraviețuire, chiar în spațiul nostru. Acestea confirmă puținele izvoare scrise despre nemurire și înviere în spiritualitatea înaintașilor noștri, până în antichitate. Conceptul menționat, în accepția teoretică, s-a format ca urmare a

dezvoltării științelor tradiționale îndeosebi, fiind exprimat în forme specifice fiecărui domeniu.

În cultura populară, el este legat de acel sentiment puternic al continuității vieții care, la noi, a îmbrăcat forme diverse, fiind prezent în aproape toate speciile folclorice. Fără să fie numai o „știință a morții”, ideea de supraviețuire o întâlnim atât în riturile funerare, cât și în manifestările ceremoniale, creații literare, datini și credințe legate de învierea timpului sau practici agrare, la sărbători și în alte momente ocazionale, într-o permanență vie, integrată formelor de manifestare tradițională.

Poporul n-a trăit filosofic ideea, ci a gândit-o cu înțelepciune, în raport cu aspirațiile sale majore, devenind o formă de concepție, pentru a da sens vieții în fața trecerilor inevitabile ale existenței. Stanca Ciobanu, într-un studiu pe această temă (*Sentimentul continuității în cultura populară românească*, 1991), arată că, realizând conceptual ideea supraviețuirii, individul colectivităților tradiționale trăia în continuitate, nu avea de rezolvat discontinuitatea. Conceptul de înviere-reînviere susține această existență în perenitate, prin rezolvarea depășirii unor limite ale vieții, impuse de condiția sa terestră și efemeră. El alimentează practic toate riturile de continuitate, cu soluții viabile care anulează discontinuitatea firească a lucrurilor umane. Din acest motiv, din ansamblul de forme rituale care caracterizează manifestarea conceptului, ideea continuității este pusă în evidență nu doar ca existență perpetuă, ci ca o devenire, marcată de parcurgerea unor etape de înnoire și revigorare.

Cultura populară este un sistem deschis și spre realitatea concretă a lumii, pe care o ilustrează gândirea tradițională prin șirul de practici și experiențe asupra fenomenelor. Așa s-a ajuns, pe cale empirică, la o știință a lucrurilor în care tendința comprehensivă este evidentă. Realismul viziunii populare despre lume se constată și în ce privește ideea continuității, raportată de regulă la fenomene ale vieții, fie că e vorba de viața omului, fie a naturii, marcată, în ambele forme, de celebrarea momentelor mai importante (naștere, nuntă, moarte, semănat, înmugurire, seceriș etc.). Trecerea de la o stare la alta, în asemenea împrejurări, se realizează însă prin acte transumane care țin de fenomenul învierii.

2. Definirea conceptului în lumina sensurilor filosofice, laice și religioase pe care le implică

Pentru definirea conceptului de înviere și reînviere în cultura tradițională, este necesară, mai întâi, o determinare a conținutului termenului de „înviere”. Prin înviere se exprimă revenirea la viață a unei ființe, a naturii, a zeilor, a spiritelor vii etc. Se știe că noțiunea este foarte veche, fiind întâlnită încă din antichitate, în legătură cu credința în nemurire profesată de unele religii orientale. De asemenea, în popor era trăită ca un sentiment firesc, izvorât din observarea realității, unde moartea și învierea naturii erau puse în legătură cu ciclurile vegetale calendaristice, chiar cu aceleași episoade din viața zeului naturist, a timpului și astrelor. În stadiul arhaic, învierea se confunda cu renașterea, erau sinonime. Ele desemnau o trezire la viață din nou, o reînsuflețire a ființei din moarte. Romanii n-au avut un termen special pentru înviere, ci au exprimat noțiunea prin cuvântul *resurrectio* (sculare, ridicare, reînsuflețire), iar grecii prin

cuvântul *anastasis*, cu același înțeles. Termenul, în forma de astăzi, s-a născut în daco-romană din cuvintele latine *in* și *vivere* (de aici *invivare*, a trăi din nou), fiind atestat încă din sec. V - VI.

Pentru o lungă perioadă de timp, s-a crezut că problema învierii aparține doar religiei și, în consecință, termenii ce-o desemnează trebuie folosiți doar aplicați în științele sacre. Această atitudine provine și din faptul că noțiunea însăși s-a născut pe un teren al credințelor arhaice, marcate puternic de spiritul gândirii religioase, cum s-a constatat la unele populații,

zise „primitive”, ale lumii. De asemenea, termenul a primit o conotație religioasă prin faptul că a fost folosit mult timp în mitologie și religie.

În realitate însă, învierea este un fenomen ce caracterizează deopotrivă viața naturii, a omului și a ființelor divine. O determinare mai exactă indică și structura sensurilor în etnologie: „înviere” înseamnă reluarea vieții după o moarte, fie reală sau simbolică. El se aplică atât omului, cât și altor ființe ce revin din moarte, inclusiv ființelor mitologice. Reluarea vieții în mod repetat, reînsufletirea periodică, este înțeleasă ca „reînviere”. Acest sens aparține naturii care reînvie prin renașterea ciclică, chiar zeilor naturaliști, sufletelor morților care revin în fiecare an, sau mai des, printre cei vii, și ființelor metamorfozate. Inițierea, ca acțiune repetabilă, sau riturile de trecere, când nu se produc printr-un act suprem și unic, constituie forme ale reînvierii.

Conceptul, ca idee generală ce reflectă realitatea fenomenului învierii sau reînvierii, s-a format, în gândirea populară, pe acest fond de concepere a vieții în raport cu natura și cu absolutul. El susține integrarea vieții dincolo de limitele naturalului și timpului, în perspectiva postexistenței. Formula-rea teoretică etnologică s-a făcut însă târziu, pe măsura efortului de clarificare terminologică și, în egală măsură, de definire și delimitare a domeniului folclorului ca „știință a tradiției conservate oral”.

Cercetările au arătat că, privit prin prisma sensurilor pe care le implică conceptul, acesta este rezultatul unui lung proces de observare a realității, și ține de capacitatea omului de a-și expune aspirația spre nemurire în doctrina sa existențială. De asemenea, la nivelul naturii, învierea, ca și reînvierea, nu echivalează cu o „teofanie”, ci se referă în principal la condiția ființei în univers, unde viața se creează și se recrează, se naște pentru a muri și moare pentru a renaște, cum spune Eminescu (în poezia *Luceafărul*). Conceptul, ca formă teoretică, aparține astfel științei în general și, la el și-au adus contribuția atât gândirea tradițională, cât și cea filosofică sau religioasă. De aceea, o cercetare sistematică se poate iniția de pe mai multe poziții, dar obiectivul este același: definirea trecerii vieții în postexistență. În această privință, istoricii religiilor au făcut un pas hotărât înainte în relevarea conceptului, valorificând însă și material etnografic. Științele pozitive au venit mult mai târziu în raport cu celelalte, și au formulat opinii proprii, întemeiate pe observațiile anatomiștilor, tanatologilor moderni etc.

Raportat la postexistență, conceptul etnologic are o încărcătură semantică specifică. El se referă îndeosebi la învierea ființei în spirit, trecerea prin moarte către o nouă formă de „ființare a ființei”, în termeni filosofici. Învierea fizică este posibilă doar în cazul naturii, prin renașterea vegetală, dar și aici se consideră că a înviat „spiritul”

naturii. Aceasta asigură „ființarea” și, în final, capacitatea de supraviețuire. El este elementul nemuritor pe care s-au bazat atât anticii cât și oamenii epocilor moderne.

Conceptul popular nu se ocupă de transformările materiei în spirit sau invers, ci formulează un „adevăr” trăit ca urmare a unei experiențe istorice îndelungate, alimentată de credințe populare, de idei filosofice sau religioase. El expune constatările științei populare, interpretează actele de trecere prin moarte, oferă un principiu salvator, dar nu dă soluții. Aplicarea acestui principiu reiese din tradițiile orale și din actele rituale care îl însoțesc, ca gesturi mitice capabile de a determina acțiunile spirituale.

De remarcat că, spre deosebire de conceptul creștin, care accentuează doar sensul de înviere, cel etnologic se raportează la toate sensurile menționate, deși și aici se impune observația că, manifestările culturii populare pun în evidență mai frecvent ideea de înviere ca reînviere sau renaștere, prin faptul că exprimă trecerea rituală a vieții la o nouă stare a existenței.

Prin forma de expunere a unui adevăr teoretic asupra vieții în evoluția sa cosmo - umană, conceptul implică astfel unele aspecte care sunt comune și altor domenii. Filosofii au orientat cercetările, în această privință, mai mult spre cunoașterea sufletului omenesc în raport cu universul și mai puțin în raport cu natura, cu spiritul naturii. De aceea, în unele opere, conceptul a îmbrăcat numai forma de interpretare a unei realități metafizice. El a primit sensul de „devenire”, la Heraclit și apoi la Aristotel (care-l afirmă prin prisma noțiunii de *physis*), la hinduși, iar mai nou la Hegel și Bergson.

Ca urmare a influenței sistemelor de gândire orientale în filosofia greacă (orfismul ș.a.), Pitagora expune conceptul cu sensul de *metempsihoză*. Sufletul, spune el, este de natură cosmică, localizat în corpurile cerești, de unde vine în om la naștere și se reîntoarce după moartea trupului, act care îl eliberează. Ideea aceasta este reluată de Platon, care reafirmă transmigrația sufletului (*Opere*, I, 1975, 389).

În filosofia antică, reflecția asupra morții și vieții viitoare a constituit o preocupare centrală, confruntându-se în acest domeniu două orientări de bază: idealismul și materialismul. Idealiștii susțin că sufletul este capabil singur la o viață viitoare, idee comună și religiei, pe când materialiiștii, contrar acestei viziuni, afirmă ca Lucrețiu, că trupul și sufletul numai „întrunite” pot „să-și aibă putere și viață” (*Poemul naturii*, 1981, 107). Spiritualismul, care s-a clădit pe observarea filosofică a vieții, a dat conceptului o formulare mult mai dezvoltată, cum găsim, de pildă, în *Upanișade*, despre teoria reîncarnării și, mai apoi, în filosofia brahmană a Indiei.

Filosofii de mai târziu au dat problemei învierii o interpretare pozitivistă, considerând-o ca revenire a ființei la o viață terestră, asemănătoare celei dinainte, sau gândind-o ca pe o trecere la o nouă viață, a spiritului. În contextul în care Biserica a dominat evul mediu european, cei mai mulți gânditori nu s-au aventurat la teorii îndrăznețe asupra stării vieții sufletului după moarte, considerând problema de domeniul religiei, ceea ce a întârziat unele formulări filosofice mai dezvoltate pe această temă.

Mitologia a adus conceptului sensul divinizării. În culturile precreștine, eroii mitologici erau ființe divinizate care s-au născut din spiritele unor pământeni după moarte, sacrificiul fiind și el o formă de trecere spre eroizare, prin reînviere, în

nemurire. Divinizarea morților era o practică întâlnită frecvent în lumea antică mediteraneană și chiar în Orient. Eroii, conducătorii, faraonii, prin moarte deveneau zei. De aici s-a născut și confuzia asupra unor personaje istorice, precum Zalmoxis, dacă acesta a fost rege sau zeu. Sensul divinizării s-a păstrat și în era creștină, în legătură cu divinizarea sfinților.

Cultura noastră tradițională, care a asimilat unele sensuri prin interferențele istorice cu alte culturi, a împrumutat elemente semantice din acestea și în structura conceptului de înviere și reînviere. Ele nu se manifestă în general foarte evident, dar pot fi recunoscute la nivelul concepțiilor, motivelor și simbolurilor existente.

În lumina celor prezentate până aici, putem defini conceptul, în forma cea mai simplă, ca *un mod teoretic de reprezentare a trecerii vieții de la o stare la alta*. Acest element de „trecere” implică depășirea unei limite, fapt sesizat și expus pentru prima dată în contextul etnologic de Arnold Van Gennep, în legătură cu riturile de trecere. Or, trecerea înseamnă rupere de existența veche, de o stare consumată care devine inutilă și deci trebuie înlocuită cu alta nouă, recreată. „Viața nu poate să fie reparată ci numai recreată”, afirmă Mircea Eliade (*Aspects du mythe*, 1963, 44), arătând că, de fapt, trecerea este totală și implică un act nou de creație *ab initio*. De aceea, conceptul nu vizează starea ce dispăre, ci îndeosebi părăsirea acesteia în perspectiva postexistenței sau existenței *postliminare*, cum o numește Arnold Van Gennep (*Riturile de trecere*, 1996, 29).

Acest aspect, valabil pentru viața sufletului și a naturii, se completează, în cultura populară, cu altele referitoare la învierea în alte circumstanțe decât cele naturale. Modul de concepere a fenomenului învierii astfel aparține gândirii populare, pe tărâmul căreia s-a născut concepția despre moarte simbolică sau rituală. În acest fel, conceptul nu mai este doar o constatare a realității, ci o reprezentare a unui fenomen al vieții care își are la bază observarea realității și înțelepciunea poporului.

«Realitate pozitivă» și «realitate mitică»

Plecând de la ceea ce spune M. Eliade că anumite credințe primitive și folclorice au la bază experiențe concrete, trebuie să înțelegem că și conceptul menționat își are temei, în oarecare măsură, în experiența izvorâtă din realitatea vieții. Dar conceptul nu este urmarea unei experimentări științifice. El se bazează pe cunoașterea empirică a lumii, în care fenomenul învierii este trăit ca un act demonstrat de conștiința comunitară a științei ancestrale, materializată în concepții arhaice, exprimate prin rituri și ceremonii.

Înmugurirea și încolțirea vegetației primăvara, după o iarnă de „moarte”, apoi ofilirea toamna, moartea omului, pot face obiectul unor observații directe. Dar gândirea populară nu s-a limitat numai la această observare a fenomenelor realității, ci a depășit-o prin sondarea realității transumane. Conceptul, care statuează ideea trecerii prin înviere într-o altă „lume”, în cazul morții umane, în lumea „de dincolo”, a adoptat această imagine ca un spațiu al altei realități. Este vorba de *realitatea mitică*, cea care are un rol capital în conceperea învierii sau reînvierii în cultura populară. Ea asigură un spațiu al devenirii posterioare sub auspicii spirituale sacre.

În acest sens, conceptul se întemeiază și pe observarea realității mitice, pe care o cunoaște nu empiric ci mistic. Există o mistică populară (care n-a fost studiată până

acum), diferită de cea religioasă. Dimitrie Cantemir, în *Descrierea Moldovei*, spune că moldovenii sunt tari „până la eres în credința lor”, sugerând această limită, dincolo de care credința devine „eres”, care nu înseamnă doar „rătăcire”, abatere de la religia creștină oficială, ci o formă de exprimare a concepției proprii despre problemele sufletului în raport cu existența divină.

Conceptul este rezultat și al acestei cunoașteri, cuprinsă în credințele populare și tradiții de tot felul, prin care fenomenul învierii - reînvierii este plasat în realitatea mitică a lumii și ritualizat ca atare. În consecință, conceptul poate fi definit ca o știință asupra unui fenomen al realității, dar nu numai al unei realități imediate, ci și al unei realități metafizice, cum este considerată în filosofie. El își are sorgintea, așadar, în două izvoare de cunoaștere: cel *rațional* și cel *suprarațional*, mistic sau metafizic. Chiar cunoașterea rațională, în conceptele populare, nu se produce ca urmare a unui experiment, ci al științei care vine din *illo tempore*.

S-a afirmat, de către unii, că gândirea populară este o gândire *prelogică*. Aceasta nu ar fundamenta îndeajuns știința populară. Faptul, evident că nu-și are temei, dacă analizăm mai profund cultura populară, care „probează rigorile unei gândiri proprii, în care s-au rânduie, în mod organizat, principiile de acțiune, tradiții și norme de viață recunoscute” (Grigore Popa, *Pentru o filosofie românească*, 1943, 116). Această gândire nu este illogică sau mai puțin logică, ci am putea să o raportăm la stadiul care premerge în timp marilor culturi și civilizații. Este însă perioada zămislirii miturilor, în acel timp mitic al omenirii, desemnat ca *illo tempore*. De aceea cunoașterea mitică, și în cazul conceptului menționat, se raportează mereu la perioada primordială a nașterii lumii, deci la realitatea începuturilor vieții, la acel timp de geneză, pentru a reconstitui misterul primordial. Faptul este argumentat de Mircea Eliade, prin corelația ce se poate stabili între istorie și preistorie. „O cultură populară este dincolo de istorie, nu în sensul că este lipsită de propria ei istorie, ci pentru că această istorie constă mai întâi de toate în reevaluarea unei eredități extrem de arhaice, venind din timpuri preistorice, într-o neîncetată redescoperire, și o reinterpretare a valorilor de primordială spiritualitate” (*Preistoria unui motiv folcloric românesc*, 1955-1956, 47).

Am putea spune deci că știința populară este o gândire a vieții în arhetip care se transmite din generație în generație. Conceptele fundamentale, în general, nu sunt produsul unui individ sau grup de indivizi, ci al colectivității în evoluția ei istorică. Așa se explică faptul că marile motive, precum cel din *Miorița*, nu pot fi determinate cu exactitate, pentru că ele vin din timpuri imemorabile, pe caruselul tradițiilor de gândire arhaică, mitică, în ceea ce se numește „ereditate arhaică”.

Conceptul de înviere reînviere exprimă acest mod de gândire în arhetip, care își are sorgintea în mărturiile ancestrale, probate de conștiința tradiției care le impune ca o realitate validă și necesară.

Se poate defini conceptul ca o formă a filosofiei populare ?

Filosofia populară este înțelepciunea cunoașterii. În acest sens conceptul, care este urmare și a înțelepciunii populare, ar avea un temei în acest mod de gândire. Desigur, filosofia, în general, are legături cu cugetarea poporului. Marile sisteme filosofice ale antichității au avut izvoare și în cultura tradițională, în concepțiile

animiste, panteiste etc., răspândite în toată lumea. Așa de pildă, a apărut *orfismul*, care a influențat, cum am mai menționat, pe Pitagora și chiar pe Platon.

Anumite forme filosofice sunt prezente și în folclor, mitologie, obiceiuri. Poporul însă nu se exprimă filosofic în împrejurările culturale tradiționale, ci își manifestă cugetarea proprie, îndeosebi prin motive și simboluri, cuprinse în rituri și credințele care le însoțesc, acestea din urmă numite, pe nedrept, „eresuri”. „Cea mai veche dintre filosofii este filosofia credințelor”, scrie Vasile Vetîșanu. „În rosturile credințelor românești, continuă același autor, s-au păstrat temeiurile unei filosofii a naturii, a istoriei și a unei filosofii a omului”, pe care se fundamentează cosmogonia și mitologia populară, precum și concepțiile vechi despre viață și nemurire (*Deschideri filosofice în cultura tradițională*, 1989, 170-171). Cea mai veche credință de acest fel, la noi, consemnată în știrile vremii, este cea menționată de Herodot la geto - daci, care, potrivit învățăturii lui Zalmoxe „se cred nemuritori”.

În cultura populară, credințele legate de nemurire și înviere au evoluat către o formă conceptuală care s-a clarificat în timp și s-a definit în funcție de motivele exprimate. Conceptul de înviere - reînviere are o sursă teoretică principală în filosofia credințelor populare, sursă care privește deopotrivă fenomenul trecerii ca atare, cât și modalitățile de ritualizare a acestui act (gesturi, rostiri, elemente simbolice, obligații și interdicții), menite să confere validitate momentelor de trecere, în viața individului și a comunității. Credințele au un rol important în viața tradițională, și ele au îmbogățit conceptual motivele de mare răspândire pe această temă, cum sunt cele ale sacrificiului, metamorfozei, întoarcerii sufletelor morților ș.a., deși ele nu fac parte dintr-o filosofie propriu-zisă, cuprinsă în sistem.

Dacă știința populară am văzut că se întemeiază pe *cunoaștere*, filosofia populară se întemeiază pe *intuiție*. Conceptul este astfel un mod de gândire a fenomenului învierii - reînvierii la un nivel mai înalt, într-o viziune „filosofică” asupra existenței, a intuirii realității mitice, exprimată prin relația celor două entități *sacru* și *profan*, pe care le raportează la cele două „lumi”. Acest mod își are temei, la rândul său, în imaginație și în sentiment. Aspirația spre nemurire și continuarea vieții sub diferite forme, sunt la originea conceptului, într-o perioadă mai veche. De aici, există unele asemănări și deosebiri cu alte domenii ale cunoașterii.

Din punct de vedere al interpretării actului de înviere - reînviere, unde am văzut că există unele interferențe evidente cu filosofia și cu religia, conceptul, în cultura populară, afirmă postexistența ființei vii în general, nu numai a sufletului. În ce privește omul, acesta prin înviere nu devine spirit pur și impersonal, cum găsim la unii filosofi greci, ci se duce, spune tradiția, în lumea „de dincolo”, zisă „ceea lume”, a strămoșilor. În acest context, învierea - reînvierea într-o altă viață este, în general, o *devenire* dar nu liniară, cum au gândit-o grecii, ci o devenire etapizată, progresivă și, mai ales, marcată de trecerea spre o calitate superioară, înnoită și sacralizată, uneori aproape de divinizare. Primăvara reprezintă o înnoire a naturii, Anul Nou, o înnoire a timpului calendaristic, nașterea, o înnoire a omului, căsătoria, o înnoire de statut social, moartea, una de statut ființial, prin schimbarea existenței pământești ș.a. Practic conceptul acoperă toate momentele mai însemnate ale vieții terestre, cărora le oferă o bază de

interpretare a concepțiilor și semnificațiilor în legătură cu trecerea într-o postexistență fastă și reintegratoare.

Conceptul nu vizează în principal o stare „eshatologică”, ci una „lumească”, chiar dacă este în alt plan al existenței, o stare accesibilă omului, cel care poate influența natura, decide anumite momente rituale, chema sufletele morților, alunga spiritele rele etc. Este vorba de un proces conștient și programatic, în care valorile asimilate prin tradiție se repun în circulație, ca precepte de viață.

Definirea conceptului, în raport cu cultura populară, devine astfel evidentă pentru cercetare, și are semnificația unei valorizări de noțiuni convergente, reunificate pe structura gândirii tradiționale.

3. Concepțiile despre viață, moarte, înviere, reînviere și nemurire în evoluție de la cele antice la cele tradiționale

Constituirea conceptului de înviere și reînviere are la bază un lung proces de evoluție a gândirii tradiționale, marcat de eforturile pentru cunoașterea unor probleme care țin de structura conceptului, precum cele despre suflet, viață și moarte, în perspectiva reînvierii. De regulă, oamenii au căutat să-și explice mai întâi propria existență în raport cu aspirația spre nemurire, aducând în sprijinul acestei dorințe argumentul ideii despre viața sufletului, pe care au conceput-o ca entitate a ființei omenesci, capabilă de o stare proprie și după despărțirea de corp. De aceea, în relevarea conceptului vom urmări, mai întâi, evoluția *ideii de suflet*, care, prin relația dihotomică cu concepția despre corp, este menită să pună în valoare mai bine ideea de înviere sau de reînviere, ca premise ale nemuririi sufletului.

Prin cunoașterea empirică, omul a ajuns la conștiința că ființa sa este dualistă. *Modelul dualist* al ființei umane, formată dintr-un corp perisabil și un suflet care-i supraviețuiește, este o descoperire străveche. El a fost observat încă din preistorie și a persistat în gândirea oamenilor timp de milenii, devenind o conștiință, materializată în concepții și sisteme variate. Problema sufletului și a raporturilor „suflet - corp” era concepută, la început, evident în forme primitive. Totuși, încă de atunci s-a născut prima imagine a unei lumi dualiste: o lume materială (văzută și simțită), și una spirituală (nevăzută dar în relație cu cea văzută). Prin vis și extaz mistic, omul societăților arhaice credea că poate ajunge la cunoașterea acestei lumi „misterioase”, plasată în „cer” și populată cu ființe spirituale de aceeași esență cu sufletul uman. Asemănarea sufletului cu lumea spiritelor nevăzute a persistat în toate sistemele de gândire ale timpului, bazate fie pe mitologie, religie, fie pe credințele populare. Omul este un *microcosm* terestru, au conchis învățații de mai târziu, în care universul se reflectă cu legile lui obiective, ca și cerul în boaba de rouă. Dintre sistemele de gândire tradițională asupra sufletului, cel mai de seamă a fost *orfismul*. Orfismul, prin prestigiul de care s-a bucurat, a contribuit, între altele, la instaurarea în lumea greacă a concepției dualiste cu privire la suflet-corp. Adepții sistemului considerau sufletul omenesc (anima), ca un principiu distinct, de origine divină și nemuritor, care animă corpul, conceput, la rândul său, că este un principiu al răului, care întemnițează sufletul.

Având în vedere originea tragică a lui Orfeu, precum și existența în cult a unor practici care situează religia tracilor printre cele de „mistere”, de tip orfic, este necesar să observăm că în concepția strămoșilor noștri ideea de suflet avea un conținut determinat în doctrina despre nemurire. Din descrierile lui Herodot, Posidonius și Strabon, sufletul era considerat, la geto-daci, de esență diferită față de trup. Acest suflet, închis în trup, putea deveni nemuritor (athanatos), prin diferite practici inițiatice. Sistemul lui Zalmoxis, ca și orfismul, are asemănări, în problema sufletului, cu doctrinele lui Pitagora, Platon și Aristotel. Ei au numit suflet, acea parte din organism care să fie responsabilă de producerea fenomenelor psihice.

În cultura populară românească, ideea de suflet a evoluat prin influența sistemelor tradiționale, atât autohtone, cât și străine. Acestea au afirmat modelul dualist al omului, în care viața sufletului poate dobândi autonomie deplină, mai ales după moarte, prin despărțirea de corp, idee pe care n-a schimbat-o nici creștinismul, cu toate eforturile de „depăgânizare” a concepțiilor tradiționale. Ea se găsește în speciile folclorului funerar, în credințele arhaice și, mai ales, în legătură cu riturile practicate la înmormântare, la pomenirea morților, unde gesturile, chiar exprimarea în cuvinte, ofrandele, se adresează sufletului ca unei ființe vii, conștientă și personalizată. Sufletele, în concepția populară, aud, iau cunoștință de actele de cinstire a celor vii, revin periodic acasă, au nevoie să se încălzească, cum se practică prin „focurile morților” din Joia Mare, și chiar mănâncă din ofrandele de la „Moși”. Ca o supraviețuire din vechile concepții ale populațiilor primitive, se crede că sufletul este localizat în cap. De aceea „fereastra sufletului”, la sicriu, se face în dreptul capului, de asemenea, monumentul sau semnul funerar se pune la cap, rudele mortului se adună la căpătâiul acestuia etc. Ca și animiștii, oamenii cred că în jurul lor sălășluiesc o mulțime de spirite. Sufletul însuși poate să se piardă, la moarte, între celelalte spirite ale naturii. El învie în lumea de „dincolo” și reînvie periodic, când revine printre cei vii. Prefacerea sufletului într-un spirit este o concepție străveche, întâlnită pe toate continentele. La noi, diferențierea de spiritele naturii se pare că a venit prin influența credințelor romane, iar trecerea în rândul strămoșilor, a neamului, fiind o idee proprie popoarelor indo-europene, cum sunt și geto-dacii, care își cinsteau strămoșii în mod deosebit.

Spiritualizarea mai accentuată a sufletului, în tradiția populară, este efectul concepției creștine despre divinizarea prin moarte, care și-a pus amprenta pe obiceiurile funerare. Astfel s-a împământenit ideea că sufletul este o creatură a lui Dumnezeu, eternă și nemuritoare, capabilă de o viață cerească după moarte și în eshaton. Această concepție are unele efecte și în plan mitic în legătură cu viața sufletului după moarte.

a. Concepția despre viață și moarte

Reflecția asupra vieții s-a împletit, din totdeauna, cu neliniștitoare întrebări asupra sfârșitului acesteia: Ce este moartea? Ce se întâmplă dincolo de viață? Religia, remarca André Malraux, referindu-se la creștinism „a zgândărit mult moartea pentru a găsi în ea prezența lui Dumnezeu” (*Oglinda de la hotarul ceții*, 1978, 130). Știința, pe de altă parte, încercând să pătrundă misterul necunoscutului, luptă pentru înțelegerea fenomenelor naturale legate de ciclul vieții: nașterea, renașterea naturii primăvara, moartea vegetației și a omului. În ultima vreme, se conturează chiar un domeniu de

studiu: *tanatologia* (de la cuvântul grecesc „thanatos” - moarte și „logos” - cuvânt), adică știința despre moarte, care se predă și în unele universități.

De-a lungul timpului, oamenii au conceput moartea privind-o fie prin prisma concepțiilor mitice, fie a celor religioase, rituale, istorice, filosofice etc., încercând să formuleze posibile răspunsuri la realitatea acestui fenomen. De aici și căutările teoretice în această problemă au îmbrăcat variate forme ale cunoașterii umane, de la simplele sentințe ale resemnării, până la miturile pline de imaginație care umanizează tărâmul morții.

În culturile tradiționale, concepția a fost influențată puternic de gândirea mitico-religioasă, care a imprimat sfârșitului un sens spiritual. Dacă în antichitate, moartea era privită ca o despărțire de lumea vie și trecerea într-o existență subpământeană, în împărăția morților (Kigallu), cu timpul se conturează ideea de continuare a vieții într-o postexistență chiar superioară celei de pe pământ. Acceptarea morții ca fatalitate a devenit o conștientizare a finitudinii umane și, a deschis problema ființei și motivului morții. „Relația metafizică cu moartea - scria E. Fink, - poate fi înțeleasă, și astfel încât moartea reprezintă atât obiectul gândirii metafizice, cât și al motivului existențial al acesteia ... Orice discurs despre nemurire necesită întâi de toate încercarea de a înțelege ființa a ceea ce este muritor, ființa noastră umană ce se șterge fără urmă în trecerea timpului” (*Metaphysik und Tod*, 1969, 9).

În general, ideea morții a fost asociată frecvent cu cea despre viața sufletului. Ființa umană, concepută dualist, a înlesnit determinarea morții ca pe o separare a celor două elemente: corp și suflet. Corpul, fiind perisabil, reintră în circuitul terestru, iar sufletul (spiritul) trebuie să se întoarcă în lumea spiritelor. La egipteni, sufletul, la moarte, lua forma unei păsări care zbura spre soare. Sufletul faraonului dobânda nemurirea solară. Moartea, la greci, era considerată un fel de căsătorie cu Hades (zeul împărăției morților). Mai târziu, după epoca lui Homer, concepția despre moarte și viața viitoare a evoluat. De altă parte, ideea morții a fost formulată, în filosofia greacă, mai ales de Platon, în dialogul *Gorgias*: „Moartea nu poate fi altceva decât separarea a două lucruri, trupul și sufletul, unul de celălalt”.

Populațiile tribale primitive au conceput moartea diferit, în funcție de ideea despre suflet și divinitate. Unii au asociat-o cu ideea de sacrificiu, alții de jertfă, eroism, întâmplare, voință divină, îmbătrânire, act de cult, dorință de eternitate, dor de strămoși, despărțire de lume, unire cu spiritele morții ș.a. De aici s-au născut credințe și practici tradiționale pentru a ușura acest act, sacrificiul violent fiind adesea conceput ca un act de cult necesar pentru regenerarea vieții. Așa este, de pildă, concepția uciderii *Omului Sălbatic*, ce întruchipează spiritul naturii, sau uciderea spiritului arborelui, atât de frecventă la popoarele slave.

La om, sufletul se consideră că, odată eliberat prin moarte, devine zburător și poate pleca oriunde, idee întâlnită atât la popoarele necreștine, cât și la cele creștine de astăzi. Ideea aceasta este relatată plastic de un text din folclorul nostru, care spune: „Am o lădiță / Cu o porumbiță, / Dacă zboară porumbița / N-ai ce face cu lădița.” (P. Ispirescu, *Pilde și ghicitori*, 1887, 29).

Motivul zborului sufletului a influențat puternic ritologia funerară, unde a fost transpus în „pasărea sufletului”, întâlnită în etnografia funerară, în imaginea păsărilor de pe monumente, cruci și pietre de mormânt.

Raportul sufletului cu cei rămași în urmă variază în funcție de concepțiile respective. Itomanezii, din America, considerau că un suflet „odată ieșit trage și alte suflete după el” (J. G. Frazer, *Creanga de aur*, II, 100). Sufletul poate rătăci departe de corp, hoinărind printre spiritele naturii. Câteodată, acesta este readus sub forme văzute, perceptibile. Astfel indienii *salish* sau *cap – turtit*, din Oregon, credeau că sufletul unui om poate fi despărțit de trup un timp, fără a pricinui moartea și chiar fără ca omul să-și dea seama. Totuși aceasta nu pentru mult timp. Este necesar, cât mai curând, ca sufletul dispărut să fie regăsit și redat posesorului său, căci altfel acesta ar muri (*ibid.*). O metodă de adus sufletul înapoi era cea practică de vrăjitori: capcanele de prins suflete. Populațiile australiene, deși nu cred în nemurirea sufletelor, în înțelesul nostru, totuși spun că sufletele, la moarte, continuă să trăiască în anumite părți ale trupului, și în alte forme. Dacă a trecut un anumit timp după moartea trupească, ele pot să îmbătrânească și să dispară, pe nesimțite. În unele ținuturi, cum sunt Noile Hebride, băștinașii cred că sufletul moare de două-trei ori de-a rândul, până să fie mort cu adevărat (Iulius Lips, *Obârșia lucrurilor*, 1964, 506).

În legătură cu concepția despre moarte, stă și ideea despre raportul sufletului cu corpul. Sufletul este prezent în tot corpul sau numai într-o parte a sa ? Am văzut unele credințe, în acest sens, la populațiile preistorice și în cultura noastră tradițională. Polinezienii cred, și ei, că sufletul omului sălășluiește într-o anumită parte a corpului său, în inimă, creier, sânge, ficat, rinichi, suflare, ori în umbra sa (*ibid.*). Alte populații cred că se află în umbră sau în chipul oglindit în apă, sau în oglindă.

La noi a existat o puternică credință că, cel a cărui umbră se zidește la temelia unei clădiri, va muri. De asemenea, pentru ca o construcție să fie trainică, se obișnuia, în trecut, să se ia măsura trupului unui trecător pe acolo, care se zidea în temelie. Ca urmare, acel om murea, de parcă i-ar fi luat sufletul.

Un rol în concepția populară l-a avut *sufletul – imagine*, care, fiind în afara omului, poate fi furat ca sufletul - umbră. Zulușii americani nu se uită într-o baltă întunecată, crezând că acolo se află un animal care le răpește imaginea, pricinuindu-le moartea. Asemenea și populația basuta spune, despre crocodili, că au puterea să omoare un om trăgându-i sufletul sub apă (J. G. Frazer, *op. cit.*, II, 123). Faptul ne duce cu gândul la ceea ce credeau în vechime în India și Grecia, că visul în care cineva se vede oglindit în apă este o prevestire de moarte. Ideea are unele corespondențe și la noi, cu interdicția de a-și privi cineva chipul în fântână.

În general, românii n-au teoretizat prea mult ideea de moarte, ci au expus-o simplu, uneori simbolic sau alegoric, mai rar filosofic. De obicei, este asociată cu ideea vieții care se sfârșește. Folclorul reflectă o preocupare mai mare pentru viață decât pentru fenomenul morții, trăsătură asemănătoare și în ce privește folclorul grecesc de azi. De pildă, doinele cântă dorul, înstrăinarea, neîmplinirile vieții, dragostea înșelată, dar mai puțin vorbesc despre moarte. Pentru omul din popor, viața este definită, adesea, ca un „vis”, iar moartea, ca o „veșnicie”. M. Eminescu, inspirat din această concepție, scrie în poezia *Împărat și proletar*: „Că vis al morții eterne e viața lumii-ntregi”.

În doine, viața este numită simbolic „lume albă”, în antiteză cu moartea „lumea neagră”, ca în acest text din Arbore (Suceava): „Lume, lume, lume albă / Ce te treci așa degrabă ? / De ce n-ai îngăduit, / Să mă satur de trăit / Și cu mândra de iubit.” În comparație cu viața terestră, moartea e concepută ca o despărțire a sufletului de trup: „Trupul merge în pământ, / Sufletul la Domnul sfânt”, spun frecvent cântecele de înmormântare. Fenomenul este ireversibil, văzut ca parcurgere a unui drum cu sens unic: „Ista drum îi mergător / Și-napoi nenturnător” (*Folclor din Moldova*, II, 776).

În chip alegoric ideea morții o găsim transpusă în balada *Miorița*, care, prin motivul moarte – nuntă, constituie o adevărată sinteză de filosofie populară asupra fenomenului, aspect pe care l-am tratat deja la un alt capitol. Petru Caraman face o apreciere demnă de semnalat despre *Miorița*: „La români, în zugrăvirea morții e mult mai multă seninătate. Frumusețea naturii în care e încadrată moartea face să uiți de grozăvia ei și aproape ispitește” (*Studii de folclor*, II, 1988, 87).

Din mulțimea de credințe și superstiții pe care le înregistrează cultura populară, puține vorbesc despre concepția de moarte. De pildă, cele 241 de credințe pe această temă culese și publicate de Artur Gorovei, în volumul *Credinți și superstiții ale poporului român* (1915), toate vizează aspecte exterioare ideii în sine: motivele de moarte, semnele de moarte, evitarea și influențarea morții, precum și unele împrejurări rituale. Cele mai multe tradiții de acest fel se întâlnesc în obiceiurile funerare, în legătură cu riturile de trecere și integrare a sufletului în postexistență.

b. Nemurirea sufletului sau viața în dublă calitate

Ideea de nemurire a sufletului, ca aparținătoare conceptului studiat, stă în legătură directă cu concepția despre moarte și cea de reînviere, pe care le valorifică în principiul continuării vieții în postexistență. Aspirația spre nemurire a fost răspândită la numeroase popoare din istorie, fiind dovedită de vestigiile civilizației, cât și de scrierile care s-au păstrat. Dacă prezența ei este neîndoielnică în unele culturi, esența teoretică a rămas, în multe cazuri, o idee care se decriptează cu greu din urmele unor rituri, din tradiții sau din mențiunile inscripțiilor. Ea a existat odată cu omenirea. Edgar Morin afirmă în acest sens: „Credința într-o viață proprie a morților se manifestă ca un fenomen uman primordial, ca și uneltele” (*L'homme et la mort*, 1970, 1).

Cel mai bine se poate cunoaște ideea de prelungire a vieții după moarte din cercetarea unor morminte vechi. M. Eliade argumentează acest lucru prin prezența obiectelor funerare: „Credința în supraviețuire este confirmată de sepulturi; altfel nu s-ar înțelege grija pentru a înmormânta corpurile” (*Istoria credințelor și ideilor religioase*, 1981, I, 8). Se știe că, cele mai vechi morminte cunoscute datează din Musterian (70.000 - 50.000 î.d.Hr.), iar mormintele cu ocră roșu presărat peste cadavre, ca un substitut al sângelui - simbolul vieții, ar fi un indice pentru a atesta credința în nemurire. Ceva mai târziu, legenda lui Ghilgameș care caută tinerețea fără bătrânețe și viață nesfârșită, este o încercare de a depăși destinul implacabil în speranța nemuririi.

După părerea lui Herodot, egiptenii au fost primii oameni care au vorbit despre nemurirea sufletului. Aceasta a constituit una din caracteristicile esențiale ale vieții și religiei lor (Constantin Daniel, *Civilizația Egiptului antic*, 1976, 22). La egipteni, la greci, traci și alte popoare, nemuritorii au fost considerați mai întâi zeii. Relevarea

acestor trăsături la zei este importantă pentru cunoașterea concepției de moarte și supraviețuire în cultura tradițională, pentru că ei au legătură directă cu sufletele morților în starea de postexistență, cât și implicații în lumea spiritelor naturii sau chiar în viața pământească a omului. În mitologiile vechi, legătura zeilor cu desfășurarea vieții terestre este frecvent descrisă, uneori în legende și povestiri amănunțite, întemeiate pe mituri ancestrale ce încă mai supraviețuiesc în culturile popoarelor. Cele mai frecvente sunt miturile cosmogonice.

De asemenea, actul creației în natură este propriu zeilor, care dau spirit, suflet, la tot ce este viu. Viața lor este viața universului care, prin contingență, trăiește sau moare, după cum evoluează existența zeului naturist. Tot ei acordă nemurire oamenilor. Pentru omul societăților arhaice, visul nemuririi consta în prelungirea existenței într-o viață fără de sfârșit, spre o eternitate unde se va bucura de tot ce este mai bun și frumos. Viața omenească de aici dorește cu ardoare să fie dusă la nesfârșit. Uneori se concepe o prelungire a vieții trupului, alteori a vieții sufletului, sau împreună, după credințele și religiile popoarelor. Cauzele acestor concepții nu se cunosc exact, ele neavând un țel precizat, ca în religiile revelate.

Nemurirea începe, de obicei, la sfârșitul vieții terestre. Este o continuare a acesteia într-un alt plan, al existenței spirituale. Dar nemurirea poate avea început cu viața pământească, ce constituie preludivul vieții eterne. De altfel, omul a observat că și natura, în ansamblu, este nemuritoare, ciclurile vegetale se succed în timp, renăscând și perpetuând viața. Perenitatea unor forme biologice din lumea înconjurătoare a dat naștere la concepția despre sufletul naturii nemuritoare, identificat adesea cu spiritul zeului. Într-un cântec din folclorul nostru, omul se adresează codrului: „Pădure verde, pădure, / Cum nu-mbătrânești ca mine”. Personalizarea, în acest caz, este un mod de a exprima ideea naturii vii și nemuritoare.

La popoarele mai mitologizate, oamenii au avut o concepție dezvoltată despre spiritele naturii care populează și animă viața acesteia. Spiritele erau, în general, atribuite munților, apelor, pădurilor, câmpiilor, fântânilor, chiar plantelor, purtând diferite denumiri. Slavii vechi aveau „demoni” ai apelor și „nimfe” ale munților. Ei credeau, de asemenea, în „genii” sau spirite protectoare, care la origine erau spirite ale strămoșilor. Asemenea spirite erau și *rojdanicele*, considerate zeițe ale nașterii soartei omului în viață (un fel de ursitori) (N. S. Derjavin, *Slavii în vechime*, 1945, 152). Slavii credeau în foarte multe spirite, din care unele au pătruns și în cultura noastră tradițională.

Între spiritele nemuritoare ale naturii sălășluiesc și sufletele morților care, unele își caută adăpost în locuințe terestre, fie reînviat, reîncarnat în alte ființe, sau pur și simplu umblând prin natură. De pildă, vechii germani credeau că toată natura este populată de suflete care puteau lua trupuri de animale sau de plante, dar de obicei acestea mergeau să locuiască în munți, unde li se aduceau sacrificii funerare. Faptul că unele spirite puteau să sălășluiesc în arbori sau animale, a făcut ca acestea să fie considerate ca purtătoare de putere sacră. Așa s-a născut totemismul (Sigm. Freud, *Totem et tabou*, 1924). La noi, concepția despre spiritele naturii a venit din tradiția geto-dacă și prin adoptarea unor ființe mitologice din alte culturi, populând spațiul etnic și spiritual cu spirite ale munților, apelor, pădurilor, peșterilor, bălților, stâncilor,

casei, etc. Așa s-au născut Zâna apelor, Zâna mării, Muma pădurii, Dochia, Zmeii, Ielele, ș.a. care alcătuiesc o lume însuflețită și nemuritoare.

Dar cel mai mult l-a preocupat, pe omul gândirii tradiționale, propria sa nemurire. Uneori, este concepția că aceasta poate fi pregustată concomitent, prin trăirea vieții divine în paralel cu cea terestră, a corpului. Mircea Eliade avansează ideea că sanctificarea este o altă viață, este acea alternativă spirituală la pământesc, care într-un fel pregătește și anticipează nemurirea. Pentru omul arhaic, spune el „viața în totalitate este susceptibilă de a fi sanctificată. Mijloacele prin care se obține sanctificarea sunt multiple, dar rezultatul este aproape întotdeauna același: viața este trăită pe un dublu plan; ea se desfășoară atât ca existență umană și, în același timp, ea participă la o viață trans-umană, cea a Cosmosului sau a zeilor” (*Le Sacré et le Profane*, 1972, 141).

În culturile tradiționale vechi, conceptul de nemurire este asociat întotdeauna cu credința în posibilitatea acesteia. O dezvoltare teoretică, deși ne lipsește la majoritatea popoarelor antice, se poate reconstitui în plan mitic și ritual. În special mitologiile și religiile conțin elemente despre viața umană în ideea de supraviețuire. Uneori eroii o caută, ca, de pildă, *Ghilgameș*, din mitul asiro-babilonean, sau o refuză, cum face *Adapa*, care nu acceptă apa vieții oferită de zei. În *mitul lui Etana* se povestește că eroul, cu acest nume, se urcă la cer pe spinarea unui vultur, pentru a obține de la zeița Iștar nemurirea, dar cuprins de amețeală se prăbușește la pământ și moare (Constantin Daniel, *Civilizatia asiro-babiloniană*, 1981, 357-359). Este aici o reformulare a mitului căutării nemuririi la zei, care nu poate fi obținută decât cu mari sacrificii, uneori chiar plătind cu prețul vieții aspirația spre acest ideal, destinat mai mult zeilor. Ut - Napiștim și soția sa, din *mitul lui Ghilgameș*, care au ajuns în faimoasa insulă a fericiților, au rămas o excepție prin grația zeilor.

În esența lor, miturile descrise conțin o idee fundamentală pentru înțelegerea conceptului de nemurire, că ajungerea la această stare zeiască se face printr-o trecere care schimbă destinul, implică depășirea condiției pământești, prin anularea acesteia. Primejdiile și greutățile întâmpinate de eroi exprimă obstacolele trecerii la o stare de nemurire dar, în același timp, și dificultatea ajungerii de la viața umană la cea considerată doar a zeilor, care implică o ruptură cu trecutul și o renaștere totală într-o lume a nemuritorilor. Cu alte cuvinte, trecerea reprezintă un prag inițiativ care poate fi depășit doar printr-o moarte a stării vechi, terestre, și reînvierea vieții într-o condiție nouă, capabilă de supraviețuire în eternitate.

Mijloacele pentru a obține nemurirea sunt variate, căutările eroilor mitici reprezentând unele încercări de a dezvălui misterul inițiativ. Motive ca „apa vieții” sau „iarba vieții”, care au pătruns și în cultura noastră orală, sunt doar mijloace de a ajuta, în chip simbolic, fenomenul trecerii la nemurire, ele constituie un paleativ la actul real.

Concepția despre nemurire trebuie pusă, în spațiul nostru, în legătură cu conceptul vechi al geto-dacilor, care a avut o importanță deosebită în spiritualitatea vremii, făcând să se vorbească despre ei de la Herodot până la Fotie și Suidas. Din păcate, izvoarele vechi asupra nemuririi getice sunt foarte puține, de valoare inegală și răspândite la întâmplare în texte grecești și latine, începând din sec. al V-lea î.d.Hr., până în sec. X d.Hr. Cu tot numărul mare de autori, 33 de limbă greacă și 31 de limbă

latină, până în sec. al III-lea d.Hr., mențiunile lor în problema nemuririi sunt, în general, o reluare sau un mic rezumat al informației transmise de Herodot: „Geții se cred nemuritori”. „Se cred nemuritori în acest fel: ei socot că nu mor și că acela care piere merge la Zamolxis zeul; unii dintre ei numesc această ființă divină cu numele de Gebeleizis” (*Istorie*, IV, 93-94, V, 4). După Herodot, de o întindere demnă de luat în seamă sunt mărturiile lui Hellanicos, Platon, Strabon, Clement Alexandrinul, Sf. Grigorie de Nazians și Iulian Apostatul. Nu există nici un get sau dac printre acești autori. Apoi unii istorici ca Herodot, Hellanicos și Platon, cei mai venerabili, n-au cunoscut direct pe geți, ci s-au informat prin alții despre ei.

Din aceste motive, este dificil să ne facem o imagine completă asupra conceptului de nemurire la geto-daci. El a existat cu certitudine în popor și poate fi coroborat cu alte mărturii ale istoriei, cu tradițiile și riturile funerare mai ales. Pentru elucidarea problemei la noi, Vasile Pârvan aprecia că materialele arheologice sunt inestimabile, urme ale credinței în nemurire fiind întâlnite în obiceiurile funerare: „fereastra sufletului”, ofrande la morți, înmormântarea cu ocră roșu etc. În urma cercetărilor efectuate, V. Pârvan formula astfel concepția geților: „Sufletul este nemuritor. Trupul este o împiedicare pentru suflet de a se bucura de nemurire; de aceea el nu are nici un preț; poftele lui nu trebuie ascultate; la război el trebuie jertfit fără părere de rău. Omul nu poate ajunge la nemurire decât curățându-se de orice fel de patimă; carnea, vinul, femeile sunt o murdărie a sufletului. Mai ales vinul aduce ticăloșirea omului”. De aceea „oamenii sfinți vor fi la ei asceții, care nu vor să mai știe nici de lume, nici de femei, ci în renunțare la orice bucurie a trupului, se devotază gândului bun despre nemurirea de dincolo de viața trupului” (*Getica – o protoistorie a Daciei*, 91).

Ceea ce caracteriza în primul rând nemurirea traco-getică era *viața sufletului*, în opoziție cu cea a trupului. Chiar dacă n-au formulat-o în concepte teoretice definite, tracii geți și daci au avut conștiința existenței ei în realitate, ca o prezență vie, dincolo de orice îndoială. Ea se baza pe curăția vieții pământești, ca o condiție *sine qua non* a supraviețuirii. Or, purificarea aparținea de morala divină, în credința că prin neîntinare viața se apropie de calitatea divină și intră mai ușor în nemurire.

Toți tracii, fie sud-dunăreni sau geți, credeau într-o viață după moarte. Pomponius Mela, în anul 43 d.Hr., declara că la traci existau trei concepții asupra nemuririi: 1. sufletele morților se reîntorc; 2. sufletele nu se reîntorc, dar ele nu se sting, ci trec la o existență fericită; 3. după alții, sufletele mor, dar e preferabilă eternitatea morții, ca o variantă a nemuririi, mai bine decât să trăiești (*Izvoare privind istoria României*, I, 389). De fapt geții, ca toți tracii, credeau, la fel cu nordicii, într-un loc al nemuririi (un fel de Walhall), unde după moarte se vor întâlni cu zeul lor suprem și vor trăi fără sfârșit. Herodot mai spune: „dar că se duc într-un anumit loc, ca veșnic trăind acolo să aibă toate cele bune” (*Istorie*, IV, 95).

Conceptul de nemurire la geți este integrat, de majoritatea izvoarelor, mitului lui Zalmoxis. Aceasta pentru că, cele mai multe izvoare consideră că „dogma imortalității” a fost introdusă de Zalmoxis (Herodot, Hellanicos, Platon, Lucian, Iamblich, Suidas), apoi pentru că acesta e considerat zeu, și geții cred, cum spune Herodot „că ei nu mor, ci acela care piere se duce la Zalmoxis”; în felul acesta ei doar își schimbă locuința. Tot

el le-ar fi insuflat credința că, după moarte, vor fi într-o stare de beatitudine, de fericire egalitară în împărăția cerească (*ibid.*).

Observăm din prezentarea acestor informații sumare de până aici, că nemurirea getică se producea printr-o trecere a sufletului către o nouă stare de postexistență, care la Pomponius Mela este desemnată prin „revenirea” sufletului, termen pe care îl întrebuițează de trei ori. Această concepție va dura câteva veacuri, oscilând între o definiție când a corpului când a sufletului. În acest timp, nemurirea are un caracter evident spiritual, și mai puțin somatic, deoarece postexistența este concepută ca viața sufletului. De altă parte, prin ideea de schimbare a locuinței, termenul capătă o nuanță deocamdată mai terestră, pe care trebuie s-o elucidăm din exegeza textelor. O știre ceva mai târzie (de prin 361 d.Hr.) este cea dată de împăratul Iulian Apostatul care a atribuit lui Traian afirmația: „Am subjugat chiar și pe acești geți, cei mai războinici dintre toate neamurile care au existat vreodată, nu numai din cauza puterii corpului lor, dar și din aceea a învățăturilor lui Zalmoxis, care este între ei așa de slăvit. Acesta le-a întipărit în inimă că ei nu mor, ci numai își schimbă locuința și de aceea merg la moarte mai veseli decât la orice altă călătorie” (Împăratul Iulian, *Despre cezari*, 327).

În zalmoxismul tardiv, concepția schimbării locuinței sufletului prin moarte reprezintă deja ideea de metempsihoză, ca urmare a unor influențe orfice și pitagoreice târzii, în epoca elenistică și romană. Dar această concepție nu urcă până la Herodot, nici până la Hellanicos. Anterior ei, nemurirea își trage sevele din credințele tracogetice și dacice, unele de sorginte poate chiar indo-europene, întâlnite la mai multe neamuri tracice.

Problema formei originare a concepției despre nemurire la geto-daci este complexă, și ea trebuie văzută în strânsă legătură și cu ideile religiei lor. Cultul unui zeu spiritualizat, cerea curățirea sau purificarea corpului, pentru a da sufletului o calitate morală, compatibilă cu idealul propus atât de preceptele religioase, cât și de cele tradiționale, ale gândirii populare. În fond, morala geto-dacă se apropie foarte mult de cea creștină, de aceea s-a introdus ușor creștinismul în Dacia.

Cu privire la participarea corpului la nemurire, nu există document scris care să vorbească despre disprețul geților la adresa lui. Unele precizări, în acest sens, se pot face în raport cu alte culturi. De la concepția arhaică despre om, cu timpul, sub influența culturii grecești, se conturează o delimitare între cele două elemente ale ființei umane, unite în aspectul dihotomic, pentru ca să ne dăm seama de particularitățile fiecăruia. Fenomenul este mai larg.

Faptul capital care izbește spiritualitatea greacă și „barbară” (la populațiile tracice etc.), spre sfârșitul sec. al V-lea î.d.Hr. și începutul celui următor, este separarea netă a sufletului de corp, despărțire având o legătură cu filosofia epocii, mai ales a lui Platon, în care sufletul este înfățișat ca „ceea ce este”, ca o esență eternă, în timp ce corpul, cauză a tuturor suferințelor, este „mortul”, „mormântul”. Ca urmare, în timp ce sufletul este nemuritor și conduce universul, corpul este muritor. Această diferență de caracter, în dihotomia umană, este documentată, la greci, de unele inscripții funerare, cum este cea de la Atena, din sec. al IV-lea î.d.Hr., care zice: „Pământul ține pe acest dulce copil, cel puțin oasele și carnea sa, dar sufletul lui a plecat în casa celor evlavioși”

(A. J. Festugière, *L'ideal religieux des grecs et L'Évangile*, 1932, 159), apoi și de unele opere literare.

Daco-geții însă reacționează împotriva ideilor lui Platon, fapt consemnat într-un text din *Charmide*. În el Socrate povestește convorbirea pe care a avut-o cu unul din medicii traci (geți) ai lui Zalmoxis „despre care se zice că ei conferă nemurirea (...) Dar Zalmoxis, regele nostru, zeul, proclamă că după cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii fără cap, nici capul fără trup, tot așa nu trebuie să încercăm a vindeca trupul fără suflet (...) Acesta e motivul pentru care multe boli scapă medicilor greci. Aceasta pentru că ei neglijează ansamblul sau totalitatea, căreia ar trebui să-i acorde atenție, întrucât dacă totalitatea nu stă bine, este imposibil ca partea, ea însăși să stea bine. Din suflet pleacă totul: și cele bune în trup și în omul întreg. Din suflet se răspândesc acestea toate, așa cum (durerea) vine de la cap la ochi. Trebuie deci în primul rând și mai presus de orice să îngrijim sufletul, dacă vrem să se găsească în bună stare capul și celelalte părți ale trupului”. Acest text ne oferă indicii importante pentru concepția getică despre nemurire. Mai întâi aflăm că Zalmoxis era rege și zeu, ceea ce în antichitate întâlnim și la alte popoare, când regii erau zeificați (de pildă faraonii). Apoi că Zalmoxis avea medici care practicau medicina, cu unele principii destul de înaintate pentru acel timp, socotind omul o entitate indestructibilă, cu trup și suflet, părți care se influențează reciproc în actul vindecării. Terapia getică pune accent pe rolul sufletului în eliminarea bolilor, chiar acordându-i un rol prioritar. Or, aceasta presupune că exista o concepție bine conturată despre valoarea sufletului, cunoașterea funcțiilor sale și punerea lor în acțiune, fie pe cale religioasă, fie prin descântece care, se menționează „sunt cuvintele frumoase”. Prin aceste cuvinte „pătrunde” înțelepciunea în suflete, înțelepciune a cărei intrare procură sănătate și capului și restului trupului.

Nemurirea pare să decurgă aici chiar din actul taumaturgic, pentru că statuează vindecarea sufletului. Aceasta ne oferă indicații sigure despre știința sufletului la getodaci, care au dezvoltat o terapie originală, având ca mijloace instrumentele morale. Înțelepciunea însăși, produsă de cuvintele frumoase, are un rol de întărire sufletească, după care trupul va lucra bine sau rău în numele sufletului. Ca urmare, trupul nu mai are importanța din culturile tradiționale, puțin spiritualizate, de aceea nici dispariția lui nu constituie un impediment în calea nemuririi. Totuși, aici numai ființa totală este capabilă de a pregăti supraviețuirea viitoare. M. Eliade o consideră relație funcțională între sănătatea conservată printr-o „metodă totală”, în care sufletul joacă rolul decisiv, și între obținerea nemuririi.

Un alt mijloc, menționat de Herodot, este acela că geții ajungeau la nemurire prin *practicarea dreptății*. Platon explică, în dialogul său *Gorgias*, că înțelept este acela care face ceea ce se cuvine zeilor și oamenilor. Acela care săvârșește ceea ce datorează oamenilor, împlinește dreptatea, ceea ce pentru zei este un act de pietate. Deci cel care împlinește dreptatea și pietatea este, în chip necesar, drept și credincios divinității. Dar dreptatea este și o dimensiune a spiritului, o virtute.

Noțiunea de dreptate a avut, în antichitate, un înțeles mult mai larg decât cel strict juridic. Dreptți, erau numiți, în Vechiul Testament, patriarhii, cei care împlineau legea lui Dumnezeu, iar în creștinism, sfinții. Dreptatea, în sens religios, însemna

respectarea voii divine, a zeilor, la popoarele păgâne, fapt care făcea pe oameni să țină legea morală. Ei deveneau drepti prin corectarea deprinderilor și a voinței, în acord cu prescripțiile sacre, învățând totodată actele rituale sau ceremoniale. De aici și apropierea, ca sens, a dreptății cu înțelepciunea.

Dacă facem o trecere în revistă a concepției getice de a obține nemurirea, vedem că toate metodele expuse converg spre o acțiune moral-spirituală, iar mai puțin se pune accent pe rolul trupului. Acesta rămâne doar un participant la pregătirea nemuririi, dar nu însoțește sufletul în actul nemuririi. Cât privește forma cum au conceput geto-dacii trecerea în nemurire, aceasta era considerată ca o călătorie spre un alt tărâm.

Ideea de trecere dintr-o lume în alta, prin supraviețuire, este deci precreștină, și ea a continuat să existe printr-o serie de credințe și practici tradiționale legate de momentul ultim al vieții, ajungând până la noi. În toate credințele populare arhaice, se consideră că moartea reprezintă o „mare trecere”, într-o altă lume, opusă celei de aici, dar nu străină de ea. Creștinismul, cu toată superioritatea învățaturii sale, n-a desființat această concepție tradițională care, de altfel, a fost continuată în noua religie. În cultura noastră populară, ideea de nemurire este mărturisită de bocete și obiceiurile funerare. Poporul crede că sufletul nu moare, el doar trece, prin moarte, spre o altă viață care, ca orice început de existență nouă, implică un act de renaștere sau de înviere, fiind vorba de un fenomen post-mortem. „Călătoria sufletului” este o imagine a evoluției vieții spre nemurire, influențată de ideile creștine eshatologice. Nemurirea, când este raportată la precepte divine, reprezintă un alt plan al existenței - existența sacră. Aceasta este exprimată, în gândirea populară, prin concepția mijlocirii sufletelor sanctificate la persoanele divine pentru viața oamenilor. De aici, credința că, a face bine morților, prin ofrande și practici rituale, influențează viața celor vii, fie prin fertilitatea ogoarelor, fie prin protecția locuințelor.

Conceptul despre nemurire, ca formulare teoretică despre o altă viață, implică, pe lângă ideea unei calități superioare a sufletului, și aceea a unui alt plan sau a unui alt loc în spațiu. În tradițiile populare se vorbește frecvent despre acest loc destinat sufletelor după moarte, în care ele sunt într-o stare de „repaus” și își continuă existența postumă neîntreruptă, în funcție de felul cum au trăit în viața anterioară, corporală, după faptele săvârșite și după cum au practicat virtuțile. Chiar și geto-dacii aveau această concepție că, prin moarte, sufletul își schimbă „locuința”. Din faptul că merg, cum ne spune Herodot, la Zalmoxis, putem deduce ușor că acesta era un loc de fericire, de beatitudine nesfârșită.

Asupra felului cum arăta „raiul” dacic, nu avem informații. Romulus Vulcănescu e de părere că, despre această problemă nu putem decât să enunțăm ipoteze explicative. „S-ar putea ca raiul dac să fie sobru și modest ca și viața pe care o reclama învățătura lui Zalmoxis, dar s-ar putea să fie și o recompensă pe măsura imaginației unui popor auster, credincios și războinic” (*Mitologie română*, 1985, 363). Având în vedere faptul că se povestește despre zeu că a coborât într-o locuință subpământeană, s-ar putea concluda că aceasta era destinată celor nemuritori, credințele chtoniene fiind răspândite pe malurile Mediteranei, de unde au pătruns până în Tracia, și respectiv Dacia, prin intermediul grecilor. O altă variantă a „raiului” getic se deduce din obiceiul

„solul lui Zalmoxis”, care se petrecea odată la patru ani. Tânărul ales pentru acest rol credea că merge la zeu. Or, Zalmoxis nu era un zeu celest, ci mai mult pământesc, căruia i se aduceau jertfe și ofrande pe înălțimi. În perioada daco-romană, locul de fericire eternă a putut fi un compromis între imaginea unui empireu și Câmpiile Elizee, adică un fel de grădini cerești, unde merg sufletele celor virtuoși.

Unele ecouri ale imaginii arhaice a „raiului” la străromâni au pătruns în cultura populară românească. Raiul pe înălțimi este menționat într-o colindă din Mehedinți: „De Sânvasile-am venit, / Am venit să colindăm, / Din Raiul nost’î din cer, / Cocoțat în vâr’ de munte, / Între nori / Cu vâr’ de munte / Și-am trecut pe dalbă punte, / Prin prejur cu stânci colțate, / Râpi adânci întunecate” (apud *ibid.*). Conceperea acestui loc sacru pe înălțimi corespunde credinței populare în prezența divinităților pe munți, pe culmi, acolo unde se înălțau altădată altarele dacilor. Faptul este confirmat și de imaginea din *Miorița*, unde se amintește coborârea „Pe-un picior de plai, / Pe-o gură de rai”. Sacralitatea acestui loc îi conferă nu doar o metaforă, ci indică un loc înscris în concepția mai profundă a credinței în locul etern al sufletelor, al nemuririi. Chiar expresia „preoți munții mari” dezvăluie rostul sacral al acestui spațiu în călătoria sufletului spre „raiul” dacic.

Cel mai frecvent întâlnim, în folclor, raiul imaginat ca o grădină frumoasă. Într-un cântec funebru, din Bucovina, se spune: „Mândru-i raiul și-nflorit, / Pentru cel tânăr gătit. / Mândru-i raiul și frumos, / Pentru cel tânăr voios.” Într-o colindă este numit chiar „grădină”: „Raiule grădină dulce, / Din tine nu m-aș mai duce, / De dulceața pomilor, / De mirosul florilor” (*culeg. pers.*). La originea acestei imagini, o influență a avut-o, fără îndoială, numele biblic de „grădina Edenului”, unde au fost așezați protopărinții oamenilor, Adam și Eva. În rai se găsesc, de obicei, pomii sacri (pomul cunoștinței binelui și răului și pomul vieții), dintre care se menționează *mărul* - care în popor are un rol benefic, - și mese întinse ca la un ospăț bogat, unde vor lua parte sufletele bune. Important este pomul vieții și al morții, care e menționat ca un măr cu mere de aur. Într-o colindă culeasă de Sabin Drăgoi se spune referitor la aceasta: „Un boier bătrân (...) / Ce-mi are locuț bun în rai, / Unde-s mese-ntinse / Și făclii aprinse / Jur prejur de mese, / Scaune girese, / Din mijloc de mese, / Măru-i mărgărit, / Măru-i înflorit, / Florile-s de-argint, / Merele-s de aur” (*303 colinde*, 1931, 49-50).

Pentru a intra în rai, sufletele trebuie să treacă pe o „punte”, un loc al încercărilor de tot felul, ceea ce, la romani, era imaginat ca trecerea peste râul Styx. Numai cei buni pot ajunge în rai. Ei se roagă la Sf. Petru, spune un bocet, cel care e la poartă și „păzește lumea toată”. Necurații, cei impuri, nu pot pătrunde în rai care, de altfel, este intangibil spiritelor rele (malefice). După Ovidiu Papadima, imaginea românească a raiului corespunde spiritului liniștit, echilibrat și realist al concepției românului despre viață și lume. „Rai - zice el - înseamnă răsplată, dar înseamnă și lumea cealaltă care e pe alt tărâm (...) un tărâm apropiat pământului” (*O viziune românească a lumii*, 1941, 92-95).

Mai puțin e menționat în cultura populară „iadul”, ca loc al sufletelor pedepsite, deși demonologia noastră este foarte bogată. Dar însăși noțiunea de *demon* are conotații mai puțin infernale, decât cea de *diavol*. Chiar Eminescu, în poezia *Înger și demon*,

folosește termenul cu sens de faptură mitică inferioară, din cele care se întâlnesc în mai toate domeniile de activitate ale cosmosului, pământului și vieții umane.

Noțiunea de iad s-a născut, la noi, ca urmare a influențelor din cultura greco-romană. Tracii nord și sud-dunăreni socoteau moartea o binefacere, și nu aveau noțiunea de iad. Ideea, pare a fi concepută de Orfeu și orfici, de unde, în contact cu cultura mixhelenică de la Pontul Euxin și romano-dacă, din Dacia romană, facilitată de pătrunderea ideilor despre Tartar și Infern, a ajuns în concepția strămoșilor noștri. Considerat sinonim cu Hades, de la greci, iadul a căpătat, prin contribuția creștinismului daco-roman, o imagine cu multă coloratură românească, pe care cultura populară a preluat-o și transmis-o mai departe, în conștiința românească.

De problema iadului, în tradiție, s-au ocupat îndeosebi folcloriști ca S. Fl. Marian, Ovidiu Papadima și, din filosofia culturii, Doina Graur. Ideea iadului sau infernului corespunde, în general, cu ideea răului. Doina Graur, făcând o dezvoltare filosofică asupra consecințelor răului în existență și postexistență, conform credințelor, datinilor și tradițiilor populare variate, cât și concepțiilor despre viață și moarte în istoria omenirii, constată o extindere a influenței iadului în spațiul cosmic (Doina Graur, *Aventura unui mit*, 1983). În concepția mitică, acesta este văzut ca un loc pe pământ, cu câmpii sterpe, beznă, ciulini, râuri de foc, Apa sâmbetei și alte lucruri terifiante, menite să îngrozească sufletele celor condamnați la „pedeapsa veșnică”. În tradițiile noastre, imaginea iadului este concepută când terestră, când cosmicizată și spiritualizată, ca un loc înșelător, cu rost înfricoșător. Drumul la iad, spune un cântec, e scurt și seducător, plin de surprize plăcute, care toate dispar celui odată intrat pe porțile iadului: „Drumul de la noi din sat / Până jos la sfântul Iad, / Este scurt cât un oftat, / Treci cântând peste un iaz, / Sari în șagă un pârleaz, / Mergi cu gândul, / Fluerând ca vântul, / Treci un câmp roșu de maci / Nu vezi nici urmă de draci, / Porțile nezăvorâte / Se deschid deodată mute / Și te soarbe o duhoare, / Ce seamăn pe lume n-are / Bezna sufletu’ ți-apasă, / Strigăte pătrund în oase ...” (R. Vulcănescu, *op. cit.*, 456).

În general, oamenii pronunță cuvântul „iad” cu reținere și adaugă imediat o formulă scurtă de izbăvire de acest loc infernal. Într-o colindă din Banat, după numele iadului este dat un refren asemănător. Textul spune: „Ici e iadul cel spurcat / Pentru oameni răi gătat / Da-n lăuntru cine sunt ? / Să ferească Domnul Sfânt” (S. Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, 1892, 467).

Este concepția că uneori cei vii pătrund în acest loc pentru a-și găsi semenii pierduți, cum întâlnim într-o doină din Turda – Arieș, în care se relatează drama unui flăcău care-și caută iubita în iad. O caută mai întâi în rai, apoi în iad, unde o găsește, dar în fața priveliștii chinuitoare dragostea lui dispare și el caută să scape cât mai repede de acolo. Cântecele pare inspirat de coborârea lui Orfeu în infern și atmosfera terifiantă pe care el o întâlnește căutând-o pe Euridice.

În tradițiile noastre despre iad, acesta apare ca un loc foarte populat, unde merg cei mai mulți oameni, ca urmare a faptului că nu respectă ordinea morală a vieții și cad în greșeli de tot felul. Consecințele sunt evident punitive. Dar ceea ce-i îngrozește mai mult, este durata acestor efecte nefaste care marchează nemurirea, dar o nemurire cu pedepse eterne. Poporul a „umanizat” imaginea iadului, acesta fiind conceput ca un loc

al sufletelor în postexistență, dar văzut tot într-o formă negativă. Unii oameni pot să ajungă aici cu casă cu tot. Într-o colindă din Banat se spune: „Văd casa zgârcitului / Din mijlocul satului / În mijlocul iadului; / balaurii suflă-n foc / harapii nu-și află loc” (S. Fl. Marian, *op. cit.*, 468-469).

Ca și în cazul raiului, și la iad, coborârea la lumesc a creat adesea imaginea unui loc terestru, doar că deosebit de restul lumii și separat printr-un hotar de netrecut, decât prin moarte. Raiul este păzit de Sf. Petru sau de îngeri, iadul însă este deschis tuturor și ispititor, dincolo de „porțile” lui însă trecerea, ca orice cale inițiativă, devine ireversibilă.

c. Renașterea-reînvierea sau revenirea la o altă viață

Ideea de renaștere-reînviere constituie un aspect esențial al conceptului de care ne ocupăm, atât ca bază teoretică ce prefațază fenomenul supraviețuirii în postexistență, cât și prin expunerea modului de trecere care deschide calea spre perenitate și nemurire. Concepția aceasta s-a format în timp, ca urmare a observării naturii și nașterii unor credințe de veche sorginte populară, despre viața ce reînvie din moarte. Marile religii, încercând să găsească un răspuns la acest mister al vieții universale, au conceput teorii variate despre fenomenul reînvierii sau renașterii, mai ales a zeilor și sufletului. Animismul unor credințe antice a adus și el o contribuție la formarea concepției despre sufletul naturii vii care, asemenea omului, are viață, se naște și moare. Mai târziu, după apariția zeilor antropomorfizați, viața naturii se confunda cu ființa zeilor ce o însuflețeau, era imanentă acestora și participa la stările lor divine. Ideile panteiste că Dumnezeu este peste tot și în toate, a făcut ca însăși natura să fie gândită ca ființă divină, care se comportă asemenea unui mare spirit personificat. Elementele cosmice și ale naturii devin, în acest caz, doar părți ale „marelui spirit” și se integrează în mersul vieții universale. J. G. Frazer vorbește pe larg despre concepția populațiilor primitive referitoare la spiritul vegetației, spiritul pădurii, spiritul grâului, al arborelui etc., care fiecare are o viață proprie, sunt asemenea ființelor dar, în același timp, fac parte din marele tot, participă la viața naturii-mamă care moare și învie periodic. De aici, conceptul a fost extins, mai târziu, la evoluția timpului ciclic care determină „vârstele” naturii. Omul, făcând parte din natură și înzestrat cu suflet nemuritor, a fost integrat ființelor vii cu spirit superior, a cărui viață nu doar renaște, ci prin renaștere-reînviere participă la o viață transumană, a cosmosului sau a zeilor.

Concepția aceasta face parte din gândirea mitică despre lume, în virtutea căreia renașterea, ca și reînvierea, sunt posibile. Ele dau măsura puterii divinităților asupra vieții, care mai întâi ele au înviat, inaugurând acte universal valabile și etern posibile. Tot ce este viu poate renaște a doua oară, par a ne spune vechile credințe populare. Mai mult, fenomenul poate fi extins, simbolic, la acte și stări. Anumite stări renasc în altele ce le succed, vechiul renaște în nou, fericirea renaște din moartea nefericirii sau invers etc. În fapt, renașterea se produce fie prin trecerea printr-o moarte aparentă, fie prin parcurgerea unei stări de reducere a ființării vieții până la faza embrionară. Natura renaște, pentru că, în timpul iernii, ea nu moare, că moartea ei este parțială și rămâne totuși partea embrionară, din care revine la o nouă viață sau o nouă etapă de ființare. De aici, se vorbește despre o renaștere periodică sau ciclică a naturii. La nivelul gândirii mitice însă natura reînvie, pentru că ceea ce-i asigură revenirea la o altă viață

este sufletul naturii care moare și reînvie. Învierea înseamnă împodobirea ei din nou cu verdeață și culori, expresie a înfățișării într-o etapă nouă de viață, recreată și revigorată. În același timp, ea reprezintă o altă stare a existenței în spirit, pentru care „sufletul” vivificat dă măsura trecerii prin moarte la viață.

Concepția aceasta a fost foarte răspândită în culturile popoarelor din antichitate și s-a păstrat în tradiție până în epocile moderne. Ea este legată, într-o perioadă mai veche, de câțiva zei ai vegetației care se credea că mureau și înviau în fiecare an: Osiris la egipteni, Tammuz la babilonieni, Adonis, Attis, Artemis - patroana renașterii vegetației, Demeter și Persefona la greci, Baal la canaaniți, Dionysos în lumea traco-elenă, Telepinus la hitiți ș.a. Evoluția lor ciclică, în natură, era trăită de populație ca o realitate, cu sentimente diferite: moartea cu tristețe, mâhnire, chiar jelind-o, iar învierea cu bucurie nemăsurată, cei vechi convinși fiind că participă la viața zeului. De pildă, în Vechiul Testament (sec. VI î.d.Hr.), Iezechiel spune că „am întâlnit două femei care-l plângeau pe Tammuz la porțile templului”.

O altă formă de reînviere consta în concepția despre omorârea zeului, adică a omului (conducătorului) în care s-a încarnat, ca un pas necesar pentru ca acesta să reînvie într-o formă superioară. J.G.Frazer descrie aplicarea acestei concepții la regele pădurii sau preotul de la Nemi și la popoarele nordice, unde se răsfrânge și la alte personaje mitologice ca: Omul Sălbatic, Spiritul arborelui (Regele de mai, Regele ierbii) sau la animalele ucise (*op. cit.*, III, 19). Plecând de la ideea că viața divină sau mitică, încarnată într-un trup material și muritor, poate fi alterată de slăbiciunea mediului care o adăpostește și, în consecință, slăbește, omul primitiv a interpretat aceasta ca o istovire a spiritului zeului sau vegetației, care trebuie eliberat prin moartea trupului, ca astfel să renască într-o ființă nouă, regenerată. Tot așa, în cazul animalelor ucise, actul este menit să permită, prin reînvierea sufletului animal, revigorarea speciei. O formă arhaică a acestei concepții consistă în învierea animalelor din oasele lor, după ce au fost ucise, întâlnită încă din preistorie. Depozitele de oase, descoperite în mai multe locuri (cum sunt cele de oase de urs de peșteră găsite în Alpi și regiunile învecinate), ar atesta ideea că Stăpânul Animalelor avea intenția să le învieze. Mircea Eliade aduce în sprijinul acestei supoziții, cultul ursului care a fost practicat în emisfera nordică, până în sec. al XIX-lea (*Istoria...*, I, 12-14).

Un obiectiv principal al concepției de reînviere, îndelung teoretizat în diverse tradiții și sisteme de gândire, l-a constituit mereu supraviețuirea omului. Asociată când cu renașterea-reînvierea naturii, când cu a zeilor, ideea conține o realitate mitică, dar și un mod de concepere a vieții în raport cu etapele existenței în spațiul divino-uman. Omul, fiind măsura tuturor lucrurilor, potrivit gândirii filosofice, a încercat să-și apropie viața sa de a zeilor, umanizându-i, și astfel crezând că poate face posibilă participarea sa la o viață deiformă.

De aceea marile sisteme spirituale ale lumii au pus învierea omului în legătură cu o divinitate mai importantă: cu Osiris la egipteni, cu Iahve la evrei, Angro-Mainyu la iranieni, Demeter la greci, Tammuz la babilonieni, Baal la canaaniți, Dionysos la traci, Zalmoxis la geto-daci, Iisus la creștini. Legătura cu o divinitate puternică creează acel postulat al realității mitice, după care învierea omului nu este numai teoretică, ci

devine un fapt care integrează ființa umană muritoare în lumea transcendentă „veșnică”. Ea este apoi un act de purificare morală, prin care cel reînviat se ridică la capacitatea de a trăi în noua stare „zeificată”, unde bucuriile sunt doar de ordin spiritual.

Din perspectiva concepției de care ne ocupăm, *antropomorfismul* a fost o „emancipare arogantă a omului față de lumea care l-a născut, a fost un răspuns religios al culturilor indo-europene (...) la *geomorfismul* culturilor neolitice”. Deosebirile dintre aceste două ideologii sunt fundamentale și ele afectează evident viziunea renașterii-reînvierii. Antropomorfismul marchează desprinderea omului de starea lucrurilor universale, ceea ce-l definește doar ca omul – trestie, care se naște și moare, pe când geomorfismul a gândit omul – ghem, întreg, care moare și renaște. „La ideea nemuririi sufletului antropomorfismul a ajuns prin credința în viața veșnică, petrecută o parte „aici” și restul „dincolo”, în rai sau iad, geomorfismul prin asemănarea omului cu planta care trece din existență (de la sămânța încolțită la sămânța recoltată) în postexistență (de la sămânța recoltată la sămânța semănată) și preexistență (de la sămânța semănată la sămânța încolțită)” (Ion Ghinoiu, în *Academica*, 1994, 3).

În condițiile în care această identificare cu lumea a evoluat, s-au găsit alte posibilități de a concepe nemurirea și trecerea spre postexistență la un nivel superior de gândire. Omul nu se mai confundă cu natura, el este un corolar și stăpân al acesteia, are conștiința propriei sale identități spirituale. El poate renaște nu prin legea naturii, ci prin voia sa sau a zeilor. Pe lângă perfecțiunea morală, renașterea sau reînvierea s-a crezut că poate fi realizată și cu alte mijloace: „băutura nemuririi” (*soma* la indieni, *haoma* la iranieni), Ghilgameș învață de la Ut-Napiștim să caute o „iarbă” din adâncul apelor, prin care „cineva își recapătă suflul vieții”, Diana îl roagă pe Esculap tămăduitorul să-l învie pe Hipolit cu buruienile lui. În cultura noastră, motivul este reprezentat de „apa vie”, întâlnit frecvent în basme, care are puterea de a face pe cineva să învie sau să reînvie când este nevoie. Eroii revin la viață în cele mai diverse situații, dar mai ales când sunt răpuși de zmei-ființele malefice puternice, semnificând, în plan mitic, zeul morții. „Apa vie” este un simbol; ea reprezintă posibilitatea omului de a birui moartea și spiritul acesteia prin reînviere.

Concepția în legătură cu „arta” învierii morților o întâlnim, cu deosebire, la magicieni, dar și la unii filosofi antici. Empedocle afirma că își poate instrui discipolii în arta de a îndepărta bolile și bătrânețea, de a reînvia morții. Pitagora a ancorat în metempsihoză, doar Platon a avut o gândire mai cerească și a reușit să contureze o concepție oarecum evoluată despre înviere, în care preia din ideile lui Pitagora și modelul orfic. Potrivit acestei teorii, învierea se produce la moarte, după eliberarea sufletului din „temnița” trupului, când acesta transmigrează din corpul uman în spațiile siderale, în lumea astrală, de unde a venit la naștere (*Opere*, I).

La unele popoare vechi, concepția despre înviere a căpătat un sens *eshatologic*. Pe lângă învierea de după moarte, când sufletul va participa la judecata particulară, se vorbește despre o înviere generală a morților care, din punctul nostru de vedere, reprezintă o reînviere. Această concepție se unește, mai târziu, cu cea cosmogonică. Astfel momentul învierii generale este plasat la sărbătoarea Anului Nou - care înseamnă simbolic înnoirea timpului, când va avea loc înnoirea totală a lumii, a

timpului și anului. Oamenii vor învia, vor fi judecați și vor deveni nemuritori, și Universul întreg va fi regenerat. Aceasta echivalează cu o nouă creație. Deoarece scopul ultim era regenerarea universală, înnoirea eshatologică nu numai că „salvează” omenirea, ci o făurește din nou. Aici se adaugă o nouă idee și, anume, aceea a învierii corpurilor, prezentă și în religiile biblice.

Mircea Eliade, care expune înnoirea finală în lumina concepției lui Zarathustra și a tradițiilor populare iraniene, consideră că în jurul Anului Nou se consumă trei evenimente ale dramei cosmice și umane: creația, revelația „religiei” și înnoirea eshatologică (*Istoria...*, I, 349).

În Vechiul Testament se face trimitere de câteva ori la concepția evreilor despre înviere. Unii psalmi menționează: „Scos-ai din șeol sufletul meu, mântuindu-m-ai de cei ce se pogoară în groapă”, sau „De aceea nu voi muri ci voi trăi.” O mențiune mult mai concludentă o găsim în vedenia lui Iezechiel, în care se descrie învierea corpurilor dintr-un câmp de oase.

În spațiul nostru de cultură, concepția de renaștere-reînviere s-a raportat mult timp la natură și spiritul acesteia, și mai puțin la om. Geto-dacii nu aveau noțiunea de înviere a sufletului în sensul cunoscut de noi astăzi. Ei credeau într-o continuare a vieții în nemurire. Totuși, solul trimis ritual lui Zalmoxis trebuia să moară cu trupul mai întâi, ca să ajungă la zeu. Rolul sufletului, în acest caz, este capital, și geto-dacii i-au acordat, în perioada mai târzie, sub influența filosofiei grecești, cum am văzut, un rost mai mare decât trupului.

Romanii au adus în Dacia unele obiceiuri închinare morților: sărbători, ofrande și concepția că sufletele morților se întorc, în anumite zile, pe pământ și se hrănesc cu ofrandele de la morminte. Mai puțin vorbesc romanii însă despre înviere. Credințele etrusce vechi, cu privire la moarte și post existență, sunt greu de reconstituit, pentru a vedea fundamentul concepției romanice în această problemă. Romanii, în perioada clasică, nu aveau o concepție dezvoltată despre înviere, deși nu lipsesc unele referiri la ea. De pildă, Ovidiu scrie într-o poezie la Tomis: „Aș învia: speranța pe loc m-ar întrema!” (*Tristele, Ponticele*, 1972, 80). Să fie aceasta o consecință a influenței ideilor getice despre înviere? Puțin probabil, dat fiind nivelul concepției în tradiția autohtonă. Mai degrabă e de presupus că Ovidiu s-a inspirat din ideile grecilor de la Tomis.

În general, romanii au acordat un sens laic învierii. Daco-romanii în schimb, cu mulți păgâni și puțini creștini, au fost puși în fața unui fenomen în ascensiune - răspândirea creștinismului în Dacia și, odată cu aceasta, a concepțiilor fundamentale despre viață și moarte. Așa s-a format termenul propriu de „înviere” în limba străromână.

Concepția de renaștere-reînviere în tradiția populară a păstrat atât sensul laic, roman, cât și cel sacru, creștin, pe care le găsim aplicate în diferite categorii de rituri și în credințele populare, însă fără o formulare teoretică dezvoltată. Pe lângă exprimările directe, desprinderea unor înțelesuri, în acest sens, din rituri și simboluri, dovedește existența ideii la nivelul gândirii populare, unde reînvierea este imaginată ca o trecere către un alt tărâm, cum apare în basme și în tradițiile funerare. Mai evident este exprimată renașterea aceasta referitoare la natură, în cântecele de dor și de haiducie, în poeziile populare, ca o premisă la reînvierea omului. Astfel concepția, în ansamblu,

pornește de la realitatea vieții, dar exprimă, mai degrabă, o realitate mitică, în care momentele de renaștere-reînviere devin acte cu semnificații universale.

d. Metempsihoza

Ca o consecință a reînvierii este concepția care susține că sufletul poate peregrina, post-mortem, în alte corpuri vii, sau chiar în elementele naturii: arbori și plante. Această concepție, numită „transmigrație” sau „metempsihoză”, „reîncarnare” (când are loc în alte corpuri), o întâlnim atât în sistemele religioase, cât și în credințele populare din diferite zone ale lumii, care cultivă ideea de supraviețuire și postexistență.

La nivelul gândirii mitice, transmigrația este o urmare firească a revenirii sufletului la o nouă viață prin reînviere sau renaștere, dar o revenire la corporal, la o existență temporală, asemănătoare cu cea dinainte. Cu alte cuvinte, renașterea poate avea loc în alt trup asemănător, supus acelorași legi și necesități, doar cu o altă înfățișare. În cazul renașterii în oameni, poate exista o diferență de persoană și personalitate, chiar de condiție socială, după faptele săvârșite în prima viață.

Ideea de metempsihoză este veche și a căpătat formulări mai dezvoltate în culturile tradiționale. Chiar și unii filosofi au fost influențați de acest mod de gândire, punând concepția populară în tiparele sistemelor filosofice, cum găsim, de pildă, la greci (la Pitagora și mai apoi la Platon). O situație asemănătoare o găsim la hinduși, unde concepția a cunoscut o lungă evoluție ce a depășit literatura vedică și s-a concretizat într-o formă conceptuală în eshatologia brahmană. Din ea am putea caracteriza reîncarnarea la hinduși astfel: ca o necesitate, ca mod de sancțiune și, ca mijloc de purificare.

a. Transmigrația este o necesitate pentru renaștere, pentru că ea este urmarea unei legi implacabile, cu o anumită finalitate. Deci sufletul trebuie să treacă prin șirul de renașteri succesive pentru a ajunge la starea finală de eliberare, la izbăvirea de orice corp și devenirea totală și definitivă în starea divină.

b. Transmigrația răspunde concepției de dreptate divină și universală, în care faptele sunt judecate și apreciate ca atare. Ea se asociază ideii de răsplată și sancțiune. În spiritul acestei dreptăți, faptele rele trebuie pedepsite, ceea ce se aplică prin reîncarnările succesive, prin trecerea sufletului în corpuri diferite care cauzează suferința.

c. Dar suferința nu e un mijloc de mortificare, ci de purificare. Însă nu trebuie să ne închipuim acest drum al sufletelor, prin vieți posterioare, ca urcând neconținut, prin purificări continui, până la eliberarea finală, ci el este determinat de faptele existenței anterioare. Ideea de sancțiune și purificare este semnalată și la chinezi, de Nicolae Milescu Spătaru (*Descrierea Chinei*, ed. 1975, 33).

Deci prin metempsihoză omul moare dintr-o existență, pentru a reînvia cu sufletul în alta nouă, fie mai bună sau mai rea. Odată cu această trecere se stinge toată ființa lui anterioară, își pierde identitatea, pentru a căpăta o identitate nouă. Sufletul nu renaște în spirit, într-o ființă cerească, ci revine la condiția lui umană, pământeană. Felul renașterii este dictat de unele prescripții exacte: „Cel care a păcătuit cu trupul, va renaște în lucruri lipsite de mișcare, cel care a păcătuit cu vorba, într-o pasăre și, în fine,

cel prin gând, în om de cea mai joasă condiție” (Gheorghe Vlăduțescu, *Introducere în istoria filosofiei Orientului antic*, 1980, 182).

În privința felului cum se produce reîncarnarea, hindușii vechi o exprimau prin unele comparații, menite să o facă accesibilă rațiunii omului de rând. De pildă, ei spuneau: „După cum omul leapădă hainele vechi și ia altele noi, tot astfel sufletul leapădă corpurile vechi și îmbracă altele noi” (*Bhagavadgita*, 2, 22), sau „după cum actorul își pictează corpul cu culori și ia diferite înfățișări, tot astfel sufletul ia corpurile care rezultă din acțiunile sale” (*Yājñavalkya*, 3, 162).

Transmigrația o întâlnim și la alte popoare, cu aspecte proprii care accentuează fie ideea de revigorare prin moarte, fie de fericire, cum este, de pildă, la beduinii din Palestina, despre care scrie Sir de Joinville (*Memorii*, c. 58, 357). La populațiile primitive, credința în reîntruparea sufletului are la bază ideea că sufletul poate părăsi corpul, fie prin boală, fie prin moarte.

În caz de boală cronică, sufletul putea fi readus prin diferite practici magice, litanii etc., cum se întâlnea la unele triburi din Congo (J. G. Frazer, *op. cit.*, II, 106), sau chiar prins cu capcane. Vrăjitorii din insula Danger aveau obiceiul de a pune capcane de acest fel, făcute din frânghii, pe care le așezau în calea zborului sufletelor și astfel se credea că le readuc în corpul lor (*ibid.*, 113). Sufletul nu trebuie să fie despărțit de trup un timp prea îndelungat. El putea rătați singur, fără a pricinui moartea corpului, dar era necesar să fie găsit cât mai repede și redat posesorului său (*ibid.*, 112).

La moarte, era concepția că sufletul eliberat de corp se poate reîncarna în alte ființe, animale sau plante din natură. Sufletul persoanei care moare poate fi transmis succesorului său, aceasta mai ales la familiile conducătoare, unde demnitatea de conducere se considera o ereditate (*ibid.*, III, 7). La hinduși și la egipteni, se credea că suveranii reîncarnează sufletul zeilor. De aceea faraonul era zeu, nu numai ca reprezentare, ci el avea și spiritul zeului întrupat în el. Acesta îl făcea atotputernic în viață și îi asigura nemurirea. Sufletele zeităților puteau transmigra, la moarte, într-o altă reîncarnare, chiar mai revigorată. Această idee a alimentat, cum am văzut, concepția în sacrificiul conducătorului, întâlnită și în uciderea Regelui Pădurii de la Nemi, considerat o reîncarnare a spiritului vegetației, pentru a renaște într-un altul mai puternic. Transmigrația sufletului omenesc în animale este întâlnită mai ales la populațiile de vânători și cultivatori, unde legătura cu animalele a fost mai puternică. De aici s-a născut o întreagă gândire mitică despre *animalele - totem* care întrupează sufletele unui trib sau ale strămoșilor. *Strămoșul - totem* face legătura spirituală a membrilor unei comunități familiale, el și poartă sufletul familiei spre descendenți. El este o reîncarnare de fapt a înaintașilor care au revenit la viață într-o formă nouă. De aici și sacralitatea strămoșului - totem pentru tribul respectiv, recunoscută și respectată cu acte de cult, fiind vorba de reprezentarea unui spirit patern și protector.

Dar sufletul poate trece și în părți ale corpului sau chiar în umbra sa și în nume. Câteodată părul și unghiile tăiate sunt păstrate cu grijă sau ascunse, pentru a se evita ca să cadă în mâinile unui magician și să pricinuiască moartea persoanei și, pentru ca posesorul lor să le aibă la reînvierea în care cred unele popoare. Astfel incașii din Peru aveau grijă deosebită să păstreze unghiile și părul tăiat sau rupt cu pieptenele. J. G.

Frazer citează în acest sens credința lor: „Să știi că toate ființele care s-au născut trebuie să revină la viață (ei nu au un cuvânt pentru reînviere n.n.) și sufletele trebuie să se scoale din morminte cu tot ce a aparținut trupurilor lor” (*ibid.*, II, 211).

Concepția aceasta este întâlnită și la români, unde părul tăiat la copii („moțul”) se păstrează cu grijă, sau buricul la nou-născuți se îngroapă într-un loc anume tănuț (de regulă sub pragul casei) pentru a nu fi luat de vrăjitoare sau de spiritele rele și a pricinui moartea copilului. I-ar lua astfel sufletul.

La noi, concepția transmigrației n-a existat din vechime la geto-daci, deși s-a afirmat că lupul ar fi fost un fel de animal-totem în Dacia. Idei despre reîntruparea sufletului au pătruns aici prin influențe venite de la grecii pontici, iar mai târziu, de la slavi. Slavii vechi, dacă ne luăm după *Cronica lui Nestor* (sec. XI), credeau că sufletul celui mort se preface în vampir și vine de suge sângele celor vii. De asemenea, sufletele se transformă și în păsări. Slavii mai credeau că *rusaliile*, acele ființe mitologice care trăiau în ape sau pe malul apelor, prin păduri și pe câmpuri, sunt sufletele tinerelor fete moarte care au revenit la o altă viață. Unele din aceste credințe se regăsesc și în tradițiile noastre, în legătură cu ielele și alte spirite ale naturii, sau în riturile funerare.

În general, concepția transmigrației sufletului, în cultura noastră populară, a îmbrăcat câteva forme mitice mai evidente, întâlnite atât în credințele populare (superstiții), cât și în literatură (legende, povestiri), și în unele obiceiuri. Este credința că, după moarte, sufletul se întrupează iarăși în om. Ca idee de sancțiune „sufletele oamenilor buni se preface tot în oameni, iar ale celorlalți nu”. Cei ce au păcătuit „grozav”, sufletele răilor „pe care nu-i primește nici iadul”, trec în animale. Există și reîncarnări nepunitive în animale, mai ales ale copiilor în fluturi și păsări, unele trăind în rai, sau sub formă de îngeri. Sensul de renaștere a mortului este accentuat de credința că sufletul acestuia „trece în corpul unui copil ce se naște” (A. Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul sec. al XIX-lea*, 251).

O idee frecvent întâlnită este aceea că sufletul se poate preface în *strigoi*. În general se crede că aceștia sunt „duhuri necurate”, „dracul preînchipuit” sau „jumătate draci”. Li se mai spune și moroi. Ei întrupează, de regulă, oameni care mor din diferite motive „necurate”, oameni răi, cu duh necurat, unii care au făcut farmece, cei ale căror suflet, după ce mor, se duce iar în trupul lor, apoi copiii care mor nebotezați, cei nelegitimi, concepuți „prin amestecarea diavolului”, „copiii femeilor care fac farmece” (I. Mușlea, Ov. Bîrlea, *Tipologia folclorului*, 1970, 244, 257-260) etc. Trecerea sufletului în strigoi a fost privită întotdeauna, în popor, ca o pedeapsă dată celor cu păcate sau care schimbă ordinea firii în viața lor, se sinucid, ș.a., deci, într-un cuvânt, s-au făcut părtași lucrării demonice.

Dar sufletul se poate preface în strigoi și din alte motive, prin incidența prezenței unor animale lângă mort, câini sau pisici, chiar trecerea unui om pe deasupra sau pe dedesubtul mortului (A. Fochi, *op. cit.*, 252). O formă de metempsihoză este trecerea sufletului în construcții. Istoria, etnologia, folclorul cunosc numeroase cazuri de sacrificii la construcții, fie sângeroase, fie numai simbolice. Toate au același scop: să dea edificiilor respective viață durabilă, asemănătoare cu a omului. Dar aceste construcții nu devin însuflețite numai prin rituri. Prescripții vechi cereau ca în zidurile

lor să fie jertfită o persoană umană, al cărei suflet devenea imanent construcției și deci protector. Omul-ființă, cu rost sacru între celelalte creaturi ale lumii, putea astfel transfera sufletul sacralizat în existența începătoare a lăcașului.

Ideea sacrificiului la întemeierea unor clădiri importante, chiar a unor așezări, a intrat demult în legende, fiind întâlnită, în vechime, în legătură cu orașe din Fenicia sau temple din Palestina și alte părți, construite pe victime îngropate de vii, apoi la întemeierea Romei, la unele castele din Germania, Turingia, Serbia, și chiar în Asia Centrală, în legătură cu mausoleul Gur-Emir al lui Tamerlan. La noi, motivul a îmbrăcat forma baladească în *Mănăstirea Argeșului* sau *Meșterul Manole*, dar s-a păstrat și în unele concepții „edificatoare”. Actul de renaștere, în acest transfer de suflet, este indicat îndeosebi de mențiuni în unele legende, că ar fi fost jertfit un copil ori o mamă cu copil aproape să-l nască (ca în cazul soției lui Manole), ființe capabile să reînnoiască viața. În această situație, transferul sufletului avea menirea și de revigorare a vieții, care astfel renăștea mitic în noua construcție.

În popor, concepția s-a extins și la casa de locuit care, ca loc sacru al familiei, trebuie să fie însuflețită, prin urmare să primească un suflet. Cum aici sacrificiul sângeros nu a fost posibil, a existat credința că, atribuirea unui suflet se poate face prin zidirea umbrei unui trecător, vecin etc., în temelie. Ca urmare a acestui act ritual, omul respectiv trebuie să moară, fiind deposedat de suflet. Este o formă a concepției de transmigație întâlnită îndeosebi în gândirea magică populară, care la noi are vechi resurse ideatice.

4. Valențe ale concepțiilor pe tema învierii și reînvierii în speciile culturii populare

Prezența concepțiilor pe tema învierii și reînvierii, atât ca mod de prelucrare a elementelor tradiționale în privința marii treceri, cât și prin valorificarea unui fond de credințe arhaice, în speciile culturii populare, are unele valențe semnificative.

În *basmе*, concepția despre înviere-reînviere este frecvent întâlnită, ca un mod de rezolvare a trecerilor succesive pe care le înregistrează personajele, de la o stare la alta. Stanca Ciobanu, în studiul citat, consideră, de pildă, că „eroul a cărui existență e numită nu se naște și nu moare, are o apariție miraculoasă, ia ființă din ființa naturală, dar nu umană, sau doar prin mijlocirea inactivă a umanului, iar moartea lui e temporară ca probă a reînvierii”. Ca urmare, întâlnim frecvent în basme motivul metamorfozei, cu prefacerea unor ființe în altele, schimbarea identității, și nu doar reîntruparea sub diferite forme. Prezente atât de des în mitologia clasică și în poveștile populare, metamorfozele, după opinia lui Lazăr Șăineanu, „reprezintă toate domeniile naturii într-o continuă mobilitate” (*Basmеle române*, 1978, 20). Acesta este unul din argumentele continuității, prin perpetua devenire și schimbare.

Metamorfozele au fost un factor însemnat în plămuirea poveștilor. Chiar cel mai vechi basm egiptean (*Cei doi frați*), se întemeiază pe această idee. Motivul apare frecvent la noi, în basmele fantastice și în legende, fie pentru a explica fenomene naturale, fie pentru a da o rezolvare plauzibilă desfășurării conflictelor. Cel dintâi basm care face obiectul unui studiu pe această temă, este *Cucul și turturica*, analizat de

Hasdeu, care conchide, pe baza unei solide argumentații, că motivul își are originea în Asia Mică, de unde a ajuns și la români (*Columna lui Traian*, VII, 1876, 40-44).

Mai evident este exprimată ideea continuității prin aceea de nemurire, în *Tinerete fără bătrânețe și viață fără moarte*, publicat de P. Ispirescu. În basm, problema nemuririi este afirmată printr-o căutare obsesivă a vieții supratemporale, asemenea eroului Ghilgameș, din legenda asiro-babiloniană. Constantin Noica, referindu-se la basmul românesc, spune că acesta oferă un model antologic al vieții însăși. În consecință, basmul este un apel către viața în continuitate, fie chiar și prin eternitate. Promisiunea vieții eterne creează o ruptură în ordinea firească a lumii, unde „omul e muritor”, și aceasta se cere îndeplinită printr-un act regenerativ al ființei, remedierea morții prin crearea de viață și renașterea ființei în spațiul pe care l-ar răpi moartea firească. În comparație cu eroul Ghilgameș, Făt-Frumos câștigă nemurirea dar nu o poate păstra. Revenirea din lumea amnezică a „tinereții fără bătrânețe”, echivalează cu o coborâre din timpul ideal al „povestirii”, în timpul real, în cotidian, așa cum pătrunderea omului în spațiul veșniciei era o sustragere din real.

În proza populară, motivul renașterii, prin metamorfoză, apare și în ipostaza autometamorfoză. Ovidiu Birlea constată metoda aceasta în legende, pentru ființele fantastice, iar în basme, mai ales pentru animale și obiecte. Eroii se metamorfozează mai rar, și mai ales în alte ființe, pentru a-și păstra identitatea spirituală.

O altă formă de metamorfoză este cea a oamenilor prefăcuți în strigoi (moroii, pricolici). În basmul *Călătoria fratelui mort*, motivul consistă în legătură cu credința în strigoi și antropomorfizarea morții, tradiție care l-a inspirat și pe poetul german Bürger pentru a compune frumoasa-i baladă *Lenore*. Sub formă poetică, regăsim această temă la popoarele balcanice, la slavi și la maghiari. La mai toate popoarele, creația circulă și sub formă prozaică. La greci, reînvierea mortului este concepută ca reînviere. Variantele românești exprimă această idee în chipul reînvierea celui mort acasă, cu relatarea învierii din mormânt, călătoria până acasă și întâlnirea cu sora, logodnica sau cu mama. În versiunea macedoneană, ideea învierii este afirmată chiar de eroul mort, în dialogul cu sora sa. Revenirea la viață reface legătura celui mort cu cei vii, deci, pe un alt plan, reface ontologic viața în sine și în echilibrul ei comunitar. Totuși cel înviat nu poate părăsi definitiv condiția sa firească, dată prin depășirea timpului limită a destinului, și el trebuie să revină la starea naturală. Călătoria fantastică pe care o face însă, îl caracterizează de acum trecut între spiritele necuprinse de „lanțurile” materiei. El doar ca înfățișare are chip de om, prin înviere trece în rândul ființelor nefaste. El este asemenea strigoilor. De aici, credința existentă în popor că nu e bine ca omul să se metamorfozeze în spirite. Ele nu au liniște, iar depășirea condiției lor naturale implică o ruptură în lumea imediată, nefastă vieții oamenilor. Aceste spirite pot fi captate de alte spirite malefice – diavolii.

În basme, un element al concepției despre înviere-reînviere este *apa vie*. Asemenea „focului viu”, renăscător de viață, „apa vie” este o cauză a vieții. Ea conține miraculosul care pus în mișcare determină refacerea unei vieți întrerupte. Spre deosebire însă de „focul viu”, care pătrunde mitic în sferile spiritului, „apa vie” revigorează fizic trupul eroilor morți care astfel prin viață, reînvie. Actul nu are nimic vrăjitoresc, nu se oficiază nici un ritual șamanic, puterile reînvierii vin din puterea „apei

vii”. Întâlnit în basme de vârstă medie, avem toate șansele să credem că acest element a pătruns odată cu creștinismul în literatura orientală, de unde a ajuns și la noi. Este interesant de observat că, motivul este prezent mai ales în povestirile populare din Orientul creștin.

În *lirica populară*, concepția despre înviere și reînviere este mai puțin exprimată. În *cântecul de dragoste* întâlnim doar motivul îmbrățișării postume a plantelor. Apariția plantelor, care cresc din mormintele îndrăgostiților, sugerează că viața și sentimentele lor nu s-au sfârșit. Ele au continuitate, renăscute în alte „ființe” vii care le împlinesc un testament de suflet și, astfel, depășesc condiția asumată prin extrem - sinuciderea -, în ideea refacerii vieții așa cum au dorit-o.

Concepția despre înviere și reînviere se regăsește mai evidentă în *balade*, unde îmbracă forme mitice profunde, în legătură cu motivul sacrificiului care renaște viață, după cum demonstrează și J.G. Frazer că există la populațiile arhaice. La noi, în cele două creații majore ale spiritualității populare, *Miorița* și *Meșterul Manole*, moartea e sublimă pentru că nu înseamnă decât permanența vieții. Mircea Eliade afirmă ideea că, moartea, în aceste balade, este „creatoare, ca orice moarte rituală” (*Comentarii la legenda Meșterului Manole*, 131).

Alegoria morții, din *Miorița*, a suscitad numeroase și variate comentarii etnologice. Exceptând interpretările sacrificiului mioritic prin prisma unei viziuni biblice, cum face poetul George Coșbuc, iar mai nou Peter Master, Gheorghiu Geană sau, în extrema cealaltă, Theodor Speranția, Al. I. Odobescu, Moses Gaster, criticul H. Sanielevici, Radu Dragnea ș.a., care afirmă elementul păgân, cercetarea motivului, în spațiul culturii noastre, trebuie pusă în legătură cu concepția despre sacrificiul mitic care vizează trecerea într-o altă existență.

Caracterul acesta de trecere mitică, prin moarte, propriu actelor de reînviere rituală, a fost subliniat și de Al. Amzulescu, care consideră că balada capătă „proporția și semnificația unui veritabil misteriu inițiativ” (*Revista de etnografie și folclor*, 1979, nr. 1). Ideea este susținută de unele elemente din baladă care pun în evidență atât sensul de continuitate a vieții într-o postexistență, cât și faptul că trecerea are loc într-un cadru sacral și totodată cosmicizat. Nicolae Boboc, într-un studiu relativ recent, bazat pe textele populare, adoptă ideea că în scenariul din *Miorița* e vorba de o moarte ritualică și, aduce ca argument faptul că, în baladă, ciobanul participă la o inițiere „prin inițierea prin care trebuia să treacă cei de vârsta lui, asigurându-și astfel continuitatea existenței, moartea nereprezentând decât o trecere de la un fel de viață la altul” (*Motivul premioritic în lumea colindelor*, 1985, 69).

Afirmația vizează, în fond, existența unei concepții despre reînviere care stă la baza sacrificiului ritual, concepție intuită în măsură mai mare sau mai mică, în funcție de elementele mitice luate în calcul. Dificultatea surprinderii adevărului în totalitate are cauze generate atât de caracterul motivului, unde avem de-a face cu un mit arhaic, cât și de faptul că mijloacele de abordare a motivului sacrificiului sunt altele decât cele specifice. În baladă, cum observă Mircea Eliade, se „revelează o solidaritate mistică între om și natură, care nu mai este accesibilă conștiinței moderne” (*De Zalmoxis à Gengis-Khan*, ed. 1980, 246). La aceasta se adaugă și faptul că unele sensuri ale morții

le-am pierdut, mai ales ideea exprimată în alte culturi (vezi Unamuno) că „în moarte se dezvăluie misterul vieții, taina ei adâncă” (*Viața lui Don Quijote și Sancho*, 1973, 393).

Interpretarea sacrificiului mioritic în lumina conceptului de care ne ocupăm pune în evidență prezența unui scenariu inițiat, fie că e vorba de o moarte reală, fie simbolică, care în riturile arhaice avea rostul trecerii prin reînviere într-o postexistență solidară cu natura.

O poziție care susține existența conceptului în baladă, o adoptă și Dumitru Caracostea. În studiul *Miorița* (1915), el indică „baza etnografică” a testamentului ciobănesc, prin citarea credințelor și uzanțelor funebre în legătură cu viața sufletului după moarte, exemplificate de unele practici ca: ferestrele la sicriu, bradul funerar și nunta mortului necăsătorit.

În perspectiva unui destin sustras morții, eroul *Mioriței* are o atitudine nefirească la prima vedere, de pasivitate totală, care nu e caracteristică românului neinițiat. Motivul este faptul că el are conștiința rostului sacrificiului său. El este un inițiat care își asumă destinul, printr-o „împăcare dramatică cu ideea morții”, cum scrie prof. Dumitru Pop (*Miorița și filosofia morții*, 1992).

Motivul sacrificiului asumat are vechi origini în spațiul nostru, în moartea tânărului ales „rege” al Saturnaliilor, obiceiuri care aveau loc la Dunăre prin sec IV -V d. Hr., apoi în jertfa solului trimis lui Zalmoxis și, chiar în martiriul creștinilor, toate fiind marcate de concepția trecerii prin moarte într-o altă viață.

Recent, viziunea învierii, în *Miorița*, a fost documentată mai evident de Tatiana Gălușcă, în studiul *Moartea și înmormântarea păstorilor oglindite în balada «Miorița»* (1995), în care relevă atât unele practici întâlnite pe teren, care au semnificația gesturilor vivificatoare, cum ar fi, de pildă, la păstorii aromâni care de la lumânarea mortului aprindeau ceilalți lumânările, simbolizând o viață ce se stinge și alta ce se naște, cât și prezența în text a riturilor de înviere.

Concepția este susținută, în baladă, de felul morții. Moartea mitică presupune o trecere către un alt mod al existenței omului în cosmos, fapt ce antrenează, în *Miorița*, elementele naturii. Un informator din Izvoare – Soroca spunea: „Moartea e nuntă în natură, mireasa e groapa, e floarea câmpului în fundul pământului” (*ibid.*).

Grefată pe moartea unui tânăr „nelumit”, alegoria morții devine un scenariu inițiat, proiectat în spațiul naturii înconjurătoare. De aceea, mireasa ciobanului nu mai e o persoană din popor, ci „crăiasa lumii”, un fel de zână, întruchiparea spiritului feminin al vegetației, frumusețea mitică a naturii care este și renăscătoare. Moartea aici se continuă într-o imagine de integrare ceremonială în natură, ceea ce oferă motivului baladesc caracterul de nuntă cosmică.

În *Meșterul Manole*, conceptul este valorificat în legătură cu mitul construcției. Ideea este de a se asigura construcției viață în continuitate, ceea ce conferă durabilitate, act care se împlinește prin transferul ei de la ființele însuflețite. În forma arhaică, aceasta se producea prin jertfe ale unor ființe chiar și omenești, care astfel „renășteau” în spiritul construcției. Așa s-a născut legenda despre jertfa zidirii, în care transferul vieții omenești la o construcție religioasă, printr-un act sacrificial, a îmbrăcat o formă literară, fiind foarte răspândită. Este întâlnită la greci, bulgari, sârbi, maghiari, aromâni și români, apoi în Turingia și chiar în Bangkok și Asia Centrală.

Din perspectiva conceptului studiat, interpretarea actului de trecere a sufletului, prin moartea sacrificială, diferă în opiniile cercetătorilor. E. Tylor crede că, sacrificiile pentru construcții se făceau ca sufletul victimei să se transforme într-un spirit protector (*Primitive culture*, 1903, I, 160). Faptul poate avea legătură cu concepția slavilor despre sufletul protector al casei, concepție care a pătruns și în mentalitatea arhaică românească. O ipoteză interesantă pentru problema noastră este cu privire la practica de a fi fost jertfit în casă un copil ori o mamă cu un copil aproape să nască, acestea fiind, cum spune Gheorghe Vrabie: „ființe nevinovate, toate capabile să reînnoiască viața” (*Balada populară română*, 1966, 75).

Motivul baladesc, în forma balcanică și românească, este mai puțin răspândit. El este caracteristic culturii dunărene, unde și tema jertfei soției meșterului (Manole) capătă accente mai profunde - apare ideea supraviețuirii, uneori redată prin renașterea în elementele naturii (iarbă, flori etc.), cum găsim în variantele din Ardeal. Se poate constata aici acea viziune a integrării prin moarte în cosmos, ca în *Miorița*, dar în același timp ideea unui act ce reeditează lucrarea primordială de „zidire” a lumii, când Dumnezeu a însuflețit Universul. În unele mitologii, acest început cosmogonic s-a produs prin uciderea „monstrului infernal” (cum îl numește M. Eliade), sau a fiarei apelor, a unei ființe primordiale renăscătoare din care a ieșit lumea.

Construcția, ca act de creație, are un început. Eliade afirmă că: „Orice inaugurare a unei noi locuințe, echivalează într-un fel cu un început, cu o nouă viață” (*Le Sacré...*, 52). Arhitectura sacră, cea care comunică, prin statutul ei religios, cu transcendentul, a preluat acest simbolism și l-a dezvoltat în forme noi, ale relațiilor spirituale. Locul construcției nu mai este un spațiu terestru comun, ci un spațiu mitico-ritual, unde orice act devine un rit cu implicații în universul existenței eterne. Din acest punct de vedere, însuși sacrificiul de întemeiere capătă sensul unui act de trecere a ființei către postexistența sacră, prin transmigrația în spiritul construcției.

Unele aspecte ale concepției despre înviere - reînviere se întâlnesc și în *colinde*. Petru Caraman, în studiul său despre colindat, face o incursiune în colindele pentru morți, unde remarcă faptul că în deznodământul specific de colind străin: întoarcerea mortului acasă și revederea alor săi, trebuie pusă în legătură cu „viața” sufletului de dincolo și faptul că sărbătoarea Crăciunului e și sărbătoarea morților, când, după credința populară, sufletele capătă libertatea de a se întoarce din lumea cealaltă în lumea noastră și când are loc revederea dintre vii și morți (*Colindatul la români, slavi și la alte popoare*, 1983, 134).

Tot în lumina acestei concepții, Caraman analizează motivul din colindul „de moartă”, unde peregrinarea sufletului către lumea cealaltă, peste mare, în coarnea cerbului, exprimă drumul sufletului în „marea trecere” către lumea spirituală divină. Până acolo însă, el este un începător, un reînviat la noua stare spirituală.

Caraman nu dezvoltă însă mai departe ideile sale în spiritul conceptului, deși acesta este evident în colinde. Călătoria sufletului, prin moarte, are un caracter inițiativ. Sufletul este supus la unele încercări. Apare imaginea mării, aceasta ca hotar între două lumi, pe care sufletele o trec în corabie cu unele peripeții, salvate de Sf. Nicolae (patronul marinarilor).

În *bocete*, concepția despre înviere-reînviere este legată de fenomenul morții și trecerea sufletului în postexistență. Ființa, practic, reînvie virtual pentru ascensiunea cosmosului, imagine atât de plastic relatată de motivul „scara raiului” sau „vămile văzduhului”, care reprezintă o suită de încercări ce punctează călătoria sufletului, aspectul de purificare, idee întâlnită în scenariile inițiatice, pentru ca apoi să se realizeze integrarea în etern, în locurile numite „rai” și „iad”. Aici influența concepției creștine este evidentă, ca urmare a interferențelor care au existat în decursul istoriei între cele două concepte: popular și religios.

Reînnoirea vieții, în existența postumă, este semnificativ exprimată într-un bocet „de fecior”, în care este redată prin imaginea înnoirii locuinței acestuia în univers (*Folclor din Moldova*, II, 1969, 777). Sugestiv este și motivul nunții cosmice, din același bocet. Mortului necăsătorit i se dă soție pentru că poporul își imaginează lumea cealaltă ca o continuare a celei de aici și, consideră că dacă nu l-ar căsători pe mortul holtei, acesta nu are loc pe lumea cealaltă, adică nu este agregat în comuniunea spiritelor și sufletul lui rățăcește fără odihnă, concepție întâlnită și la slavii vechi.

Petru Caraman vede, în acest tip de bocete, originea alegoriei morții din balada *Miorița* (*Studii...*, II, 75).

Un domeniu în care conceptul este divers înfățișat este în **mitologia populară**. Este cunoscut că, încă dacii aveau credința puternică în nemurire. Aceasta era pusă în legătură cu trecerea sufletului la zei (la Zalmoxis, la zeul luminii și al focului) unde începea viața cea veșnică. Moartea nu mai era pentru ei decât „o levitație a sufletului în cer”, cum spune Romulus Vulcănescu (*Mitologie...*, 175).

Mitologia românească, preluând unele motive antice pe această temă, în tradiția populară, le-a continuat, fie în forme vechi cu iz religios păgân, fie le găsim ascunse în motive noi, cu sensuri și simboluri străvechi. Un astfel de motiv, de mare circulație, este moartea și învierea zeului, reprezentat, în tradiție, de spiritul naturii, care a antrenat practici și ritualuri diferite, mai ales în obiceiurile naturiste, unde concepția legăturii episoadelor din viața naturii cu moartea și reînvierea spiritului acesteia a fost trăită sacru și ritual, asemenea altor momente „sfinte”. De aici s-a născut imaginea despre „soarele sfânt” care moare și învie, despre Anul Vechi și Anul Nou care se succed prin moartea și reînvierea timpului ciclic, precum și în legătură cu renașterea unor ființe mitologice din categoria spiritelor care provin din sufletele metamorfozate prin moarte (zeul Moș, strigoii, moroii, Rusalcele ș.a.)

În mitologia funerară arhaică, concepția despre reînviere este exprimată prin motivul „Călărețului funerar”, care are la origine eroizarea mortului, perpetuat în imaginea „Călărețului trac”, atât de întâlnită în spațiul nostru de cultură. Existența călărețului și a banchetului funerar, în imaginea unor monumente de la morminte, indică ideea eroizării defunctului, participarea lui la o viață spirituală transumană.

„Eroul” mitologic are și puteri fertilizatoare, pe care le aveau zeii vegetației. Acest lucru este de reală însemnătate pentru a înțelege sensul unor motive pe tema învierii, din cultura populară actuală. Din imaginea „Călărețului trac” s-a născut, de astă dată în tradiția creștină, cea a Sf. Gheorghe omorând balaurul. De aici a trecut și în tradiția populară, unde, numit „Sîngeorz”, are puteri fertilizatoare pentru reînvierea naturii primăvara.

Ca o consecință a valorificării conceptului studiat, în mitologia funerară este și divinizarea morților. Romulus Vulcănescu stabilește că există patru trepte de consacrare sau de sacralizare a morților, reprezentând, în fond, transformările stadiale ale divinizării: *daimonizarea*, în care morții devin, în concepția populară, demoni, genii rele, strigoi, iele etc., ființe nefaste, *vivificarea*, prin jocurile de priveghi, *eroizarea*, prin atribuirea participării la banchetul funerar, și *sanctificarea*, prin atribuirea unor calități divine, prin care sufletul devine asemenea ființelor cerești. Toate aceste transformări, se precizează că, fac parte din metamorfoza ființei prin moarte.

Renașterea la o altă viață, ca urmare a reînvierii, și transformarea în ființe noi, de astă dată mitologice, implică un cadru de sacralizare fast și benefic, în lipsa căruia se produce demonizarea sufletului. Poporul a conceput o serie de practici pentru a împiedica unele metamorfozări ale sufletului în ființe rele (în demoni, strigoi, moroi etc.), care aduc vătămări celor rămași în viață. De asemenea, au fost inventate practici de înlesnire a trecerii sufletului către viața de dincolo (fereastra sufletului la sicriu, găuri în oalele funerare, practici de alungare a duhurilor rele), precum și de ajutorare pentru integrarea lui în lumea spiritelor (prin nunta mortului, pomeniri, pasărea sufletului, sacrificiile de substituire, obiceiul cetei Unchiașilor, mascări, ofrande etc.). Unele din acestea au vechi origini romane.

În plan nevolitiv, divinizarea prin sanctificare avea loc și ca urmare a unui martiriu, sau chiar volitiv, printr-un act de autojertfire - eroizarea creștină.

Conceptul de înviere - reînviere în mitologia populară este diferit de cum s-a format în religie; a asimilat elemente variate din tradiție, din religia populară (credințe arhaice), din folclor, din creștinism, din care a formulat imagistic și teoretic o lume a nemuritorilor. Ea se revelează atât în practicile și miturile de înviere sau reînviere (a naturii, a omului), cât și în motivele unor ființe fantastice cu rol mitologic.

Dimitrie Cantemir, în *Descrierea Moldovei*, spune că poporul încă se mai închină „la câțiva zei necunoscuți și care se vede că se trag din idolii cei vechi ai dacilor.” Dincolo de o oarecare naivitate a autorului în menționarea unor obiceiuri ca zei, câteva nume ne conduc într-adevăr către panteonul popular. Semnificative, pentru problema noastră, sunt *Drăgaica*, prin care se arată că poporul înțelege pe *Ceres* -zeița „semănăturilor” (a grâului, a cerealelor) care, cum știm, avea un rol fertilizator și „guverna” toată viața grâului, inclusiv învierea spiritului grâului prin sămânță și rodnicia, apoi *Ursitele*, care prevesteau viața noului născut și influențau destinul acestuia și, *Joimărița* (de la „Joi Mari” - sărbătoarea revenirii morților), care are un rol fast, uneori și nefast în trecerile sufletelor de la o existență la alta.

Unele din motivele menționate până aici au pătruns și în literatura cultă, fiind folosite ca sursă de inspirație în romane, basme, legende și povestiri care dau expresie interesului pentru temele mitice ale spiritualității populare. Literatura română, marcată de un tradiționalism accentuat, înregistrează un nivel semnificativ de prelucrare a concepțiilor și motivelor care fac obiectul studiului nostru, punând în evidență cu mijloace proprii, un mod de viață circumscris unor credințe și practici arhaice, izvorâte din aspirația lumii spre nemurire, ceea ce pune în lumină valoarea conceptuală a tradițiilor despre supraviețuire.

Un aspect deosebit îl prezintă formele mitice pe tema învierii și reînvierii valorificate în *tradițiile și obiceiurile populare*, care au un rost incomparabil mai mare în viața ceremonială. Și aceasta, pentru că obiceiurile sunt legate, în principal, de anumite momente mai importante din viața omului și a naturii, când se celebrează trecerea unor etape ale existenței, marcate fie de o moarte reală, fie de una simbolică. În acest caz, trecerea de la o etapă la alta are semnificația unei noi nașteri.

Viața se reface și se regenerează fundamental prin reluarea ei, act ce implică o nouă creație. În acest sens, se prevede atât aspectul desprinderii ființei de starea veche, cât și trecerea spre starea incipientă a unei noi existențe, profane sau sacre. Obiceiurile, ca acte care ritualizează aceste momente de trecere, se întemeiază pe un mod de gândire a vieții în continuă re-creație, de refacere a structurilor vechi, uzate, și destinate să dispară, prin înlocuirea lor cu altele noi, mai valoroase. Noul este calitativ mai bun, pentru că este, în primul rând, mai durabil, în raport cu vechiul perimat. De aceea nașterea, ca și renașterea, învierea sau reînvierea produc o înnoire ființială care asigură continuitatea vieții.

La popoarele primitive, aceste fenomene erau determinate ca să se producă cât mai des, în ideea de a reînnoi și revigora viața comunității și a naturii. Așa s-au născut concepția sacrificiului creator și practicile de reînviere, studiate de James George Frazer, Iulius Lips ș.a., ca mod de a reactualiza actul creației. El se produce ritualizat și stă la baza tuturor renașterilor simbolice.

Aceste aspecte sunt comune și obiceiurilor din cultura noastră spirituală, care reprezintă o formă de manifestare a conceptului prin acte rituale, integrate ceremoniilor tradiționale. Concepția, în acest caz, dă sens riturilor, justifică anumite practici și elemente simbolice din cadrul obiceiurilor. Astfel riturile de la naștere celebrează nu doar nașterea, ci și o trecere spre viața de după viață, o venire în lumea „albă”, posterioară celei părăsite, cele de nuntă celebrează o devenire la o stare de viață nouă, de după alta veche ce se încheie la căsătorie, obiceiurile de la moarte ritualizează o intrare, prin reînviere, într-o altă lume, a vieții postume, cele vegetale produc o reînsuflețire a ființei spirituale a naturii etc. Toate aceste acte sunt marcate de conștiința unui rost mai înalt, pe care îl au gesturile rituale în momentele cele mai semnificative ale evoluției vieții umane sau în natură. Ea se păstrează în memoria mitică a colectivității, fiind exprimată la momentele respective, fie oral, prin creațiile folclorice, credințe și tradiții, fie la modul gestual, prin ritologia învierii - reînvierii.

5. Conceptul și relația sacru-profan

Cercetarea învierii și reînvierii în diferite specii ale culturii populare, cu deosebire în cadrul manifestărilor rituale, pune în evidență câteva aspecte care relevă importanța cunoașterii sacrului în cadrul studiului etnologic. Din acest punct de vedere, abordarea relației sacru - profan este o condiție *sine qua non*. Și aceasta, în condițiile în care conceptul prevede că învierea sau reînvierea are loc, în majoritatea situațiilor, prin trecerea într-un alt plan al existenței. Postexistența într-un alt plan al lumii vii, ca mediu sustras condiției naturale, a fost considerată sacră, în antiteză cu lumea profană. În societatea tradițională, observă Arnold Van Gennep, există o separație chiar o

incompatibilitate între lumea profană și lumea sacră. Trecerea de la una la alta nu poate avea loc, decât prin executarea de ceremonii (*Riturile...*, 15).

Faptul este justificat de consistența raportului dintre aceste două „lumi”, care comunică mai puțin prin elemente materiale și, mai mult, prin acte de ritual și simboluri. Ele constituie un adevărat cod de sacralizare ce se exprimă frecvent în cultura populară, mai ales în legătură cu obiceiurile ceremoniale legate atât de vârstele omului, cât și cele calendaristice, în legătură cu viața naturii. Prin cercetarea conceptului se facilitează astfel o incursiune în semnificația relației sacru - profan, exprimată de aceste simboluri, de asemenea, se facilitează cunoașterea rostului lor în contextul unor momente ale obiceiurilor, precum și modul de valorificare a elementelor sacre la nivelul mentalității populare, ca formă de exprimare a raportului dintre anumite stări rituale.

Există și o sacralitate religioasă în cultura populară, dar aceasta aparține unui raport dintre om și divinitate, de factură creștină sau precreștină, exprimată prin acte de cult și simboluri religioase, care însă nu face obiectul cercetării etnologice, ci ar putea foarte bine să fie prezentată într-un studiu de religie populară.

Sacralitatea pe care o vizează conceptul de înviere – reînviere, este o realitate mitică ce se înfăptuiește prin acte de consacrare, rituale. Ritualul reprezintă o formă caracteristică de trecere a unei stări în alta, superioară, ca efect al schimbărilor esențiale care se produc la nivelul valorilor spirituale și socio - umane, în raportarea realului profan cu lumea cosmică, de altă structură și dimensiune spirituală.

Cercetarea conceptului contribuie astfel la cunoașterea acestui fond de cultură mitică, care în cultura noastră populară este foarte bine reprezentat, de credințe despre ființe mitice, fantastice (zei, uriași, zmei, zâne, iele, demoni, strigoi, etc.), despre motive mitice (recrearea lumii prin reiterarea cosmogoniei primordiale, metamorfoza, metempsihoză, ș.a.), despre situații mitice (reîntoarcerea sufletului mortului acasă, transmiterea spiritului grâului prin sămânță, menirea rodniciei holdelor prin obiceiuri rituale etc.), despre timpul mitic (sărbători arhaice, zile faste și nefaste, momente ale învierii) gesturi mitice etc. Conceptul, în unele obiceiuri, traduce elemente preistorice care vin din timpul mitic. S-a subliniat, de pildă, că fondul tematic al colindelor este mult mai vechi decât o atestă cuvântul latin *calenda*. El precede vârsta agricolă a populației carpato - dunărene, aducând vești despre îndeletniciri mai vechi, despre concepții și închipuiri ale acesteia despre lume, deci despre primele mituri.

Și în alte creații populare răzbat mituri străvechi sau ecouri ale acestora pe tema noastră, venind din diferite spații de cultură, despre înviere, reînviere, zborul cosmic, resuscitarea morții etc. Mitul zeilor care care mor și învie, apoteozarea suveranilor, mitul orfic, sunt doar câteva exemple pe această temă, care constituie adevărate surse originare pentru tradiție. La acestea, se adaugă și unele mituri autohtone istorice, despre Zalmoxis, Traian și Dochia, mitul întemeierilor de țară etc., ultimele continuate în formele culturii orale până astăzi. Pentru că, spre deosebire de alte culturi, la noi domină în creațiile populare încă „mitul viu”, pe care Mircea Eliade îl definește ca „istorie adevărată”, adică „istoria de ceea ce s-a petrecut *in illo tempore*, povestirea despre ceea ce zeii sau ființele divine au făcut la începutul timpului”, care poate fi

actualizată de ideea re-creerii vieții, a lumii, distrugerea lumii etc. Este istoria gândirii vieții în universal (*Aspects...*, 9).

În acest caz, refacerea modelelor originare, în lumina conceptului studiat, este un act de restituire necesar și altor domenii ale culturii. Spiritualitatea noastră arhaică s-a zămislit prin mit și, acest lucru constituie o premisă pentru istoria culturală mai îndepărtată. De la Pan și Orfeu, la Zalmoxis, s-au creat o serie de modele culturale, pe care tradiția le-a moștenit și le-a trimis mai departe, din generație în generație, pe cale orală. Desigur, o participare statornică la actul cultural a avut-o mentalitatea celor mulți, care a susținut nașterea miturilor.

Mitul mioritic, cel al construcției, cel al trecerii într-o altă lume ș.a., aparțin modelelor originare în cultura noastră, a căror studiere este ușurată de elucidarea prin investigații etnologice, mai întâi, a fenomenelor mitice în contextul cărora se integrează, atât ca motivație, cât și prin forma de exprimare (în chip alegoric, simbolic, estetic etc.).

Un câștig teoretic al studierii conceptului de înviere și reînviere este și în privința cunoașterii raportului dintre cele două lumi, lumea de aici și cea „de dincolo”. Problema se înscrie în ansamblul gândirii populare despre lume și viață, care se reflectă însă diferit în creațiile orale. În basme, lumea „de dincolo” este numită „celălalt tărâm”, imaginată ca un alt plan terestru, în balade, este văzută ca un plan cosmic, în bocete, ca o replică a acestei vieți, doar într-o altă formă etc. După religie, lumea cealaltă este „în cer”. Viziunea populară asupra lumii are o însemnătate atât pentru a defini existența vieții terestre, cât și a celei în viața „de dincolo”, unde sufletul trece prin moarte și înviere. Există o interdependență totală a conceptului cu imaginea unei alte lumi, cel puțin în ce privește postexistența omului. De aceea pe cât de necunoscută, pe atât de necesară este această lume.

Desigur, cum afirmă V. Vetișanu: „temeiurile unei lumi «de dincolo» nu sunt pur speculative în gândirea populară, dacă acceptăm faptul că această gândire caută pretutindeni similitudini și asemănări între lumi posibile” (*Deschideri filosofice în cultura tradițională*, 1989, 126). Așa s-ar explica faptul că, imaginea despre lumea postexistenței sufletului își are sorgintea în natura căutărilor abisale, fenomen caracteristic gândirii populare care a intuit-o ca pe un spațiu concret al existenței postume, unde sufletul trece prin moarte și înviere. Fiind responsabilă de o stare în continuarea celei pământești, această lume este apropiată de cea terestră. Parcurgerea de la una la alta este doar o trecere. Elementul de relație este definit, de conceptul studiat de noi, ca o succesiune nu doar liniară ci și valorică, exegezele întreprinse până acum menționând o superioritate de ordin calitativ a uneia asupra celeilalte, dar și o întrepătrundere a lor, cum susține Ovidiu Papadima (*O viziune...*, 64).

Determinarea exactă a acestei interdependențe explică seria trecerilor dintre aceste două lumi, prin actele vivificatoare, ca un mod de perpetuare a unui dat ontologic sacru și etern. Din acest punct de vedere, tema nu aparține nici filosofiei și nici religiei, ci trebuie studiată în raport cu concepțiile populare despre înviere și reînviere cuprinse în credințe și superstiții, reprezentând acea filosofie populară a cunoașterii, care este un sediment al unor concepte originare. Mircea Eliade consideră că „intuițiile primordiale, exprimate la început prin simboluri și afirmații de valoare

metafizică, sunt degradate cu timpul, până ajung simple superstiții, legende sau motive decorative” (*Mitul reintegrării*, în „Vremea”, 1942, 56). În acest sens, reconstituirea unor motive aparținând conceptului trebuie să pornească de la semnificațiile stării dintâi, care oferă modelul original și reabilitează sensul unor acte precum cel de creație, re-creație sau consacrare, din urmele păstrate în credințele și tradițiile populare.

Faptul este argumentat de definirea unui cercetător precum C. Amărieuței, care spune atât de sugestiv, că: „Metafizica românească este o filosofie a stării dintâi” (*Metafizica creației lumii*, 1973). Această stare, la care se raportează frecvent conceptul în obiceiuri, nu reprezintă doar haosul, ci în primul rând o stare a creației primordiale, în care se remarcă perfecțiunea și sacralitatea. În basme, acest timp al creației este indicat de cuvintele „A fost odată ...”, „când Dumnezeu umbla pe pământ ...” etc. Nu este timpul premateriei, cum susțin unii, ci al creației primare. În legende, în obiceiuri, reîntoarcerea sfinților pe pământ sau a sufletelor morților reproduce această vreme originală, sacră, în care ființele doar se comportă altfel, într-un cadru ritual.

6. Conceptul în creștinismul cosmic românesc

În cultura noastră tradițională, conceptul de înviere și reînviere s-a valorificat atât la nivel mitic, al mentalității profane arhaice, cât și pe fondul spiritualității religioase, ca urmare a prezenței creștinismului timp de aproape două milenii în spațiul românesc, perioadă în care unele idei, simboluri și credințe privind fenomenul învierii au fost asimilate gândirii tradiționale. Faptul acesta a contribuit la formarea unei viziuni creștin - populare asupra învierii, inspirată, în principal, din cultul pascal care celebrează învierea lui Iisus Hristos, proiectată însă în semnificații universale.

Învierea, ca act fundamental al noii religii, a adus o înnoire totală a lumii, după concepția teologiei creștine. Aceasta - afirmă Mircea Eliade - „conferă un sens simbolic tuturor înnoirilor și renașterilor care au loc în Cosmos” (*Mistica primăverii*, în vol. *Taina Indiei*, 190). De aceea, zice el „țărani Europei înțeleg creștinismul ca o liturghie cosmică. Misterul christologic angajează în deopotrivă destinul cosmosului” (*Aspects...*, 208). Ideea are la origine faptul că natura ca și omul aștepta învierea lui Hristos ca o izbăvire de efectele culpabilității primordiale. „«Toată natura suspină în așteptarea învierii» este un motiv central tot atât de bine al literaturii pascale cât și al folclorului religios al creștinătății orientale” (*ibid.*).

La noi, concepția pascală despre înviere a fost marcată, poate mai mult decât în alte culturi, de ideile creștinismului popular rezidente în riturile și credințele ce însoțesc actul hristologic. Fără a minimaliza imaginea și importanța misterului evanghelic cu privire la înviere și consecințele soteriologice ale acestuia în viața oamenilor, spiritul popular a realizat totuși un mod propriu de abordare a conceptului într-o viziune integrată lumii. În această viziune, spre exemplu, semnificațiile învierii și cele ale anotimpului pascal (primăvara) se contopesc. Hristos este privit ca răscumpărător al tuturor ființelor lumii, nu numai al omului. În consecință, natura și animalele trăiesc misterul învierii, ca și oamenii. Acum „cerul se deschide”, spun cele mai multe tradiții, și animalele vorbesc. Este timpul vindecării de boli și al învierii morților.

Ca moment culminant în devenirea unui timp în „degradare”, cum îl numește Ion Ghinoiu, - evident acesta asimilat cu degradarea omului prin păcat, în starea precreeștină, - Paștele este precedat de o perioadă ce anticipează sărbătoarea, cu zile marcante, menite să anunțe și să pregătească emoțional evenimentul învierii și, apoi, după „consumarea” celebrării misterului, este urmat de o perioadă cu momente închinare efectelor actului divin în lume.

În perioada prepascală, prefațată de Duminica Floriilor și Sâmbăta lui Lazăr, întâlnim câteva obiceiuri cu profund sens de înviere și reînviere. Obiceiul cel mai semnificativ de ziua lui Lazăr este *Lăzărelul* (numit și *Lazărul*, *Lazăra*, *Lăzărică*), întâlnit în sudul țării, în Muntenia, în Dobrogea și în sudul Basarabiei. La sfârșitul sec. al XIX^{lea}, Teodor Burada îl semnaleză, în stare incipientă, și în Moldova. De asemenea, este cunoscut și la alte popoare din sud - estul Europei, cu un ceremonial asemănător.

Lăzărelul reproduce, în texte, un rit de înviere, asemenea altor obiceiuri cu implicații în ritmul vegetației. El vestește într-un fel învierea naturii, deși scenariul se întemeiază pe povestea lui Lazăr din Betania, care a fost înviat de către Iisus Hristos. De altfel, sâmbăta Floriilor este dedicată acestui eveniment biblic. De aceea *Lăzărelul*, în tradiția populară nu este un personaj sau „zeitate a vegetației”, cum se afirmă, ci mai degrabă un motiv religios pe care poporul l-a transpus în imaginea unui rit vegetal. O. Bîrlea îl consideră pe Lazăr „erou vegetațional” (*Folclorul...*, I, 404), așa cum apare în cântecele de la obicei. Faptul însă comportă unele observații de interpretare.

De remarcat că, învierea lui Lazăr este transpusă ritual asemenea unui rit de mistere, care amintește de misterele zeilor naturiști. Obiceiul este practicat de un grup de două, trei fete, în unele locuri se face un *mire* și o *mireasă* sau, mai frecvent, numai mireasă, cu care umblă pe la case și colindă cântecul numit *Lăzărelul*. În acest timp, mireasa („Lăzărița”) se plimbă prin cercul grupului. Gestul ar avea semnificația trezirii spiritului vegetației la o viață nouă, deci reînvierea naturii.

Dar obiceiul de a celebra un mister religios, fie creștin sau păgân, prin gesturi și simboluri naturiste, este caracteristic culturii noastre populare. În acest caz, variantele cunoscute se referă direct la moartea și învierea eroului biblic. Cântecele de *Lăzărel* pomenesc și de surorile lui „trei surori”, de *Viftania* (numele popular pentru *Vitania* sau *Betania*), ceea ce confirmă originea creștină a obiceiului, deși s-au făcut și afirmații că ar fi inspirat dintr-un ceremonial păgân. După mărturiile pe care le avem, suntem îndreptățiți să credem că în obicei este un sincretism religios, în care tema a venit din izvoarele biblice creștine, iar scenariul a fost preluat de la un cult de mistere al zeilor naturiști. Prezența elementelor vegetale e doar un indice al caracterului eroului care întruchiează astfel spiritul vegetației. Într-un text se spune că, la naștere, Lazăr apare înfășurat în foi de viță, foi de nuc și legat cu crengi de vișin. De asemenea, prezența *miresei*, care amintește de „Mireasa de mai”, „Regina primăverii”, „Mireasa de Sânziene” etc., pe care le-am descris deja, are semnificația unei logodiri mitice cu spiritul vegetației care, în gândirea populară, are ca efect fecunditatea naturii și revigorarea ei într-un moment când revine la viață. Faptul este accentuat și de ideea sacrificiului sacru care transformă moartea eroului într-un act creator. Lazăr, în cântece, este omorât (accidental sau se sinucide). „Lazăr moare de Florii /Cîn’ e mare frunza-

vii”, se spune, dar moartea lui nu este concepută ca un sfârșit, ci ca o trecere în alte elemente ale naturii. Metamorfoza ilustrează apartenența obiceiului la riturile de înviere cosmică. Tema se apropie de cea a morții – nuntă din balada *Miorița*. În *Lăzărel*, după ce se anunță moartea personajului, se spune în continuare: „N-a murit, s-a logodit / Toată ziua stă gătit / De la cap pîn’ la picioare / Crește floare lângă floare”. În unele texte, Lazăr mort se transformă în flori. „De la cap pîn’ la mijloc / Numai flori și busuioc” (*Folclor din Dobrogea*, 172). Surorile lui, bocindu-l, înfloresc și ele.

Cercetătoarea Maria Mocanu, de la Chișinău, e de părere că „prezența miresei nu a logodnicei în această reprezentare populară, o apropie și mai mult de sărbătorile închinat eroului vegetațional” (*Lăzărelul în sudul Basarabiei*, ms.). Ea are un rol vivificator. Un text zice: „Dar mai tare cine-l plânge / De varsă lacrimi de sânge ?/ Fata mare logodită / Cu toată zestrea gătită” (*ibid.*). Bocetele, ca și alte cântece cu specific funerar, au și ele puterea de a învia morții. Aici actul este doar sugerat de versuri cât și de gesturile miresei care ar fi destinate, ca o magie naturistă, să trezească, sub chipul eroului, spiritul vegetației.

Obiceiul *Lăzărelul* are legătură cu sărbătoarea *Floriilor* care, am văzut că este o continuare din vechea sărbătoare *Florilia*, închinată zeiței romane *Flora*, a florilor. Lazăr, personajul obiceiului, se preface în flori, nu în alte plante, surorile lui „înfloresc”, totul este marcat de o metamorfoză florală, ceea ce conduce către atmosfera specifică a sărbătorilor romane. De altă parte, ramurile verzi, care se folosesc acum, sunt inspirate din „stâlpările” de finic menționate în legătură cu episodul intrării în Ierusalim care se celebrează în duminica *Floriilor*, și păstrate pe fondul tradiției creștine. Semnificația legăturii de concepție a *Lăzărelului* cu *Floriile* este marcată și de obiceiul *Mireasa lui Lazăr*, care se practică nu sâmbăta, ci duminica, în ziua de Florii, când fetele aruncă pe apă câte o coroană din sălcioară sfințită, ca să vadă, prin felul cum plutesc mai repede, care va fi aleasă mireasă (*ibid.*).

Ideea de înviere la *Florii* este exprimată, în principal, de folosirea rituală a ramurilor de salcie și de cultul morților. Practicile acestea, deși deosebite ca structură, au o legătură care se creează pe fondul unor rituri cu sensuri comune. S. Fl. Marian menționează, între altele, că la Moșii de Florii se înfîgeau ramuri de salcie pe morminte (*Sărbătorile la români*, II, 84), și se făceau acte de divinație în care se chemau spiritelor morților. Interpretate în lumina conceptului de care ne ocupăm, atât chemarea sufletelor morților, cât și înfîgerea salciei înmugurite pe morminte vizează trezirea morților, ca un act integrat reînvierii naturii, pe care elementele simbolice îl determină ritual. Caracterul acesta este accentuat de folosirea salciei, care are acum o dublă valoare în raport cu ideea de înviere: starea de înmugurire care, prin mugurii deschiși sau înfloriți, asemănător semințelor încolțite, semnifică învierea, iar prin starea de sacralizare (sfințirea salciei la biserică), devine purtătoare de efect benefic asupra omului și naturii. De aceea, salcia de la Florii se folosește și pentru apărarea de boli, pentru sănătatea vitelor, rodnicia câmpului etc.

La obiceiurile din săptămâna prepascale, unele sensuri de înviere transpar în legătură cu practicile din *Joia Mare*, numită popular „Joi Mari” (sau „Joimari”), destinate pomenirii morților, precum și în credințele aferente despre întoarcerea

sufletelor morților. Revenirea acestora printre cei vii, ca și practicile de divinație (focurile morților) au, după cum am amintit, o trăsătură vivificatoare, anticipând, după tradiția creștină, actul învierii hristologice. Textul biblic spune că morții au înviat când Iisus și-a dat sufletul pe cruce. Transpus în concepția populară, episodul nu păstrează cronologia exactă în raport cu acest eveniment, cultul morților fiind influențat și de momentul Cinei de taină din Joia Mare care, ca ritual soteriologic, a avut un impact puternic asupra ofrandelor funebre.

În mod fundamental, Joia patimilor este ziua cinei, a ospățului ritual. Dar acesta este nu numai pentru sufletele celor vii, ci se extinde asupra neamului întreg, format din vii și morți. Expresia populară o găsim în *Moșii* de „Joi Mari”, între cei mai importanți din tot cursul anului. Este și singura zi când se fac focurile morților, în credința revenirii lor.

În tradiția noastră populară apare acum și o ființă fantastică, numită *Joimărica*. Majoritatea cercetătorilor o consideră o ființă demonică, de altfel cum apare concepută în unele credințe care-i atribuie însușiri malefice. În realitate însă, *Joimărica* este o emanație a spiritelor morților „demonizate” prin neintegrarea fastă în lumea „de dincolo”. Este asemenea strigoilor și, despre ea se spune că apare ca „o femeie urâtă”, „femeie fioroasă”, „femeie monstru”, „o nălucă”, „o fantasmă”, „o stafie”, „duh necurat” etc. Ea umblă în această zi și pedepsește, potrivit majorității credințelor populare, pe femeile și fetele care n-au tors cânepa până la această dată. Important pentru conceptul în chestiune este faptul că, în unele locuri, se crede că femeile „ce dau un colac cu colivă de pomană la *Joimari*, *Joimărica* nu mai vine” (A. Fochi, *Datini...*, 129, 182-183). Prezența colivei este un indice că practica are o semnificație de înviere, care influențează însăși apariția acestei ființe la oamenii pământeni. De asemenea, aici este vorba și de a oferi elemente de ofrandă, într-un moment cu certe semnificații funebre și vivificatoare. Or, am văzut că ofrandele determină actul integrării, în ce privește situația sufletelor morților, în post existență. Morții așteaptă ofrandele, iar în lipsa lor unii se prefac în spirite malefice. Folosirea unei ofrande simbolice, în speță coliva, reprezintă deci un act cu semnificații edificatoare în ce privește împiedicarea spiritelor morților de a deveni ființe malefice. Prin integrarea în sacralitate, ele se integrează în neam și participă la viața acestuia în post existență, părăsind calea deviațiilor nefaste care le face malefice și punitive.

Momentul pascal - *Paști* (de la cuvântul ebraic *pesah* „trecere”), este prin excelență o sărbătoare a învierii, de fapt unica sărbătoare calendaristică închinată total învierii. Ea celebrează un mister creștin și, în același timp, un mister al învierii universale, pentru că Hristos este considerat, în concepția teologiei creștine, centrul umanității și al cosmosului. În consecință, actul acoperă învierea tuturor speciilor vii, chiar a timpului și spațiului, pentru că toate aparțin creației primordiale.

În viziunea creștin – populară, acestea se sacralizează ca urmare a învierii hristologice. Mai întâi, *timpul* din perioada sărbătorilor pascale se crede că este „sfânt”, și deci fast pentru relația umanului cu divinitatea, înlesnind comunicarea în sacralitate. Acum, se spune că „se aude toaca din cer” (Mușlea-Bîrlea, *Tipologia*, 138-142). Lumea post existenței se apropie de cea terestră și, trecerea prin înviere către locul de fericire eternă este facilitată de faptul că raiul este deschis. În Bucovina, este credința că

„cine moare în ziua de Paști, merge de-a dreptul în rai”. Timpul acesta este propice și unor rituri magice. Unii „când toacă popa la biserică se aruncă în apă pentru a se vindeca de boli”. Fetele fac vrăji de dragoste și de ursită. De asemenea, obiectele folosite ritual capătă o putere cosmică. De pildă, în Bucovina, cu „mâțișoarele” sfințite (la Florii) și cu lumânarea de la învierea de Paști se înlătură grindina în timpul verii.

Paștele realizează și o sacralizare a *spațiului*. În mentalitatea populară, acum nu numai biserica este un loc sacru, ci și locuințele, chiar natura capătă o încărcătură spirituală, în care oamenii se mișcă cu pietate și cu gesturi ceremoniale. Astfel, când întorc de la biserică, dimineața, și ajung acasă, spune S.Fl. Marian, trecând „peste pragul tindei încep a se închina, apoi intrând în casă sting lumânarea în grindă, afumând-o pe aceasta în semnul crucii” (*Sărbătorile...*, III, 75). Gestul este menit să însemneze spațiul locuinței cu simbolul creștin, împotriva acțiunii ființelor malefice care pot degrada lumea până la distrugere. Concepția este exprimată ilustrativ în credințele populare. Unele credințe populare spun că pământul este așezat pe niște furci. Iuda, sau dracii, în alte variante, rod mereu de ele „ca să surpe pământul, însă nu reușesc, deoarece în ziua de Paști, până se uită ei la ouăle roșii ... Dumnezeu îi înșeală și împlinește cu fier unde au ros dracii” (A. Fochi, *Datini...*, 76-77).

Această exprimare redă în chip figurat actul restaurării cosmice, ca efect al învierii lui Iisus Hristos, care reface integritatea primordială a lumii, erodată de acțiunea distructivă a ființelor demonice. Prin urmare, evoluția acestei degradări este stopată, vederea ouălor roșii, ca simbol al învierii, însemnând vestirea producerii misterului divin.

Obicei simbolic general în tradiția noastră, *ouăle roșii* de Paști au implicații multiple în concepția populară privind învierea, atât pentru perioada pascală, cât și în alte împrejurări ceremoniale. Tradiția ouălor vopsite este veche la popoarele lumii și, își are sorgintea conceptuală în mitologia oului, întâlnită în credințele precreștine. Ideea nașterii lumii din oul mitic este cunoscută la egipteni, greci, celți, fenicieni, hinduși, canaaneni, tibetani, vietnamezi, chinezi, japonezi, la populațiile din Siberia și Indonezia. De pildă, la fenicieni, zeița Astarte era reprezentată purtând pe cap o tiară cu un ou mitic. Ei credeau că, din oul spart în două a luat naștere cerul și pământul.

Oul are la bază un simbolism cosmogonic, de naștere și renaștere a lumii, ca și a omului. Ouăle vopsite depășesc acest simbolism primar prin adăugarea unui element nou - culoarea roșie, reprezentând ideea vieții. S.Fl. Marian susține că tradiția ouălor de Paști provine de la sărbătoarea Anului Nou, când aceasta se ținea primăvara, după vechiul calendar roman. Având simbol de fecunditate, de miracol al vieții reînnoite, acestea se ofereau atunci (ca și astăzi), în dar celor cunoscuți, ca semn de afecțiune reciprocă. Tot el spune că romanii foloseau ouăle colorate la anumite ceremonii religioase precum cea a expiațiunilor (*Sărbătorile...*, III, 12-13). Obiceiuri cu ouă vopsite au existat, în trecutul îndepărtat, și la chinezi, unde se făceau daruri la nașterea unui copil, ca „semne ale începuturilor vieții” (Maria și Nicolae Zahacinschi, *Elemente de artă decorativă românească*, 12), la slavi, la sărbătorile primăverii (I. Ghinoiu, *Vârstele timpului*, 167), probabil tot cu rostul de a semnifica renașterea. Ideea aceasta este subliniată și de folosirea ouălor în riturile funerare. Ouă s-au pus și în morminte,

așa cum s-au descoperit într-un sarcofag din sec. IV d. Hr. de la Worms, iar la noi, dintr-o perioadă mai târzie, în câteva locuri din țară. Și azi este tradiția în Bilca (jud. Suceava), ca în ziua de Paști să meargă și să pună câte un ou roșu pe morminte „pentru sufletul morților”.

Folosirea ouălor vopsite (în roșu mai ales) în practicile funerare, ca simbol al învierii, are legătură directă cu starea sufletului după moarte. Ele se pun cu concepția că prin prezența lor se atribuie morților participarea la actul învierii generale. Faptul are unele asemănări cu credința preistoricilor în ocrul roșu folosit la înmormântări, prin care se dădea decedatului putere de viață, cu alte cuvinte, putința de a renaște și a viețui în postexistență.

PROMOVEAZĂ ARISTOTEL EGOISMUL ETIC ÎN *ETICA NICOMAHICĂ*?

ȘTEFAN IONESCU

Does Aristotle Promote Ethical Egoism in the *Nicomachean Ethics*? A certain number of inconsistencies and ambiguities, or even some incomplete argumentations seem to suggest that, at least in the *Nicomachean Ethics*, Aristotle promotes an egoistic approach towards ethics, being therefore an upholder of what is known as the theory of ethical egoism. Although it is possible that, at times, Aristotle himself confounded and mingled moral terms' common meanings with the ethical ones, respectively the psychological egoism with the ethical one, I think it is important to read the Stagirite not only according to, but also in the spirit of what he wanted to convey to us. We can notice that this spirit, revealed by the corpus of the *Ethics*, as well as by his other ethical writings, enlivens people who are searching for virtues, promoting a high moral reciprocity.

Key words: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, virtue, ethical egoism, psychological egoism, pure egoism, benign egoism, combative egoism

După cum se știe, scopul *Eticii Nicomahice* (E.N.) este să caute și să descopere care este binele specific al omului, adică „acel scop al acțiunii pe care îl vrem pentru el însuși, iar celelalte numai de dragul acestuia”, scop ce aparține „științei celei mai stăpânitoare și conducătoare, care este, fără îndoială, politica”¹. Înțelegem de aici, deci, că pe Aristotel nu-l interesează să cerceteze virtutea doar pentru a afla ce este aceasta, ci, mai ales, spre a arăta cum putem deveni virtuoși, adică, mai precis, cetățeni virtuoși. Or, un asemenea demers implică, în același timp, elaborarea unei concepții clare despre natura umană și o demonstrație solidă că, cel puțin pentru *individul ideal*, binele comunității poate fi pus pe același plan cu binele personal. Așa se face că, direct sau indirect, de-a lungul *Eticii Nicomahice*, Aristotel se va strădui să ne convingă de faptul că iubirea de sine trebuie înțeleasă ca iubire a „părții celei mai înalte a sufletului”, cea care ne îndeamnă să fim interesați de fericirea celorlalți ca de cea a unor „alter-egouri”. În același timp, după cum vom vedea, Stagiritul afirmă că iubirea pentru ceilalți provine din iubirea de sine, de unde pare să rezulte și că iubirea pentru ceilalți ar fi o simplă manifestare a celei din urmă. Contradictoriu, chiar paradoxal, sau pur și simplu neatent, Aristotel, ar promova, așadar, o doctrină a egoismului etic.

Pentru a stabili dacă, într-adevăr, Aristotel promovează egoismul etic, va trebui mai întâi să vedem ce se înțelege prin acest concept, cu atât mai mult cu cât, la nivelul

¹ Aristoteles, *Etica Nicomahică*, trad. Traian Brăileanu, Casa Școalelor, 1944, pp. 25-26.

limbajului comun, termenul este utilizat în mod ambiguu, atribuindu-i-se diferite înțelesuri, încărcate de subiectivism, în funcție de vorbitor. Vom vedea, mai apoi, pe baza unor texte din *Etica Nicomahică*, în ce măsură argumentația lui Aristotel ne conduce spre un răspuns și, în cazul în care o face, care anume este acesta.

Astfel, voi face încă de la început precizarea că, din motive de claritate ce vor fi explicate mai jos, sensul avut în vedere pentru termenul „egoism etic” va fi cel moral, diferit de sensul psihologic, chiar dacă, sau tocmai din cauză că, pentru unii cercetători, cele două par a se confunda. O astfel de ambiguitate, găsim, spre exemplu, la Versenyi Laszlo în articolul „Is ethical egoism really inconsistent?”: „Afirmarea că orice om, prin natura sa, dorește să fie fericit, constituie premisa de bază a egoismului etic [de fapt, aceasta este tocmai premisa egoismului psihologic – n.m.]. N-avem, însă, de-a face cu vreun *principiu normativ* sau cu vreun *trebuie* [...] este vorba despre o afirmație privind natura umană, o observație de raționalitate practică, o exemplificare a ceea ce înseamnă să fii o ființă intențională, teleologică, îndreptată spre scop. Astfel, eticile egoiste nu pot fi în niciun fel altceva decât științe empirice, ale căror propoziții sintetice nu pot constitui legi morale normative.”²

Spre a evita de la bun început astfel de ambiguități, urmându-l pe Richard Kraut³, vom conveni că „Eticile egoiste sunt teorii normative deoarece ne spun cum ar trebui să acționăm: să ne maximizăm propriul bine. Egoismul psihologic, după cum o arată și numele, este o teorie descriptivă, despre cum gândesc și simt oamenii de fapt; ea ne spune că nu putem acționa spre binele altora, adică doar de dragul lor.” Având în vedere că însuși demersul lui Aristotel din *Etica Nicomahică* este, în sensul arătat mai sus, unul prescriptiv, mă voi referi, cu atât mai mult, la sensul etic și nu la cel psihologic. Pentru mai multă claritate, voi distinge, ca și Kraut, între următoarele trei tipuri de egoism moral⁴ (oare care i s-ar potrivi Stagiritului?): Primul este egoismul absolut (*pure egoism*), având drept principiu al acțiunii: tot ce voi face va fi spre maximizarea propriului bine, indiferent de consecințele asupra celorlalți; chiar și atunci când acționează spre binele altora, pentru acești egoiști, ceilalți rămân doar simple instrumente. Mai mult, pentru un astfel de egoist nu pot exista conflicte la nivelul deciziilor etice, deoarece, așa cum s-a văzut, el are un singur principiu de acțiune pentru orice situație (promovarea exclusivă a propriei fericiri). Având în vedere că, în special în cărțile a VIII-a și a IX-a ale *Eticii Nicomahice*, Aristotel insistă asupra faptului că în prietenii adevărate (sau „în înțelesul cel mai înalt”), fiecare individ dorește și acționează spre binele celuilalt și de dragul lui,⁵ putem conveni că nu putem încadra filosofia sa morală în această primă categorie.

² Laszlo Versenyi, *Is ethical egoism really inconsistent?*, în *Ethics*, Vol. 80, No. 3 (Apr. 1970), p. 241.

³ Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton, New York, 1991, pp. 83-84.

⁴ *Ibidem*, p. 78.

⁵ A se vedea, spre exemplu, Aristoteles, *Etica Nicomahică*, trad. Traian Brăileanu, Casa Școalelor, 1944, IX, 4, 1166a, (p.303, Brăileanu): „Denumim prieten pe acela care ne dorește și ne face binele, sau care pare a fi așa, pentru noi înșine, sau pe acela care ne dorește existență și viață pentru noi înșine.”

În viața obișnuită ne întâlnim, însă, rareori, doar cu egoiști puri, ci mai degrabă cu situații în care persoanele acordă diverse grade de importanță interesului față de binele celorlalți, mai ales dacă din acțiunile respective au ele însele de câștigat. În astfel de cazuri, de remarcat este că avem de-a face, întotdeauna, cu un mai mult sau mai puțin, (dar în orice caz cu un minimum) de comportament altruist. Este tocmai ceea ce corespunde celorlalte două tipuri de egoism, care, pe lângă aceasta, continuă, totuși, să împărtășească ideea că înfăptuirea binelui propriu ar fi mai de dorit decât cea a binelui pentru ceilalți. Primul dintre cele două tipuri, pe care îl vom numi „egoism combativ” (*combative egoism*), acceptă că în unele situații pot apărea conflicte de interese ale decidentului și susține că soluționarea acestora ar consta, invariabil, din maximizarea propriului bine. Cealaltă formă, pe care o vom numi „egoism binevoitor” (*benign egoism*), neagă faptul că fericirea unei persoane poate intra în conflict cu binele altuia, întrucât specificul său este acela de a susține că ne putem urmări propria fericire fără să le dăunăm celorlalți (deși nu indiferent de ce li s-ar întâmpla celorlalți).

Așadar, toate cele trei forme de egoism au în comun faptul că propun să ne maximizăm beneficiile, considerând că propriul bine este mai important decât al celorlalți. Doar ultimele două tipuri prezentate (pe care le-am putea numi „imperfecte”, în opoziție cu tipul egoismului „pur” din prima categorie) ne permit să privim acțiunile de a face bine altora ca avându-i drept scop (și) pe aceștia înșiși, permițându-ne să luăm decizii (și) în favoarea lor. Sunt incluse în această categorie și doctrinele filosofice care, urmărind să maximizeze binele total din lume ar stăua că metoda cea mai bună de a face acest lucru ar fi să ne concentrăm pe fericirea proprie, în măsura în care maximizarea despre care este vorba aici ar reprezenta doar un mijloc de a maximiza binele uman în general.

Așa cum rezultă în mod explicit, inclusiv din capitolele dedicate preiteniei din *Etica Nicomahică*, Aristotel își dă seama că dacă încercăm să ne maximizăm fericirea, vom intra, uneori, în conflict cu noi înșine cât și cu ceilalți. Spre exemplu, dacă mă dedic unei vieți contemplative, aș putea rata multe ocazii de a le fi de ajutor celorlalți. S-ar putea să fie vorba, însă, despre o falsă problemă. Iată, în acest sens, soluția lui Richard Kraut, potrivit căruia „Aristotel consideră că atât viața dedicată filosofiei cât și cea politică pot fi fericite. Primul fel de viață are ca scop final contemplația; celălalt activitatea morală. În cazul ambelor, cu cât te implici mai mult, cu atât mai bine.”⁶ Prin urmare, nu apariția conflictelor ce rezultă din felul de viață ales determină caracterul egoist al acțiunilor morale ale cuiva și, deci, nu eliminând aceste conflicte devin o persoană „altruistă moral”.

Am arătat până acum că Aristotel nu promovează doctrina morală a egoismului absolut. Aceasta în ciuda faptului că unii cercetători cred contrariul, așa cum este cazul lui David Ross, care afirmă că „Nu doar în cărțile despre prietenie, ci chiar în întreaga *Etică*, vom găsi prea puține indicii că oamenii pot și trebuie să

⁶ Kraut, *op. cit.*, p 82.

manifeste un interes special pentru celelalte persoane; altruismul este aproape în întregime absent. Urme ale viziunii egoiste apar chiar și în relatările despre prietenii așa cum ar trebui să fie, căci prietenia nu este comportament binevoitor, ci presupune reciprocitate.”⁷ Continuându-ne analiza, vom stabili, totuși, că Aristotel „nu este nici egoist combativ, nici egoist binevoitor: el recunoaște posibilitatea conflictelor [ceea ce nu face „egoistul absolut” - n.m.], neacordând valoare sporită motivelor egoiste față de cele altruiste [așa cum fac „egoștii imperfecti” - n.m.]. În schimb, crede că ar trebui să promovăm raporturi egale cu ceilalți, deoarece doar ca egali putem avea îndreptățiri egale.”⁸

Printre textele *Eticii Nicomahice* care pot fi citite în sensul că Aristotel ar promova egoismul etic, sunt și cele în care se face doosebirea între virtuțile practice și cele intelectuale. Spre exemplu, mai ales în capitolele 7 și 8 din Cartea a X-a,⁹ Aristotel pare să-și îndemne cititorii la a se dedica vieții filosofice, mai degrabă decât celei politice, adică nu strict înfăptuirii binelui comunității, ceea ce ar însemna că argumentează, totodată, în favoarea superiorității binelui individual (de vreme ce, ducând o viață contemplativă, îți maximizezi propriul bine). Aceasta, deși, începând încă din prima Carte a *Eticii Nicomahice*, aflăm că „scopul acțiunii pe care îl vrem pentru el însuși, iar celelalte numai de dragul acestuia, [...] aparține, după toată aparența, științei celei mai stăpânitoare și conducătoare în cel mai înalt sens. [Iar] Aceasta este fără îndoială politica.”¹⁰ Prin urmare, ori Aristotel se contrazice în mod evident, ori cel puțin sensul unei dintre cele două afirmații contradictorii ar trebui nuanțat. Întrucât prima variantă este incompatibilă cu ansamblul gândirii etice a Stagiritului (atât din *Etica Nicomahică*, cât și din *Politica*), am putea, mai degrabă, căuta argumente pentru cea de a doua variantă. Astfel, am putea să-i concedem lui Aristotel că nu susține necesitatea ca toți cetățenii, în toate circumstanțele, să trebuiască să se dedice contemplației filosofice – ar fi, de altfel și practic imposibil, în orice fel de cetate. Este drept că, în multe dintre *polis*-urile vremii, activitatea era organizată de așa natură încât ar fi permis ca o parte din cetățeni să se dedice contemplării (vezi exemplul *Academiei* lui Platon), în timp ce alții s-ar fi ocupat de viața politică. Ar fi rezonabil să credem, mai degrabă, că „atunci când se afirmă că viața filosofului este superioară celei politice, ar trebui să înțelegem că *dacă* cineva ar dori să o aleagă pe prima mai degrabă decât pe a doua [întrucât o consideră superioară – n.m.], atunci, trebuie să aibă posibilitatea de a o face.”¹¹

⁷ Ross, W. D., *Aristotle*, Methuen & Co. Ltd., London, 1949, p. 235.

⁸ Kraut, *op. cit.*, p. 82.

⁹ „Am spus mai înainte că această activitate este de felul ei teoretică și contemplativă [...] Și ceea ce numim autarhie se găsește cel mai mult la contemplare. [...] înțeleptul dimpotrivă, și când este pentru sine, contemplă, și cu cât este mai înțelept, cu atât mai mult; poate că e în stare s-o facă mai bine când are colaboratori, dar în orice caz el își este cel mai mult sieși suficient. Și numai despre ea [contemplarea – n.m.] se poate spune că este iubită de dragul ei însuși” – pp. 346-347, 1177a, cap7, cartea X. (*Etica Nicomahică*, trad. Brăileanu).

¹⁰ Aristotel, *Etica Nicomahică*, cartea I, cap 1, 1094a (cf. trad. Brăileanu, pp. 25-26).

¹¹ Kraut, *op. cit.*, p. 104.

Paradoxal, pe de o altă parte, după cum remarcă și Richard Kraut, „textul care pare să ofere cele mai bune argumente pentru egoismul lui Aristotel este cel care tratează despre prietenie. Căci teza principală din *E.N. IX.8* este că iubirea de sine ar trebui să primeze asupra iubirii celorlalți.”¹² Aceasta l-ar face susceptibil pe Stagirit de a fi încadrat în oricare dintre cele trei tipuri de egoism, deoarece toate afirmă că ar trebui să acordăm fericirii proprii o importanță mai mare decât fericirii celorlalți (încadrare de făcut, poate, nu chiar în categoria egoismului pur, devreme ce susține că „în prietenii adevărate, prietenii se bucură de dragul celui alt”). Totuși, cred că afirmația de mai sus a lui Kraut este mai mult o aluzie adresată comentatorilor neatenți sau o speculație, cu atât mai mult cu cât autorul însuși o va demonta într-o cuprinzătoare argumentație ulterioară. Doar o lectură grăbită ne-ar putea duce la concluzia că în *E.N. IX.8* am găsi argumente pentru teza egoismului lui Aristotel. Aș spune că, dimpotrivă, capitolul IX.8 este unul dintre cele care dezmente în modul cel mai explicit o asemenea teză, chiar dacă, în alte părți, se întâmpă contrariul.

Fără îndoială, ne-am putea considera contraziși, când, la 1168a, 28-29, citim: „Se mai pune întrebarea dacă cel mai mult trebuie să te iubești pe tine sau pe altcineva, căci cei ce se iubesc pe sine mai presus de orice sunt blamați, aplicându-li-se, în sens peiorativ, calificativul de egoiști”. Numai că - atenție! - în acest loc, Aristotel, în logica binecunoscutei sale metode diaporetice, nu face decât să pună în discuție opinia comună despre iubirea de sine, pe care, de altfel, o și așează sub semnul întrebării. De ce am lua, deci, o întrebare, poate didactic-retorică, drept o afirmație, cu atât mai mult cu cât lămurirea, spre deosebire de alte cazuri, vine nu multe rânduri mai jos?

În schimb, am putea găsi ca având un caracter discutabil pasajul de la 1169a, 12, unde se afirmă clar că „Omul virtuos trebuie, deci, să se iubească pe sine”. Numai că, imediat mai departe, se deschide o paranteză explicativă care spune: „căci, practicând binele, își va fi util și lui, și altora”. Deci, mai poate fi vorba despre egoism? Cu atât mai mult cu cât, pentru a fi ajuns la 1169,12, trebuia mai întâi să fi trecut pe la 1169a, 3-7, unde ar fi fost de aflat că „Iată deci de ce omul de virtute poate fi considerat *egoistul* prin excelență [*sic!*], dar posedând un egoism diferit de cel blamabil, de care se deosebește atât de mult, ca o viață rațională de una pasională și tot atât de mult ca aspirația spre frumos de căutarea interesului personal.” În schimb, cel ce se iubește pe sine „își rezervă pentru sine lucrurile frumoase, care sunt bunuri în sensul cel mai înalt, dând astfel satisfacție părții suverane din ființa sa, căreia i se supune cu totul [...] prin urmare, egoist prin excelență este acel ce iubește *această* parte din el și încearcă să-i fie pe plac.”¹³ Ce are în vedere Aristotel când spune că persoanele virtuose trebuie să se iubească pe sine, mai precis, la ce se referă când vorbește despre iubirea „părții suverane”? El se referă la *nous*, adică, în acest context, la capacitatea rațiunii practice de a face alegeri, deși, în alte contexte, ca spre exemplu în cap. X,7., prin *nous* pare să înțeleagă (mai ales) ceea ce s-ar putea numi activitate teoretică rațională. Astfel, pe

¹² *Ibidem*, p. 115.

¹³ Aceste citate, cât și următoarele sunt conforme cu Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. Stella Petecel, Editua IRI, București, 1998.

baza textului de la 1178a, 2-7, ar trebui să definim *nous*-ul ca acea parte teoretică, nu practică, prin care ne angajăm în favoarea vieții contemplative. Contradicția nu poate fi trecută cu vederea, iar Aristotel nu face mare lucru să o soluționeze. Poate, o rezolvare ar fi aceea de a considera, în folosul mai larg al întregii lucrări, că ni se lasă de înțeles că niciunul dintre cele două tipuri de înțelepciune nu este superior celuilalt, amândouă fiind alegeri personale și în aceeași măsură recomandabile. Richard Kraut merge chiar mai departe, afirmând că „în acest punct Aristotel lasă pur și simplu la o parte rațiunea teoretică, preocupându-se în schimb, doar să facă distincția dintre virtuosul etic și cel care iubește banii, onorurile și plăcerile.”¹⁴

Ca generator de confuzii, poate fi citit și pasajul de la 1166a,1-2, din deschiderea capitolului 4 al Cărții a IX-a, potrivit căruia „sentimentele amicale pe care le nutrim față de semenii noștri și care servesc la definirea prieteniei, par să derive din cele pe care le nutrim față de noi înșine.” Expresia „par să derive” sugerează că atitudinea de a se iubi pe sine ar avea o oarecare întâietate față de cea direcționată spre ceilalți. Această obiecție poate fi, totuși, îndepărtată (deși parțial), dacă interpretăm că întâietatea despre care vorbește Aristotel este una paradigmatică, cu valoare de model pentru felul în care prietenii ar trebui să se comporte unii față de ceilalți. Altfel spus, mai întâi exersăm condițiile prieteniei pe noi înșine (a fi în acord cu sine, a-și dori binele și a-l înfăptui, a-și dori viața și a găsi delectare în aceasta) și abia apoi le extindem asupra celorlalți. După cum spune chiar Aristotel, pentru omul virtuos, prietenul trebuie să fie, deci, ca un al doilea eu¹⁵.

Aristotel susține că prietenia adevărată nu poate avea loc decât între oameni virtuoși, adică între cei pentru care partea rațională și partea apetentă (emoțională) ale sufletului sunt în echilibru. Deși vorbește despre mai multe tipuri (imperfecte) de prietenie, autorul *Eticii Nicomahice* nu argumentează de ce doar oamenii buni pot fi prieteni adevărați și nu și cei răi. În același sens, o obiecție importantă ar putea fi aceea că persoanele sunt, sau ar fi în cea mai mare măsură, identificabile cu partea rațională a sufletului: „Putem, poate, accepta un sens metaforic al unei astfel de identificări, dar nu ne-ar servi la nimic în acest caz.”¹⁶

O altă problemă întâlnim și la 1169a, 20, unde se spune că prin acțiunile sale, omul virtuos își rezervă pentru sine *noblețea morală*, în pofida bunurilor pe care oamenii și le dispută de regulă, dar în același timp, „el face cel mai mult pentru prietenii și patria sa”. Această afirmație ne face să ne întrebăm, din nou, dacă este, deci, posibil ca omul virtuos să ducă o viață în același timp politică și una contemplativă? Pe de o altă parte, Aristotel nici nu clarifică de ce este atât de important ca cei buni să pună accentul pe *noblețea acțiunilor*. Poate, o variantă de explicare ar fi aceea că, așa cum am mai văzut, pentru ca omul bun să acționeze

¹⁴ Kraut, *op. cit.*, p. 129.

¹⁵ *Etica Nicomahică*, 1166a, 30, 1-4. “Și astfel, faptul că omul virtuos resimte față de sine toate aceste sentimente, iar față de prietenul său resimte același lucru ca față de sine (căci prietenul este ca un al doilea eu) fac ca prietenia să treacă drept unul sau altul dintre sentimentele în cauză iar prietenii să fie priviți ca aceia la care le întâlnim.”

¹⁶ Cf. David Bostok, *Aristotle's Ethics*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2000, p. 174.

virtuos (și să facă acțiuni nobile) este nevoie să își asculte partea rațională. Doar că făcând astfel, cel virtuos acționează, implicit, de dragul părții *sale* raționale, deci, (iubindu-și partea rațională) se iubește pe sine. Ar rezulta că, oricare ar fi acțiunile unei astfel de persoane, ele nu sunt cu adevărat, ci doar par a fi altruiste.

După cum aflăm din *Etica Nicomahică*, pentru Stagirit singurul fel de prietenie care contează este cea mai înaltă, în care părțile sunt egale iar relația este reciprocă. Și totuși, tot el arată, la 1159a, 28 și la 1161, 16-3, că cea mai elevată formă de prietenie ar putea fi exemplificată cu relația dintre mamă și copil. Or, este clar ca în timp ce mama poate arăta prietenie adevărată, copilul nu poate face același lucru, deci, relația nefiind reciprocă, nu poate fi vorba despre prietenie. Ca să nu mai vorbim că, pentru Aristotel, copiii nici măcar nu au statut moral.

Ce ne spune, până la urmă, *Etica Nicomahică* despre iubirea de sine și despre egoism? Așa cum vedem și în capitolul VIII din Cartea a IX-a, în principal, Aristotel face precizări logice și lingvistice legate de ce se poate înțelege prin „egoism”, nu pentru a echivala egosimul cu virtutea, ci, dimpotrivă, pentru a arăta ce înseamnă fiecare și de ce este greșit când se întâmplă ca cele două să fie confundate. Astfel, Aristotel distinge între o formă comună de egoism (corespunzând, în limbajul comun, iubirii de sine), reprezentată prin interesul pentru bani, onoruri sau plăceri fizice și un egoism în sens propriu, corespunzând interesului real al celui care se dedică activității morale, „străduindu-se întotdeauna, mai mult decât toți, să îndeplinească acte de dreptate, de cumpătare, sau orice acte de virtute, rezervându-și, într-un cuvânt, pentru sine, frumusețea morală.”¹⁷

În sensul recomandat de Aristotel, egoismul nu este doar o calitate individuală ce merită lăudată, ci și o atitudine cetățenească meritorie, întrucât prin competiția pe care o promovează între oamenii care străduiesc să fie mai buni, contribuie la mai-binele societății în general¹⁸.

Așadar, iubirea de sine (confundată de cei mai mulți cu egoismul în sens comun), după cum o concepe autorul *Eticii Nicomahice*, este un complex de atitudini alcătuit din dorința de a practica virtuțile, capacitatea de a urmări constant acest țel, dar și din dorința ca ceilalți să facă, la rândul lor, același lucru. Vedem, deci, că punctul de vedere pe care îl susține Aristotel nu poate fi caracterizat nici drept egoism combativ, nici ca egoism bienvoitor, viziuni care, după cum am arătat, susțin că fericirea personală trebuie să primeze în toate situațiile, dar cu atât mai puțin ar putea fi considerat o formă de egoism pur, întrucât acesta nici măcar nu ia în discuție fericirea celorlalți.

Promovează, deci, Aristotel, în *Etica Nicomahică*, punctul de vedere al egoismului etic? Multe inconsistențe și formulări ambigue sau chiar argumentări incomplete par să sugereze această variantă. Cred însă că este important ca în ciuda lor,

¹⁷ E.N. 1168b, 25.

¹⁸ „Și deă toți oamenii ar rivaliza în dragoste pentru frumosul moral și ar aspira spre îndeplinirea celor mai nobile acte, și comunitatea ar avea tot ce-i trebuie și fiecare în particular ar deține bunurile cele mai înalte, din moment ce virtutea este un astfel de bun” – E.N. - 1169a – 9.

dacă vrem să-l înțelegem, avem datoria să-l citim pe Aristotel nu doar în litera, ci în spiritul a ceea ce ne-a lăsat. Iar spiritul doctrinei sale morale transpare din ansamblul *Eticii*, cât și din celelalte opere morale. Fără îndoială, acest spirit animă viețile oamenilor aflați în căutare virtuții, promovând o înaltă reciprocitate morală.

E drept că utilizând metoda diaporetică de analiză, Aristotel riscă să creeze confuzii, pentru că, oricât de rafinată ar deveni aceasta pe parcursul demonstrației, ea pornește, totuși, de la opinia comună, cu care omul virtuos se află într-o continuă contradicție și față de care filosoful se vede nevoit să se distanțeze constant. De aceea, este posibil ca, uneori, Aristotel însuși să confunde sensurile comune cu cele etice, respectiv egoismul psihologic cu cel etic, sau cel puțin să-și lase (deliberat?) cititorul să o facă, spre a-l obliga să cerceteze el însuși în ce categorie se găsește.

În ciuda tuturor acestor aspecte problematice, cred că nu-l putem acuza pe Aristotel că promovează egoismul etic și cu atât mai puțin că ar fi un adept al egoismului psihologic. Putem, în schimb, să-i reproșăm că prin omul virtuos pe care ni-l propune, face din ființa umană un supra-om, sau, după cum ar fi spus chiar el, (aproape) „un zeu”.

Bibliografie

- Aristotel, *Etica Nicomahică*, trad. Stella Petecel, Editura IRI, București, 1998.
Aristotel, *Politica*, trad. Alexander Baumgarten, Editura IRI, București, 2001.
Aristoteles, *Etica Nicomahică*, trad. Traian Brăileanu, Casa Școalelor, 1944.
Bostok, David, *Aristotle's Ethics*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2000.
Kraut, Richard, *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton, New York, 1991.
Ross, W. D., *Aristotle*, Methuen & Co. Ltd., London, 1949.
Versenyi, Laszlo, *Is ethical egoism really inconsistent?*, în *Ethics*, Vol 80, No. 3, apr. 1970.

MEONTOLOGIA LUI SARTRE – GENEZA UNEI PROBLEME FENOMENOLOGICE

CHRIS OCTAVIAN IONIȚĂ

Sartre's Meontology – About the Origin of a Phenomenological Problem. This paperwork begins with the acknowledgement of a continuity between two different moments in Sartre's philosophy: an early age, to which corresponds his writings from '30s, works dedicated to a confrontation with the philosophical option provided by Husserl; the other moment of Sartre's philosophical development is the one which was marked by the publication of *Being and nothingness* in 1943. In this essay Sartre systematizes an ontology of the nothing, which can be called a meontology.

This research is not only about the contextualization of Sartre's thinking in the framework of phenomenology, but it also intends to prove in which way meontology is coherent with the premises and the goal of phenomenology itself. In fact, Sartre was able to fully develop an ontology of non-being only because he engaged himself with the crucial problems of the phenomenological project, so he approaches technical issues and also general difficulties tied up to the very structure of this kind of philosophy, for instance: the relation between phenomenology, metaphysics and ontology.

Key words: nothingness, consciousness, intentionality, subjectivity, freedom.

Deoarece miza acestei cercetări nu este încercarea de a arăta în ce măsură poate fi îndreptățită critica sartriană adresată lui Husserl, nu vom zăbovi asupra legitimității receptării lui Sartre a programului filosofic husserlian, ci mai degrabă ne vom strădui în a sublinia care elemente ale metodei fenomenologice sunt păstrate în sistemul lui Sartre, și cum acestea au fost integrate, precum elemente constitutive în dezvoltarea organică a unei *meontologii*.

Primul text pe care îl vom studia este și prima operă filosofică scrisă de Sartre: *La Transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*¹, care a fost publicată în 1936, dar care fusese deja scrisă în '34, adică odată cu întoarcerea lui Sartre la Paris, după șederea sa, timp de un an, în Berlin unde se aflase în calitate de cercetător pentru aprofundarea studiului fenomenologiei, a cărei apariție în peisajul cultural al Franței era încă foarte recentă².

¹ J. P. Sartre, *La Transcendance de l'ego*, traducere din franceză în engleză de A. Brown (traducere proprie din engleză în română), *The Transcendence of the Ego: A sketch for a phenomenological description*, ed. Routledge, London, 2005.

² Husserl, în 1929, va ține la Sorbona două conferințe, reelaborarea cărora va fi apoi (1931) publicată în franceză cu titlul *Méditations cartésiennes*. În același an va fi înființată, de către Alexandre Koyré, și prima revistă de fenomenologie în limba franceză: *Recherches philosophiques*.

În privința naturii egoului transcendental, ceea ce Sartre vizează polemic este trecerea acestui concept de la contextul kantian la cel fenomenologic³, deoarece filosoful francez surprinde în această trecere o încărcare cu conținut ontic a unei noțiuni altminteri pur formale: pentru Kant⁴, *Eul transcendental*, unitatea sintetică a conștiinței, nu este ceva care să se afle în conștiință, ci este o condiție de posibilitate a conștiinței însăși; *Eu gândesc* este, mai degrabă, real *de iure* decât *de facto*. În schimb, pentru Sartre, la Husserl subiectul transcendental capătă trăsăturile unui veritabil adevăr metafizic⁵, legitimând astfel concepția subiacentă sensului comun și postulată de psihologie, în privință identității personale și a ontologiei subiectului uman: egoul nostru este „ceva substanțial care se află *dincolo* și care oferă *suport* pentru curgerea conștiinței noastre, ceva în care fluxul vieții noastre mentale se află și *din* care izvorăște”⁶. Or, asemenea concepție, Sartre susține a fi incompatibilă cu premisele fenomenologiei însăși: fenomenologia, socotită drept disciplină descriptivă, dacă s-ar limita la înregistrarea datelor care se oferă conștiinței, n-ar detecta existența egoului, căci la nivelul *prereflexiv* la care ne aflăm când de pildă, sesizăm prezența unui obiect pe masă, unitatea obiectului însăși ar fi suficientă pentru a garanta sinteza care se petrece în conștiință. Așadar, postularea persoanei transcendente este *superfluă*: păstrând noțiunea de intenționalitate drept definitorie pentru conștiință, ceea ce este vizat intențional, obiectul transcendent, se dovedește el însuși capabil de a garanta acea unitate pe care Husserl o putea găsi doar făcând apel la un Ego transcendental. Deci, Eul apare odată cu gândirea judicativă, sau reflexivă, astfel, pentru Sartre „actul reflecției *crează* Eul și îl *adaugă* sau interpolează în câmpul nereflexivității”⁷; de aceea „conștiința este transcendental impersonală”⁸.

În *La Transcendence de l'ego* nu se arată doar cum inteligibilitatea conștiinței poate fi păstrată și fără a face recurs la noțiunea de Ego transcendental, ci se și demonstrează că inteligibilitatea acesteia este chiar sporită datorită lipsei unui astfel de Eu, căci asemenea concept ar rezulta *incompatibil* cu unele funcționalități definitorii pentru natura conștiinței, de pildă, însăși posibilitatea unei autoconștiințe. Dacă Egoul s-ar afla, de la bun început, în conștiință, acesta ar dedubla conștiința însăși, marcând astfel o distanță între ea și eul căruia îi aparține, așadar, s-ar introduce un element de „opacitate” care ar fi „incompatibil cu caracterul diafan și translucid care în chip

³ Vezi S. Gardner, *Sartre's "Being and Nothingness": a Reader's Guide*, ed. Continuum, London-New York, 2009 (traducere proprie din engleză în română), p11. Și J. P. Sartre, *The Transcendence...*, pp. 2-3.

⁴ Kant se va pronunța asupra acestui concept în prima carte a *analitici transcendente* din *Critica rațiunii pure*.

⁵ „Deoarece ideea unui Eu trimite la ceva neperisabil care n-are un conținut imediat și care astfel să fie explicitat, modul său de a exista este, precum spune Sartre, mult mai aproape de adevărurile eterne decât de noțiunea de conștiință”. S. Gardner, *op. cit.*, p. 13. Vezi și J. P. Sartre, *The Transcendence...*, pp. 14-15.

⁶ S. Gardner, *op. cit.*, p. 15.

⁷ *Ibidem*, p. 13.

⁸ *Ibidem*, p. 15.

necesar aparține relației intenționale a conștiinței”⁹. Sartre este tranșant în această privință: „Eul transcendențial este moartea conștiinței”¹⁰, deoarece acesta ar tulbura spontaneitatea originară a subiectivității. Pentru a evita un asemenea impas filosoful francez propune trecerea de la un Eu *transcendențial* la unul *transcendent*: egoul, vizat intențional de conștiință, este astfel produs de aceasta ca un obiect care o transcende; „egoul sau persoana este un obiect transcendent al conștiinței reflexive, compus din alcătuirea unei unități sintetice a stărilor mintale și al acțiunilor, mediate de calitate”¹¹. Deci, în final, putem înțelege de ce Sartre spune că: „subiectivitatea nu este în conștiință, ea este conștiința”¹²; într-adevăr, în conștiință nu este „loc” pentru nimic¹³: pentru a putea respecta spontaneitatea și operativitatea intenționalității acesteia, ea va trebui să fie ceva *vid*, golită până și de acel eu care, în opinia obișnuită, este firesc cuplat cu subiectivitatea noastră. Sartre, așadar, poate califica conștiința precum: un *absolut* nesubstanțial, „o spontaneitate pură”¹⁴, „o creație *ex nihilo*”¹⁵; astfel credința într-un ego ca ceva subiacent conștiinței noastre este redusă la o încercare de a îndepărta de noi „libertatea vertiginoasă”¹⁶ ce decurge din „monstruoasa spontaneitate”¹⁷ a subiectivității, „monstruoasă” deoarece este nedeterminată și originară în mod absolut, adică *abisală*. Postularea egoului transcendențial răspunde, mai degrabă, unei exigențe *practice* decât uneia teoretice, căci noțiunea de ego servește împotriva unei *angoase* „absolută și iremediabilă”¹⁸. Se desăvârșește, așadar, „ființarea unui fel de ateism al conștiinței, împotriva teismului natural, pertinent concepției noastre despre Sine”¹⁹.

În concluzie, sesizăm cum atributele folosite de Sartre pentru a desemna conștiința trimit deja către noțiunea de *neant*²⁰ care va fi centrală apoi în lucrarea din anul 1943.

⁹ *Ibidem*, pp. 12-13.

¹⁰ J. P. Sartre, *The Transcendence...*, p. 7.

¹¹ S. Gardner, *op. cit.*, p. 16.

¹² „An interview with Jean-Paul Sartre”, with Michel Rybalka, Oreste Pucciani and Susan Gruenheck, p. 11. În P. A. Schilpp, *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, ed. La Salle, Illinois, 1981.

¹³ Despre „goliciumea” intrinsecă a conștiinței Gusman să exprime astfel „goliciumea conștiinței implicată de noțiunea intenționalității implică cum că aceasta nu poate fi umplută, deoarece ea nu poate conține nimic”, în S. Gusman, *To the Nothingnesses Themselves: Husserl's Influence on Sartre's Notion of Nothingness*, Journal of the British Society for Phenomenology, vol. 49, nr. 1, 2017, pp. 55-70 (traducere proprie din engleză în română), p. 62.

¹⁴ J. P. Sartre, *The Transcendence...*, p. 26.

¹⁵ *Ibidem*. p. 27.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*. p. 28

¹⁹ S. Gusman, *op. cit.*, p. 15

²⁰ Cuplarea explicită a termenilor de neant și conștiință va fi deja săvârșită în *La Transcendence*: „câmpul transcendențial, purificat de toate structurile egologice, redobândește transparența sa originară. Într-un anumit sens, el este *neant*”. J. P. Sartre, *The Transcendence...*, p. 25.

Dacă conștiința, așa cum este descrisă în *La Transcendance de l'ego*, pare a se „înruși” cu neantul, totuși Sartre nicidecum nu este dispus să admită că neființa însăși ar fi ceva subiectiv, sau că ar deriva din conștiință; el, mai degrabă, susține că subiectivitatea poate fi așa cum este ea doar în măsura în care, în prima instanță, în ordinea discursului (*me*)ontologic, neființa *este*, așa cum vom putea justifica doar către finalul lucrării.

Vom încerca să demonstrăm cum Sartre argumentează în favoarea unei asemenea concepții „realiste” a neantului, deja din primele sale lucrări. O să începem examinând lucrarea din 1936 *L'Imagination*²¹, care, în conformitate cu programul filosofic al textelor sartriene compuse în anii '30, se confruntă cu problemele ce se ivesc odată cu aplicarea reducăiei fenomenologice; în speță, în acest text, autorul se întreabă asupra gradului de realitate a noemei. Filosoful francez, meditănd asupra acestei interogări, remarcă o tensiune înlăuntru fenomenologiei însăși, în cadrul căreia sesizează astfel două instanțe diferite: una *realistă*, subiacentă ideii de conștiință înțeleasă prin prisma noțiunii de intenționalitate; și o instanță *idealistă*, care se revelează ca atare în rezultatele aplicării *Epoché*-ului, din pricina căruia, de pildă, nu mai este apoi cu putință o separare netedă între percepție și imaginație. Pentru a înțelege de ce se produce o astfel de confuzie între obiectele reale și imaginare, Sartre vizează polemic diferența husserliană între un act intențional plin și unul gol²²: cel dintâi ar avea în vedere un obiect prezent, adică efectiv perceput; cel de al doilea, în schimb, ar trimite la o imagine mentală, care substituie ceva cu totul inexistent, precum un centaur²³, sau ceva doar absent, adică ceva care există, dar nu este acum în experiența mea. Asemenea distincție, conform exegezei sartriene, nu este capabilă să țină seama de diferența între lucrurile ce sunt și cele ce nu sunt, deoarece, după aplicarea reducăiei fenomenologice, ceea ce rămâne în conștiință, ceea ce umple intenționalitatea, este *noema*. Or, noema nu *este* așa cum sunt și obiectele care transcend conștiința, precum spune Husserl însuși: noema este „un obiect în sens logic, dar nu și un obiect care ar putea exista de unul singur”²⁴. Deci, în măsura în care metoda fenomenologiei implică o punere între paranteze a lumii, noțiunea de noema este lipsită de orice angajament ontic și, așadar, ea rezultă a fi ceva ireal, un neant - dar unul cu totul subiectiv. Putem astfel susține că „metoda

²¹ J. P. Sartre, *L'Imagination*, traducere din franceză în engleză de K. Williford și D. Rudrauf, *The Imagination*, ed. Routledge, London, 2012.

²² Această distincție va fi introdusă de Husserl în cadrul operei sale *Cercetări logice II*. HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, trad. rom. B. Olaru și C. Ferncz-Flatz, *Cercetări logice. Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii*, Humanitas, București, 2009 (1901).

²³ Exemplu celebru folosit atât de Sartre, cât și de Husserl.

²⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, traducere din germană în română C. Ferncz-Flatz, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filosofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură*, Humanitas, București, 2011 (1913).

fenomenologică cauzează ea însăși o alunecare spre neant²⁵, dar spre un neant produs de subiectivitate, care, ca atare, nu se poate pronunța în privința existenței a unui obiect care transcende conștiința, sporind astfel confuzia între lucruri reale și imaginare, existente și inexistente; „trecând noțiunea de neant în domeniul subiectivității toate obiectele devin neființă”²⁶. Într-adevăr, conținutul perceptual, *hylē*, este același și când doar îmi închipui un obiect, în cazul unui act intențional gol, dar și când realmente percep acel obiect, astfel umplând actul intențional, căci noema, în ambele cazuri, are oricum același grad de irealitate²⁷.

Pentru a ieși din impas Sartre, iarăși²⁸, va miza pe o radicalizare a noțiunii de intenționalitate: în măsura în care aceasta trimite la un obiect aflat dincolo de conștiință, actul intențional nu ne poate asigura în privința existenței obiectului vizat, el nicidecum nu constituie o judecată existențială; deci „obiectul transcendent al conștiinței este așadar literalmente în afara conștiinței, se află în lume. Chiar și în cazul în care obiectul nu există, el totuși este în lume”²⁹, unde este ca *neființă*.

Sesizăm astfel cum, conform sugestiei sartriene, doar datorită unei concepții a neantului ca fiind o realitate obiectivă, transcendentă conștiinței, putem aprecia diferența între lucrurile care sunt și cele care nu sunt. Totuși, înainte de a examina cum prin această concepție obiectivă a neantului Sartre articulează propria sa ontologie și, în speță, ontologia subiectului uman, va trebui să zăbovim puțin asupra contradicției frapante care se desăvârșește atunci când susținem că neființa ar fi ceva. Conform principiului terțului exclus³⁰ și principiului non-contradicției³¹, s-ar părea evident cum că doi termeni contradictorii precum „ființă” și „neființă” nu pot participa unul la celălalt și că afirmarea unuia implică negarea celui de al doilea termen. Deci, pentru a păstra coerența, n-ar trebui să predicăm nimic despre neființă, căci dacă am spune că neființa *este* sau că ea *este ceva* nu doar am face o afirmație care s-ar împotrivi noțiuni însăși de neant, dar am ajunge chiar până la încălcarea regulilor care întemeiază gândirea rațională³². Această concepție, conform căreia nimicul și „neființa *nu sunt în mod absolut*, sau sunt neant total și deci nu pot și nu trebuie să fie subiecte ale reflecției și ale discursului”³³, o să o denumim, conform

²⁵ S. Gusman, *op. cit.*, p. 6.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Vezi J. P. Sartre, *Imagination*., p. 122.

²⁸ Vezi *infra*, p. 2.

²⁹ S. Gusman, *op. cit.*, p. 15.

³⁰ Vezi Aristotel, *Metafizica*, traducere din greacă în română A. Cornea, Humanitas, București, 2001, Cartea Gamma, cap. 7-8, 1011b, 20-25.

³¹ Vezi Aristotel, *op. cit.*, Cartea Gamma, cap. 3, 1005b, 19-20.

³² Pentru o examinare mai detaliată a problemelor ce decurg din noțiunea de neant vezi C. Moraru, „Nimicul și categorialitatea. Perspectivă fenomenologică asupra delimitării nimicului”, *Studii de teoria categoriilor*, Vol. 7, 2015.

³³ A. Cornea, *O istorie a neființei în filosofia greacă: de la Heraclit la Damascios*, Humanitas, București, 2010, p. 19.

sugestiei lui A. Cornea, *anti-meontologică*. Totuși, există o alternativă filosofică unei asemenea viziuni care reduce orice raționament despre neant la un nonsens, iar aceasta este *meontologia*, care chiar „cere, dimpotrivă, acceptarea discursului despre neființă ca având pe deplin sens și admite totodată, în mod paradoxal (sau oximoronic), că *neființa cumva este, cu toate că nu este*”³⁴. Depășește cu mult intențiile cercetării de față studiul diferitelor argumente folosite de aceste două viziuni contrapuse pentru a se combate reciproc, așadar, nu vom detalia exemplele de gândire *anti-meontologică* de care istoria filosofiei este bogată, pornind chiar de la originile sale, de la celebra interdicție a lui Parmenide³⁵, până la vremurile mai apropiate nouă, reproșurile adresate lui Heidegger de către Carnap³⁶. Examinarea unui singur exponent al gândirii anti-meontologice va fi pertinentă pentru demersul lucrării, deoarece Sartre își ia angajamentul explicit în criticarea doctrinelor acestui filosof, a cărui influență este determinantă pentru cadrul cultural în care Sartre însuși se formează; este vorba despre: Henri-Louis Bergson.

Bergson pune problema nimicului în lucrarea *L'Évolution créatrice*³⁷, unde filosoful francez pornește de la analiza întrebării leibniziene „de ce este de fapt ființare, și nu, mai curând, nimic?”³⁸. Filosoful francez contestă premisa tacită a acestei întrebări, ideea că ceva ar exista doar în măsura în care s-ar împotrivi unui neant originar care, cumva, ar ființa dacă ființa însăși n-ar fi. Or, Bergson nu este dispus să admită asemenea presupuziție, deoarece el va demonstra cum raportarea la neființă se poate petrece mereu și doar în cadrul unei ființe anterior existente; așadar întrebarea formulată de Leibniz este înșelătoare și pseudoproblema³⁹ nimicului este chiar consecința acestei articulări eronate a chestiunii metafizice privitoare ideii de principiu. Într-adevăr, străduindu-ne să ne imaginăm neantul, sustrăgând conștiinței toate gândurile și senzațiile sale, totuși va trebui să o păstrăm pe ea însăși ca fiind, căci altminteri n-am putea sesiza chiar acel neant care astfel încercăm să-l producem⁴⁰. În plus, deoarece conștiința este mereu conștiința *a ceva*, neantul ar putea fi vizat de intenționalitatea conștiinței doar ca *fiind* ceva, deci nu ca neființă⁴¹;

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Interdicție pronunțată împotriva posibilității de a gândi și rosti neantul, explicit formulată de Parmenide în fragmentele II și III a poemului său *Despre natură*, unde sunt pomenite două căi mutual exclusive: una a Adevărului, calea Ființei, iar cealaltă nici nu primește un nume căci este cu totul de neparcurs, aceasta este calea neființei.

³⁶ Bine cunoscute sunt reproșurile pe care exponenții neo-pozitivismul logic le adresează folosirii noțiunii de neant în cadrul prelegerii *Was ist Metaphysik?*. În această privință, vezi articolul lui Carnap „The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language”.

³⁷ H. L. Bergson, *L'Évolution créatrice*, traducere în română din franceză de V. Sporici, *Evoluția creatoare*, Institutul european, Iași, 1998 (1907).

³⁸ Întrebare formulată în cadrul operei *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, 1714.

³⁹ Bergson va refuza cu totul legitimitatea noțiunii de neființă, astfel susținând că „este o idee autodestructivă, o pseudo-idee, o simplă vorbă”, H. L. Bergson, *op. cit.*, p. 260.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 256-257.

⁴¹ Bergson pornește de la presupuziția că „nu-ți poți reprezenta un obiect fără să-i atribui prin aceasta o anumită realitate”. *Ibidem*, p. 261.

„conștiința nu poate imagina sau dobândi ideea de neant așa cum nu poate gândi neființa în termeni de neexistență fără a afirma existența neexistenței”⁴². Mai mult, pentru Bergson, deoarece aceste „întâlniri” cu neființa se petrec exclusiv în cadrul experienței umane, nimicul nu este doar „consecința unei premise metafizice greșite și/sau a aplicării unei logici eronate”⁴³, ci este, în primul rând, efectul unei cauze *psihologice*. Conștiința capătă noțiunea de neființă datorită memoriei: amintind ceva care a fost dar care acum lipsește, sesizăm absența unui lucru și astfel îi declarăm ca nefiind⁴⁴; „neantul este o pseudo-problemă care rezultă din dorința frustrată a conștiinței pentru o lume care a fost”⁴⁵.

Chiar dacă Sartre, în *Ființă și Neant*, va critica raționamentele anti-meontologice expuse mai sus, el totuși va păstra o anumită continuitate cu gândurile lui Bergson, de pildă, în concordanță cu acesta, va afirma că: „nu există neființă decât la suprafața ființei”⁴⁶, astfel detașându-se de acea presupuziție pe care Bergson o reproșase drept implicită în întrebarea lui Leibniz, adică: ideea conform căreia neantul ar fi mai originar și ar preceda ființa. Sartre nu doar recunoaște prioritatea ființei față de neființă, ci, tot în aparentă armonie cu spusele lui Bergson, admite cum că sesizarea neantului este cu puțință doar în cadrul oferit de experiența umană. Dacă, conform celebrului exemplu a lui Sartre⁴⁷, crezând că am cu mine o mie cinci sute de franci și apoi, deschizând portofelul, aș găsi doar o mie trei sute, atunci, prin această experiență a negativului, ar fi „evident că neființa apare întotdeauna în limitele unei așteptări umane. Tocmai pentru că mă aștept să găsesc o mie cinci sute de franci nu găsesc decât o mie trei sute”⁴⁸. Admițând că ar fi „zadarnic să negăm că negația apare pe fondul primar al unui raport al omului cu lumea”⁴⁹, totuși Sartre nu va fi dispus să îl urmărească pe Bergson în reducerea neantului la ceva atât *pozitiv* cât și pur *subiectiv*: cel din urmă, „pornind de la premisa metafizică conform căreia reprezentarea ar presupune și existența”⁵⁰, concluzionează că obiectul negațiilor, fiind prezent în conștiință, are un conținut pozitiv, căpătat odată cu reprezentarea sa în subiectivitatea umană; iar, Sartre, în deplină continuitate cu cercetările sale fenomenologice din anii '30, afirmă că nicidecum nu ar exista un obiect immanent în

⁴² Vezi G. Rae, Much Ado About Nothing: „The Bergsonian and Heideggerian Roots of Sartre’s Conception of Nothingness”, *Human Studies*, 2/2016, pp249-268 (traducere proprie din engleză în română). p. 254.

⁴³ *Ibidem*, p. 253.

⁴⁴ „O ființă care n-ar fi înzestrată cu memorie sau previziune n-ar pronunța niciodată cuvintele «gol» sau «neant»”. H.L. Bergson, *op. cit.*, p. 259.

⁴⁵ G. Rae, *op. cit.*, p. 255.

⁴⁶ J. P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, trad. rom. A. Neacșu, *Ființa și Neantul, Eseu de ontologie fenomenologică*, Paralela 45, Pitești, 2004 (1943), p. 53.

⁴⁷ J. P. Sartre, *Ființa...*, p. 44.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 44-45.

⁵⁰ G. Rae, *op. cit.*, p. 255. Vezi *infra* nota 42.

reprezentarea conștiinței, deci actul intențional, lipsit de orice angajament ontic, vizează un obiect transcendent chiar și în cazul negației. În fond, ceea ce Sartre reproșează lui Bergson este abordarea sa *logică* a problemei neantului, atunci când ar fi mai potrivită folosirea metodei *fenomenologică*: cea dintâi înțelege negația în termeni de judecată reflexivă și, astfel, conceptul de neant este doar ceva ce, într-o a doua instanță, derivă din generalizarea abstractă acestor judecăți; cea de a doua, în schimb, să păstrează fidelă experienței noastre a negativului, care apare conștiinței mai de grabă ca o *intuiție*. Un alt exemplu celebru al lui Sartre poate fi lămuritor în această privință: „Am întâlnire cu Pierre la ora patru. Ajung cu o întârziere de un sfert de oră: Pierre este întotdeauna punctual; mă va fi așteptat? Privesc sala, clienții și spun: «Nu-i aici». Există o intuiție a absenței lui Pierre sau negația nu intervine decât o dată cu judecata?”⁵¹. Pentru a înțelege mai bine rostul exemplului propus ar fi util să ne întrebăm și ce s-ar întâmplă dacă, întrând în aceeași cafenea, am spune: „Paul Valery nu-i aici”⁵². Or, fiindcă prezența poetului francez este neașteptată și imposibilă, rezultă că absența acestuia survine doar datorită unei judecăți negative abstracte; „relația «nu este» e aici doar *gândită*”⁵³. Dar, în cazul în care Pierre lipsește, absența sa este sesizată în mod imediat și intuitiv, fără a face apel la o a doua instanță judiciară; răspunsul negativ „nu-i aici” referitor la prezența lui Pierre în această cafenea nu răspunde la o judecată interogativă, ci la o „conduită prejudicativă”⁵⁴, răspuns care stabilește „un raport *real*”⁵⁵. Mizând pe diferența pe care o surprinde în experimentarea negației atunci când ea este gândită sau intuită, Sartre va afirma că „aceasta este de ajuns să arate că neființa nu vine în lucruri prin judecata de negație: dimpotrivă, judecata de negație este condiționată și susținută de neființă”⁵⁶.

Primatul neființei asupra negației este o noțiune fundamentală a gândirii meontologice, noțiune la care Sartre, precum deja am demonstrat, aderă din plin. Așadar, filosofia sartriană, o autentică ontologie a neființei, se depărtează atât de pozițiile anti-meontologice bergsoniene, cât și de proiectul fenomenologic husserlian, în ciuda faptului că elemente din ambele filosofii nu doar că sunt operative în sistemul prezentat în *Ființa și neant*, ci sunt chiar cruciale în construcția noțiunilor fundamentale de conștiință, negație și neant. Am arătat deja în ce măsură o anume înțelegere a conceptului fenomenologic de intenționalitate a permis lui Sartre să privească conștiința ca un vid absolut și să demonstreze existența „reală” a neființei. Totuși, pentru a putea, în sfârșit, înțelege raportul dintre neființă ca obiectul vizat de negație și neant ca modul propriu de a fi al conștiinței, va trebui să mai zăbovim puțin și asupra relației lui Sartre cu celălalt nume al fenomenologie germane: Martin Heidegger.

⁵¹ J. P. Sartre, *Ființa...*, p. 47.

⁵² *Ibidem*, p. 49.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 45.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 49.

În prelegerile *Was ist Metaphysik?* din 1929 și, mai ales, *Einführung in die Metaphysik* din 1935, Heidegger, precum Bergson, va examina problema neantului pornind de la întrebarea fundamentală a lui Leibniz. Totuși, filosoful german nu se va alătura apoi lui Bergson într-o analiză a dificultăților logice implicate de acest concept, căci, cum mai târziu va susține și Sartre, însăși operația logică a negării este întemeiată de o instanță (*me*)ontologică, neantul, care o precedă și care astfel se sustrage gândirii judicative și raționamentelor abstracte. O altă diferență fundamentală care distinge atitudinea celor doi față de problema neantului este miza atribuită de fiecare interogării leibniziene: pentru Bergson, acea întrebare „nu este o afirmație ontologică despre natura realului (de exemplu, nimicul ar întemeia ființa), ci mai degrabă ar fi descripția modalității prin care gândirea filosofică (epistemologia) implicit ar percepe structura lumii (metafizica)”⁵⁷; în schimb, pentru Heidegger, cum va fi apoi și pentru Sartre⁵⁸, sensul acelei întrebări este precis un sens ontologic, adică ea vizează Ființa și modul ei propriu de a fi.

Mai mult, pentru Heidegger „partea crucială a întrebării privitoare la neant nu este despre ceea ce neantul ar fi, ci mai degrabă constă în însuși faptul că se pune întrebarea despre nimic”⁵⁹, deoarece însăși posibilitatea acestei interogări revelează ceva esențial despre ființă: asemenea întrebare are sens doar în măsura în care se presupune că ființa ar putea să *nu fie*, așadar, ea ne vorbește despre posibilitatea ființei de a ființa *altcumva*⁶⁰. Chiar pe o asemenea posibilitate Heidegger va clădi întregul sau program filosofic, prin care va încerca să elibereze ontologia de presupuzițiile metafizice care împing Ființa însăși spre neant, deoarece recunosc ca fiind doar cea ce ființează precum ființările, adică ca pură prezență. Sartre nu va adera la un asemenea proiect filosofic, totuși va reține de la Heidegger atât ideea priorității (*me*)ontologice a neantului asupra judecăților negative, cât și, mai ales, înțelegerea neființei ca *posibilitate*, înțelegere care decurge din „turnura ontologică” a exegezei privitoare la întrebarea fundamentală a lui Leibniz. Principala diferență datorită căruia traseul filosofic sartrian se va depărta cu mult de cel a lui Heidegger, este că Sartre va păstra, chiar dacă într-un context cu totul diferit, unele sugestii bergsoniene; de pildă: convingerea că problema neantului este intim pertinentă subiectivității, conștiinței și ontologiei umane în genere. Putem înțelege mai bine această convingere sartriană plasând-o în contextul aderării explicite⁶¹ a filosofului francez la mișcarea existențialistă. În conformitate cu această orientare filosofică, Sartre va recunoaște „o directă și puternică conexiune între cele mai abstracte probleme filosofice care decurg din conceptele de ființă sau existență, și preocupările

⁵⁷ G. Rae, *op. cit.*, p. 252.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 259.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 257.

⁶⁰ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, traducere în română din germană de G. Liiceanu și T. Kleininger, *Introducere în metafizică*, ed. Humanitas, București, 2011.

⁶¹ Vezi J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, traducere în română din franceză de V. Știr, *Existențialismul este un umanism*, Editura George Coșbuc, Bistrița, 1994.

practice și axiologice ale individului”⁶². Astfel pricepem cum în sistemul sartrian meontologia și ontologia antropologică devin una și aceeași, căci, într-adevăr, „pentru Sartre, ontologia este antropologie deoarece întrebarea asupra ființei și neființei este cu puțință doar prin manifestările lor concrete”⁶³.

În sfârșit, vom putea aprecia în ce măsură gândirea meontologică sartriană este capabilă să surprindă diferența între ideea de libertate înțeleasă ca o simplă noțiune psihologică ce ține posibilitatea unei alegeri și libertatea ca element definitoriu pentru însăși firea umană⁶⁴. Cea dintâi survine atunci când noțiunea de om este deja definită și asumată, deci este ceva *exterior* care se adaugă firii umane doar într-o a doua instanță; cea de a doua, în schimb, este însăși condiția de posibilitate ce permite omului de a ființa ca atare. Sartre ajunge la o asemenea noțiune de libertate cu angajament ontologic pornind de la o exegeză a premiselor fenomenologiei, datorită căreia conștiința este înțeleasă ca neant, dar totuși neființa nu este redusă la subiectivitate. Contradicție, aparentă, din care filosofia sartriană poate ieși cuplând exigențele existențialismului cu sugestia heideggeriană conform căreia neantul desemnează *posibilitatea* ființei de a ființa altcumva. Într-adevăr, Sartre înțelege neantul ca fiind ceea ce permite ființei umane să a fie *altceva*, atât în raport cu celelalte ființări, cât și cu sine. Deci omul poate mereu acționa altcumva, poate mereu alege, acționând astfel în mod etic și politic. Omul *este* libertate, și libertatea, fiind radicală și absolută, este *neant*.

⁶² S. Gardner, *op. cit.*, p. 6.

⁶³ G. Rae, *op. cit.*, p. 264.

⁶⁴ Vezi S. Gardner, *op. cit.*, p. 21.

ANTROPOLOGIE ȘI TEHNOLOGIE

TITI PARASCHIV, VIOREL IULIAN TĂNASE

Anthropology and Technology. The article introduces new concepts based on the hypothesis that the universe is designed to be efficient, that is, lazy. The laws of evolution have acted to make the biological self-aware through the appearance of homo sapiens, which also has the unconscious quality of self-knowledge. Through innovation and technology man recovers his place in the universe and nature itself is the creator who created it through a series of causalities and linked events but without having in mind an objective, which gives the human being an unlimited responsibility.

Key words: Self map, contextuality, predictability, self theory, awareness, law of accumulation acceleration, Big Data, Deep Learning, Machine Learning, biotechnology, VBU (Universal Basic Income), Intelligent Design.

1. Introducere

Detașarea lui homo sapiens de homo erectus, s-a petrecut acum 100.000 de ani și a însemnat: 1. Mersul biped care a disponibilizat două membre; 2. Cinci degete din care unul opozabil a creat cea mai performantă unealtă din Univers; 3. Apariția neocortexului cerebral. Apariția neocortexului, în creierul lui homo sapiens, a determinat, din perspectiva psihoinformațională, construcția, în creier, a patru hărți: 1. Harta timpului; 2. Harta spațiului; 3. Harta sinelui; 4. Harta acțiunilor.

1.1 Harta timpului

Omul are amintiri ce sunt stocate vectorial (adică sunt ordonate în timp și conțin semnificația și contextul) în creier, are senzori și analizori pentru realizarea experienței prezentului și are voința și capacitatea de decizie pentru a alege drumul în viitor. Harta timpului presupune existența memoriei în care sunt stocate amintirile și e descris drumul care ne oferă accesul la amintirile stocate.

Timpul, pentru creierul uman, are o reprezentare liniară, oferind o logică axială a succesiunii (care este axa reală, perfect ordonată, cu un sens unic, dinspre trecut, prin prezent spre viitor). Timpul este o resursă finită. Harta timpului înregistrează entropia realității și mecanismele antientropice.

Timpul este definit prin trei parametri: durata, succesiunea și coexistența fenomenelor și proceselor. *Durata* reflectă dimensiunea cantitativă a timpului și exprimă timpul fizic necesar pentru desfășurarea unui fenomen, proces sau eveniment. *Sucesiunea* se referă la modul de producere a diferitelor evenimente prin raportarea lor la axa numerelor reale.

Sucesiunea evenimentelor și ireversibilitatea lor conduc la cele trei componente ale oricărei structuri temporale: trecut, prezent și viitor. *Prezentul* este cel în care ne situăm în mod existențial și el este succesul *trecutului*. *Viitorul* urmează după prezent, noi trăind ca ființe umane întotdeauna la interfața dintre trecut și prezent și, respectiv, între prezent și viitor. Aceasta înseamnă că trecutul și prezentul constituie realități pe care le-am trăit sau le trăim în mod cert. Viitorul reprezintă o succesiune temporală care introduce incertitudine. De altfel, deseori vorbim despre *viitoruri probabile, contextuale*.

În fizică timpul și spațiul sunt concepte fundamentale, primare; mișcarea este definită în raport de spațiu și timp: $V = \frac{dS}{dt}$. Timpul occidental este orientat, suntem cu spatele la trecut și cu fața la viitor și ireversibil, adică timpul se supune celei de-a doua legi a termodinamicii.

1.2 Harta spațiului

Omul este conștient de poziția sa, recunoaște mediul exterior și modul în care este populat cu obiecte, inclusiv existența propriului corp în acest spațiu. Spațiul este contextual. Fiecare obiect are un rol și respectă legile fizicii, chimiei, biologiei și ciberneticii.

Printr-un mecanism simplu, din perspectivă trigonometrică, omul are imagine stereoscopică, adică tridimensională. Având doi ochi, imaginile care se formează în cortexul vizual sunt două, una pentru fiecare ochi, datorită poziției diferite pe care ochii o au față de mediul exterior. Diferența dintre cele două imagini este analizată de un diferențiator din neocortex care stabilește distanța față de obiect prin compararea poziției celor două imagini, în neocortex. Imaginea tridimensională a realității este o imagine virtuală, electrică, realizată în neocortexul vizual. Este o problemă de trigonometrie, rezolvarea triunghiului oarecare, unde creierul are înregistrată lungimea unei laturi și cele două unghiuri ale triunghiului isoscel, el apreciind distanța.

1.3 Harta acțiunilor

Este harta activităților umane, care are două dimensiuni, din perspectiva sursei de învățare: - *biologică*, acțiunile pe care le fac toți membrii speciei, prin învățăturile speciei, este ceea ce cunoaștem prin naștere; - *culturală*, acțiunile pe care învățăm să le facem după naștere, prin diverse forme de învățare și exersare (limbajul verbal, limbajul nonverbal, scrisul, cititul, etc), motiv pentru care omul este o ființă socială. Înregistrarea hărților este semantică, adică omul învață și înțelege, mașina învață dar nu înțelege.

1.4 Harta eului, a sinelui

Harta eului, a sinelui este harta organismului propriu, integrat, care există în spațiu și timp. Sinele are locul său în mediu, este în punctul de observare; eul este sistemul de referință al subiectivității; sinele ne conferă rolul de subiect al acțiunii și ne face să vorbim la persoana I. Eul are două dimensiuni: biologică și culturală.

1.4.1 Dimensiunea biologică

Organismul este un sistem autorecunoscut, apărut de sistemul imunitar care recunoaște eul de noneu, adică distinge orice celulă proprie de cea care nu aparține organismului. El funcționează ca o armată ce protejează frontierele organismului; mai mult decât atât, SNC are terminații nervoase până la nivelul fiecărei celule; din perspectivă informațională, organismul uman funcționează ca o rețea de calculatoare (fiecare calculator fiind o celulă) închisă, adică SNC are un dispecerat unde sunt înregistrate toate celulele organismului.

1.4.2 Dimensiunea culturală

Dimensiunea culturală (cognitivă) – conștientizăm, la nivel macro, “eul, sinele” care este: - instrument al evoluției conștiinței; - atomul cunoscător și autocunoscător, noi ne putem observa pe noi înșine în actul de cunoaștere; - procesorul subiectiv de realitate și sistemul de referință subiectiv al cunoașterii. Ne reprezentăm mintal pe noi înșine ca sisteme reprezentationale, în timp real, fenomenologic. Eul este gânditorul de gânduri (metagânditor), iar corpul nostru este o acasă a conștiinței.

2. Teoria sinelui și conștientia

PSM (phenomenal self model – modelul fenomenal al sinelui sau conștientia sinelui) este una dintre cele mai ingenioase invenții ale naturii, este o cale eficientă de a-i permite organismului biologic să se conceapă conștient pe sine și pe alții, ca un tot. Abilitatea de a ne reprezenta mental pe noi înșine a permis trecerea de la evoluția biologică la cea culturală. Eul ne-a ajutat să ne înțelegem prin empatie și citire a gândurilor, ne-a permis să ne exteriorizăm cultura prin cooperare și competiție, iar cultura ne-a ajutat să alcătuim societăți complexe. A fi conștient înseamnă a fi într-o lume care are “spațiu, timp și eu” care le înțelege și se autocunoaște. Creierul conștient este o mașină biologică, un motor de realitate.

E tulburător, dar obligatoriu, să descoperim că nu există culori în afară, albastrul nu este o proprietate a cerului senin ci o proprietate a modelului intern creat de creierul nostru. Mediul extern este un ocean de radiații electromagnetice, un amestec de lungimi de undă și de amplitudini. Constanța subiectivă a culorii este o trăsătură a percepției și o realizare a neurocomputerului uman, iar precizia lui este dată de acțiunea legilor și mecanismelor evoluției.

Experiențele conștiente sunt modele mintale ale unei persoane ce posedă memorie și se deplasează ireversibil și conștient pe axa timpului. Conținutul conștiinței este conținutul unei lumi simulate în creierul nostru; creierul creează permanent experiența că eu sunt prezent, într-o lume din afara creierului iar această lume are un actor principal care sunt eu.

3. Entropia și legea accelerării acumulărilor

Conceptul de entropie este introdus de Rudolph Clausius și transformat în principiul 2 al termodinamicii de Ludwig Boltzman, care spune că într-un sistem

închis există un parametru care este nedescrescător. Ființele vii sunt antientropice, ele se hrănesc cu energie liberă din mediul exterior și elimină în mediu energie legată. $\Delta E = E_{lib} - E_{legata}$. Entropia este $S = \Delta E / T$.

În corespondență cu legea a doua a termodinamicii putem afirma:

1. Are loc un proces de inflație a resurselor de acveea eforul de extragere este crescător în timp;

2. Există un proces invers de terminat de inovațiile tehnologice;

3. Tehnologia inovativă și natura sunt într-o corelație inversă, semnificativă:

Neocortexul conferă creierului uman următoarele calități:

- Gândire abstractă și dezvoltarea de raționamente complexe;

- Prepararea hranei, înțelegerea forței de frecare la alunecare și rostogolire, torsul și țesutul, realizarea de unelte și apariția scrisului; revoluția agricolă și industrială.

Observații: 1. Acum 500 ani creșterea economică de 200 de ani se realizează azi în 9 minute; 2. Acum 500 ani creșterea demografică de 200 de ani se realizează azi în 10 zile.

Enunțul Legii accelerării acumulărilor: *Orice funcție care conține o variabilă, explicită sau implicită de tip informațional este o funcție exponențială.*

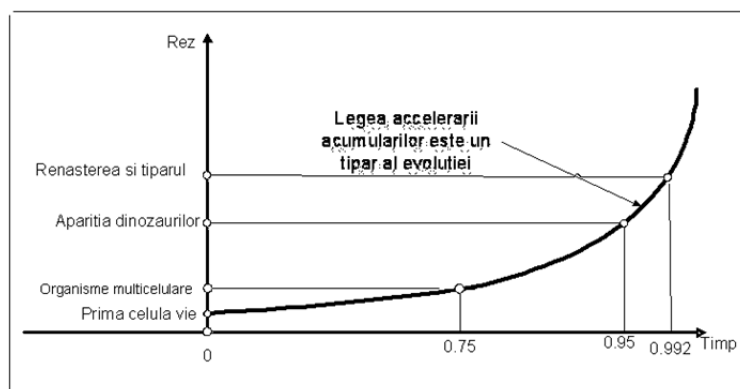


Figura 1. Legea accelerării acumulărilor

4. Probleme actuale ale umanității

a. Încălzirea globală are două componente, una naturală, care ne împinge la solidaritate și una indusă, provocată de om, care ne invită la determinarea de solidarități globale;

b. Criza democrației liberale care are loc în parlament și la secțiile de votare dar și în neuroni și sinapse; credința în Dumnezeu și liberalismul a condus la democrație care astăzi încalcă principiile prin: imoralitate, corupție, economie speculativă, etc;

c. Legatura dintre revoluția tehnologică și viața interioară a indivizilor. Terorismul este o problemă politică globală și un mecanism psihologic intern.

Globalizarea, (una din cauzele prosperității de azi, alături de inovare), pune presiune asupra moralității și a comportamentului nostru personal pentru că

funcționează ca o puternică forță psihologică. Societatea este cea mai puternică forță psihologică ce modifică atitudini și comportamente. Dimensiunea globală a vieții noastre, este posibilă, datorită noii tehnologii care îi și stabilește, în mare parte, conținutul: - Mohamed Bouazizi se incendiază, în Tunisia, și declanșează Primăvara Arabă; - Femeile care au mărturisit că au fost hărțuite au declanșat mișcarea Me Too; - Universalizarea valorilor, mărfurilor, forței de muncă, pregătirii, culturii.

După primul război mondial, care a modelat lumea modernă, s-au aflat în competiție trei ideologii: - fascismul; - comunismul; - liberalismul.

Liberalismul se bazează pe următoarele valori: - primatul drepturilor omului și principiilor democratice; - stabilirea și respectarea unor norme internaționale, general acceptate și superioare celor naționale; - crearea unor structuri supranaționale care ar diminua rolul statului național; - demilitarizarea statelor. Competiția ideologică dintre fascism, comunism și liberalism a impus liberalismul (democrația, libertatea de gândire, exprimare și acțiune, libertatea religioasă, libertatea de mișcare a mărfurilor, oamenilor și capitalului, statul de drept) care, acum este la ananghie.

Fuziunea transformării digitale cu biotehnologia elimină miliarde de oameni de pe piața muncii, subminând libertatea și egalitatea.

Algoritmii Big Data pot crea dictaturi digitale în care puterea este concentrată în mâinile unei elite minuscule, iar oamenii să nu mai sufere din cauza exploatării (Marx – Exploatarea omului de către om, sursa inegalității determinată de proprietatea asupra capitalului) ci de un sindrom care poate fi mai grav – irelevanța (lipsa de importanță).

Studiul impactului IT&C și biotehnologiei are două laturi:

1. Perspectivele pe termen lung (secole sau chiar milenii), fuziunea omului cu roboții, crearea vieții anorganice, conștiința fără trup, digital twin uman, conștiință nebiologică;

2. Impactul imediat, prin amenințări la adresa statului, bunăstării, influența asupra unor instituții precum UE, ONU, OMS, etc.

Problemele pe care le naște digitalizarea și biotehnologia pot fi rezumate astfel:

Modificările tehnologiei asupra societății, economiei, modului de distracție dar și asupra anatomiei și fiziologiei creierului uman (social și individual);

Inginerii din robotică, digitalizare și IA pot crea o comunitate globală care să protejeze egalitatea și libertatea omului. Globalizarea este soluția sau reinvestirea statului națiune cu putere?

Cum modifică tehnologia actuală amenințările teroriste și pericolul războiului global (tensionează sau detensionează)?

Lumea este în etapa post-adevăr; putem înțelege evenimentele globale și să facem distincție între lege și fărădelege, între dreptate și adevăr, între realitate și ficțiune? În funcție de ce știm despre Dumnezeu, știință, politică, religie, ce putem spune despre sensul vieții: Cine suntem, de unde venim, ce ar trebui să facem în viață?; De ce tipuri de competențe avem nevoie?; Încotro ne îndreptăm?

5. Biotehnologia și umanitatea

Biotehnologia și IA pot să ofere omenirii puterea de a remodela și a reproiecta viața și ființa umană în viitor? Cum folosim puterea dată de știință și tehnologie, cine decide asupra modului în care folosim această putere?

Democrația liberală este cel mai de succes și mai versatil model politic pe care l-au creat oamenii până acum și pentru că ea permite dezbaterea neajunsurilor viziunii liberale despre lume și ale sistemului democratic. Oamenii gândesc în povești (narațiuni) decât în fapte, cifre sau ecuații, de aceea fiecare persoană, grup sau națiune are propriile povești sau mituri;

Trei povești au marcat lumea după secolul al XIX-lea: - fascistă spulberată de cel de al doilea război mondial; - comunistă încheiată în 1989; - liberală a rămas după 1990 ghidul și manualul indispensabil al viitorului lumii.

Liberalismul glorifică valoarea și puterea libertății exprimată prin: - dreptul politic, de expresie, de mișcare, de a alege, etc; - oportunități economice – inițiativă particulară; - libertăți personale; - libertatea indivizilor, ideilor, mărfurilor și capitalului.

Oamenii au învățat să gândească și să acționeze singuri, fără să dea ascultare preoților bigoți și tradițiilor înguste. Șosele largi, poduri rezistente, aeroporturi aglomerate, plaje cu oameni din toate colțurile lumii, interprinderi virutale au luat locul zidurilor, șanțurilor cu apă, gardurilor cu sârmă ghimpată.

În 1997 Bill Clinton critica încrezător refuzul Guvernului chinez de a liberaliza politica Chinei spunând că acesta o situează “de partea greșită a istoriei”.

Barack Obama (2013) “Dacă vom continua să liberalizăm și să globalizăm sistemul nostru politic și economic vom avea parte de pace și prosperitate pentru toți”.

Criza financiară din 2008 a zdruncinat încrederea în povestea liberală. Anul 2016, votul pentru Brexit în Marea Britanie și ascensiunea lui Donald Trump, în SUA, au marcat dezamăgirea curentului liberal, în SUA și Europa de Vest.

Gândirea în termeni apocaliptici înseamnă neputință personală sau a istoriei, neputința de a găsi soluții îndeamnă mintea la scenarii catastrofale. După 1990 Internetul a schimbat lumea mai mult decât orice alt factor, iar în fruntea Internetului s-au aflat, fără a fi votați, inginerii și nu politicienii. Sistemul democratic a suferit și suferă noi șocuri:

- Dezvoltarea IA și revoluția blockchain cu ale sale monede virtuale;
- IA va lua conducerea și va decide în probleme privind transportul, finanțele, educația, sistemul de sănătate;
- Guvernele vor aștepta smerite ca un algoritm să le aprobe bugetele;
- Rețele blockchain și criptomonede vor restructura sistemul monetar;
- Guvernele nu mai pot taxa unele operațiuni și vor inventa probabil taxa pe date, pe informații;
- Digitalizarea și biotehnologia vor restructura economiile, societățile, corpul și mintea umană;
- Tehnologiile ne vor permite controlul asupra lumii interioare, să concepem și să creem viață, să proiectăm creiere, să prelungim viața, să naștem și să ucidem gânduri și sentimente.

Pentru omul de rând concepte precum: globalizare, digitilizare, IA, RV, blockchain, inginerie genetică, Machine Learning, sunt irelevante, nu au nici o legătură cu ei de aceea politica se schimbă fundamental;

În secolul XX oamenii s-au revoltat împotriva exploatării muncii, acum masele se tem de irelevanță (irelevanța muncii) și nu au împotriva cui să se războiască și nici cine, pentru că activitatea sindicală este și ea în pericol pentru că cea mai mare parte a lucrătorilor sunt ori roboți, ori pulverizați în anonimitate.

În 2016, Brexitul și Trump au fost susținuți de oameni cu putere politică dar care se temeau că o vor pierde pe cea economică. Trump este rezultatul neîncrederii lucrătorului american în binefacerile globalizării.

În secolul XXI revoltele lucrătorilor nu vor fi împotriva unei elite economice care exploatează poporul, ci împotriva unei elite economice care nu mai are nevoie de ei. Prima epocă a globalizării și liberalizării s-a sfârșit cu Primul Război Mondial când marile puteri, în loc să unească lumea prin comerțul liber și pașnic (liberalism) s-au străduit să acopere, prin forță, o parte mai mare din planetă (imperialism). A capotat fascismul lui Hitler deși părea irezistibil, apoi comunismul s-a prăbușit prin utopia sa, n-a înțeles cum funcționează sistemele.

Supermarketul capitalist a fost mai puternic decât gulagul comunist. Rusia se consideră azi o rivală puternică a ordinii liberale globale însă e falimentară ideologic. Putin poate fi popular, dar este falimentar – nu are nici o viziune globală asupra lumii. El nu are o soluție pentru minerul din Spania, pentru instalatorul din Polonia, pentru agricultorul din Franța sau România.

6. *Industry 4.0* și umanitatea

Revoluția tehnologică (IA, Big Data, digitalizarea, robotica și biotehnologia) va scote miliarde de oameni de pe piața muncii conducând la apariția unei noi clase – clasa irelevantă, inutilă – ceea ce va genera evenimente sociale și politice pe care le va gestiona doar o nouă ideologie.

Oamenii au două tipuri de abilități: - fizice (de mișcare), devenite irelevante prin revoluțiile 1, 2 și 3; - cognitive și emoționale, devin irelevante prin revoluția 4.

Până la cea de-a 4-a revoluție industrială mașinile concureau omul doar în ceea ce privește abilitățile fizice, omul păstrându-le pe cele cognitive: învățare, înțelegere, analiză, decizie, comunicare. Cercetările în domeniul economiei comportamentale, ergonomiei cognitive și neuroștiințelor le-au permis cercetătorilor să înțeleagă cum iau oamenii decizii. Alegerile noastre (mâncare, parteneri, locuri de vacanță) nu se datorează unui liber arbitru misterios ci câtorva miliarde de neuroni care calculează posibilități într-o fracțiune de secundă. Intuiția omenească este recunoaștere de tipare iar algoritmi biochimici ai creierului uman sunt imperfecti, ei bazându-se pe euristică, scurtături și circuite învechite, adaptate mai mult savanei africane decât junglei urbane.

Însuși modul de evoluție a creierului uman a necesitat imperfecțiuni generate de nevoia de compatibilizare a versiunilor de creier cu versiunile anterioare. IA va concura cu rețelele neurale la calculul probabilităților și identificarea tiparelor stocate

într-o bază de date a experienței. O IA dotată cu senzorii potriviți ar fi superioară inteligenței umane, și în plus, IA are două abilități nonumane ce-i conferă superioritate: conectivitatea și updatarea, adică vom avea rețele de IA conectate.

În 1997 Deep Blue îl bate la șah pe Gary Kasparov, eveniment care a generat cooperarea om – computer în domeniu. În următorii ani computerele au ajuns să joace șah mai bine decât colaboratorii lor umani, de aceea, aceștia și-au pierdut valoarea, devenind irelevanți.

În 2016, programul Stockfish 8, l-a bătut pe Deep Blue, devenind campion mondial.

În 7 decembrie 2017, programul Alpha Zero de la Google a învins programul Stockfish 8.

Stockfish 8 avea acces la experiența acumulată de oameni de-a lungul secolelor, în șah, și la experiența de zeci de ani a computerelor. Stockfish 8 poate calcula 70 de milioane de mutări pe secundă.

Alpha Zero efectua doar 80.000 de calcule pe secundă, creatorii nu l-au învățat niciodată nici o strategie, dar folosea cele mai noi principii de învățare automată ca să învețe singur șah, jucând împotriva sa.

Alpha Zero a evoluat de la ignoranță desăvârșită la măiestrie, în 4 ore, fără vreun instructor uman. Ceea ce se întâmplă azi, cu echipele om-IA, în șah, s-ar putea întâmpla, în viitor, în alte domenii: juridic, medicină, sistem bancar, transporturi, conducerea companiilor, etc.

Oamenii devin irelevanți. La început relevanța rămâne doar pentru calitatea de consumatori, apoi algoritmi încep să devină clienți într-un ecosistem în care oamenii reprezintă o componentă minoră.

Pentru a asigura supraviețuirea fizică și bunăstarea psihologică omul se va dedica educației și va primi VBU (Venitul de bază universal).

Nu șomajul este înspăimântător ci transferul autorității, de la oameni la algoritmi care poate spulbera ultima redută a liberalismului, facilitând ascensunea dictaturii digitale.

Teologia creștină și cea musulmană se concentrează asupra dramei luării deciziilor, susținând că mântuirea sau osânda veșnică depind de alegerea corectă.

De multe ori, azi, IA alege în locul nostru: - *Netflix* ne recomandă filme; - Google Maps sau Waze aleg traseul până la destinație; - Google Books decide ce studiem. Autoritatea trece de la oameni la algoritmi.

Putem percepe Universul ca pe un flux de date; organismele sunt simpli algoritmi biochimici iar vocația cosmică a omului este să creeze un sistem atotcuprinzător de procesare a datelor.

Emoțiile umane cântăresc mai greu decât teoriile filosofice, în nenumărate alte situații, datorită modului în care a evoluat Homo Sapiens. Mașina autonomă va transforma o problemă de filosofie etică într-o problemă practică de inginerie.

Emoțiile sunt: - *pozitive*: compasiunea, dragostea, empatia, altruismul; - *negative*: egoismul, teama, ura, cruzimea, furia.

Democrația diseminează puterea de a procesa informațiile și de a lua decizii descentralizat (oameni și instituții), dictatura concentrează, centralizează informațiile și puterea într-un singur loc. În forma actuală, democrația nu poate supraviețui fuziunii biotehnologiei cu IT&C. Fie democrația se va reinventa, fie oamenii vor trăi în dictaturi digitale. Toată puterea și bogăția ar putea fi concentrate în mâinile unei elite minuscule, în vreme ce majoritatea oamenilor va suferi, nu din cauza exploatării, ci a unui lucru mult mai grav – irelevanța.

Proprietatea este o condiție prealabilă a inegalității pe termen lung. Oamenii au ajuns să accepte acest aranjament și să-l considere firesc, ba chiar instituit de divinitate. Ierarhia nu era doar norma, ci și idealul.

Progresele din biotehnologie ar putea face posibilă transpunerea inegalității economice în inegalitate biologică.

Cele două procese – bioingineria și IA ar putea duce la separarea omenirii într-o clasă restrânsă, de supraoameni și o clasă inferioară și numeroasă, de Homo Sapiens, inutili. Multă vreme pământul era cel mai important bun din lume, politica era o luptă pentru controlul asupra pământului, care a împărțit societatea în aristocrați și oameni de rând. În epoca industrială, mașinile și fabricile au împărțit oamenii în capitaliști și proletari.

În secolul XXI, datele vor fi bunul cel mai de preț, iar politica va fi o luptă pentru controlul asupra fluxului datelor. Google, Facebook, Baidu și Tencent sunt „comercianți de atenție”. Ne captează atenția oferindu-ne informații, servicii și divertisment gratuite, după care ne vând atenția agențiilor de publicitate. Atenția este o resursă și o marfă, de aceea noi nu suntem clienții ci produsul lor. Politicienii seamănă cu muzicienii, iar instrumentul la care aceștia cântă este sistemul emotional și biochimic uman.

În viitor, bunul cel mai de preț îl reprezintă datele personale. Rețelele de socializare îndesesc țesătura socială; oamenii duc o viață tot mai singuratică pe o planetă tot mai conetată. Viziunea Facebook asupra comunității este prima încercare explicită de a folosi IA pentru inginerie socială, planificată centralizat, la scară globală.

După 4 miliarde de ani în care viața organică a evoluat prin selecție naturală, știința deschide epoca vieții anorganice, modelate prin *design inteligent*.

Nava spațială Pământ are 3 probleme mari: - războiul nuclear; - colapsul ecologic; - perturbarea tehnologică. Cele trei probleme sunt dușmanul comun care reprezintă catalizatorul identității comune.

Patriotismul preamărește unicitatea națiunii și accentuează obligațiile specifice față de ea (loialitatea locală) dar și obligații substanțiale față de o comunitate globală: O persoană este loială familiei, comunității locale, profesiei, națiunii, omenirii și planetei Pământ: - Totul pentru neamul tău nimic împotriva umanității; - Totul pentru umanitate nimic împotriva neamului tău.

Criza, ce afectează cel mai mare experiment multicultural din lume – Uniunea Europeană – constituită pe promisiunea valorilor liberale universale, reprezintă conflictul dintre problemele globale și identitățile locale.

Terorismul este arma unei părți marginale și slabe a omenirii. Sunt maeștrii ai controlului minții prin frică, sunt actori care pun în scenă un spectacol violent ce ne subjugă imaginația și o întoarce împotriva noastră. Teroriștii seamănă cu o muscă ce încearcă să distrugă un magazin de porțelanuri. Ea e atât de neputincioasă că nu poate clinti nici o ceașcă cu ceai, de aceea găsește un taur, îi intră în ureche și începe să bâzâie. Taurul o ia razna de furie și distruge magazinul. Terorismul e legat de religie. Religiile importante în lume, sunt: - creștinismul are 2,3 miliarde de credincioși; - islamul are 1,8 miliarde de credincioși; - hinduismul are 1,0 miliard de credincioși; - budismul are 500 milioane de credincioși. Iudaismul, cu 15 milioane de credincioși, are rolul lui Freud în psihologie, este la originea altor religii monoteiste.

Creierul este o rețea materială de neuroni, sinapse și substanțe biochimice care dau credințe, cunoaștere și sentimente. Minte este un flux de experiențe subiective, precum: durerea, plăcerea, furia sau dragostea.

7. Entropia și principiul II al termodinamicii

Cele mai mari mistere ale lumii noastre sunt: - armonia naturii și originea timpului; - faptul că lumea poate fi cunoscută; - originea universului și natura minții umane; - mecanismele de autocunoaștere ale creierului omenesc; - existența hărților neuronale: a timpului, a spațiului, a acțiunilor și a sinelui; - gramatica elementară a lumii; - mirarea și curiozitatea sunt vectorii cunoașterii.

Omul este rezultatul unei părți a Universului de aceea el este aproape simetric. Este simetric pentru că este realizat dintr-un număr finit de elemente (118), combinate după aceleași reguli pe care Creatorul le-a avut la îndemână și care sunt Universale: - funcționează la fel oriunde în Univers; - nu se modifică în timp. Omul are cinci ferestre deschise către lume (cinci simțuri, de ce 5?) prin care primește informații din mediul exterior, cu care simulează, în creier, un Univers neuroelectric. El nu vede decât o felie de realitate datorită limitării simțurilor în adâncime și în bandă.

Lema 1

O masă, o greutate încetinește timpul din vecinătatea ei. Obiectele cad datorită încetirii timpului. Acolo unde timpul se scurge uniform, în spațiul interplanetar, obiectele nu cad, ele plutesc. Obiectele tind, în mod natural, către locul unde timpul se scurge mai lent (fiecare obiect își caută veșnicia, atemporalitatea). Există o deosebire între trecut și viitor. Cauza precede efectul, și orice efect este rezultatul unei cauze. Trecutul nu poate fi schimbat. Viitorul este incertitudine, deschis posibilităților, îl putem anticipa, modela, pentru că el este doar posibil. În concluzie, timpul este un vector orientat dinspre trecut, prin prezent, spre viitor, neuniform și ireversibil. În gramatica lumii, timpul are două

forme: - trecutul – faptul de a fi fost; - viitorul – faptul de a nu fi încă. Timpul se scurge în ritmuri diferite, în locuri diferite.

Timpul și cerul planetei

Ipoteze:

- Recunoaștem unitatea spațio-temporară, Einstein 1915;
- Recunoaștem expansiunea universului – Edwin Hubble 1924;
- Recunoaștem că dacă $\Delta t \geq 0$ – istorie iar dacă $\Delta t \leq 0$, viitor;

Când privim cerul planetei privim trecutul și nu viitorul.

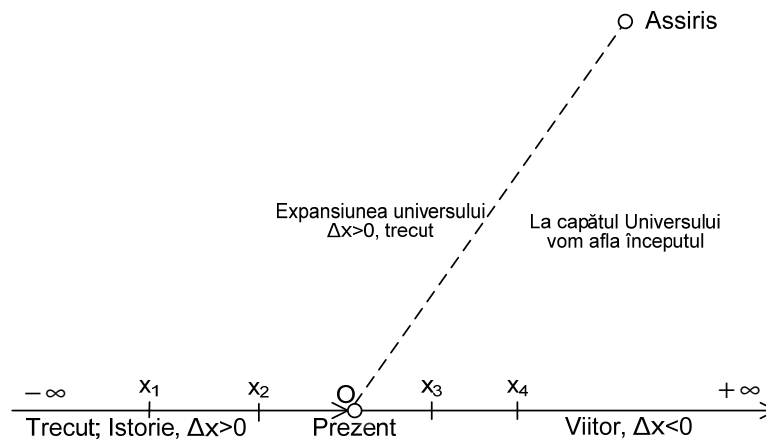


Figura 2. Trecutul și spațiul

Lema 2

Timpul este încetinit de viteză. Pentru orice se află în mișcare timpul se scurge mai încet.

Lema 3

Timpul și spațiul sunt mărimi granulare, nu continui – timpul cuantic este $t_c=10^{-44}$ sec, iar lungimea Planck corespunzătoare este $l_p=10^{-33}$ m. Nu de energie avem nevoie pentru a pune lucrurile în mișcare ci de entropie scăzută. Pentru a funcționa un motor are nevoie de două surse de căldură: sursa caldă și sursa rece, iar randamentul este: $1-Tr/Tc$.

Lema 4

Pământul este un dublu motor termic a cărui sursă de energie liberă este Soarele. Efectul actual nu este de încălzire globală ci de apropierea temperaturii sursei calde de a sursei reci și scăderea randamentului termic al Pământului.

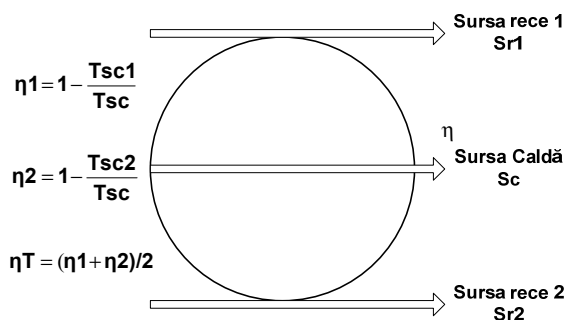


Figura 3. Pământul dublu motor termic

Entropia termodinamică (măsoară gradul de dezordine) este utilizată de Claude Shannon pentru a determina entropia informațională care măsoară gradul de incertitudine. Întregul univers reprezintă o structură care se destramă treptat, un dans al creșterii neîncetate a entropiei, hrănit de entropia, inițial scăzută, a Universului, un dans al lui Shiva, zeul distrugerii. Faptul că, în trecut, entropia a fost scăzută, are un efect ubicuu, esențial în privința diferenței dintre trecut și viitor: trecutul lasă urme în prezent.

Existența urmelor generate de creșterea entropiei oferă creierului posibilitatea de a crea hărți extinse ale evenimentelor din trecut, dar nu avem nici o urmă din viitor. Procesele cerebrale au fost programate, de mecanismele evoluției, pentru a face calcule, a intui, privind posibilele viitoruri. Avem un creier pentru a comanda mișcarea (efectul) în mediul exterior și pentru a intui viitorul. Efectul ASCIDIA. Conceptul de cauză este asimetric în raport cu timpul de aceea cauza precede efectul. Entropia scăzută din trecut validează gradul de ireversibilitate și conceptul de cauză.

Lema 5

Armonia lumii se clădește pe armonia individului care reprezintă inteligența ce va modifica planeta, sistemul solar, apoi universul prin teraformarea corpurilor cerești și transformarea universului într-unul inteligențial.

8. Domeniul existenței vieții și al inteligenței umane

Sadi Carnot introduce în termodinamică o idee revoluționară: motoarele cu abur funcționează prin trecerea căldurii de la sursa caldă la sursa rece.

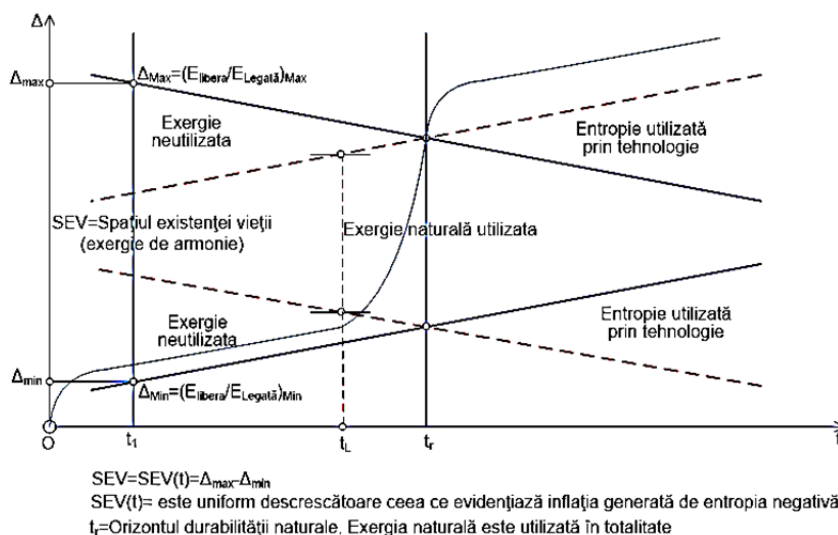
Conceptul de entropie este introdus de Rudolf Clausius și transformat în principiul 2 al termodinamicii de Ludwig Boltzman, care spune că într-un sistem închis există un parametru care este nedescrescător. De fiecare dată când se manifestă o diferență între trecut și viitor e implicată căldura.

Entropia este parametrul ce măsoară înaintarea ireversibilă a căldurii într-o singură direcție: $dS/dT \geq 0$, ceea ce înseamnă că entropia în viitor este mai mare decât entropia în trecut. Existența vieții este definită prin raportul: Eliberă/Elegată.

Ființele vii sunt antientropice, ele se hrănesc cu energie liberă, din mediul exterior și elimină în mediu, energie legată. $\Delta E = E_{lib} - E_{legata}$. Entropia este $S = \Delta E/T$.

Observații:

1. Are loc un proces de inflație a resurselor, de aceea efortul de extragere este mai mare, în timp;
2. Există un proces invers determinat de inovațiile tehnologice;
3. Tehnologia inovativă și natura sunt într-o corelație inversă, semnificativă:

**Concluzii**

1. Digitalizarea redefinește disciplinele tehnice și speculative, economiile, industriile și societatea, exercitând un impact, fără precedent, asupra modului în care muncim, trăim, ne comportăm, ne distrăm și acționăm în societate;
2. Următoarea generație de modele și ecosisteme digitale de afaceri este determinată de IA, experiențele imersive, oglinzile digitale, gândirea axată pe eveniment, securitatea adaptivă continuă;
3. Actuala etapă de dezvoltare tehnologică a conferit acesteia capacitatea de a genera schimbări la nivel comportamental, al mentalității și a proceselor fundamentale de funcționare a creierului uman și societății;
4. Roboții și co-roboții sau coboții (roboți colaborativi, creați după teoria jocurilor) industriali dispun de IA, capacități autonome de cogniție, decizie, învățare și adaptare. Sunt echipați cu senzori, tehnologii și sisteme inteligente care îi conectează cu alte ecosisteme. Datorită senzorilor și funcțiilor de ML, coboții sunt conștienți de prezența oamenilor, a gradului de proximitate, a locului și contextului în care se află.
5. Omul este o ființă cosmică; el trebuie să evolueze tehnologic pentru a putea părăsi planeta, altfel are același destin cu ea. Misiunea sa este de a cuceri universul și de a-l transforma într-un Univers inteligent.

Bibliografie

- Lankshear, Colin; Knobel, Michele (2008). Digital literacies: concepts, policies and practices. p. 173. ISBN 978-1433101694. The ultimate stage is that of digital transformation and is achieved when the digital usages which have been developed enable innovation and creativity and stimulate significant change within the professional or knowledge domain;*
- Heinze, Aleksej; Griffiths, Marie; Fenton, Alex; Fletcher, Gordon (2018). "Knowledge exchange partnership leads to digital transformation at Hydro-X Water Treatment, Ltd". Global Business and Organizational Excellence. 37 (4): 6–13. doi:10.1002/joe.21859;*
- Digital transformation: the essentials of e-business leadership, by Keyur Patel, Mary Pat McCarthy, 2000, ISBN 0-07-136408-0;
- E-government in Canada: transformation for the digital age By Jeffrey Roy, 2006, ISBN 0-7766-0617-4;
- Mass Communication And Its Digital Transformation, by Ramanujam, 2009, ISBN 81-313-0039-0;
- von Leibniz, Gottfried (1703). Explication de l'Arithmétique Binaire, Die Sciences (Thesis). Académie royale des sciences;*
- Boole, George (2009) [1854]. An Investigation of the Laws of Thought on Which are Founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities. reprinted with corrections [1958] ed.). New York: Cambridge University Press. Macmillan, Dover Publications. ISBN 978-1-108-00153-3;*
- Shannon, C. E. (1938). A Symbolic Analysis of Relay and Switching Circuits. Trans. AIEE 57 (12): 713–723. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology;
- Jane McConnell. "The Company Cultures That Help (or Hinder) Digital Transformation". Hbr.org. Retrieved 2017-01-12;*
- W. Reinartz, N.Wiegand and M. Imschloss, The impact of digital transformation on the retailing value chain, International Journal of Research in Marketing, <https://doi.org/10.1016/j.ijresmar.2018.12.002>;
- Rhys Grossman. "The Industries That Are Being Disrupted the Most by Digital". Hbr.org. Retrieved 2017-01-12;*
- McKinsey, the case for digital reinvention (Feb. 2017). Accessed May 13, 2017. <http://www.mckinsey.com/business-functions/digital-mckinsey/our-insights/the-case-for-digital-reinvention>;
- Young, Ernst &. "Big data: Changing the way businesses compete and operate" (PDF);*
- World Economic Forum Digital Transformation Initiative (DTI) website. Accessed May 13, 2017. <http://reports.weforum.org/digital-transformation/>;
- Kane, Gerald; Palmer, Doug; Nguyen Phillips, Anh; Kiron, David; Buckley, Natasha. "Strategy, not Technology, Drives Digital Transformation". MIT Sloan Management Review. Retrieved 2016-01-18.

CALITĂȚILE PSIHOPROFESIONALE FUNDAMENTALE ÎN MANAGEMENTUL PERFORMANȚEI

MIHAI PETRU CRAIOVAN

Fundamental Psycho-Professional Qualities in Performance Management. The object of this study is to identify the main personality traits and professional performances of managers in private vs. public institutions. The proposed hypotheses were: 1) There is a difference between the work environment and personality dimensions of sociability, neuroticism, domination, openness, extraversion; 2) The work environment could influence the level of self-perceived performance in a significant way. Two research methods were used in the present study: two questionnaires as the quantitative methods, and interview as the qualitative one. The conclusions are: sociability dimension is higher in private environment than in public institutions; neuroticism higher in private environment than in public institutions; domination tendency is higher in public institutions than in private enterprises.

Key words: psycho-professional qualities, sociability, neurosis, domination, extraversion, personality leader/manager.

1. Locul personalului în dinamica organizațională

În prezent organizațiile se dezvoltă sau dispar, aflându-se în perpetuă mișcare, reinventare și transformare. În aceste condiții, oamenii reprezintă o resursă comună și, totodată, o resursă vitală, a tuturor organizațiilor, care asigură supraviețuirea, dezvoltarea și succesul competițional al acestora. Această realitate a determinat tot mai mulți specialiști în domeniu să afirme că, din ce în ce mai mult, avantajul competitiv al unei organizații rezidă în oamenii săi. De aceea, resursele umane ar trebui să reprezinte una dintre cele mai importante investiții ale unei organizații.

Organizațiile cheltuiesc sume importante cu angajații lor, iar datorită costurilor antrenate, acestea reprezintă unele dintre cele mai evidente investiții în resurse umane. Investiția în oameni s-a dovedit a fi calea cea mai sigură de a garanta supraviețuirea unei firme sau de a asigura competitivitatea și viitorul acesteia. După Naisbitt și Aburdene, în noua societate informațională capitalul uman a înlocuit capitalul financiar, ca resursă strategică.

2. Personalitatea leader/manager

Datorită multitudinii de studii întreprinse pe baza corelației dintre leadershipul transformațional și cei cinci meta-factori de personalitate (Big Five: nevrotism, extraversiunea, deschiderea către experiențe, conștiinciozitatea, agreabilitatea) s-a descoperit relația între comportamentul liderului etic și trăsăturile de personalitate.

Aceste seturi de legături între comportamentul liderului etic și trăsăturile de personalitate sunt conștiinciozitatea și agreabilitatea, ambele sunt caracteristice liderului etic. Conștiinciozitatea este în relație cu capacitatea liderului de comunicare transparentă cu subordonații. Agreabilitatea este în relație cu capacitatea liderilor de a împuternici oameni cu putere și de a dovedi corectitudinea față de angajați.

Există scoruri de leadership ridicate asociate cu trăsături precum: dominanță, încredere în sine, confort personal, realizare prin conformism (independență), dar există scoruri de leadership mai scăzute asociate cu trăsături precum: responsabilitate, toleranță, realizare prin conformism, eficiență intelectuală. Toate acestea fiind moderate de variabilele: vârstă, context, tipul organizației, sex etc.

”O meta-analiză a relației dintre trăsăturile de personalitate Big Five și eficiența stilului de leadership au condus la concluzia că toate trăsăturile, cu excepția Agreabilității sunt puternic asociate cu rezultatele leadershipului (Judge, Bono, Iles și Gerhardt, 2002).” (A. Mihalcea, 2017, p. 30)

Cercetătorii menționați mai sus au demonstrat faptul că există o multitudine de factori de personalitate care sunt moderatori esențiali în procesul de dezvoltare al leadershipului precum:

Nivelul autocontrolului – susține atenția centrată pe termen mediu;

Încrederea în sine – foarte importantă pentru modul în care este primit feedbackul în procesul dezvoltării leadershipului;

Deschiderea psihologică – gradul în care o persoană este receptivă, acceptă părerile și sentimentele celorlalți. Cu ajutorul acestor trei factori putem influența pozitiv reacția la coachingul managerial.

Studiile întreprinse de Avolio și Bass din diferite organizații au concluzionat faptul că extraversiunea și agreabilitatea sunt predictorii ai leadershipului transformațional.

Charisma joacă și ea un rol important în personalitatea liderilor, deoarece aceasta reprezintă ”influența idealizată pe care aceștia o exercită asupra subordonaților”. (M.P. Craiovan, S. Botezatu, Adea Grigore, 2016, p. 31)

Există două tipuri de charismă: socializată și personalizată. Charisma socializată este atribuită liderului transformațional, iar cea personalizată este atribuită liderului pseudo-transformațional.

Studiile făcute în România care fac o ”asociere între componentele leadershipului și personalitate utilizându-se, pentru leadership Multifactor Leadership Questionnaire (MLQ) și pentru personalitate California Psychological Questionnaire (CPI-260) (Avolio și Bass, 2004).” (A. Mihalcea, 2017, p. 32)

Această cercetare are ca rezultat faptul că inspirația motivațională este specifică liderilor transformaționali și există o predilecție să apară la persoane dominante, active, asertive, sociabile, cu fluență verbală, preferă să lucreze în medii structurate, spre deosebire de liderii tranzacționali care sunt la polul opus fiind persoane mai puțin tolerante, mai puțin flexibile, mai puțin creative, introvertite, lipsite de asertivitate, nu se descurcă bine în situațiile sociale, lipsite de eficiență intelectuală autopercepută, fluență verbală.

Putem spune că persoanele extravertite, sociale și mature au o posibilitate mai mare să prezinte caracteristici transformăionale.

”Studiile asupra trăsăturilor de personalitate asociate cu leadershipul tranzacțional sau transformăional susțin existența unor comportamente de leadership care diferențiază între stilurile de leadership, comportamente de tipul influenței, carismei interpersonale și al vizionarismului. Alte trăsături ar fi adaptarea la schimbările organizaționale, o asumare a riscurilor, tendința de a fi proactiv, un stil de rezolvare de probleme atât planificată cât și inovativ (Van Eeden, Cilliers și Van Deventer, 2008)” (A. Mihalcea, 2017, p. 33)

Datorită presiunilor făcute de organizație asupra managementului pentru a mări gradul de adaptabilitate și compatibilitate pe piață, aceste cerințe pot fi adoptate doar în cazul în care liderul organizației are abilitatea de a însuși modalități de conducere și de a dezvolta propriile competențe de leadership transformăional.

Datorită cercetărilor în baza observațiilor empirice a lui Kets de Vries în cadrul mai multor companii, trebuie să se țină cont și după ce selectezi candidații care își doresc schimbarea anumitor factori precum: - contractul timpuriu al liderilor cu toate sectoarele funcționale ale organizației; - câștigarea de experiență în relaționarea cu clienții și concurenții; - alocarea de proiecte individuale cu responsabilitatea directă a noilor discipoli; - alocarea unui mentor din cadrul companiei care să îl îndrume pe tânărul angajat și să-i ofere un feedback constructiv; - asigurarea unui echilibru între viața personală și cea alocată companiei; - dezvoltarea inteligenței emoționale.

Printr-o imagine de ansamblu putem observa faptul că cercetările prezentate mai sus arată o posibilitate de modelare a liderilor din orice domeniu, doar dacă cei care își doresc și organizația își dorește schimbare, evoluție atunci va apărea schimbarea.

M.P. Craiovan, S. Botezatu și Adea Grigore prezintă o serie de caracteristici psihice de bază ale personalului de conducere: - cunoștințe de specialitate; - nivel superior de inteligență generală; - ierarhizarea priorităților; - delegarea autorităților și responsabilităților; - calitatea deciziilor; - interesul pentru ridicarea gradului de pregătire profesională a subordonaților; - disponibilitatea de a sprijini activitatea de cercetare-dezvoltare; - interesul pentru asigurarea unei structuri organizatorice flexibile prin tatonarea permanentă a mediului concurențial; - stabilitate emoțională; - nivel optim de raționalitate și logică; - dinamică și volum ideativ; - imaginație și creativitate în obținerea soluțiilor pentru problemele ivite; - ușurință și claritate în exprimare și nivel crescut de adaptabilitate a limbajului; - sistem caracterial riguros structurat și toleranță valorică; - flexibilitate și reflexibilitate a inteligenței; - empatie interrelațională și socială; - perseverență în plan conceptual și acțional; - conceperea, dezvoltarea și adoptarea unor strategii de rezolvare a problemelor specifice; - ușurință în interrelaționare și sociabilitate; - loialitate față de oamenii săi și interesele acestora; - calități de negociator; - percepție și reprezentare bi-tridimensională a timpului și spațiului; - grad ridicat al atenției concentrate și distributive; - vigilență; - motivare și stimulare a managerului.

De asemenea, aceiași autori au identificat și limitele psihologice ale personalului de conducere:

- incapacitatea de accepta critica și opiniile contrare, considerându-le ofense personale;
- mentalitatea că numai prin lipsă de toleranță și autoritate acerbă se pot conduce și controla resursele umane;
- indiferența față de rezultatele subalternilor;
- reacții emoționale necontrolate;
- exagerarea calităților personale și a încrederii în sine;
- evitarea asumării riscului și fuga de responsabilitate;
- incapacitatea de a diagnostica nivelul așteptărilor subalternilor;
- incapacitatea de a acționa lucid și logic în medii ostile.

2. Studiul experimental

Obiectiv: Obiectivul fundamental al studiului este identificarea principalelor trăsături de personalitate și performanță profesională ale managerilor din mediul privat vs. stat.

Ipoteza 1: Există o diferență între mediul de lucru și dimensiunile: sociabilitate, nervozitate, tendințe de dominare, fire deschisă, extraversiune, calm.

Ipoteza 2: Mediul de lucru poate influența nivelul de performanță auto-percepută într-un mod semnificativ.

În cadrul acestei cercetări vor fi folosite două metode de cercetare: una cantitativă și una calitativă. Metodele cantitative utilizate sunt cele două chestionare (F.P.I., S.E.S.), iar cea calitativă este interviul.

Design-ul: Cercetarea este de tip descriptiv cu abordare idiografică și utilizează un design transversal, deoarece urmărește corelațiile trăsăturilor de personalitate, nivelul performanței percepute și variabilele prezente în cercetare. Aceste variabile fiind diversificate în funcție de gen și mediu de lucru din care fac parte subiecții.

Variabila independentă: mediul de lucru – mediu privat/instituție publică.

Variabilele dependente: trăsăturile de personalitate – nivelul performanței auto-percepute.

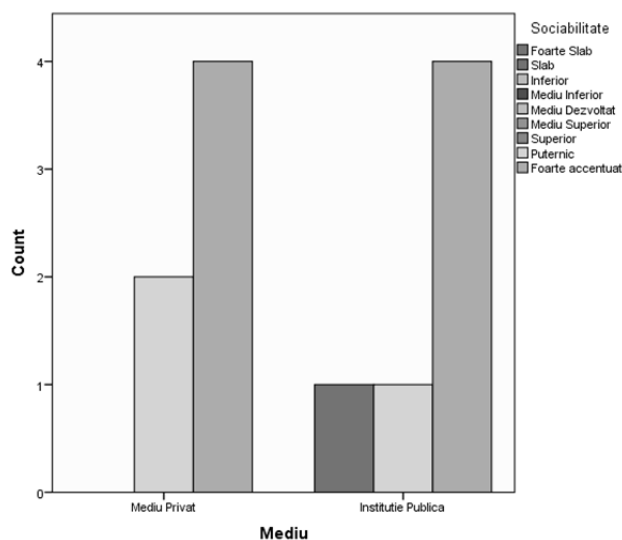
3. Rezultatele cercetării

3.1. Rezultatele privind ipoteza 1

În urma analizării și verificării primei ipoteze se poate observa că mediul privat are un nivel al sociabilității mai dezvoltat deoarece în proporție de 66,67% dintre respondenți au înregistrat un nivel foarte accentuat al sociabilității, iar 33,33% din restul respondenților au înregistrat un nivel puternic de sociabilitate. În timp ce, respondenții din cadrul instituțiilor publice au înregistrat 66,67% un nivel foarte accentuat al sociabilității, 16,67% un nivel puternic și 16,67% foarte slab.

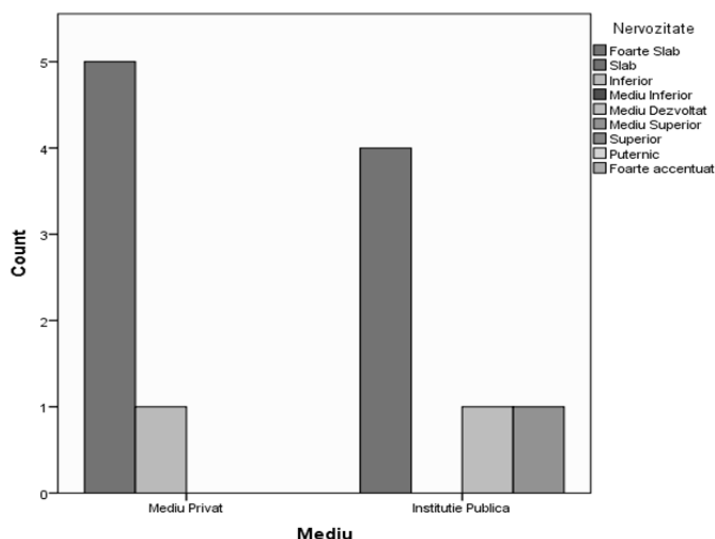
În concluzie, mediul de lucru influențează dimensiunea *sociabilitate*.

Tabelul 1 – distribuția scorurilor dimensiunii sociabilitate în funcție de mediu



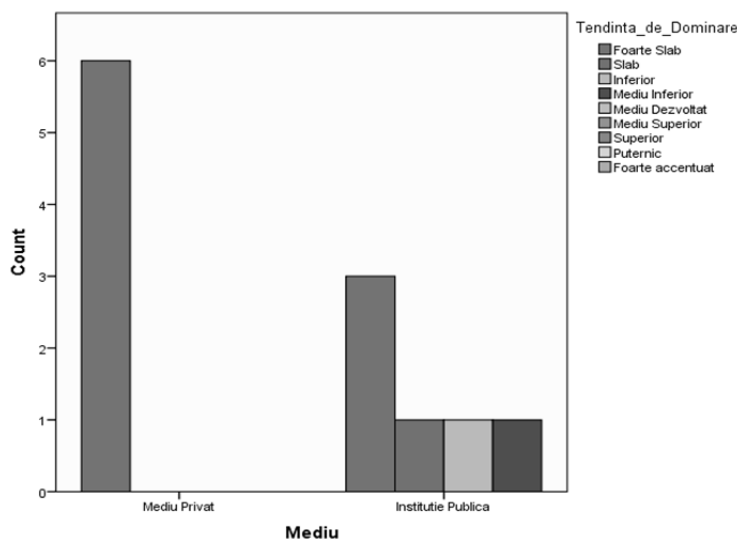
În urma analizării și verificării primei ipoteze se poate observa că mediul privat are un nivel al nervozității scăzut deoarece în proporție de 83,33% dintre respondenți au înregistrat un nivel al nervozității foarte slab, iar 16,67% din restul respondenților au înregistrat un nivel inferior de nervozitate. În timp ce, respondenții din cadrul instituțiilor publice au înregistrat 66,67% un nivel foarte slab al nervozității, 16,67% un nivel mediu dezvoltat și 16,67% un nivel mediu superior. În concluzie, mediul de lucru influențează dimensiunea nervozității.

Tabelul 2 - distribuția scorurilor dimensiunii nervozitate în funcție de mediu



În urma analizării și verificării primei ipoteze se poate observa că mediul privat are un nivel al tendinței de dominare scăzut deoarece în proporție de 100% dintre respondenți au înregistrat un nivel al tendinței de dominare foarte slab. În timp ce, respondenții din cadrul instituțiilor publice au înregistrat 50% un nivel foarte slab al tendinței de dominare, 16,67% un nivel slab, 16,67% un nivel inferior și 16,67% un nivel mediu inferior. În concluzie, mediul de lucru influențează dimensiunea tendința de dominare.

Tabelul 3 - distribuția scorurilor dimensiunii tendințe de dominare în funcție de mediu



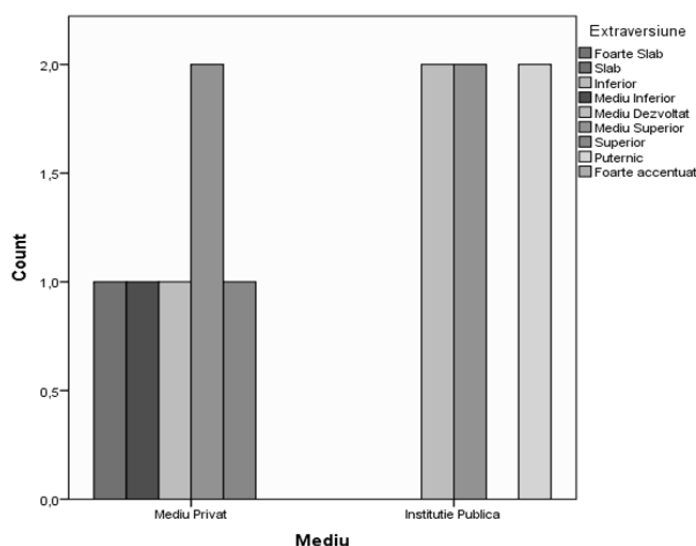
În urma analizării și verificării primei ipoteze se poate observa că mediul privat are un nivel al extraversiunii scăzut deoarece în proporție de 16,67% dintre respondenți au înregistrat un nivel al extraversiunii slab, iar 16,67% din restul respondenților au înregistrat un nivel mediu inferior, 16,67% un nivel mediu dezvoltat, 33,33% un nivel mediu superior și 16,67% un nivel superior al extraversiunii. În timp ce, respondenții din cadrul instituțiilor publice au înregistrat 33,33% un nivel mediu dezvoltat, al extraversiunii, 33,33% un nivel mediu superior și 33,33% un nivel puternic. În concluzie, mediul de lucru influențează dimensiunea extraversiune.

3.2. Rezultate privind ipoteza 2

În urma completării chestionarului se poate observa că genul nu poate influența într-un mod considerabil nivelul de auto-eficacitate, mediul privat obținând o medie a scorurilor prelevate de la subiecți de 33,833 puncte ceea ce rezultă în urma consultării tabelului de cotare că mediul privat deține un nivel de auto-eficacitate ridicat cu scorul minim obținut de subiecți de 34 de puncte, iar maxim fiind de 38 de puncte cu o deviație standard de 1,63 puncte și un scor procentual de 89,16 procente. În timp ce mediul instituțiilor publice au obținut o medie a scorurilor de 33,83 puncte, rezultatul cel mai mic obținut de partea instituțiilor publice fiind de 30 de puncte, iar scorul

maxim obținut de 38 de puncte având o deviație standard de 2,63 puncte și un scor procentual de 84,58 de procente ceea ce infirmă ipoteza numărul doi din punct de vedere statistic ce susține faptul că mediul de lucru poate influența nivelul performanță auto-percepută într-un mod semnificativ. Din punct de vedere statistic nu există o diferență semnificativă între mediul de lucru și nivelul performanței auto-percepute, deoarece 89,16% reprezintă auto-eficacitatea la mediul privat și 84,58% auto-eficacitatea la instituțiile publice fiind o diferență procentuală de 4,59%. În urma consultării etalonului performanței auto-percepute mediului privat se situează la un nivel ridicat, în timp ce subiecții din instituțiile publice prezintă un nivel mediu.

Tabelul 4 – distribuția scorurilor dimensiunii extraversiune în funcție de mediu



Concluzii

Concluziile ipotezei 1, în funcție de dimensiuni, sunt următoarele:

1. Dimensiunea sociabilitate din punct de vedere procentual este mai ridicată în mediul privat față de instituțiile publice ;
2. Dimensiunea nervozitate din punct de vedere procentual este mai ridicată în mediul privat față de instituțiile publice ;
3. Dimensiunea tendința de dominare din punct de vedere procentual este mai ridicată în insituțiile publice față de mediul privat ;
4. Dimensiunea extraversiune din punct de vedere procentual este mai ridicată în insituțiile publice față de mediul privat;

Această ipoteză este validată în toate dimensiunile prezentate, deoarece toate dimensiunile sunt influențate de mediul de lucru.

Concluzia ipotezei 2 din punct de vedere statistic nu există o diferență semnificativă între mediul de lucru și nivelul performanței auto-percepute, deoarece 89,16%

reprezintă auto-eficacitatea la mediul privat și 84,58% auto-eficacitatea la instituțiile publice fiind o diferență procentuală de 4,59%. În urma consultării etalonului performanței auto-percepute mediul privat se situează la un nivel ridicat, în timp ce subiecții din instituțiile publice prezintă un nivel mediu.

Această ipoteză este invalidată, deoarece există o diferență de 4,6 procente între mediul de lucru și nivelul performanței auto-percepute. Pentru a fi validă o ipoteză trebuie ca diferența dintre variabile să fie semnificativă, adică cel puțin 5 procente.

Având în vedere studiul realizat în 1941 de către Bird, care a studiat douăzeci de liste a câte 79 de trăsături, putem merge mai departe cu studiul acesta și cu ajutorul cercetării acesteia să continuăm să căutăm trăsăturile de personalitate ale liderului, realizând conexiuni reale între trăsăturile de personalitate și eficiența conducerii unui leader autentic.

Bibliografie

- Craiovan, M.P., Botezatu S., Grigore A., (2016) *Psihologia Resurselor Umane*, Ed. Hamangiu;
- Craiovan, M.P., (2006), *Introducere în Psihologia Resurselor Umane*, Ed. Universitară;
- Henry Ey., (1983), *Conștiința*, Ed. Științifică și Enciclopedică;
- Mihalcea A., (2017), *Leadershipul*, Ed. Universitară;
- Zlate M., (2000), *Fundamentele Psihologiei*, Ed. Pro Humanitate;
- Zlate M., (2002), *Introducere în Psihologie*, "Eul și personalitatea, Ed. Trei;
- Iliescu D., Sulea C, (2015), *Tratat de psihodiagnostic al personalității – Colecția Psihologie*, Ed. Polirom;
- Ewen R. B., (2011) *Introducere în teoriile personalității*, Ed. Trei.

DER GEDANKE DER „GEBÜRTLICHKEIT“ IM PHILOSOPHISCHEN DENKEN VON ALICE VOINESCU UND HANNAH ARENDT

ANA OCOLEANU

The Idea of Natality (*Gebürtlichkeit*) in the Philosophical Thought of Alice Voinescu and Hannah Arendt. Natality is a common theme in the philosophical thought of two women philosopher from the 20th century: the German political philosopher Hannah Arendt (1906-1975) and the Romanian professor for philosophy Alice Voinescu (1885-1961). Independent of each other, the two thinkers discover and explore the theme of natality (in German: *Gebürtlichkeit*) from different points of view. If Hannah Arendt emphasizes by this term the unicity (*Einzigartigkeit*) of the human person as principle of the political life, Alice Voinescu insists on the ethical significance of being born. As political prisoner, Alice Voinescu finds in the spiritual experience of natality a refuge, whereas as thinker in a free world, Hannah Arendt accesses this concept as vault wrench of her whole political philosophy.

Key words: natality, ethics, political philosophy/theology, Hannah Arendt, Alice Voinescu

1. Eine Typologie der rumänischen Frauenkultur

Wie überall in Europa erweckt in Rumänien das kulturelle Selbstbewusstsein der Frauen ziemlich spät. Eigentlich gab es in der theologischer Tradition der orthodoxen Kirche gute Prämissen in diesem Sinne. Im Unterschied zu den westlichen Kirche ist die orthodoxe Kirche die einzige, die die Ordination der Frauen als weibliche Diakoninen ununterbrochen bis zum 13.Jahrhundert pflegte¹. Darüber

¹ Es gibt eine reiche Literatur in diesem Sinne: Nicholas AFANASIEV: *Presbytides or Female Presidents. Canon 11, Council of Laodicea*, in: Thomas HOPKO (ed.), *Women and the Priesthood*, New York:St. Vladimir's Seminar Press, 1983 pp. 61-74; Elisabeth BEHR-SIGEL: *Ordination der Frauen ? Ein Versuch des Bedenkens einer aktuellen Frage im Lichte der lebendigen Tradition der orthodoxen Kirche*, in: Elisabeth GÖSSMANN/ Dietmar BADER (Hrsg.), *Warum keine Ordination der Frau ? Unterschiedliche Einstellungen in der christlichen Kirchen*, Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erdiözese Freiburg, München-Zürich: Verlag Schnell & Steiner, 1987 pp.50-72; Nicolas CHIȚESCU: *Das Problem der Ordination der Frau*, in: *Zur Frage der Ordination der Frau*, hrsg. von Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), Genf, 1964; Kyriaki KARIDOYANES FITZGERALD, *The Characteristics and Nature of the Order of the Deaconess*, in: Thomas HOPKO (ed.), *a.a.O.*, pp. 75-96; Pr. Prof. Constantin GALERIU: *Congresul interortodox privind problema hirotoniei*

hinaus ist immer der Frauenausschuss eine Wirklichkeit innerhalb des orthodoxen Gemeindelebens gewesen.

Trotzdem stammen die ersten weiblichen Auftritte auf die rumänische kulturelle Bühne nur aus der 2.Hälfte des 19.Jahrhunderts. Hier kann man besonders die Königin Carmen Sylva von Rumänien [Elisabeth von Hohenzolern Siegmaringen (1843-1916)], die Prinzessin Elena Vacărescu oder Veronica Micle, die Geliebte des rumänischen Nationaldichter Mihai Eminescu erwähnen, die sehr anwesend in der rumänischen Literaturwelt der zweiten Hälfte des 19.Jahrhunderts gewesen sind, obwohl ihre literarische Werke nicht besonders wertvoll sind.

Zusammen mit Elena Hartulari (geb. 1810), Cornelia Emilian (ge. 1840), Constanta Duca –Schiau (geb. 1843), Maria Flechtenmacher (geb. Mavrodin 1838), Bucura Dumbravă (die Abenteuerromane schreibt, nicht aber auf Rumänisch, sondern auf Deutsch), gehören sie zu einer Gruppe von rumänischen Schriftstellerinnen, die immer bewusster von ihrer Femität als Reflektionsquelle und literarisches Thema sind. Es handelt sich aber um Frauen, die in der Gesellschaft insbesondere deshalb bekannt sind, weil sie Töchter, Schwester oder Frauen von berühmten Männern sind und die, auf diese Weise, zur Ausbildung Zugang hatten². Sie bereiteten den Weg für einen richtigen Ausbruch der weiblichen Anwesenheit in der rumänischen Kulturlandschaft in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts vor.

Es gibt 3 Hauptrichtungen der Frauenkultur in Rumänien in diesem Zeitraum.

1. Erstens gibt es das bürgerliche Modell der Schriftstellerinnen, die literarische Vereine besuchen (insbesondere *Sburatorul* des Literaturkritikers Eugen Lovinescu und *Viața Românească* des Schriftstellers Garabet Ibrăileanu). Im Unterschied zu der weiblichen Literatur des 19.Jahrhunderts haben viele Werke der rumänischen Schriftstellerinnen literarischen Wert (zum Beispiel die Romane von Hortensia Papadat-Bengescu³).

2. Ein 2.Typ bietet die sozial-engagierte Frauen, in den verschiedenen Formen der Linksbewegungen⁴. Es sind viele Demokratinnen, Sozialistinnen,

femeilor (30oct. - 7 nov. 1988, Rodos), in: *Ortodoxia* XLI (1989), nr. 1; Roger GRAYSON: *Le ministère des femmes dans l' Église ancienne*, Gembloux: Éditions J. Duculot S.A., 1972; George KHODRE: *Die Ordination der Frau*, in: *Zur Frage der Ordination der Frau...*, Genf, 1964; Andreas Christoph LOCHMANN: *Studien zum Diakonot der Frau*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie durch den Fachbereich 1 der Universität-GH-Siegen, Siegen, 1996; Aime Georges MARTIMORT : *Les Diaconesses. Essai historique*, Roma : C.L.V. - Edizioni liturgiche, 1982; Evangelos THEODOROU: *Die Tradition der orthodoxen Kirche in bezug auf die Frauenordination*, in: Elisabeth GÖSSMANN/ Dietmar BADER, *op. cit.*, pp. 26-49; C. VAGAGGINI: (1974), *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e byzantina*, in: *Orientalia christiana periodica* 40, Roma, 1974 pp. 146-189.

² Bianca BURȚA-CERNAT: *Fotografie de grup cu scriitoare uitate. Proza feminină interbelică*, București: Cartea Românească, 2011, 15-21.

³ *Ebenda*, 84-117.

⁴ Elena-Claudia ANCA: *Incursiuni în femininul interbelic*, Cluj-Napoca: Ed. Eco Transilvan, 2013, 89-104.

Kommunistinnen, die sowohl Literatur schreiben, als auch in der Politik aktiv sind. Da die Links-Parteien bis zur sowjetischen Besetzung des Landes (ab 1945) einen sehr kleinen Erfolg in rumänischen politischen Leben hatten, spielten auch diese Frauen eine marginelle Rolle in der rumänischen Kultur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Es handelt sich trotzdem um kluge und engagierte Frauen wie Sofia Nadejde (1856-1946), Lucia Demetrius (eine Studentin der Philosophieprofessorin Alice Voinescu), Elena Farago usw. Nicht zuletzt muss hier Ana Pauker, den eisernen Arm Stalins in Rumänien erwähnt werden, die zusammen mit ihrem Herausforderer im Rahmen der Kommunistischen Partei Rumänines, Gheorghe Gheorghiu-Dej, die Kommunistisierung des Landes führte.

3. Drittens ist hier der Strom der christlich-orthodoxen Frauenbewegung zu erwähnen. In diesem Fall geht es nicht nur um kulturelle Einzelbeiträge wie z.B. in der bürgerlichen Frauenliteratur, sondern um eine Bewegung, die aus sehr gut organisierten Vereine und Gesellschaften besteht und eine sehr gute finanzielle Lage haben. Es geht hauptsächlich um die Christlich Orthodoxe Nationale Frauengesellschaft („Societatea Ortodoxă Națională a Femeilor Române“), die 1910 von der Prinzessin Alexandrina Cantacuzino gegründet worden ist, die und die Versammlung der Jungen Frauen („Asociația Tinerelor Fete“), die von einem grossen Netz von Erziehungsheimen, Pensionate, Berufsschulen, Gymnasien usw. Verfügten. Zu der Organisierung dieses Netzen trugen wesentlich adlige Frauen wie Prinzessin Alexandrina Cantacuzino oder Vertäterinnen einer orthodoxen feministischen Bewegung wie die Intellektuellen wie Olga Greceanu, Alice Voinescu usw.

Dieser dritte Typ ist auch der wichtigste und am meist anwesende in der rumänischen Gesellschaft. Er bietet ein erstes Paradigma einer feministischen Bewegung in Rumänien. Ein wesentliches Charakteristikum der christlich orthodoxen Frauenbewegung in Rumänien ist ihre ökumenische Erschliessung. Alice Voinescu pflegt Beziehungen über Yvonne Wright zu der Oxforder Gruppe und zu römisch-katholisch Prälaten wie Monseigneur Vladimir Ghika, der vor kurzem von der Katholischen Kirche heilig gesprochen wurde. Katholische Sympatien äußerte die christliche Feministin Prinzessin Martha Bibescu, eine der europaweit einflussreichste der Zeit (Sie und ihr Bruder Prinz Bibescu waren z. B eng befreundet mit Marcel Proust). Die orthodox getaufte Königin Maria von Rumänien, die eine andere christlich-orthodoxe Frauengesellschaft 1919 gründete und ständig unterstützte (Asociația Creștină a Femeilor – „Die christliche Gesellschaft der Frauen“ in der Alice Voinescu eine lebendige, leitende Präsenz war) interessierte sich auch für Religionen wie Islam oder Bahai. Ihr Schloss am Schwarzen Meerküste in Balcic, auch ein Treffpunkt dieser Vertreterinnen der rumänischen christlichen Frauenbewegung, drückt in seiner Architektur und in seinen Gärten Elemente der orientalischen Spiritualität der türkischen Minderheit in Dobrudscha aus.

2. Alice Voinescu, die erste in Philosophie promovierte Frau Rumänines

Alice Voinescu ist eine der hervorragendsten Vertreterinnen der europäischen Philosophie und gleichzeitig der Frauenbewegung im 20. Jahrhundert. Ihr Leben im

Geiste wurde als „erstaunliches Frauenschicksal“ am Anfang des 20. Jahrhunderts⁵ charakterisiert: „Die rumänische Intellektuelle Alice Steriade Voinescu verkehrte mit Malraux, T.S.Elliot, Andre Gide und den Brüdern Heinrich und Thomas Mann, ihre geistige Prägung aber suchte und erhielt sie bei Hermann Cohen und Paul Natorp im Marburg⁶, aber auch bei Theodor Lipps, Johannes Volkelt in Leipzig und bei Lucien Levi Brühl in Paris.

Alice Voinescu wurde als Alice Steriade am 10. Februar 1885 in Turnu Severin im Süd-Westen Rumäniens in der Nähe von Craiova als Tochter einem in Paris promovierten Rechtsanwahlt geboren. Ihre Mutter stammt aus einer rumänischen gelehrten Familie Poenaru, die eine führende Rolle in der Revolutionen von 1821 und 1848 spielte. Bis 1903 besuchte sie die Schule „Costescu“ in Turnu Severin, lernte besonders mit Privatlehrern und bestand die Abiturprüfung am Gymnasium „Traian“ in Turnu Severin. 1903-1908 studierte sie Philosophie an der Universität Bukarest, wo sie als Mentoren Titu Maiorescu und C. Radulescu-Motru, zwei der bedeutendsten rumänischen Denker der Zeit hatte. Sie waren auch die Philosophieprofessoren, die ihre außerordentliche Begabung fürs Denken entdeckten und sie (und ihre Familie) ermutigten, das philosophische Studium im Ausland (Deutschland und Frankreich) fortzuführen. In diesem Sinne, wendet sie sich zunächst nach Leipzig, dem Ziel vieler rumänischer Akademiker jener Zeit⁷, wo sie Veranstaltungen bei Theodor Lipps und Johannes Volkelt besucht. Nächstes Jahr fährt sie nach Paris, wo sie zu Doktorandin von Lucien Levy- Brühl in Sorbonne wird und eine Dissertation über die Neukantianismus und die Marburger Schule zu schreiben beginnt. Das ist der Grund warum Alice Steriade im Frühjahr 1911 nach Marburg reist, wo sie zur Schülerin von Hermann Cohen und Paul Natorp wird.

Alice Voinescu fand Marburg und die hiesige Universitätsumwelt entzückend. Nachdem sie Jahrelang in Grosstädten wie Bukarest, Leipzig oder Paris leben musste, entdeckte sie in der Stadt an der Lahn die beruhigende Atmosphäre, die ihr an ihrer Heimatstadt Turnu Severin erinnerte.

Hier wurde sie fast zu einem Mitglied der Familien Cohen und Natorp, wo sie „meine weisse Lilie“ genannt war. Über Marburg und ihre Erlebnisse dort wird Alice Voinescu in einem Gespräch mit Ion Biberi aus dem Jahre 1945, das in einem Sammelband „Lumea de mâine“ (Die Welt von morgen) mit Interviews bedeutenden Persönlichkeiten veröffentlicht wurde: „Das Umfeld von Marburg war durch das intime Leben und die raffinierte Intellektualität das beste Klima für die harmonische seelische Entwicklung. Es war eine kleine Stadt mit vielen Gärten und Rosen. Der Frühling war entzückend“⁸.

⁵ Heinrich J. DINGELDEIN: *Alice Steriade Voinescu – Gemeinschaft der Gedanken*, in: Marburger Uni-Journal Nr. 32/ April 2009, 46-48.

⁶ *Ebenda*.

⁷ Siehe Ion BIBERI: *Lumea de mâine*, ed. a doua, cu un cuvânt înainte de Adrian Cioroianu, București: Curtea Veche, 2001, 124.

⁸ *Ebenda*, 126.

Nachdem sie in Marburg kurz nach Ortega y Gasset und knapp vor Boris Pasternack 1911-1912 studierte, kehrte sie nach Paris zu ihrem Doktorvater Levy-Brühl und verteidigte ihre Dissertation mit dem Titel „L'interpretation de la doctrine de Kant par l'ecole de Marburg“ im Jahre 1913.

Wie ein deutscher Biograph von Alice Voinescu Heinrich J. Dingeldein bemerkt, wäre es „jetzt eine unmittelbar folgende akademische Laufbahn zu erwarten gewesen“⁹. Trotzdem verwirft die junge Philosophin den Vorschlag, den sie von der Seite pariser Akademiker bekommt, französische Bürgerschaft zu bekommen und als junge Dozentin in Rahmen eines französischen Institutes im Ausland (in den USA) tätig zu werden¹⁰.

Stattdessen trifft sie die Entscheidung nach Rumänien zurückzukehren, wo sie zunächst ein Jahr in ihrer Heimatstadt 1913-1914 und danach im Bukarest 1914-1915 lebt. Nur 1922 nach dem 1. Weltkrieg wird sie ins Berufsleben eintreten als Professorin für Aesthetik und dramatische Literatur am königlichen Konservatorium für Musik und Theaterkunst in Bukarest. „Eine ihrem Intellekt angemessene Professur für Philosophie an einer Universität scheint damals in Rumänien – wie in weiten Teilen Europas- für eine Frau noch nicht vorstellbar gewesen zu sein“¹¹.

Es beginnt aber eine ausserordentliche geistliche Laufbahn sowohl als Professorin, als auch als Denkerin, die in den wichtigsten kulturellen Kreisen Europas bekannt und geschätzt wird. Zwischen 1925 und 1939 folgt Steriade Voinescu jährlich Einladungen zu den „Dekaden“ von Pontigny in Frankreich, einem Treffen herausragender Kulturschaffende - das von Paul Dejadins initiiert wurde, und an dem Persönlichkeiten wie Andre Malraux, Andre Gide, Thomas und Heinrich Mann, T.S.Elliot, Ernst Robert Curtius, Roger Martin du Gard, usw. teilnahmen¹².

Die Begegnung mit Roger Martin du Gard ist besonders fruchtbar, denn auf die Folge seines Ratschlags, beginnt sie ihr berühmtes Tagebuch zu schreiben. 32 Jahre lang (1929-1961) wird sie in Geheimnis ihr Tagebuch halten und über ihre Beziehungen zu ihren Mann, zu den anderen Mitgliedern der Familie, zu den grossen Vertretern der gegenwärtigen europäischen Kultur, über die „Dekaden von Pontigny“ und ihre Auslandsreisen schreiben. Es ist ein grosses (fast 900 Seiten), sehr gedanksreiches Werk. Bis 1947 veröffentlicht Alice Voinescu mehrere Bücher und Studien im Bereich der Ästhetik, Ethik und der Geschichte der Philosophie: eine Monographie „Montaigne“ (1936), mehrere umfangreiche Beiträge für das Monumentalwerk „Istoria filosofiei moderne“ (*Geschichte der modernen Philosophie*), eine Broschüre auf französisch über den Beitrag der Psychologie im Rahmen der Sozialarbeit in Rumänien (*Contribution de la psychologie dans l'assistance sociale en Roumanie*), die von dem Denken ihres Marburger Lehrers für

⁹ Heinrich J. DINGELDEIN: *a.a.O.*, 46-47.

¹⁰ Alice VOINESCU: *Autobiografie* in: dies.: *Scrisori din Costești*, București: Ed. Albatros, 2001, 45-49, insbes. 47.

¹¹ Heinrich J. DINGELDEIN: *a.a.O.*, 47-48.

¹² *Ebenda*.

Philosophie und Pädagogie Paul Natorp geprägt ist. 1941 veröffentlicht sie den Band „Aspecte din teatrul contemporan“(Aspekte des gegenwärtigen Theaters), die Dramaturgie von Franz Wedekind, G.B Shaw, Paul Claudel, Luigi Pirandello betrachten und 1946 die Monographie Eschil (Aischylos).

Die Absätzung des Königs Mihail von Rumänien ist ein entscheidendes Ereignis in der Biographie der rumänischen Philosophin gewesen. Wenn sie bis dahin insbesondere Interesse an ästhetischen Fragen äusserte, wird Alice Voinescu nach dem 30. Dezember 1947 zu einer Widerstandskämpferin gegen den Totalitarismus. Eigentlich begann sie schon nach der Eindringung der sovietischen Roten Armee in Rumänien eine kritische Haltung gegenüber den Nachkriegswirklichkeiten zu äussern.

Im Jahre 1950 beginnt die Professorin, deren Ehe kinderlos geblieben ist, an ihr Meisterwerk „Briefe an meinen Sohn und an meine Tochter“ zu schreiben. Damit sind nicht zwei fiktive Figuren gemeint, sondern zwei ihrer Studenten, die ihr nach ihrer Zwangspensionierung (1948) nah geblieben sind¹³. Sie schreibt fast 7 Jahre lang solche Briefe an ihre „Kinder“, in denen sie sich mit der Frage einer neuer Art der *Paideia* befasst, die für die nächsten Generationen angemessen ist. Trotzdem sind diese Briefe nicht so sehr pädagogische Versuche, sondern kleine ethisch-politische Abhandlungen, in denen Alice Voinescu nach der ethischen, religiösen und kulturelle Bildung einer möglichen künftigen „Polis“ fragt. Die Autorin skizziert hier eine ganze „Politeia“, eine ethisch-religiöse Grundlage des bürgerlichen Geistes.

Während diesen 7 Jahren erlebt Alice Voinescu dramatische Ereignisse. Nachdem sie mehr als ein Jahr ununterbrochen ihrer Tochter und ihrem Sohn geschrieben hat, wird sie am 15. April 1951 wegen subversiven Handlungen verhaftet und in einem politischen Prozess zu 19 Monaten Zwangsarbeit verurteilt. Nach ihrer Befreiung Ende 1952 wird sie eigentlich nicht frei, sondern noch anderhalb Jahre in das kleine ostrumänische Dorf Costesti, Kreis Jassy in dem Moldaugebiet verbannt. Von hier schreibt sie zahlreiche Briefe an ihre Verwandten und Bekannten, von denen nur ein kleiner Teil behalten wurde, der unter den Titel „Briefe aus Costești“ im Jahre 2001 herausgegeben wurde.

Im August 1954 beginnt Alice Voinescu ihre Briefe an „ihren Sohn“ und „ihre Tochter“ wieder abzuschicken. Mit der Ausnahme eines ganzen Jahres (Ende 1954-Ende 1955) als sie nur als Übersetzerin aus dem Deutschen ins Rumänische arbeitet, um überleben zu können¹⁴, schreibt sie ununterbrochen solche Briefe bis Anfang 1957.

Alice Voinescu stirbt 1961, nachdem sie ein letztes Buch „Begegnungen mit tragischen Helden aus der Literatur und Drama“ verfasst, anonym, arm, vergessen, ignoriert von einer rumänischen Öffentlichkeit, die von der kommunistischen Ideologie kolonisiert war. Trotzdem begann sie sowohl in Rumänien als auch im Ausland nach 1989 widerentdeckt zu werden. Der Prozess ihrer Rezeption von heute läuft aber immer noch langsam. 1997 wurden die „Briefe an meinen Sohn und an

¹³ Alice VOINESCU: *Scrisori către fiul și fiica mea*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1994, 12.

¹⁴ *Ebenda*, 13.

meine Tochter“ veröffentlicht (Dacia Verlag, Klausenburg 1994), 1997 wurde ihr Tagebuch herausgegeben (Albatros Verlag, Bukarest). 1999 wurde ihre Dissertation über Neukantianismus und die Marburger Schule ins Rumänische übersetzt. 2001 wurden die „Briefe aus Costești“ wieder bei Albatros Verlag Bukarest veröffentlicht. Das einzige Buch von Alice Voinescu, das während des kommunistischen Regimes publiziert wurde, beinhaltet aesthätische Schriften der Philosophie und vermeidet die ethisch-politischen Aspekte ihres Werkes¹⁵.

3. Gebürtlichkeit bei Alice Voinescu und bei Hannah Arendt

Das dichteste philosophische Werk von Alice Voinescu ist „Briefe an meinen Sohn und an meine Tochter“ (1950-1957), wo sie eine Scharfe Exploration des Politischen und des Ethischen anbietet. Das Denkparadigma, das dieses Buch von Anfang an voraussetzt ist die Mütterlichkeit (Maternität). Die rumänische Philosophin, der das Schicksal verbot, Mutter eines Kindes zu werden, teilt hier mütterliche Gedanken ihren Diszipeln in einer Beziehung der geisitigen Mutterschaft mit.

Es handelt sich um eine geistige Situation, die keine einfache literarische Ausede ist, sondern die Prämisse selbst des Ethischen und des Politischen, das heisst die Disposition, die die Hauptfragen – und gedanken der Ethik und der Politik veranlasst.

Die Maternität ist für Alice Voinescu die Stimmung des Geistes, in der sie nach dem Sinn des menschlichen Lebens imstande ist, zu fragen. Gleichzeitig ist die Mutterschaft die Energie, die ihr Kraft verleiht, gegenüber der Selbstentfremdung der Menschen Mitte des 20. Jahrhundert Stellung zu nehmen. Alice Voinescu greift zu politischen Atitüden nur nach der Instaurierung des Kommunismus in Rumänien und insbesondere nach der Absätzung des Königs Mihail I von Rumänien. Sie hatte in diesen trüben Jahren gleich nach dem 2. Weltkrieg den seltenen Mut, der sovietischen Besetzung und der Entartung des politischen und kulturellen Leben in Rumänien zu widerstehen. Ihre Denkfreiheit und politisch-ethische Äusserungen wurden von der kommunistischen Regime als hochsubversiv angesehen in einer Zeit, als viele Vertreter der rumänischen Inteligentsia die politische Lage einfach akzeptiert und mit dem Regime Kompromisse machte. Das subversive Denken von Alice Voinescu ist eben diese Maternität, in der die kommunistische Behörden eine Hochgefahr gesehen habe. Die geistige Mutterschaft bietet der rumänischen Philosophin die Gelegenheit zu reflektieren und die Fähigkeit, Initiative zu greifen, bzw. zu Handeln zu kommen. Anders ausgedrückt, ist der in ihrem ganzes ethisch-politischen Werk anwesende und implizierte Begriff der Maternität das Äquivalent des politischen Konzeptes „Natalität“ von Hannah Arendt¹⁶. In diesem Sinne ist es zu bemerken, dass Alice Voinescu nicht verpasst, in ihren „Briefe an meinen Sohn und

¹⁵ Dies.: *Întâlnire cu eroi din literatură și teatru*, București, Editura Eminescu, 1983.

¹⁶ Hannah ARENDT : *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 10. Auflage München-Zürich: Pieper 1998, 213-222.

an meine Tochter“ über das Geboren werden/ Natalität als die andere Seite der Mütterlichkeit/Maternität zu reflektieren. Als sie von dem Imperativ eines zweiten, geistigen Geburt spricht, die uns in die Potenz des Geistes erheben, das heisst des „integralen“ Menschen erhebt.

Unter diesem Gesichtspunkt kommt Alice Voinescu zum Gedanken der Maternität/ Natalität völlig anders als Hannah Arendt. Wenn die in Hannover geborene Philosophin den politischen Begriff der Natalität von der konkreten, biologischen Gebürtlichkeit her entfaltet, bzw. von dem Gefühl des Neuen, des Einzigartigen, das diese biologische Natalität im menschlichen Leben erwächt¹⁷, bricht die rumänische Denkerin von dem christlichen Konzept der geistlichen Geburt¹⁸ der Taufe auf, wie sie im Johannesevangelium von Jesus artikuliert wird. Nicht die biologische, sondern die geistliche Gebürtlichkeit ist für Alice Voinescu der wesentliche Anhaltspunkt des Ethischen und des Politischen. Das Biologische unterwirft sich den unveränderlichen Naturgesetzen, die überhaupt keinen Raum für Freiheit anbieten. Dort wo es um Biologie geht, spielt sich der Determinismus ab, das heisst das Abschaffen einer jeden freien Initiative. Dort wo die freie Initiative nicht möglich ist, ist das Handeln selbst unmöglich. Ohne Handeln aber gibt es keine Ethik und keine Politik.

Es scheint, Alice Voinescu veranlasst hiermit eine Auseinandersetzung mit Hannah Arendt. Das geschieht aber nicht, weil die rumänische Philosophin ihre Reflektionen vor der Veröffentlichung der *Vita activa*¹⁹ der Hannah Arendt schreibt und darüber hinaus die Bücher der deutsch-amerikanischen Denkerin nicht kannte einfach deswegen, weil sie in einer geschlossenen Welt hinter dem Eisernen Vorhang lebte.

Trotzdem gibt es viele gemeinsame Aspekte zwischen den beiden Frauen: sowohl die eine als auch die andere studierten in Marburg (Alice Voinescu 13 Jahren früher als Hannah Arendt), beide analysierten den Totalitarismus (fast gleichzeitig) und beide reflektierten über das Politische und das Ethische im Horizont der Gebürtlichkeit bzw. der Mütterlichkeit – Gebürtlichkeit.

Alice Voinescu plazierte eine jede menschliche Handlung im Bereich der Freiheit deren Matrix der Geist ist. Der Ort des Geistes ist aber die menschliche Innerlichkeit, das innerliche Universum des Herzens. Hiermit nimmt die Bukarester Professorin die lange christliche Tradition des innerlichen, geistlichen Lebens im Kontext ihrer ethisch-politischen Reflexion auf eine sehr originelle Weise wieder

¹⁷ *Ebenda*, 217 : „Und diese Begabung für das schlechthin Unvorsehbare wiederum beruht ausschließlich auf der Einzigartigkeit, durch die jeder von jedem, der war, ist oder sein wird, geschieden ist, wobei aber diese Einzigartigkeit nicht so sehr ein Tatbestand bestimmter Qualitäten ist oder der einzigartigen Zusammensetzung bereits bekannter Qualitäten in einem »Individuum« entspricht, sondern vielmehr auf dem alles menschliche Zusammensein begründenden Faktum der Natalität beruht, der Gebürtlichkeit, kraft deren jeder Mensch einmal als ein einzigartig Neues in der Welt erschienen ist“.

¹⁸ Alice VOINESCU: *Scrisori către fiul și fiica mea*, 80.

¹⁹ *The Human Condition* erschien 1958 und die deutsche Auflage im Jahre 1960.

auf. Der ursprüngliche, erste Ort des Ethischen und des Politischen ist nicht die Agora, sondern das Denken, der Geist, das innerliche Leben. Die Öffentlichkeit ist nur ihr zweiter Ort, ihr Resonanzkörper.

In einer totalitären Gesellschaft fehlt es genau an diesem Resonanzkasten. Deswegen kehrt hier die ethisch-politische Reflexion zu ihrem ersten Ort, der geistigen Innerlichkeit zurück. So entsteht das politische Phänomen des innerlichen Exils, das die einzige Chance bleibt, Widerstand unter den widerwertigen Umständen eines aggressiven und kriminellen totalitaristischen politischen Systems zu leisten. Das innerliche Exil ist in diesem Sinne ein ethisch-politisches Minimum, das aber genügt, um das Leben im Geiste fortzuführen.

Vor einigen Jahren veranlasste die rumänisch-deutsche Nobelpreisträgerin Herta Müller eine heftige Debatte in der rumänischen Öffentlichkeit, als sie den Intellektuellen in Rumänien, die diese Art des Widerstands leisteten, Feigheit vorwarf. Sie seien nicht genug antikommunistisch gewesen und zurückgezogen in ihrer innerlichen Verbannung hätten zu viel geschwiegen. In dieser Auseinandersetzung trafen sich einerseits die übliche, lineare Auffassung von Widerstand, so wie sie sich bei den politischen Philosophen aus der freien Welt (darunter auch Hannah Arendt) wiederfindet und andererseits das politische Konzept der Alice Voinescu, einer Frau, die das Ethisch-Politische unter den ungünstigsten Umständen retten wollte.

Herta Müller hatte zweifellos Recht, einem Teil des osteuropäischen bzw. rumänischen Intelligentsia Feigheit vorzuwerfen. Gleichzeitig übersah sie die Tatsache, dass das innerliche Exil auf keinen Fall heisst, sich dem Widerstand zu entziehen. Alice Voinescu und viele ihrer „Söhne“ und „Töchter“ litten unvorstellbaren Demütigungen in den Gefängnissen des kommunistischen Totalitarismus. Sie trug aber mit Würde den Last dieser Erniedrigungen, über die sie nie etwas schrieb, weder in ihren nur nach der Wende veröffentlichten ethisch-politischen Schriften, noch in ihrem Tagebuch: das Verhaftetsein in der Erinnerung an der Böse heisst die Unmöglichkeit, weiter zu handeln.

Deswegen rief sie in ihren Briefen ununterbrochen die junge Generation auf die Wiederentdeckung des innerlichen Rufs (*vocatio*, aber auch *invocatio*, in der sich Gott an den Menschen wendet) als Ausgangspunkt einer jeden möglichen Ethik und insbesondere einer Ethik für die Umstände, die sie erlebte. Diesem Ruf zu folgen, das heisst Gott zu antworten, bedeutet verantwortlich handeln. Verantwortung heisst: Antwort geben auf den innerlich empfundenen Ruf Gottes.

Keine äußerlichen historischen Umstände können dazu führen, dass dieser innerliche Ruf Gottes verstummt, dass der Geist und die Freiheit, die er veranlasst, vernichtet werden, oder dass der Mensch unfähig wird, verantwortlich zu handeln.

Feminität und Widerstand, Maternität und Verantwortung, Gebürtlichkeit und Innerlichkeit – all das bildet das Profil einer unglaublich mutiger Frau und einer hervorragenden europäischen Philosophin, die nicht nur in Deutschland oder Frankreich, sondern auch in Rumänien immer noch zu wenig gekannt ist.

EVALUARE ȘI INTERVENȚIE TERAPEUTICĂ ÎN TRATAMENTUL DURERII

BARBARA CRĂCIUN

Evaluation and Therapeutic Intervention in the Management of Pain. Pain is the most common symptom described by patients for various health problems. Specialized studies show that pain has a two-way relationship with psychiatric symptoms as well as many psychosomatic disorders, each amplifying the other. Psychological evaluation and intervention helps to identify and relieve pain by offering a different, underlying approach that can be integrated into drug treatment, according to the indications of the specialist who responds in the first phase to the request of a patient presenting with pain.

Key words: pain management, therapeutic intervention, relaxation techniques.

Durerea este cel mai comun simptom descris de pacienții aflați pentru o consultație la medicul de familie, ori spitalizați pentru diverse probleme de sănătate. Studiile de specialitate arată că durerea are o relație bidirecțională cu simptomele psihiatrice cât și cu multe afecțiuni psihosomatice, fiecare amplificând-o pe cealaltă (Wall, 2000; Gatchel, 2005).

Evaluarea și intervenția psihologică ajută la identificarea și ameliorarea durerii oferind o abordare diferită, subiacentă, care poate fi integrată tratamentului medicamentos, în acord cu indicațiile medicului specialist ce răspunde într-o primă fază la solicitarea unui pacient care se prezintă cu dureri.

Durerea este o problemă de fiziologie evoluționistă, considerându-se că sensibilitatea dureroasă este o achiziție a filogenezei, limitată la unele linii evolutive. După Bertalanffy, durerea este o contrafață a progresului biologic (Arseni, 1980).

Utilitatea ei în reacțiile adecvate ale organismului (în adaptare) este reală, ceea ce nu înseamnă însă că orice durere este oportună. Regiunile care au cea mai mare sensibilitate algică nu sunt neapărat cele vitale pentru organism; organele interne “dor” mai ales prin mijlocirea seroaselor. Nu există paralelism între suferința fizică (durerea) provocată de o boală și gravitatea ei (Buskila, Neumann, Odes, Schleifer, Depsames, & Abu-Shakra, 2001).

Cunoașterea a patru concepte legate de fiziologia durerii, îi vor permite psihologului clinician și psihoterapeutului construirea unui tratament adecvat. Aceste concepte cuprind teoria “porții de control” a durerii, căile endogene opioide, căile durerii serotoninergice și noradrenergice cât și teoria rezistenței la durere (altfel spus existența modificărilor neuroplastice care creează durerea persistentă).

Teoria “porții de control” asigură o schemă de integrare a modulării durerii prin stimularea aferentă și căile descendente. Asemenea unui termostat ce deține

controlul asupra durerii, căile eferente mezencefalice și cele din măduvă, modulează reglarea durerii la nivel spinal. De cele mai multe ori semnalele neuronale la momentul suferinței emoționale pot amplifica durerea la nivelul sursei acesteia (Rusy, & Weisman, 2000).

Căile endogene opioide asigură o intervenție pentru calmarea durerii prin activitate fizică. Astfel activitățile sportive moderate pot avea un impact substanțial la nivel psihologic și fizic, mai ales atunci există afecțiuni emoționale asociate cu durerea precum depresia și anxietatea.

Efectul analgezic al antidepresivelor triciclice a alertat experții în neurologie în ceea ce privește efectelor de mediere ale monoaminelor în durere. Independent de efectele serotoninergice și noradrenergice asupra anxietății și depresiei, aceste căi sunt cheia în inhibiția descendentă a durerii. Nucleul raphe magnus este un punct central al activității serotoninergice, iar locus coeruleus este un centru noradrenergic major. Ambele sunt legate de inhibiția descendentă, suprapunându-se cu căile endogene de modulare a durerii (Hjern, Alfven, & Östberg, 2008).

Rezistența la durere descrie amplificarea durerii prin stimulare nociceptivă repetitivă. Acest fenomen poate progresa către o durere extremă și de durată în absența stimulării dureroase, precum în nevralgia post-herpetică. NMDA (N-metil-D-aspartat) și glutamatul mediază ceea ce poate deveni o schimbare permanentă în membranele neuronale și determină amplificarea durerii.

Anticonvulsivantele, antidepresivele triciclice și inhibitorii de recaptare a serotoninei și norepinefrinei pot avea un impact substanțial asupra controlului durerii prin aceste mecanisme. Menținerea unei aprecieri asupra bazei neuronale a durerii permite clinicianului să sintetizeze descoperirile subiective împreună cu factorii fiziologici și neuropsihici, pentru a oferi abordări practice în terapia analgetică (Linton, Hellsing, & Andersson, 1993).

Durerea este o experiență subiectivă a fiecărei persoane, evaluarea bazându-se, în principiu, pe raportarea individuală. Pentru copiii care comunică nonverbal sau pacienții cu deficiențe cognitive, evaluarea se bazează pe observația instituită de către medicul specialist și pe înregistrarea semnelor fiziologice, precum grimasele sau tahicardia (Mikkelsen, Sourander, Piha, & Salminen, 1997; Angst, Broso, Dyck, 1999).

Astfel copiii și cei cu probleme cognitive sau de comunicare, pot da un răspuns folosind una din scalele faciale, precum scala de măsurare a durerii Wong Baker Faces (<http://wongbakerfaces.org/instructions-use>).

Pentru un pacient care poate comunica prin cuvinte, severitatea durerii este evaluată adeseori pe o scală analogă. Pacientul este rugat să coteze durerea pe o scară de la 0 la 10, unde 0 reprezintă lipsa acesteia și 10 intensitatea maximă. În cadrul anamnezei este de ajutor să fie puse întrebări atât despre durerea actuală, cât și despre cea mai mare/mică durere într-o zi obișnuită. În timp ce se evaluează severitatea, este foarte important ca medicul/specialistul clinician să determine nivelul de afectare funcțională al pacientului, în raport cu durerea. Scale precum The Brief Pain Inventory (Cleland, 1991 - ghid scurt al durerii) sau The Brief Pain Inventory - Short Form (Cleland, 1989, BPI-sf) pot estima afectarea funcțională, la care pot fi

adăugate de asemenea, întrebări legate de la ce nivel calitativ interferează durerea cu activitățile zilnice (Mann, 2005).

Un subiect obișnuit îl reprezintă discrepanța ocazională între raportul individual al pacientului și semnele evidente de disconfort sau afectare. Comportamentul subiectului în prezența durerii poate fi variat, întrucât un pacient care se zbate de durere poate fi văzut ca o persoană care dramatizează situația, în timp ce un individ care conversează calm poate fi considerat că exagerează în aprecierea durerii.

Durerea este consecința unor agenți nocivi, a unor procese de distrugere sau a unui blocaj funcțional la nivelul țesuturilor. Ca sensibilitate algică ea este produsă prin excitația terminațiilor senzitive de către o serie de substanțe (histamina, serotonina) denumite substanțe algogene. Dacă de cele mai multe ori durerea reprezintă un semnal de apărare pentru organism și un simptom foarte important pentru medic, în unele cazuri ea poate deveni o problemă deosebită, când se poate transforma în boală (durerea cronică).

În durerea acută un stimul noxic acționează pe o structură nervoasă integră, declanșând o reacție de durere. Dacă frecvența stimulilor este mică și are o durată scurtă, toate fenomenele se sting după îndepărtarea stimulilor sau după un tratament uzual fără a lăsa sechele fizice sau psihice pacientului. În unele cazuri când apar stimuli foarte puternici și cu o frecvență mare, din cauza agresării unor structuri nervoase periferice sau centrale, se pot produce unele complicații ale mecanismului normal al durerii cunoscute clinic ca hiperalgie, hiperestezie, durere cronică (Coluzzi, & Mattia, 2005).

Durerea percepută ca simptom important al bolilor, face totodată obstacol la unele intervenții terapeutice necesare dar pe de altă parte reprezintă un adjuvant în stabilirea diagnosticului corect (Mazzola, Calcagno, Obdrzalek, Pueyrredón, & Cavanagh, 2017). În corelație cu stresul durerea se accentuează sau dispare instantaneu, așa cum se întâmplă spre exemplu cu o parte din pacienții care își așteaptă programarea la dentist.

Oamenii sunt programați să perceapă durerea ca și protecție împotriva leziunilor. Oricare ar fi etiologia, abordarea față de durerea acută versus cea cronică este diferită. Pentru durerea acută, se pot folosi analgezice. În mod obișnuit, specialiștii recomandă odihnă, pentru a nu agrava leziunea. Scopul medical principal este de a trata problema de bază. În durerea cronică, medicii sfatuiesc bolnavul să revină progresiv la activități mai intense. Acest lucru ajută pacientul la creșterea calității vieții și funcționarea zilnică.

Comorbiditățile psihiatrice care însoțesc sau/și complică durerea se regăsesc, în tulburările de dispoziție și anxietate, tulburările de personalitate, tulburările asociate cu uzul de substanțe, și în tipologii comportamentale sau reactive (Arnou, Hunkeler, Blasey, Lee, Constantino, Fireman, & Hayward, 2006).

Persoanele cu durere cronică sunt predispușe, față de populația generală, să aibă stări de epuizare sau disforie, mai ales când durerea întrerupe un stil de viață activ. Un studiu epidemiologic din Canada a identificat un factor de risc de 7 ori mai

mare la adulții mai în vârstă care trec prin dureri cronice în a dezvolta o tulburare de dispoziție (Juurlink et al., 2004). Studiile arată că tulburările de anxietate sunt mai răspândite decât depresia printre indivizii cu dureri cronice și că atât anxietatea, cât și depresia tind să se manifeste prin durere.

Tulburările de personalitate au ca și comorbiditate o componentă de durere cronică, ridicându-se astfel problema dacă efectul și cauza durerii sunt reflectate de această patologie.

În ceea ce privește asocierea consumului de substanțe cu durerea, DSM 5 face o deosebire între abuzul de substanțe și dependență, fiind acceptat faptul că toleranța și sevrajul nu sunt, în sine, patologice. De exemplu, pacienții cărora le sunt prescrise narcotice pentru durerea cronică din cancer, pot experimenta o toleranță fiziologică la opioide, cu apariția sevrajului la întreruperea acestora.

Pacienții cu durere cronică sunt predispuși la dezvoltarea unor comportamente de dependență sau folosire nejudicioasă a medicației prescrise. De asemenea, probabilitatea ca aceștia să facă abuz de alcool, marijuana, opioide sau sedative neprescrise și alte substanțe, crește. La fel ca cei cu tulburări de personalitate, pacienții cu consum de substanțe pot crea probleme celor din serviciul medical primar care îi tratează.

Pacienții cu dureri cronice adeseori trăiesc o pierdere a simțului controlului. În termeni medicali, acest lucru este asociat cu ideea că viața depinde de factori externi, care nu pot fi influențați (de către subiectul în cauză) și de o încredere de sine scăzută. Modelul de evitare indus de frică trăit de mulți pacienți cu dureri cronice poate amplifica, de asemenea, simptomele generale de anxietate și poate limita drastic activitățile indivizilor. Se remarcă la acești pacienți o tendință de a-și descrie durerea ca pe ceva catastrofal, aceasta fiind o reacție obișnuită, notată în literatura de specialitate și întâlnită adesea în practica medicală de zi cu zi. Aceste detalii pot fi utile în înțelegerea pacienților și în implementarea unei intervenții cognitiv-comportamentale.

Scopul îl reprezintă a-l îndruma pe pacient să își optimizeze funcționalitatea, să diminueze suferința afectivă și să-și îmbunătățească strategiile de self-management comportamental.

Medicina modernă s-a îndepărtat de modelul cartezian al durerii. Absența unor dovezi palpabile pe RMN sau EMG nu exclude o afecțiune fizică ce poate genera durere. Dimpotrivă, pentru pacienții cu boli cronice sau cu potențial letal, precum cancerul sau angina instabilă, factorii psihologici sau sociali pot influența durerea și abilitatea de a o combate. În aceste circumstanțe, intervenția psihologică poate ajuta pacientul, familia, iar cei care oferă tratamentul, mai ales din perspectivă interdisciplinară pot să își concentreze atenția asupra alinării suferinței pe toate fronturile, nu doar pe modul în care pacientul se raportează la magnitudinea durerii.

Termenul de durere psihogenă se utilizează pentru acel tip de durere la care nu se poate decela cauza, posibilitățile determinării acesteia constând în recunoașterea unor factorii psihologici iar maniera sa de exprimare fiind de asemenea psihologică (Linton, Hellsing, & Andersson, 1993). Cu toate acestea durerea psihologică este o

senzație dureroasă reală, având pentru pacient aceeași semnificație de suferință subiectivă (arsură, înțepătură, cu intensitate mai mare sau mai mică).

Factorii care influențează durerea sunt foarte diferiți, reacția individului la perceperea durerii depinzând de particularitățile individuale, influențele culturale, statutul psihiatric al persoanei, vârsta, sexul, factorii situaționali.

Există numeroși factori situaționali care influențează perceperea durerii, cel mai important fiind anxietatea la care contribuie incertitudinea, lipsa unor informații clare și a controlului, calitatea relației medic-pacient. Acești factori determină decizia de moment de a eticheta situația prezentă a durerii, informarea pacientului deținând aici, rolul principal.

Psihiatrul sau psihologul clinician pot să evalueze pacienți ce experimentează simptome fizice care nu se încadrează într-un tipar psihologic prezentând, pe lângă durere, simptome neurologice, precum amorțeală, slăbiciune sau mișcări anormale. Adesea, cerința adresată de medicii de familie specialistului este ca acesta să determine dacă aceste simptome sunt psihogene. Din punct de vedere al pacientului, simptomele sunt reale, și o altă etichetare a acestora poate duce la o aversitate față de medic. Termenul “simptome inexplicabile medical” nu există în DSM 5, dar poate fi de ajutor în discuția cu pacientul.

Obiectivul consultației psihologice oferite după ce pacientul a fost examinat de medicii de specialitate și nu au fost constatate cauze fizice, este de a-l îndruma pe acesta să-și gestioneze simptomele într-un mod productiv. Primul pas este de a crea o legătură terapeutică.

O evaluare noncritică a pacientului oferă informații despre factorii psihosociale și cei de stres, permițând formarea unui plan de tratament (Korff, & Simon, 1996). În discuția cu pacientul, psihologul poate accentua faptul că evaluarea și tratamentul medical nu au găsit nicio sursă fizică a problemei; acest lucru este favorabil, deoarece toate părțile implicate pot fi sigure că nu există nici o afecțiune importantă care să necesite tratament medicamentos; ipoteza că stresul apare ca fiind o componentă principală în acest caz se creionează astfel ca stând la baza intervenției ulterioare.

Printre vastele metode de relaxare, tehnicile de respirație sunt cele mai simple de încercat și învățat de către pacienți (Patterson, & Jensen, 2003). Din punct de vedere fiziologic, respirația încetinită crește aritmia sinusurilor respiratorii și furnizează o trecere de la predominantă simpatică la cea parasimpatică. Un pacient tânăr și sănătos poate fi instruit să inspire pentru 5 secunde și apoi să expire la fel și să repete ciclul până când dispare disconfortul (Holdevici, & Crăciun, 2012).

Persoanele care nu au practicat yoga sau nu știu să respire controlat, pot face hiperventilație, astfel că instructajul ar trebui să includă o respirație mai ușoară, terapeutul exemplificând alături de pacient. Persoanele în vârstă sau cele bolnave au nevoie de o perioadă mai scurtă de inspir și expir, iar pacienților cu probleme respiratorii le-ar putea fi benefic un expir prelungit (de exemplu, un inspir de 3 secunde, un expir de 5 secunde). Dacă modificarea modelului de respirație nu este posibilă (pacienții cu Bronhopneumopatie cronică obstructivă – BPOC- severă),

aceștia pot fi îndrumați să încerce o respirație normală atentă, sau aplicarea unei tehnici de relaxare musculară progresivă Jacobson (Iamandescu, 2002).

Înainte de a începe un exercițiu de relaxare, pacienții sunt rugați să-și măsoare severitatea durerii, dar și nivelul suferinței. Aceleași măsurători pot fi repetate și după 2-3 minute de practică. Orice răspuns este folositor. Dacă durerea se reduce, terapeutul poate afirma: “Cu doar 3 minute de respirație, v-ați scăzut durerea cu 2 puncte din 10”. Dacă suferința scade, dar durerea nu, terapeutul poate încuraja pacientul față de capacitatea sa de a-și reduce suferința (Crăciun, & Holdevici, 2013).

Bibliografie

- Angst, M.S., Broso, W.G., Dyck, J.B. (1999). The Relationship Between the Visual Analog Pain Intensity and Pain Relief Scale Changes During Studies in Chronic Pain patients. *Anesthesiology*, 91:1,34-41.
- Arnow, B. A., Hunkeler, E. M., Blasey, C. M., Lee, J., Constantino, M. J., Fireman, B., ... & Hayward, C. (2006). Comorbid depression, chronic pain, and disability in primary care. *Psychosomatic medicine*, 68(2), 262-268.
- Arseni, C. (1980). *Tratat de neurologie*. Editura Medicală, București.
- Banks, S. M., & Kerns, R. D. (1996). Explaining high rates of depression in chronic pain: A diathesis-stress framework. *Psychological bulletin*, 119(1), 95.
- Beck, A.T., Emery, G., Greenberg, R. L. (1985). *Anxiety Disorders and Phobias: A cognitive perspective*. Basic Book. New York.
- Buskila, D., Neumann, L., Odes, L. R., Schleifer, E., Depsames, R., & Abu-Shakra, M. (2001, June). The prevalence of musculoskeletal pain and fibromyalgia in patients hospitalized on internal medicine wards. In *Seminars in arthritis and rheumatism* (Vol. 30, No. 6, pp. 411-417). WB Saunders.
- Butler, S. (1984). Present status of tricyclic antidepressants in chronic pain therapy. *Advances in pain research and therapy*, 7, 173-197.
- Cifre, I., Sitges, C., Fraiman, D., Muñoz, M. Á., Balenzuela, P., González-Roldán, A., ... & Montoya, P. (2012). Disrupted functional connectivity of the pain network in fibromyalgia. *Psychosomatic medicine*, 74(1), 55-62.
- Coluzzi, F., & Mattia, C. (2005). Pharmacological profile and clinical data in chronic pain management. *Minerva anesthesiologica*, 71, 451-60.
- Cox, B. J., Kuch, K., Parker, J. D., Shulman, I. D., & Evans, R. J. (1994). Alexithymia in somatoform disorder patients with chronic pain. *Journal of psychosomatic research*, 38(6), 523-527.
- Crăciun, B., & Holdevici, I. (2013). *The Role of Hypnosis in Reducing Anxiety, Pain and Cognition Disorders in Patients with Dental Problems*.
- Derbyshire, S. W., Whalley, M. G., & Oakley, D. A. (2009). Fibromyalgia pain and its modulation by hypnotic and non-hypnotic suggestion: An fMRI analysis. *European Journal of Pain*, 13(5), 542-550.
- Gatchel, R. J. (2005). *Clinical essentials of pain management*. American Psychological Association.

- Hilgard, E.R. & Hilgard, J.R. (1975). *Hypnosis in Relief of Pain*. William Kaufmann, Los Altos, CA.
- Hjern, A., Alfven, G., & Östberg, V. (2008). School stressors, psychological complaints and psychosomatic pain. *Acta Paediatrica*, 97(1), 112-117.
- Holdevici, I., & Crăciun, B. (2012). The use of Ericksonian hypnosis in somatic disorders. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 33, 75-79.
- Holdevici, I., & Crăciun, B. (2013). Clinical Interventions Used in Diminishing Pain Among Patients with Rheumatic Diseases: Hypnosis and Mindfulness. *Journal of Experiential Psychotherapy/Revista de Psihoterapie Experiențială*, 16(2).
- Iamandescu, B.I (2002). *Stresul psihic: din perspectiva psihologică și psihosomatică*. Editura Infomedica. București.
- Korff, M. V., & Simon, G. (1996). The relationship between pain and depression. *British Journal of Psychiatry*, 168(30), 101-108.
- Lautenbacher, S., & Krieg, J. C. (1994). Pain perception in psychiatric disorders: a review of the literature. *Journal of psychiatric research*, 28(2), 109-122.
- Linton, S. J., Hellsing, A. L., & Andersson, D. (1993). A controlled study of the effects of an early intervention on acute musculoskeletal pain problems. *Pain*, 54(3), 353-359.
- Mann, J. J. (2005). The medical management of depression. *New England Journal of Medicine*, 353(17), 1819-1834.
- Mazzola, L. A., Calcagno, M. L., Obdrzalek, A., Pueyrredón, J. H., & Cavanagh, S. (2017). Hypnosis for Chronic Pain Management.
- Mikkelsson, M., Sourander, A., Piha, J., & Salminen, J. J. (1997). Psychiatric symptoms in preadolescents with musculoskeletal pain and fibromyalgia. *Pediatrics*, 100(2), 220-227.
- Patterson, D. R., & Jensen, M. P. (2003). Hypnosis and clinical pain. *Psychological bulletin*, 129(4), 495.
- Rasmussen, P. V., Jensen, T. S., Sindrup, S. H., & Bach, F. W. (2004). TDM-based imipramine treatment in neuropathic pain. *Therapeutic drug monitoring*, 26(4), 352-360.
- Rusy, L. M., & Weisman, S. J. (2000). Complementary therapies for acute pediatric pain management. *Pediatric Clinics of North America*, 47(3), 589-599.
- Wall, P. (2000). *Pain: The Science of Suffering*. Columbia University Press. New York.

DE LA ANALISTUL-ECRAN LA ANALISTUL-UMAN. CONTRIBUȚIA LUI SANDOR FERENCZI LA CONCEPTUL DE CONTRATRANSFER

SIMONA REGHINTOVSKI

From the Blank Screen Analyst to the Human Analyst. Sandor Ferenczi's Contribution to the Concept of Countertransference. Ferenczi distanced himself from the official view on the analyst as a 'blank screen', with neutrality understood as 'the surgeon indifference', and considered the analyst as a human being liable to moods, sympathies and antipathies, as well as impulses – a precondition to his understanding of the patient's psychic conflicts. Ferenczi's contribution to the concept of countertransference and Balint's developments of these ideas are explored in this paper. The author addresses also the motives for the 20 years silence on the subject of countertransference that followed the publication of *Confusion of Tongues Between the Adults and the Child*.

Key words: Ferenczi, countertransference, analytic attitude, regression, basic fault

Sandor Ferenczi, prieten și discipol al lui Freud, a plasat în centrul operei sale analistul și efectele tehnicii analistului asupra progresului terapeutic al pacientului. S-a distanțat de perspectiva oficială asupra analistului ca „ecran alb”, conform căreia neutralitatea era înțeleasă ca „indiferența chirurgului care-și lasă deoparte toate afectele sale și chiar mila sa omenească și fixează forțelor sale psihice un singur scop: a realiza operația pe cât se poate de corect” (Freud, 1912, p.119) și a considerat analistul un om „pasibil de diferite stări de dispoziție, simpatii și antipatii, precum și impulsuri” (Ferenczi 1919, p. 186) – o condiție necesară pentru a înțelege conflictele psihice ale pacientului. Mai mult, reacționând la unilateralitatea relației presupusă de ideea analistului ca ecran alb pe care analizandul proiectează diferite figuri transferențiale, iar analistul rămâne un mister pentru pacient, Ferenczi a susținut că nu numai analistul îl observă pe pacient, dar și pacientul prezintă „o cunoaștere remarcabilă, aproape clarvăzătoare a emoțiilor și gândurilor care trec prin mintea analistului său” (Ferenczi, 1949, p. 227) și este cu greu posibil să îl înșeli.

Clinician dedicat, animat de un fel de *furor sanandi*, Sandor Ferenczi considera că, atât timp cât pacientul continuă să vină la analiză, „ultimul fir de speranță încă nu s-a rupt” (Ferenczi, 1931, p. 470). Impasul analitic, din punctul lui de vedere, nu se datorează inanalizabilității pacientului sau rezistenței acestuia la psihanaliză, ci, frecvent, greșelilor de tehnică ale analistului (Ferenczi, 1928). Pornind de la ideea că „incurabilitatea” pacienților este cauzată de lipsa de abilități

a analistului, Ferenczi încercat continuu să-și adapteze tehnica la pacient (Ferenczi, 1931, p. 470) și să caute o abordare corectă care „să vină în întâmpinarea pacientului cât mai mult posibil” (Ferenczi, 1931, p. 474).

Recunoscând importanța empatiei analistului, Ferenczi a susținut și ideea elasticității tehnicii analitice ce presupune ca „analistul, ca o bandă elastică, să cedeze în direcția în care-l trage pacientul, însă fără a înceta să tragă în propria direcție” (Ferenczi, 1928, p. 95). Această metodă presupune ca analistul să „își urmeze pacientul în toate stările, dar să nu înceteze niciodată să mențină ferm punctul de vedere dictat de experiența sa analitică” (Ferenczi, 1928, p. 100).

În scrierile sale sunt prezente diferite comentarii legate de atitudinea analitică. Ferenczi a susținut sinceritatea și onestitatea analistului și a pledat pentru renunțarea la „ipocrizia profesională” care, fiind similară cu ipocrizia părinților, duce la retraumatizarea pacientului care, supunându-se autorității, va accepta cele spuse de analist, dar doar pentru a satisface dorințele acestuia, și nu ca urmare a unei schimbări interne.

Din perspectiva lui Ferenczi, analistul trebuie să-și monitorizeze permanent contratransferul, să-și recunoască variațiile emoționale, oricât de minore, în relație cu pacientul, să admită greșelile și gafele comise (Ferenczi, 1931, p. 474) și să le discute în mod sincer cu pacientul (Ferenczi, 1949, p. 226). Astfel analistul evită o retraumatizare a pacientului prin repetarea experienței nevrotice trăite de pacient în copilărie când autoritatea parentală blama copilul pentru orice dificultate apărută în relație. Fiind dispus să-și recunoască greșelile și limitele, să-și examineze sentimentele, analistul poate oferi pacientului o experiență diferită a relației cu o persoană responsabilă de îngrijirea sa.

Pe baza „experimentărilor” cu tehnica psihanalitică, Ferenczi a considerat că înțelegerea contratransferului, a „slăbiciunilor analistului care îl determină să facă greșeli mai mari sau mai mici” (Ferenczi, 1931, p. 15), reprezintă, de fapt, forța analistului și oferă posibilitatea de a dezvolta o bază profundă pentru analiză. Pe de o parte, defectele analistului indică și deficitul din trecutul pacientului, eșecurile mediului său timpuriu. Pe de altă parte, analiza contratransferului îi aduce și analistului anumite beneficii: „Într-un astfel de caz, comunicarea propriei mele stări mentale s-a transformat într-o formă de analiză mutuală din care eu, analistul, am obținut beneficii considerabile” (Ferenczi, 1931, p. 3).

Sarcina analistului

Această perspectivă asupra analistului ca persoană „reală” a deschis un nou mod de a gândi despre asimetria existentă în relația pacient-analist și, de asemenea, a subliniat importanța contratransferului ca instrument indispensabil pentru a înțelege semnificația manifestărilor inconștientului pacientului. Analistul, considera Ferenczi, trebuie să ducă la bun sfârșit două sarcini: mai întâi să observe comportamentul pacientului, să-i examineze discursul și să deducă inconștientul pacientului din aceste informații și din comportament, și, în al doilea rând, să-și depășească contratransferul, să-și controleze propria atitudine față de pacient

(Ferenczi, 1919, pp. 186-187). Ferenczi descrie trei faze ale luării în stăpânire a contratransferului.

În prima fază, caracterizată de *extazul lunilor de miere ale analizei*, analistul este „la kilometri distanță de a lua măcar în considerare contratransferul, cu atât mai puțin de a-l ține în frâu” (Ferenczi, 1919, p. 187). Analistul transformă interesele pacientului în interese proprii, ne spune Ferenczi, și este surprins când un pacient ale cărui speranțe iraționale au putut fi trezite de comportamentul analistului, trece brusc la cereri pasionale, bazate pe interpretarea corectă a tendinței inconștiente subiacente a analistului menționată mai sus.

A doua fază, de *rezistență la contratransfer*, este caracterizată de o mare anxietate. Analistul poate aluneca în cealaltă extremă și poate deveni prea „abrupt și l-ar putea respinge pe pacient” (Ferenczi, 1919, p. 188), o atitudine care ar putea întârzia dezvoltarea transferului.

În a treia fază, în care *controlul contratransferului* este dobândit în mod adecvat, analistul poate să „se lase în voia emoțiilor” în timpul tratamentului deoarece „gardianul stabilit pentru a controla contratransferul semnalează imediat ori de câte ori sentimentele analistului față de pacient tind să depășească limitele corecte, în sens pozitiv sau negativ” (Ferenczi, 1919, p. 189). Această identificare a variațiilor afective face posibilă și interpretarea ce apare din efortul mental al analistului caracterizat de o oscilație constantă între jocul liber al fanteziei și scrutinul critic al „materialului produs de el însuși și de pacient” (Ferenczi, 1919, p. 189). Dar, în timp ce Freud propunea auto-analiza ca soluție pentru dominarea contratransferului, Ferenczi considera că era necesară o analiză de formare – analistul trebuie să fie analizat „până la cel mai profund nivel” (Ferenczi, 1949, p. 226). Cele două poziții nu sunt contradictorii, analiza de formare oferindu-i analistului și instrumentele pentru realizarea auto-analizei.

Michael Balint și stilul personal al analistului

Tăcerea cu privire la aspectele contratransferențiale a fost ruptă precaut de Balint (1939) care aduce în discuție contratransferul știind că, în acest fel, contestă validitatea atitudinii analitice asemenea oglinzii, ceea ce “putea fi privit ca un semn de dezertare” (p. 228). Influențat de modul de a gândi al lui Ferenczi, Balint se opune mitului ‘analistului impersonal’ și lipsei de viață a ‘metodei sterile’ a tehnicii analitice și argumentează existența “diferențelor în atmosfera analitică aduse de analistul însuși” (Balint & Balint, 1939, p. 225). Balint susține că o tehnică absolut bună nu există, diferite tehnici personale corespund metodei psihanalitice, ‘tehnica corectă’ este doar „o himeră coșmarescă, o compilare fantastică din fragmente incompatibile ale realității” (Balint, 1979, p. 9). Balint propune un nou mod de înțelegere a neutralității analistului – nu ca un obiect lipsit de viață, ci ca o persoană “care reflectă fără distorsiuni pacientul în întregul său, indiferent de cât de mult din personalitatea analistului s-a dezvoltat în comportamentul său analitic” (Balint & Balint, 1939, p. 229), “o oglindă vie care reflectă în propriul său mod adevărul analizandului” (Haynal, 2002, p. 55).

Pentru Balint, interacțiunea dintre analist și pacient reprezintă un câmp important de investigare, iar comportamentul analistului devine subiect al investigației. Pe de o parte, Balint consideră situația transferențială ca fiind influențată de comportamentul analistului care contribuie la „crearea și menținerea situației psihanalitice” (Balint, 1950, p.121). Pe de altă parte, emoțiile analistului modelează tehnica sa individuală care nu este altceva decât “un mod bine adaptat, bine raționalizat, sublimat de a ușura tensiunile, mai ales acelea care apar în noi atunci când avem de-a face cu pacienții noștri” (Balint & Balint, 1939, p. 229).

Din punctul lui Balint de vedere, analistul trebuie să îndeplinească dublă sarcină: să se asigure că pacientul învață să-și cunoască „propria sa minte inconștientă, și nu pe cea a analistului său” (Balint & Balint, 1939, p. 229) și să utilizeze o tehnică individuală care să-i ofere analistului un deuseu emoțional suficient de mare, astfel încât practicarea psihanalizei să nu devină o „povară emoțională prea grea” (Balint & Balint, 1939, p. 229). El a recunoscut dreptul analistului de a obține satisfacții din munca sa, subliniind în același timp importanța conștientizării acestor satisfacții. Prin urmare, rolul analistului, după Balint, este „de a păstra tensiunea din situația psihanalitică la un nivel optim sau aproape de acesta” (Balint, 1950, p.122).

Regresii maligne și benigne în analiză

În ultima parte a vieții, Ferenczi era preocupat de efectele terapeutice ale regresiei la situația traumatică în cadrul terapeutic și de ‘confuzia limbilor’ între copil și adulți, între pacient și analist. Balint a reluat acest fir de gândire și a elaborat mai departe. În experimentările sale cu tehnica psihanalitică, Ferenczi percepea nevoia de a gratifica nevoile pacienților regresați, dar nu diferenția între gratificările care ar conduce la forme maligne de regresie și cele care vor duce la forme benigne de regresie, la nivelul ‘defectului fundamental’ așa cum îl va numi Balint. Pentru Balint defectul fundamental este nivelul la care limbajul verbal este irelevant, iar înțelegerea și utilizarea comunicării nonverbale și contratransferul au o importanță deosebită în progresul analitic. El a considerat că regresia este rezultatul unei interacțiuni specifice între pacient și analist și depinde de “modul în care regresia este recunoscută, acceptată și de răspunsul analistului la ea” (Balint, 1979, p. 162). În mod repetat Balint a subliniat pericolul și riscurile determinate de poziția contratransferențială a analistului ca obiect omnipotent.

Nivelul defectului fundamental este în permanență prezent astfel încât, într-o anumită măsură, această situație este întotdeauna prezentă în analiză. Înțelegând gesturile pacientului, modul său de a utiliza cuvintele și traducându-le în limbaj verbal, analistul nu mai acționează ca o oglindă. Pentru Balint psihanaliza este, în mod esențial, o relație între două persoane la care contribuie ambii participanți. Într-un fel el subliniază responsabilitatea analistului pentru starea emoțională a pacientului, avertizând cu privire la trecerea la act a sentimentelor de omnipotență și la gratificările care pot aduce cereri nesfârșite din partea pacientului atras în stări adictive, și care pot dezlănțui forme maligne de regresie sfârșite prin impas în procesul terapeutic.

Lucrul cu contratransferul – Metoda Balint

Ideile lui Balint despre tehnica psihanalitică personală pot fi regăsite în metoda pe care a construit-o pentru supervizarea profesională. Balint intenționa să ajute oamenii să devină specialiști mai buni în domeniile lor și mai eficienți în activitatea lor profesională. În seminarele cu medici generaliști el considera că nu există un mod corect de a practica medicina generală, doar cel mai bun mod posibil pentru o anumită pereche medic-pacient. El îndemna medicii să asculte mesajul latent al discursului manifest al pacientului care îi propune medicului o boală (Balint, 1957, p. 22) și să acorde atenție și modului în care ei răspundea acestei oferte. Discuțiile de grup de concentrau asupra reacțiilor emoționale ale medicului la pacientul lui, contratransferul medicului, care era recunoscut și cu care se lucra din perspectiva vieții profesionale, și nu ca un element ce-i influența viața personală. Utilizate și astăzi, grupurile Balint oferă „un training viu în diagnosticarea relațiilor” (Kutter, 2002, p. 318). S-au format grupuri Balint pentru asistenții sociali, pastori, ofițeri de probațiune, profesori și juriști și, mai recent această metodă a fost utilizată cu managerii companiilor, cu șefii de departamente, funcționari de bancă, dar și cu pompieri sau vatmani (Kutter, 2002).

Ecouri în comunitatea psihanalitică

Ferenczi a intuit într-o mare măsură numeroase dintre ideile despre contratransfer care au apărut în anii '50. Preocuparea sa pentru înțelegerea contratransferului a deschis calea către înțelegerea analizei ca interacțiune umană cu inevitabila implicare personală și conștientizarea explicită a acestui fapt, precum și către câmpul psihologiei bipersonale. Haynal și Falzeder (1993) descriu impresionanta sa moștenire și modul în care ideile lui influențează teoria și practica psihanalitică contemporană. Surprinzător însă, publicarea ideilor sale despre tehnica psihanalitică sintetizate în articolul din 1939 despre Confuzia limbilor între adulți și copil, în care readucea în discuție importanța evenimentelor traumatice din copilărie și modificările de tehnică în psihanaliza pacienților abuzați sexual, a avut consecințe catastrofale: ruptura prieteniei de peste 30 de ani cu Freud, urmată de o tăcere de aproape 20 de ani cu privire la tema contratransferului în scrierile psihanalitice, timp în care a fost publicat un singur articol despre contratransfer, scris de Balint (1939).

În mod ironic, primul psihanalist care a abordat subiectul contratransferului, Sandor Ferenczi, a fost acuzat de curentul central al comunității psihanalitice ca fiind nebun. Ideile sale au fost considerate drept producții ale „unei psihoze distructive, invizibilă atât de mult timp, care, în cele din urmă, a germinat” (Jones, 1957, p. 47), s-a considerat că lucrările sale prezintă „semne inconfundabile de regresie mentală în atitudinea sa față de problemele fundamentale ale psihanalizei (Jones, 1933, p. 466). Însă, așa cum arată Bonomi (1999), patologizarea lui Ferenczi nu poate fi explicată doar pe baza problemelor personale ale lui Jones, aflat într-o rivalitate acerbă cu Ferenczi. Mitul nebuniei lui Ferenczi a îndeplinit și

o anumită funcție inconștientă pentru comunitatea psihanalitică, și a oferit un motiv pentru „fuga în sănătate” a analiștilor care se fereau să fie prinși în plasa nevrozei pacienților lor, „a fost funcțională pentru unitatea acestei comunități, adică pentru definirea morală a granițelor ei [...] și a avut o valoare normativă: Uite ce se întâmplă dacă te lași să intri într-o relație cu pacienții tăi nevrotici (sau chiar psihotici)!” (Bonomi, 1999, p. 535). Și, de asemenea, aș adăuga, dacă scrii despre contratransfer, vei fi exclus din comunitate ca fiind nebun.

Se pare că, după cum afirmă Balint (1979): „dezacordul dintre Freud și Ferenczi a acționat ca o traumă asupra lumii psihanalitice [...] șocul a fost foarte tulburător și extrem de dureros [...] Reacția la acest fapt a fost o retragere înfricoșată” (Balint, 1979, p. 152). Printr-un consimțământ tacit, descoperirile și observațiile clinice ale lui Ferenczi au fost respinse, regresia în tratamentul analitic a fost declarată un „simptom periculos”, valoarea sa terapeutică fiind „complet sau aproape complet refulată” (Balint, 1979, p. 153). Comunitatea psihanalitică nu a reacționat doar cu refulare, dar și prin clivaj, și numeroși analiști au utilizat ideile lui Ferenczi fără să-l citeze, ca și cum el nu ar fi existat niciodată (Dupont, 2000).

În anii ce au urmat lui Ferenczi, contratransferul a fost considerat un fenomen ocult, util în analiză, dar și periculos, perspectivă care a închis ușile cabinetelor și a uscat penițele analiștilor. Să scrii despre relația dintre analist și pacient și despre sentimentele contratransferențiale a devenit un semn al nevoii de mai multă analiză. Iar primii analiști care au abordat acest aspect – Balint, Racker și Heimann – au suferit consecințele încălcării acestei reguli nerostite. Așa cum subliniază Dupont (2002) munca lui Balint a fost redusă la tăcere – “după moartea sa cărțile lui nu au mai fost reeditate, ideile sale nu au fost predate, niciun seminar nu a lucrat asupra teoriilor lui, iar activitatea lui cu medicii generaliști aproape că a eclipsat lucrările sale psihanalitice importante” (p.4). Paula Heimann a fost exclusă din grupul kleinian și a devenit „independentă” pentru că a publicat articolul despre contratransfer ca instrument util pentru o mai bună înțelegere a pacientului (Heimann, 1950, King, 1989), iar lucrarea despre contratransfer a lui Heinrich Racker (1953) a fost primită cu ironie de colegii săi (Etchegoyen, 2005). Ca și cum în comunitatea psihanalitică ar fi acționat un sistem social de apărări profesionale care să permită atenuarea anxietăților trezite de specificul activității lor, de sarcina dificilă de a fi supuși continuu unui asalt asupra vieții lor emoționale (Freud, 1966, Buechler, 1992).

Bibliografie

- Balint, M. (1950). Changing Therapeutical Aims and Techniques in Psycho-Analysis. *Int. J. Psycho-Anal.*, 31:117-124.
- Balint, M. (1957). *The doctor, his patient and the illness*. Oxford, England: International Universities Press.
- Balint, M. (1979). *The Basic Fault*. London/New York: Tavistock Publications.

- Balint, A., Balint, M. (1939). On Transference and Counter-Transference. *Int. J. Psycho-Anal.*, 20:223-230.
- Bonomi, C. (1999). Flight Into Sanity. *Int. J. Psycho-Anal.*, 80:507-542
- Buechler, S. (1992). Stress in the Personal and Professional Development of a Psychoanalyst. *J. Amer. Acad. Psychoanal.*, 20:183-191.
- Dupont, J. (2000). Introduction to Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Etchegoyen, R. H. (2005). *The Fundamentals of Psychoanalytic Technique*, Karnac Books, London.
- Ferenczi (1919), On the Technique of Psychoanalysis, in *Further Contributions to the Theory and Technique of Psycho-analysis*, Boni and Liveright Publishers, New York, 1927
- Ferenczi (1928), On the Elasticity of Psychoanalytic Technique, in *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*, Karnac, 2002
- Ferenczi, S. (1931). Child-analysis in the Analysis of Adults. *Int.J. Psycho-Anal.* , 12:468-482.
- Ferenczi, S. (1949). Confusion of the Tongues Between the Adults and the Child— (The Language of Tenderness and of Passion). *Int. J. Psycho-Anal.*, 30:225-230.
- Freud, Anna (1966). *The Writings of Anna Freud. Vol.7.* New York: IUP
- Freud, S. (1912). Recommendations to Physicians Practising Psycho-Analysis. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XII (1911-1913): The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works*, 109-120.
- Haynal, A. (2002). Zones of Maturation and Regression, and Psychoanalytic Technique, *American Journal of Psychoanalysis*, 62: 53-64
- Haynal, A., & Falzeder, E. (1993). Slaying the dragons of the past or cooking the hare in the present: A historical view on affects in the psychoanalytic encounter. *Psychoanalytic inquiry*, 13(4), 357-371.
- Heimann, P. (1950). On counter-transference. *International journal of psychoanalysis*, 31, 81-84.
- Jones, E. (1933). Sandor Ferenczi, 1873-1933. *Int. J. Psycho-Anal.*, 14:463-466
- Jones, E. (1957). *The Life and Work of Sigmund Freud. Vol. 3: The Last Phase 1919–1939.* London: Hogarth.
- King, P. (1989). Paula Heimann's quest for her own identity as a psychoanalyst: an introductory memoir. In P. Heimann, *About Children and Children-no-longer*, Routledge, 1989.
- Kutter, P. (2002). From the Balint method toward profession-related supervision. *The American journal of psychoanalysis*, 62(4), 313-325.
- Racker, H. (1953). A contribution to the problem of counter-transference. *International Journal of Psycho-Analysis*, 34, 313-324.

TEATRUL INTERIOR AL TRAUMEI. *EVADARE DIN REALITATE:* O INTERPRETARE JUNGIANĂ

LIDIA IVAN CALCIU

Suckerpunch: A Jungian Interpretation. Poorly received by film critics and labeled as a witless blend of girly titillation, Suckerpunch seems to be nothing more than an epic action fantasy, with beautiful girls and impressive computer-generated effects. However, a more profound look upon the terrifying story of Babydoll and her charming friends reveals undeniable similarities with the theory of the inner universe of trauma, as envisaged by Jungian psychology. We proceeded to examine the main character's journey in archetypal key, identifying the main actors of her internal trauma theatre and focusing on the structure that Donald Kalshed named archetypal self-care system. Moreover, the essay discusses on the solution proposed by the movie ending, identifying a potential therapeutical outlet for infantile trauma.

Keywords: *archetypes, analytical psychology; trauma; Self; Archetypal Selfcare System.*

„Everyone has an angel. A guardian who watches over us. We can't know what form they'll take. One day, old man, next day, little girl. But don't let appearances fool you, they can be as fierce as any dragon. Yet they're not here to fight our battles, but to whisper from our hearts. Reminding that it's us. It's every one of us who holds power over the world we create.”¹ Astfel începe terifianta aventură a lui Babydoll și a fetelor internate la Lennox House: cu o meditație curajoasă și motivantă. Dar scena coșmarescă de debut, definită de coordonate lugubre – moartea mamei lui Babydoll și figura monstruoasă și amenințătoare a tatălui vitreg – anunță deznodământul cât se poate de îndepărtat de *happy-end*-ul hollywoodian: lobotomizarea eroinei blonde.

În pofida finalului funest, vom încerca să revelăm în prezentul eseu, mesajul pozitiv al creației cinematografice, argumentând că drama frumoasei Babydoll și aventura personajelor feminine expun, în registru arhetipal, teatrul interior al traumei infantile și potențiala vindecare a acesteia.

¹ Toată lumea are un înger păzitor. Un gardian ce veghează asupra noastră. Dar nu putem ști ce formă va lua: într-o zi poate fi un bătrân, în altă zi, o fetiță. Dar nu vă lăsați păcăliți de aparențe, îngerul poate fi la fel de feros ca un dragon. Iar rolul său nu este să lupte în locul nostru, ci să ne șoptească un mesaj venit din suflet. Să ne reamintească că noi singuri suntem stăpânii lumii pe care o creăm. (replică rostită de personajul Sweet Pea, la începutul filmului Suckerpunch)

Sucker Punch, tradus *Evadare din realitate*, este un fantasy de acțiune ce prezintă povestea lui Babydoll, o tânără de 20 de ani, internată într-un spital psihiatric de către tatăl vitreg, după decesul mamei sale și uciderea accidentală a surorii mai mici. Refugiindu-se într-o lume fantastică, tânăra și alte patru paciente, Sweet Pea, Rocket, Blondie și Amber, caută modalități de evadare din infernul realității. Condușe de Babydoll, fetele se lansează într-o aventură plină de pericole, și luptă cu creaturi fantastice, ajutate de un arsenal impresionant de arme și de Wise Man, personaj ce pare să le ofere mereu cheia reușitei. Pe parcursul acestei călătorii miraculoase, fetele trebuie să înfrunte răutatea și omnipotența directorului spitalului – Blue, ipocrizia lui Madam Gorski, trădarea lui Blondie și cruzimea doctorului High Roller. Până la urmă, singurul personaj care evadează este Sweet Pea; Rocket moare încercând să-și salveze sora, Blondie și Amber sunt ucise fără milă de Blue, iar Babydoll se sacrifică pentru a o salva pe Sweet Pea.

Deși pare o înșiruire bizară de scene fantastice, acțiunea filmului oglindește întocmai structura unui psihic marcat de traumă, așa cum a descris-o C.G. Jung și a detaliat-o și dezvoltat-o psihoterapeutul jungian Donald Kalsched².

Jung considera că reacția normală a psihicului, în fața traumei insuportabile, este scindarea în fragmente: „un complex traumatic aduce cu el disocierea psihicului.”³ Or, plecând de la premisa jungiană că toate personajele din film reprezintă fațete ale aceleiași persoane, ce poate fi mai scindat decât universul descris de această producție cinematografică? O tânără asistă la moartea prematură a mamei – fie că aceasta este fantasmă sau avem de-a face cu un deces real – și trebuie să înfrunte un tată vitreg malefic; își ucide din greșală sora mai mică, pe care încerca s-o protejeze și este internată într-un spital de nebuni, cu intenția clară de a fi lobotomizată⁴. Cum poate un psihic imatur să lupte cu traumele nemetabolizate, decât scindându-se într-o serie de personaje care „posedă calitatea autonomiei psihice”⁵ și „nu se află sub controlul voinței”⁶ Eului⁷. Astfel, personajele întâlnite în spital au propria lor agendă: Blondie își trădează surorile de suferință, Madam Gorski pare a avea intenții bune, dar este prea lașă pentru a le ajuta pe fete, High Roller este un chirurg nepăsător, iar Blue dorește să le distrugă pe fete.

² D. Kalsched, *Lumea interioară a traumei*, Editura: Herald, București, 2017.

³ C.G. Jung, *Opere complete. Vol. 16: Practica psihoterapiei*, Editura: Trei, București, 2013, par. 266.

⁴ Bineînțeles că întreaga poveste de viață a lui Babydoll poate fi o metaforă: mama nu este neapărat moartă, ci rece, adică indisponibilă din punct de vedere emoțional sau absentă din viața copilului. Tatăl vitreg nu dorește să-i ia averea moștenită de la mama, ci îi răpește feminitatea, ceea ce ne duce cu gândul la un abuz sexual. Doctorul din spital nu execută *per se* o lobotomie, ci prescrie medicația psihotropă ce determină o modificare iremediabilă a personalității pacientei.

⁵ C.G. Jung, *Opere complete. Vol. 16: Practica psihoterapiei*, Editura: Trei, București, 2013, par. 266-167.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Eul* este un concept jungian esențial, ce denumește centrul conștiinței.

Scindarea este aici și mai profundă, filmul reunind trei planuri narative paralele: unul în care eroinele sunt paciente într-un spital psihiatric, cel de-al doilea, în care sunt dansatoare într-un bordel și, cel de-al treilea, în care fetele se confruntă cu creaturi fantastice. Toate cele trei lumi paralele reprezintă simbolizări ale defenselor psihice ridicate împotriva durerii devastatoare cauzate de traumă: Eul se retrage din fața vieții în fantasmă, căci este prea fragil ca să înfrunte realitatea.

Winnicott observa că fantezia este adesea un mecanism de apărare împotriva vieții, descriind cazul emoționant al unei paciente traumatizate în relația cu obiectul primar, mama. Astfel, în copilărie, „în timp ce se juca jocurile altor oameni, (pacienta) era tot timpul angajată în fantezie... devenise o specialistă în acest unic lucru: capacitatea de a avea o viață disociată, în timp ce părea că se joacă cu alți copii... treptat a devenit una dintre multele persoane care nu simt că există propriu-zis ca ființe umane întregi.”⁸ În mod similar ne imaginăm persoana al cărui univers interior este abil descris în *Sucker Punch*: un psihic fragil, retras din fața pretențiilor realității, supus abuzului și rănit de absența unui cuplu parental viabil, dar capabil să creeze lumi fantastice în care puterile și abilitățile ei sunt magice, nebănuite și imbatabile.

De ce are loc o retragere în fantasmă? Tot Winnicott ne oferă răspunsul: realitatea oferă pacientei limite ce creează insatisfacție, în timp ce în fantezie „omnipotența a fost reținută”.⁹ Eroina noastră este prizonieră în viața reală, este o victimă, în timp ce la bordel, neputința se transformă în forță magică: prin dans, Babydoll regăsește puterea și îi controlează pe toți bărbații ce o privesc fermecați. Eul fragil, umilit de dorința trupească pe care o provoacă și de care nu se poate apăra, se retrage, regresează într-o lume interioară în care deține controlul¹⁰.

În cazurile de traumă infantilă, regresia este însă și mai profundă, așa cum observa Jung: „Libidoul regresiv aparent se desexualizează prin retragerea pas cu pas în stadiul presexual al celei mai fragede pruncii. Nu se oprește nici acolo, ci se pornește, ca să spunem așa, la condiția intrauterină, prenatală și, părăsind în întregime sfera psihologiei personale, irupe în psihicul colectiv.”¹¹ Fata evadează și din bordelul fantasmă, într-un univers paralel, desprins parcă din legendele eroice și creionat în tușe arhetipale. Privitorul este introdus într-un tărâm al tuturor posibilităților, în care o păpușă fragilă, întrupare a inocenței, a *puellei*, învinge trei samurai de dimensiuni gigantesti. Asistăm la o luptă de tipul David și Goliat, în care energia feminină, aparent debilă, se confruntă cu o energie masculină primitivă, agresivă. Ca reprezentanți ai aspectului patriarhal despot, samurarii întrupează masculinitatea violentă, nediscriminativă, ce nu vrea decât să strivească, să aneantizeze elementul feminin. Micuța dansatoare se dovedește însă neînfricată, rapidă și abilă. Prin constelarea

⁸ D. Winnicott, *Dreaming, Fantasying and Living*, Editura: Basic Books, New York, 1971, p. 26.

⁹ *Ibidem*, p. 29.

¹⁰ Să nu uităm că una dintre nevoile fundamentale ale unei victime a abuzului sexual este cea a regăsirii controlului asupra propriului corp, asupra propriei vieți și asupra propriului destin.

¹¹ C.G. Jung, *The Theory of Psychoanalysis*, Editura: Dalton House, London, 2016, par. 654.

energiei arhetipale a Eroului¹², fragila puella reușește să înfrângă energia masculină distructivă, luptând cu arme similare: forță, îndemânare, ferocitate.

Ulterior, însoțită de colegele de la Lennox House, Babydoll înfruntă alte forțe malefice arhetipale: o armată de zombi naziști. De data aceasta, fetele ce formează o echipă imbatabilă, reușesc să pătrundă în buncărul german și să sustragă o hartă destinată Kaiser-ului. Armata de zombi naziști pare o nouă reprezentare a energiei masculine primitive, definite de agresivitate brută, iar fetele îi țin piept accesând energiile arhetipale ale Amazoanei: sunt hotărâte, au un plan, o strategie și își adaptează mișcările în funcție de reacția dușmanului, păstrând însă mereu orientarea spre scop¹³.

A treia aventură poartă privitorul într-un castel al dragonilor, de unde fetele trebuie să sustragă două cristale ce produc cel mai minunat foc. Aici luptă cu o armată nesfârșită de orci, brute agresive, ce provoacă repulsie. Coborâm mai adânc în substratul arhetipal: după samurarii muți și armata de zombi naziști, orcii completează imaginea Animus-ului agresiv, adăugând o trăsătură importantă - aceste creaturi fantastice, spirite rele, își devorează adversarii după înfrângere. Din punct de vedere psihologic, un Animus negativ de o asemenea forță, ar putea consuma făptura fragilă a eroinei, dacă nu este înfruntat și contracarat de forțe arhetipale benevolente. Din fericire, pactul fetelor este de neînving. Ultima încercare din acest episod fantastic este înfruntarea dragonului sau, în limbaj jungian, confruntarea cu mama arhetipală negativă. Deși acest tip de aventură este tipic masculin – Făt-Frumos trebuie săucidă dragonul matern pentru a putea să-și dezvolte personalitatea în mod plener – iată că, în *Sucker Punch*, psihicul feminin este nevoit să lupte vitejește cu mama elementară negativă. În plan psihologic, o astfel de femeie nu a avut parte de o mamă hrănitore și iubitoare, ci a trăit în cuibul unui dragon nemilos. Practic, întrevădem două posibile scenarii de viață: o relație mamă-fică marcată de abuzuri fizice și/sau emoționale, ce a permis constelarea Mamei Teribile¹⁴, sau, scenariu ce pare mai credibil în contextul filmului, absența – prin deces, abandon sau indisponibilitate emoțională – a unei figuri materne pozitive, capabile să umanizeze și să medieze energia patogenă a arhetipului Marii Mame. Lipsit de căldura și prezența conținătoare a unei mame bune, copilul a trăit în nesiguranța și teroarea copleșitoare a energiei arhetipale negative, pe care acum trebuie să-o înfrunte.

În cea de-a patra aventură, echipa fantastică încearcă să dezactiveze o bombă apărută de o armată de roboți. Întreaga scenă pare desprinsă din filmele SF, în care oamenii se confruntă cu inteligența artificială scăpată de sub control. În mod metaforic,

¹² Eroul este un motiv arhetipal ce are la bază depășirea obstacolelor și atingerea anumitor scopuri: „Trăsătura principală a eroului este reprezentată de înfrângerea monstrului din întuneric: este triumful de mult sperat și așteptat al conștiinței asupra inconștientului.” (C.G. Jung, *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, OC 9/1, Editura: Trei, București, 2014, par. 284.)

¹³ T. Wolff, *Structural Forms of the Feminine Psyche*, CG Jung Institute, Zurich, 1956, p.9.

¹⁴ E. Neumann, *Fear of The Feminine*, Editura: Princeton University Press, New York, 1994.

scena simbolizează pierderea umanității, anularea afectelor și a emoționalității, precum și atacul final asupra unității psihice. Explozia înseamnă o scindare ireparabilă, o disociere a întregului nucleu al personalității, ceea ce ar duce la decompensarea psihotică definitivă și afundarea în inconștient. Vom reveni asupra acestui aspect important, însă, pentru moment, e important să reținem că, și de această dată, fetele au luptat eroic și au reușit să țină piept roboților, adică Animus-ului agresiv.

Încă din prima scenă de luptă, Babydoll întâlnește un personaj esențial în economia filmului, Wise Man, care îi spune de ce are nevoie pentru a evada: o hartă, foc, un cuțit, o cheie și un al cincilea element, necunoscut, ce va necesita un sacrificiu profund. Wise Man pare a fi o reprezentare a Sinelui, centru al personalității și arhetip al totalității psihice, finalitatea procesului de individuare¹⁵. În plan real, ar putea fi o introiecție a psihoterapeutului, purtătorul Sinelui pacientului, atâta timp cât acesta din urmă nu este destul de puternic pentru a-și asuma singur drumul spre vindecare și pentru a rezista asaltului forțelor arhetipale. În acest sens, obiectele pe care trebuie să le câștige reprezintă sarcini psihologice sau puncte de reper în procesul terapeutic. Harta semnifică debutul unui drum, al unei aventuri, în mod conștient, informat, căci fără hartă, călătorul se rătăcește, iar aventurierul nu are niciun ghid. Ea permite accesarea energiei arhetipale a Atenei, înlesnind orientarea spre scop, vederea de ansamblu și planificarea strategică. Să nu uităm că orice căutător de aur sau vânător de comori – în mod simbolic, un psihic pornit pe drumul individuării – are nevoie de o hartă, un traseu plin de simboluri, care să-l ghideze spre obiectivul final. Dacă privim prin prisma funcțiilor psihologice, harta ne duce cu gândul la senzație, funcția ce ne pune în contact cu „realitatea așa cum este, în toate detaliile concrete.”¹⁶ De asemenea, dezvoltarea senzației permite reconectarea la propria corporalitate, aspect esențial în terapia traumelor infantile.

Dar harta nu este de ajuns, pentru că ea reprezintă un simbol colectiv, o cale oficială, ori, așa cum sublinia Jung, „calea de ieșire este cea individuală.”¹⁷ Așa că fetele au nevoie și de alte elemente. Primul este focul, element purificator, cu virtuți renovatoare, reprezentând „scânteia ce pătrunde în inconștient și îl fertilizează.”¹⁸ De asemenea, focul transformă și aculturează ceea ce era inițial brut și nerafinat. Din punct de vedere al funcțiilor, focul ne duce cu gândul la sentiment, de vreme ce „se referă în general la emoții.”¹⁹ Al treilea obiect este cuțitul, simbol al combativității, dar și al funcției gândire, căci mintea limpede, rece și ascuțită este capabilă să separe,

¹⁵ Jung definește *individuarea* ca mișcare a personalității spre un întreg integrat, astfel încât „pacientul devine ceea ce este el de fapt” (C.G. Jung, *Practica psihoterapiei. OC 16*, București, Editura Trei, 2013, p. 19).

¹⁶ C.G. Jung, *Tipuri psihologice. OC 6*, Editura: Trei, București, 2004, p. 486.

¹⁷ C.G. Jung, *Analiza viselor*, Editura: Trei, București, 2014, p. 299.

¹⁸ M-Lvon Franz, *The Psychological Meaning of Redemption Motifs in Fairytales Studies in Jungian Psychology*, Editura: Inner City Books, 1980, p. 35.

¹⁹ *Ibidem*, p. 64.

să secționeze, să distingă aspecte multiple și să judece în detaliu. În sfârșit, cel de-al patrulea obiect este o cheie, simbol al inițierii, al tranziției, al trecerii spre o altă lume. Într-una dintre frumoasele povești ale lui Perrault²⁰, cheia îi permite tinerei și naivei soții să pătrundă în camera ororilor, unde Barbă-Albastră păstra cadavrele soțiilor pe care le ucisese. În limbaj metaforic, cheia înlesnește accesul, dar și ieșirea Eului din sferele inconștiente²¹. În cazul personajului din pelicula Sucker Punch, cheia ar simboliza o relație Eu-Sine funcțională: conștientul nu respinge sensurile profunde și numinosul inconștientului, iar inconștientul nu ia în stăpânire Eul. Privită prin prisma funcțiilor psihologice, cheia ne trimite cu gândul la intuiție, care percepe „sensul lăuntric al evenimentului, posibilele sale conexiuni și consecințe”, prin intermediul unei percepții interioare și inconștiente a posibilităților.²²

Odată dobândite aceste obiecte (hartă, foc, cuțit și cheie), evadarea nu este garantată, căci este necesar un element suplimentar: un sacrificiu profund. Iar pentru a înțelege semnificația acestui sacrificiu, trebuie să privim cu atenție cel de-al doilea plan al acțiunii filmului, în care fetele sunt prizoniere într-un bordel deținut de Blue Jones. Aici, Sweet Pea este vedeta spectacolului de cabaret înainte de venirea lui Babydoll, psihiatrul este instructor de dans – madame Gorki, iar chirurgul este mafiotul High Roller, căruia îi este destinată virginitatea lui Babydoll.

Observăm ca personajele ce populează acest plan fantasmatic sunt împărțite în două tabere adverse: pe de o parte, protagoniste poveștii – Babydoll, Sweet Pea, Rocket, Blondie, Amber – frumoase, fragile, victime inocente, încarcerate într-un bordel, pradă dorințelor și fanteziilor masculine; pe de altă parte, bărbații – Blue, bucătarul, tatăl vitreg, High Roller – opresivi, brute grobiene, stăpânite de dorințe carnale și agresive. Am văzut deja că personajele masculine pot reprezenta un Animus negativ distructiv, specific victimelor abuzului. Dar, clivajul dintre feminin și masculin poate fi explicat și prin prisma teoriei lui Kalsched privitoare la traumă. Astfel, psihoterapeutul jungian observa că, în condiții de traumă infantilă, survenită înainte de formarea unui Eu coerent, intră în scenă un al doilea front de apărare: sistemul arhetipal de autoîngrijire.²³ Când „trauma lovește psihicul unui copil aflat în dezvoltare, are loc o fragmentare în care bucăți din psihic se organizează conform unor tipare arhaice și tipice, cel mai adesea în diade sau sizigii alcătuite din ființe personificate.”²⁴ În mod tipic, o parte a psihicului regresează în perioada infantilă și conservă o inocență și fragilitate extreme, iar o altă parte progresează, crește prea repede și ia în îngrijire și stăpânire partea regresată. Această parte maturizată prematur este reprezentată de figuri puternice, mărețe, uneori binevoitoare, dar cel mai adesea persecutoare.²⁵ În materialele clinice, partea progresată se prezintă ca doctor nebun, călău diabolic, criminal, demon

²⁰ Ch. Perrault, *Barbă-Albastră*, Editura: Prut, București, 2003.

²¹ B. Knapp, *French Fairytales. A Jungian Approach*, Editura: State University of New York Press, New York, 2003, pp. 101-102.

²² J. Jacobi, *Psihologia lui CG Jung*, Editura: Trei, București, 2012, p. 28.

²³ D. Kalsched, *Lumea interioară a traumei*, Editura: Herald, București, 2017.

²⁴ *Ibidem*, p. 12.

²⁵ *Ibidem*, p. 13.

sau Diavolul însuși. Rolul acestui sistem diadic – victimă și temnicher – este de autoreglare și mediere a relației interior-exterior, funcții îndeplinite în mod normal de un Eu funcțional. Atunci când însă apărarea împotriva traumei necesită intervenția mecanismelor defensive arhetipale, trierea relațiilor cu realitatea se face într-un mod extrem de exigent, căci orice legătură cu o persoană reală prezintă un potențial de retraumatizare.²⁶ Pentru femeia care a fost supusă unui abuz sexual în copilărie, orice bărbat de care se apropie emoțional reprezintă un potențial abuzator. Iar sistemul arhetipal de autoîngrijire își face simțită prezența: în vise apar călăi care taie gâtul unor copii nevinovați, fiare sălbatice care devorează fecioare; în fantasmă irup diavoli care violează fetețe inocente sau îngroapă copiii de vii. Fragmentele coșmarești retraumatizează psihicul și transmit Eului un mesaj inconfundabil: îndepărtează-te, fugi de realitate și de orice relație. În viața de zi cu zi, pacienții nu trăiesc, ci supraviețuiesc, sunt morți vii, apărați împotriva oricăror stimulări din lumea exterioară și trăind în temnița unui demon arhetipal interior.

Prin prisma acestei teorii, personajele feminine reprezintă aspectele regresate ale personalității traumatizate: ele sunt tinere, inocente, temătoare, vulnerabile. Deși fiecare dintre fete reprezintă o forță interioară, niciuna nu reușește să evadeze din capcana lui Blue. Rocket, al cărui nume sugerează energie, orientare spre scop, mobilitate, sfârșește înjunghiată de bucătarul grobian; Amber, al cărui nume trimite la potențialitățile sanogene, purificatoare și protectoare ale chihlimbarului este ucisă de către Blue Jones, la fel ca Blondie, temătoarea și firava trădătoare a grupului. Diada sistemului de autoîngrijire arhetipal este completată de suita personajelor masculine: Blue cel nemilos, bucătarul crud și grosolan, angajații nepăsători și brutali, clienții bordelului, vulgari și măcinați de dorințe perverse. Toți acești bărbați sunt reprezentări ale părții persecutorii a personalității. În plan real, influența persecutorului este evidentă în rezistența la psihoterapie a pacientului, în retragerea schizoidă în coconul fanteziei și refuzul oricăror legături autentice cu persoane reale. Pacienta uită să vină la terapie sau o abandonează pur și simplu, se izolează și respinge orice persoană care pătrunde în intimitatea sa. Mai mult, se constelează reprezentări ale Umbrei²⁷ terapeutului: Madame Gorski, personaj cu valențe materne, dar neputincios, care încearcă în zadar să salveze dansatoarele de furia muribundă a lui Blue sau High Roller, reprezentare a terapeutului perceput drept crud și nepăsător în intervențiile sale chirurgicale.

Lysis-ul dramei interioare argumentează în favoarea teoriei lui Kalsched. Astfel, în momentul exploziei bombei din trenul păzit de roboți, înțelegem că procesul distructiv iremediabil este pe cale să se producă. Ceva trebuie să se schimbe în echilibrul interior, pentru ca Eul să nu fie în întregime înghițit de diada arhetipală victimă – persecutor. Iar acest element inevitabil este sacrificiul voluntar, de care

²⁶ *Ibidem*, p. 14.

²⁷ Umbra este un concept jungian esențial, ce se referă la partea întunecată a personalității, partea neacceptată, indezirabilă sau nedezvoltată.

Jung a fost atât de interesat. Explicând în termeni psihologici răstignirea lui Cristos, Jung sublinia faptul că sacrificiul inițiază un proces de umanizare și ieșirea din inflație, din identificarea omnipotentă cu divinitatea. Abia după dezidentificare poate începe adevărata întrupare, adevărata trăire, în care Eul se desprinde și, „sacralizat, intră sub îndrumarea divină”²⁸, adică trăiește în relație cu inconștientul colectiv, nu devorat de forțele arhetipale. În completare, Kalsched observa că vindecarea implică „un dublu sacrificiu - ambele tendințe în același timp.”²⁹

Rând pe rând, victimele inocente și călăii se sting, iar energia lor este preluată de Eu. Blondie și Amber sunt împușcate, Rocket înjunghiată, Blue este arestat și neutralizat. Nu în ultimul rând, frumoasa Babydoll, pe care privitorul a creditat-o până în acest moment cu rolul de personaj principal, se sacrifică pentru a o ajuta pe Sweet Pea să evadeze.

Abia acum înțelegem că protagonistul aventurii este de fapt Sweet Pea, că acest personaj uneori temător și ezitant este o reprezentare a Eului care, timid și fragil, își recâștigă libertatea și se desprinde din îmbrățișarea sufocantă a sistemului arhetipal de autoîngrijire. Iată sensul cuvintelor lui Sweet Pea³⁰: îngerul ei salvator a apărut sub forma diadei victimă – persecutor și a dispărut în momentul în care Eul și-a recâștigat forța vitală. Astfel, energiile „incredibil de inflaționate, imperioase și regale”³¹, pe de o parte și cele „infantile, inocente și victimizate”³², pe de altă parte, sunt sacrificate unei umanități intermediare, limitate și lipsite de atribute divine. Odată cu evadarea din Lennox House, inocența fermecată este pierdută, iar puterile magice ale persecutorilor sunt neutralizate, dar Eul continuă călătoria întrupat, uman, reconectat la realitate, regăsind curajul să trăiască în mod autentic.

²⁸ C.G. Jung, *A Farewell Speech, given to the Analytical Psychology Club of New York*, 1937 (unpublished) in D. Kalsched, *Lumea interioară a traumei*, Editura: Herald, București, 2017, p. 263.

²⁹ D. Kalsched, *Lumea interioară a traumei*, Editura: Herald, București, 2017, p. 283.

³⁰ Vezi nota de subsol 1.

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*

DESPRE ÎNTOARCERI ȘI INIȚIERI *THE RETURN*, DE ANDREI ZVYAGINTZEV

ANDREI GĂITĂNARU

On Returns and Initiations. *The Return*, by Andrei Zvyagintzev. For a child, especially for a boy, the absence of the father leaves a void almost impossible to fill. He will live as one who is only half alive. He will always look for the presence of the missing person. The one who can help him to be what he is meant to be. To the One who should be given a model. Andrei Zvyagintzev's film captures the way that even the Father's return is meant to initiate the child in a way of seeing and living the life that he had previously been alien to. And the article written by Andrei Găitănanaru aims to unfold the types of initiation that the return of the strange Father brings to the lives of his sons.

Key words: Initiations, Jung, psychotherapy, hero's path, true Self

După 12 ani de absență, un tată se întoarce acasă. Iar pentru cei doi băieți ai săi această revenire este prilej al pășirii pe drumul cunoașterii celui care apare ca *străin* în casa lor și al pornirii în aventura care îi va duce către o putere pe care ei încă nu o cunosc, dar pe care trebuie să o ia în posesie și să o intergreze. De asemenea, și cel mai important, este călătoria către taina Sinelui lor, adică a celui întreg sufletesc care cuprinde, depășește, orientează și îmbogățește conștiința¹ și pe care „l-am putea numi și «focul central», participarea noastră individuală la divinitate”².

Filmul lui Andrei Zviagintzev nu este doar un film rusesc în care aproape fiecare cadru este tocmit cu o măiastră kalofilie pentru a fi purtător de echivocități bine orientate. Ci el își asumă și misiunea de a vorbi despre o triplă inițiere pe care figura Tatălui o vehiculează și o face posibilă cel puțin în spațiul celor trei monoteisme abrahamice și în cel al mitologiei grecești.

Ceea ce îmi propun în acest text este, pe de o parte, o depliere a celor trei tipuri de inițiere pe care figura Tatălui o face posibilă. Însă, dincolo de o necesară radiografiere a straturilor de deschidere de sens pe care Tatăl le face posibile, îmi doresc mai cu seamă să evidențiez faptul că între cele trei tipuri de inițiere trebuie gândită o graduală corelativitate. Cu alte cuvinte, că cele trei tipuri de *deschidere a ochilor* nu trebuie gândite secvențial, ci cumulativ. Că prima o anunță pe cea din urmă și că ultima dintre ele o împlinește pe cea dintâi.

¹ C. G. Jung, *În lumea arhetipurilor*, Prefață de Vasile Dem. Zamfirescu, Editura Jurnalul Literar, București, 1994, p. 12.

² Jolande Jacobi, *Psihologia lui C. G. Jung*, Editura Trei, București, 2012, p. 192.

The Return este un film despre revenirea Tatălui. Despre întoarcerea Tatălui în viețile noastre, ale copiilor lui. Și despre întoarcerea copiilor care, luați de Tată pe drumul încercărilor și al revelărilor, au văzut mai mult, au prins putere și au rămas în deschisul căutării autonome a sensului. Cea care, în sens jungian, este deja preoces de individualizare sau de realizare a Sinelui³.

Prima inițiere. Experiența alterității

În *Tatăl*, monumentalul volum dedicat unei antropologii psihologice a instituției culturale a paternității, psihoterapeutul italian Luigi Zoja arată că, în perioada arhaică a umanității, în cadrul a ceea ce se constituia ca familie ”prezența masculină părea contingentă, în timp ce prezența feminină, necesară”⁴. Altfel spus, ”lumea mamelor ar putea, în abstract, să renunțe la tați și să îi înlocuiască cu un contact ocazional cu masculii. Mitul amazoanelor, care ar fi precedat societatea greacă istorică, ne spune tocmai asta: într-un trecut foarte îndepărtat acest popor de războinice a prosperat nu supunându-i pe bărbați, ci lipsindu-se de ei”⁵. În timp ce mama este imediat leagată de copil, într-o relație care nu are nevoie de conștientizare și de reflecție, tatăl este un *altul* care vine din afară și care trebuie să-și justifice utilitatea – fiind protector și iubitor față de ai săi, violent, ostil, ba chiar injust față de cei din afară. De aceea, în timp ce o mamă poate fi mai ușor reprezentantă a matriarhatului fără să se piardă în instituția mamei, pentru mascul identificarea cu instituția „tatălui” este mai adâncă. Astfel, ”constuirea unei relații cu copilul este mai precară și mai intențională”⁶. Căci tatăl rămâne mereu un *altul* care, venind din afara relației imediate dintre mamă și copil, trebuie să își justifice prezența. Una dintre cele mai arhetipale experiențe ale *alterității* este chiar cea a tatălui.

Când Otets, tatăl, își reface apariția în viața copiilor săi, Andrei și Ivan, rămân stupefiați de apariția așteptată dar neanunțată a acestui *Altul* de care aproape că și uitaseră. Se vede acest lucru pe chipul lor în scena în care, aflând că a venit, îl găsesc dormind. Cadrul în racursi, contra-plonjat, în care Tatăl apare filmat întins pe spate cu picioarele în prim plan, amintește discret de planșa 4 a testului proiectiv Rorschach, cea care stă pentru testarea felului în care este receptată structura patriarhală și care se referă la energia asociată masculinității.



³ *Ibidem*, p. 194.

⁴ Luigi Zoja, *Tatăl*, Editura Trei, București, 2014, p. 95.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 96.

Iar detaliul este cu atât mai semnificativ cu cât acesta este momentul în care cei doi fii își reîntâlnesc Tatăl, clipa în care recapătă contactul cu patriarhatul și simt prezența acestei alterități care irumpe deodată într-un univers domestic în care femininul este figura dominantă reprezentată de mamă și de bunică. Otets este, astfel, Tatăl care prin propria sa revenire face posibil contactul cu Alteritatea. Într-o lume condusă de femei, se manifestă brusc instituția patriarhală care, pentru încă monada mamă-copil, este prin sine un *altul* venit din afară.

Această întâlnire este și prima inițiere pe care Tatăl, prin întoarcerea sa, o realizează. Regăsirea lui este punctată de regizorul Andrei Zvyagintzev ca o întâlnire cu *alteritatea*, cu un străin. După câteva clipe de încremenire stupefiată în pragul ușii dormitorului în care se odihnea Tatăl, cei doi fii aleargă în podul casei, spațiu simbolic al conștiinței, pentru a găsi o fotografie în care acesta apare în copilăria lor infantilă. Gestul este cel al unei verificări. Străinul întins pe pat trebuie să fie confirmat ca fiind Tatăl prin recurs la arhiva de sens a familiei. Și ca pentru a sublinia acest statut, regizorul ne permite să vedem pentru câteva secunde faptul că fotografia, așezată într-o Biblie ilustrată, stă lângă o gravură care îl reprezenta pe Patriarhul Avraam oprit de înger chiar în momentul în care se pregătea să îl sacrifice pe Isaac.

Detaliul este semnificativ, întrucât Avraam este figura patriarhală prin excelență, primul dintre cei trei patriarhi ai iudaismului. Iar el nu este doar cel dintâi, ci și cel mai mare tată, căci numele Avraam se traduce direct din ebraică prin „tatăl-mulțime-neamuri”, având și sensul de „tată înalt/excelent”.

Însă, Avraam este și un tată cunoscut ca fiind cea dintâi figură care asumă calea înstrăinării de lume, de propria domesticitate și de ceea ce îi este propriu. Prefigurare a înstrăinării („*xeniteia*”) ascetice, Avraam este chemat de Dumnezeu să își abandoneze pământurile și neamul pentru a merge spre un pământ făgăduit, simbol al Împărăției lui Dumnezeu. Deschizător de drumuri al monoteismului, adică nu numai al orientării către un *singur* Dumnezeu, ci al orientării *doar* către Dumnezeu, Avraam face ascultare și prinde undele scurte ale bunăvoirii divine.

Este, de aceea, binecuvântat, iar când darul primit, chiar fiul său, Isaac, pare a interfera cu încordarea atenției față de Dumnezeu, monoteismul lui Avraam este pus la încercare prin cererea de a-și sacrifica tocmai fiul. Rebransat prin această cerință la energia atenției orientate către Dumnezeu, este gata să împlinească sacrificiul, fiind oprit doar de intervenția angelofanică a dumnezeirii.

Or, toate aceste lucruri îl arată pe proto-părintele Avraam și ca scerdot. El nu este doar Străinul, ci este Străinul cel care este în stare să își sacrifice ego-ul pentru a realiza relația cu Dumnezeu, cu Sinele. Ceea ce înseamnă că, golit de egocentrism sau de forme ale inflației, el poate intermedia între oameni și Dumnezeu, poate lucra voia lui Dumnezeu. Înainte de a-și face voia sa, îi poate iniția pe ceilalți în relația lor cu divinitatea.

În cazul lui Otets, Andrei Zvyagintzev ne arată acest lucru într-o scenă cu puternice ecouri euharistice care trimit către Cina cea de Taină. Așezat la mijlocul mesei la care familia mănâncă, Tatăl vorbește, rupe și împarte mâncarea, oferă de băut cu gesturi care mustesc de iconicitate hristică.



Le dă fiilor săi să bea vin. Andrei se bucură și bea, primind chiar un al doilea pahar, în timp ce Ivan refuză. Iar refuzul său vine ca nerecunoaștere a statului de tată a celui care este la masă cu ei. Pentru Andrei, Otets a devenit tatăl cel straniu, cel necunoscut, de care este fascinat și de la care așteaptă confirmare, acceptare. În cazul său, din perspectivă psihologiei abisale, complexul patern este aliniat Eului. Petru Ivan, Otets este doar un străin nefamiliar pe care nu-l acceptă, față de care mocnește în sufletul său furie, spaimă și resentiment. Fiecare dintre cei doi fii se confruntă cu un aspect al stranieții figurii paterne. Cu această ambivalență a străinului care poate fi „*hostis*” adică oasepete sau dușman. Reîntorcându-ne la cele spuse de Luigi Zoja, cei doi fii văd fiecare în tatăl lor doar un aspect dintre cele două dimensiuni definitorii ale acestuia. Andrei vede prezența protectoare, chiar caldă și capabilă să valideze după o prealabilă punere la încercare. Ivan vede partea violentă, ostilă a acestuia, armura cea rece a tatălui, pe care tatăl trebuie să o poarte chiar și în familie, atât pentru a-și justifica prezența funcțională, cât și pentru a se asigura că nu își va pierde individualitatea în simbioza familială⁷.

Făcând un inventar al *riturilor de trecere* și oprindu-se asupra riturilor de primire a străinilor într-o societate, Arnold Van Gennep susține că orice comunitate de acest fel “poate fi considerată ca un fel de casă divizată în camere și coridoare, având pereții exteriori mai puțini groși și ușile de comunicare cu atât mai largi și mai puțin închise, cu cât societatea este mai apropiată de a noastră prin forma ei de civilizație. (...) Orice individ sau grup care, nici prin naștere, nici prin calități speciale dobândite, nu are dreptul imediat de a intra într-o casă determinată de o astfel de ordine și de a se instala într-una dintre aceste subdiviziuni, se află într-o stare de izolare”⁸. Străinul apare ca instanță amenințătoare care, pentru fi integrată, trebuie să fie îmblânzită. “Etapelile apropierei dintre străini și indigeni variază în durată și în complexitate, de la un popor la

⁷ „Tatăl de familie nu se apără doar față de exterior, față de ceilalți tați. Se apără chiar în interiorul familiei, de copiii care cresc și de partenera care își asumă atitudini competitive”, Luigi Zoja, *op. cit.*, p. 124.

⁸ Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere*, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 34.

altul. Dar, fie că este vorba despre colectivități, fie că este vorba despre indivizi, mecanismul este întotdeauna același: oprire, așteptare, trecere, intrare, agregare”⁹. De obicei, așa cum arată și Arnold Van Gennep, agregarea dintre cele două părți se realizează printr-un schimb simbolic sau printr-un ritual comensualist. Aceste schimburi au o „eficacitate directă, o acțiune constrângătoare: a accepta un dar de la altcineva, înseamnă a te lega de acea persoană”¹⁰. Este vorba de un transfer mutual de personalitate. Ofer cu condiția de a mi se oferi. Străinului îi sunt acordate drepturi cu condiția de a le respecta pe ale membrilor comunității. În acest fel, este semnat contractul social.

Înțelegem, astfel, unul dintre sensurile cinei la care membrii familiei se așează, ca pentru a-l putea reintegra pe cel întors, pe tatăl cel străin și pe straniul tată. Mânâncă împreună pentru a avea tocmai acest *împreună* în comun. Însă, așa cum spuneam puțin mai sus, în acea așezare la masă se citește și o dispunere euharistică. Tatăl este și imagine a sacerdotului care inițiază dând spre a fi consumate pâinea și vinul, adică trupul și sângele Domnului. Ba chiar se poate spune că Tatăl este însuși Sacerdotul suprem, icoană a lui Hristos, Cel care se dă pe Sine în jertfa euharistică și care operează, prin intermediul preotului, a părintelui, a Tatălui transubstanțierea jertfei. Iar pentru a fi clar că îl vedem pe Otets din perspectiva iconografiei hristice, regizorul construiește un cadru în care acest lucru apare aproape explicit. Este același cadru al Tatălui care este găsit de cei doi fii întins în patul său și care este perfect construit pentru a reconstrui pictura lui Mantegna „Hristos mort”. Același contra plonjeu, aceeași pânză „prospopon” care îi acoperă parțial trupul, același cap înclinat puțin spre stânga.



La fel ca Hristos în perioada imediat următoare reîntoarcerii Sale la viață ca Cel ce este însuși Viața¹¹, Tatăl este recunoscut doar parțial ca fiind el și nici în

⁹ *Ibidem*, p. 36.

¹⁰ *Ibidem*, p. 37.

¹¹ ”Eu sunt Calea, Adevărul și Viața” (*Ioan* 14, 6).

această parțialitate nu este înțeleasă complet. Ivan, așa cum spuneam, îi contestă prezeța și statutul, mocnind într-o sobrietate glacială focul furiei pe care o simte fiul care a fost părăsit timp de 12 ani. Durerea pe care el o manifestă este cea pe care o trăiesc cei care sunt *vii doar pe jumătate*, adică cei care au primit viață doar de la un părinte, cei care au trăit lipsiți de Tată¹². Andrei, fiul care îl primește pe Tată rămâne adesea năucit de cuvintele, de prezența și de deciziile acestuia. Dar încearcă să îi facă voia fără să cârtească, fără să întrebe, ci doar pentru a se ridica la înălțimea misiunii date de tată.

A doua inițiere. Experiența aventurii

De aceea, pentru ca ei să vadă, pentru ca privirea lor să fie completă, trebuie să asculte chemarea la aventură. Tatăl este cel care îi scoate din domesticitatea și din simbioza lor cu mama pentru a-i ajuta să vadă mai mult, să cunoască mai mult, să fie mai mult. „Cel ce caută viața de dincolo de viață trebuie să caute dincolo de mamă, se depășească ispita chemării ei și să se avânte în eterul imaculat”¹³. Iar această ieșire din domesticitatea maternă reprezintă ascultarea chemării la aventură, „care marchează ceea ce a fost numit trezirea Sinelui”¹⁴.

Otets, Tatăl reîntors, apare astfel ca cel care îi inițiază pe fii săi pe drumul chemării la aventură, pe calea trezirii Sinelui. Îi transformă pe aceștia în eroi, arătându-se ca îndrumător, călăuză și pedagog. Dar mai ales ca sacerdot, deci ca cel care îi poate învăța pe ceilalți calea vindecării de ego, a sacrificării dorințelor egocentrice, a recunoașterii limitelor eului și, deci, a aprofundării smereniei. O spune Joseph Campbell cu mai multă claritate: „Eroul este omul care a reușit să dobândească de unul singur smerenia”¹⁵. El este cel care „a fost în stare să-și depășească limitele personale și istorice locale ajungând la formele umane normale și general valabile. (...) A doua lui sarcină solemnă (așa cum declară Toynbee și așa cum toate miturile oamenilor o arată) este ca el să se întoarcă la noi, transformat, și să ne predea lecția pe care a învățat-o despre viața renăscută”¹⁶.

Călătoria pe care Tatăl o așterne înaintea celor doi fii este transformatoare. Ceea ce el face este o scoatere în deschisul vieții, punându-i în situații în care cei doi dau de greu și își ating limitele. În fiecare astfel de episod le arată ce trebuie să facă, iar fiecare dezvoltare face cât o probă: bătaia cu tinerii huligani, lunga aștep-

¹² A se vedea în acest sens excelentul studiu scris de Eva Seligman, „The Half-alive ones”, în *The Father. Contemporary Jungian Perspectives*, ed. Andrew Samuels, New York University Press, 1985, pp. 69-93. Conform acesteia, acolo unde Tatăl este absent – fie fizic, fie dominat de instanța feminină a familiei – mama este prea prezentă. Iar pentru copilul care străbate procesul creșterii șansa autonomizării și a individuării devine din ce în ce mai îndepărtată. Drumul către Sine devine lung și anevoios.

¹³ Joseph Campbell, *Eroul cu o mie de chipuri*, Editura Herald, București, 2014, p. 130.

¹⁴ *Ibidem*, p. 55.

¹⁵ *Ibidem*, p. 20.

¹⁶ *Ibidem*, p. 24.

tare în ploaie, scoaterea mașinii din noroaie¹⁷, vâslirea din greu peste apele care înconjoară insula destinației lor, pregătirea taberei de campare, moartea accidentală a lui Otets, călăuzirea acestora de dincolo de moarte înapoi pe continent¹⁸, pentru ei toate acestea sunt experiențe transformatoare. Drumul în sine este athanorul pe care îl au la dispoziție. Iar ceea ce copiii au de învățat prin trăirea suferinței este intrarea pe drumul întregirii, al completitudinii.

Tatăl sacerdot îi însoțește cei doi fii pe drum și îi învață așa cum o făcuse mai demult Hristos cu Luca și Cleopa pe drumul către Emaus. Așa cum cei doi fii au probleme în a-și recunoaște Tatăl, în a ieși de sub dominația arhetipului matern sub influența exclusivă a căruia fuseseră în ultimii 12 ani, la fel cei doi apostoli avuseseră probleme în a-l recunoaște pe Hristos în prezența celui întâlnit ca *străin* pe cale. Crezându-l în continuare mort, deci plecat, ei se află în postura de a fi uitat cine era El cu adevărat, iar ”ochii lor erau ținuti ca să nu-l cunoască” (*Luca 24, 16*). De aceea, însuși Hristos, întâlnindu-i deprimați, triști („σκυθρωπός”) (*Luca 24, 17*) pe drum, începe să le interpreteze, să le facă hermeneutica („διερμήνευσεν”) vieții Sale conform Scripturilor (*Luca 24, 27*) pentru a-i ajuta să li se deschidă ochii. Însă, deși apostolii își simțeau inima arzând în timpul acestei călătorii pedagogice, deși organul contemplației era activ și recunoscuse prezența lui Hristos, intelectul și afectele găfâiau în urma lui, nefiind în stare să recunoască prezența lui Dumnezeu. Doar gestul binecuvântării pâinii din timpul cinei de la finalul drumului este cel care îi ajută să facă legătura cu ceva ce deja știau și să-L re-cunoască. Însă, atunci „când ochii lor s-au deschis și L-au văzut, El s-a făcut nevăzut” (*Luca 24, 31*). Dumnezeu, Tatăl dispăre chiar în momentul arătării sale pentru a împiedica privirea să transforme ceea ce a văzut într-un idol, să cadă într-o altă formă de dependență, să renunțe la căutare și, deci, la individualizare.

La fel, cei doi fii își recunosc Tatăl abia la finalul călătoriei lor, atunci când Otets întins în barcă, reîntors prin propria-i moarte accidentală în postura de „Hristos mort” *a la* Mantegna, se scufundă în mare. Abia acesta este momentul în care cei doi fii plâng după el, iar Ivan strigă „Tată!”. Un strigăt care face cât o recunoaștere și o reconciliere cu Tatăl. O împăcare cu el, o întoarcere la acesta după un lung drum al deprinderii smereniei, al asumării propriei furii și al încetării de a ego-proiecta pe Celălalt propriile frici și neputințe. Iar strigătul de recunoaștere, vederea lui ca Tată coincide cu momentul dispariției lui ca Tată.

¹⁷ Episod ce poate fi interpretat ca eliberare a energiei psihice din acea *mater* alunecoasă, care te poate bloca, ține pe loc prin afundare.

¹⁸ Un detaliu semnificativ indică această călăuzire de dincolo. Când ajung pe insulă, barca este înfiptă pe mal cu vârful înainte. După moartea tatălui, dimineța, când copiii se trezesc pe plajă, avându-l alături pe Otets întins pe crengi de brad, Andrei se ridică, înaintează câțiva pași în direcția bărcii, apoi se așează iar pe nisip, uitându-se iarăși năucit la barcă. Aceasta este deja întoarsă, cu vârful spre apă, ca pentru a indica plecarea.



„Aspectul întunecat al tatălui este într-adevăr un reflex al propriului ego al victimei și derivă din impresiile marcante ale copilăriei, lăsate în urmă, dar proiectate în viitor; fixarea idolatrică a acestei non-realități, importantă prin valoarea sa pedagogică, este în sine cauza pentru care individul rămâne cufundat în sentimentul păcatului, lipsind potențialul spirit adult de o mai bună echilibrare, de o imagine mai realistă a tatălui și, prin aceasta, a lumii. Reconcilierea [și recunoașterea (*n.n.*)] constă în abandonarea monstrului dual generat în noi – Dragonul crezut Dumnezeu (Superego-ul) și dragonul crezut Păcat (Id-ul reprimat). Aceasta necesită o abandonare a atașamentului față de ego, lucru extrem de dificil. Un om trebuie să creadă că tatăl este milos și apoi trebuie să se încreadă în acea milă. Odată cu aceasta, centrul credinței este transferat în afara cercului solzos și îngust al unui zeu răzbunător, iar teribili căpcăuni dispar.”¹⁹

A treia inițiere. Drumul către Sine.

Însă, acest tată întors pe neaștepte în viața lor pentru a le oferi experiența fundamentală a alerității și asumarea drumului atingerii completitudinii prin exersarea constantă a smereniei, le mai deschide o ușă. Fără a oferi o perspectivă geometrică către sensuri univoce, le semnalează prezența unui ceva secret care pare a fi fost motivul cel adânc și tainic al călătoriei lor. Înainte de a se întâmpla accidentală sa moarte, Otets dezgroapă dintr-o casă părăsită o cutie în care se află altă cutie. Fără a o deschide pe aceasta din urmă, o duce în barca care îi va deveni sicriu și cu care se va scufunda în adâncurile mării. Conținutul acestei cutii trebuie să rămână ascuns și așa va și rămâne. Nu știm ce este acolo, nici cei doi băieți nu vor afla.

Pentru că Sinele, ca întreg al vieții noastre psihice compuse din conștiința eului și inconștient (personal și colectiv) nu poate fi cuprins de ceea ce el însuși cuprinde, rămâne să fie gândit sub categoria transcendeței sau sub semnul a ceea ce este tainic, închis, în sine față de capacitatea noastră de a conștientiza. Inclusiv a vorbi despre o transcendență, despre ceva care este „în sine”, revine la a vorbi despre ceva care este într-un dincolo inaccesibil, presupune o opoziție întrucâtva determinantă. De aceea, poate că acel ceva tainic pe care Otets îl ia cu el este protejat de trei straturi, pământul și pereții a două cutii. Nu este doar un *dincolo* ușor recuperabil în lumina conștiinței, ci un *dincolo* de dincolo de „dincolo”. Nu știm dacă el știe ce se află acolo, presupunem că da, însă cu siguranță este mai aproape decât cei doi fii de conținutul cel secret.

¹⁹ Joseph Campbell, *op. cit.*, p. 138.

Ceea ce fiilor li se oferă prin această experiență este chiar Secretul, accesul la conștientizarea aproape epidermică a faptului că acolo este o taină, ceva ce scapă conștiinței lor. Că este un *mai mult* la care nu au încă acces. Lor nu li se arată conținutul acetei taine, ci doar *Secretul ca secret*.

Secvența acestei dezvăluiri nu durează mult. În economia filmului este aproape fulgurantă, ca un *deodată* care pare că a și fost. Însă, o dată ce ea se întâmplă, devine clar că întreaga călătorie a celor trei a stat sub semnul acestei dezgropări, a acelei parțiale dezvăluiri a secretului. Tatăl s-a reîntors în viața lor pentru a le deschide ochii asupra alterității, pentru a-i scoate de sub dominația maternității, pentru a-i ajuta să se întregească, să își cunoască puterea, calitățile și limitele acestora. Însă, mai ales, Tatăl s-a întors pentru a-i pune în contact cu taina, cu ceea ce este în-sine, cu *zvонul Sinelui*. Primele două inițieri erau condiții de posibilitate ale celei de-a treia. O anunțau pe aceasta, o prefigurau și își luau sensul de la ea. Drumul se arată astfel ca fiind orientat către această arătare a *tainei ca taină*. Orientarea (din lat. „*orientem*”, „*oriens*”) ca „*ridicare*” a unui soare tenebros. Ceea ce ei observă răsărind în viața lor este lumina unui tenebre luminoase, a unei taine care le va ghida, le va orienta și le va transforma viața.

În final, reajunși pe continent, ceea ce lor le rămâne este propria *întoarcere*. „Atunci când căutarea eroului s-a împlinit, fie prin pătrunderea la sursă, fie prin binecuvântarea unei femei, a altui bărbat sau a vreunui alt animal, aventurierul trebuie să se întoarcă cu trofeul atât de necesar transformării vieții”²⁰. De fapt, întoarcerea nu poate fi decât a lor, căci tatăl, Otets, a dispărut nu doar fizic prin scufundarea sau întoarcerea sa în marea din care poate că a venit, ci și din arhiva de sens a familiei lor. Uitându-se din nou la poza care apare la începutul filmului, Andrei și Ivan observă că tatăl lipsește de acolo, prezența sa a dispărut fără a fi lăsat vreo urmă, ca și cum nici nu ar fi fost.



Însă, în același timp, la o privire mai atentă observăm că lipsa lui se încadrează în registrul „absențelor flagrante”. Prezența cuiva poate fi indicată în trei feluri majore. Persoana în cauză atrage atenția asupra ei înseși, spunând „eu”, sau arătându-și însemnele prezenței și ale puterii sale. De asemenea, altcineva poate indica prezența și

²⁰ *Ibidem*, p. 199.

statutul acestei persoane, precum un herald sau un ambasador. Sau, în al treilea rând, persoana respectivă lipsește din locul în care ea ar fi trebuit să fie, indicând astfel prin surprinzătoarea sa absență nu doar că locul este al său, ci și că ea *este*. Se atrage atenția asupra ei prin prezența golului lăsat de absența sa. Așa cum se întâmplă și în cea de-a doua fotografie, o poză cenotaf, o imagine ca un mormânt gol, din care cel care ar fi trebuit să fie prezent lipsește în mod flagrant.

Iar la finalul filmului această poză are ca ecou fotografiile făcute de Andrei de-a lungul întregii lor călătorii. De abia în ele acolo vedem, în contrast cu ceea ce ne fusese arătat până atunci, că dincolo de încordarea severă pe care cei doi fii au trăit-o aproape permanent de-a lungul drumului, aceștia au manifestat și entuziasmul chemării la aventură. Iar dacă ascultăm cuvântul "entuziasm", care vine din grecesul „*enthousiazein*” ("a fi inspirat sau posedat ecstetic de un zeu"), derivat din „*entheos*”, adică „a fi în Dumnezeu”, vom auzi că ei, deși încă nu o știau, erau deja cu Tatăl lor pe drumul Sinelui.



Bibliografie

- Joseph Campbell, *Eroul cu o mie de chipuri*, Editura Herald, București, 2014.
Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere*, Editura Polirom, Iasi, 1996.
C. G. Jung, *În lumea arhetipurilor*, Prefață de Vasile Dem. Zamfirescu, Editura Jurnalul Literar, București, 1994.
Jolande Jacoobi, *Psihologia lui C. G. Jung*, Editura Trei, București, 2012.
Eva Seligman, "The Half-alive ones", in *The Father. Contemporary Jungian Perspectives*, ed. Andrew Samuels, New York University Press, 1985.
Luigi Zoja, *Tatăl*, Editura Trei, București, 2014, p. 95.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

SIMPOZIONUL NAȚIONAL „CONSTANTIN NOICA”

Ediția a XI-a:

*Rațiune și credință la Constantin Noica
și în școala lui Nae Ionescu*

în cadrul 6th International Conference „Politics. Diplomacy. Culture”

(Craiova, 30 mai–1 iunie 2019)

VICTOR EMANUEL GICA

A XI-a ediție a Simpozionului Național „Constantin Noica” s-a desfășurat în perioada 30 mai – 1 iunie 2019 la Craiova în cadrul „6th International Conference „Politics. Diplomacy. Culture”. Cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Mitropolit Irineu, Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, alături de Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, organizatori au fost Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Craiova și Biblioteca Județeană „Alexandru și Aristia Aman” din Craiova.

Tema ediției a fost „Rațiune și credință la Constantin Noica și în școala lui Nae Ionescu”, iar lucrările simpozionului au avut loc în Aula „Mitropolit Nestor Vornicescu” a Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova, cu participarea unui număr generos de cercetători științifici în domeniile Filosofie, Teologie, Științe sociale, cadre didactice universitare, preoți și studenți.

Festivitatea de deschidere a debutat prin Cuvântul de binecuvântare al ÎPS acad. prof. univ. dr Irineu Popa. Intitulat *Pentru o „dimensiune românească a existenței”*, Cuvântul IPS Irineu pornește de la ideea că „valoarea existenței umane se cuprinde dintr-un întreg ansamblu de valori practice și duhovnicești, rezultate dintr-o predispoziție perpetuă a omului spre cultură și spre valorile vieții religioase”. Prin conținutul ei, tema simpozionului este „o dovadă a deschiderii teologiei spre dialog”. Evocarea unor mari personalități și spirite creștine, cum sunt Nae Ionescu, Nichifor Crainic, Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, Petre Țuțea, Emil Cioran, precum și teologii Ioan Gh. Savin, pr. prof. Dumitru Stăniloae, pr. prof. I.G. Coman sau mitropolitul Nestor Vornicescu, impune dovedirea unui

fundament creștin al existenței românești ca pe un ideal comun al preocupărilor acestora: „Pornind de la încercarea de «a determina chipul *etern* românesc de a înțelege lumea», s-a ajuns la evocarea unei „dimensiuni românești a existenței”. În gândirea acestor mari vizionari ai neamului nostru, „orizontul lumii românești se întinde din cotidian până în legendă, de «aici» până «dincolo», de la «prezență» până în «neprezență», de la «atunci» până la «acum», de la «acum» până în «veșnicie», cu o întreagă varietate de «modulații românești ale ființei», cum avea să le numească Constantin Noica în *Sentimentul românesc al ființei*”¹. După cum remarcă IPS Irineu, citând pe mitropolitul Nestor Vornicescu, istoria ne demonstrează încă odată că valorile bisericești și creștinismul în ansamblul său „au devenit un element de conservare a ethosului românesc, factor activ în structurarea culturii, în cristalizarea limbii literare, a conștiinței de neam și, mai târziu, a conștiinței naționale, atât în Transilvania cât și în Muntenia și Moldova”¹.

În cuvântul său, acad. Alexandru Surdu, președintele Secției de Filosofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie a Academiei Române și director al Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române a transmis un salut participanților din partea Secției de Filosofie, mulțumind totodată organizatorilor din Craiova pentru găzduirea lucrărilor simpozionului. În discursul său, acad. Alexandru Surdu a continuat cu evocarea edițiilor anterioare ale Simpozionului dedicate lui Constantin Noica, ajuns acum la cea de-a XI-a ediție, precum și a unor momente semnificative din viața filosofului. Referindu-se la tema ediției curente, Acad. Alexandru Surdu a ținut să menționeze influența și rolul profesorului Nae Ionescu asupra studenților săi, dintre care mulți aveau să devină, fiecare în domeniul său, personalități de prim rang ale culturii române.

Lucrările simpozionului au continuat cu prezentarea comunicărilor științifice ale participanților. Discuțiile și dezbaterile pe marginea comunicărilor au avut ca moderatori pe acad. Alexandru Surdu, acad. Alexandru Boboc și pr. lect. dr. Ioniță Apostolache. Redăm în continuare, într-o prezentare succintă, câteva dintre ideile abordate în comunicările susținute pe parcursul lucrărilor simpozionului. Alegerea acestora are scopul de a ilustra diversitatea perspectivelor de abordare a temei Simpozionului. De-a lungul celor unsprezece ediții, temele generale au fost inspirate din lucrări sau concepte ale lui Constantin Noica. Tematica fiecărei ediții nu a fost însă una restrictivă ceea ce a încurajat o deschidere a abordărilor, mai ales prin prisma unei perspective interdisciplinare.

În comunicarea științifică intitulată *Despre religie, credință, rațiune și logică la Nae Ionescu și la urmașii săi*, acad. Alexandru Surdu abordează raporturile dintre aceste domenii atât dintr-o perspectivă istorică precum și, în mod special, prin prisma filosofiei. Referindu-se la poziția lui Nae Ionescu, constată că acesta adoptă o concepție „fenomenologică” asupra religiei prin „considerarea

¹ Nestor Vornicescu, *Desăvârșirea unității noastre naționale – fundament al unității Bisericii Străbune*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1988, p. 18.

religiozității, respectiv, a trăirii, experienței, sentimentului religios, ca un fenomen, ce-i drept spiritual, dar existent ca orice alt fenomen, și care nu numai că poate fi studiat, dar, prin amploarea și universalitatea sa în spațiu și timp, chiar trebuie studiat... Despărțind credința de rațiune, Nae Ionescu desparte și religia de logică. Aceasta, cu toate că vorbea frecvent despre *filosofia religiei*. Reiese însă că el se străduia să facă mai degrabă știința religiei, decât filosofia acesteia”.

Însă, consideră Alexandru Surdu, „despărțirea credinței de rațiune nu înseamnă și despărțirea ei de gândire. Or, se știe că rațiunea este *numai una* dintre facultățile gândirii, dar mai există și intelectul sau inteligența și speculațiunea. Nae Ionescu era un bun cunoscător al teoriei rațiunii, numită și logică, dar denumirea ar trebui să fie „logică a rațiunii”, deosebită de logica intelectului și de logica speculațiunii. Și numai în prima accepțiunea s-ar putea spune că religia (și, ca atare credința) ar fi despărțită de logică, cu precizarea că ar fi vorba de logica rațiunii”.

Alexandru Surdu conchide că „... pornind de la considerațiunile lui Nae Ionescu despre religie, credință, rațiune și logică, cel puțin doi dintre urmașii săi, dar mai ales Mircea Eliade, au ajuns la rezultate remarcabile, unul în domeniul istoriei religiilor, iar celălalt (Constantin Noica) în domeniul filosofiei și al *Rostirii filosofice românești*, al cărei punct de plecare este traducerea în stilul vechilor scrieri românești a primului verset din *Prologul Evangheliei după Ioan: en arche en ho logos, Întru Început era Rostirea*, din care „întru” și „Rostirea” vor deveni pilonii de bază ai *Sistemului Rostirii filosofice românești*, prin care Constantin Noica și-a înscris numele alături de ale celor mai de seamă filosofi români”.

Dr. prof. univ. dr Ioan Biriș, în comunicarea cu titlul *Constantin Noica: de la rațiunea categorială la rațiunea individualului*, vorbește despre convingerea lui Constantin Noica privind necesitatea existenței unei rațiuni a individualului. Dar ce este „rațiunea”? Suntem în fața unui concept complex, din care derivă destule altele, precum „raționalitate”, „raționament”, „raționalism”, „inferență”, „calcul”, „justificare”, „argumentare”, dar care desemnează deopotrivă o facultate a gândirii, o formă de cunoaștere, un tip de acțiune etc. Noica nu discută complexitatea acestui concept, dar îl utilizează, funcție de context, în principal în înțelesul de „justificare” (de justificare a individualului) și de facultate a gândirii. Ne va interesa în studiul de față rațiunea ca justificare, ca justificare logică a individualului în viziunea lui Noica.

În comunicarea cu titlul *Emil Cioran și Petre Țuțea – despre condiția umană*, pr. prof. dr. Ion Popescu își propune să pună față în față pe doi dintre cei mai mari filosofi români ai secolului XX, Emil Cioran și Petre Țuțea, și să indice viziunile lor asupra condiției umane. Atât Emil Cioran, cât și Petre Țuțea aparțin școlii de metafizică al cărei lider a fost Nae Ionescu, constatând că în ciuda unor diferențe majore, cel mai important aspect care îi unește este preocuparea lor profundă pentru om. În timp ce Emil Cioran subliniază permanența conștiinței și, implicit, a subiectului, la toate nivelurile (înainte de naștere, în timpul vieții și după moarte), Petre Țuțea se concentrează asupra omului ceresc, care primește și acceptă revelația divină și dogmele creștine, pe care le trăiește ascetic și mistic.

Cu tema *Trimiteri teologale în ontologia lui Noica*, dl. prof. univ. dr Mircea Lăzărescu, își propune să investigheze conceptul de *Unu* din ontologia lui Noica, în raport cu ontoteologia creștină și cu sistemul filosofico-categorial pentadic sub două aspecte: prezența în ea a unor reverberații ale ontoteologiei creștine și aspecte care ar rezulta din abordarea ei din perspectiva sistemului filosofic categorial pentadic elaborat de Alexandru Surdu. Autorul constată că „Ființa devenință a lui Noica, rămâne o provocare pentru gândirea speculativă la începutul erei postmoderne”, ajungând la concluzia că pe, de o parte, viziunea ontologică a lui Noica are avea de câștigat în urma raportării sale la sistemul filosofico-categorial pentadic, în sensul că „direcția speculației se revigorează” și din cealaltă perspectivă, sistemul pentadic odată ce se pune față în față cu viziunea ontologică a lui Noica, nu-și poate refuza întrebarea: „Oare cum se petrece exprimarea subsistenței în Existență astfel încât pe puntea de mediere – care pentru Noica e devenință – să fie întemeiată și să funcționeze, dinamismul creator de nou?”

Dl CS I dr Marius Dobre a prezentat conferința cu titlul *Noica și Cioran despre destinul Europei*. Vorbitorul a prezentat mai întâi viziunea optimistă a lui Constantin Noica, susținută și de câteva date și judecăți dinspre știința istoriei, accentuând asupra ideii unei Europe dominatoare pe plan mondial (politic, economic, cultural) și pe ideea supraviețuirii acestui statut dominant. Viziunea pesimistă a lui Emil Cioran prezentată apoi și susținută de alte date istorice și observații de natură sociologică se conturează în jurul ideii unei Europe în declin, destul de aproape de finalul ei de dominator mondial, pe modelul căderii tuturor marilor imperii din istorie. Concluzia arată că ambele variante, și cea optimistă și cea pesimistă sunt posibile (desigur, nu amândouă în același timp), de vreme ce în istorie Europa a trăit atâtea evenimente ce au coborât-o și au urcat-o.

Dna conf. univ. dr. Maria Sinaci, în comunicarea cu titlul *Mircea Vulcănescu și Constantin Noica despre sentimentul existenței*, constată că gândirea filosofică din spațiul românesc a integrat, în secolul XX, teme din filosofia universală într-o abordare amprentată de o autenticitate izvorâtă din încercarea de a evalua și evidenția potențialul autohton. În acest cadru îi găsim pe Mircea Vulcănescu și Constantin Noica, autori care prin lucrările lor au contribuit la îmbogățirea cugetării și spiritului românesc. Între cei doi intelectuali a existat o apropiere atât prin relația de prietenie și rudenie care îi lega, cât și prin abordarea problemelor specificului românesc dintr-o perspectivă filosofică. Întâlnim în scrierile celor doi filosofi concepte precum existență, ființă, fire, ins. Sensurile în care sunt utilizate aceste concepte sunt adesea diferite. Mircea Vulcănescu propune o abordare cantitativă a existenței, din două perspective: a unității sau multiplicității și a întregului și părților. Prima perspectivă ne descoperă firea, iar a doua ne descoperă insul sau ființa. C. Noica a creat conceptul „devenirii întru ființă”. El analizează înțelesurile firii, iar trăsătura comună, definitorie, rămâne cea de natură. Dincolo însă de apropierea și deosebirea mai mult sau mai puțin semnificative dintre cei doi filosofi în abordarea conceptului de existență, dar și a altor concepte, se evidențiază contribuțiile majore la gândirea românească a secolului XX.

Redăm în continuare programul integral al Simpzionului.

Festivitatea de deschidere: Cuvântul de binecuvântare al Î.P.S. acad. prof. univ. dr Irineu Popa, Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei; Acad. Alexandru Surdu, directorul Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române; Acad. Alexandru Boboc.

Lucrări și discuții (Moderator: Pr. lect. dr Ioniță Apostolache): Pr. conf. univ. dr drd Nicolae Răzvan Stan, *Structura psiho-somatică a persoanei umane în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae*; Pr. prof. univ. dr Ion Popescu, *Cioran și Țuțea despre condiția umană*; Pr. conf. univ. dr Picu Ocoleanu, *Reflecții filosofice și Zeitgeist pietist. Relațiile lui Nae Ionescu și Constantin Noica cu Mișcarea Legionară*; Pr. conf. univ. dr Adrian Boldișor, *Actualitatea lui Mircea Eliade*; Pr. conf. univ. dr Marin Cojoc, *Credință, rațiune și suferință creștină la Constantin Noica*; Conf. univ. dr Gabriela Rusu-Păsărin, *Constantin Noica sau despre „bucuriile simple” și singurătățile interactive radiofonic*; Pr. lect. dr Ioniță Apostolache, *Teologie și filosofie în Școala lui Nae Ionescu*; Lect. univ. dr Ana Ocoleanu, *Ideea de natalitate la Alice Voinescu și Hannah Arendt*; Drd Ileana Boldișor, *Pagini din presa religioasă interbelică*.

Secțiunea I – 31 mai

Lucrări și discuții (Moderator: Acad. Alexandru Surdu): Acad. Alexandru Surdu, *Logică și religie în viziunea lui Nae Ionescu și Mircea Eliade*; Prof. univ. dr Ioan Biriș, *Constantin Noica: de la rațiunea categorială la rațiunea individualului*; Conf. univ. dr/CS II dr Bogdan-Vasile Danciu, dr Andra Luisa Preda, *Determinante culturale ale atitudinilor*; CS I dr Dragoș Popescu, *Sistemul Devenirii întru ființă și matematica contemporană*; Prof. univ. dr Ion Dur, *Horia Stamatu despre Mircea Vulcănescu și generația lui*; Prof. univ. dr Ionel Bușe, *Filosofia lui Nae Ionescu și subversiunea nicasiană*; Dr Mihai Vinereanu, *Rostirea românească prin prisma vechimii și originii limbii române*; Marin Diaconu, *Colaborarea lui Noica la „Glasul Patriei” și „Tribuna României”*; Prof. univ. dr Nicolae Georgescu, *Credința ca „salt în absolut” la Mircea Eliade*; CS I dr Ion Militaru, *Religia în limitele rațiunii românești*; Dr Marius Finca, *Elemente de teozofie getică la Nae Ionescu*; Prof. dr Ion Filipciuc, *Structură pentadică în descântecul din Bucovina*.

Lucrări și discuții (Moderator: Acad. Alexandru Boboc): Acad. Alexandru Boboc, *Rațiune și credință la Kant*; Prof. univ. dr Vasile Muscă, *Ideea de Europa în concepția lui Constantin Noica*; Conf. univ. dr Maria Sinaci, *Experiență și cunoaștere religioasă în Cursul de Filosofia religiei din 1924–1925 al lui Nae Ionescu. Perspective pluriconfesionale*; CS I dr Marius Dobre, dr Adrian Mircea Dobre, *Noica și Cioran despre destinul Europei*; CS II dr Marius Augustin Drăghici, *Problema cunoașterii în școala lui Nae Ionescu*; CS III dr Anișoara Șerban, *Demiurgie și tragedie în dialogul dintre rațiune și credință (la Nae Ionescu și Constantin Noica)*; CS dr Oana Vasilescu, *Filosoful ca „mamoș” la Constantin Noica*; Lect. univ. dr Daniel Cojanu, *Adevărul de credință ca fapt trăit. Experiența religioasă în viziunea lui Nae Ionescu și a discipolilor săi*; CS II dr

Titus Lateș, *Logos divin și logos matematic în Scrisori despre logica lui Hermes*; CS III dr Mihail Ungheanu, *Teologia și înțelegerea modernă a omului*; Dr Horia Dulvac, *Rațiune și credință la Constantin Noica. Locul Limbii*; Dr Doina Rizea-Georgescu, *Rațiunea credinței la Mircea Eliade*; Bianca Beatrice Michi Nema, *O epistolă a lui Constantin Noica*; CS I / prof. univ. dr Camelia Popa, *Cercetări ale tulburării depresive, în colective interdisciplinare*; CS II dr Mihai Ioan Micle, CS dr Gabriel Oancea, CS III dr Doina Ștefana Săucan, *Percepția opiniei publice cu privire la eficiența practicilor anticorupție. România în context est-european.*

Secțiunea a II-a – 1 iunie

Lucrări și discuții (Moderator: Acad. Alexandru Surdu): Prof. univ. dr Florea Lucaci, *Fiul risipitor și fratele său, personaje-concept în filosofia lui Noica*; Prof. univ. dr Mircea Lăzărescu, *Trimiteri teologale în ontologia lui Noica*; Prof. univ. / CS III Dr Viorel Cernica, *Prejudecăți comune și judecăți filosofice privind credința*; CS I dr Mona Mamulea, *Metafora în filosofie*; CS I / prof. univ. dr Viorel Vizureanu, *Individ și comunitate în scrierile de tinerețe ale lui Noica*; CS I dr Claudiu Baciu, *Ființa ca rațiune immanentă la Constantin Noica*; CS III dr Marian Nencescu, *Cuvânt și imagine în opera lui Noica*; CS I / lect. univ. dr Eugeniu Nistor, *Concepte și structuri ideatice în filosofia lui Constantin Noica*; CS III dr Mihai Popa, *Experiență și cunoaștere la Nae Ionescu*; CS II / conf. univ. dr Sergiu Bălan, *Credința religioasă și știința religiilor la Mircea Eliade*; Conf. univ. dr Lucia-Ovidia Vreja, *Credința și spiritualitatea țaranului român în viziunea lui Mircea Vulcănescu*; Lect. univ. dr Ilie Pinteș, *Rațiune și credință la Nichifor Crainic*; CS dr Șerban Nicolau, *Rațiune prin credință la Constantin Noica*; CS dr Cezar Roșu, *Nivelurile ontologice ale logosului*; CS III dr Victor Emanuel Gica, *Silogism și synalethism la Constantin Noica*; CS II / conf. univ. dr Ștefan-Dominic Georgescu, *Modelul I-D-G ca alternativă la dialectica triadică hegeliană*; CS drd Ovidiu G. Grama, *Despre inefabil în metafizică și teologie.*

Paretener media a fost și la această ediție Radio România Tîrgu Mureș reprezentat pe parcursul desfășurării simpozionului de dna Margareta Pușcaș.

La finalul lucrărilor simpozionului dl Acad. Alexandru Surdu a mulțumit încă o dată organizatorilor pentru condițiile deosebite oferite participanților și a dat întâlnire tuturor participanților la ediția de anul viitor.

NOTE DE LECTURĂ

Alexandru Surdu, *Monumente pentru Eroii Culturii Române*, ed. I, Editura Ardealul, 2018; ed. a II-a, Editura Contemporanul, 2018

Scriitor neobosit și profund, academicianul Alexandru Surdu vine cu o nouă carte în care adună o serie de conferințe ținute de ceva vreme, pe diferite teme, reunite acum sub genericul titlu: „Monumente pentru eroii culturii române”. Lucrarea este apărută la Editura Ardealul în 2018.

În Prefață, autorul se confesează în cuvinte emoționante cu privire la unele aspecte ale societății românești. Pentru a găsi similitudini în filosofia lucrurilor, preia motivul clepsidrei, din care caută să desprindă înțelesuri majore pentru soarta României, ce devine un motiv de îngrijorare tot mai evident.

De aici, domnia sa se lansează într-o amplă analiză a stării societății de la noi, cu inerente descinderi în evenimentele culturale mai vechi sau mai noi. Iar ca o idee salvatoare, mărturisește că: „Fiind legat sentimental, în ultima vreme, de Nordul îndepărtat al Marmației noastre, m-am gândit la posibilitatea supraviețuirii prin tradiție, încântat fiind de vorbele lui Rebreanu, că «tradiția este merindea sunetului» .

În acest context, Cuprinsul se deschide cu o disertație întinsă, „Supraviețuirea prin tradiție”, în care, după ce face o expunere filosofică a călătoriei în viață, cu multe curbe și ocolșuri, indică o cale a credinței întru Iisus Hristos („he hodos”), care este, după principiul creștin, viața și adevărul. Iar spre mai bună exemplificare, adaugă o serie de povestiri semnificative și relatări din evenimentele personale trăite cu diferite ocazii, îndeosebi în Maramureș, unde a observat atent tradițiile vechilor marmațieni, făcând apoi referiri la toate aspectele civilizației populare din zonă: port, felul de trai, alimente tradiționale, poezii, legende, obiceiuri și cântece populare.

Toate au supraviețuit din vechime pe calea tradiției, autorul numind fenomenul acestei continuități „supraviețuire prin tradiție”. Care are și o componentă creștină: mergând pe Calea Dreptei Credințe. Astfel zice: „N-am fost singuri, căci cu noi a fost Dumnezeu, și mai este încă, Dumnezeu Tatăl, Fiul și Sfantul Duh”. Iar ca încheiere, adaugă un stih din cântările liturgice: „Cu noi este Dumnezeu, înțelegeți noroade și vă plecați, căci cu noi este Dumnezeu”.

Referirile despre obiceiurile populare se continuă în cap. 2, unde expune pe larg starea folclorului de pe Valea Izei, la Dragomirești și în alte sate, felul cum vede domnia sa obiceiurile populare de la sărbători, Lăsatul secului pentru Postul Crăciunului, hora satului și muzica populară, cu cântăreții tradiționali, care unele mai dăinuie în popor sau au devenit doar folclor de scenă, și pledează pentru „coborârea” de pe scenă a dansurilor populare.

În continuare, autorul vorbește (în cap. 3) despre „Enciclopedia familiilor nobiliare române din Maramureș”, menționând lucrarea masivă – 635 de pagini – a lui Alexandru Filipașcu, pe această temă, și importanța ei pentru cunoașterea, după documente, a vechilor familii nobiliare de aici, unele de cnezi și voievozi, în total 458 de familii nobile din Maramureșul istoric.

Un cuvânt de apreciere caldă pe face apoi despre academicianul Ionel-Valentin Vlad, transilvănean de vîță veche, căruia îi consacră un capitol (4), intitulat: „Un patriot prin participare”. În consecință, subliniază că pe lângă calitatea de fizician și apoi cea de președinte al Academiei Române, Ionel-Valentin Vlad este „și un creștin adevărat”, calitate pe care a avut ocazia să o constate adesea. Drept care, mărturisește: „Am avut ocazia să mă închin alături de Domnia sa în Sfânta Mănăstire de la Cozia și am trăit împreună clipe înălțătoare” (p. 43).

Cu sufletul cuprins de fiorul amintirilor care l-au încântat în dese descinderi pe meleagurile ardelene, Al. Surdu evocă întâlnirile avute cu Mitropolitul Laurențiu al Ardealului, prilej cu care coboară frecvent în istoria locurilor, ascultând povestiri despre Rășinari de altădată, despre biserica de aici, despre cea din Șcheii Brașovului și marele Mitropolit Andrei Șaguna.

Dintre oamenii de știință, amintește de toponimistul Adrian Rezeanu și în mod special de Anghel Rugină. L-a cunoscut pe celebrul economist la Academia Română. Ca urmare, atras de teoria economică a lui A. Rugină, face o analiză detaliată, descriind pe larg toate aspectele pe care el le-a avansat pentru redresarea noastră economică și financiară, fenomen pe care Al. Surdu îl consideră ca fiind cu impact asupra întregii societăți românești. În consecință, spune că asemenea soluții încă mai sunt valabile și astăzi.

Șagunist convins, domnia sa revine, într-o largă prezentare, despre ASTRA, în care un rol marcant l-a avut Mitropolitul Andrei Șaguna. El spune: „ASTRA a reprezentat o adevărată academie populară a românilor, încurajând, stimulând și organizând învățământul, știința, cultura în genere, literatura și artele în mod special” (p. 89).

Ca urmare, face o paralelă cu evoluția Academiei Române, de la înființare și până astăzi, cu ceea ce s-a realizat aici în domeniile științelor și ale culturii române. Referiri de suflet face cu privire la Biblioteca Academiei, pe care o numește „teaur național de cultură românească”, ceea ce de fapt și reprezintă aceasta, cu asupră de măsură.

Impresionează plăcut felul cum domnia sa apreciază consultarea unor manuscrise rare, cum sunt cele ale poetului Mihai Eminescu. Faptul m-a dus cu gândul la sentimentul de emoție pe care l-am trăit când am cercetat și eu aceste manuscrise. Academicianul dă cea mai bună explicație în această privință: „Trebuie să vă spun însă că este cu totul altceva când ai în mână un caiet al lui Eminescu, decât dacă îl vezi tipărit, oricât de reușit, oricât de bine ar fi scanat” (p. 98).

Referirile despre simpozioane, cum este cel dedicat lui Constantin Rădulescu-Motru, îi dau prilejul autorului să abordeze și domeniul filosofiei acestuia, care a însemnat o formă conceptuală apreciată în epocă și chiar după aceea, până astăzi.

Ca filosof de vocație, Al. Surdu dedică apoi un spațiu larg istoriei filosofiei românești, unde vorbește cu mărturii diverse din sursele arheologice, epigrafice, documentare, românești și străine, despre filosofia la noi în antichitatea traco-dacă. De asemenea, Centenarul morții lui Titu Maiorescu îi prilejuiește să scrie o lungă evocare a acestuia, numindu-l „fondator al culturii române”.

În continuare, volumul cuprinde o serie de referiri la eroii culturii române și monumentele lor de cinstire, după care se încheie cu secțiunea: „Despre adevărul nostru speculativ”, într-o largă dezbateră cu referire la formele speculative întâlnite în toate sistemele filosofice ale timpului. Ca și în alte împrejurări, autorul reia teoriile despre adevăr fundamentate și pe baza concepțiilor filosofilor greci, în special cele întâlnite la Platon ș.a., apoi ale filosofilor moderni I. Kant și G.W.F. Hegel, iar ca o continuare românească, citează din concepțiile lui Constantin Noica despre intelect și rațiune.

Scrisă cu acuratețea omului de știință, cartea ne oferă date multiple și interesante cu privire la toate temele expuse, creând o galerie istorică și filosofică prin care se înaintează, la lectură, cu rațiunea deschisă către orizonturile științei și ale culturii, spre adevărul sacru ce a marcat la modul cel mai înalt și viața unor eroi ai culturii române.

Nicolae Cojocaru

Iosif R. Urs și Mircea Dușu (coord.), *Enciclopedia juridică română*, volumul I, A-C, București, Editura Academiei, Editura Universul Juridic, 2018, 1070 p.

Evenimentul editorial marcat de apariția primului volum din *Enciclopedia juridică română*, la ceas aniversar, în anul Centenarului Marii Uniri, a fost inițiat de Universitatea Titu Maiorescu și realizat în asociere cu Institutul de Cercetări Juridice „Academician Andrei Rădulescu” al Academiei Române, de către un grup de autori format din specialiști români reprezentativi pentru diverse ramuri ale dreptului, cu sprijinul Secției de Științe Economice, Juridice și Sociologie a Academiei Române, ca veritabil proiect național, reprezentativ pentru comunitatea juridică din România.

Enciclopedia juridică română reprezintă un reper și, totodată, o contribuție deosebită la dezvoltarea culturii juridice românești, precum și a educației juridice a societății, pornind de la zonele specializate prestigioase, de la studiile realizate de practicienii dreptului, de profesori, cercetători și studenți în drept, a căror carieră se dezvoltă odată cu realizarea viitorului acestui domeniu. Valoarea acestui reper bibliografic este cu atât mai pronunțată în contextul unui sistem evolutiv, dinamic, ce împletește realități, evoluții, modificări, interpretări și constante întemeietoare specifice dreptului, cum sunt noțiunile, conceptele, principiile, procedurile,

mecanismele, procesele și instituțiile de drept, pentru a răspunde unor interese juridice și socio-economice actuale și variate, naționale și europene, în contextul înțelegerii aprofundate a rolului formator al dreptului pentru cultura și civilizația universală.

Situarea sistemului de drept românesc în cadrul universal este un aport major al acestei lucrări-monument, așa cum arată Iosif R. Urs, enciclopedia realizată fiind „o lucrare fundamentală care depune mărturie pentru istoria și civilizația românească, pentru lungul și sinuosul drum pe care l-a parcurs devenirea prin milenii a poporului român, proces în care – de la Dreptul Roman până la Dreptul Român actual – Pravila, Legea, Justiția au jucat un rol major, fiind coloana vertebrală a acestei creșteri istorice. În această ordine logică, avem conștiința și convingerea că, în continuare, Științele Juridice și Justiția vor contribui la dezvoltarea și înflorirea pe toate planurile a democrației și civilizației românești în Uniunea Europeană și în lume”. (p. 16)

Un argument important pentru importanța acestei lucrări fundamentale este acela că, după cum evidențiază Mircea Duțu „cultura juridică a devenit un bun comun universal, de care cu toții trebuie să ne bucurăm și tuturor să li se permită accesul la binefacerile sale. Mai mult decât un dicționar de cultură juridică, *Enciclopedia* contribuie la cristalizarea și definitivarea orizontului juridico-cultural al omului contemporan, în chip coerent, la un nivel suficient și integrator.” (p. 17) Într-adevăr, lucrarea realizată se situează peste nivelul unui dicționar, în primul rând, deoarece răspunde marilor imperative ale spiritului enciclopedic și academic din toate timpurile: analiză-esențializare-sinteză, relevanță, competență, specializare, completitudine, obiectivitate și claritate. Termenii selectați în cuprinsul operei enciclopedice sunt definiți pentru a surprinde esențialul sub raport conceptual și informativ, dar, totodată, acești termeni conturează un context specializat specific domeniului, un întreg univers caracteristic realității juridice și raportării românești la această realitate.

Ca urmare, putem aprecia că acest prim volum, rezultat al unui demers monumental dedicat dreptului, *Enciclopedia juridică română*, adună termeni specializați ai dreptului și mecanismelor și proceselor juridice, termeni instituționali, termeni interdisciplinari, transdisciplinari, multidisciplinari sau pluridisciplinari (psiho-juridici, socio-juridici, de filosofia dreptului etc.), termeni specializați specifici logicii juridice, precum și termeni latini specifici istoriei dreptului și culturii asociate științelor juridice.

Dar spiritul juridic enciclopedic are o tradiție frumoasă în România. Putem aminti în acest sens lucrări precum *Ce este Enciclopedia Dreptului?* (C. Dissescu, 1915); *Însemnătatea enciclopediei dreptului și raporturile ei cu filosofia dreptului* (George Drăgănescu, 1919); *Enciclopedia dreptului* (Virgil C. Arion, 1922); *Teoria generală a dreptului* (sau *Enciclopedia juridică*, Mircea Djuvara, București, Edit. Librăriei Socec & Co., 1930); *Tratat de enciclopedia dreptului* (Alexandru Văllimărescu, 1932); *Lección de enciclopedia juridică* (Eugeniu Speranția, Cluj, 1936); *Enciclopedia juridică cu o introducere istorică în filosofia dreptului*, (Eugeniu Speranția, Cluj, 1936) sau *Curs de enciclopedia dreptului*

(George C. Mironescu, 1939), fiindcă spiritul enciclopedic are deopotrivă mari calități – cuprinde în mod holist diversitatea direcțiilor tematice, etice, logice și conceptuale, în cazul nostru, ale dreptului, și decelează între ceea ce este esențial și universal și conjunctural, păstrând ceea ce este relevant în mod necesar. Lucrarea de față continuă cu cinste această tradiție, ca un arc peste timp, adunând un ansamblu teoretic complex și impresionant privirii cititorului specializat.

Publicațiile enciclopedice dau măsura maturității unui domeniu într-o cultură vie și într-o civilizație funcțională. Prin realizarea *Enciclopediei juridice române* se reafirmă importanța și rolul dreptului ca justiție în societatea democratică românească, ceea ce reprezintă o omagiere monumentală a culturii și civilizației juridice românești, precum și o împlinire a culturii și civilizației românești în ansamblul său. Este o realizare salutară, care onorează cultura domeniului și cultura română în ansamblul său, la ceas aniversar.

Henrieta Anișoara Șerban

IN MEMORIAM

TEODOR DIMA
1939–2019



DESPĂRȚIREA DE TUDOREL DIMA

Cuvântul Acad. Alexandru Surdu rostit la Biserica Bărboi din Iași
4 ianuarie 2019

Întristată Adunare!

În numele Secției de Filosofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie a Academiei Române, al membrilor titulari, corespondenți și de onoare, filosofi, prelați, cercetători și profesori aducem, cu mare întristare, un pios omagiu celui care a fost colegul și prietenul nostru Tudorel Dima, membru corespondent al Academiei Române din 1996 și titular din 2011, fost

Cercetări filosofico-psiologice, anul XI, nr. 1, București, 2019, p. 159-165.

profesor și decan al Facultății de Filosofie a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași și Director al Institutului de Cercetări Economice și Sociale „Gheorghe Zane” al Academiei Române, Filiala Iași.

Filosof și logician de profesie, a fost unul dintre apropiații filosofului Petre Botezatu, întemeietorul Școlii de logică de la Iași, pe care l-a urmat în concepție și comportări, ca și pe filosofii Constantin Noica și Lucian Blaga. S-a impus ca specialist în logică deductivă și inductivă, în epistemologie, filosofia științei și filosofie românească. A îndrumat numeroase generații de studenți și doctoranzi și a participat la înființarea unor institute organizatoare de studii universitare doctorale.

L-am cunoscut, prin profesorul Petre Botezatu, la București, din perioada în care își pregătea doctoratul. M-a impresionat prin seriozitatea și mai ales prin blândețea sa. Prin aceste calități a reușit în viață, s-a făcut stimat și iubit de majoritatea celor pe care i-a cunoscut.

Zâmbetul său de-abia schițat, dar permanent, era semnul unor calități sentimentale și spirituale rar întâlnite. Așa se face că putea să ne suporte pe toți: și pe agitații din sud-vestul țării, și pe molaticii din Nordul îndepărtat, și pe ironici uneori sarcasticii din Sud-Estul Transilvaniei, pe fiecare „cum i-e felul”, aducându-ne adesea la măsura (*metron ariston*) convenită a lucrurilor.

Ne-au apropiat mai mult speranțele din primele zile de după 1990, când și viitorul țării ne privea parcă zâmbind cu blândețea de pe chipul prietenului nostru. Și am încercat atunci împreună să visăm la renașterea filosofiei ca sărbătoare, cum a fost ea, întru începuturile sale, în cetatea de aur a lui Platon și Aristotel și începuse să fie și aici, la Iași, în cetatea de obârșie a marilor noștri filosofi, începând cu Titu Maiorescu. Și i-am cunoscut, datorită lui Tudorel Dima, pe Valeriu Cotea, Titus Raveica, Petre Dumitrescu, Tudor Ghidreanu, Petru Ioan, Traian Știrbăț, Constantin Sălăvăstru, Ștefan Afloroaei, Laurențiu Șoitu, Anton Adămuț, Nicolae Râmbu, Nicu Gavriluță și mulți alții, dar și pe fiul lui Petre Andrei, pe Doru Tompea, și pe Cătălin Bordeianu în focul ridicării pe atunci de Universități, și pe Ctitorii Universității din Suceava, pe Valentin Popa, pe Sorin Maxim și pe tânărul pe atunci Sandu Băieșanu, sau pe Dunca Petru, marmașianul de la Universitatea de Nord din Baia Mare, pe Aurel Papari și pe George Pruteanu de la Universitatea „Andrei Șaguna” din Constanța. Pe unii îi văd și astăzi, coborâți parcă din icoana timpului, iar alții sunt aici să-l vadă pentru ultima oară pe cel care a știut să-i adune și să-i înfrățească prin simțămintele și gândurile sale, prin zâmbetul său de-abia schițat. Și îmi permit să vorbesc aici în numele lor și al prieteniei care ne leagă întru Dima Tudorel.

Ce suflet a încetat să simtă, ce inimă a încetat să bată!

Ce bărbat a fost acesta, care cu mult înaintea sărbătorii centenare a Unirii, a știut să ne adune întreolaltă, să ne înfrățească întru adevăr și frumos, întru dragostea de înțelepciune. Știut fiind că începutul înțelepciunii este frica de Dumnezeu (*arche sophias fobos theou*), ce credință l-a călăuzit pe Tudorel Dima, care a strâns în jurul său și înalte fețe bisericești, dacă nu dreapta

noastră credință, *vera fides*. Pe care a urmat-o, cum zice și deviza cavalerilor marmațieni, pe care i-am cunoscut împreună, *usque ad mortem*, adică până la sfârșitul vieții.

Cine va mai avea tăria și dorința de a ne ține împreună? Atât de mulți și diferiți, fiecare cum i-e felul?

Mai ales acum, când locul iubirii l-a luat discordia. Acum, când am dat, prea curând zic eu, de partea cu venin a paharului, pe care ne-am grăbit să-l golim.

Unii spun, generalizând, că ne-am făcut-o noi, cu mâinile noastre. Nu, domnilor profesori, nu toți, căci cel puțin omul acesta, Tudorel Dima, prietenul nostru, are mâinile curate. Nu el este vinovatul pentru greșelile noastre, nici pentru demonii care ne bântuie sufletele. Dovadă că și în aceste clipe, de adâncă tristețe, Tudorel Dima este acela care, de dincolo de viață, ne-a adunat, ca-n vremurile fericite, împreună.

Pentru restul greșelilor sale, pe care le are orice om.

Dumnezeu să-l ierte!

TEODOR DIMA – COORDONATELE VIEȚII ȘI OPEREI

Colectivul de redacție al revistei „Cercetări filosofico-psihologice” a aflat cu profundă tristețe, în primele zile ale anului în curs, despre dispariția profesorului Teodor Dima, membru al Academiei Române. Acad. Teodor Dima a făcut parte, încă de la înființare, din Consiliul editorial al revistei noastre. Îi vom resimți lipsa!

Teodor Dima s-a născut la Brăila, la 5 noiembrie 1939. A absolvit Liceul „Nicolae Bălcescu” din orașul natal.

A încheiat cursurile Facultății de Filosofie, la Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași, în anul 1962. Promovând prin concurs toate treptele universitare, la 8 februarie 1977 era conferențiar la Catedra de Filosofie, iar în iunie 1990 a fost confirmat profesor universitar la Catedra de filosofie și logică din cadrul Facultății de Filosofie a Universității „Al.I. Cuza”.

Tot din 1990, timp de doi ani, a fost șeful Catedrei de filosofie. În anul 2000, a fost ales cancelar general al Universității „Al.I. Cuza”.

A obținut titlul de *Doctor în filosofie*, specialitatea Logică, la Facultatea de Filosofie de la Universitatea din București, teza fiind susținută pe data de 26 februarie 1973.

Pentru contribuția sa la lucrarea *Teoria cunoașterii științifice*, Editura Academiei, București, 1982, a fost răsplătit cu premiul „Simion Bărnuțiu” al Academiei Române.

Pe data de 23 februarie 1996 a fost ales membru corespondent al Academiei Române. A îndeplinit funcția de director al Institutului de Cercetări Economice și Sociale „Gheorghe Zane” din Iași (1995-2018). Din anul 2011 a fost membru plin al Academiei Române.

A fost vicepreședinte al Societății Germano-Române de Filosofie, membru al Fundației Naționale pentru Știință și Artă, membru în colectivele de redacție ale revistelor „Noesis”, „Revue roumaine de philosophie”, „Revista de filosofie”, „Revista de Teorie Socială”, „Cercetări filosofico-psihologice” și coordonator al revistei „Analele Științifice ale Universității „Al.I. Cuza” din Iași”.

Activitatea didactică desfășurată de Teodor Dima a constat din cursuri și seminarii de *Logică*, *Istoria logicii*, *Teoria sistemelor logice*, *Inducție și probabilitate*, *Epistemologie* și *Filosofia matematicii*. Cursul de *Epistemologie* a fost întocmit pentru prima dată de Teodor Dima la Universitatea din Iași, fiind structurat pe problematica logicii și filosofiei științei, cu numeroase considerații personale, în special asupra dinamicii și naturii științei, asupra logicii inductive, a teoriei adevărului științific, asupra specificului descrierii și previziunii științifice etc.

De asemenea, Teodor Dima a predat zece ani (între 1979 și 1989) un curs de *Istoria filosofiei universale și românești contemporane*, sistematizat în funcție de categoriile filosofice fundamentale în jurul cărora s-au structurat principalele concepții filosofice.

Principalele contribuții științifice ale lui Teodor Dima, încadrate în *logica inductivă* și în *logica științei*, se remarcă prin *raționalismul* concepției sale, completat cu admiterea necesității unor *structuri euristice*, precum imaginația, intuiția și revelația. Teodor Dima a abordat, pentru prima dată în literatura de specialitate, *dimensiunea hermeneutică* a explicației științifice.

Reamintim, în continuare, câteva dintre lucrările reprezentative de logică (cărți și studii de autor, volume coordonate) ale lui Teodor Dima, împreună cu unele ecouri ale acestora, în măsură să dea o idee despre însemnătatea activității depuse, de-a lungul vieții, de cel dispărut:

***Metodele inductive*, Editura Științifică, București, 1975, 200 p.**

Cartea a fost recenzată și apreciată pozitiv de D.N. Zaharia în „Cronica” din IX 1975 și în „Opinia studentească”, mai 1976; în revista „Dialog” de Corneliu Ostahie-Cosmin. De asemenea, A. Dumitriu a consemnat-o în *Istoria logicii*. Ion Didilescu a scris o amplă recenzie asupra cărții în „Revista de filosofie”, nr. 4, 1976, pp. 477-481. P. Botezatu citează cartea în *Constituirea logicității*, Editura Științifică, București, 1983, p. 33, iar Traian Știrbăț, în *Corespondențe structurale în logica modernă*, Editura Junimea, Iași, 1986, p. 224; Leonard Gavrilu citează cartea în *Mic tratat de sofistică*, Editura IRI, 1996.

***Între prudență și eroare. Eseu asupra naturii și dinamicii științei*, Editura Junimea, Iași, 1978, 224 p.**

Cartea este rodul unor cercetări și studii efectuate în aproximativ 10 ani. Ea cercetează aspecte dinamice ale științei, condiționării ale științei, raportul dintre subiect și obiect în procesul de constituire a științei, elemente ale unui model simplificat de cercetare științifică, nivel teoretic al construcției științifice. Cartea a fost recenzată de Tudor Ghideanu în „Cronica”, nr. 30, 1978, de Elena Solunca în „Contemporanul”, nr. 35, 1978, de Valeriu Gherghel în „Opinia studentească”, de D.N. Zaharia în „Revista

de filosofie”. nr. 2, 1979, pp. 239-242. Călin Candiescu prezintă o recenzie, în limba franceză, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales”, nr.2, 1979. Cartea este citată de Petre Pânzaru în cartea sa *Condiția umană din perspectiva vieții cotidiene*, Editura Albatros, București, 1981; de asemenea, cartea a fost citată de Ioan S. Cârâc în *Introducere în semantica propoziției*, Editura Științifică, București, 1991 pp.29, 76; de Petru Ioan, în *Adevăr și performanță*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987; de Petre Botezatu, în *Constituirea logicității*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983; de D.N. Zaharia, în *Formațiunea epistemică și funcția ei antinomică*, în Angela Botez (coord.) *Privire filosofică asupra raționalității științei*, Editura Academiei, București, 1983, p. 153 și 161, de Ioan S. Cârâc, în *Semnificația „semnificației” semantice*, studiu în Teodor Dima (coord.), *Întemeieri raționale în filosofia științei*, Editura Junimea Iași, 1984; de Traian Știrbăț, în *Correspondențe structurale în logica modernă*, Editura Junimea, Iași, 1986, p. 246, 259; Constantin Grecu prezintă capitolul dedicat problematizării în articolul *Questioning in Romania*, apărut în „Questioning exchange”, nr. 6, 1985, University of California, S.U.A.; D.N. Zaharia citează cartea în cartea sa *Paradoxul creației științifice*, Editura Junimea, Iași, 1985, p. 54, 80, 82, 106, 154; Traian Știrbăț, *Strategii complementare în metodologia logicii contemporane*, în vol. *Cunoaștere, eficiență, acțiune*, Editura Politică, București, 1988, p. 228.

Explicație și înțelegere, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, 220 p.

Este primul volum dintr-o monografie amplă asupra explicației științifice, care cuprinde multe considerații personale semnalate și apreciate de specialiști: Ionel Purica, în „Contemporanul”, nr. 40, din 1980 a prezentat o amplă recenzie; la răspunsul autorului din „Cronica”, nr. 37, 1982, I. Purica a mai publicat o intervenție în „Cronica”, nr. 50, 1982; Victor Săhleanu și D.N. Zaharia au publicat recenzii ample și sugestii în „Revista de filosofie”; recenzie a publicat și Petru Ioan în „Cronica”, reluată în cartea *Perspective logice*, Editura Junimea, Iași, 1987, p. 206, 285 -289; cartea este citată de Petre Pânzaru în cartea *Condiția umană din perspectiva vieții cotidiene*, Editura Albatros, București, 1981, p. 74, 81; de Ioan S. Cârâc, în studiul *Semnificația „semnificației” semantice*, din vol. Teodor Dima (coord.), *Întemeieri raționale în filosofia științei*, Editura Junimea, Iași, 1983, p. 132; de Paul Caravia, în *Discipline, conexiuni, înțelegere creatoare*, Editura Științifică, București, 1991, p. 110, 115; Ioan S. Cârâc citează cartea în *Introducere în semantica propoziției*, Ed. Științifică, București, 1991, p. 87; Constantin Sălăvăstru citează cartea în: *Logică și limbaj educațional*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1994, pp. 278, 284 și urm.; C. Sălăvăstru, utilizează cartea în *Modele argumentative în discursul educațional*, Editura Academiei Române, București, 1996, p. 203.

Explicație și înțelegere, vol. II, Editura Graphix, Iași, 1994, 320 p.

Continuă preocupările din domeniul logicii științei; sunt prezentate sistematizări logice deductive și inductive, care sunt determinări explicative ample, în componența

căroră intră și diferite tipuri de inferențe și conținuturi științifice, stârnind totodată semnificări filosofice cu ecouri culturale. Cartea cuprinde și o dimensiune hermenetică, dezvoltând o serie de paradigme ale cunoașterii; conceptul de probabilitate este analizat pe larg, făcându-se precizări asupra sensurilor sale fizice, logice și subiective: C. Sălăvăștru, *Modele argumentative în discursul educațional*, Editura Academiei Române, București, 1996, la p.203 sunt citate pp. 76-113; C. Sălăvăștru, în *Raționalitate și discurs*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1996, pentru sistematizarea conceptului de *înțelegere* trimite la această carte, p. 168. Luminița Adămuț, recenzează cartea sub titlul *Explic, deci înțeleg*, în „Convorbiri literare”. A. Carpinski și C. Bocancea utilizează cartea în *Știința politicului*, Editura Universității „Al.I. Cuza”, Iași, 1998.

Întemeieri raționale în filosofia științei (coord.), Editura Junimea, Iași. 1983, 250 p.

Ideea centrală a volumului pledează pentru necesitatea utilizării aparatului precis al logicii atât pentru întocmirea exegezelor contemporane de istorie a filosofiei cât și pentru elucidarea unor structuri epistemice ale științei. Volumul este citat de Gheorghe Mihai în cartea *Psiho-logica argumentării dialogale*, Editura Academiei, București, 1987, 108; Citată de C. Sălăvăștru în: *Logică și limbaj educațional*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1994, p. 282, și în *Modele argumentative în discursul educațional*, Editura Academiei Române, București, 1996.

Logica generală (coord.), Editura Didactică și Pedagogică, București, 1991, 420 p.

Manual universitar, rezultat al unei activități de aproximativ patru ani, de ordonare și coordonare a contribuțiilor colegilor Drăgan Stoianovici și Andrei Marga; Leonard Gavrilu citează manualul în *Mic tratat de sofistică*, Ed. IRI, 1996;

Natura deductivă a metodei reziduurilor, în vol. Filosofia științei, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1971, 9 p.

Studiul a fost prezentat mai întâi sub formă de comunicare la o sesiune științifică a Universității „Al.I. Cuza” din Iași. Se aduc argumente și se desprind anumite consecințe din ideea că metoda reziduurilor este, spre deosebire de celelalte patru metode ale lui Mill, de natură deductivă.

De la probabilitate la certitudine în metodele experimentale, în vol. Probleme de filosofie a științei, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1972, 16 p.

Se dezvoltă comunicarea prezentată la Congresul Internațional de Logică din 1971. Utilizându-se noțiunile de condiție suficientă, condiție necesară și condiție suficientă și necesară și, ca aparat matematic, calculul propozițional se demonstrează că, în condiții foarte severe, se poate dobândi certitudine în metodele experimentale.

Controversele inducției, în vol. Direcții în logica contemporană, Editura Științifică, București, 1974, 50 p.

Un studiu amplu despre inducție și problemele logice și filosofice pe care aceasta le ridică. Sunt analizate principalele tipuri de inducție, paradoxele confirmării, antiinduc-

tivismul, aspectul probalist al inducției etc. Asupra studiului s-au exprimat opinii favorabile. De exemplu: S. Dragoman (D. Stoianovici): „Acest text excelează prin varietatea informației, care tocmai de aceea a trebuit să fie introdusă adesea foarte lapidar, doar ca o trimitere a cititorului la surse. T. Dima frecventează de multă vreme și cu pasiune problematica inducției” (*Câteva sinteze privind cercetări de logică contemporană*, „Revista de filosofie”, nr. 2, 1975). Ștefan Lanțoș utilizează studiul în cartea sa *Valoarea euristică a previziunii științifice*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1976, p. 68. Anton Dumitriu îl semnalează în a sa *Istorie a logicii*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1976. Ștefan Celmare citează studiul în cartea sa *Determinism și cauzalitate*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p.84 și 85 și în *Perspective epistemologice*, Editura Universității „Al.I. Cuza”, Iași, 1993, p.97; Petru Ioan face referiri la studiu în *Perspective logice*, Editura Junimea Iași, 1987, p.135; Ioan S Cârâc citează la p. 117, în cartea *Introducere în semantica propoziției*, Editura Științifică, București, 1991.

Tipuri de explicație științifică: explicația dispozițională și explicația genetică, în vol.: Epistemologia și analiza logică a limbajului științei, Editura Politică, București, 1975, 12p.

Se susține ideea că, în timp ce printr-o explicație cauzală propriu-zisă exprimăm una dintre cauzele posibile sau condiția suficientă pentru producerea unui fenomen, printr-o explicație dispozițională exprimăm condiția necesară sau acea condiție fără de care un fenomen nu se poate produce. De asemenea, se propune, pentru explicația genetică, structura polisilogismului. Lucrarea este citată și utilizată pe larg de Oscar Hoffman în cartea sa *Sisteme conceptuale operaționale în sociologie*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, pp. 72-78. Autorul constată că analiza făcută de T. Dima explicației dispoziționale poate fi aplicată în sociologie la studiul integrării profesionale. De asemenea, este citat de I. Dorofte, în cartea sa *Analiza și predicția performanțelor umane*, Editura Didactică și Enciclopedică, București, 1981, p. 42.

Redacția

Publicație finanțată cu sprijinul prof. univ. dr. Viorel Iulian Tănase,
Universitatea „Titu Maiorescu”, București