

Cogito


REVISTĂ DE CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ PLURIDISCIPLINARĂ

Vol. VI, nr. 2/iunie, 2014

București, 2014
ISSN 2066-7094

**Revista „COGITO” apare sub egida
Universității Creștine „Dimitrie Cantemir”**

Adresa: Splaiul Unirii nr. 176, sector 4, București
Tel.: 021.330.79.00, 021.330.79.11, 021.330.79.14
Fax: 021.330.87.74
E-mail: cogito.ucdc@yahoo.com



Revista Cogito este indexată
în **EBSCO, PROQUEST,**
CEEOL, INDEX
COPERNICUS, HEINONLINE
(recunoscute CNCS).

Cogita

REVISTĂ DE CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ PLURIDISCIPLINARĂ

Vol. VI, nr. 2/iunie, 2014



ISSN 2066-7094

Fiecare autor răspunde pentru originalitatea textului și pentru faptul că articolul nu a fost publicat anterior.

CUPRINS

PERCEPȚIA LUI EMINESCU ÎN CEI 125 DE ANI DE POSTERITATE

DESPRE UNIVERSUL EMINESCU	7
Gheorghe Văduva	
NICIODATĂ CA ODATĂ...	11
N. Georgescu	
EMINESCU TRADUS ÎN LIMBA ITALIANĂ	19
Lucian Chișu	
CODUL EMINESCU DE LA RIG VEDA LA TEORIA BIG BANG.....	23
Narcis Zărnescu	
EMINESCU ȘI FILOSOFIA CREAȚIEI. RECEPTAREA LUI EMINESCU ÎN 125 DE ANI DE POSTERITATE.....	32
Gabriela Pohoată, Mihaela Mocanu	

FILOSOFIE

ARHITECTURA IDENTITĂȚII NAȚIONALE ÎN VIZIUNEA LUI MIRCEA VULCĂNESCU	37
Grigore Georgiu	
DESCOPERIND CONȘTIINȚA	46
Gabriela Pohoată	

ȘTIINȚE POLITICE ȘI ECONOMICE

ARHETIPUL ȘI BRANDINGUL POLITIC: PREMISE CULTURALE ÎN PERSUASIUNE.....	52
Aurelia Peru-Bălan, Vitalina Bahneanu	

ECONOMIA ISLAMICĂ VERSUS ECONOMIA CONVENȚIONALĂ..... 65

Loredana Cornelia Boșca,
Ștefan-Dominic Georgescu

ISTORIE

**CONFERINȚA DE PACE DE LA BUCUREȘTI DIN ANUL 1913 ȘI
POLITICA MARILOR PUTERI (II)77**

Nicu Pohoăță

LIMBI ȘI LITERĂTURI STRĂINE

PEUT-ON PARLER D'UN INDIVIDUALISME CONTEMPORAIN?..... 90

Iuliana Paștin

DESPRE UNIVERSUL EMINESCU

Gheorghe Văduva

Eminescu a fost din nou prezent - așa cum este el: profund, romantic, puternic, nepereche, nemuritor și incandescent - în clipa de comemorare a 125 de ani de la trecerea lui în neființă și în eternitate, clipă consemnată, în miez de iunie 2015, și la Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”, în prezența doamnei rector, prof. univ. dr. Corina Dumitrescu, a unor personalități importante din spațiul culturii și învățământului, a unor profesori, masteranzi, studenți din Universitate și de la alte instituții, precum și a unui grup de elevi de la școlile din capitală cu care Universitatea conlucrează. Toți cei prezenți la acest eveniment, împreună cu doi eminescologi de mare prestigiu - Nicolae Georgescu și Nicolae Cheșu - au fost, deopotrivă, creatori și beneficiari ai unui dialog cu totul special despre Eminescu și, în remember, în spiritualitatea veacului luminii culturii românești, veac din care, marelui poet, marelui jurnalist și marelui român - Mihai Eminescu -, i-au revenit doar 39 de primăveri, au rechemat cu emoție, prin gând și prin cuvânt, un geniu, o valoare și un simbol: Universul Eminescului.

Eminescu nu este doar un poet, doar un jurnalist, doar un condeier, doar un luptător pentru păstrarea nealterată a tradiției, a românismului, a sufletului și spiritului neamului, a valorilor acestui spațiu Dumnezeiesc și nici doar un ostaș viteaz în războiul supraviețuirii neamului și unirii lui, ca mare popor, pe teritoriul vechii Dacii, așa cum susțineau cei de la „Carpatia” creată de el tocmai pentru a reînvia spiritul a ceea ce el a numit „de la Nistru până la Tisa”... Eminescu înseamnă toate acestea la un loc și este foarte greu de înțeles cum a încăput atâta univers, în miezul unui veac atât de frământat și de neîncăpător, în viața, în truda și în sufletul acestui om de o sensibilitate cu totul specială și de o profunzime care face din el unul dintre cei mai pătrunzători analiști români ai acelor vremuri. Crezul Eminescu și truda lui pentru el se înscriu într-un fel, în spiritul epocii, îndeosebi în cel al filosofiei clasice germane care tocmai se apropia de maxima ei împlinire, în spiritul rațiunii pure și al puterii de judecare, generat de Kant, al analiticii și dialecticii transcendente, al teoriei cosmogonice a

acestuia, dar, într-un fel, prin forța raționamentului de tip voluntar, a rolului Eului în cunoașterea lumii, și în cel al cutezanței lui Schopenhauer care îndrăznește să-i spună lui Goethe că nici soarele n-ar fi pe cer dacă n-ar fi el să-l vadă.

Desigur, acestea sunt doar conexiuni. Eminescu nu putea fi străin de ele, pentru că la școala lor s-a format. Dar Eminescu nu este o sinteză a celorlalți, nu este un produs de conexiune, un citator de texte, o enciclopedie de salon. Eminescu este un travaliu, un buldozer, un salahor genial, pe acest tărâm al cunoașterii. Eminescu este el însuși în tot și prin tot ce a scris, prin tot ce a făcut în spațiul cuvântului scris și în cel al bătăliei pentru adevăr.

Nicolae Georgescu, poate cel mai activ și mai pasionat truditor pe complicatul ogor al creației eminesciene, cel care a căutat până în pânzele albe nu doar textele eminesciene, ci și textele conexe din publicistica vremii care explică travaliul și spiritul eminescian, a subliniat, între altele, valoarea publicisticii marelui poet, truda lui la „Timpul”, polemica lui cu publicația „Românul”, dar mai ales calitatea cu totul deosebită a acestui tip de scrieri eminesciene. Unul dintre participanți, prin intervenția sa, a relevat și actualitatea acestor texte, limpezimea lor, forța lor imensă.

Nicolae Cheșu a relevat unicitatea lui Eminescu, îndeosebi ca poet, calitatea și irepetabilitatea scrierilor sale, universul omului de cultură Mihai Eminescu și rolul lui în generarea poeziei moderne, în îmbogățirea limbii, în creația românească.

Prof. univ. dr. Gabriela Pohoată, moderatorul acestei mese rotunde, a prezentat o viziune interesantă și inedită despre filosofia lui Eminescu, despre filosoful Eminescu. Desigur, Eminescu nu a creat un sistem filosofic, nu a scris opere filosofice de anvergură, nici pe tema ontologiei, nici pe cea a gnoseologiei sau logicii și nici măcar nu a generat critici la adresa sistemelor filosofice pe care el le cunoștea atât de bine. Dar întreaga operă eminesciană este una de tip filosofic, întrucât include în ea gândire profundă (filosofia fiind, în esența ei, un mod de a gândi, o știință, o practică și o metodă de gândire, de cunoaștere). Filosofia, la Eminescu, este una de tip implicit, care se regăsește în fiecare text, în fiecare cuvânt pus pe hârtie, este un modus cognoscendi și, pentru marele poet, chiar un modus vivendi. Marele Eminescu a trăit intens, tocmai pentru că a gândit intens, profund și creativ. Pentru Eminescu, viața, atâta câtă a fost nu a însemnat nici „Ou sont les neiges d'antan”, cum medita Vilho, nici „Fugit irreparabile tempus” și nici măcar Carpen Diem, ci o concentrare maximă a gândului până la esențializarea lui într-o monadă de tip leibnizian, ca un fel de

loc din care se regenerează izvorul... Filosofia lui Eminescu este o maximă concentrare în verb și o maximă expansiune în semantica fiecărui cuvânt. Numai un geniu poate face asta. Iar filosofia unui poet și unui publicist genial nu este una explicită, ci una implicită, conținută în fonem și în semantem.

Eminescu este, fără îndoială, izvorul de cuvinte și axul central al formării multora dintre noi, indiferent de vremurile și de condițiile în care am învățat. Situațiile și condițiile au fost diferite de la o epocă la alta, dar Eminescu a fost și a rămas totdeauna același, unic și irepetabil, ca un brad frumos și singuratic undeva pe un vârf de munte. Cei mari l-au biciuit, i-au scurtat viața și chiar l-au ucis, cei mulți l-au iubit și l-au nemurit.

Din momentul în care am citit și am memorat prima poezie scrisă de Eminescu, marele poet al oricărui suflet, marele jurnalist nu al clipei, ci al duratei, și marele Om a rămas în viața mea ca un reper de bază și ca un patrimoniu. Cu ani în urmă, la biblioteca „Bibicescu” din Drobeta Turnu Severin, într-un caiet de la Convorbiri Literare, din acelea mari, cu 200 de file de dictando, păstrat cu sfințenie de cei de acolo, chiar la „Fondul special”, cum era pe atunci, Eminescu cita două versuri din Ovidiu, cu cerneală violetă, cu scrisul lui mărunț, îngrijit și drept:

*„Donec eris felix multos numerabis amicos,
Tempora si fuerint, nubila solus eris.”*

Și, mai jos, le traducea astfel:

*„Până ce ești fericit numeri amici o mulțime,
Vremile grele viind, singur atunci rămâi”*

Mai jos, urma semnătura lui, cu floarea aceea inconfundabilă, și, după alte două rânduri, cu scrisul mare și relativ caligrafic, de școlar, Creangă adăuga:

*Ce-i lumea?
Zi-i lume și te mântue!*

Așa erau cei de atunci, din vremea fără de vreme a Eminescului. Filosofia meditativă, profundă, cumva retrasă în nota de pesimism a textului celui exilat la Pontul Euxin, pe aceeași lungime de undă cu simțirea lui Eminescu, dar generoasă prin relevarea fațetei mântuitoare a lumii, așa cum o vede Creangă,

rămâne una dintre esențele gândului, cugetului și creației eminesciene și a celor patru decenii neîmplinite în care al a trăi și a trudit.

De aceea, când suntem triști, îl cităm pe Eminescu, așa cum el îl cita el pe Ovidiu; când nu suntem triști, îl adorăm pentru luminile pe care le-a aprins pe înălțimile limbii române.

NICIODATĂ CA ODATĂ...

Nicolae Georgescu*

nae.georgescu@gmail.com

Abstract: *The author deals with the philosophy of language in Mihai Eminescu's poetry, referring to The Evening Star (Luceafărul), A Dacian's Prayer (Rugăciunea unui Dac), Separation (Despărțire) and The Years Have Passed (Trecut-au anii), taking notice of the time expressions in the poet's writings from manuscript to his best known editions. This philosophy of Eminescu is better reflected in the first printing that have the poet's consent than in the subsequent editions of his poems.*

Keywords: *Eminescu, Hegel, Al. Surdu, Petru Creția, Lucian Costache, The Evening Star (Luceafărul), A Dacian's Prayer (Rugăciunea unui Dac), time, negation, never, not once, not ever, writing, punctuation.*

Când regularizezi un sistem de scrieri vechi trebuie să fii de două ori atent la sensuri: mai întâi la cele actuale, uzuale – apoi la cele din sistemul respectiv. Autorii care au gândit îndelung asupra scrisului implică în grafie gândul: trebuie cel puțin să-ți pui întrebarea dacă are sens *ce* și *cum* au scris ei, înainte de a schimba ca pentru noi. Iată, de pildă, banalul *odată* la Eminescu. Redau prima strofă a „Luceafărului” în forma din *Almanahul România jună* (aprilie 1883)¹:

A fost odată ca 'n povești,
A fost ca nici odată
Din rude mari împărătești
O prea frumoasă fată.

Convorbirile literare reiau poemul în august 1883, astfel²:

A fost odată ca 'n povești.
A fost ca niciodată
Din rude mari împărătești
O prea frumoasă fată.

Titu Maiorescu păstrează, pentru ediția din decembrie 1883³, forma din *Almanah*, în ediția a II-a (1885) are la fel – dar în ediția a treia (1888) pune *A fost*

* Prof. univ. dr., Universitatea Spiru Haret, București.

¹ M. Eminescu: *Luceafărul, Almanachulu Societății Academice Socialu-Literare România Jună*, Viena, Aprilie 1883.

² M. Eminescu, *Luceafărul, Convorbiri literare*, Iași, august 1883.

³ *Poesii* de Mihail Eminescu, Ed. Librăriei Socecu et Comp., București, 1884 /apărută în 1883/, p. 277.

o dată și *ca nici o dată*, forme pe care apoi le abandonează. (Nu e greu de înțeles de ce abandonează: la reluarea termenului, în vorbele fetei, are: *Noi merge nici odată*, deci a avut intenția să corecteze și aici: *o dată*, dar corectorul l-a înțeles greșit și a ieșit greșeala *Noi merge*, pentru *N'oi merge*; de obicei în vecinătatea corecturilor lui Maiorescu apar greșeli tipografice noi. La ediția a IV-a va fi renunțat, așadar.) Editorii de după el oscilează între *niciodată* și *nici odată*. Astăzi textul este astfel, după Perpessicius⁴:

A fost odată ca-n povești,
A fost ca niciodată,
Din rude mari împărătești,
O prea frumoasă fată.

În prima ediție, din 1939, Perpessicius nu avea nimic după primul vers, împotriva întregii tradiții de până la el, dar apoi revine la forma împodobită cu virgule – pe care o stabilise, de fapt, C. Botez (1930)⁵.

Cât despre manuscrise, nu ne lămuresc prea mult, laboratorul *Luceafărului* fiind extrem de vast. Undeva găsim „A fost odată ca 'n povești / A fost ca nici odată” (Mss. 2277, 132, corelat cu „N'oiu merge nici odată”), la fel este în Mss. 2275, 39, pentru ca în *Legenda Luceafărului* (Mss. 2261, 198, datat de poet *Aprilie 10, 1882*) să găsim „A fost odată ca 'n povești / A fost ca nici o dată”, corelat însă cu „N'oiu merge nici odată”. Peste tot în manuscrise punctuația este albă – fie că sunt ciorne, fie că e lăsată special deoparte (probabil, pentru a fi completată sistemic pe textul definitiv) – astfel că autorului însuși îi putem atribui sigur doar virgula din *Almanah* sau punctul de *Convorbiri* după primul vers. Încă o dată: cine-și face iluzia că manuscrisele rezolvă cele mai multe probleme editoriale se înșală: mai degrabă ele dau sugestii. Pentru *nici* (măcar) un poem eminescian nu deținem ultimul manuscris, cel dat la tipografie. Și, ca să fim și mai liniștiți în privința aceasta, trebuie să mai știm un lucru: chiar după tipărire poetul intervenea asupra textului (vezi cazul *Scrisorii III*, publicată în *Convorbiri literare* și apoi în *Timpu*). Am demonstrat în altă parte⁶ că, în cazuri extreme, pentru greșeli tipografice se întreprindea procesul de tipărire al *Convorbirilor literare*, se făcea corectura și apoi se relua. (Există exemplare din revistă, același număr, care diferă: unele au greșeala tipografică, altele nu o au).

Așadar, și în privința primelor versuri din *Luceafărul* tot editorii trebuie să întrebați asupra voinței auctoriale.

Ce vrea să însemne, în fond, această oscilație a formelor și a punctuației? Nimica toată, s-ar zice, a evoluat scrierea spre simplificare în privința formelor, *nici o dată*, *nici odată* e mai ușor de scris *niciodată*. Limba română nu are un termen specializat pentru „jamais” franțuzesc (așa cum *nici* germana, de pildă,

⁴ M. Eminescu, *Opere, I, Poezii tipărite în timpul vieții*, Ediție critică îngrijită de Perpessicius, București, Fundația regală pentru literatură și artă, Vol. I, 1939, p.167.

⁵ Mihai Eminescu, *Opere. Poesii. Tomul I*. Ediție îngrijită de Constantin Botez, București, Editura Cultura Națională, 1933, p.152

⁶ N. Georgescu, *Eminescu și editorii săi*, Ed. Floare albastră, București, Vol. II, p. 78.

nu are) – și cred că se încearcă o creare artificială a lui. La noi, teoreticul „nicipând” n-a reușit să se generalizeze (se referă la viitor, nu și la trecut).

Adverbul „odinioară” este, pe de altă parte, destul de complicat; dar ce substantivare interesantă de la latinescul *de una hora* – „într-una dintre ore”, clipe, momente: vezi, de pildă, *într-o doară*, simetric acestuia: *in una de hora* „într-o oră, clipă oarecare”, „la întâmplare”, „fie ce-o fi” – nu însă „bunăoară”, *bona hora*, clipă bună – pentru care vezi *bonheur* franțuzesc, „fericire”, cu deosebirea că acolo s-a creat perechea cu *malheur*, „nenorocire”, din *mala hora* pe când limba română n-a păstrat *malus* (noi moștenim pentru ideea de „rău” un termen juridic: *reus* care înseamnă *acuzat*; probabil că „mal” tracic a fost prea puternic și n-a putut fi dislocat, vezi *Dacia malvensis* și atâtea toponime pe *mal*: Mălureni, Malu Surpat, chiar Moldova, cum ne demonstrează dl. Mihai Vinereanu⁷, etc., etc.; în românește „ceasul rău”, combinație slavo-latină, nu înseamnă „nenorocire”, „malheur”, ci „ghinion”, ține tot de clipa, ora fatidică – și nici nu are pereche într-un eventual „ceasul bun” – expresia „să fie într-un ceas bun” pare singulară și este, probabil refăcută pe linie cultă: să fie de bun augur, etc. – de vreme ce înseamnă ceva tot în legătură cu norocul: se pare că la noi sistemul expresiilor – pereche s-a dezechilibrat, aici, din cauza refuzului lui *malus* latinesc, oricum *răul* nu se opune la *bine*, vezi expresia „e bine rău”, etimologic: e *acuzat* de bine, foarte bine). Neputând crea pereche, *bunăoară* a trecut în zona adverbilor. Toate aceste forme sunt mascate în scris, pentru că noi scriem fonetic (și bine facem, desigur...) adică legat: *doară* pentru *d'oară*. Dacă avem curiozitatea să căutăm, însă, sensul primar latinesc se păstrează, chiar și pentru omul de cultură medie solidă, nu numai pentru lingvist.

Așadar, formele multiple pe „dată” românesc pot să încurce vorbitorii și se tinde spre o grafie unitară, „niciodată” în loc de „nici odată”, întocmai ca în cazul lui „oară”. O panică scientistă îl împinge, cred, pe lingvistul român să facă din cuvinte – concepte sau să descopere concepte acolo unde nici nu te-ai aștepta ca filolog. De pildă, un bun prieten din latura aceasta a lingviștilor este convins că în cuvântul românesc „nimic” se află ideea de zero absolut, de *kenos* din greacă. Nicidecum: nimic vine din *ne* și *mica*, (firimitură, bucată foarte mică, „miette” pe franțuzește), deci nimic (*nimica* mai degrabă) înseamnă nici măcar o firimitură întreagă, mai puțin decât o fărâmiță. De aceea se și spune *o nimica toată*, adică o fărâmă mică, mică de tot – deci: *ceva*, totuși, care se mai poate divide, nu un *atom* (se mai spune *un nimic*, *niște nimicuri*; expresiile de limbă par a conștientiza etimologia)⁸. Spațiul este fragmentat pentru limbă – și la fel este timpul: fragmentat în *dăți*, *ori* (*oare*)... Dar lingvistul trebuie să-și facă norma lui seculară la reforme, altfel nu mai poate explica evoluția, nu este așa?

...Ca să ieșim din zona aceasta a digresiunilor atât de agreabile, vom spune simplu că acceptăm scrierea, dar cerem să se spună unde s-a schimbat, ca să știm și noi, cititorii de rând.

Cât despre virgule, tot lingvistul contemporan poate spune că ele nu fac decât să ajute la recreerea atmosferei de basm, sunt binevenite... Dacă ar fi așa, de

⁷ Mihai Vinereanu, *Dicționar etimologic al limbii române pe baza cercetărilor de indo-europeanistică*, București, Ed. Alcor Edimpex. S.R.L., 2009, s.v. Moldova

⁸ Ion Coja, „UNU în limba română”, Ed. Semne, 2009.

ce nu pun editorii încă una, astfel: „Din rude mari, împărătești”, pentru că rudele mari sunt, doar, și împărătești, e apozitie, n-ar fi bine să fie punctată? Iată însă că aici nimeni nu apozitează. Este vorba nu de împărați ca oameni mari, rude mari – ci de împărății cei mari, de marii împărați, împărății lumii (poate chiar în succesiune temporală), aceia care au imperii, nu simple împărății ca prin basme. În recitare trebuie să reiasă asta, deci autorul invită și la accente speciale. De altfel, poemul eminescian începe cu „a fost odată” – dar nu continuă în logica basmului: „A fost odată un împărat și o împărăteasă, și ei aveau o fată, etc.” – ci se oprește la ea, la prea frumoasa fată – care era una la *părinți* – dar iarăși: părinții sunt de căutat între sfinți și stele.

Cred că nimeni nu mai judecă atât de simplist „uvertura” (Lucian Costache⁹) *Luceafărului* când observă cum se detașează între ediții textul de bază, cel din *Almanah*. Poetul nu creează o atmosferă de basm – ci judecă basmul și trece dincolo de el, îl depășește către sensuri filosofice adânci. Dl. Academician Alexandru Surdu ne spunea, o dată la fumoarul Bibliotecii Academiei, că în deschiderea *Luceafărului* recunoaște definiția dată de Hegel, în introducerea la „Știința logicii”: *ființa este nimicul* (cu vorbele dânsului, din memorie „Das Sein, das reine Sein (...) ist das Nicht”); pot confirma că accentua „Das reine Sein” exact ca „O *prea frumoasă fată*” după aceea. M-a urmărit expunerea, și am găsit textul în traducerea lui D.D. Roșca: „Ființa, ființa pură (...) este de fapt neant.”¹⁰ (îi cer scuze d-lui Alexandru Surdu pentru că, deși nu am instrumentarul necesar unei abordări a chestiunii în zona strictă a filosofiei, totuși scriu despre aceste lucruri „pe mâna dânsului”: cred că o fac și pentru a-l readuce la Eminescu-el-însuși). Poți regăsi aici formula din deschiderea basmelor românești, dar depinde cum citești. Dacă zic „a fost odată ca niciodată” asta înseamnă că a fost cândva cum n-a mai fost până atunci sau de atunci în colo, a fost o singură dată; în franceză: *une fois comme jamais* – deci a fost, s-a întâmplat sigur doar că nu știm când. În acest sens, odată poate fi scris (și înțeles) *o dată, o singură dată*, așa cum a scris și înțeles Titu Maiorescu în ediția a III-a a sa. Dacă zici, însă, ca Eminescu: *odată* ca nici *odată* înseamnă că negi clar pe *odată*, a fost fără nici un determinant, deci n-a fost (în franceză: *jamais pas jamais*, în greacă: *topos – atopos, kronos akronos*). *Luceafărul* vrea să spună că *a fost cândva* cum este în povești, că este posibil să fie cum este în povești; se accentuează în recitare *a fost* cu sensul certitudinii: într-adevăr, ca în poveștile de azi a fost cândva. Punctul din *Convorbiri literare* mi se pare mai ferm – și-l compar cu situația din *Te duci*, versul 2: la fel, punct ferm în *Convorbiri* (refuzat în serie de toți editorii). Mai departe de această constatare fermă, însă, continuă: a fost cum nu e, ca nicicândva. Însă aceste întâmplări, această poveste, acest mit...există. (Basmul iese din paradox ironic, mai degrabă accentuându-l astfel: „Că dacă n-ar fi nu s-ar povesti”.) Există fără să fie, pentru că nu a căzut în timp. N-a fost nici în trecut, nu va fi nici într-un viitor oarecare: asta înseamnă că poate să fie oricând, chiar acum. Mai mult: asta înseamnă că este continuu, întâmplările acestea sunt, se

⁹ Lucian Costache, *Mihai Eminescu. Eseuri deschise. Chipul de aer și chipul de lut*. Ed. Tiparg, Pitești, 2009, p.15.

¹⁰ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Știința logicii* (trad. rom. De D.D. Roșca), Ed. Academiei R.S.R., București, 1966, p. 62-63.

petrec acum și s-au petrecut mereu și se vor petrece mereu, se nasc încontinuu căutându-și...un odată al lor. În acest sens *Lucașfăru* este *actual* ca trăire – și ca mit, adică îl trăim toți și ne trăiește pe toți. (Ca în finalul basmului, cu „Și au trăit fericiți până la adânci bătrânețe, și mai trăiesc și azi, etc.”.) Încontinuu Hyperion este tentat să coboare în chip de lut – și încontinuu se abține pentru că nu are dimensiunea norocului, adică nu poate fi acum și aici, pentru fata aceasta prea frumoasă: ar putea cădea altunde (în timp sau în spațiu), ar putea găsi altă fată – dar nu pe aceasta. Va trebui să se lase căutat de către ea. Dar cum îl va recunoaște ea între atâtea chipuri de lut?! „Ce-ți pasă ție, chip de lut dac’ oi fi eu sau altul?” (cu punctuația originală) – cum altfel decât prin potriviri cu cineva și... invocându-și norocul propriu? Tot în acest sens... povestea ne spune despre o fată care nu este dar este, n-are corporalitate, timp, există doar în mintea noastră, o „realitate virtuală”, un raționament..

Într-o carte recent apărută a lui Lucian Costache¹¹ autorul îl citește pe Eminescu în punctuația și cu formele originare – și ajunge la concluzii asemănătoare. Cartea este o adevărată enciclopedie eminescologică, dl. Lucian Costache consultând activ, pentru analiza sa la „Lucașfăru”, o bibliografie de-a dreptul impresionantă. „Uverturii” poemului îi dedică aproape o sută de pagini pentru o analiză filologică și stilistică exemplare. Printre sugestiile pe care dânsul mi le oferă, o rețin mai întâi pe aceasta, un citat din Tudor Vianu: „n-avem de-a face cu un *niciodată* al trecutului, nici cu unul al viitorului, ci cu un *niciodată* al *ficțiunii*; formula amintită vrea să spună că întâmplarea narată aparține închipuirii, nu lumii, este esotero-cosmică”¹². L-aș reciti cu mare bucurie pe Vianu, numai că dl. Lucian Costache mă trimite la o ediție nouă (Junimea, 1974), pe când studiul lui Tudor Vianu a apărut în 1930, înaintea ediției Perpessicius, deci el n-avea cum să citeze după acesta, deci s-a modernizat după normele noastre, de azi. Prin urmare, renunț să refac, acum, confruntările – și amintesc doar că în vremuri mai vechi se cita din Eminescu după izvoarele prime, edițiile erau privite cu circumspecția necesară. (La Vianu am găsit câteva citări chiar după *Convorbiri literare*, cu punctuația de acolo).

Noi nu ne vom opri, însă, la „Lucașfăru”. Cu *odată* la Eminescu ne întâlnim în mai multe contexte, de pildă în *Rugăciunea unui Dac*, v. 6: „Pe când pământul, ceriul, văzduhul, lumea toată / Erau din rândul celor, ce n-au fost *niciodată*”¹³ (în două manuscrise anterioare: *nici odată* – dovadă că a studiat forma ultimă, pentru tipar; la Titu Maiorescu: *nici-odată* în toate edițiile; în rest, peste tot *niciodată*, nicăieri nu se păstrează virgula după *celor* din C.L.) – unde surprindem același context: *a fi este a nu fi*, – cu diferența că cele care „erau” sălășluiau astfel, identice cu ele însele, în increat, și își așteptau rândul să devină făpturi, chipuri, realități. Dacă facem abstracție de formele manuscrise (cum bunul simț ne cere, de altfel) – în formele tipărite avem situația clară: „a fost ca *nici odată*” *Lucașfăru* (1883) – „n-au fost *niciodată*”, *Rugăciunea unui Dac* (1879; aici virgula eminesciană este foarte necesară, separând net categorii quasi identice: *celor, ce* – ca și *cele, care* – nu sunt aceleași, acelea care, ele, ci *unele* în

¹¹ Vezi nota 9.

¹² Idem, ibidem, p. 66.

¹³ M. Eminescu, *Rugăciunea unui Dac*, *Convorbiri literare*, 1 sept. 1879.

comparație cu *altele*). În acest sens (*Rugăciunea unui Dac*), niciodată este „jamais” și arată timpul continuu, nediferențiat, de dinaintea creației. Nu se poate spune *nici odată* despre concepte care există și doar așteaptă intrarea în lume.

Tot în 1879, în *Despărțire*: „Să fie neagră umbra în care-oi fi perit / Ca și când niciodată noi nu ne-am fi găsit” – situație identică: *nici odată* de trei ori în manuscrise, *nici-odată* la Titu Maiorescu, *niciodată* în prima tipăritură. (Ce indiciu mai clar vrem că în manuscrise studia formele iar în textul definitiv decidea?). Aici situația ipotetică din raționament se potrivește tot cu sensul *niciodată* – „jamais”.

Trecem peste *Strigoii*: „...Și fost-ar fi mai bine / Ca niciodată'n viață să nu te văd pe tine”, pentru că avem o expresia, probabil calc după limba franceză: „jamais de ma vie”.

Mai există, însă, un context care am dori să ne infirme afirmațiile de mai sus.

Este vorba de *Sonet (Trecut-ai anii)*, primele două versuri, rediate astăzi astfel:

Trecut-au ani ca nouri lungi pe șesuri
Și niciodată n-or să vie iară

Am citat după Ediția MLR¹⁴, cu textul stabilit de Petru Creția care explică, într-un studiu separat, de ce preferă forma din manuscris *nouri*. Într-adevăr, se armonizează mai elegant în vers decât forma clasică din Ediția Maiorescu (prima tipărire; aici primul editor nu mai pune cratimă ci păstrează în două cuvinte, ca în deschiderea la *Luceafărul*):

Trecut-au anii ca nori lungi pe șesuri
Și nici odată n'or să vie iară

Forma manuscrisă uniformizează, mai ales, substantivele: *ani* și *nouri*, ambele nearticulate. Rămâne, însă, dezacordul cu titlul: Trecut-au *anii*. Acesta apare numai în prima tipăritură, manuscrisele nu-l conțin. Cine l-a dat (Eminescu sau Maiorescu), trebuie că are în vedere forma articulată care se reia: *anii*. În manuscrisele eminesciene sunt 7 variante ale acestui sonet, toate aduse la formă încheiată, fiecare în parte mult lucrată – iar textul definitiv (adică: tipărit) câștigând de la fiecare câte ceva. Nu sunt ieșite dintr-un condei, este limpede că autorul a cântărit îndelung fiecare amănunt până la o formă convenabilă. Or, în alegerea lui Petru Creția pentru „ani ca nouri”, versul 2 este *Și nici o dată n'or să vie iară*, cum se vede în Mss. 2260, 150 (descifrat de Perpessicius *niciodată*, legat, poate intuitiv sau neatent). Se repetă *nici o dată* în Mss. 2261, 237, de data aceasta scris și de Perpessicius astfel. Nici nu ne interesează oscilația *nici o dată / niciodată* – mai important este că în alte forme avem *nici odată*.

Ce vrea, în fond, acest poem? La Eminescu, *Sonetele* sunt forme fixe de poezie incantatorie, cheamă umbrele, evocă, amintesc de *ghicitori*, *eresuri*. Aici negația este pusă puternic, de trei ori: *nici odată*, *nu*, *iarăși*. Dar în forma primei

¹⁴ M. Eminescu: *Versuri lirice. (Opera poetică)*. Ediție îngrijită de Oxana Busuioceanu și Aurelia Dumitrașcu. Coordonare și cuvânt înainte Alexandru Condeescu. Muzeul Literaturii Române, 2000, p.697.

tipăririi persistă un joc de cuvinte: *nori* (lungi) / *n'or* (să vie). În fond, este o afirmație banală: au trecut anii și nu se mai întorc. Transmisă către norii lungi, însă, care nu au unicitate, a căror lege este să revină și iarăși să revină, ireversibilitatea timpului devine relativă. De trei ori se afirmă că „nu vine”, în forme tot mai categorice – între care acel *nici o dată*, nici măcar o singură dată, este foarte solid – și totuși amintirea *norului* care persistă în jocul de cuvinte... lasă loc de speranță. În profetii sau invocații, texte divinatorii în general, potrivirile de cuvinte adevăresc sau infirmă; aici relativizează acel *jamais*. Să fim atenți la accentul logic (nu la prozodie neapărat): Trecut-au ani ca *nouri* lungi pe șesuri / Și *niciodată* n-or să vie iară: se accentuează *nouri*, *niciodată* – cu nostalgie – dar: Trecut-au *anii* ca *nori* lungi pe șesuri / Și *nici* odată n'or să vie iară – se accentuează *anii* și *nici*, lăsând o linie secundară de accent pe cuvintele imediat următoare: *nori* – *n'or*. Este, în fond, „filosofia” aceluia „*niciodată* să nu spui *niciodată*” al nostru, de astăzi. Și în *Luceafărul*, când spune la modul prezumtiv: „N'oi merge *nici odată*”, fata de împărat neagă categoric timpul, dar relativizează acțiunea, lasă loc la reveniri – ca dovadă: *Luceafărul* chiar vine iarăși cu aceeași rugă / cerere. Ea nu afirmă ferm: *Nu merg* – ci lasă îndoiala: oi merge, n-oi merge (chiar negociază, cerându-i lui să coboare pe pământ, etc.).

Important este că forma „*nouri*” se află în manuscrisul 2260, 150, în corelație cu *nici o dată*. Forma tipărită, *nori*, nu se găsește în manuscrise – dar se fixează în ediția Maiorescu pe lângă *nici odată*. Jocul de cuvinte eminescian nu poate fi desființat prin alegerea formei manuscrise *nouri*, oricât de expresivă și comodă gramatical ar fi aceasta (iar la Eminescu *nouri* este recurent, vezi chiar personajul Toma *Nour*; cu atât mai mult abaterea de aici trebuie considerată semnificativă și păstrată) – iar *nici odată*, rupt, răspicat, trebuie păstrat cu valoarea din începutul *Luceafărului*: acolo ceva este continuu pentru că i se neagă negația – aici este prefigurată ca relativ pentru că, deși montat într-o triplă negare, totuși stă într-o puternică legătură cu realitatea comparată. Dacă ar fi zis: *anii nu sunt ca norii* care vin și pleacă, *anii* nu se mai întorc – autorul spunea un adevăr simplu, sesizabil de oricine; când zice că *anii* sunt (trec) precum *norii* – e altceva, înseamnă că speră să se întoarcă – sau, precum în *Cu mâne zilele-ți adaogi* (din aceeași zonă manuscrisă), că are de gând să dezvolte o teorie proprie a timpului complet.

Bibliografie

- Coja, I., (2009) „UNU în limba română”, Ed. Semne.
Costache, L., (2009), *Mihai Eminescu. Eseuri deschise. Chipul de aer și chipul de lut*, Pitești, Ed. Tiparg.
Eminescu, M., (1883), *Luceafărul*, *Almanachulu Societății Academice Socialu-Literare România Jună*, Viena, Aprilie.
Eminescu, M., (1883), *Luceafărul*, *Convorbiri literare*, Iași, august.
Eminescu, M., (1933), *Opere. Poesii. Tomul I*. A Ediție îngrijită de Constantin Botez, București, Ed. Cultura Națională.
Eminescu, M., (1879), *Rugăciunea unui Dac*, *Convorbiri literare*, 1 sept.

Eminescu, M., (2000), *Versuri lirice. (Opera poetică)*. Ediție îngrijită de Oxana Busuioceanu și Aurelia Dumitrașcu. Coordonare și cuvânt înainte Alexandru Condeescu. Muzeul Literaturii Române.

Eminescu, M., (1939), *Opere, I*, Poezii tipărite în timpul vieții, Ediție critică îngrijită de Perpessicius, București, Fundația regală pentru literatură și artă, Vol. I.

Georgescu, N., *Eminescu și editorii săi*, Ed. Floare albastră, București, Vol. II.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1966), *Știința logicii* (trad. rom. De D.D. Roșca), Ed. Academiei R.S.R., București.

Poesii de Mihail Eminescu, Ed. Librăriei Socecu et Comp., București, 1884 /apărută în 1883/, p. 277.

Vinereanu, M., (2009), *Dicționar etimologic al limbii române pe baza cercetărilor de indo-europenistică*, București, Ed. Alcor Edimpex. S.R.L., s.v. Moldova.

EMINESCU TRADUS ÎN LIMBA ITALIANĂ

Lucian Chișu*

lucianchisu@gmail.com

Abstract: *Eminescu's poems have been translated in Italian even during his life, and have become a constant preoccupation. Among the conclusions, the most relevant are: (1) the imperfect character of any translation is increased, in Eminescu's case, by the presence of numerous untranslatable forma mentis type expressions; (2) the efforts and successes of the Italian translators are the result of their direct contact with the Romanian culture. Some of them have become authors of certain excellent exegetics dedicated to Eminescu; (3) part of the translations in Italian were made by Romanians who saw the poet as an „artist”, as well as a „cultural ambassador”.*

Keywords: *Eminescu, universality, chronology, translation, accuracy, (un)translatability, Italian language.*

1. Asemeni lui Mazzini și Leopardi în Italia, Goethe în Germania, Victor Hugo în Franța, Keats în Anglia, Lermontov în Rusia, Petöffi în Ungaria, Mihai Eminescu (1850-1889) este considerat în România „poet național”. Scriind în limba lor, toți acești mari poeți au relevat, grație talentului înnăscut, uriașele resurse artistice ale propriului grai, „geniul limbii” lor¹, devenind, tocmai de aceea, valori culturale universale.

Totuși, traducerile din opera marilor poeți au avut, se poate spune, o soartă diferită de original, între altele deoarece transferul unei creații literar-artistice dintr-o expresie în alta deține rolul unui vehicul al spiritului, ducând cu sine, în proporții diferite, valorile inițiale. Necesitatea adaptării la un alt mediu lingvistic, face din actul traducerii o recreație de tip artistic, în care, însă, unele dintre comorile expresive rămân veșnic ascunse. Referindu-se la Eminescu, Tudor Arghezi observa: „Fiind foarte român, Eminescu e universal. Asta o știe oricine citește, cu părere de rău, că lacătul limbilor nu poate fi descuiat cu cheile străine. S-au făcut multe încercări onest didactice de transpunere a poetului, unele, poate, se spune, mai izbutite, dar Eminescu nu este el decât în românește.” Astfel de opinii, referitoare la traduceri, sunt împărtășite în toate culturile. Când vorbesc despre traduceri, italienii folosesc un cunoscut joc de cuvinte, traduttore, traditore.² Ideea se regăsește în expresia „les beaux infideles” din limba franceză, iar englezii au termenul „untranslatability”, referitor la (im)proprietatea unui text (frază, cuvânt sau grupuri de cuvinte din alt idiom) de a poseda un echivalent în limba lor.

* Prof. univ. dr., Universitatea „Spiru Haret”, București.

¹ „Limba este întâiul mare poem al unui popor” (Lucian Blaga).

² Esteticianul Benedetto Croce spunea că o traducere poate avea trei variante: (a) „fidelă și urâtă” (b) „infidelă și frumoasă”, sau, (c) însumând riscul cel mai mare, „infidelă și urâtă”.

Traducerea creației eminesciene în limba italiană, ca și în alte limbi s-a dovedit, în majoritatea covârșitoare a cazurilor, mai degrabă un eșec. Faptul este indubitabil, atâta vreme cât românii continuă să-l considere pe Eminescu un reper estetic și stilistic (creatorul limbajului poetic românesc) în timp ce, în urma traducerilor efectuate de-a lungul unui secol și jumătate, cititorii italieni se familiarizează, mai întâi cu universul ideatic, fatalmente incomplet și ținând de specificul expresiv al limbii române.

2. Efortul de a-l traduce pe Eminescu în limba italiană ilustrează perfect starea de fapte. Însursumarea strădaniilor de acest fel într-un tablou panoramic oferă pe de o parte direcțiile de configurare și conturează, pe de alta, câteva aspecte interesante cu privire la ierarhizarea criteriilor care însoțesc axa cronologică. De pildă, cei aproape 150 de ani de traduceri pot fi defalcați în două etape, prima extrem de scurtă, dar cu semnificații speciale. A doua, organizată intern cu totul diferit, ar putea avea în centrul preocupărilor defrișări pe componente culturale ce evidențiază, mai întâi, structura artistică sau intelectuală a traducătorilor poetului.

A. Prima dintre etape reprezintă o surpriză de natură biografică și se află în relație cu faptul că Marc'Antonio Canini traduce, încă din timpul vieții poetului, cinci poezii cuprinse în „*florilegiul Il libro dell'amore*”, Veneția, 1887. Până în 1890, antologia lui Canini are patru ediții succesive, ceea ce îndreptățește afirmația că, în ultimii ani ai existenței sale, opera eminesciană intră în atenția europenilor. Important de precizat este faptul mai puțin cunoscut, că Marc'Antonio Canini vizitase România și fusese, sub multe alte aspecte, implicat în viața culturală românească de la mijlocul secolului al XIX-lea.³ Selectarea poeziilor eminesciene într-o antologie a iubirii, dezvăluie prețuirea pe care Marc'Antonio Canini i-a arătat-o lui Eminescu și nu în cele din urmă, simțul estetic al traducătorului.

B. A doua etapă este caracterizată de numărul foarte mare al traducerilor, lucru ușor de înțeles dacă ținem cont de intervalul existent între anul morții lui Eminescu și momentul contemporan. Ele se referă atât la poezia, cât și la opera în proză a scriitorului român. Trebuie, de asemenea, precizat că multe dintre traducerile din Eminescu apar în lucrări consacrate antologic literaturii artistice românești. Informații bibliografice detaliate asupra mării majorități a autorilor care s-au ocupat cu traducerea și promovarea unora dintre creațiile lui Eminescu - editurile, anii de apariție, ori publicațiile/revistele în care au fost tipărite - oferă Roberto Merlo.⁴ Traducerile lui Marc'Antonio Canini sunt continuate cu cele semnate la începutul secolului al XX-lea de Pier Emilio Bosi (Florența, 1906; Napoli, 1908) și Romeo Lovera (Milano, 1908), cărora li se adaugă câteva poeme eminesciene transpuse de lingvistul Carlo Tagliavini (Roma, 1923), apoi de Rina D'Ergin Caterinci (Roma, 1925). După acestea, cultura italiană receptează poezia

³ Dizionario Biografico degli Italiani - Volume 18 (1975), www.treccani.it > Dizionario Biografico. Vezi și Rodica Chiriac, *L'attività letteraria di Marco Antonio Canini (1822-1891) e poeti romeni nel suo libro dell'amore*, Università Ca' Foscari Venezia (tesi di dottorato).

⁴ Roberto Merlo, „Un secolo frammentario: breve storia della traduzioni di poesia romana in italiano nel Novocento”, în *Philologica Jassyensia*, An I, Nr. 1-2, 2005, pp 197-246.

lui Eminescu prin intermediul lui Ramiro Ortiz, profesor de italiană la Universitatea din București între 1909 și 1937. Acesta oferă publicului larg cititor un volum de versuri la cunoscuta editură Sansoni (Florența, 1928). Urmează Giulio Bertoni (Roma, 1940) căruia i se alătură Umberto Cianciolo (Modena, 1941), pentru o perioadă profesor la Universitatea din Cluj, a cărei traducere a fost contestată de I. Giuglea, coleg de universitate continuați de Gino Lupi (Roma, 1943), Pietro Gerbore (București, 1943), Mario de Michele și Dragoș Vrânceanu (București, 1961) și Mario Ruffini (Torino, 1964, traducere distinsă cu premiul Academiei), Miceli Fanara (Roma, 1974), Luisa Valmarin (Roma, 1981, 1983), Rosa del Conte (Roma 1967, 1990), Marco Cugno (Firenze, 1990), Elio M. Satti (Florența, 1990).

a. Ca și în situația altor traducători străini, contactul cu opera eminesciană a unor Ramiro Ortiz, Umberto Cionciolo, Rosa del Conte, Marco Cugno, a avut loc în urma unor stagii, ca lectori de limba italiană, în universitățile românești. Activitatea de romanist a lui Carlo Tagliavini este semnificativă în ceea ce privește traducerea sa din poeziile lui Eminescu. Acestora li se adaugă și studiul elaborat în 1925.⁵ O contribuție teoretică eminesciană, deosebit de importantă, aparține Rosei Del Conte, bună cunosătoare a poetului și poporului acestuia pentru că la sfârșitul deceniului al V-lea din secolul trecut, mai exact până în 1948, a făcut parte, ca lector la Cluj și București, din misiunea italiană în România. Rosa Del Conte a pătruns în profunzime creației eminesciene oferind un studiu de o valoare excepțională cu titlul emblematic Mihai Eminescu, o dell'Assoluto (1962).⁶

b. Însă, și în această privință, o altă chestiune atrage atenția. Numeroase dintre transpunerile operei eminesciene în limba italiană, aparțin unor traducători români, fie că au fost efectuate în România, fie în Italia: Petre Ciureanu (Torino, 1946), Mario de Michele și Dragoș Vrânceanu (București, 1961), Mariana Câmpean (Bologna, 1982), Marin Mincu și Silvio Albisini, 1989, 2000), Geo Vasile (București, 1989, 2000, 2008, 2012), Doina Condrea Derer (1993), Adrian Munteanu (Brașov, 2012). Ele completează tabloul general. Așadar, este necesar să distingem între experimentele aparținând românilor și cele ale traducătorii străini. Interesul editorial al traducătorilor români este legitimat de intenția de a pune în circulație, prin munca lor de natură artistică, o valoare considerată națională. Prin urmare, cu toate că ar putea fi grupate într-un capitol „italian” al cunoașterii operei lui Eminescu, aceste eforturi și realizări readuc în prim plan criteriul „național”, care prevalează, nu aparent ci sigur, valorii estetice din aceste traduceri, considerate totuși a fi imagini diferite de oglinda originalului.

3. Adăugăm că până în prezent poetul a fost tradus în peste 50 de limbi, numărul acestora cunoscând creșteri semnificative în anii jubiliari 1929, 1934, 1939, 1950, 1989, 1990, 2010. De pildă, cota interesului față de cunoașterea prin traduceri a operei eminesciene pare a fi atins a apogeul în 1964, când s-au

⁵ Michele Eminescu: l'uomo e l'opera, in *Studi sulla Romania*, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Europa Orientale, Prima serie, Letteratura-Arte-Filosofia, Roma, Anonima. Romana Editoriale, 1925, pp. 281-337.

⁶ Traducerea în românește a studiului semnat de Rosa del Conte s-a realizat în 1998. În același an, autoarea prefața traducerea spaniolă a poeziilor lui Eminescu, editate la Madrid prin Fundacion Cultural Rumana.

omagiât 75 de ani de la moartea poetului. Cu acest prilej în presa culturală din România apar articole semnate de Mario Ruffini și Giuseppe Ungaretti.⁷

În urma celor prezentate, se detașează câteva concluzii. Gruparea textelor pe limbi (expresii) naționale, în cazul acesta limba italiană, prezintă, statistic, fapte concludente. Deși extrem de bogată și diversificată, aceeași statistică coboară în derizoriu ideea unei analize exhaustive, care nu se arată a fi nici posibilă și nici edificatoare. Numărul mare al traducătorilor români în limba italiană, dezvăluie, pe lângă actul pur al creației, dorința de a-i conferi lui Eminescu titlul de „ambasador al poeziei românești”. Realizările, însă, nu au fost pe măsura intențiilor.

Apropierea străinilor de lirica eminesciană a fost posibilă datorită cunoașterii de către aceștia a culturii române, cum se spune, la ea acasă. Foarte mulți dintre traducătorii italieni se integrează în acest capitol, devenit explicit, ca modalitate, în ceea ce privește calea de acces cea mai sigură a lui Eminescu în universalitate. Dacă tentativele italiene pot fi interpretate drept rod al atașamentului traducătorilor respectivi față de cultura română, acest fapt nu poate suplini calitățile ce se cer unui traducător, el însuși artist al cuvântului. Șansa recunoașterii importanței liricii sale nu constă în numărul foarte mare al traducerilor, ci în valoarea lor, care ar trebui să tindă, în raport cu originalul, spre univocitate semantică, dacă se poate spune astfel. Dar, niciodată nu vom întâlni aceeași traducere la mai mulți autori. Acest ...ideal nu este, deopotrivă, imposibil și împotriva firii. În mod paradoxal, traducerile multiple din creația aceluiași autor, adică efectuate de persoane diferite, în contexte istorice și sociale fără legătură cu originalul și aparținând altor spații culturale decât cel original, sunt mai aproape de lectura propriu-zisă, fenomen prin intermediul căruia, fiecare cititor este în contact spiritual cu același text care, însă, reverberează în intimitatea sa diferit de la un caz la altul, în funcție de propriul mod de a privi realitatea înconjurătoare, de pregătirea sa intelectuală, de cultura asimilată ș.a.m.d. Însă, cu unele notabile excepții, valoarea înalt estetică a majorității traducerilor, care, eliminând contradicția mai înainte semnalată, joacă un rol exponențial, se lasă, deocamdată, așteptată.

De aceea, revenind la traducerile din opera lui Eminescu, ne stă în față crudul adevăr: între Eminescu al nostru și Eminescu izvodit în feluritele expresii, cu doar câteva excepții, distanța este, cum se spune, de la cer la pământ. O șansă refuzată lui Eminescu, am spune noi, cu toate că opera beneficiază de sute de traduceri în aproape toate limbile globului terestru.

Bibliografie

Buonincontro, Pasquale, (1988), *La presenza della Romania in Italia nel secolo XX. Contributo bibliografico 1900-1980*, Napoli, De Simone, s.d.

Merlo, Roberto, (2005), „Philologica Jassyensia”, An I, Nr. 1-2, pp. 197-246.

Orizonti culturali italo-romeni/Orizonturi culturale italo-române, revista interculturale bilingva; www.orizonturicultural.ro/ro_database1

Piru, Elena, (1964), *Eminescu în limbi străine*, VR nr. 4-5, pp. 340-349.

⁷ Mario Ruffini, *Soarta lui Eminescu în Italia*, „Secolul XX”, nr. 6, 1964; Giuseppe Ungaretti, *Eminescu*, „Secolul XX”, nr. 4, 1964.

CODUL EMINESCU DE LA RIG VEDA LA TEORIA BIG BANG¹

Narcis Zărnescu*

narciss.zarnescu@gmail.com

Abstract: *The Eminescu Code epitomizes information, knowledge, analogies, and interferences. His work is a possibly infinite, assemblage of universes, a multiverse. Among these archetypes, myths, and metaphors, embedded in paradigmatic and syntagmatic relationships, there is an intertextual «image»: vedic spatium mythicum.*

Keywords: *multiverse, Golden Germ, Orphic egg, Big Bang Theory.*

1. În miturile multor tradiții culturale, universul s-a născut dintr-un ou. În procesul creației, oul, cunoscut și ca oul cosmic sau universal, mundan sau lumesc, Embrion de aur sau ou orfic conține și revelează geneza vieții. Această sămânță primordială este un microcosmos și reprezintă toate existențele închise în sine, potențialitatea și diferența. În misterii orfice (sec. VII î. Ch.), Timpul sau Chronos a creat un ou de argint, care a dat naștere lui Phanes, androginul creator al universului². Hesiod și Herodot, pe de altă parte, consideră că pasărea fenix sau phoenix este o copie a zburătoarei B(e)nu. Oul și phoenixul sunt, de asemenea, emblematice pentru simbolul christic. Brahma, la rândul său, iese dintr-un Embrion de aur (*brahvum*) și pornește la facerea lumilor. Dintr-o altă perspectivă, teoria Big Bang-ului pare a fi un analogon al acestor mituri genezice.

2. *Codul Eminescu* conține și epitomizează toate aceste informații, cunoașterea, analogiile, și interferențele. Opera lui Eminescu nu include puncte de vedere sau perspective multiculturale, ci multiversuri, portaluri. Opera sa pare a fi un posibil asamblaj de universuri, un multivers³. Printre aceste arhetipuri, mituri, și metafore, codificate în relații paradigmatică și sintagmatică, există o «*image*» intertextuală: *spatium mythicum* vedic.

3. În romanticul secol XIX, Germania redescoperea Estul, Orientul mistic și irațional. *Mahabharata*, *Bhagavadgita*, *Avesta*, și *Shakuntala* se traduceau în germană. Franz Bopp (1791-1867), Karl Wilhelm Friedrich Schlegel (1772-1829),

¹ Acest studiu face parte din volumul nostru, în curs de apariție, *Codul Eminescu*.

* Conf. univ. dr., Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”; Academia Română; Universitatea Sheffield (ISFP).

² G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, 2003, pp. 24, 56.

³ Printre susținătorii ipotezei multiuniversului se numără Stephen Hawking, Steven Weinberg, Brian Greene, Max Tegmark, Alan Guth, Andrei Linde, Michio Kaku, David Deutsch, Leonard Susskind, Raj Pathria, Sean Carroll și Alex Vilenkin.

Wilhelm von Humboldt (1767-1835), Jacob Grimm (1785-1863) erau cei mai importanți sanskriști din Europa. Arthur Schopenhauer (1845-1917) studia traducerea latină a Upanishadelor (1858-1859), realizată de Anquetil du Perron (1788-1862), prin intermediul unei variante persane, făcută de prințul Dara Shikoh (1722), intitulată *Sirre-Akbar (Marele Secret)*: «(*Upanishadele*) în traducerea latină reprezintă cea mai elevată lectură (cu excepția textului original), posibilă în lumea aceasta (...); Upanishadele au fost singura consolare a vieții mele și vor fi și consolarea morții mele.»⁴ El numea studiul literaturii sanskrite «cel mai mare dar al veacului nostru». Eminescu va fi de acord cu asemenea idei⁵. De aceea avea să-l citească pe Schopenhauer și să traducă Gramatica sanscrită a lui Bopp⁶.

4. Așa cum Niels Bohr (1885-1962) și Schrödinger, fondatorii fizicii cuantice, cititori ai textelor vedice, aveau să observe mai târziu că experimentele lor aveau legături profunde cu adevărurile descoperite în Vede, Eminescu descoperă în *Rig Veda* arcanele sistemului său esoteric. El găsea aici învățăturile unei doctrine secrete, *rahasya*, care la vechii greci se putea traduce prin *mysterion*, misterii păstrate de *mystai*, inițiați în «școlile de mistere». Prin dedesubturile operei sale «oficiale», Eminescu încerca să ascundă o alta, esoterică, în «palimpsest». Cartografierea acestei opere esoterice este potențial imposibilă. Deoarece, înțelegerea discursului esoteric implică pattern-uri și procese speciale, disecții ideatice potențiale, informații/intuiții privind mecanisme aleatoare sau non-aleatoare, de tipul *genetic drift*, selecții, deschideri revelatoare, și coerciții mentale. Structurile esoterice sunt generate, între altele, de procese/proceduri recursive, mediatore de mapping practicat pe semne, forme și înțelesuri, inclusiv pe semantica frazei și a cuvântului, pe strategii de interpretare a discursului. Sistemul poetic eminescian, în clipele astrale, când se lasă descifrat, oferă o demonstrație a «infinitalui» discret. Unele «chei» (poezii, semanteme, etc.), generatoare de semnificații și interpretări, ar putea fi portaluri spre labirinturi prezumate: *Rugăciunea unui dac*⁷, *Scrisoarea I*⁸, și «*sâmburul luminii de viață dătător*» or «*boaba spumii*».

⁴ A. Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena*, Vol. II, p.427, 1851; M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, 1927, Vol. I, p. 267. Also see, *New Indian Antiquity*, Vol. 1, No. 1. April 1938, p.59; John James Clarke, *Oriental enlightenment*, Routledge, p. 68.

⁵ Eminescu, *Opere (Works)*, t. XIV, Bucharest, Ed. Academiei, 1983; Amita Bhowe, *Eminescu și limba sanscrită* (Eminescu and the Sanskrit language), Bucharest, Ed. Cununi de stele, 2010; Idem, «Gramatica sanscrită mică a lui Fr. Bopp în traducerea lui Eminescu», <http://www.amitabhose.net/Articol.asp?ID=64>

⁶ Eminescu, *Opere*, vol. XIV, Traduceri filozofice, istorice și științifice. Hurmuzaki. Rotscher. Kant. Leskien. Bopp. Articole și excerpte, ediție critică întemeiată de Perspessicius, coordonator Dimitrie Vatamaniuc, studiu introductiv de Al. Oprea, Editura Academiei Române, Muzeul Literaturii Române, 1983; *Gramatica sanscrită mică a lui Bopp în traducerea lui Eminescu*, în *Caietele lui Mihai Eminescu*, vol. IV, București, 1977, pp. 68-79; Tudor Vianu, *Indian Influence in Romanian Literature*, în *Indo-Asian Culture*, New Delhi, vol. VI, nr. 2, oct. 1957, pp. 181-189; Arion Roșu, *Eminescu et l'indianisme romantique*, în *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Band 119, Heft 2, 1970, pp. 241-250; D. Vatamaniuc, *Eminescu și cultura popoarelor orientale*, în *Viața românească*, București, ian. 1985, pp. 11-31.

⁷ *Convorbiri literare*, 1879. *Vedi*, Mihai Eminescu, *Poems*, versiune în limba engleză de

4.1. În *Rugăciunea unui dac*, sintagma «*sâmburul luminii de viață dătător*»⁹ este un simbol complex: «Pe când nu era moarte, nimic nemuritor,/Nici *sâmburul luminii de viață dătător*,/Nu era azi, nici mâne, nici ieri, nici totdeauna,/Căci unul erau toate și totul era una;/Pe când pământul, cerul, văzduhul, lumea toată/Erau din rândul celor ce n-au fost niciodată,/Pe-atunci erai Tu singur, încât mă-ntreb în sine-mi:/Au cine-i zeul cărui plecăm a noastre inemi?»¹⁰ De asemenea, în *Scrisoarea I*, sintagma «*boaba spumii*» este un simbol complex: «La-nceput pe când ființă nu era nici neființă,/Pe când totul era lipsă de viață și voință, Când nu s-ascundea nimica, deși tot era ascuns.../Când pătruns de sine însuși odihnea cel nepătruns. Fu prăpastie? Genune? Fu noian întins de apă?/N-a fost lume pricepută și nici minte s-o priceapă,/Căci era un întuneric ca o mare fără-o rază,/Dar nici de văzut nu fuse și nici ochiu care să o vază./Umbra celor nefăcute nu-ncepuse-a se desface,/Si în sine împăcarea stăpâna eterna pace!.../Dar deodat-un punct se mișcă... cel întâi și singur. Iată-l/Cum din chaos face mumă, iară el devine Tatăl.../Punctu-acela de mișcare, mult mai slab ca *boaba spumii*,/E stăpânul fără margini peste marginile lumii.../De-atunci negura eternă se desface în fășii,/De atunci răsare lumea, lună, soare și stihii...»¹¹

4.2. Câmpul semantic conține, așadar, *Sâmburul luminii de viață dătător*, *Floarea vieții*, *Oul vieții*, și *Fruetul vieții*. Aceste semanteme se pot organiza sintagmatic sau paradigmatic, sinonimic sau hierarhic. Acest pluri-simbol poate fi descifrat în toate marile religii ale lumii. El s-a cristalizat din tipare genezice, rostuite, după cum spun poezii și profeții, în *Marele Vid*. Această structură formează temeiul muzicii, dar este identică și structurii celulare a celei de a treia diviziuni embrionare. *Sâmburul luminii de viață dătător* provine din cele șapte

Corneliu M. Popescu, Cluj, Cluj, Editura Dacia, 1980; București/Iași, Ed. Cartea Românească, 1989.

⁸ Traducere de Corneliu M. Popescu, *loc.cit.*

⁹ «*Sâmburul luminii de viață dătător*» apare peste tot, în lume: în multe biserici creștine, sinagogi, texte kabbalistice, temple antice și situri arheologice, precum templul lui Osiris din Abydos. *Vedi*, G. Maspero, *Arta Egiptului antic*, București, Ed. Coreși, 2008, traducere, introducere și comentarii de Narcis Zărnescu.

¹⁰ «When death did not exist, nor yet eternity,/Before **the seed of life** had first set living free,/When yesterday was nothing, and time had not begun,/And one included all things, and all was less than one,/When sun and moon and sky, the stars, the spinning earth/Were still part of the things that had not come to birth/And You quite lonely stood... I ask myself with awe,/Who is this mighty God we bow ourselves before.» (*Poems*, versiune engleză de Corneliu M. Popescu, 1980).

¹¹ «Into the time are things began, when being and not being still/Did not exist to plague man's mind, and there was neither life nor will,/When there was nothing that was hid, yet all things darkly hidden were,/When self-contained was uncontained and all was slumber everywhere./Was there a heavenly abyss? Or yet unfathomable sea?/There was no mind to contemplate an uncreated mystery./Then was the darkness all so black as seas that roll deep in the earth,/As black as blinded mortal eye, and no man yet had come to birth,/The shadow of the still unmade did not its silver threads unfold,/And over an unending peace unbroken empty silence rolled!.../Then something small in chaos stirred... the very first and primal cause./And God the Father married space and placed upon confusion laws./That moving something, small and light, less than **a bubble of sea spray**,/Established through the universe eternal and unquestionable sway.../And from that hour the timeless mists draw back their dark and hanging folds./And law in earth and sun and moon essential form and order moulds.» (*Poems*, versiune engleză de Corneliu M. Popescu, 1980).

cercuri, ordonate în șase simetrii radiale, formând un pattern din cercuri și module lenticulare, care intră în componența originală a Florii, Oului sau Sămânței. În Templul lui Osiris (Abydos) se găsește cel mai vechi simbol din această categorie. Alte exemple se găsesc în arta feniciană, asiriană, indiană, asiatică, medievală sau din Orientul Mijlociu. *Floarea Vieții* este un tipar hexagonal (în care centrul fiecărui cerc se află pe circumferința a șase cercuri concentrice cu același diametru), constituit din 19 cercuri complete și din 36 parțiale (arcuri de cerc), înscrise într-un cerc mai cuprinzător. Da Vinci a studiat proprietățile matematice ale acestei forme (*Floarea Vieții*) și a desenat figuri geometrice (solidele platonice, sfera, torusul, etc.), folosind *golden ratio of phi* (*sectio aurea*), derivată din imaginea acestei *Flori* sau *Sămânțe a Vieții*. Desenul complet al florii cuprinde chiar și arborele sephirotic din kabbală, fructul, oul și sămânța vieții. Acest pluri-simbol ar putea fi interpretat și ca semn al puterii Câmpului Zero al lui Tesla, cunoscut sub numele de *Zero Point Field* sau *quantum vacuum zero-point energy*¹², dar și Akasha sau Ether: puterea spațiului dintre electroni și nucleu.

5. Eminescianul «*sâmbur al luminii de viață dătător*», ca și «boaba spumii», sunt sinonime simbolice ale *oului cosmic*, care este simbolul nuclear din *Brahmanda Purana* (Brahmāṇḍa Purāṇa), una dintre cele 18 *Mahapuranas*, scripturi esențiale ale religiei hinduse. *Brahmanda Purana* își trage numele de la povestirea despre *Brahmanda* (cel mai mare ou cosmic): la începuturi, a fost doar un ou de aur, iar *prapanca* („Universul cu dinamica sa”) a ieșit din el. În *Hiranyagarbha Sukta* (*Rig Veda*), *Vayu Purana* (*Bhagavata Purana* și *Brahmanda Purana*), apare și sintagma «uterul de aur». Într-adevăr, Oul cosmic este interpretat uneori ca fiind *foetusul* sau *embrionul de aur*. Plutind prin Vidul întunecat, el se contractă și dă naștere universului, care conține cele două principii, masculinul și femininul. Un vers din *Atharva Veda* descrie astfel „facerea”: «La început a fost Hiranyagarbha, Sămânța existenței elementare, Unicul Domn a tot ce este născut, El a unit cerurile și pământul, cărui alt Dumnezeu, în afară de El, i-am putea jertfi viața noastră?» Hiranyagarbha, Soarele, simbolizează sufletul sau Atman întregii Creații. Soarele sau *Savitri* este numit și *Prajapati*. Creația a fost descrisă în scripturile hinduse ca Existență sau *Sat*, născută din Non-existență sau *Asat*, vidul întunecat. Câteva versuri din *Rig Veda* descriu acest concept astfel: «La începuturi, nu era nimic, nici ceva/Pe-atunci, nu era nici cer, nici atmosferă deasupra,/Care să fi învăluit tot acest univers?/În ce receptacul să se fi pripășit oare?/Pe-atunci, nu exista nici moarte, nici nemoarte,/Pe-atunci, nu era nici zi, nici noapte nici lumină, nici întuneric./Doar Existential Unic respira liniștit, cuibărit în sine însuși.»¹³

¹² William James, *Zero point: power of the gods*, Bloomington, în Universe, 2009.

¹³ «In the beginning, there was neither nought nor aught/ Then there was neither sky nor atmosphere above./What then enshrouded all this universe?/In the receptacle of what was it contained?/Then there was neither death nor immortality./Then there was neither day, nor night, nor light, nor darkness./Only the Existent One breathed calmly, self-contained.» (traducere de Narcis Zărnescu după versiunea engleză a textului).

5.1. Într-adevăr, *punctul zero al textului eminescian*, în speță al operei esoterice, în «palimpsest», este *Rig Veda, Imnul CXXIX (Creația)*.¹⁴ Iată prima traducere completă a *Rig Vedei*, care poate l-a inspirat pe Eminescu, o capodoperă realizată de Max Müller (1849-1873), filolog și orientalist, unul din fondatorii indianisticii și mitologiei comparate. Spre deosebire de alți traducători ai imnului, Max Müller nu divizează versurile: «*Pe atunci, nu era nici non-existent, nici existent:/niciun regat al aerului, nici cer deasupra-i./Oare ce-l acoperea și unde? și cine-i dădea adăpost?/ce apă era pe-acolo, și cât de adâncă să fi fost?/Moarte nu era pe-atunci, și nici urmă de nemuritori:/niciun semn nu arăta cum să desparți ziua de noapte./Un lucru doar, abia mai respirând, abia mai șoptind după firea sa/doar să nu fi fost totuși nimic./Întuneric mare era pe-acolo: la început ascuns în beznă./acest Tot era un haos indistinct./Tot ce exista pe atunci era vid și fără nicio formă;/prin marea putere a căldurii s-a fost născut această unitate./După aceea răsări dorința chiar de la începuturi./Dorința, prima sămânță și primul germen al spiritului./Înțelepții care caută cu gândul inimii/descopereau înrudirea dintre existent și inexistent./Liniile despărțitoare se întindeau transversal:/ce era deasupra-i pe-atunci/și ce era dedesubt?/Erau părinți în plină putere, gata de acțiune și energici./Cine să îi cunoască de-adevăratele și cine să poată declara aici așa ceva/, de unde s-a născut și cum de s-a creat totul?/Zeii au apărut mai târziu decât facerea lumii./Cine știe când, apoi, când să fi venit cel dintâi întru ființă (când să se fi întrupat cel dintâi)?/El, cea dintâi origine a acestei creații,/dacă el a format tot ce există sau dacă nu a format nimic din astea toate,/Al cui ochi controlează această lume din înaltul cerului,/el știe sigur asta, ori poate că nu știe nimic.*¹⁵»

5.2. Este important de observat cum atitudinile mentale, credințele, simțămintele, istoria și cultura pot modifica înțelesurile, ‘realitatea’ textului, deoarece virtualmente anumite tipuri de mutații afectează viitorul semantic și simbolic al poemului. Scriind despre receptarea scripturilor sanskrite sacre,

¹⁴ Domenico Pacitti, *The Nature of the Negative: Towards an Understanding of Negation and Negativity*, Giardini, Pisa, 1991; http://www.pacitti.org/books_00199102.htm

¹⁵ Max Müller: «*Then there was not non-existent nor existent:/there was no realm of air, no sky beyond it./What covered in, and where? and what gave shelter?/was water there, unfathomed depth of water?/Death was not then, nor was there aught immortal:/no sign was there, the day's and night's divider./That one thing, breathless, breathed by its own nature/apart from it was nothing whatsoever./Darkness there was: at first concealed in darkness,/this All was indiscriminated chaos./All that existed then was void and formless;/by the great power of warmth was born that unit./Thereafter rose desire in the beginning,/Desire the primal seed and germ of spirit./Sages who searched with their heart's thought/discovered the existent's kinship in the non-existent./Transversely was their severing line extended:/what was above it then,/and what below it?/There were begetters, there were mighty forces, free action here and energy of yonder./Who verily knows and who can here declare it,/whence it was born and whence comes this creation?/The gods are later than this world's production./Who knows, then, whence it first came into being?/He, the first origin of this creation,/whether he formed it all or did not form it,/Whose eye controls this world in highest heaven,/he verily knows it, or perhaps he knows it not.*» (*Rig Veda Pbatisakhya: An Ancient Treatise on Phonetics, Sanskrit Text, with German Translation and Notes*. London, Trubner and Co., 60, Paternoster Row, 1869). (traducere de Narcis Zărnescu după versiunea engleză a textului).

Krishnaswamy nu se sfiește să prezinte, ironic, confuziile și erorile de interpretare ale sanskriștiștilor europeni: «Când savanții occidentali au început, prin secolul al XIX-lea, să studieze vechile texte indiene, ei erau cât se poate de limpede condiționați de perspectivele dobândite din studierea anterioară a evoluției filosofiei occidentale. Aceste perspective prezentau gândirea rațională a filosofilor greci ca o apariție recentă, precedată de o îndelungată antichitate, marcată de mit și superstiție. O asemenea abordare i-a constrâns pe învățații europeni să-și asume aceeași gândire rațională și în interpretarea Upanishadelor, ca provenind dintr-o antichitate cu mituri similare și superstiții sugerate, de altfel, de înțelegerea literală a limbajului Rig-Vedic»¹⁶. Traducerea lui Griffith (1896), de exemplu, ar fi putut să recupereze sau să piardă diverși markeri semnificanți pentru înțelegerea corectă a textului. Mai ales, în cazul unui asemenea text, o capodoperă din Antichitate, când o limbă moartă era transpusă într-o limbă modernă, era imperativ necesar să se observe în mod *responsabil* cum și dacă se deschid alte înțelesuri sau dacă, nu cumva, un simbol se închide iremediabil¹⁷:

1. *Pe atunci, nu era nici non-existent, nici existent:/niciun regat al aerului, nici cer deasupra-i. Oare ce-l acoperea și unde? și cine-i dădea adăpost? Ce apă era pe-acolo, și cât de adâncă să fi fost?*

2. *Moarte nu era pe-atunci, și nici urmă de nemuritori:/niciun semn nu arăta cum să desparți ziua de noapte. Un lucru doar, abia mai respirând, abia mai șoptind după firea sa doar să nu fi fost totuși nimic.*

3. *Întuneric mare era pe-acolo: la început ascuns în beznă, acest Tot era un haos indistinct. Tot ce exista pe atunci era vid și fără nicio formă;/prin marea putere a căldurii s-a fost născut această unitate.*

4. *După aceea răsări dorința chiar de la începuturi, Dorința, prima sămânță și primul germen al spiritului. Înțelepții care caută cu gândul inimii/descopereau înrudirea dintre existent și inexistent.*

5. *Liniile despărțitoare se întindeau transversal: ce era deasupra-i pe-atunci și ce era dedesubt? Erau părinți în plină putere, gata de acțiune și energici.*

6. *Cine să îi cunoască de-adevăratelea și cine să poată declara aici așa ceva, de unde s-a născut și cum de s-a creat totul? Zeii au apărut mai târziu*

¹⁶ «When Western scholars first started studying the ancient Indian texts in the 19th century, they were clearly conditioned by the perspectives that they had gained from their early studies of the growth of Western thought, Those perspectives presented rational thought in Greece as a comparatively recent emergence at the time of Homer and Plato, preceded by a long antiquity marked by myth and superstition. This prompted these scholars to assume that rational thought in India emerged with the Upanishads from an antiquity of similar myth and superstition suggested by their literal understanding of the language of the Rig Veda.» (*This and That*, translation by N. Krishnaswamy, Preface, 2011, <http://www.vidyavrikshah.org/THISANDTHAT.pdf>). (traducere de Narcis Zărnescu).

¹⁷ Griffith: «Traducerea mea (...) urmează textul lui Max Müller, ediția în șase volume (...). Comentariul lui Sayana a fost consultat și folosit pentru stabilirea sensului general al fiecărui vers și pentru înțelesul fiecărui cuvânt, iar interpretările sale au fost urmate când ni s-au părut raționale și corespunzătoare contextului sau altor pasaje, în care apărea același cuvânt sau mai multe.» (Prefață la prima ediție, 25 mai, 1889; <http://www.sanskritweb.net/rigveda/griffith.pdf>). *Rig Veda*, trans. Ralph T. H. Griffith, [1896], <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv10129.htm>

decât facerea lumii. Cine știe când, apoi, când să fi venit cel dintâi întru ființă (când să se fi întrupat cel dintâi)?

7. *El, cea dintâi origine a acestei creații,/dacă el a format tot ce există sau dacă nu a format nimic din astea toate,/Al cui ochi controlează această lume din înaltul cerului,/el știe sigur asta, ori poate că nu știe nimic.»¹⁸*

6. „Traduc ca să înțeleg” poate fi secretul esoteric al lui Eminescu. Traducând, surprindea scânteierile neașteptate ale intuiției, dinamica discretă a misterului, pătrundea în cunoașterea misterului. În cele din urmă, Eminescu înțelege *misterul Rig Vedic*: misterul este textul însăși, simultan ascuns și revelat,: «Atuncea neființă, ființă nu erau/A cerului mare, boltitul cort din ceriu/Ce-acoperea atuncea ?...Și-n ce se ascundeau/Acele-acoperite....Au în noianul apei/Au în genune.../Pe-atunci nu era moarte, nimic nemuritor/Și noaptea-ntunecată de ziua cea senină/Nu era despărțită/Și fără de răsuflut sufla în sine însuși/Ne mai numitul Unul.....Și-afară de aceste/Nimic n-a fost pe-atuncea/Și-atât de întuneric era, ca un okean/Neluminat, și totul era adânc ascuns/În început. Și unul, învăluit în coaja-I/Uscată, prinde viață din tainica căldură/Ce singur el o are»¹⁹.

6.1. Traducerile post-Eminescu multiplică interpretările conceptuale și revelează fiziunea nucleară a misterilor. Și ele sunt fragmente din *Codul Eminescu*: «1. Pe-atunci nu era neființare ori ființă,/văzduh nu era și nici cerul de sus;/Ce oare și unde-ascundea?/Cui spre pază?/Sau apă era, un adânc nepătruns?//2. Nici moarte n-a fost pe atunci, nici nemoarte,/al nopții și zilei hotar nu era;/Prin sine și cel unic sufla fără' de suflu/Și-afară de el n-a mai fost altceva.//3. Dintâi s-a aflat bezna-n beznă ascunsă,/o apă era, un întreg

¹⁸ «1. THEN was not non-existent nor existent: there was no realm of air, no sky beyond it. What covered in, and where? and what gave shelter? Was water there, unfathomed depth of water?

2. Death was not then, nor was there aught immortal: no sign was there, the day's and night's divider. That One Thing, breathless, breathed by its own nature: apart from it was nothing whatsoever.

3. Darkness there was: at first concealed in darkness this All was indiscriminated chaos. All that existed then was void and form less: by the great power of Warmth was born that Unit.

4. Thereafter rose Desire in the beginning, Desire, the primal seed and germ of Spirit. Sages who searched with their heart's thought discovered the existent's kinship in the non-existent.

5. Transversely was their severing line extended: what was above it then, and what below it? There were begetters, there were mighty forces, free action here and energy up yonder

6. Who verily knows and who can here declare it, whence it was born and whence comes this creation? The Gods are later than this world's production. Who knows then whence it first came into being?

7. He, the first origin of this creation, whether he formed it all or did not form it, Whose eye controls this world in highest heaven, he verily knows it, or perhaps he knows not». (*Rig Veda*, trad. Ralph T. H. Griffith, [1896], <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv10129.htm>). (traducere de Narcis Zărnescu după versiunea engleză a textului).

¹⁹ *Manuscrisele Mihai Eminescu*. [Introducere la miracolul eminescian (fragmente), de Constantin Noica; Manuscrisele lui Mihai Eminescu, de Gabriel Ștrempel. Vol. I; II, 1-2; III; IV, 1-2; V-VIII; IX,1-2; X,1-2; XI,1-2; XII,1-2; XIII, 1-2; XIV. Ediție coordonată [și cuvânt înainte] de Eugen Simion, București, Edit. Enciclopedică, 2004-2007.

netocmit;/Cel unic purcese prin forța căldurii,/el, matca ființării, în gol învelit.//4. Pe-acela întâi îl pătrunse dorința,/ce-a fost a gândirii primară sămânță;/Scrutând înțelept a lor inimi, profetii/Aflară a ființei legare-n neființă.//5. Ei funia lor în cruciș au întins-o:/era dedesupt, ori deasupra era?/Erau prăsitori, erau forțe fertile – /energie din jos și impuls peste ea.//6. Dar cine să știe și cine s-o spună/de unde e lumea, de unde-a venit?/Chiar zeii-s în urma creației sale – /Deci cine să știe din ce s-a ivit?//7. Acel de la care ivitu-s-a lumea,/de-a fost ori n-a fost cel ce-a pus temelii,/Al ei veghetor din înaltele ceruri,/Acela doar știe; ori poate n-o ști?»²⁰

7. Fiind o deschidere continuă și o închidere continuă, *Codul Eminescu* generează jocuri de sensuri cu referențialitate zero, axate pe o simbolistică ambiguă și paradoxală, “non existență și existență”. Ultima « imagine » a *incipit*-ului rig-vedic, frumoasă ca o gravură dureriană, surprinde geneza (*Rig Veda*, X – 129). Este poate imaginea pe care Eminescu o contemplant odinioară, înainte de a-i descifra semnificațiile? Fusesse pentru el, va fi și pentru hermeneutul modern, o nouă începere a jocului, o nouă deschidere a Codului, o nouă căutare a *sufletului lumii, anima mundi*:

नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् ।

किमावरीवः कुह कस्य शर्मन्नम्भः किमासीद्रहनं गभीरम् ॥ १ ॥

nāsadāsīnnō sadāsīttadānīm nāsīdrajō nō vyōmā parō yat .

«Non existența și existența nu erau pe atunci; nici aerul nu era și nici cerul de dincolo. Ce ascundea în sine și unde și sub a cui protecție? Să fi fost apa de nemăsurat, adâncă? (...) Poate că exista un în-jos; poate că exista un în-sus. Erau în-sămânțătorii; erau puterile; sfortșarea de jos, impulsul de sus».²¹

Poate că Eminescu ar trebui recitat din perspectiva rig-vedică? Lecturile criticilor autohtoni, când inerțiale, când nostalgice, când iconoclaste, se mișcă imperceptibil în spații confortabile și familiare, din care Eminescu s-a retras. Poate că Eminescu s-a exilat la pontul euxin al contradicțiilor rig-vedice, dar critica nu a observat și continuă să privegheze la periferiile capodoperei.

²⁰ *Imnul Creației (Rg Veda, X.129)*, traducere de Constantin Făgeșan (*Origini. Caiete silvane*, Revistă de studii culturale, Zalău, s.n., nr. 2, 2002, pp. 96-97).

²¹ «Nonexistence and existence were then not; there was not the air nor the heaven beyond. What did it contain and where and under whose protection? Was there be water, unfathomable, profound? (...) Perhaps there was a below; perhaps there was an above. There were givers of seed; there were powers; effort below, impulse above». (N. Krishnaswamy, *The Rig Veda for the first time Reader*, <http://www.vidyavrikshah.org/THERIGVEDA.pdf>).

References

Domenico, Pacitti, (1991), *The Nature of the Negative: Towards an Understanding of Negation and Negativity*, Giardini, Pisa; http://www.pacitti.org/books_00199102.htm

Eminescu, (1983), *Opere*, t. XIV, București, Ed. Academiei.

Kirk, G.S., Raven, J.E. and Schofield, M., (2003), *The Presocratic Philosophers*. Cambridge University Press.

Manuscrisele Mihai Eminescu, (2004-2007), [Introducere la miracolul eminescian (fragmente), de Constantin Noica; Manuscrisele lui Mihai Eminescu, de Gabriel Ștrempel. Vol. I; II, 1-2; III; IV, 1-2; V-VIII; IX,1-2; X,1-2; XI,1-2; XII,1-2; XIII, 1-2; XIV, Eugen Simion (ed.), București, Edit. Enciclopedică.

Maspero, G., (2008), *Arta Egiptului antic*, București, Ed. Coresi, traducere, introducere și comentarii de Narcis Zărnescu.

Müller, M., (1869), *Rig Veda Pbatisakhya: An Ancient Treatise on Phonetics, Sanskrit Text, with German Translation and Notes*. London, Trubner and Co., 60, Paternoster Row.

EMINESCU ȘI FILOSOFIA CREAȚIEI RECEPTAREA LUI EMINESCU ÎN 125 DE ANI DE POSTERITATE

Gabriela Pohoată,*

gabriela_pohoata@yahoo.com

Mihaela Mocanu**

rmocanu100@yahoo.fr

Abstract: *He is not the author of a philosophical system like Lucian Blaga or Hegel, but philosophy is everywhere in Eminescu's work, both in his poetic creation and in his theoretical one. Moreover, no poet can be considered great unless his poetry has a deep philosophy, an integral vision of existence. Even if he did not agree to the philosophical systems in the architecture of a systematic construction, he was rather concerned about the basic metaphysical ideas which could help him decipher the problems of the cosmos or relieve his doubts and inner turmoil. Our text highlights the philosophical aspect of his creation, which was perceived very differently along the 125 years of posterity, from denying the existence of a genuine philosophy in his work, being placed under the complete influence of the German philosophy, to his appreciation as "the full man of the Romanian culture."¹ The research of Eminescu's manuscripts leads us to the conclusion that Eminescu had a wide philosophical culture and a vocation of universality through which he came to lay the basis of Romanians' modern metaphysical thinking, illustrating its paradigmatic dimensions by joining reason with emotivity, fantasy with reality, history with present time, text with interpretation.*

Keywords: *philosophy, poetry, creation, metaphysics, Absolute, ontology.*

În 125 de ani de posteritate s-au rostit și s-au scris idei fundamentale despre Eminescu. Cei care au făcut-o au fost de-a lungul acestor ani Titu Maiorescu, M. Dragomirescu, G.I. Brăileanu, N. Iorga, T. Vianu, D. Caracostea, L. Blaga, D. Popovici, V.L. Streinu, Mircea Eliade - ca să nu mai vorbim de George Călinescu însuși, iar în deceniile din urmă E. Papu, Zoe Dumitrescu Bușulenga, G. Munteanu, Sergiu Al George, Constantin Noica și alții. Nu credem că există gânditor român mai citit, interpretat, comentat, controversat și criticat în același timp, precum Eminescu. Poate mai puțin înțeles, dar, cu siguranță, cel mai citit

* Prof. univ. dr., Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”, București.

** Conf. univ. dr., Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”, București.

¹ C. Noica, *Eminescu sau omul deplin al culturii românești*, în *Revista de filosofie*, nr.1-2/2000.

poet și filosof al românilor. Aparent este la îndemâna tuturor prin temele pe care le abordează, în special natura și iubirea, dar în realitate filosofia creației sale este copleșitoare. Are o forță și o adâncime, încât îl putem considera: „**poet al esențelor - filosof al adâncurilor**”.² Indiferent de toate interpretările aduse personalității și operei sale, Eminescu rămâne un reper pentru toți gânditorii români, care i-au urmat. Notabil este în acest sens textul lui Emil Cioran care susține fără echivoc: „*Tot ce s-a creat până acum în România poartă stigmatul fragmentarului. Afară de Eminescu, totul este aproximativ. Niciunul nu ne-am lăudat cu el. Căci nu l-am declarat cu toții, o excepție inexplicabilă pentru noi? Ce a căutat pe aici acel pe care și un Buddha ar putea fi gelos? Fără Eminescu, am fi știut că nu putem fi decât esențial mediocri, că nu este ieșire din noi înșine și ne-am fi adaptat perfect condiției noastre minore. Suntem prea obligați față de geniul lui și față de turburarea ce ne-a vărsat-o în suflet*”³.

De asemenea, numeroși filosofi interbelici (Petrovici, Blaga, Vianu, Noica) s-au referit la determinațiile pe care le-a dat Eminescu pentru nașterea acelei filosofii românești la care aspirăm încă și astăzi. Preocupat de exprimarea filosofică în limba română, el este cel care a creat în mare parte limbajul filosofic modern. Început cu Dimitrie Cantemir și Samuel Micu, demersul creator al producerii unui astfel de limbaj atinge la Eminescu un punct de maximă realizare. A fost o fericită întâmplare aceea că limba și spiritul filosofic german s-au potrivit cu structura mentală și emotivitatea lui Eminescu. Procedura prin care Eminescu a adus cele mai profunde realizări ale unui Kant, Schopenhauer, Hegel în gândirea și în filosofia românească a fost în primul rând una lingvistică. Având un deosebit interes pentru domeniul filosofiei, despre care spunea că nu poate fi frecventat de oricine, el a avut dorința de a-i apropia limba românească.⁴ În manuscrise găsim referiri la filosofie. În ms. 2306 filosofia este definită drept „așezarea ființei lumii în noțiuni spre a căror stabilire judecata nu se servește de altă autoritate decât de a sa proprie”. De fapt, acest fragment este mult mai lung, fiind preluat din „Mihai Eminescu - Lecturi Kantiene”, citat și de Constantin Noica⁵.

Ca orice metafizician, Eminescu a vrut să afle un înțeles propriu absolutului. Se poate afirma că teza fundamentală a metafizicii eminesciene este absolutul, invarianța de fond a lumii, ceea ce rămâne și revine pururi în existență, identitatea dinspre posibilitate și realitate sub specia eternului. **Nu există, nu cunoaștem un gânditor român mai însetat de Absolut precum Eminescu. Este și motivul pentru care Rosa del Conte a scris „Eminescu sau despre Absolut”**⁶ Acesta este argumentul pentru care susținem fără rezervă că Eminescu i-a fost și altceva națiunii române, decât cel mai mare poet. Incontestabil, el i-a fost și filosof. Și încă „expresia integrală a sufletului românesc” (N. Iorga), cel care a dat „cea mai înaltă și puternică

² T. Ghideanu, *Filosofia lui Eminescu*, I, Rev. Cronica, nr.2, Iași, 1983.

³ E. Cioran, *Schimbarea la față*, București, Humanitas, 1999, p.78.

⁴ A. Botez, *Eminescu între Kant și Schopenhauer*, Rev. de filosofie, nr.1-2/2010, p.18.

⁵ Constantin Noica și Al. Surdu, *Mihai Eminescu-Lecturi Kantiene*, București, Ed. Univers, 1975, p. XXXIII-XXXV.

⁶ Rosa del Conte, *Eminescu sau despre Absolut*, Cluj, Ed. Dacia, 2003.

expresie a gândirii românești” (Al. Vlahuță), „omul deplin al culturii românești (C. Noica).

Dorul, departele, soarta, melancolia sunt categorii specifice ale Operei și ele dau seama mai bine de temeurile viziunii eminesciene, decât problema pesimismului sau demonismului romantic, atât de asiduu cercetate cândva. Zborul său filosofic capătă forma supremă a viziunii metafizice. Eminescu a folosit filosofia peste tot în creația sa, încercând să creeze o metafizică teoretică.

Atelier de lucru al poetului, manuscrisele eminesciene cuprind poezie, proză, notații istorice, economice, filosofice și științifice. Ele pun în evidență setea de cunoaștere și adâncimea gândului. Avem în ele, așa cum observa C. Noica⁷ „întregul unei conștiințe de cultură”. Deschizi manuscrisul 2258 care conține traducerea cărții celei mai grele din Kant, treci la manuscrisele 2255, 2264, 2306, toate cu note filosofice. Cercetând manuscrisele în intimitatea lor ascunsă vom putea înțelege mai bine „lecția lui Eminescu”, vom putea trece în mai multe probleme de la mit la realitate. Traducerea lui Eminescu din Kant ne relevă faptul că Eminescu recepționează mesajul kantian încercând să-l redea în limba noastră românească. Impresionante sunt comentariile eminesciene pe marginea traducerii. Astfel pe marginea filei 114 din ms.2258 în chip de comentariu la un text fundamental sau poate la întregul *Criticii rațiunii pure*, Eminescu notează acest gând amintit uneori de o maximă expresivitate: „*Reprezentarea e un ghem absolut unul și dat simultan. Resfirarea acestui ghem simultan e timpul și experiența. Sau și un fuior din care toarcem firul timpului văzând numai astfel ce conține. Din nefericire atât torsul cât și fuiorul țin într-una*”.

Cine poate privi fuiorul abstrăgând de la tors are predispoziție filosofică. Cine poate privi fuiorul... Eminescu însuși, parcă, a privit în clipa aceea fuiorul filosofiei, al realului reflectat de filosofie, sau al timpului învălătucit⁸.

Cu predispoziția sa filosofică, Eminescu se apleacă cu seriozitate asupra textului kantian. Astfel putem înțelege mai bine elogiul care îl aduce ca pentru sine lui Kant, undeva în ms.2255⁹ „pământul nostru e mai sărac în genii decât universul în stele fixe și mai lesne se naște în văile nemăsurate al chaosului un nou sistem solar, decât pe pământ un geniu”.

Chiar dacă Eminescu în creația teoretică merge pe linia unui fragmentarism, însemnările din manuscrise având o nota eclectică, putem afirma că relația lui cu problemele filosofiei este mult mai suplă, mai amplă și mai profundă decât o poate exprima termenul de „eclectism” ori cel de „comentariu” al operei lui Schopenhauer. Credem că această relație, în ansamblul creației poetului, îmbracă două aspecte fundamentale: unul de *întrăurire*, altul de *stare* sau mai bine zis de *atitudine metafizică*. Acestea i se aliază firesc opțiunea morală și cea estetică. Lăsând la o parte fragmentele ce reflectă și afirmă, într-un fel, preocupările teoretice de filosofie ale lui Eminescu, găsim că o dată cu studiile universitare, filosofia devine pentru el instrumentul predilect de care se folosește, dar nu ca filosof, ci ca poet romantic de geniu. Subliniem aceasta ca pe o particularitate ce

⁷ C. Noica, *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii românești*, București, Ed. Eminescu, 1967.

⁸ C. Noica, *Idem*, p.24.

⁹ *Ibidem*, *Prefața la Lecturi kantiene*, *op.cit.*

imprimă relației lui cu filosofia un anumit specific concretizat în măiestria de a îmbina, într-un mod sui generic, reflecția și plămuirea proprie cu informația filosofică, științifică și etico-religioasă, cărora, adesea, le adaugă secvențe de mit și legendă, credințe populare, precum și elemente de magie și metempsihoză, în funcție de orice îngrădiri și rigorism de sistem, în tărâmul fascinant și fără hotar al fantasticului. Situația este aceeași chiar și atunci când înrâuririle vin din câmpul filosofiei lui Kant ori Schopenhauer, Platon sau Bruno... Dar indiferent de sursa de la care pornește, în amplul său proces de elaborare, Eminescu procedează, cu foarte puține excepții, prin reținerea selectivă a materialului și, mai ales, a spiritului și termenilor diverselor concepții filosofice, etice, începând cu cele ale anticilor până la cele ale reprezentanților filosofiei clasice germane, modelând din magma amalgamărilor, realizate la temperatura geniului, creații prin care își afirmă, peste tot, în mod strălucit, autonomia și originalitatea. Mai veche decât înrâuririle, atitudinea metafizică a poetului se manifestă, înainte de toate, ca expresie a unor „dispoziții firești” pentru filosofie, dispoziții care-și fac simțită prezența încă de prin 1866 în prima versiune a poeziei *Mortua est*.¹⁰

Apreciem, de asemenea, ca înscriindu-se în relieful atitudinii sale metafizice, și definiția pe care o dă filosofiei în ms.2285, f/185v.: „Propriu-zis, scrie Eminescu, filosofia nu este ceva absolut. Omul și-o croiește singur și și-o potrivește împrejurărilor. Ea este planul sufletului care știe să ne mângâie în cele mai aspre situații ale vieții, fie chiar prin sofisme în care înțelegerea noastră însăși nu crede. Ea este viața care ne face să credem că aceasta totuși are un înțeles, chiar când n-ar avea niciunul. Există o filosofie a iubirii, una a sărăciei, una a disperării, și, pe lângă toate acestea, mai are fiecare om o filosofie caracteristică proprie. Relativism-relativism, vizionar, aceasta este totul”.¹¹

De ce îl iubim atât de mult pe Eminescu?

Ne regăsim în el fiecare dintre noi, în Eminescu au fuzionat, ca în nimeni altul, cele patru râuri mondiale: integralitatea creației populare, integralitatea ființei istorice românești, filosofia tuturor timpurilor și unicitatea genială a simțirii.

Eminescu a văzut universul cu ochii pământului în care s-a născut. În clipa nașterii lui s-au strâns toate ursitoarele acestui pământ și la leagănul ființei sale a vegheat Logosul. Marile lui certitudini filosofice, naționale și artistice au izvorât din bogate resurse acumulate de secole în solul matricei originare a spiritualității noastre. Geniu de esență nobil atitudinară, devorat de sete arzătoare de adevăr, Eminescu se adresează lumii cu cuvinte izvorâte parcă din însuși centrul existențial al omului, semnificând participarea noastră la nemurirea eidos-ului, a esenței noastre inalterabile, a tipului de structură. Impulsul viziunilor sale este o lume în care pasiunile proprii inimii și ale propriului sânge surprind raporturile exterioare potrivit individualității sale ireductibile, încorporând cu totul în sine Existența și făcând din existență propriul său conținut.

În cetatea lui se pătrunde anevoios, spiritul se rotește greu la rădăcina unui cuvânt și te miri unde te poți oglindi, pe ce lac, pe ce tumult, în care filosofie să te

¹⁰ Torouțiu, I.E., *Studii și documente literare*, București, ELA, IV, 1903, p.102-105.

¹¹ *Ibidem*, p.106.

cufunzi pentru a avea un contact cu Magul căruia nu i-a rămas nimic în afara cugetului aflat. După ce a cunoscut tărâmurile copilăriei, după ce a cunoscut respirația prafurilor ridicate de roți, a căruțelor mânate de teologi, cu cărți în desagă, după un vin, după o cămașă schimbată, după unele cuvinte arhaice sau regionale, urmărindu-le cu mintea ca pe un vânat, a trecut cu înțelepciunea pe la nemți, prin India, pe la asiobabilonieni, prin Egipt, prin Atena sau Roma, pradă visurilor sale devorante, s-a așezat în tratatele exegeților, a trecut pe pagină spre a-l cunoaște, devenind obsesia noastră în timp, rămânând mereu tânăr „înfășurat în manta-I” de gheață și farmec, dincolo de râul Seleni.

Eminescu nu face parte dintre gânditorii care-și vor pierde vreodată actualitatea, așa cum nu și-au pierdut-o nici Goethe, Shakespeare, Nietzsche sau Leibniz. Oricât de rapidă ar fi evoluția conceptului de poezie, a ideilor în general, Eminescu va continua să opereze în noi o permanentă transfuzie de Ființă și Sens. Unduirea dorului eminescian este infinită. Ea atinge o supremă intensitate și decizie existențială, pentru că vine dintr-un miez central și original, de acolo de unde, printr-o miraculoasă coincidență a unului cu multiplul, spiritual hrănește fără încetare realul. Eminescu a legat pentru totdeauna taina de expresie, a pus în acord lumina cu limbajul, a făcut ca silabele limbii române să lumineze, să devină dătătoare de sens Lumii.

Nici o „evoluție” nu va putea umbri vreodată posteritatea lui Eminescu; cu cât trece timpul, și-l descoperim mai adânc, cu atât ne dăm seama că el există, că ne este și ne va fi contemporan în aeternum. Și fiind cu adevărat „nepereche”, el nu va știrbi niciodată Gloria nimănu.

Bibliografie

Botez, A., (2010), *Eminescu între Kant și Schopenhauer*, Rev. de filosofie, nr.1-2.

Cioran, E., (1999), *Schimbarea la față*, București, Humanitas.

Constantin, Noica și Surdu Al., (1975), *Mihai Eminescu - Lecturi Kantiene*, București, Ed. Univers.

Ghideanu, T., (1983), *Filosofia lui Eminescu*, I, Rev. Cronica, nr.2, Iași.

Noica, C., (2000), *Eminescu sau omul deplin al culturii românești*, în Revista de filosofie, nr.1-2.

Rosa del Conte, (2003), *Eminescu sau despre Absolut*, Cluj, Ed. Dacia.

Torouțiu, I.E., (1903), *Studii și documente literare*, București, ELA, IV.

ARHITECTURA IDENTITĂȚII NAȚIONALE ÎN VIZIUNEA LUI MIRCEA VULCĂNESCU

Grigore Georgiu*

grigore.georgiu@comunicare.ro

Abstract: *Many interwar Romanian thinkers addressed the issue of national identity from philosophical, sociological or psychological perspectives. Mircea Vulcănescu, a reference personality of his generation, along with Mircea Eliade and Emil Cioran, opens up a new angle of approach. He starts from the idea that in order to understand the soul and spirit of a people we must examine the fundamental component of its identity, namely the language. At the same time, he argues that „the soul of a people is an architecture of temptations, of various inclinations and components, suggestive of the complex cultural identities. Vulcănescu’s studies on this topic can be included in the wide orientation of cultural and linguistic relativism.*

Keywords: *cultural identity, language configuration, architecture of temptations, cultural and linguistic relativism.*

Un gânditor uitat și nedreptățit de istorie

Puține personalități ale culturii române au fost atât de crunt nedreptățite de istorie ca Mircea Vulcănescu (1904-1952), un gânditor polyvalent, profund și original, de la care ne-au rămas câteva studii fundamentale, pline de idei și sugestii rodnice. Vulcănescu a fost nedreptățit, mai întâi, de contextul istoric în care a trăit și care l-a constrâns să-și epuizeze energiile în activități de ordin instituțional și administrativ, desigur importante, dar care i-au răpit din timpul necesar pentru desăvârșirea proiectelor sale creatoare. Indiscutabil, vocația sa era reflecția de natură filosofică, gândirea iscoditoare, în căutarea esențelor, așa cum ne arată textele sale și cum mărturisesc colegii săi de generație (M. Eliade, C. Noica, E. Cioran), care nu fac economie de superlative atunci când îl evocă pe Vulcănescu. Din aceste mărturii ale contemporanilor rezultă că el era sufletul acestei generații excepționale, dar și „capul ei limpede”, cel care considera că misiunea spirituală a noii generații ar fi „să asigure unitatea sufletească a românilor” și „să exprime în forme universale acest suflet românesc”.¹

Noica face o precizare importantă în acest sens. Dacă Mircea Eliade era socotit „șeful” noii generații (numită și „Generația ’27”, după articolul *Itinerariu spiritual*, publicat de Eliade în 1927 în ziarul „Cuvântul”), Vulcănescu „era cel care o legitima în adânc”, ca un adevărat „purtător de cuvânt al ei”. Mai mult, Noica

* Prof. univ. dr., Facultatea de Comunicare și Relații Publice, Școala Națională de Studii Politice și Administrative, București.

¹ Mircea Vulcănescu, „Generație”, în volumul *Către fînta spiritualității românești, Dimensiunea românească a existenței*, vol. 3, selecția textelor, note și comentarii de Mircea Diaconu și Zaharia Balica, București, Ed. Eminescu, 1996, pp. 25-26.

aprecia că își depășea colegii de generație prin orizont cultural și capacitate de formulare a ideilor: „Era ceva uluitor și dezarmant pentru fiecare dintre noi: știa mai bine decât noi, uneori, ceea ce credeam că putem socoti problema noastră”. Amintind de impresia foarte bună pe care i-a produs-o primului președinte al Cehoslovaciei, Thomas Masaryk, sau scriitorului francez Paul Morand, aflat în vizită la București, Noica conchide: „Cu toții l-am fi ales pe el să ne reprezinte nu numai în fața generațiilor vechi sau a străinilor, ci și în fața oricărei instanțe (...) Avea ceva de Noe în el. Ar fi știut să umple cum trebuie o arcă”.²

Din afirmațiile lui Noica ne putem da seama ce imagine impunătoare avea Vulcănescu în ochii celor care l-au cunoscut îndeaproape. Ei bine, destinul acestui strălucit intelectual, admirat de contemporanii săi, confirmă parcă absurdul și tragedia istoriei românești, precum și zicala aceea stranie, cu sens răsucit, potrivit căreia nici o faptă bună (mai ales în favoarea țării tale) nu rămâne nepedepsită. După instaurarea regimului comunist, când istoria s-a rostogolit ca un mecanism irațional peste țară, Vulcănescu a cunoscut infernul închisorilor comuniste, unde s-a stins la vârsta de 48 de ani, într-un mod care echivalează cu un gest de sacrificiu creștin (și-a pus în pericol sănătatea pentru a salva un alt deținut). Istoria postumă nu i-a fost nici ea favorabilă. În perioada comunistă, cenzura ideologică a blocat multă vreme retipărirea studiilor sale, iar apoi, după schimbarea din 1989, când scrierile sale au fost publicate, intelectualii români erau preocupați de alte teme, de natură politică, și nu au mai acordat atenția cuvenită unui gânditor care s-a străduit să descifreze formula unică și irepetabilă a spiritului românesc.

Este important să precizăm că Vulcănescu s-a format sub influența a două personalități care aveau o poziție centrală în cultura românească interbelică, dar care erau opuse ca orientare spirituală și ideologică: Dimitrie Gusti și Nae Ionescu. De la Gusti a învățat disciplina și rigoarea muncii științifice, iar Nae Ionescu i-a alimentat interogațiile și elanurile metafizice. În 1925 își susține licența în filosofie, sub îndrumarea lui Dimitrie Gusti, cu o lucrare intitulată *Individ și societate în sociologia contemporană*. În același an participă la prima cercetare monografică inițiată de școala lui Gusti în localitatea Goicea Mare. Își continuă studiile la Paris, între anii 1925 și 1928, după care va participa la următoarele cercetările de teren ale școlii, fiind, în același timp, asistent la catedra de sociologie și etică a lui Gusti. Alături de Henri H. Stahl și Traian Herseni, Vulcănescu a avut o contribuție importantă la elaborarea fundamentelor teoretice și metodologice ale sistemului sociologic al Școlii de la București.

În sfârșit, tot Mircea Vulcănescu este cel care a încheat și a organizat asociația „Criterion”, care a funcționat între 1932 și 1934, și în care se regăsesc mulți intelectuali din noua generație. Strategia grupării „Criterion” se aseamănă cu cea a Junimii. Prin conferințele pe care le-au inițiat, ei au pus în discuție temele fundamentale ale timpului, abordate din diverse perspective, reprezentând o „comuniune peste ideologii”.³ Pentru a se vedea deschiderea și universul cultural

² Constantin Noica, „Amintiri despre Mircea Vulcănescu”, în volumul *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenței*, vol. 1, selecția textelor, note și comentarii de Mircea Diaconu și Zaharia Balica, București, Ed. Eminescu, 1996, pp. 6-7.

³ Lucian Boia, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească din perioada interbelică*, București, Humanitas, 2011, p. 36.

nou al acestei generații, menționăm câteva dintre temele puse în discuție la aceste conferințe: Freud, Lenin, Gandhi, Charlie Chaplin, Marcel Proust, André Gide, Henri Bergson, Picasso, Stravinski, situația romanului contemporan, noile curente muzicale, Asia văzută din Occident. Gruparea a avut un succes impresionant prin aceste conferințe și astfel noua generație de intelectuali s-a impus în chip spectaculos în viața culturală. Din diverse motive, gruparea se destramă în 1934, dar, pentru a întreține spiritul ei, Mircea Vulcănescu și alți colaboratori au scos revista „Criterion”, care a apărut doar în 7 numere, între anii 1934-1935. Mai trebuie să menționăm și contribuția lui Vulcănescu la elaborarea lucrării *Enciclopedia României*, în patru volume, pentru care scrie capitolul referitor la primul război mondial și la realizarea unității naționale.

Așadar, Vulcănescu s-a impus ca o personalitate de referință în generația sa, prin amplitudinea și profunzimea gândirii sale, prin vocația sa de organizator și de mentor spiritual, printr-o conduită orientată mereu de sentimentul responsabilității și prin generozitatea sa umană, devenită proverbială, calități care l-au definit până în clipa morții sale. Opera sa filosofică a rămas însă multă vreme risipită în publicistica timpului, de unde editorii și comentatorii săi de astăzi au încercat să o scoată la lumină. Un gând de apreciere și recunoștință merită domnul Marin Diaconu, cel care, după ani de cercetări în publicațiile vremii și în arhiva familiei Vulcănescu, a adunat scrierile gânditorului și le-a editat, însoțindu-le de note și comentarii lămuritoare. El apreciază că Vulcănescu era o personalitate „de tip enciclopedic, luminoasă, om de aleasă modestie, de mare vitalitate și totodată de un optimism nețărmurit”. În legătură cu acest „inepuizabil optimism” al lui Vulcănescu, Diaconu citează un text al lui Eliade din 1967 (din revista „Prodromos”, nr. 7) în care acesta afirmă că un optimism atât de tenace și de motivat cu privire la destinul neamului românesc „nu l-a avut nici unul dintre profeții sau purtătorii de cuvânt ai politicii și culturii românești”.⁴

„Configurația limbii” – o oglindă a identității culturale

Mulți gânditori români din perioada interbelică au abordat tema identității naționale din perspective filosofice, sociologice sau psihologice. Vulcănescu găsește însă un unghi nou de abordare, o perspectivă inedită pentru a lumina această delicată problemă. El pleacă de la ideea că pentru a înțelege sufletul și spiritul unui popor trebuie să cercetăm componenta fundamentală a identității sale, anume limba. În arhitectura factorilor care modelează identitatea unei națiuni, limba ocupă locul central, de factor constitutiv, dar și de expresie și oglindă în care se regăsesc, transfigurați și codificați, ceilalți factori ai identității. Aceasta este presupuziția metodologică și filosofică de la care pornește demersul lui Vulcănescu. Reflecția asupra limbii a ocupat un loc privilegiat în mișcările de idei care au dus la formarea conștiinței noastre naționale, iar gânditorii români au investigat cu pasiune rolul deosebit al limbii în configurația identității naționale. Ar trebui să menționăm în acest context ideile lui B.P. Hașdeu sau Eminescu privind corelația organică dintre limbă, modul de viață al popoarelor și

⁴ Marin Diaconu, „Un chip spiritual al vremii...”, în volumul *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenței*, vol. 1, selecția textelor, note și comentarii de Mircea Diaconu și Zaharia Balica, București, Ed. Eminescu, 1996, pp. 46-47.

mecanismele gândirii colective. Hașdeu a analizat limba ca un „document” complex, din care istoricul, lingvistul, sociologul și filosoful pot „descifra” sensuri ce vizează „traiul întreg” al unui popor, întrucât limba este un fenomen social total, iar lingvistica este „algebra” științelor istorice și umane. „Nimic mai social ca limba, nodul cel mai puternic, dacă nu chiar temelia societății”.⁵

Prin formularea acestei teze și prin argumentarea ideii că în limbă sunt încifrate și depozitate înțelegeri legate de viața comunității și de modul ei de gândire, Hașdeu a fost un precursor al noilor perspective relativiste. Principiile relativismului cultural au fost consacrate de antropologia americană în prima jumătate a secolului XX. Edward Sapir este cel care a impus ideea că limba reprezintă un „filtru” prin care percepem, înțelegem și interpretăm realitatea. Ca și limbile, „cultura umană este înzestrată cu o extraordinară suplețe”,⁶ iar diversitatea culturilor poate fi înțeleasă prin analiza raporturilor expresive dintre tiparele lingvistice ale popoarelor, structurile inconștientului colectiv, modurile de gândire și atitudinile fundamentale față de lume. „În orice limbă există o metafizică implicită”,⁷ spunea și Lucian Blaga, în consens cu această orientare relativistă, în care se înscrie și Mircea Vulcănescu. Cuvintele sunt mai întâi un tipar în care se nasc gândurile și devin apoi un vehicul de transmitere a lor către semenii. În sensurile conotative și ascunse ale limbii este codificată și îngropată o viziune particulară asupra lumii. Identitatea unui popor se manifestă și se exprimă în „configurația limbii” sale, de unde poate fi descifrată printr-o cercetare complexă, de ordin lingvistic, istoric, hermeneutic și filosofic.

Studiile în care Vulcănescu încearcă să determine această viziune specifică a spiritualității românești sunt: *Omul românesc* (1937), *Ispita dacică* (1941), *Dimensiunea românească a existenței* (1943) și *Existența concretă în metafizica românească* (studiu schițat, neterminat, din 1943). În *Dimensiunea românească a existenței*, lucrare de referință prin noutatea interpretării și prin valoarea ei metodologică (subtitlul lucrării este: *Schiță fenomenologică*), Vulcănescu aplică asupra limbii române o analiză fenomenologică și hermeneutică pentru a extrage din expresiile și sintagmele ei consacrate un mod particular de a vedea și înțelege lumea. Noutatea perspectivei lui Vulcănescu vine din faptul că, pentru a înțelege viziunea și atitudinile specifice ale poporului român, el nu cercetează sistemele filosofice elaborate de gânditorii români, ci studiază structurile limbii, structuri „ce preexistă activității gânditorilor” și le orientează, într-un mod vag și inconștient, felul de a vedea lumea și liniile de gândire. Astfel, Vulcănescu spune că „materialul” pe care-l va cerceta este dat „de configurația limbii și de structura simbolurilor expresive cu circulație generală în poporul românesc, altfel zis, de calapoadele de gând pe care s-au croit cuvintele”.⁸

Pornind de la acest principiu, autorul analizează sensurile specifice pe care le dobândesc în limba română categoriile filosofice de existență, ființă, fire, esență, spațiu, timp, real, posibil, actual, disjuncție, negație și multe altele. De exemplu,

⁵ B.P. Hașdeu, *Cuvente den bătrâni*, vol. III, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1984, p. 8.

⁶ Edward Sapir, *Anthropologie*, Paris, Editions de Minuit, 1967, p. 145.

⁷ Lucian Blaga, *Elanul insulei*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1977, p. 180.

⁸ Mircea Vulcănescu, „Dimensiunea românească a existenței”, în volumul *Către ființa spiritualității românești, Dimensiunea românească a existenței*, vol. 3, ediția citată, pp. 165-165.

discutând despre distincția dintre „a fi” și „a fi ceva”, dintre faptul de a fi și felul de a fi (Ființă și Fire), Vulcănescu susține că românii au păstrat „sensul predicativ” al lui „esse” („a fi ceva”), deci „vechea atitudine esențialistă”, nu s-au adaptat, ca apusenii, sub presiunea schimbărilor de civilizație, la sensul existențial, abstract. Pentru reprezentarea românilor, realitatea ca prezentă, „*hic et nunc*”, are o „slabă însemnătate”, fiind în dezacord cu „metafizica actualistă a Apusului”. Pentru români este esențială expresia „se-ntâmplă”, adică Ființa se arată, se manifestă, însemnând că ea nu există decât prin „arătările și întâmplările ei”, dar care sunt solidare cu planul eternității, din care izvorăsc toate. Acest plan metafizic înseamnă „prezență continuă” „veșnicie”, existența „din veacuri”, de dincolo de spațiu și de timp. Existența depășește actualul, pentru a cuprinde și posibilul, după cum între „lumea de aici” și „cea de dincolo” nu este o ruptură ontologică, o opoziție între ființă și neființă, ci doar un prag, o „vamă” și un punct de „trecere” între două feluri de a fi. Dezvoltând această idee, Vulcănescu apreciază că formele negației în limba română exprimă o anumită atitudine față de lume. În viziunea românească, spune autorul, nu există negație absolută, ci doar relativă. „Negația românească nu are un caracter existențial, ci esențial. Românul se opune totdeauna la un fel de a fi, nu la faptul de a fi”.⁹ Ideea de neființă, de neant, de non-existență sunt străine mentalității românești. Negația nu e niciodată absolută, ci cu referire la un „anumit fel de a fi”, la un caracter anumit, nu cu privire la existență în general.

Lucrarea lui Vulcănescu este foarte complexă și conține multe analize și reflecții interesante despre identitatea românească. În acest cadru, nu ne putem referi decât la câteva dintre aceste idei. De exemplu, când se referă la raportul dintre real și posibil, actual și virtual, Vulcănescu apreciază că modul nostru de gândire se caracterizează prin accentul pus pe virtualitate, pe „posibilitate”, în detrimentul „actualității”, a realității prezente, a actului ca atare. „La rădăcina concepției românești despre ființă găsim această supremație a virtualului asupra actualului, ideea unui sân purtător al tuturor virtualităților”.¹⁰ Prevalența virtualului asupra actualului se asociază cu „absența atitudinii pragmatice” în fața vieții, trăsătură care poate fi descifrată și din frecvența formelor verbale care vădesc speculații asupra posibilului (de tipul: „Ce ar fi fost dacă...?”). Vulcănescu insistă pe „consecințele” foarte importante ce decurg din „topirea existenței în posibilitate” și le enumeră în felul următor: „Cea dintâi e că nu există neant, a doua că nu există imposibilitate absolută, a treia că nu există alternativă existențială, a patra că nu există imperativ, a cincea că nu există iremediabil”.¹¹

Autorul analizează în profunzime înțelesurile speciale pe care le au aceste idei și atitudini filosofice față de existență. Iată un comentariu cu privire la ideea ca nu exista iremediabil: „Românul nu are sentimentul pierderii absolute, sentimentul iremediabilului. Pentru el, nimic nu se poate strica definitiv, nimic nu e condamnat fără apel, nimic nu e pierdut definitiv, nimic nu este nereparabil”.¹² Altfel spus, chiar în fața unor situații-limită, românii trăiesc cu

⁹ Ibidem, 184.

¹⁰ Ibidem, p. 188.

¹¹ Ibidem, p. 187.

¹² Ibidem, p. 192.

sentimentul că nimic nu este iremediabil, nimic nu e pierdut definitiv. De aceea, românul e „atât de bun făcător de planuri, combinator de ipoteze”, dar are dificultăți în momentul „tregerii la fapte”.

Trecerea la faptă înseamnă ieșirea din sfera posibilului și intrarea în sfera realului, adică o coborâre din planul veșniciei în planul istoriei. Analiza acestui moment și a stărilor psihologice care sunt generate de acest imperativ ocupă un loc special în studiul lui Vulcănescu. El introduce un lung pasaj în care explică modul particular în care românul răspunde la somațiile istoriei și „trece la faptă”, așa cum îi cere imnul național: „Acum ori niciodată, croiește-ți altă soartă”. Românul se angajează în astfel de acțiuni majore, cu implicație istorică și geopolitică, numai atunci „când nu mai are încotro”, „când nu mai poate” răbda condiția care se află. Trecerea la faptă ar fi alimentată nu de proiecția unei speranțe sau de angajarea față de un program cu alternative bine definite, ci de un sentiment al urgenței, născut din disperare colectivă. Starea sufletească negativă care îl împinge pe om la faptă, din disperare, este numită în limba română adeseori „amar”, un cuvânt ce evocă faptul că suferințele și umilințele pe care le-a răbdat cineva în decursul timpului au depășit o anumită limită și cer o rezolvare. Acest mod de a acționa îi trezește lui Vulcănescu o reflecție tulburătoare: „Nu e oare stranie însă această «trecere la faptă», nu în virtutea împrejurării că «poți», cum se-ntâmplă la toată omenirea Apusului, ci în virtutea stării în care «nu mai poți?»”¹³

Interogația autorului sugerează că a acționa „când nu mai poți” are și înțelesul de a acționa atunci când circumstanțele favorabile ale acțiunii s-au consumat, când oportunitățile s-au risipit. Puține texte din cultura română au talmăcit mai profund și mai expresiv această modalitate „nepractică” de a acționa în istorie, care ar fi specifică spiritului românesc. Opinia lui Vulcănescu, criticată de alți analiști ai identității românești, este aceea că „sentimentul acesta acut al istoriei”, care îți cere să acționezi „sub amenințarea că altfel pierzi unele posibilități, pentru totdeauna și în chip iremediabil – nu e, în esența lui, un sentiment românesc”.¹⁴ E o „bântuire pragmatică”, o ispită ce tulbură periodic sufletul românesc.

Sufletul național: „o arhitectură de ispite”

Vulcănescu a inițiat și o altă perspectivă interesantă de cercetare interdisciplinară a identității culturale, pornind de la ideea că popoarele au interacționat în decursul istoriei, s-au influențat unele pe altele, iar aceste influențe, unele profunde, altele superficiale, au lăsat „urme” în structurile lor identitare, în limbă, în modurile de gândire, în organizarea socială și în comportamentele practice. Sub presiunea acestor multiple influențe, identitățile naționale ne apar ca fiind structuri complexe și relative, nu entități omogene și absolute. Având în vedere aceste contacte interculturale, Vulcănescu își rezumă teza în următoarea afirmație: „Fiecare popor reprezintă o asemenea sinteză nerepetabilă de evenimente. Și dacă fiecare contact lasă în sufletul popular un

¹³ Ibidem, p. 194.

¹⁴ Ibidem, p. 193.

precipitat specific, se poate spune că sufletul fiecărui popor nu e decât o anumită arhitectură de ispite”.¹⁵

În studiile *Omul românesc* (1937) și *Ispita dacică* (1941), Vulcănescu dezvoltă această idee și oferă aplicații și ilustrații istorice ale ei, pentru a surprinde complexitatea ethosului românesc prin „ispitele” care l-au încercat și-l încearcă mereu, prin componentele stratificate și contopite în „arhitectura” sa. Noțiunea de „ispită” este definită de autor prin termeni cu sens apropiat, precum înclinații, tendințe, îndemnuri, veleități, tentații, dimensiuni sau componente latente ale structurii etnice și culturale. Ispitele pot însemna „reziduul actual al încercărilor prin care a trecut un neam”, „rezumatul latent al experiențelor trecutului”, dar și direcțiile posibile de evoluție ale unui neam, tendințele de a „ieși din tine pentru a te întregi prin adausul unei realități din afară”.¹⁶ Astfel, sufletul național este văzut ca o „rezultantă a întâlnirilor” cu alte popoare, ca o realitate de sinteză, în care s-au contopit aluviuni și tendințe diverse, aflate într-un anumit dozaj, formând „o unitate de configurație”.

Unele dintre aceste idei se regăsesc, în formulări mai nuanțate, și la alți gânditori români, care au analizat influențele exercitate asupra culturii române moderne, dar Vulcănescu este cel care schițează un program sistematic de cercetare în acest sens. Pentru el, identitatea românească se înfățișează ca o „arhitectură” complexă și multistratificată de componente și influențe diverse, care au generat „curente politice și culturale”, pe care le putem înțelege mai bine dacă le punem în conexiunea cu „ispitele” din care derivă. Primul element din compoziția identității noastre este reprezentat de substratul autohton, traco-getic. Astfel, Vulcănescu vorbește de „ispita tracică”, de „ispita dacică”, o ispită „lăuntrică”, reziduală, ce revine periodic în imaginarul colectiv și în proiecțiile mitice ale românilor. În ordine istorică, o primă ispită/influență externă este cea grecească, care vine din sud și se exercită cu precădere în spațiul subcarpatic, înainte de penetrația agenților comerciali și economici veniți din lumea romană.

Cucerirea Daciei de către romani și formarea poporului român prin simbioza dacilor cu romanii sunt evenimente istorice reale, dar ele au fost prelucrate și transfigurate de imaginarul popular și au alimentat astfel mitul identitar al românilor în epoca modernă. Pentru a ilustra „ispita romană”, predominantă, cea „care a generat istoria culturală modernă a României”, Vulcănescu se referă la cronicari și la curentul latinist al Școlii Ardelene, la unirea religioasă cu biserica Romei și la orientările pro-occidentale din epoca modernă. În decursul istoriei, românii au avut contacte și interacțiuni interculturale cu numeroase popoare. Aceste interacțiuni au lăsat urme în configurația sufletului și a mentalității românești. Vulcănescu face o listă a acestor ispite: slavă, bizantină, turcească, fanariotă, franceză, germană, ungară, polonă, până la ispitele mai recente, evreiască, țigănească și greco-bulgărească. Toate aceste ispite/componente stau în latență și pot fi actualizate în funcție de împrejurări.

În concepția lui Vulcănescu, identitatea națională este o structură complexă, un întreg în care au fuzionat în decursul istoriei diverse componente și influențe, pe

¹⁵ Ibidem, p. 168.

¹⁶ Mircea Vulcănescu, „Ispita dacică”, în volumul Mircea Vulcănescu, *Către ființa spiritualității românești, Dimensiunea românească a existenței*, vol. 3, *op.cit.*, pp. 132-134.

suportul unui fond etnic primordial. Din combinațiile acestor factori și componente pot rezulta configurații identitare diferite. Pentru a ilustra această idee, Vulcănescu face o comparație interesantă între români și polonezi. În acest sens, el utilizează conceptele din sociologia lui Dimitrie Gusti, anume distincția dintre manifestările *constitutive* (economice și spirituale) și manifestările *regulative* (juridice și politice). Astfel, spre deosebire de polonezi, care sunt slavi în categoriile lor constitutive și latini în cele regulative (prin catolicismul roman), „noi suntem latino-traci în categoriile fundamentale ale sufletului nostru prin luciditate și măsuri, în vreme ce toate eforturile noastre organizatoare și regulative par sterilizate într-atât de suprastructura slavă încât ajungem să ne pară că, pentru țara noastră, nu există mai mare fericire decât aceea de a nu avea deloc guvernatori și de a lăsa lucrurile să meargă de la sine. Vorba proverbului: Bună țară, rea tocmeală”.¹⁷

Concluzii

Problema identității naționale s-a aflat în centrul gândirii românești din perioada interbelică. E o temă care a generat multe controverse ideologice și teoretice în cultura românească. Studiile lui Vulcănescu pe această temă sunt în consens cu abordările predominante din epocă, dar conțin și elemente de noutate, idei și interpretări care au rezonanță și în studiile culturale de astăzi. Indiferent de modul în care apreciem imaginea pe care o construiește asupra identității românești, Vulcănescu este un deschizător de drumuri în gândirea românească. Noica, cel care va continua efortul hermeneutic început de Vulcănescu va aprecia în mod deosebit „admirabilul studiu *Dimensiunea românească a existenței*, fără lecția căruia, poate, n-aș fi scris niciodată «Rostirea românească»”.¹⁸ Cu multă precauție, Vulcănescu precizează faptul că studiul său este unul „descriptiv”, nu normativ, că are „mai mult un caracter metodic decât un caracter dogmatic, de sistem”, nedorind să impună creatorilor „un program”, ci să deschidă o perspectivă, o reflecție asupra metodelor de cercetare a identității naționale, iar rezultatul la care a ajuns trebuie privit „mai mult ca un izvor de reflecții, decât ca un adevăr definitiv câștigat”.¹⁹ Într-adevăr, studiile sale sunt un izvor de reflecții, un rezervor de sugestii și idei fecunde.

Bibliografie

Blaga, Lucian, (1977), *Elanul insulei*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia.

Boia, Lucian, (2011), *Capcanele istoriei: Elita intelectuală interbelică între 1930 și 1950*, București, Humanitas.

Diaconu, Marin, (1995), *Un chip spiritual al vremii...*, în volumul *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenței*, vol. 1, selecția textelor, note și comentarii de Mircea Diaconu și Zaharia Balica, București, Ed. Eminescu.

Hașdeu, B.P., (1984), *Cuvinte din bătrâni*, vol. III, București, Ed. Didactică și Pedagogică.

¹⁷ Ibidem, pp.132-133.

¹⁸ Constantin Noica, *Amintiri despre Mircea Vulcănescu*, op.cit., p. 9.

¹⁹ Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, op.cit., p. 167.

Noica, Constantin, (1996), *Amintiri despre Mircea Vulcănescu*, în volumul *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenței*, vol. 1, selecția textelor, note și comentarii de Mircea Diaconu și Zaharia Balica, București, Ed. Eminescu.

Sapir, Edward, (1967), *Anthropologie*, Paris, Editions de Minuit.

Vulcănescu, Mircea, (1996), *Către ființa spiritualității românești*, *Dimensiunea românească a existenței*, vol. 3, selecția textelor, note și comentarii de Mircea Diaconu și Zaharia Balica, București, Ed. Eminescu.

DESCOPERIND CONȘTIINȚA

Gabriela Pohoată*

gabriela_pohoata@yahoo.com

„Conștiință, conștiință! Instinct divin, voce nemuritoare și celestă; călăuză sigură a unei ființe ignorante și mărginite, dar inteligente și libere. Judecător infailibil al binelui și răului, care îl face pe om asemenea lui Dumnezeu”.

Rousseau

„Viața înseamnă a transforma constant în lumină și în flacără tot ceea ce suntem și întâlnim”.

Fr. Nietzsche

„Un om care nu a trăit drama conștiinței este un naiv”.

Emil Cioran

Abstract: *This text focuses on the consciousness, the fundamental assumption of any philosophy, without which philosophy would not be possible. The discovery of the consciousness is the result of genuine self-knowledge, a spiritual event that raises man to a metaphysical plan of existence, where the real values are sovereign, leading towards understanding the essence of things. Through it, man actualizes what he is divine in him and operates a leap into transcendence. Thus, by discovering the consciousness, man reaches Truth, God, the very sense of existence. That is why, he who knows himself, knows everything in itself.*

Keywords: *consciousness, philosophy, transcendence, happiness, Truth, God, the sense of existence.*

A scrie despre conștiință este unul din cele mai curajoase acte de care poate fi capabil un om. Filosofii conștiinței, de la Socrate la Hegel, Husserl, Bergson sau Sartre au trăit experiența conștiinței, unii dintre aceștia consacrand opere de referință pentru umanitate problematicii acestui fenomen. Nu credem că este ușor să cercetezi filosofia conștiinței din perspectivă istorico-filosofică, dar cea mai dificilă încercare este să te raportezi la propria ta persoană pentru a împărtăși celorlalți această mare descoperire care este conștiința. Elementele care stau la baza unui asemenea demers sunt: viața trăită pe un fond de raționalitate și

* Prof. univ. dr., Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”, București.

luciditate, o anumită deschidere și iubire față de ceilalți, permanentul dialog interior, conectarea la o lume noumenală, a ordinii și a perfecțiunii, psihanaliza de sine și permanentul efort de autodepășire.

A scrie despre conștiință este cumva același lucru cu a scrie despre viață sau despre Dumnezeu, pentru că este pârguia fundamentală prin care omul participă la viață. Acest act reclamă o capacitate de pătrundere ontologică a lucrurilor în esențialitatea lor și accesarea la o stare de iluminare, de claritate care te înalță într-un alt plan al existenței, unul metafizic, dincolo de toate nimicniciile cotidiene, de afecte, de orice ar putea altera ființa umană. Desigur, apare necesitatea distincției în acest context între conștiința psihologică, intențională, care se obiectivează prin comportamentul de orientare și adaptare la realitatea imediată și conștiința filosofică, care presupune cunoaștere și autocunoaștere, o concepție generală asupra existenței. Nu întâmplător, marele nostru filosof care a fost Lucian Blaga scria: „Conștiința filosofică acolo unde se împlinește și ia ființă devine un produs de supremă veghe a omului, iar nota ei particulară este luciditatea”.¹

Astăzi, mai mult ca oricând, este imperios necesară o asemenea abordare pentru că omul este absorbit de aspectul material al existenței, conștiința fiind un concept abstract, plasat într-o sferă ideală, nefiind comprehensibil și, de multe ori, indezirabil pentru majoritatea oamenilor.

Fiecare dintre noi are patru fețe: cea pe care o arătăm, cea pe care o simțim, cea pe care o credem adevărată și cea adevărată. Conștiinți am fi doar de cea pe care o simțim, inconștienți de cea pe care o arătăm, iar subconștientul ar lucra la cea adevărată.

Astăzi, explicarea minții, a conștiinței sau a mecanismelor creierului este considerată ultima frontieră a științei². Nici până acum nu s-a găsit o definiție clară a conștiinței, termenul rămânând, în continuare, foarte confuz, iar natura sa nefiind bine înțeleasă. Cuvântul „conștiință” își are originea în latinescul „*cum scientia*” care înseamnă „*cu știință*” și poate fi apreciată ca sentimentul pe care fiecare îl are cu privire la existența și actele sale.

Dincolo de această explicație, se ascund multe întrebări, incertitudini, neclarități și chiar contradicții, ceea ce ridică dificultăți insurmontabile în conceptualizarea conștiinței.

„Conștiința”, în multiplele sale semnificații, este unul dintre conceptele clasice ale interogației filosofice, idealul cunoașterii de sine marcând istoria filosofiei încă din zorii ei. Dacă în mod tradițional abordarea conștiinței intră în aria de competență a filosofiei și psihologiei, odată cu progresele spectaculoase înregistrate de inteligența artificială, tehnologia informației și științele comunicației, domenii care au redefinit conceptul de cunoaștere în a doua jumătate a secolului trecut, s-au deschis noi perspective de cercetare a mentalului și a fenomenelor conștiente care au devenit, cu precădere în ultimele două decenii, obiecte de investigație pentru neuroștiință, știința nanometrică

¹ Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, în Trilogia cunoașterii, Ed. Minerva, București, 1983.

² Penrose Roger, *Mintea omenească între clasic și cuantic*, Ed. Tehnică, București, 1996.

moleculară, mecanica cuantică, discipline grupate sub egida așa numitelor științe cognitive³.

Problematica conștiinței reclamă astăzi o abordare interdisciplinară, ceea ce aduce cu sine „o stare de incertitudine la nivel teoretic”, sursa acesteia constituind-o faptul că „în mod frecvent noi nu suntem clari în privința scopului epistemic al eforturilor noastre, în privința a ceea ce dorim să cunoaștem de fapt atunci când investigăm conștiința.”⁴

Conștiința este din punct de vedere ontologic apriori, preexistă unei conștiințe cosmice, al unui protomental, iar realizarea acelei stări cuantice a creierului ar corespunde unei rezonanțe dintre om și Cosmos, dintre cuantic și clasic, un „soi” de descoperire a minții omenești și nicidecum o modificare de statut ontologic. Am adus în discuție această observație⁵ pentru a susține ideea referitoare la *conștiință înțeleasă ca stare de spirit bazată pe autocunoaștere și concept eminamente filosofic*, pentru că filosofia însăși reprezintă activitatea conștiinței.

Cercetarea de față are un caracter transdisciplinar în sensul că transcende abordările științifice contemporane, respectiv actuale, pornind de la premisa că fenomenul conștiinței este o temă predilectă a filosofiei, poate chiar conceptul central, știut fiind faptul că destinul filosofiei este indiscutabil legat de om. Ne raliem în acest sens pe poziția lui Nikolai Berdiaev care susține că: „În conștiința omului ca centru al lumii, ascunzând în sine secretul lumii și înălțându-se deasupra tuturor lucrurilor lumii, este presupuziția oricărei filosofii, fără de care nu poți cuteza să filosofezi.”⁶

Ideea acestui text este aceea că cea mai mare descoperire a omului este conștiința, eveniment eminamente spiritual, produs de natură divină, care a fost dăruită omului pentru a descoperi sensul propriei sale existențe. Libertatea și conștiința definesc omul ca spirit.⁷ Cunoașterea a ceea ce ființează nu este niciodată încheiată. Conștiința noastră este mereu pe drum⁸. Astfel, ea înseamnă libertate, destin, timpul nostru în această lume, liantul către transcendență. De altfel, libertatea și transcendența dau naștere unei conștiințe fundamentale. Conștiința îndeplinește o mare lucrare și în ea există lumină; sintetizează viața sufletului, dar are un caracter nefericit și e sursa suferinței. Nu există numai o „conștiință nefericită”⁹, orice conștiință e nefericită pentru că marea dramă metafizică a omului este aceea a ființării simultane în două lumi: o lume fenomenală și o lume noumenală. Omul, pentru a-și depăși nefericirea și suferința, sau se forțează să se ridice la o conștiință superioară, sau cade în subconștient. Conștiința este drumul urmat de om și se găsește între subconștient și supraconștient. „Omul suferă că este dublu și că trăiește deodată în lumea

³ Bogdan Popescu, *Qualia și filosofia conștiinței*, Ed. Antet, 2007, București, p.12.

⁴ Thomas Metzinger, „*The Problem of Consciousness*” in (ed.) *Conscious Experience*, p.20, apud. Ibidem.

⁵ Penrose Roger, *op.cit.*

⁶ Nik. Berdiaev, *Sensul creației*, Humanitas, București, 1996, p. 68.

⁷ G. Pohoată, *Propedeutică filosofică*, Ed. Pro Universitaria, București, 2009, p. 152.

⁸ K. Jaspers, *Texte filosofice*, Ed. Politică, București, 1986, p. 112.

⁹ Hegel, *Fenomenologia conștiinței*, sintagma hegeliană folosită de către filosoful german în contextul explicării „viciului rațiunii”.

fenomenelor și în cea a noumenelor. Omul este fenomen, ființă naturală supusă legii din această lume, dar este și „lucru în sine”¹⁰, ființă spirituală, liberă de puterea acestei lumi. Conștiința se află într-o poziție intermediară și acesta este motivul dublului său aspect¹¹.

„Trezirea conștiinței” este datoria fundamentală a omului în această lume. Cum putem realiza acest salt întru propria noastră ființă?

Prin cunoaștere și autocunoaștere, printr-o valorizare integrală a ființei umane. Fără o cercetare fundamentală, riscăm să eludăm semnificația propriei noastre vieți, să reducem totul la întâmplare, la contingentă, alunecând astfel pe panta superficialității, a rutinei și a mediocrității.

În fond, pentru ce trăim? Care este sensul existenței noastre? Descoperind conștiința putem decela realele valori: libertatea, adevărul, dreptatea, binele. Prin contemplarea acestora operăm un salt în transcendență, iar conștiința acesteia înseamnă fericire-scopul fundamental al existenței noastre.

De altfel, credem că două lucruri sunt esențiale în viața unui om și anume: cunoașterea de sine, cea mai mare dificultate a omului, aproape insurmontabilă și dobândirea fericirii care este rațiunea omului de a exista. Ambele reclamă descoperirea conștiinței. Un om care trăiește în conformitate cu propria conștiință este un om fericit. Conștiința ține de absolut, de ordinea interioară a ființei și se exprimă printr-o anumită înțelegere a realității exterioare. Conștiința își are statutul ei de obiectivitate „bilateralitatea conștiinței, structura sa subiectiv-obiectivă constituie însăși structura ontologică a fenomenelor conștiente: nici pur subiectivă, nici pur obiectivă”¹².

Din punct de vedere al conținuturilor sale, conștiința este formată din: date imediate și reflecție, din trăire și judecată, din intuiție și rațiune, din imanentă și transcendență; ea este închisă în propria ei organizare și, în același timp, este deschisă influenței infinite a lumii. Ea presupune lumea naturală, biologică și pe cea nebiologică-intențională, ideală, relațională. Conștiința este o realitate transanatomică, nebiologică, înrădăcinată însă în biologic, pe care-l presupune fie ca suport, fie ca punct de plecare, fie ca finalitate. Prin funcționalitatea ei, conștiința poate institui în lume multiple perspective, nuanțe, sensuri. În acest sens, Bergson menționa că „trăirea viitorului este mai bogată decât viitorul însuși, întrucât trăirea e pătrunsă de o infinitate de lucruri posibile și tocmai de aceea speranța ne produce mai multă încântare decât posesia, visul mai multă decât realitatea”¹³.

Conștiința este descrisă astăzi nu numai prin complexitatea și diversitatea conținuturilor, a structurilor și funcțiilor ei, ci și prin *unitatea și integralitatea* ei. Nici una din datele, aspectele, manifestările sau structurile vieții psihice nu are sens dacă nu sunt puse în legătură cu o arhitectonică, cu o organizare a vieții psihice, care este esențial-temporală. Bergson găsea conștiința identică cu „durata pură” care „închisă în habitatul speciei scapă pentru o clipă automatismelor

¹⁰ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1964. *Lucru în sine* la Kant înseamnă temeiul existenței, se poate identifica cumva cu transcendența sau divinitatea.

¹¹ Berdiaev, *Încercare de metafizică eshatologică*, Paideia, București, 1999, p.93.

¹² Henri Ey, *Conștiința*, Ed. Enciclopedică și Științifică, București, 1983, p.46.

¹³ H. Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, Ed. Dacia, București, 1993, p.27.

pentru a crea un nou automatism. Porțile închisorii se deschid pentru ca imediat să se închidă”¹⁴.

Conștiința se constituie ca un câmp, cum o numește H.Ey¹⁵, care se instituie între subiect și lume. Ea are o funcție organizatoare și de semnificare a lumii, pe aceea de a ne institui pe noi în lume ca realitate distinctă de aceasta. Concentrând într-o singură formulare complexitatea structurală a conștiinței, Ey spune că „a fi conștient înseamnă a dispune de un model personal al lumii”¹⁶, a pune experiența la dispoziția Eului.

„A exista și a avea conștiința existenței, nu fac pentru conștiința decât una”, spunea Sartre. El considera că „marea lege ontologică a conștiinței” este următoarea: „singurul fel de a exista pentru conștiință este de a avea conștiința că există”¹⁷. Dar filosoful francez, deși a dezvoltat o filosofie a conștiinței, a raportat conștiința doar la nivel uman, omul însemnând transcendența sa. Care este natura conștiinței, care sunt rădăcinile sale, care este legătura dintre conștiința și experiența interioară a omului sunt întrebări învăluite în mister chiar și pentru filosofii conștiinței.

Astfel, problematica conștiinței rămâne o temă filosofică deschisă legată indiscutabil de capacitatea omului de cunoaștere și mai ales de autocunoaștere. Nu întâmplător, Berdiaev sublinia că „doar în conștiința de sine și în simțirea de sine a omului se ascund tainele divine”¹⁸.

Filosofii dintotdeauna au recunoscut acest lucru, fie conștient, fie inconștient. Prin filosofie, prin cunoașterea de sine, omul poate ajunge la conștiință și, prin aceasta, la Dumnezeu. În acest sens, Ah. Schopenhauer afirmă: „Starea de spirit, natura conștiinței sunt din toate punctele de vedere esențiale pentru fericirea existenței noastre”¹⁹.

Bibliografie

Berdiaev, N., (1996), *Sensul creației*, București, Humanitas.

Berdiaev, N., (1999), *Încercare de metafizică eshatologică*, București, Paideia.

Bergson, H., (1959), *Oeuvres*, Edition du Centenaire, Paris, Presses Universitaires de France.

Bergson, H., (1993), *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, București, Ed. Dacia.

Blaga, L., (1983), *Despre conștiința filosofică, Trilogia cunoașterii*, București, Ed. Minerva.

Ey, Henri, (1983), *Conștiința*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică.

Hegel, G.W.,(2000), *Fenomenologia spiritului*, București, Ed. Iri.

Jaspers, K., (1986), *Texte filosofice*, Ed. Politică, București.

¹⁴ H. Bergson, *Oeuvres*, Edition du Centenaire, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 134.

¹⁵ H. Ey, *op.cit.*, p., 59.

¹⁶ Ibidem, p.60.

¹⁷ J. P. Sartre, *L'imagination*, Paris, 1936, p.125.

¹⁸ Nik. Berdiaev, *Sensul creației, op.cit.*, p. 69.

¹⁹ Ah. Schopenhauer, *Arta de a fi fericit*, Ed. Antet, p. 49.

Kant, Imm., (1964), *Critica rațiunii pure*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică.

Penrose, Roger, (1996), *Mintea omenească între clasic și cuantic*, București, Ed. Tehnică.

Pohoață, G., (2009), *Propedeutică filosofică*, București, Ed. Pro Universitaria.

Popescu, B., (2007), *Qualia și filosofia conștiinței*, București, Ed. Antet.

Sartre, J.P., (1986), *L'imaginaire*, Paris, Gallimard.

ARHETIPUL ȘI BRANDINGUL POLITIC: PREMISE CULTURALE ÎN PERSUASIUNE

Aurelia Peru-Bălan,*

peruaurelia@gmail.com

Vitalina Bahneanu**

francofonie.bahneanu@mail.md

Abstract: *The political brand became a crucial concept in the science of political communication and the field of political PR. For a better positioning on the political arena, the political image has to become a genuine political brand. The political brand is a socio-political and cultural brand. That is why there is a direct link between the national archetypes and the political brand. A simple definition of the political brand states that it is represented by the totality of signs and personality features which mass-media refers to in the political audience towards a person constantly engaged in political activities. In fact, the political image brand is a simple synthesis, an image composed of two-three major features which have the role to position a political personality in the mind of voters once for all. The most common political brands are the heads of states. The present study analyzes the way Mircea Snegur, the president of the Republic of Moldova, became the parent of the nation, how the communist Voronin acquired the image of the rescuer during his office and euro-communist – at the end of his office by promoting an anti-Romanian rhetoric. In Romania, Ceausescu considered himself a national shepherd, Constantinescu - the president of procrastination and Basescu – the playful president.*

Keywords: *political branding, political myth, Băseșcu, Putin, Voronin, Timofti.*

Politicul și persuasiunea constituie două concepte convergente în spațiul public. *Politicul* fiind știința și practica de guvernare a unui stat; sferă de activitate social-istorică ce cuprinde relațiile, orientările și manifestările care apar între partide, între categorii și grupuri sociale, între popoare etc. *Persuasiunea* - o formă de influență socială, modalitatea și puterea de a convinge oamenii să adopte un anumit tip de gândire sau o anumită atitudine, utilizând tehnici de natură rațională sau afectivă.

Încă Aristotel, cel mai de seamă dintre teoreticienii Greciei antice, afirma că persuasiunea este alcătuită din două tipuri de argumente – artistice și non-

* Doctor în științe politice, conf. univ., Institutul Cercetări Juridice și Politice, Academia de Științe ale Moldovei.

** Doctor în filologie, catedra Limbi Moderne, USM.

artistice.¹ Ca și orice formă de comunicare în masă, persuasiunea are instrumentarul său de influențare a opiniei publice. Un rol dominant în acest sens îi revine mitului politic. Fiecare societate își are propriile mituri, care consolează sau, dimpotrivă, mobilizează. Pentru societatea americană, bunăoară, în comunicarea politică sunt importante miturile care unifică conștiința colectivă, formând opinia publică, printre care mitul despre „societatea posibilităților echitabile”, „posibilitatea succesului”, „despre visul American”, „democrație și liber antreprenoriat”. Prezența miturilor unificatoare este confirmată în discursurile de inaugurare ale președinților americani.

Logica și retorica persuasivă caracterizează discursul de învingător al lui Barack Obama, care este considerat drept cel mai desăvârșit orator dintre președinții americani: „În seara asta, acum 200 de ani, după ce fosta colonie a câștigat dreptul de a-și construi propriul destin, avem datoria să perfecționăm uniunea noastră pe viitor”.² Observăm apelul la *sofismul ad verecundiam*, care semnifică revenirea sau amintirea tradițiilor, prin prisma evocării trecutului glorios, ce a generat ascensiunea.³ „Mergem înainte datorită vouă ...Aș vrea să-i mulțumesc fiecărui cetățean american care a participat la alegeri”.⁴ Mulțumirea are un efect direct, accentuând rolul și importanța decizională a unui alegător, precum și asumarea responsabilității celui ales în fața alegătorului.

Tema patriotismului, prezentă în discursul de la ceremonia de inaugurare a președintelui american, emană o forță persuasivă incontestabilă: „Această țară are mai multe avuții decât orice altă națiune, dar asta nu ne face mai bogați. Avem cea mai puternică armată din istorie, dar asta nu este ceea ce ne face mai puternici. Universitățile noastre, cultura noastră sunt invidiate de întreaga lume, dar asta nu este ceea ce face ca lumea să vină la țărnicurile noastre. Ce face America să fie excepțională sunt relațiile care ne țin uniți cu cele mai diferite națiuni din lume...Libertatea pentru care mulți americani au luptat și au murit nu poate exista fără responsabilități și drepturi. Iar printre acestea se numără dragostea, caritatea, datoria și patriotismul. Asta este ceea ce face America să devină măreață”.⁵

Imaginarul politic intervine permanent pentru a explora trecutul și a legitima prezentul – atât în societățile totalitare, cât și în cele democratice. În lucrarea sa *Mituri și mitologie politică* Raoul Girardet observă că, din inventarul clasic al imaginarului politic, intens utilizat de societățile comuniste, fac parte mitul Vârstei de Aur, a Revoluției salvatoare ori al Complotului malefic.⁶

Deosebit de influent în perceperea politicii externe este considerat mitul *Imperiul răului*, lansat în perioada războiului rece de președintele american Ronald Reagan la adresa URSS. Două decenii mai târziu, exemplul lui Reagan fusese urmat de cel de-al 43-lea președinte al Statelor Unite, *George Walker Bush*

¹ Charles Larson, *Persuasiune. Receptare și responsabilitate*, Ed. Polirom, Iași, 2003.

² *Discursul de victorie al lui Barack Obama* pe <http://unimedia.info/stiri/video--text-discursul-de-victorie-al-lui-barack-obama-54066.html>, (accesat la 7 noiembrie 2012).

³ Charles Larson, *Persuasiune. Receptare și responsabilitate, op.cit.*, p. 225.

⁴ *Discursul de victorie al lui Barack Obama, op.cit.*

⁵ *Ibidem.*

⁶ Raul Girardet, *Mituri și mitologii politice*, Institutul European, Iași, 1997, p. 16.

Jr., lansând sintagma *Axa răului*, din care făceau parte Iran, Siria și Coreea de Nord.

Una din legendele persuasive din literatura americană este *Înțelepciunea omului din popor*. Când ne alegem liderii, avem încredere în persoanele modeste. Președinții americani au pus accent pronunțat pe originile lor modeste. Reagan a făcut caz de originea sa umilă în Dixon, Illinois, iar Bill Clinton a ținut să facă cunoscut faptul ca a văzut lumina zilei într-o căsuță simplă din Hope, Arkansas. Mitul este valabil și pentru alte culturi și sisteme politice.

Simplitatea, virtuțile omenești, cum ar fi iubirea, compasiunea, dar și umorul în discursul public vin să contureze imaginea unui om din popor, de om obișnuit. Tehnologia a fost utilizată și de Obama: *Lăsați-mă să o spun public*, – declară Obama în discursul inaugural, – *Michelle, nu te-am iubit niciodată mai mult ca acum*. Vom constata *umanizarea imaginii* de politician, prin prezentarea laturii de familist ideal, care chiar după 20 de ani de căsnicie este capabil să facă în public o declarație de dragoste. Aceeași referință de familist se direcționează către fiicele Sasha și Malia: *Și eu sunt atât de mândru de voi. Dar trebuie să vă spun că deocamdată un singur câine este probabil suficient*. Precizăm că pentru umanizarea chipului liderului politic cercul familiei se extinde, cuprinzând și animalele domestice. Aceasta pentru că în spectacolul politic, – este de părere francezul Roger-Gerard Shwartzenberg, – nimic nu este secundar sau lipsit de semnificație.⁷

Ideea patriotismului se apropie foarte mult conceptual de mitul american *Posibilitatea succesului*. Protagonistul lui este un tânăr care devine om de succes prin multă muncă, onestitate și încredere în viitor. Mitul se adresează în special emigranților ajunși în SUA. Mitul a îmbrăcat o formă mai generală, care le include și pe femei, alte categorii de emigranți, inclusiv cei sosiți din Europa. El încorporează valorile muncii asidue, sincerității, cinstei, legii și ordinii. Cel care le-a acordat atenția cuvenită acestor atribute ale societății americane a fost Alexis de Tocqueville:

„Toți americanii simt o dorință aprinsă de a urca pe scară socială. Toți caută constant să dobândească proprietăți, putere, reputație”.⁸ Acest mit și-a găsit reflectare prin tehnica personificării în discursul de victorie al lui Barack Obama: „Credem într-o Americă generoasă, într-o Americă plină de compasiune, într-o Americă tolerantă, deschisă viselor fiicei unui imigrant care studiază în școlile noastre și jură credință drapelului nostru”.⁹

Politicienii recurg frecvent la invocarea miturilor pentru a convinge alegătorii. Printre miturile cu deosebită forță persuasivă, mai cu seamă în timpul campaniilor electorale, este și mitul *Timpul Mare* sau *Vârsta de Aur* (*Eterna reîntoarcere*). Autorul lui este filosoful, scriitorul și istoric al religiilor Mircea Eliade. El a stabilit că oamenii resping timpul istoric concret și râvnesc o „întoarcere periodică în timpul mitic al începuturilor, în „Timpul Mare”. Astfel putem evoca ideea celor două tipuri de timp. Când spunem, de pildă : „Ceea ce ne părăsește periodic, se întoarce periodic”, adică „culegi ceea ce ai semănat” sau

⁷ Roger Gerard Shwartzenberg, *Statul-spectacol*, Ed. Scripta, București, 1995, p. 121.

⁸ Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, Ed. Humanitas, București, 2008, p.110.

⁹ *Discursul de victorie al lui Barack Obama, op.cit.*

„istoria se repetă”. *Vârsta de Aur* sau *vremurile de dinainte* mai simbolizează imaginea unei ordini, a unei armonii sociale, sunt imagini ale unui trecut legendar. Imaginea *vremurilor de dinainte* suportă acel proces de selecție sau de transmutație caracteristic aducerii aminte. Astfel, memoria transformă în legendă niște vremuri privilegiate. În imaginarul politic, constelația *Vârstei de Aur* este considerată cea mai stabilă și cea mai actuală. *Vârsta de Aur* nu este decât evocarea nostalgică a unei fericiri trecute și ceea ce este așteptarea întoarcerii acesteia. Mitul *Vârstei de Aur* a inspirat și a mobilizat electoratul favorabil stângii comuniste din Republica Moldova în timpul campaniei electorale din 25 februarie 2001. După acest scrutin parlamentar fracțiunea comunistă deținea 71 din cele 101 de mandate în forul legislativ de la Chișinău.

Un alt element vital al „constelației” mitologice, după Ballandier, îl constituie *mitul Unității*. Potrivit lui G. Ballandier, acesta exprimat, de regulă, prin apelul la rasă, popor, își găsește aplicarea cea mai spectaculoasă. În sărbătoare ce plasează întreaga națiune într-o situație ceremonială. În contextul teatralizării politice, am putea afirma că *Mitul Unității* nu este altceva decât o „fuziune delirantă” a unei societăți civile.¹⁰

Mitul Unității comportă o semnificație deosebită în regimurile totalitare, în cele socialiste, unde prevalează statul și personalizarea puterii. În asemenea sisteme sărbătorile însoțite de defilări, procesiuni militare sau civile sunt expresii ale dogmei și forței guvernanților. Ziua de 1 Mai în timpul URSS semnifica mai mult decât o sărbătoare a muncii: ea reunește, egalează, asociază pentru moment masele și liderii săi.

În cazul Republicii Moldova, unul dintre cele mai fascinante spații simbolice ale teatrului politic al unității este, fără îndoială, Piața Marii Adunări Naționale din centrul Chișinăului. Aceasta îi conferă un anumit sens – cel de oraș al puterii, apoi cel de inimă a țării.

Mitul Unității este prezent și în discursul președintelui Obama: „Suntem o familie americană și ne vor ridica, sau cădea împreună ca o națiune și ca un singur popor”.¹¹

Mitingul Pro-Europa din 3 noiembrie, organizat de partidele Coaliției de guvernare în Piața Marii Adunări Naționale din Chișinău, la care au participat peste 100 de mii de cetățeni, reprezintă, de asemenea, un model de revocare a mitului unității poporului și clasei guvernatoare cu efecte persuasive.

În opinia lui Murray Edelman, atunci când este vorba de putere, miturile nu sunt simple ficțiuni, ci credințe larg acceptate.¹² Ceea ce are relevanță în cazul mitului politic este că el mizează întotdeauna pe afecte și doar rareori pe aspectele cognitiv-raționale. Funcția dominantă a mitului politic este una de liniștire, de detensionare a conduitelor angoase, panicate și confuzionate de stimuli sociali contradictorii.

Mitul politic însă este lipsit de esență fără de tradiție și cultură politică. Interdependența dintre cultura politică, mentalul maselor și procesul electoral dă naștere unui alt fenomen al poziționării actorului politic – *brandul politic*.

¹⁰ Georges Ballandier, *Scena puterii*, AION, Oradea, 2000, p.21.

¹¹ *Discursul de victorie al lui Barack Obama, op.cit.*

¹² Edelman Murray, *Politica și utilizarea simbolurilor*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p.101.

Definițiile brandului sunt multiple. Iată cum definește, bunăoară, acest concept socio-politic și cultural jurnalistul român, ex-consilierul președintelui Traian Băsescu, Claudiu Săftoiu, în monografia sa *Jurnalismul politic – manipularea politicienilor prin mass-media, manipularea mass-media de către politicieni*: Brandul de imagine politică este reprezentat de totalitatea semnelor și caracterelor de personalitate pe care mass-media le include în audiența politică, relativ la o persoană care desfășoară activități politice constante. În fapt, *brandul* de imagine politică este o sinteză simplistă – o caricatură, o figură compusă din două-trei trăsături majore, care poziționează o personalitate politică în mintea electoratului, o dată pentru totdeauna.¹³ Odată produs acest fapt, personalitățile politice puternic poziționate în conștiința audienței politice dintr-o țară foarte greu își mai pot schimba percepția pe care o au în electorat.

Fenomenul brandingului politic românesc este reflectat deosebit de relevant în Volumul *Cartea președinților* de Vladimir Tismăneanu și Cristian Pătrășconiu. În lucrarea evocată brandul se asociază cu o doctrină care însumează 2-3 opțiuni, proiecte politice. De exemplu, doctrina Constantinescu.¹⁴ Constantinescu a fost un *președinte al tergiversării*¹⁵ decomunizarea era atunci o urgență istorică. Ce l-a împiedicat pe Constantinescu să creeze o comisie care să studieze crimele comunismului? ...Ceea ce a subestimat Corneliu Coposu, și nu doar el, ține de slăbiciunile umane ale personajului: o vanitate hipertrofiată, orgoliu nemăsurat, o fixație față de propria imagine pe care o numim îndeobște narcisism.¹⁶ Legitimitatea lui Emil Constantinescu s-a născut din relația sa cu Corneliu Coposu. Deși se considera egal cu Walesa și cu Havel, n-a fost implicat, precum aceștia, în acțiunile disidente din anii comunismului. Mai mult, Constantinescu este deficitar la capitolul carismă.¹⁷

În opinia autorilor, există asemănări ale președinților României cu alți președinți reali de stat din lumea largă: Iliescu cu Andropov, Constantinescu cu Gorbaciov, Băsescu cu Elțin.¹⁸

Ceaușescu se credea uns de Istorie, avea o încredere oarbă în destinul său grandios, de *salvator* al neamului și de *baci național*.¹⁹ Iliescu s-a adaptat cameleonic, a mimat și mimează democratismul, dar a rămas atașat bizantinismului de partid și de stat în care s-a format. Are un magnetism al său, pe care știe să-l utilizeze. Traian Băsescu are un ego pronunțat. A riscat enorm când și-a asumat condamnarea dictaturii comunismului. S-a identificat cu acel demers în ziua de 18 decembrie 2006. Ceea ce îl face pe Băsescu uman și interesant este natura de *plebeu mereu răzvrătit*, curajul de a spune lucrurilor incomode. Băsescu știe să inducă încredere, să transmită o imagine de vigoare, de forță.

¹³ Saftoiu Claudiu, *Jurnalismul politic – manipularea politicienilor prin mass-media, manipularea mass-media de către politicieni* pe <http://www.markmedia.ro>.

¹⁴ Tismăneanu, Vladimir, Pătrășconiu, Cristian, *Cartea președinților, Convorbiri, corespondențe, portrete*, Ed. Humanitas, București, 2013, p.196.

¹⁵ Ibidem, p.142.

¹⁶ Ibidem, p.144.

¹⁷ Ibidem, p.229

¹⁸ Ibidem, p.221.

¹⁹ Ibidem, p.227.

Referendumul din 30 iulie 2012 pentru demiterea lui Traian Băsescu a capotat. Urișele eforturi ale trusturilor oligarhiei mafioate, isteriile lui Antonescu și minciunile lui Ponta nu au dus la rezultatul scontat.²⁰

Ceaușescu s-a format în universul dogmatic bolșevic, dar a mers treptat în direcția unui naționalism primordialist, a cultivat mitologia traco-dacică, a încercat să prezinte PCR drept continuatorul voievozilor medievali și chiar al unor Burebista și Decebal. Ceaușescu se visa *reîncarnarea lui Mihai Viteazul*. Dar a rămas un comunist convins, a murit cântând „Internaționala”. Doctrina sa a fost *stalinismul național*.

Traian Băsescu este un spirit pragmatic, care a înțeles că modernizarea reală a României înseamnă adoptarea valorilor pluraliste și despărțirea de trecutul totalitar, fascist și comunist. Doctrina sa este legată de proiectul său politic: stat de drept, respect pentru Constituție, combaterea corupției, euro-atlantismul autentic, nu mimat, lupta cu moștenirile leniniste.²¹

Conform altei interpretări, brandul reprezintă o sumă de valori, pe care le are un anumit produs. În cazul nostru, un lider politic. De exemplu, Che Guevara este un brand ²²Incontestabil, imaginea acestui lider politic a trecut de la stadiul de produs la cel de marcă. Guevara făcea revoluții, de unde s-a desprins și ideea de rebeliune, de opoziție, de atitudine antisistem. Această valoare s-a distilat în timp și l-a transformat în brand. Fiecare brand se poziționează pe piață, atribuindu-i o calitate anume *produsului*. Chiar și comunismul poate deveni un brand. Astfel, Lenin este asociat ideii de utopie politică, el reprezentând comunismul idealist. Stalin este simbolul represiunii, iar Gorbaciov întruchipează utopia comunismului reformist.

Comunismul românesc a dat un singur brand – brandul Ceaușescu: pentru străini – *Ceaușescu-dictatorul*, pentru români – *geniul Carpaților, Marele fiu al țării, Erou între eroi*. În Occident a reușit să-și impună imaginea unui lider socialist independent de URSS. De aceea lozinca din perioada lui Gheorghiu Dej: „Stalin și poporul rus fericirea ne-a adus!” după 1965 a fost înlocuită prin alta: „Ceaușescu și poporul, patria și tricolorul!”²³.

Pentru mentalul electoratului moldovean epoca comunistă a dat naștere brandului politic Ivan Bodiul, de unde și sintagma *epoca bodiulistă*. Și unul și altul a lăsat frumoase amprente „arhitecturale” ca o amintire a Epocii de Aur: Ceaușescu a lăsat românilor metroul și Casa Poporului, Bodiul – faimoasa Sală cu Orgă, Teatrul de Operă și Balet, tronsonul de drum ce unește Botanica de sus cu centrul Chișinăului etc.

Imaginea liderului politic, după cum susține cercetătorul rus V. Pîzin, este eco-ul social al trăirilor launtrice ale individului. Imaginea reprezintă, de fapt, o proiecție în politic a alegătorului însuși. Omul politic devine oglinda alegătorului său, în care cel din urmă încearcă să descopere ceea ce este ascuns în adâncurile

²⁰ Ibidem, p.235.

²¹ Ibidem, p.236

²² *Comunismul de consum*, Nr.142, 13-19 octombrie, 2006.

²³ Ibidem.

sufletului său (teoria echilibrului perceptiv). Astfel, brandul liderului politic poate fi tratat ca un model de „proiecție a arhetipului”²⁴.

Brandul politic pune în prim-plan individualizarea și nu utilitatea actorului politic. În contextul complexității spațiului și ofertelor politice în campania electorală, alegătorul trebuie să-și identifice și să-și aleagă cu ușurință favoritul personal în campanie. Elaborarea celor mai puternice branduri naționale se fundamentează pe arhetipurile culturii naționale. În cultura rusă, de exemplu, pot fi identificate 12 tipuri de arhetipuri: *arhetipul Durak* (Prostănacul) – se asociază cu simplitatea; arhetipul *Bogatîri* (Bogatâr) – se asociază cu eroismul; *Ivan-Țarevici* simbolizează devotament, putere; *Vasilisa Prekrasnaia* (Vasilisa cea Frumoasă) – transformare și iubire; *Zolotaia Râbka* (Peștișorul de Aur) – magie, *Baba Iaga* (Baba Cloanța), *Koșcei Besmertnâi* (Koscei Nemuritorul) – revoltă etc.²⁵

Pentru comparație, vom constata că în spațiul politic moldovenesc nu se observă o intercalație relevantă dintre basmele și legendele populare și brandingul politic. Așadar, în spectacolul politic moldovenesc nu sunt antrenați nici Feți Frumoși, nici Ilene Cosânzene. A apărut, în schimb, un păpușar. Anume așa a fost supranumit prim-vicepreședintele PD, Vlad Plahotniuc. Aceasta grație mișcărilor de culise pe care le-ar fi inspirat, în opinia liderului PLDM, Vlad Filat, anume Plahotniuc.

Sociologul rus Dmitrii Olișanski propune o amplă tipologie de arhetipuri²⁶:

Țarul – liderul cu o putere energizantă deosebită. Este imaginea lui Elțin, „țarul Boris”, politicianul nr.1 din Rusia, care preia puterea de la ideologul și indecisul M. Gorbaciov. Actualmente, *țarul roșu de la Kremlin* – Vladimir Putin.

Sobarul – acest rol Olișanski i l-a rezervat fostului primar al Moscovei, Iurie Lujkov. S-a aflat la guvernarea Moscovei timp de 15 ani, după destrămarea URSS-ului. Noțiunea de „sobar” se mai asociază cu cea de *kupet*/negustor. Energia sa expansivă se proliferază nu pe verticală, ci pe orizontală, fiind interesat de cucerirea unor „noiteritorii”. Magistrul orașului, sau *gradonacialnicul* nici de cum nu poate fi un *țar*.

Partorgul – este arhetipul lui Ziuganov, care în 1996 a devenit o umbră a lui B. Elțin. Este omul nepregătit să ia puterea în mâinile sale. Se consideră că în alegerile din 1996 Ziuganov se temea mai mult de eventuala sa victorie, decât Elțin de eșecul său. Anume acesta a fost motivul principal al temperării acțiunilor electorale ale candidatului comunist dintre primul tur de scrutin și cel de-al doilea. Elțin suferea din cauza unor probleme de sănătate, iar Ziuganov, pur și simplu, s-a retras pentru puțin timp. Era, probabil, conștient de faptul, că nu erau timpuri favorabile pentru comuniști.

Pontatorul – persoana care mizează (pontează) la jocurile de cărți. De regulă, aceștia „se aprind” repede în public, dar după culise apar cu totul în altă ipostază – epuizați, oboșiți. (imaginea liberalului rus Vladimir Jirinovski).

Preotul răsposit – este modelul lui Mihail Gorbaciov, primul și ultimul președinte al URSS. A „abdicat” de la putere, ca mai apoi să-și argumenteze

²⁴ Arud. Кошелюк М. *Технологии политических выборов*, 2 –е изд. Питер, 2004.

²⁵ Иудин А.А., Иудин А.И., Чернышов А.В. *Архетипы в современной рекламе: возможности и перспективы*. Н. Новгород: Изд-во НИСОЦ, 2010.

²⁶ Arud. Кошелюк М. *Технологии политических выборов* 2-е изд. Питер, 2004.

greșelile comise. „El a distrus puterea, – scrie Olișanski, – și tot restul vieții este nevoit să se justifice asemeni unui preot-răspopit, care a început să țină prelegeri despre comunismul științific.”

Nașterea și menținerea unui brand presupune respectarea unor reguli. În cazul în care ar fi să transcriem legile imuabile ale brandului, după All și Laura Ries, am obține următorul conținut: Dacă se vrea construirea unui brand puternic în mintea electoratului, acesta trebuie restrâns. (*Legea expansiunii*). Esența brandului trebuie redusă la o singură idee sau atribut. După ce un brand intră în posesia unui cuvânt, este greu pentru oponenti să-l mai fure (Mitterand – forța liniștită, Mercedes-Benz – prestigiu).

Este nevoie de găsit un cuvânt codificat pentru prestigiu. (*Legea cuvântului*)²⁷.

Imaginarul politic moldovenesc

Este important, în opinia noastră, să estimăm că nu toți actorii politici devin branduri politice. Făcând analiza portretistică a unui actor politic ne vom convinge că este foarte dificil să identifici două-trei elemente care ar caracteriza și ar reda o sinteză a prestației politice a acestuia. Unicii actanți ai scenei politice care acoperă cerințele pentru un branding politic sunt șefii de stat. Un brand al politicii autohtone poate fi considerat primul președinte al Republicii Moldova Mircea Snegur. Făcând referință la legile imuabile ale persuasiunii, este clar că pentru un brand este importantă prezența calificativului *primul*. Mircea Snegur a fost primul președinte al Republicii Moldova după declararea Independenței și Suveranității statului la 27 august 1991. Numele lui Snegur se asociază cu Tricolorul și Suveranitatea. Grație stilului de guvernare și a temperamentului prezidențial, primul președinte și-a adjudecat pe bună dreptate numele de *părinte al națiunii*²⁸. La 15 ianuarie 1992, în incinta Parlamentului, primul Președinte al Republicii Moldova a jurat pe cărțile sfinte credință poporului Moldovei. După declararea independenței, Republica Moldova a fost primul stat din cadrul CSI care a devenit membru al ONU. Președintele Mircea Snegur a fost cel care a semnat protocolul de aderare în ziua de 2 martie 1992, în timp ce acasă, în aceeași zi, la Dubăsari, gardienii și cazacii atacau direcția de poliție²⁹.

Conflictul de la Nistru din primăvara 1992 i-a adus un grav prejudiciu de imagine președintelui de atunci. Consecințele conflictului armat, criza economică prin care trecea Republica Moldova au creat premise favorabile pentru accederea la putere a concurentului său electoral, Petru Lucinschi. Unul din punctele forte ale brandului Snegur a fost abandonarea Partidului Democrat Agrar din Moldova, considerat un partid al oamenilor întâmplători în politică, retrograd,³⁰ și

²⁷ Al Ries, Laura Ries, *Cele 22 de legi imuabile ale brandului – cum să transformi un produs sau un serviciu într-un rând de clasă mondială*, Ed. Colecție Curieir MK, București, 2003.

²⁸ Legea cu privire la alegerile Președintelui RM a fost aprobată la 18 septembrie 1991.

²⁹ Aurelia Peru, *Crearea brandului de imagine politică*, Moldoscopie, Probleme de analiză politică, Partea 4 (XXXIV), 2006.

³⁰ La 4 august 1990 M. Snegur își anunță retragerea din rândurile PCM. La 27 iunie 1995 își anunță demisia din PDAM. În Declarație se spune: „Unii membri ai Executivului PDAM tot mai des pun la îndoială justetea cursului reformelor economice, inițiate la începutul anului 1992, și a intenției de integrare a țării noastre în economia occidentală, făcându-se deseori aluzii la

inițiativa sa cu privire la modificarea art. 13 din Constituția Republicii Moldova despre limbă. La 27 aprilie 1995, de la tribuna parlamentară, Snegur avea să declare că denumirea corectă a limbii noastre este limba română.³¹ După abandonarea PDAM Snegur vine în fruntea altui partid, care îl va lansa în alegerile prezidențiale din 1996 – Partidul Renașterii și Concilierii.

Cel de-al doilea președinte al Republicii Moldova, Petru Lucinschi, a rămas în istoria formării sistemului politic moldovenesc ca un președinte-jucător. În 1996, în ajunul scrutinului prezidențial a fost creată Mișcarea pentru o Moldovă Democratică și Prosperă, lider Dumitru Diacov. Aceasta a fost formațiunea care l-a promovat mai apoi pe Petru Lucinschi în competiția prezidențială, din care a ieșit învingător. Formarea coaliției de guvernare Alianța pentru Democrație și Reforme (1998), iar apoi destrămarea acesteia (1999) după acordarea moțiunii de neîncredere cabinetului Sturza prin votul oferit de către membrii fracțiunii PPCD din legislativ, componentă a ADR, și cel al fracțiunii PCR. Și după ieșirea sa din politică numele acestuia a fost asociat cu apariția unor formațiuni politice, lansarea unor mesaje politice. Astfel, PLDM este considerată de unii analiști creatură a lui Petru Lucinschi. Amintim, că fiul președintelui este membru al PLDM, președinte al Comisiei parlamentare pentru cultură, știință, educație, mass-media. Dacă în cazul lui Mircea Snegur se poate de spus că anturajul a creat președintele, atunci în cazul lui Petru Lucinschi – președintele a fost cel care a creat anturajul.

Voronin – *Salvatorul și Vladimir Voronin – euro-comunistul*. Este brandul dual de imagine al președintelui moldovean, perceput de electoratul moldovenesc. După ce în 2001 Voronin vine la guvernare, în fruntea PCR, ca un salvator al națiunii, cu opțiunea integrării în spațiul economic de răsărit, în 2002-2003 staff-ul comunistului Voronin elaborează și promovează strategia vectorului integrării europene. Retorica politică anti-rusească, respingerea Memorandumului Kojak, întâlnirea cu cel mai puternic președinte al planetei, în Cabinetul Oval, președintele Bush Jr., în perioada primului mandat, i-au permis să-și adjudece brandul de *euro-comunist*. Au contribuit la această nominalizare și întâlnirea cu președintele României, Băsescu în ajunul alegerilor parlamentare din 2005. S-a mizat pe tehnica transferului de imagine. După evenimentele din 6-7 aprilie 2009, imaginea președintelui a primit o lovitură de grație. Din euro-comunistul Voronin, liderul PCR a revenit la imaginea de *partorg*. Voronin și-a creat imaginea de *protector al moldovenismului* și al statalității moldovenești cu o retorică sarcastico-agresivă la adresa comisarilor europeni și, în special, a președintelui României, Traian Băsescu³².

imposibilitatea existenței și dezvoltării țării în condițiile independenței în afara cadrului ex-URSS” în *Republica Moldova: Istoria politică (1989-2000)*, Chișinău, 2000, p.143.

³¹ Abia la 5 decembrie 2013 Curtea Constituțională a declarat denumirea corectă a limbii de stat limba română. Astfel sintagma „limba moldovenească, funcționând pe baza grafiei latine”, din articolul 13 al Constituției Republicii Moldova, urmează să fie înlocuită cu expresia „limba română”, conform textului „Declarației de Independență”, considerat primar.

³² Aurelia Peru, *Crearea brandului de imagine politică, op.cit.*

Președintele Republicii Moldova, Nicolai Timofti (2011-...), cu certitudine, nu poate să se asocieze cu imaginea tradițională inerentă unui șef de stat - cea de *părinte al națiunii*. Aceasta și datorită faptului că alegerea președintelui, după o perioadă îndelungată de criză constituțională în Republica Moldova, generată de incapacitatea legislativului de a alege șeful statului, a fost rezultatul negocierilor între partidele politice aflate la guvernare și a compromisului din partea unor reprezentanți ai opoziției parlamentare.³³ Dacă ar fi să apelăm la brandurile franceze, acesta poate fi calificat drept „un bebeluș bătrân” din sediul prezidențial³⁴.

Aceasta se întâmplă în condițiile dezvoltării și consolidării parlamentarismului în sistemul politic autohton. Autoritatea șefului statului este una *de jure, consfințită prin Constituție (art.78), de facto se creează impresia că deciziile finale le ia altcineva decât președintele. Lucru pe care l-a afirmat de mai multe ori și liderul PL, Mihai Ghimpu*³⁵.

Mihai Ghimpu, președinte interimar al Republicii Moldova (11.09.2009 - 28.12.2010), președintele PL reprezintă cu certitudine un brand de imagine politică. Se asociază cu sintagmele: românism-unionism, nonconformism, sarcasm, umor. Este politicianul direct și tranșant. Utilizează un limbaj colocvial, populist. De numele lui sunt legate următoarele evenimente și decizii simbolice: desecretizarea arhivelor KGB, critica dură la adresa Kremlinului, inclusiv decretul (neconstituțional) despre declararea zilei de 28 iunie drept zi de ocupație sovietică, denumirea corectă a limbii române.³⁶

Unul dintre cei mai longevivi actori ai spectacolului politic moldovenesc este considerat creștin-democratul Iurie Roșca. Imaginea acestuia oscilează între brandul de *haiduc* și *Iuda politică*.³⁷

³³ La 6 martie 2012 62 deputați l-au ales pe Nicolae, *Timofti președinte*, punând capăt impasului prezidențial de peste 900 de zile.

³⁴ Shwartzenberg, Roger Gerard, *Statul-spectacol sau Eseu despre și împotriva star-sistemului în politică*, Ed. Scripta, București, 1995.

³⁵ Emisiunea Politica, pe www.tv7.md, 12 februarie 2014.

³⁶ Din data de 11 septembrie, 2009, președintele Parlamentului Republicii Moldova, Mihai Ghimpu asigură interimatul funcției de Președinte al Republicii Moldova. Interimatul funcției a intervenit ca urmare a demisiei președintelui Vladimir Voronin anunțată în dimineața zilei de 11 septembrie 2009 la postul public de televiziune. Cererea de demisie a fost transmisă secretariatului Parlamentului, iar prin votul majorității deputaților a fost declarată vacantă funcția de Președinte al Republicii Moldova. Prin urmare, în corespundere cu articolul 91 al Constituției Republicii Moldova, care prevede că „interimatul funcției se asigură de Președintele Parlamentului”, Mihai Ghimpu devine Președinte interimar al Republicii Moldova până la alegerea de către Parlament a noului Președinte. Mihai Ghimpu, în calitate de președinte al Parlamentului și președinte interimar al Republicii Moldova, a declarat că prevederile Constituției ar trebui să se adapteze prevederilor Declarației de Independență a țării, care menționează că „limba oficială în Republica Moldova este limba română”. În luna iunie 2010, Mihai Ghimpu, în calitate de președinte interimar al Republicii Moldova, a aprobat un decret prezidențial prin care se condamnă ocupația sovietică din 28 iunie 1940, organizându-se totodată o zi a comemorării victimelor ocupației sovietice în Basarabia. Decretul prevede de asemenea faptul că armata rusă, succesoare a armatei sovietice, trebuie să se retragă imediat de pe teritoriul Republicii Moldova. Decretul a stârnit multe comentarii contradictorii, inclusiv în rândul membrilor AIE, însă a fost catalogat de majoritatea analiștilor politici, drept un act de curaj fără precedent pentru un conducător al Republicii Moldova. pe http://ro.wikipedia.org/wiki/Mihai_Ghimpu

³⁷ Aurelia Peru, *Crearea brandului de imagine politică, op.cit.*

Între anii 1988–2005, liderul PPCD devenise deja un brand al opoziției din țară. Roșca avea imaginea *haiducului* politicii moldovenești: proteste, pichetări, discursuri bătăioase la adresa puterii. De regulă, haiducul este un personaj politic mai puțin stilat, mai firesc, care se afirmă pe scena politică nu prin calități instituționale sau elevate, ci printr-un mod direct de a acționa prin mijloace specifice asupra oamenilor simpli, adică într-un stil lipsit de echivoc, fiind astfel pe placul cetățeanului obișnuit. Haiducul nu acționează în numele principiilor abstracte, ci în numele situațiilor, în numele oamenilor simpli și asemeni oamenilor simpli. Cazul lui Roșca este însă unul specific. Haiducul nu va fi niciodată un aristocrat prin comportamentul său, or, Roșca nu este după natura sa un haiduc – având un comportament aristocrat, când o cer circumstanțele. Acesta este rolul pe care l-a interpretat ireproșabil.

Presă autohtonă l-a mai catalogat pe liderul creștin-democrat ca urmare a contribuției sale la spargerea a două alianțe politice – Convenția Democrată în alegerile prezidențiale din 1996 și Alianța pentru Democrație și Reforme în post-electorală 1998, drept *spărgătorul de alianțe*.³⁸

După alegerile parlamentare din anul 2005, liderul PPCD își „autocenzurează” considerabil imaginea. *Haiducul* de adineaori s-a transformat într-un oportunist al politicii moldovenești. Oportunism pe care l-a manifestat în ziua de 4 aprilie 2005, când fracțiunea PPCD împreună cu deputații PD și social-liberali votează de comun cu fracțiunea majoritară comunistă pentru cel de-al doilea mandat al președintelui comunist Vladimir Voronin. Votul creștin-democraților din legislativ întru susținerea președintelui comunist la perpetuarea legitimității în cel de-al doilea mandat prezidențial a lăsat consternat electoratul fidel al PPCD-ului, care este unul anticomunist.

În noiembrie 1999, după acordarea votului de neîncredere Cabinetului Sturza, după 9 luni de la crearea acestuia, presa autohtonă a relansat referindu-se la cooperarea parlamentară dintre comuniști și creștin-democrați istorica sintagmă politică „monstruoasa coaliție”.

Păpușarul este cel mai recent brand de imagine politică în spectacolul politic moldovenesc. Apare în contextul disensiunilor dintre liderii celor două formațiuni politice, PLDM și PD, respectiv, Vlad Filat și Vlad Plahotniuc, cel din urmă supranumit de către primul *păpușarul*.³⁹ Ambii politicieni au provenit în politică din domeniul businessului, ambii cu momente controversate și intransparente în CV-ul de om de afaceri.

Chiar dacă V. Plahotniuc reușește de fiecare dată să respingă acuzațiile aduse, catalogându-le ca pe o manipulare a opiniei publice, imaginea de păpușar îi este una inerentă, indetașabilă. Ea a devenit un brand de imagine politică național.

³⁸ *Oprîți-l pe Iuda*, pe www.youtube.com/watch?v=njKzDxxNqqk.

³⁹ PLDM iese din Alianța pentru Integrare Europeană, (Discursul lui V. Filat din 13 februarie 2013), pe http://www.publika.md/pldm-iese-din-alianța-pentru-integrare-europeană--filat--vrem-un-nou-acord-aie_1257241.html.

Concluzii

Finalizarea procesului de construcție a imaginii politice, consolidarea acesteia până la obținerea efectului de brand politic este indisolubil legată de utilizarea instrumentarului persuasiv. Un instrument prioritar al persuasiunii îl constituie mitizarea politică, care urmărește să vitalizeze în mod artificial și fals rolul puterii, rolul unui actor politic, fie prin compararea acestora cu modele eroice din trecut, fie prin inducerea speranței într-un viitor iluzoriu care ar putea fi rezultatul acțiunilor puterii sau respectivului actant din spectacolul politic. Puterea mitizată este investită nemeritat cu calități deosebite, în contradicție flagrantă cu interesele ei prozaice, mărunte. Manipularea prin mitizarea politică încearcă să convingă cu privire la eficiența și moralitatea puterii.

Un factor decisiv al dimensiunii persuasive în procesul de relaționare îl constituie brandingul politic. În studiul de față am elucidat premisele și circumstanțele în care un personaj politic se transformă treptat în brand politic. Sunt argumente în favoarea afirmației, că imaginea politică constituie un produs politic destinat psihologiei maselor. Aceasta însă este vulnerabilă doar la „tablouri” clare, adică la un cod informațional, cristalizat într-un chip bine identificat și poziționat în mentalul maselor. Așa, de exemplu, Petru Lucinschi era supranumit în sfera mediatică, „șmecherilovici” sau „vulpe” politică; președintele rus Boris Elțin era supranumit „ursul” rus sau „Țarul Boris”, președintele SUA, B. Clinton, era supranumit Bill „șmecherul” etc. Aceste codificări mitologice relevă trăsăturile de caracter, stilul comportamentului lor politic. Totodată, utilizarea unor astfel de interpretări simbolico-mitologice facilitează considerabil perceperea de către publicul electoral a actorului politic, făcând-i imaginea mai accesibilă.

Psihologia maselor înclină să simplifice lumea înconjurătoare. Trăind într-un secol al vitezei și al hegemoniei informaționale, *brandul* de imagine politică are sarcina de a cristaliza și a transmite operativ o informație completă despre protagonistul său. În aceste circumstanțe alegătorul va reacționa la un context mitologic și nu la unul real. Fapt pe care trebuie să nu-l neglijeze consilierii de PR în campaniile de comunicare electorală sau politică.

Bibliografie

- Ballandier, Geoges, (2000), *Scena puterii*, AION, Oradea.
- Cernencu, M., Rusnac, Gh., Galben, A., Solomon, C., (2000), *Republica Moldova: istoria politică (1989-2000), Documente și materiale*, V.I, Chișinău, Ed. USM.
- Edelman, (1999), Muray, *Politica și utilizarea simbolurilor*, Iași, Ed. Polirom.
- Girardet, Raul, (1997), *Mituri și mitologii politice*, Iași, Institutul European.
- Иудин А.А., Иудин А. И., Чернышов А.В., (2010), *Архетипы в современной рекламе: возможности и перспективы*, Н. Новгород: Изд-во НИСОЦ.
- Кошелюк, М., (2004), *Технологии политически хвыборов 2 –е изд.* Питер.

Larson, Charles, (2003), *Persuasiune. Receptare și responsabilitate*, Iași, Ed. Polirom.

Peru, Aurelia, (2006), *Crearea brandului de imagine politică*, MOLDOSCOPIE, Probleme de analiză politică, Partea 4 (XXXIV).

Ries Al, Ries Laura, (2003), *Cele 22 de legi imuabile ale brandului – cum să transformi un produs sau un serviciu într-un brand de clasă mondială*, București, Ed. Colecție Curieir MK.

Shwartzenberg, Roger Gerard, (1995), *Statul-spectacol*, București, Ed. Scipta.

Saftoiu, Claudiu, *Jurnalismul politic – manipularea politicienilor prin mass-media, manipularea mass-media de către politicieni* pe <http://www.markmedia.ro>

Tocqueville, Alexis, (2008), *Despre democrație în America*, București, Ed. Humanitas.

Tismăneanu, Vladimir, Pătrășconiu Cristian, (2013), *Cartea președinților, Convorbiri, corespondențe, portrete*, București, Ed. Humanitas.

Vartic, Andrei, (1996), *SNEGUR*, Chișinău, Ed. Basarabia.

ECONOMIA ISLAMICĂ VERSUS ECONOMIA CONVENȚIONALĂ

Loredana Cornelia Boșca,*

loredanabosca@yahoo.com

Ștefan-Dominic Georgescu**

stefan_geodom@yahoo.com

Abstract: *The purpose of this paper is to display, in a synthetic manner, the specificity of “Islamic economy” as compared to the so-called “conventional economy”. First of all, we will highlight the constitutive elements of the discourse of contemporary “Islamic economy” that essentially distinguish it from the discourse of Western economy, but we will also identify the religious and philosophical causes that play an important part within the shaping of this type of theoretical approach. Secondly, we will sustain that the expression “Islamic economy” signifies not only a social-political doctrine, which serves to an economic agenda, but also an “epistemological” project whose methodological framework may allow the evolution towards an “Islamic economics” on its own right.*

Keywords: *’ilm al-iqtisad, israf, ijma, riba, zakat, Sunnah, Shari’ah.*

Putem identifica anumite concepte, teorii și practici economice nesistematice și neunitare, condiționate de numeroși factori morali, sociali și politici care au făcut parte integrantă din istoria filosofiei morale și sociale a islamului din perioada sa pre-clasică și clasică, însă lucrurile s-au schimbat radical după cel de-al Doilea Război Mondial¹. De la mijlocul secolului trecut, specialiștii au început să ia în considerare și să analizeze cu mai multă atenție și curiozitate originile, natura și metodologia economiei islamice. Două evoluții interdependente au jucat un rol semnificativ și favorizant în construcția economiei islamice ca „știință”: una socio-politică, alta epistemologică.

Dacă ne referim la maniera de edificare a acestei construcții teoretice în contemporaneitate, prima observație trebuie să vizeze discursul intelectualilor musulmani cu privire la *economia islamică*. Acest discurs este constituit, de obicei, din anumite conținuturi și reprezentări particulare, explicite sau implicite, asupra economiei „convenționale” occidentale. Aproape că nu există o lucrare despre economia islamică care să nu fie articulată sub forma unui dialog

* Conf. univ. dr., Universitatea de Studii Economice, București.

** Lect. univ. dr., Universitatea de Studii Economice, București; cercetător, Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, Academia Română, București.

¹ Abdulkader Cassim Mahomedy, “Islamic Economics: Still in Search of an Identity”, în *International Journal of Social Economics*, vol. 40, no. 6, 2013, p. 557.

continuu, a unei permanente raportări la realitățile economiei actuale occidentale. Demersul se concentrează pe ample analize comparativ-critice asupra practicilor, organizațiilor concrete și structurilor obiective socio-economice specifice Occidentului, din perspectiva principiilor etico-religioase ale islamului.

Scopul teoretic asumat al economiștilor islamici este fie acela de a „islamiza” sistemul economic occidental și discursul despre acesta, fie de a adapta economia islamică la valorile economice occidentale fără ca aceasta să-și piardă esența normativă. Oricum am privi lucrurile, economia islamică, în cheie tradiționalistă sau modernistă, implică existența unui proces de „islamizare” a cunoașterii și a sistemului economic, care nu se poate realiza decât cu prețul adaptării instituțiilor specializate, menționate în textele canonice islamice, la realitățile economice contemporane.

Subiectul nu este facil și are consecințe teoretice serioase. Dacă ne raportăm la interpretarea economiei occidentale potrivit grilelor normative islamice, descoperim un discurs despre economie complementar celui cunoscut de noi, cu elemente intelectuale noi și surprinzătoare, care pot suscita interesul specialistului în economie „convențională”. Dacă, însă, luăm în calcul existența unui amplu proiect de islamizare a întregului câmp al cunoașterii în care este angrenată o parte semnificativă a intelectualității din anumite țări musulmane, identificăm o abordare radicală asupra economiei, orientată mai degrabă politic și care servește uneori anumitor interese islamice mai puțin „ortodoxe”. Din păcate, tocmai acest curent de gândire - care vizează „islamizarea” cunoașterii în general, a economiei în particular – suscită cel mai scăzut interes din partea specialiștilor occidentali sau este recepționat greșit din neatenție, fiind considerat un tip de discurs care nu are alt scop decât să descrie, din perspectivă islamică, starea de lucruri din economia mondială actuală.

Critica paradigmei economice din perspectivă islamică conduce, în fapt, la construirea anumitor reprezentări (și chiar stereotipuri) despre „lumea economică occidentală”, deopotrivă analitice și normative, care aplică un dublu sistem de referință – etic și teoretic. De aceea, întâlnim teologi, universitari, juriști, oameni politici, funcționari, bancheri, oameni de afaceri și alți practicieni ai economiei islamice care critică perspectiva economiei occidentale asupra producției și schimburilor de bunuri, asupra serviciilor, asupra distribuirii veniturilor și resurselor, cu scopul declarat de a *descrie* o realitate ce trebuie evitată în lumea musulmană. Cu toate acestea, cea mai mare parte a limbajului economic islamic este împrumutat din economia convențională occidentală.

Metoda de construcție a economiei islamice nu diferă de cea a științei economice occidentale, însă ceea ce o particularizează, în viziunea autorilor săi, este critica fundamentelor care îi evidențiază, de altfel, caracterul normativ. Aceasta nu înseamnă că economiștii islamici nu recunosc existența unei dimensiuni normative în economia occidentală (ideea de stare ideală, eficiența, dreptatea distributivă etc.). De fapt, nici măcar nu s-au putut sustrage influenței pe care paradigma dominantă a gândirii economice, adică a „economiei convenționale” (prin care au în vedere, în general, teoria neoclasică, keysoniană și școala monetară a economiei) a manifestat-o asupra lor.

Miza construcției economiei islamice este aceea de a realiza un echivalent valoric sau o alternativă viabilă în raport cu economia convențională. Dacă pentru gânditorii economiști islamici moderați este suficient ca economia islamică să reprezinte un astfel de substitut, pentru cei radicali, care susțin islamizarea economiei, ea ar *trebui* să înlocuiască complet și definitiv paradigma occidentală dominantă. De aceea discursul economic islamic este atât de peștiș și de nuanțat, purtând marca orientării, a expertizei în științe conexe, a profilului ideologic sau a mediului cultural și politic în care autorul acestuia s-a format și a trăit. Nu este deloc neimportant dacă specialistul aparține unei duble culturi (islamică și occidentală) sau doar celei islamice, și, în cadrul celei din urmă, dacă se încadrează în orientarea *sunnită* sau *shi'ită*.

Pentru a circumscrie discursul economiei islamice, trebuie să punem în evidență, în primul rând, ceea ce o distinge, la nivel conținutului, de economia convențională. Există o serie de factori care au determinat dezvoltarea acestei discipline în câmpul cunoașterii islamice. În al doilea rând, definițiile economiei islamice elaborate de-a lungul timpului, au avut legătură totdeauna cu un context socio-politic specific. În al treilea rând, teoreticienii economiei islamice au susținut și susțin că *ilm al-iqtisad* (știința economiei) constituie o paradigmă distinctivă în raport cu cea dominantă în economia actuală.

Discursul economiei islamice conține, în primul rând, referințe din textele canonice – *Coran*, *Sunna* și *Fiqh* (jurisprudența islamică) – care vizează să reconstituie definiția marilor principii etice ale islamului, pentru a fi aplicate apoi ordinii economice. În funcție de acestea, există descrieri ale societății timpurii și ale instituțiilor economice islamice în efortul de a adapta aceste componente la contemporaneitate (dacă sunt conforme învățăturilor islamice). Atributul distinctiv al economiei islamice constă în faptul că enunțurile asupra practicilor, organizațiilor concrete și structurilor sociale și economice care caracterizează societatea contemporană urmăresc să aplice în economie principiile etico-religioase islamice (de pildă, dreptatea distributivă și interzicerea risipei, *israf* în limba arabă) și să respecte cerințele economice particulare (interdicția *riba* și obligația *zakat*)².

În ce privește instituțiile economice, analiza este orientată în dublu sens: evaluarea acestora din punctul de vedere al conformității cu învățăturile „pure” ale islamului și adaptarea lor la realitățile economice contemporane. Pe de altă parte, studiile întreprinse de musulmani asupra economiei islamice nu ignoră acele fapte de ordin economic care, sub influența realităților economice occidentale, pot surveni la nivelul societății și care trebuie evaluate din punct de vedere islamic. Acest aspect impune un altul, probabil cel mai important: clarificarea conceptelor, principiilor, metodologiei, teoriilor și structurilor economice asociate islamului în acord sau în opoziție cu cele specifice economiei occidentale. De obicei, lucrările profesorilor universitari musulmani ne propun o abordare cel puțin curioasă care, în loc să ne lămurească *dacă* și în *ce* anume a constat „ordinea economică” exemplară a islamului timpuriu sau *dacă* instituțiile

² L. Boșca, „Le Riba et le Zakat dans le systeme economique islamique”, în: *Cogito. Multidisciplinary Research Journal*, vol. IV, no. 3/September, 2012, pp. 99-106.

economice islamice au existat sau au funcționat vreodată așa cum se pretinde, dezvoltă, în schimb, o critică – când moderată, când distrugătoare – a sistemelor economice străine islamului.

În conștiința intelectualilor musulmani, datorită laicizării și compartimentării cunoașterii în științele sociale din Occident, a apărut nevoia de unificare a întregului câmp al cunoașterii, unificare sinonimă cu ceea ce am numit mai sus „islamizarea cunoașterii” sau „islamizarea științei”. Această mișcare intelectuală, care infuzează în primul rând la nivelul discursului economic, constituie o reacție împotriva laicizării științei (Haneef³ și Hefner⁴). Hefner, de pildă, ne explică: “The third and final influence underlying the recent popularity of Islamic Economics has been the related effort to bring about <Islamization of knowledge>. Not all Muslim intellectuals agree with this movement’s demand that science and modern inquiry be purged of their allegedly secularist and Western biases. (...) a leitmotif of modernist and liberal Muslim thought has always been that science and technology of <Western> provenance are best regarded as the fruits of God-given human reason, not things that are uniquely Western”⁵.

Observăm, deci, că există o divergență de opinii cu privire la adevărata mișcare de renaștere islamică din ultimele două secole, care este înțeleasă fie ca revenire la proiectul islamului clasic, în sens politic și ideologic, de gânditori precum Sayyid Qutb în Egypt, Sayyid Mawdudi în Pakistan și Baqir al-Sadr în Iraq, fie ca mișcare de modernizare și de deschidere a cunoașterii islamice spre cultura occidentală, cum este cazul modernistului indonezian Nurcholish Madjid și a reformistului iranian Abdulkarim Soroush. Printre cei care susțin în prezent mișcarea de islamizare a economiei sunt S.H. Nasr, al-Attas, al-Faruqi și Choudhury. Contribuțiile acestora la dezvoltarea acestui curent intelectual în arealul economiei au fost amendate de specialiști în economie islamică cu vederi mai liberale, precum Kuran, Chapra, Shephard și Wilson.

Criticile articulate împotriva capitalismului, comunismului sau a oricărui alt sistem economic care amalgamează elementele acestora sunt totdeauna viziuni normative, evaluatoare și critice, elaborate din punct de vedere etic, asupra economiei sau asupra altor registre ale realității sociale. Economisții islamici consideră că îi „înving” pe omologii lor occidentali cu propriile arme intelectuale: strategia lor argumentativă împrumută de la aceștia analizele critice pe care le-au

³ M.A. Haneef, “Can There Be an Economics Based on Religion? The Case of Islamic Economics”, in *Post-autistic Economics Review*, no. 34, 2005

(<http://i-epistemology.net/economics-a-business/149-can-there-be-an-economics-based-on-religion-the-case-of-islamic-economics.pdf>);

⁴ Robert H. Hefner, “Islamic Economics and Global Capitalism”, in *Society*, vol. 44, no.1, nov-dec-2006, pp. 16-22.

⁵ Robert H. Hefner, “Islamic Economics and Global Capitalism”, in *Society*, vol. 44, no.1, nov-dec-2006, pp. 17 („A treia și ultima influență care stă la baza popularității recente a Economiei Islamice a fost efortul legat de a realiza <Islamizarea Cunoașterii>. Nu toți intelectualii musulmani sunt de acord cu cererea acestei mișcări prin care știința și cercetarea modernă să fie curățate de prejudecățile lor seculare privind occidentul. (...) Un leitmotiv modernist în gândirea musulmană liberală a fost întotdeauna că știința și tehnologia <vestică> sunt cel mai bine privite ca fructele date de Dumnezeu rațiunii umane, nu lucruri care sunt specifice Occidentului”).

elaborat, din interiorul propriei paradigme, asupra economiei occidentale. De pildă, nu găsim lucrare care deslușește problematica naturii și scopurilor economiei islamice care să nu învinovățească liberalismul doctrinar al teoreticienilor din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea și capitalismul liberal (în ce privește practicile economice din secolul al XIX-lea și debutul celui al XX-lea) pentru starea economică „lamentabilă” a Occidentului, caracterizată prin lipsa de echitate socială. În cadrul acestei viziuni critice, chiar dacă ideologia capitalistă este înfierată ca fiind materialistă și hedonistă, păcatele ei cele mai grele sunt inegalitatea și simulacrul de libertate (aparent garantată constituțional). Și comunismul este criticat pentru că, în ciuda discursului zgomotos despre dreptate și egalitate, constituie sistemul care încalcă flagrant libertățile fundamentale, garantate omului de către Dumnezeu. Cu toate acestea, au existat voci care au îndulcit discursul despre economia occidentală, recunoscând valoarea teoretică și practică a unora dintre teoriile și practicile capitaliste și comuniste și permeabilitatea economiei islamice la acestea. Din acest punct de vedere, există două grupuri de teoreticieni, islamici sau neislamici, care dispută afinitățile islamului cu capitalismul sau, dimpotrivă, cu comunismul.

Dacă analizăm relația capitalismului cu islamul, nu puțini sunt economiștii islamici cei care l-au acuzat pe Max Weber de crearea unei imagini false despre pretinsa deficiență a islamului în raport cu raționalitatea specifică Occidentului. Teza deficienței islamului în raport cu raționalitatea a fost respinsă de autori islamici și occidentali care s-au străduit să demonstreze că islamul este o religie „rațională” și „rezonabilă”. Pretinzând că nu numai cultura europeană poate fi o cale de acces la o modernizare reușită, aceștia identifică în islam valori ce pot constitui factori ai eficienței economice. În acest sens, nu există incompatibilitate între raționalitatea individuală a întreprinzătorului și religia islamică. Există însă și autori care au identificat obstacole de ordin psihologic, sociologic și instituțional care ar împiedica mentalitatea islamică să fie deschisă sau favorabilă dezvoltării spiritului capitalist: islamul nu poate răspunde adecvat unor interogații privind libertatea individuală, caracterul constrângător al solidarității islamice, lipsa interesului pentru riscul economic, interzicerea *riba* etc.

Pe de altă parte, economiștii musulmani consideră că modelului economic capitalist îi lipsește echilibrul și moderația⁶. Interesul personal și căutarea profitului cu orice preț distrug valorile etice impuse oricărui musulman: omenia, solidaritatea, empatia față de celălalt și cooperarea. Radicalitatea acestei abordări este îndulcită de către autori precum Naqvi care identifică chiar o zonă de intersecție a capitalismului cu islamul, și anume respingerea feudalismului (anti-progresist) prin accentul pus pe acumulare ca dimensiune esențială a dinamicii progresului economic⁷. Totuși, dacă susținătorii capitalismului insistă asupra invulnerabilității morale a celui care vizează să-și maximizeze interesul personal și profitul, în islam – deși interesul personal este recunoscut și poate fi urmărit ca atare – dimensiunea etico-religioasă islamică este cea care trebuie să determine orice tip de comportament economic.

⁶ R. Wilson, *Islam et capitalisme reconsidérés*, Maghreb-Machrek, nr. 187, 2006, p. 29-44.

⁷ S.N., Naqvi, *Islam, Economics, and Society*, Londres, Kegan Paul International, 1994, p. 76; S.N. Naqvi, *Perspectives on morality and human well-being, a contribution to Islamic economics*, Leicester, The Islamic Foundation, 2003.

Scrierile economice ale lui Umer Chapra sunt cel mai clar exemplu al „traducerii” principiilor etico-economice ale islamului în limbajul concepțiilor economice occidentale, dublată de critica filosofiilor etico-economice laice și a celor economice „pozitive”. În viziunea sa, principiile neoclasiche - *basic needs, growth with redistribution, efficiency și equity, poverty alleviation* etc. - nu au reușit să fie puse în practică tocmai datorită lipsei unor criterii de ordin etic la nivel social, politic și religios, condiții pe care islamul le-ar conține prin natura sa. Ca soluție pentru introducerea în sistemul economic a acestor criterii ar fi crearea unui *socially-agreed ethical filter mechanism*, care ar avea rolul de a contracara lipsa de morală a curentelor filosofice raționaliste din Secolul Luminilor, dar și a teoriilor contemporane care susțin comportamentul amoral (consumismul, egoismul, hedonismul etc.)⁸.

Un alt subiect care a suscitat interesul autorilor este compatibilitatea islamului cu comunismul, descoperită în idealul construirii unei societăți egalitariste, lipsită de clase sociale, care evită decalajele în nivelul de trai și care întruchipează modelul absolut al solidarității umane. Ca sisteme de administrare socio-politică, islamul și comunismul au ca punct de legătură colectivismul, echilibrul între interesele individuale și cele generale, exigența distribuirii echitabile a resurselor. Lewis⁹ și Shariati¹⁰ au susținut, așadar, că există similitudini importante între modelul economic islamic și cel comunist. Totuși, există inconveniente care nu pot fi ignorate. De pildă, comunismul nu recunoaște că plăcerea pentru posesiuni este înscrisă în natura omului. De asemenea, anularea oricărei competiții în societatea comunistă conduce la exploatarea individului de către statul autoritar. Dacă luăm în considerare și ateismul, se înțelege de ce mulți musulmani se declară anticomuniști sau antimarxiști. Totuși, socialismul a fost conceput, în gândirea politică și economică islamică, ca un corpus de idei cu dublă funcție: fie ca ideologie oficială menită să justifice politici etatiste, reforme sociale și economice, fie ca un sistem popular de gândire critică asupra unor stări de fapt inacceptabile din punct de vedere economic și social. De aceea, un număr semnificativ de intelectuali și de oameni politici au utilizat referințe islamice teologice și istorice pentru a apăra teza „socialismului islamic”.

Identificăm, în funcție de viziunea pe care o au asupra socialismului, trei grupuri de gânditori islamici: a) partizanii „socialismului islamic” care susțin compatibilitatea islamului cu socialismul; b) criticii vehemenți ai socialismului, mai ales ai marxist-leninismului și c) cei care reclamă dispensarea completă a islamului de comunism și de capitalism și care propun o ordine politică și economică globală care să țină cont de toate achizițiile din cunoașterea contemporană. S. H. Nasr¹¹, de pildă, califică economia islamică prin sintagma „a treia cale”, ideologie care poate fi definită prin concepte preluate din capitalism și comunism, nefiind

⁸ Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge*, Herndon-U.S.A., The Islamic Foundation and The International Institute of Islamic Thought, 1992, pp. 20-23.

⁹ B. Lewis, “Communism and Islam”, in: *International Affairs*, nr. 30, Londra, 1954, p. 1-12.

¹⁰ A. Shariati, *Marxism and other Western Fallacies: An Islamic Critique*, Berkeley, Mizan Press, 1980.

¹¹ S.V.R. Nasr, “Toward a Philosophy of Islamic Economics”, in *The Muslim World*, Hartford, vol. 77, nr. 3-4, 1987, pp. 175-196.

însă niciunul dintre acestea. Este important de înțeles că economia islamică nu este atât o știință, cât o doctrină socio-politică, o ideologie care țintește, sub rezerva demersului său axiologic, să prezinte principiile și practicile tuturor sistemelor economice occidentale ca fiind contrare sau diametral opuse celor islamice.

În altă ordine de idei, deși utilizează metodologia și instrumentele de analiză folosite în economia convențională, studiile de economie islamică au ca nucleu critica acerbă a „omului economic” (*homo oeconomicus*) al economiei neoclasice. În comparație cu acesta, *homo islamicus* acționează după norme etico-religioase care conduc la comportamente economice altruiste, drepte, „optime” și „eficiente” colectiv. Pe scurt, deși *homo islamicus* își urmărește interesul personal, având în vedere optimizarea nivelului său de trai și aplicarea principiului raționalității, el nu depășește niciodată cadrul strict al orientării valorice pe care o impune islamul.

Diferența între aceste două tipologii umane nu este una de *natură*, ci, după cum observă Daromir Rudnycky, este rezultatul unei anumite configurări a cunoașterii, a tehnologiei și a infrastructurii etc. care configurează acțiunile și relațiile umane. Din perspectiva economiei morale islamice, a ceea ce el numește „economia *Shari'ah*”, Valentino Catellan subliniază și el că „(...) paradoxically, the more Islamic moral economy depicts *homo-Islamicus* in terms of an ethical opposition to the rational/secular *homo-economicus*, the more it contributes to re-affirm the validity of conventional economics as unique ‘logic’ (i.e. as a rational discourse enjoying the status of a universal scientific paradigm), without disclosing, in contrast, the autonomy of *Islamic rationality*. As a result, *Shari'ah* economics is reduced to an ethical ‘particular’ of a ‘universal’ as they were analogues (from the Greek *ana-*, ‘again’, and *logos*, ‘discourse’ = ‘similar discourses’ resembling one another) when, in actual facts, they are not: in a classic default of anti-thetical reasoning, the ‘thesis’ is implicitly confirmed by re-naming its validity as starting point of the discussion. Thus, not by chance, the idea of *homo-Islamicus* always stands by opposition to *homo-economicus*, which paradoxically remains, in this way, the real ‘protagonist’ of the discourse; IEF is explained ‘in the negative’, i.e. by rejecting the aspects of conventional economics prohibited by *Shari'ah* (e.g. the absence of interest-based transactions; the avoidance of activities involving speculation; ...), while *riba*, *gharar* and *maysir* are not described in positive terms, i.e. as expressions of a self-founding Islamic rationality; in the same way, even the principles ‘in the positive’ of *Shari'ah* economics, such as risk-sharing and the favour towards real economy, are conceptualized in opposition to the debt-based and excessively financialized conventional economy”¹².

Pe de altă parte, comportamentul economic al lui *homo islamicus* trebuie calculat nu doar în funcție de consecințele economice factice ale deciziilor, ci și în raport cu posibilele consecințe în „viața de apoi”. De aceea, interesul personal se află situat permanent între plăcerea inerentă naturii umane de „a avea” (evitând risipa și ostentația), obligația de a ține cont de interesul celorlalți și speranța la

¹² V. Catellan, “Shari'ah Economics as Autonomous Paradigm: Theoretical Approach and Operative Outcomes”, în: *Journal of Islamic Perspective on Science, Technology and Society*, vol. 1, no. 1, 2013, p. 3–11.

mântuire în viața de dincolo, potrivit normelor coranice. Rămâne, însă, de clarificat în ce sens *homo islamicus* este *intrinsec motivat* spre altruism, aspect care nu a putut fi explicat satisfăcător în niciuna dintre lucrările de economie islamică apărute până în prezent. Există multe studii în care este analizată acțiunea umană în raport cu criteriile credinței islamice, dar niciunul care să studieze profund comportamentul economic islamic, aspect semnalat de o seamă de autori.

În același sens, alături de o metodologie specifică, utilizată pentru a realiza construcția teoretică a economiei islamice, există o sumă de presupuziții de ordin filosofic care întemeiază și particularizează economia islamică. În primul rând, această filosofie morală, care difuzează în miezul întregii economii islamice, este derivabilă din cele două surse esențiale ale islamului: *Coranul* și *Sunnah* (tradiția profetică), pe de o parte, și Legea islamică (*Shari'ah*), pe de altă parte.

Coranul conține o sumă de versete, revelate în diferite etape ale evoluției societății islamice, care au avut rolul de a introduce alte criterii de guvernare în structurile socio-economice ale acestui tip de comunitate. *Sunnah*, cunoscută în Occident ca „tradiția” islamului, este o sursă complementară Coranului, care evidențiază și explică spusele și practicile Profetului Mahomed, oferind detalieri și clarificând regulile coranice. Ea constituie, alături de Coran, nucleul *Shari'ah*, al Legii islamice.

Dacă *Sharia'h*, *Coranul* și *Sunnah* sunt sursele economiei islamice, principiile acesteia decurg din centralitatea unor concepte islamice esențiale: *tawhid*, *khalifalah* și *amanah*¹³. Filosofia islamică a *tawhid* sau unității lumii și a lui Allah are consecințe pentru gândirea economică: unicitatea întregului univers este integrată în unicitatea lui Allah, ceea ce înseamnă că tot ceea ce aparține universului creat (orice resursă naturală, de pildă) nu poate fi utilizat conform maximizării satisfacției proprii, ci numai ținând cont de interesele celorlalți și de conservarea creației, în acord cu preceptele coranice.

La rândul lui, conceptul *al-khalifalah* este deosebit de important: omul este locțiitorul sau reprezentantul lui Allah pe pământ, trebuind să pună în practică orice acțiune de ordin economic în acord cu „etica profesională” reglementată de creatorul lumii: “Have faith in God and His apostle and give in alms of that on which He has made you vicegerents” (Coran 57:7- „Credeti în Allah și în trimisul Său și faceți milostenie din cele asupra cărora El V-a făcut *urmași* (...),” dar și 2:30, 35:39). El-Ashker și Wilson sintetizează semnificația acestui concept fundamental: “The use of these resources therefore is controlled by the rules of trusteeship and any violation of these rules would render the entrusted party, man, guilty of the abuse and misuse of the subject of trusteeship, earthly economic resources. Man is, therefore, accountable to God and by the virtue of the rules of trusteeship, or stewardship, any violation of these rules would merit God’s attribution and punishment”¹⁴.

¹³ K. Ahmad, “Economic Development in an Islamic Framework”, in Ahmad, Khurshid, (ed.), *Studies in Islamic Economics*, Islamic Foundation, 1980; S. Naqvi, *Ethics and Economics: an Islamic Thesis*, Islamic Foundation, 1981.

¹⁴ A. A.F. El-Askher and R. Wilson, *Islamic Economics. A Short History*, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 38.

Al treilea concept relevant pentru economie este *amanah*. De acesta se leagă ideea de responsabilitate și de voință liberă, fiind central în etica religioasă și filosofică a islamului. Este cunoscut faptul că problema predestinării este cea mai serioasă provocare intelectuală a gânditorilor islamici până în prezent, datorită prezenței simultane în *Coran* a unor versete care încurajează, pe de o parte, voința liberă și raționalitatea individului, dar pe de altă parte, și ideea că orice acțiune umană este posibilă doar prin putere divină. Dezbaterile legate de acest subiect în gândirea teologică și filosofică islamică, prezentate în detaliu de către H. A. Wolfson¹⁵, pleacă de la versete coranice de tipul: “No soul can believe but by the permission of God” (Coran 10:100- „Nu poate niciun suflet să creadă decât cu voia lui Allah”), dar și ”Their hearts and their ears hath God sealed up” (Coran 2:6 – ”Allah a zăvorât inimile lor și urechile lor (...”). Omul are voință liberă, cunoaște diferența dintre bine și rău, însă este liber să aleagă numai în acord cu un cod de conduită impus. Dumnezeu cunoaște „dinainte” maniera în care omul va acționa într-o situație sau alta, însă aceasta nu înseamnă că Allah este cel care predetermină tipul de comportament. Astfel, dacă ne referim la responsabilitatea economică, omul este liber să risipească, încălcând astfel interdicția *israf*, sau să caute eficiența în utilizarea resurselor și dreptatea socială în alocarea lor, respectând astfel principiul moderației (*i’atidal*), urmând să primească pedeapsa sau recompensa divină promisă.

Într-adevăr, aceste concepte fundamentale conduc la stabilirea principiilor esențiale ale economiei islamice. Primul tocmai a fost menționat. *Principiul moderației* stipulează că orice comportament uman, economic sau de alt tip, trebuie să evite extremele. În primul rând, consumul ar trebui să fie făcut cu moderație. Nefiind nici cheltuitor, nici avar, musulmanul nu-și poate asuma un comportament economic care să implice riscuri inutile cu privire la viitor sau care să nesocotească exigențele coranice în privința „administrării” resurselor primite în dar de la Dumnezeu.

De aceea, moderația se află în directă legătură cu un alt principiu economic islamic: *eficiența economică*, care este înțeleasă în alt mod decât în economia occidentală. Din punct de vedere islamic, a fi eficient economic înseamnă a utiliza cât mai bine resursele pentru a crește cât mai mult valoarea producției. Cei doi termeni pe care se fundamentează discursul despre moderație sau cumpătare în economia islamică sunt *israf* (risipă, cu sensul de „fără măsură”, ostentativ) și *tabzir* (literal, risipă totală și inutilă). Acest echilibru permanent între *israf* și *tabzir*, care trebuie menținut în comportamentul economic al musulmanului, determină ca anumite concepte occidentale precum „maximizare a utilității” sau „interes personal” să capete accente particulare. Pentru economistul islamic, singura „maximizare” posibilă este cea a respectării depline a principiului moderației și a tuturor celorlalte principii etico-religioase care sunt relevante pentru discursul economic. Cu alte cuvinte, omul economic islamic își înțelege interesul personal ca efort continuu pentru aplicarea preceptelor etice islamice în

¹⁵ H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 1976, p. 601-719.

practica sa economică, vizând să pună în practică cel de-al treilea principiu esențial al economiei islamice: *adalah ijtima'iyah* (principiul justiției sociale).

Adalah ijtima'iyah are două dimensiuni esențiale: principiul solidarității generale și principiul echilibrului economico-social. Conceptul islamic de solidaritate este radical diferit de cel utilizat în științele sociale și politice occidentale, având un conținut eminent religios. În primul rând, comunitatea islamică (*umma*) este concepută ca o societate de tip ideal, unitară, care vedește acest tip de dimensiune spirituală, dar și de virtute colectivă. Semnificația *zakat*-ului, unul dintre stâlpii islamului, constă tocmai în respectul față de ideea solidarității sociale.

Există, însă, cel puțin două teme ale economiei islamice în care lipsește *ijma*, consensul opiniilor: dreptul la proprietate și alocarea veniturilor și a resurselor. Conceptele și principiile economice amintite îi conduc pe economiști la axiome aparent contradictorii, plecând de la aceleași versete coranice și de la aceeași tradiție profetică, ba chiar aplicând aceleași metode de derivare logică sau de raționament juridic. Plecând de la exegeza acelorași versete coranice, anumiți autori înțeleg că în islam este recunoscută și garantată proprietatea privată, alții că este garantată cea publică. Unii înțeleg că statul are dreptul de a interveni în alocarea și distribuirea veniturilor și a resurselor, alții gândesc că această intervenție trebuie să fie minimală. Așadar, pozițiile sunt multiple și merg de la impozitarea progresivă sau diferențiată a celor bogați, până la naționalizarea resurselor și la confiscarea averilor excesive.

Tocmai această „nevoie de clarificare” intelectuală a presupuzițiilor și a structurii economiei islamice îl determină pe Abdulkader Cassim Mahomedy, în amplul său studiu intitulat *Islamic Economics: Still in Search of an Identity*¹⁶, să analizeze cauzele eșecului construcției acestei discipline după rigorile științei actuale. În primul rând, constată că înșiși economiștii islamici se îndoiesc de posibilitatea întemeierii unei economii islamice ca știință (Kuran, Phillip, Haque, Behdad, Mehrdad), nevăzând în aceasta decât simbolul unei campanii exaltate de păstrare a culturii și a tradiției islamice într-o lume care evoluează într-o altă direcție. Pentru unii ca aceștia, economia islamică este, pur și simplu, un mijloc sau un exercițiu eșuat de a găsi o identitate politică islamică. Alți specialiști, artizani ai unor critici mai moderate – precum Nienhaus, Wilson, Pryor, Pfeifer, Shams, Hefner sau Asutay – nu îi recunosc economiei islamice rolul de paradigmă economică egală valoric cu cea care domină astăzi în Occident, deși posedă elemente pe baza cărora se pot configura teorii economice islamice particularizate.

Cu toate acestea, pretenția economiei islamice de a substitui sau de a anihila paradigma economiei occidentale nu a fost realizată. Fie că este vorba despre sărăcia ei teoretică, fie că este vorba despre un viciu de construcție a elementelor ei fundamentale, fie că este vorba despre o risipă de energie într-o direcție greșită, economia islamică își caută, într-adevăr, identitatea. Există un conflict teoretic major între cei care vor s-o adapteze economiei clasice, împrumutându-i

¹⁶ A.C. Mahomedy, “*Islamic Economics: Still in Search of an Identity*”, in *International Journal of Social Economics*, vol. 40, no. 6, 2013, pp. 556 – 578.

metodologiile și conceptele și adăugându-i dimensiunea valorilor filosofico-religioase ale islamului, și cei care reclamă necesitatea de a o configura într-o variantă radical diferită de cea actuală, pentru a deveni o știință cu un caracter distinct. Choudhury propune stabilirea unui cadru ontologic și epistemologic cu un profil unic, centrat pe filosofia *tawhid*¹⁷. Rămâne de văzut dacă proiectul este realizabil din punct de vedere teoretic și practic.

Bibliografie

Ahmad, K., (1980), "Economic Development in an Islamic Framework", in Ahmad, Khurshid, (ed.), *Studies in Islamic Economics*, Islamic Foundation.

Boșca, L., (2012), "Le Riba et le Zakat dans le système économique islamique", in *Cogito. Multidisciplinary Research Journal*, vol. IV, no. 3/September.

Catellan, V., (2013), "Shari'ah Economics as Autonomous Paradigm: Theoretical Approach and Operative Outcomes", in: *Journal of Islamic Perspective on Science, Technology and Society*, vol. 1, no. 1.

Chapra, M.U., (1992), *Islam and the Economic Challenge*, Herndon-U.S.A., The Islamic Foundation and The International Institute of Islamic Thought.

Choudhury, M.A., (2011), *Comparative Economic Theory: Occidental and Islamic Perspectives, Islamic Economics and Finance: An Epistemological Inquiry* (Contributions to Economic Analysis), Emerald Group Publishing Limited.

Choudhury, M.A., (2004), *The Islamic World-System. A Study in Polity-market Interaction*, London Routledge-Curzon.

El-Askher, A. A.F., Wilson, R., (2006), *Islamic Economics. A Short History*, Leiden-Boston, Brill.

Haneef, M.A., (2005), "Can There Be an Economics Based on Religion? The Case of Islamic Economics", in *Post-autistic Economics Review*, no. 34.

Hefner, Robert H., (2006), "Islamic Economics and Global Capitalism", in *Society*, vol. 44, no.1.

Lewis, B., (1954), "Communism and Islam", in *International Affairs*, nr. 30, Londra.

Mahomedy, A.C., (2013), "Islamic Economics: Still in Search of an Identity", in *International Journal of Social Economics*, vol. 40, no. 6, pp. 556 – 578.

Naqvi, S.N., (1981), *Ethics and Economics: an Islamic Thesis*, Islamic Foundation.

Naqvi, S.N., (1994), *Islam, Economics, and Society*, Londres, Kegan Paul International.

Naqvi, S.N., (2003), *Perspectives on Morality and Human Well-being, a Contribution to Islamic Economics*, Leicester, The Islamic Foundation.

Nasr, S.V.R., (1987), "Toward a Philosophy of Islamic Economics", in *The Muslim World*, Hartford, vol. 77, nr. 3-4.

¹⁷ M. A. Choudhury, *The Islamic World-System. A Study in Polity-market Interaction*, London, Routledge-Curzon, 2004.

Shariati, A., (1980), *Marxism and other Western Fallacies: An Islamic Critique*, Berkeley, Mizan Press.

Wilson, R., (2006), *Islam et capitalisme reconsidérés*, Maghreb-Machrek, nr. 187.

Wolfson, H.A., (1976), *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press.

CONFERINȚA DE PACE DE LA BUCUREȘTI DIN ANUL 1913 ȘI POLITICA MARILOR PŪTERI (II)

Nicu Pohoăț*

nicu_pohoata@yahoo.com

Abstract: *Peace Conference in Bucharest in 1913 has usually been analyzed in the Romanian historiography, in terms of conducting negotiations between former belligerents, so that the peace treaty concluded on this occasion was often presented as an act of South-East European states that had been involved in the conflict, done without any involvement of the Great Powers. The author of this study provides a new perspective approach, analyzing the policy of the Great Powers, located in opposite political-military groups, the Triple Alliance and the Triple Agreement, in order to influence decision making in line with their own interests in the region. In this context, the author highlights the unique role of Romania in restoring peace in an area that was seen by the contemporaries of the events as “the powder keg of Europe”.*

Keywords: *the interests of the warring states, the interests of the Great Powers, “Knight problem”, “Adrianopol problem”, the problem of peace treaty revision, the problem of organizing a conference of the Great Powers, the issue of balance of power in the Southeastern Europe, the role of Romania in restoring peace.*

Pe data de 6 august 1913 Blondel îl informa pe Pichon cã „acordul este stabilit asupra tuturor punctelor și pacea este încheiată. Serbia a renunțat la Stroumitza și păstrează Ichtip, Kotchana și Radvichta. Grecia păstrează Cavala și Drama”¹. A doua zi, Sir Edward Grey, după ce fusese informat în prealabil asupra acestui fapt, transmitea următoarea telegramă către Sir G. Barclay: „Fără a exprima vreo opinie asupra meritelor termenilor păcii [...], ar trebui să felicități guvernul român pentru faptul că pacea a fost încheiată la București”².

Pe data de 7 august 1913, Panafieu transmitea la Paris următoarea telegramă din partea guvernului bulgar: „Animată de dorința de a vedea în sfârșit pacea restabilită în Balcani, dorința pe care Marile Puteri au exprimat-o ele înseși de mai multe ori, guvernul regal tocmai a dat delegaților săi la conferința de la

* Conf. univ. dr., Academia de Poliție „Alexandru Ioan Cuza”, Facultatea de Arhivistică, București; președinte al Filialei București a Societății de Științe Istorice din România.

¹ *Documents diplomatiques français (1871-1914)*, Paris, 1929-1959, 3^e série, tome VII, doc. nr. 554, p. 593. Blondel către Pichon, 6 august 1913. Se va cita **D.D.F.**

² *British Documents on the Origins of the War (1898-1914)*, 11 volume în 13 tomuri, London, 1926-1938 (se va cita **B.D.O.W.**), vol. IX, partea a II-a, doc. nr. 1214, p. 963. Sir Edward Grey către G. Barclay, 7 august 1913.

București instrucțiunile necesare pentru a semna tratatul de pace atât de greu care i-a fost impus. În același timp, dând o nouă probă a dragostei sale de pace, guvernul regal a decis să procedeze, imediat după semnarea tratatului, la demobilizarea armatei sale, în pofida pericolului, mai amenințător astăzi ca niciodată, a unei invazii turcești în Bulgaria de sud. Această decizie a guvernului regal este determinată de profunda convingere că Marile Puteri, care, în calitate de mediatore, s-au pronunțat pentru stabilirea liniei de frontieră Enos-Midia și care nu vor întârzia să aprecieze la justa valoare sentimentele pacifice ale Bulgariei, vor face să impună Turciei respectarea tratatului de la Londra, intervenit sub auspiciile lor...”³.

În aceeași zi, Blondel informa Parisul că, „ieri, ministrul Rusiei, urmând exemplul ministrului Austriei, a notificat guvernului român că guvernul rus își rezervă dreptul de a revizui tratatul în ceea ce privește Cavala”. Diplomatul francez adăuga că „se arată, în general, puțină satisfacție față de acest demers și ziarele din această dimineață îl consideră ca un procedeu inamical”⁴.

Luând act de intențiile Austro-Ungariei și Rusiei de a se supune tratatul de pace revizuirii acestuia de către Marile Puteri, diplomațiile franceză și engleză au simțit nevoia unor consultări. În acest sens, a avut loc o întrevvedere între Sir Edward Grey și Paul Cambon, ambasadorul Franței la Londra, pe data de 7 august 1913. Ambasadorul francez relatează astfel conținutul convorbirii într-un raport către Pichon: „L-am întrebat pe secretarul de stat al afacerilor externe dacă guvernul britanic și-a stabilit punctul de vedere asupra acestui subiect. Sir Edward Grey mi-a răspuns că s-a vorbit într-o manieră generală despre alegerea locului unei reuniuni pentru cazul în care o conferință va deveni necesară și că el însuși indicase Parisul, dar că nu s-a întrevăzut deloc necesitatea acestei reuniuni. Cât despre prezent, a spus el, noi trebuie să menținem tratatul de la București ca valabil, să ne rezervăm examinarea și aprobarea, dar acest examen, neimplicând o revizuire generală, el nu trebuie să aibă drept scop decât de a permite Puterilor care, asupra punctelor de detaliu, ar putea să creadă că interesele lor sunt lezate, să prezinte observații. Forma naturală a acestor observații este o comunicare către Puteri care vor schimba punctele lor de vedere asupra aceluși subiect pe cale diplomatică. Am făcut remarcă lui Sir Edward Grey că părerea sa este conformă celei a guvernului german și că, de altfel, dacă Austria ar insista pentru o conferință, am putea să-i opunem precedentul creat de ea însăși cu prilejul anexării Bosniei și Herțegovinei, când ea a respins orice propunere de conferință și când ea a reclamat o aprobare pe calea schimbului de vederi între guverne”⁵. Astfel, **Anglia și Franța se puneau de acord pentru renunțarea la ideea organizării unei conferințe a Marilor Puteri, în vederea revizuirii tratatului de la București.**

Motivele pentru care Rusia a cerut revizuirea tratatului de pace de la București au fost prezentate de către ambasadorul rus N. Schebeko omologului său francez, Blondel, care, la rândul său, le-a relatat lui Pichon: „Colegul meu rus

³ *D.D.F.*, 3^e série, tome VII, doc. nr. 557, p. 597. Panafieu către Pichon, 7 august 1913.

⁴ *Ibidem*, doc. nr. 562, p. 601. Blondel către Pichon, 7 august 1913.

⁵ *Ibidem*, doc. nr. 571, p. 607-608, Paul Cambon către Pichon, 7 august 1913.

mi-a explicat astfel demersul său: «Noi va trebui să dăm satisfacție opiniei noastre publice foarte excitată, demonstrându-i că noi vom protesta contra deciziei Conferinței care atribuie Cavala Greciei și diminuează astfel considerabil întinderea și importanța litoralului mediteranean reclamat de Bulgaria. Chiar dacă intervenția noastră ar rămâne zadarnică, eram forțați să procedăm astfel. Noi vom gândi în egală măsură să facilităm astfel Bulgariei acceptarea tratatului lăsându-le speranța unei revizui». Alături de aceste motive de politică internă și de politică generală care nu justifică zelul pe care l-a arătat ministrul rus de a acționa înainte chiar de a fi primit ordinul formal, continua Blondel, se află altele de natură mai personală. Domnul Schebeko dorește foarte mult să fie numit ambasador la Viena; el a primit această promisiune și **influența sa de câteva săptămâni a trebuit să se exercite la Petersburg în sensul unui acord cu Austria** (s.n.), ceea ce i-ar pregăti o primire amabilă la Ballplatz. În al doilea rând, colegul meu rus m-a lăsat adesea să ghicesc **explicația atitudinii sale în sentimentul care se manifesta la Petersburg și pe care-l resimțea el însuși de a vedea România reușind să regleze o chestiune pe care Rusia încercase inutil să o tranșeze** (s.n.). De câte ori nu mi-a exprimat temerile sale în legătură cu influența pe care România căuta poate să o exercite cu succes asupra popoarelor de origine slavă! Acestea sunt – conchidea Blondel – veritabilele mobiluri care au inspirat colegului meu activitatea febrilă pe care i-o reproșează cu amărăciune anumite ziare din București și personalități politice care l-au putut cunoaște”. În acest sens Blondel citează un articol „destul de violent” apărut în oficiosul Partidului Liberal, sub semnătura fostului ministru de Finanțe Costinescu, „omul cel mai considerabil din partid după domnul Brătianu”, în care critica „ingerințele străine în chestiunile care interesează înainte de toate popoarele independente”. În egală măsură era vizat, în articolul menționat, demersul Austriei, „acest amic care se derobă în momentele critice și care gândește mai mult la propriile sale interese decât la cele ale României”.

În același raport, Blondel menționează că presa era „unanimă” în a aprecia rezultatul tratatelor de pace și „maniera abilă în care domnul Maiorescu a condus dezbaterile Conferinței”. De asemenea, Blondel menționa că „toate jurnalele din București evidențiază sprijinul moral pe care Franța l-a adus României și constată că-n definitiv, în momentele critice ale istoriei, a fost alături de România”. Prim-ministrul român – preciza Blondel – a ținut să-i mulțumească personal pentru „concurșul amical și dezinteresat” pe care l-a oferit, „fără a interveni oficial în tratativele care tocmai s-au încheiat”⁶.

Dacă în România atitudinea Franței în timpul Conferinței de pace a produs satisfacție, în Rusia a produs multă iritare. Delcassé îl informa pe Pichon că „presa rusă prezenta atribuirea Cavalei Greciei ca un eșec pentru Rusia”, datorat în mare parte sprijinului dat de către Franța Greciei. Era acuzată Franța, de asemenea, de a fi împiedicat Rusia „să-i constrângă pe turci, printr-o acțiune rapidă, să se replieze pe linia Enos-Midia”. Sazonov însuși, relatează Delcassé, reproșea Franței că în vreme ce el susținea ideea unor presiuni financiare asupra

⁶ *Ibidem*, doc. nr. 572, p. 608-610, Blondel către Pichon, 7 august 1913.

Turciei, prin refuzul oricăror credite, „Turcia a obținut de la Franța noi resurse”⁷.

În replică, Pichon nega o intervenție a guvernului francez în derularea unor acorduri cu caracter privat, în ceea ce privește o pretinsă asistență financiară acordată de către Franța Turciei⁸, iar ulterior aducea precizări referitoare la atitudinea Franței în „problema Cavaleii”, pentru a nu se acredita ideea din partea Petersburgului că poziția Parisului ar pune sub semnul întrebării alianța dintre cele două state. Astfel, pe data de 9 august 1913, șeful diplomației franceze îi scria lui Delcassé: „Niciodată guvernul imperial (al Rusiei – n.n.) nu ne-a sesizat cu vreo propunere în ceea ce privește Cavala. Niciodată nu ne-a invitat să examinăm cu el conduita comună pe care am putea-o avea în această afacere. Noi nu am intervenit, de altfel, deloc. Dimpotrivă, am dat instrucțiuni precise domnului Blondel de a nu se amesteca și de a lăsa beligeranții să trateze între ei condițiile de pace fără nici o imixtiune din partea noastră. Este adevărat că, răspunzând cererilor guvernului Atenei, guvernul Republicii l-a făcut să știe confidențial că el nu va face obiecții ca portul Cavala să fie atribuit Greciei și eu nu am ascuns guvernului imperial această manieră de a vedea, justificată de politica noastră tradițională, prin grija echilibrului mediteranean, prin condițiile războiului dintre Bulgaria și Grecia, prin victoriile și sacrificiile acesteia din urmă, prin atitudinea față de Germania, în fine și mai ales prin certitudinea pe care o aveam despre reluarea ostilităților în ipoteza eșuării unei tentative de reglementare a diferendului. Dar **niciodată alianța noastră n-a fost pusă în cauză** (s.n.) în legătură cu acest subiect de către domnul Sazonov și numai în conversațiile foarte recente cu domnul Izvolski acesta m-a făcut să întrevăd o divergență posibilă în politica celor două state aliate. [...] Nu mă îndoiesc că o explicație foarte completă pe care o veți oferi domnului Sazonov va disipa această neînțelegere”⁹.

Poziția Angliei în „problema Cavaleii” și, implicit, a revizuirii tratatului de pace a fost mai nuanțată și, de aceea, a dat posibilitatea unor confuzii de interpretare. Sir Edward Grey, de aceea, a ținut să-și precizeze punctul de vedere, în cursul unei discuții pe care a avut-o cu ambasadorul Franței la Londra, Paul Cambon, pe data de 8 august 1913. Ambasadorul francez relatează, astfel, într-un raport către Pichon: „Contrar a ceea ce s-a anunțat în mai multe ziare, guvernul britanic n-a însărcinat pe ministrul Bulgariei să declare că deciziile statelor balcanice ar trebui să fie supuse revizuirii Puterilor; el nu s-a pronunțat asupra acestei chestiuni pusă într-o manieră generală, ci numai la propunerea domnului Maiorescu din 1 august, rezervând aprobării Puterilor atribuirea definitivă a Cavaleii, și, la sugestia ministrului român, cabinetul de la Londra a răspuns în același sens, ca și Excelența Voastră (Franța – n.n.): ministrul Angliei la București, Sir G. Barclay, a fost autorizat să se ralieze propunerii domnului Maiorescu, dacă toate Puterile o acceptă. După ce a primit aceste instrucțiuni, se pare că Sir G. Barclay s-a întâlnit cu toți colegii săi, exceptând ministrul Franței, și că, din conversațiile cu ei, a concluzionat că guvernele lor

⁷ *Ibidem*, doc. nr. 574, p. 611-612. Delcassé către Pichon, 8 august 1913.

⁸ *Ibidem*, doc. nr. 575, p. 612. Pichon către Delcassé, 8 august 1913.

⁹ *Ibidem*, doc. nr. 584, p. 625-626. Pichon către Delcassé, 9 august 1913.

acceptă propunerea domnului Maiorescu, față de care a crezut că poate să adere în numele guvernului Marii Britanii. Acesta a fost demersul care a fost interpretat ca o declarație britanică ce tindea la revizuirea tuturor stipulațiilor viitorului tratat de la București. Regele Greciei a fost informat și îl însărcina direct pe ministrul său la Londra să exprime via sa mirare față de atitudinea lui Sir Edward Grey; acesta i-a răspuns domnului Gennadios că el nu s-a pronunțat pentru revizuirea de către Puteri a tratatului de la București și îi telegrafia ministrului Angliei în România pentru a-i cere explicații. Eu am citit răspunsul lui Sir Barclay; el este foarte confuz și lasă impresia că el a înțeles rău instrucțiunile foarte clare ale Foreign Office-ului”¹⁰.

Într-adevăr, răspunsul menționat poate crea o asemenea impresie. În schimb, raportul întocmit de către Sir G. Barclay, pe data de 8 august 1913, poate și din acest motiv, este de o claritate impecabilă. În acest document se face o prezentare detaliată a tuturor ședințelor din cadrul Conferinței de pace, inclusiv a discuțiilor din culise, care indiscutabil, au influențat hotărârile cuprinse în tratat. Din acest punct de vedere apreciem documentul ca fiind un **izvor istoric de maximă importanță pentru cercetarea istorică a problematicii Conferinței de pace de la București**. În concordanță cu subiectul lucrării de față, ne vom referi doar la aspectele legate de „problema Cavalei” și, implicit, aceea a revizuirii tratatului de pace, nu în ideea doar de a aduce lămuriri suplimentare asupra poziției Angliei, cât pentru a evidenția **atitudinea și rolul ambasadurilor Marilor Puteri la București, importante, fără îndoială, în luarea deciziilor cuprinse în tratatul de pace**, dar, mai ales, pentru a reliefa **contribuția excepțională a delegației române la încheierea păcii**. Vom putea, credem, să demonstrăm astfel că, **în fapt, beligeranții, în cadrul tratativelor și-au modelat atitudinea în funcție de reacțiile Marilor Puteri, fiind exagerată, după opinia noastră, ideea acreditată în istoriografie că pacea de la București a fost în exclusivitate o pace a statelor mici, fără nici un amestec din partea Marilor Puteri**¹¹. Din respectivul document reiese limpede că de fapt întreaga dispută privitoare la problema revizuirii, legată de situația portului Cavala, avea la bază o manevră diplomatică imaginată de către Take Ionescu. Practic, alimentându-se intențiile de supunere a tratatului revizuirii Marilor Puteri, dar într-o singură chestiune (firește, cea a Cavalei), se domolea intransigența lui Venizelos, dar se și dădea bulgarilor iluzia unei posibile revizuirii. În felul acesta se putea depăși un impas care putea duce la întreruperea lucrărilor Conferinței și reluarea ostilităților.

„Încă din primul moment – relatea Sir G. Barclay în raportul său către Sir Edward Grey – se părea că problema Cavalei și a districtului se va dovedi a fi cea mai periculoasă piedică. Cavala este dorită de ambele țări, nu numai ca

¹⁰ **Ibidem**, doc. nr. 580, p. 622. Paul Cambon către Pichon, 8 august 1913.

¹¹ Vezi în acest sens opinia exprimată de Eliza Campus: „*Totul a decurs atât de repede încât negocierile păcii de la București au putut avea loc numai între statele beligerante, fără nici un alt amestec. Marile puteri s-au trezit în fața unui fapt împlinit: micile state, ce purtaseră războiul, încheiaseră o pace a lor, o pace ce trebuia să fie durabilă, pentru că toți o semnaseră fără nici o presiune din afară*”. Eliza Campus, **State mici și mijlocii din central și sud-estul Europei în relațiile internaționale. Prima jumătate a secolului al XX-lea**, Ed. Politică, București, 1988, p. 58.

port, dar și din cauza veniturilor obținute de tutunul fără rival care creșe în acest district și ambele părți păreau că nu vor ceda până la ședința decisivă din data de 6 august, dată până la care concesia a fost făcută mai ușoară pentru delegații bulgari, prin faptul că cele două Mari Puteri cel mai direct interesate în problema balcanică au făcut fiecare o rezervă specială domnului Maiorescu privitoare la dreptul Puterilor de a revizui orice decizie luată la Conferință cu privire la soarta Cavalei.

Împrejurările ducând la această acțiune a miniștrilor austriac și rus sunt, pe scurt, după cum urmează: în cea de-a doua zi a Conferinței devenise deja evident că problema Cavalei va crea multe dificultăți. Delegații bulgari s-au dovedit a fi încăpățânați din acest punct de vedere și domnul Venizelos s-a dovedit a nu fi dispus să facă compromisuri. Excelența Sa le-a spus totuși delegaților români și câtorva colegi de ai mei că, deși el nu va ceda la Conferință, Grecia va ceda după aceea în fața presiunilor Marilor Puteri, dacă acestea erau unite în insistențele lor ca Bulgaria să aibă Cavala. În aceste împrejurări, domnul Take Ionescu a sugerat **în cursul unei vizite la Legația rusă** (s.n.), pe data de 31 iulie 1913, că pentru a preveni o întrerupere a lucrărilor conferinței, reprezentanții Marilor Puteri ar trebui să fie autorizați să-i declare domnului Maiorescu că oricare ar fi decizia la care vor ajunge la Conferință în privința Cavalei, Marile Puteri să-și rezerve dreptul de a revizui decizia. La o întrunire din aceeași seară la Legația rusă la care au fost prezenți toți reprezentanții Puterilor, cu excepția ministrului francez, s-a decis că fiecare ar trebui să ceară guvernului său autorizația de a face declarația propusă. Ministrul francez a telegrafiat, de asemenea, guvernului său dimineata următoare. Răspunsurile diferitelor guverne la această propunere a miniștrilor au fost variate. Ministrul german nu a primit deloc autorizație până în momentul în care ar putea fi nevoie de declarație, iar ministrul francez a fost autorizat să o facă doar dacă i se va cere acest lucru în mod expres din partea domnului Maiorescu ca președinte al Conferinței. Atât guvernul francez, cât și cel german sunt evident nerăbdătoare să evite orice posibilă revizuire a aranjamentelor la care s-a ajuns la București. Dumneavoastră, Sire, ați fost îndeajuns de bun încât să mă autorizați [...] să mă alătur declarației propuse, dacă toți colegii mei vor primi instrucțiuni similare, în sensul că declarația despre Cavala nu putea împiedica Puterile de a revizui alte puncte dacă credeau că este necesar. L-am informat pe domnul Maiorescu asupra acestei telegrame din data de 3 august, lăsându-i un aide-mémoire conținând acestea. Ministrul italian trebuia să facă declarația numai dacă și colegii săi o făceau. Ministrul rus nu avea instrucțiuni, dar a primit o telegramă arătând că guvernul său era în favoarea unei declarații într-o formă similară cu aceea pe care eu am fost autorizat să o folosesc. Ministrul austriac a fost singurul dintre colegii mei care a fost autorizat necondiționat să facă declarația și așa a făcut pe 4 august, iar ministrul rus l-a urmat pe data de 6 august. Cel din urmă nu a primit încă instrucțiuni clare, dar din moment ce cea mai critică ședință a Conferinței trebuia să aibă loc în acea după amiază, el și-a asumat responsabilitatea, iar acțiunea sa a fost ulterior aprobată.

Povestirea pe care am redat-o cu privire la împrejurările în care s-a făcut propunerea ca soarta Cavalei să fie rezervată Puterilor mă face să spun – continua Barclay – câteva cuvinte despre rolurile jucate de reprezentanții Marilor Puteri la București în timpul Conferinței. Ministrul german și cu mine am fost doar spectatori, cu toate că, așa cum am explicat mai sus, **m-am raliat la propunerea cu privire la Cavala, în credința că, chiar dacă ar fi parțial adoptată, așa cum era cazul, ar facilita încheierea păcii prin a face mai ușoară pentru delegații bulgari o concesie care altfel s-ar fi dovedit a fi foarte grea pentru ei** (s.n.). Atitudinea colegului meu francez era neutră și și-a exprimat în mod frecvent regretul față de mine că aceasta nu era atitudinea tuturor colegilor săi. Opinia sa era că, în interesul liniștii generale, statele de la Conferință ar trebui să poată să-și rezolve problemele fără amestecul Marilor Puteri; el a condamnat sincer propunerea ca să i se spună guvernului român că orice aranjament privitor la distribuirea de teritorii ar trebui să fie ratificat de Marile Puteri. După cum a fost deja declarat, atitudinea domnului Blondel a fost una neutră, dar ar trebui să menționez că el a sesizat o oportunitate care a apărut în timpul ședinței decisive a Conferinței din după amiaza de 6 august a acestei luni de a impune necesitatea de conciliere primului ministru grec. Domnul Blondel s-a dus la Ministrul Afacerilor Externe pe la ora 18, oră până la care se aștepta ca ședința să se fi terminat, pentru a afla rezultatul ședinței. El a aflat că un punct mort apăruse între grecii și bulgarii privitor la o anume poziție strategică. Ședința oficială a fost suspendată pentru a le da ambelor părți posibilitatea de a ajunge la o înțelegere. Din întâmplare, s-au pus de acord. Domnul Venizelos l-a întâlnit pe domnul Blondel în una dintre camere. Domnul Maiorescu era prezent și **domnul Blondel s-a alăturat celui din urmă în încercările sale de a-l face pe domnul Venizelos să renunțe** (s.n.), lucru la care domnul Venizelos a consimțit cu condiția ca generalul Coandă, șeful delegației militare române, să-i dea asigurări, ca om de onoare și expert militar, că grecii nu se vor afla într-un dezavantaj militar dacă acceptau, în loc de poziția disputată, una alternativă pe care a sugerat-o Bulgaria. Aceasta era o asigurare pe care generalul Coandă a dat-o, iar grecii și bulgarii au ajuns la o înțelegere.

Restul de trei reprezentanți au fost cu toții activi, ministrul rus prin presiunea directă asupra sârbilor, iar **ministrul austriac prin folosirea influenței sale asupra guvernului român, pentru a modera, prin intermediul lui, pretențiile aliaților** (s.n.). Amândoi, cum am raportat deja, au făcut declarații cu privire la Cavala, iar ministrul austriac a avut rezerve similare cu privire la Kochana, problema soartei cărui oraș, de asemenea, părea a fi la un moment dat o piedică. Ministrul italian s-a dovedit a fi activ în susținerea Bulgariei, lucru care nu numai că l-a înfuriat pe domnul Blondel, dar l-a nemulțumit chiar și pe domnul Schebeko. Am auzit din surse sigure că, la un moment dat, îi sprijinea într-atât de mult pe bulgarii încât i-a îndemnat pe delegații români să-i amenințe pe aliați că, dacă nu renunțau la cererile lor, România se va separa de cauza lor și că, mai târziu, în ajunul ședinței decisive de pe data de 6 august, el i-a sfătuit pe delegații bulgari să continue să se încapățâneze o perioadă în privința Cavalei în speranța că toți

reprezentanții Marilor Puteri vor fi în scurt timp în stare să se unească în rezervele lor cu privire la acel loc – un sfat periculos având în vedere faptul că suspendarea ostilităților avea să expire în mai puțin de două zile.

În concluzie – își încheia Sir G. Barclay raportul său către Sir Edward Grey – aș adăuga câteva cuvinte în ceea ce privește poziția României. **Prin participarea ei la recentul război, nu numai că a câștigat frontiera pe care a dorit-o, dar a frustrat pretențiile Bulgariei de hegemonie în Balcani și, în ciuda unei aspre critici a unei părți a presei britanice, cred că, în lumina ultimelor evenimente, un verdict mai corect ar fi acela că România merită numai bine din partea Europei** (s.n.). Nu există nici o îndoială că pofta Bulgariei pentru cucerire a fost mărită de succesul împotriva Turciei. Ea nu făcea nici un secret din faptul că dorea noi victorii și vroia să obțină toate teritoriile locuite de oameni de etnie bulgară care rămâneau în posesia statelor vecine. S-ar putea pretinde că actuala înțelegere care a oprit Bulgaria de a deveni mai puternică decât vecinii ei asigură o pace durabilă, dar oricum ar fi aceasta, **intervenția României a avut în orice caz efectul de a scurta actualul război sau de a facilita încheierea păcii. Și, așa cum m-am aventurat să remarc [...], a avut rolul de a reduce riscul unei intervenții active din partea Austriei. România nu a profitat de poziția ei favorabilă pentru a cere concesii exorbitante, iar influența sa la Conferință a fost folosită pentru a modera cererile aliaților și să prevină o prea mare ascensiune a Bulgariei, un curs în strictă conformitate cu principiul pe care și-a propus să-l păstreze – acela al balanței puterilor în Balcani. Intervenția ei îmi pare, de asemenea, că a exclus un proiect atât de periculos precum o revizuire generală a aranjamentului la care s-a ajuns acum** (s.n.). Înțeleg că Austria și Rusia sunt singurele Mari Puteri care sunt dispuse să insiste asupra unei revizii, dar oricare ar fi limbajul folosit de presa din Austria și Rusia în acest moment, simt că este o presupunere rezonabilă că **delicatețea față de România și dorința pe care fiecare dintre Puteri o are pentru relații mai apropiate cu această țară va îndepărta cele două guverne de la a insista asupra unui curs care ar fi privit de România ca un afront la adresa suveranului ei și a ei însăși** (s.n.). În legătură cu aceasta, ar trebui să menționez că ministrul rus, deși deranjat de deciziile luate la Conferință cu privire la Cavala și cu privire la frontiera sârbă, nu pare să anticipeze că guvernul său va insista asupra revizuirii de către Marile Puteri a deciziei la care s-a ajuns”¹².

Dorința manifestată de către guvernul de la Viena de a se revizui tratatul de pace de la București a provocat o mare nemulțumire în opinia publică românească. Se dovedea că Dubla Monarhie pierdea tot mai mult din influența sa politică în capitala României, accentuându-se tot mai mult starea de spirit antiaustriacă. Practic, la nivelul opiniei publice, se prelungea, cu o intensitate mai redusă totuși, tendința exprimată cu prilejul mobilizării armatei române. Se

¹² **B.D.O.W.**, vol. IX, partea a II-a, doc. nr. 1225, p. 970-975. Sir G. Barclay către Sir Edward Grey, 8 august 1913.

dovedea că evoluțiile care se înregistrau în stările de spirit ale românilor se înscriau pe un curs devenit ireversibil și dominat de o semnificativă componentă antihabsburgică. Blondel consemna în acest sens pe data de 8 august 1913: „Guvernul austro-ungar, luând poziție în favoarea unei revizuirii a Tratatului de la București, a comis o nouă greșeală, de care profită cu satisfacție toți adversarii vechii politici românești”. Relatând despre campania de presă antiaustriacă din capitala României, Blondel remarca totodată că „alte ziare, sub o formă mai puțin brutală, poate, dar tot la fel de convingătoare, salutând cu bucurie semnarea tratatului de pace, încep o campanie în favoarea unei alianțe între România, Serbia și Grecia, alianță de care, prin forța lucrurilor, ar putea să se intereseze mai târziu Bulgaria, depășind situația dezastruoasă prin care a trecut, și poate chiar Turcia resemnată. [...] Numeroși oameni de stat români sunt gata să urmeze aceste eforturi”. Dacă Austro-Ungaria pierdea simpatiile românilor, în schimb se amplificau cele favorabile Franței. „Grație atitudinii sale în cursul ultimelor evenimente – continua Blondel – și mai ales în timpul discuțiilor Conferinței de la București, Franța și-a văzut fortificată mult influența pe care erau gata să i-o recunoască țările pe care le-a susținut moral și apărât și, pentru moment, în România, la fel de bine ca în Serbia, Grecia sau Muntenegru, în mod unanimitate mi se mărturisește o sinceră grațitudine”. În schimb, Blondel consemna o scădere a influenței Franței în Bulgaria, care „nu ignoră opinia guvernului Republicii în ceea ce privește atribuirea Cavalei Greciei”¹³.

Împotriva revizuirii tratatului de pace se pronunța însă la modul categoric Germania. Manneville, însărcinatul cu afaceri al Franței la Berlin, îl informa pe Pichon că subsecretarul de stat Zimmermann l-a asigurat că, „în gândirea guvernului german, Europa va trebui să accepte acea repartizare a teritoriilor pe care Puterile balcanice au făcut-o între ele”. Zimmermann considera că „revizuirea pe care o doresc Rusia și Austria nu ar fi posibilă decât dacă Puterile ar putea să se pună de acord asupra manierei în care această revizuire se va face. Or, acest lucru nu se poate stabili pe baza unanimității, deoarece revizuirea pe care o vrea Rusia nu este cea pe care o dorește Austria. Tot ceea ce Europa va trebui să facă va fi de a lua act de deciziile adoptate la București”. Zimmermann se bucura că sub acest aspect punctul de vedere al guvernului german coincide cu cel al guvernului francez și își exprima speranța că Parisul va putea convinge Petersburgul să adopte aceeași poziție, după cum guvernul german va acționa în același sens la Viena¹⁴. În problema evacuării Adrianopolului, de către turci, Zimmermann venea cu o idee nouă pe care o comunica, în nume personal, aceluiași diplomat francez: „Dacă nimeni nu vrea să se lanseze într-o expediție militară, nu vede ce ar putea să facă Europa și m-a asigurat – prezenta Manneville această opinie lui Pichon – că el este înclinat să gândească că Europa nu trebuie decât să-i lase pe turci și pe bulgari să se înțeleagă între ei”¹⁵.

¹³ *D.D.F.*, 3^e série, tome VII, doc. nr. 581, p. 623-624. Blondel către Pichon, 8 august 1913.

¹⁴ *Ibidem*, doc. nr. 586, p. 627. Manneville către Pichon, 9 august 1913.

¹⁵ *Ibidem*, doc. nr. 587, p. 627-628. Manneville către Pichon, 9 august 1913.

Punctul de vedere al guvernului francez în problema revizuirii tratatului coincidea practic cu cel al guvernului britanic. Pichon, șeful diplomației franceze, îi cerea ambasadorului Franței la Londra, Paul Cambon, să transmită lui Sir Edward Grey acordul său în legătură cu poziția exprimată de Foreign Office pe data de 7 august 1913. Astfel cele două state cădeau de acord că nu este necesar să fie supus tratatul de pace unei revizuirii generale „pe calea unei conferințe europene sau altfel”. În concepția celor două Mari Puteri ale Antantei Cordiale, „ar fi suficient ca Puterile să examineze și să schimbe punctele lor de vedere, în funcție de care ar merita să facă observații”¹⁶.

Pe data de 10 august 1913 se semna tratatul de pace de la București. În preambulul acestuia se specifica: „Majestățile lor regele României, regele Greciei, regele Muntenegrului și regele Serbiei, pe de o parte, și Majestatea Sa regele Bulgariei, pe de altă parte, însuflețiți de dorința de a pune capăt stării de război care există în prezent între țările lor respective, voind, dintr-un sentiment de ordine, să stabilească pacea între popoarele lor atât de mult încercate, au hotărât să încheie **un tratat de pace definitiv** (s.n.)”¹⁷. În discursul de închidere a lucrărilor Conferinței, Titu Maiorescu, ajuns la apogeul carierei sale politice, menționa: „Ne putem despărți cu conștiința că ne-am străduit să apărăm interesele statelor pe care le reprezentăm și cu sentimentul că legăturile personale pe care le-am creat în timpul muncii noastre comune vor fi precursoarele bunelor relații care se vor stabili între țările noastre”¹⁸.

În aceeași zi, Delcassé îl informa pe Pichon că a avut o întrevedere cu țarul Nicolae al II-lea care i-a declarat: „În sfârșit, pacea este încheiată. Ea va dura atât cât se va putea, trei ani, patru ani. Totdeauna este așa. Să profităm de ea”. Diplomatul francez l-a întrebat în replică: „Majestatea Voastră consideră deci tratatul de la București ca definitiv?”. „Da, răspunse țarul, dar acum se impune să se acționeze pentru punerea în aplicare a tratatului de la Londra. Noi i-am acceptat părțile cele mai dezagreabile, precum Albania. Nu trebuie ca celelalte părți să rămână literă moartă”. Relatând această discuție șefului diplomației franceze, Delcassé arăta că „această aluzie la reocuparea Adrianopolului de către turci este semnificativă. Iată încă un fapt care arată că Rusia nu gândește să se resemneze”¹⁹.

Delcassé arăta într-un alt raport din 10 august 1913 că Berchtold a făcut cunoscut Petersburgului că „tratatul de la București ar trebui să fie revizuit, mai ales în partea relativă la frontiera sârbo-bulgară. El menționa punctele asupra cărora ar trebui să fie făcută revizuirea. În replică, pentru a deturna Austria de la acest proiect, în orice caz, pentru a-l împiedica să izbutească, Sazonov are intenția de a nu protesta contra atribuirii Cavalei Greciei”. Delcassé l-a încurajat pe Sazonov în această atitudine, dar se arăta sceptic în privința atragerii Greciei alături de Tripla Înțelegere. El opina că „în ceea ce privește Grecia, departe de a

¹⁶ *Ibidem*, doc. nr. 592, p. 631. Pichon către Paul Cambon, 9 august 1913.

¹⁷ *Cartea Verde*, în vol. Titu Maiorescu, **România, războaiele balcanice și Cadrilaterul**, volum editat de Stelian Neagoe, Ed. Machiavelli, București, 1995, p. 232. Se va cita *Cartea Verde*. Pentru textul tratatului, vezi *Ibidem*, p. 232-239.

¹⁸ *Cartea Verde*, p. 231.

¹⁹ *D.D.F.*, 3^e série, tome VII, doc. nr. 597, p. 634-635. Delcassé către Pichon, 10 august 1913.

*o considera în viitor ca un amic al Triplei Înțelegeri, ea va trece în tabăra Triplei Alianțe, mai ales după ce Italia, sub presiunea manifestată de Germania, a renunțat să sprijine pretențiile bulgare asupra Cavaleii*²⁰. Se întvedea astfel lipsa de perspectivă a revizuirii tratatului de pace. Totodată, se evidenția că, în cancelariile diplomatice ale Marilor Puteri, începeau să se elaboreze proiecte în funcție de noile realități statale și politice din Sud-Estul Europei, consacrate de sfârșitul celui de-al Doilea Război Balcanic și de tratatul de pace de la București.

Presiunea Germaniei și alte considerente de politică externă au determinat guvernul de la Viena să renunțe la ideea revizuirii tratatului de pace. Astfel că acesta a fost acceptat practic de către toate Marile Puteri. Acordul lor s-a exprimat, între altele, în telegramele expediate din capitalele europene pe adresa fie a regelui Carol I, fie pe adresa prim-ministrului Titu Maiorescu. Au trimis mesaje pentru regele Carol împăratul Austro-Ungariei Franz Joseph, împăratul Germaniei Wilhelm al II-lea, țarul Rusiei Nicolae al II-lea, președintele Franței Raymond Poincaré ș.a.²¹ Șeful guvernului, Titu Maiorescu, a fost felicitat de către S. Sazonov, ministrul de Externe al Rusiei, contele Berchtold, șeful diplomației vieneze, marchizul de San Giuliano, ministrul de Externe al Italiei, Sir Edward Grey, șeful Foreign Office-ului, prințul Bülow ș.a.²²

Cercurile politice și opinia publică din țările Europei, urmărind îndeaproape cele petrecute la București, au apreciat în mod deosebit, cu anumite excepții explicabile, în cazul Austro-Ungariei și parțial în cazul Rusiei, poziția și rolul României, căreia practic i s-a atribuit meritul principal în încheierea grabnică a ostilităților și stabilirea unei păci care se dorea a fi dreaptă și durabilă.

În România, pacea consfințită la București a fost primită în general pozitiv, entuziast chiar, atât de către opinia publică, cât și de cercurile politice. Nu au lipsit nici opiniile divergente, fapt firesc dacă avem în vedere că oamenii politici ai vremii s-au exprimat, atunci sau mai târziu, în legătură cu tratatul de la București, în funcție de interesele partidelor politice din care făceau parte și care aveau viziuni distincte, diferite în privința modului în care analizau activitatea guvernului în timpul celor două războaie balcanice, dar și în raport cu perspectivele politicii externe românești²³.

Spre sfârșitul anului 1913, când trecerea timpului făcea posibilă o perspectivă mai lucidă în evaluarea activității guvernului în timpul Războaielor Balcanice și a rezultatelor păcii de la București, s-au desfășurat dezbaterile parlamentare pe această temă²⁴. Deși nu au lipsit luările de cuvânt critice la adresa guvernului, mai ales din partea opoziției, în special a liberalilor în frunte cu I.I.C. Brătianu, parlamentul a aprobat activitatea guvernului și a prim-ministrului Titu Maiorescu. Premierul român, în pragul retragerii de la putere și din viața politică,

²⁰ *Ibidem*, doc. nr. 598, p. 635. Delcassé către Pichon, 10 august 1913.

²¹ Arhivele Naționale Istorice Centrale, Fond Casa Regală, dosar 40/1913.

²² Arhiva Ministerului Afacerilor Externe, dosar 71/B/13.

²³ O bună trecere în revistă a principalelor puncte de vedere exprimate în legătură cu Tratatul de la București de către personalități ale vieții politice sau culturale vezi în Gh. Zbucă, **România și războaiele balcanice. 1912-1913. Pagini de istorie sud-est europeană**, Ed. Albatros, București, 1999, p. 307-330.

²⁴ Vezi Dezbaterile Adunării Deputaților, 1913-1914, nr. 1-16, ședințele din lunile noiembrie-decembrie 1913; de asemenea, Dezbaterile Senatului, 1913-1914, nr. 5-6.

înzestrat cu un talent oratoric de excepție, pe măsura omului de cultură de mare erudiție, care reflecta de altfel adevărata sa vocație²⁵, a rostit un discurs rămas celebru în anele vieții parlamentare românești²⁶. Justificând întreaga activitate a guvernului din timpul Războaielor Balcanice, scop în care s-a îngrijit și de redactarea **Cărții Verzi**, Maiorescu pune în evidență o politică realistă dusă de statul român în conformitate cu marile interese naționale. Răspunzând criticilor formulate de opoziție, Maiorescu arăta, printre altele, cu legitimă mândrie: „*Orice ați tălmăci și răstălmăci dumneavoastră din acte împotriva acțiunii noastre, realitatea este că acțiunea aceasta a adus ca rezultat Pacea de la București. Firește, după proverbul francez, multe căi duc la Roma, poate ar fi fost și alte mijloace de succes. Dar ce-ar fi fost, dacă n-ar fi fost ce a fost? Ce ar fi fost, dacă ar fi fost ce n-a fost? Aceasta duce la nesfârșitul posibilităților omenești. Realitatea se mărginește în ceea ce este și nu în ce ar fi putut fi; realitatea este Pacea de la București, realitatea este că am ajuns la acest rezultat, fără a fi primejduit țara și înălțând prestigiul României, așa cum recunoașteți toți că este înălțat*”²⁷.

Bibliografie

I. IZVOARE ARHIVISTICE:

- Arhivele Naționale Istorice Centrale. București, România.
- Arhiva Ministerului Afacerilor Externe. București, România.

II. DOCUMENTE EDITE:

- ***British Documents on the Origins of the War (1898-1914)***, 11 volume în 13 tomuri, vol. IX, partea a II-a, London, 1926-1938.
- ***Die Grosse Politik der Europäischen Kabinette. 1871-1914. Sammlung der Diplomatischen Akten des Auswärtigen Amtes***, vol. 35 Berlin, 1922-1926.
- ***Documents diplomatiques français (1871-1914)***, 3^e série, tome VII, Paris, 1929-1959.
- Maiorescu, Titu, ***România, războaiele balcanice și Cadrilaterul***, volum editat de Stelian Neagoe, Ed. Machiavelli, București, 1995.
- ***Osterreich-Ungarns Aussenpolitik von der Bosnischen Krise 1908 bis zum Kriegsausbruch 1914. Diplomatische Aktenstücke des Osterreichisch-Ungarischen Ministeriums des Aussern***, vol. VI, Viena și Leipzig, 1930.

²⁵ Despre personalitatea lui T. Maiorescu vezi excelenta monografie Z. Ornea, ***Viața lui Titu Maiorescu***, vol. I-II, București, 1987.

²⁶ Vezi textul discursului în Titu Maiorescu, ***România, războaiele balcanice și Cadrilaterul***, p. 241-254.

²⁷ ***Ibidem***, p. 247.

III. LUCRĂRI GENERALE:

- Bușă, Daniela, **Modificări politico-teritoriale în sud-estul Europei între Congresul de la Berlin și primul război mondial**, Ed. Paideia, București, 2003, p. 237-284.
- Campus, Eliza, **State mici și mijlocii din central și sud-estul Europei în relațiile internaționale. Prima jumătate a secolului al XX-lea**, Ed. Politică, București, 1988.
- Cristian, V., **Politica externă a României independente (1878-1914)**, în vol. **Istoria românilor**, vol. VII/2, coord. Gh. Platon, Ed. Enciclopedică, București, 2003, p. 233-292.

IV. LUCRĂRI SPECIALE:

- Iordache, Anastasie, **Criza politică din România și războaiele balcanice. 1911-1913**, Ed. Paideia, București, 1998.
- Iorga, N., **Istoria războiului balcanic**, București, 1915.
- Pohoată, Nicu, **Politica externă a României în timpul Războaielor Balcanice (1912-1913). România și grupările politico-militare ale Marilor Puteri**, Ed. Pro Universitaria, București, 2010.
- Topor, Claudiu-Lucian, **Germania, România și Războaiele Balcanice (1912-1913)**, Ed. Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 2008.
- Zbucnea, Gheorghe, **România și războaiele balcanice. 1912-1913. Pagini de istorie sud-est europeană**, Ed. Albatros, București, 1999.

PEUT-ON PARLER D'UN INDIVIDUALISME CONTEMPORAIN?

Iuliana Paștin*

julpastin@gmail.com

*Désormais, nous vivons pour nous-mêmes,
sans nous soucier de nos traditions et de notre postérité
Gilles Lipovetsky*

Abstract: *Our communication defines the contemporary individualism in particular in the conception of Gilles Lipovetsky who speaks on the present time as an era of emptiness. The article presents some points of view of the philosophers where there is either praise or criticism of individualism.*

Keywords: *individualism, freedom, narcissism, hedonism, democracy.*

Le Dictionnaire Robert définit l'individualisme de la façon suivante: théorie ou tendance qui considère l'individu comme la suprême valeur dans le domaine politique, économique, moral. Il s'agit d'une indépendance et d'une absence de conformisme, d'un rejet des modes.

1. L'individualisme contemporain est défini comme un terme ambigu

La notion d'individualisme est assez ambiguë et difficile à être définie. Comme en général les mots en isme l'individualisme traduit une abstraction; Il s'agit également d'une tendance de la société, une façon de se comporter au sens psychologique, une doctrine philosophique si nous nous rapportons à l'hédonisme et même à une attitude non conformiste, voire anarchique. Ce terme pourrait évoquer aussi des aspects éthiques si nous nous rapportons à des jugements dépréciatifs concernant les comportements égoïstes. «On a associé à la notion d'individualisme les concepts d'individu, de personne, d'individuation, d'individualisation, on pourrait ajouter individualité, personnalité... et aussi par opposition les notions de collectif, de lien social ou politique. Fut posé le rapport de l'individu et de l'individualisme au désir, à l'autre, à la loi, à telle ou telle conception de la liberté (liberté-caprice du «c'est mon choix!», liberté réfléchie de la délibération et assumée de ses actes), de la responsabilité»¹.

Quelques questions s'imposent:

1. L'individualisme pourrait-il être compris comme un progrès d'adaptation dans le monde contemporain dans un moment historique où l'on aurait moins besoin vitalement des autres?

* **Associates Professeur PhD., «Dimitrie Cantemir» Christian Université.**

¹<http://www.philotozzi.com/2007/11/atelier-philosophique-sur-lindividualisme-contemporain-71/> consulté le 1 juin 2014.

2. L'individu est paradoxal. Car il affirme sans cesse sa différence, sa singularité. Faut-il alors s'étonner des problèmes que lui pose la relation dans le cadre de la société ?

«*Cette idée d'individu serait à défendre contre toute tentative qui tendrait à mépriser son originalité et sa différence, humilier sa dignité, le priver de sa liberté et de ses droits. L'individualisme serait ainsi congruent avec l'idée démocratique, qui doit faire respecter tout individu quels que soient ses origines familiales ou ethniques, sa religion, ses idées, son sexe etc.*»².

Voilà pourquoi on entend par l'individualisme dans la société contemporaine une tendance de chaque individu d'être distinct de tout autre, original, épris de liberté qui désire d'être pris en compte, respecté dans son existence et accepté dans sa différence par autrui et par les normes des groupes auxquels ils appartiennent.

L'homme contemporain éprouve un puissant désir de liberté par rapport aux autres individus, il ressent toute loi comme une contrainte qui entrave sa liberté d'agir selon ses désirs. «Il tient pour valeurs l'épanouissement personnel, le souci de soi, l'hédonisme du plaisir et de la consommation, l'engagement révocable, revendique le droit d'exprimer ses émotions et ses idées, de vivre sa vie comme il l'entend et de se réaliser pleinement sur cette terre»³. Cette idée d'individu serait à défendre contre toute tentative qui voudrait mépriser son originalité et sa différence, humilier sa dignité, le priver de sa liberté et de ses droits.

Dans cette caractérisation de l'individu de la société postmoderne on trouve certaines traces de la conception judéo-chrétienne de la personne et en même temps des éléments de l'idéologie démocratique du respect des droits de chaque homme et de chaque citoyen. L'homme contemporain est aussi considéré comme sujet par la psychologie moderne, conséquence de la mort de Dieu diffusée par certains philosophes⁴ nihilistes qui le libère de certains tabous et lui permettent le libre choix de son existence. La première édition du livre de Nietzsche contenait une dédicace adressée à l'anniversaire de la mort de Voltaire Cette dédicace fut supprimée plus tard ainsi qu'un premier feuillet qui portait l'épigraphe suivante dans laquelle il exprime son idéal de la libération de l'homme de sous le fardeau des idées reçues:

² Ibidem <http://www.philotozzi.com/2007> consulté le 5 juin 2014.

³ Ibidem <http://www.philotozzi.com/2007> consulté le 18 juin 2014.

⁴ La forme critique de l'individualisme de Nietzsche est liée à sa notion de **surhomme** et de **noblesse d'esprit**, car il exprime la résistance que les consciences individuelles (les esprits libres) peuvent opposer à la normalisation sociale étatique et au conformisme ambiant. Ce non-conformisme n'a rien à voir avec l'individualisme étroit du "chacun pour soi et Dieu pour tous". Nietzsche voulait promouvoir une nouvelle noblesse, une élite libérée du fardeau des idées reçues et appelée à dépasser le stade communément appelé humain», *Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres (Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister)* est une œuvre du philosophe Friedrich Nietzsche. La première édition, chez Ernst Schmeitzner, 1878 et a pour dédicace: «Dédié à la mémoire de Voltaire en commémoration de l'anniversaire de sa mort le 30 mai 1878».

EN GUISE DE PRÉFACE

«Pendant un certain temps, j'ai examiné les différentes occupations auxquelles les hommes s'adonnent dans ce monde, et j'ai essayé de choisir la meilleure. Mais il est inutile de raconter ici quelles sont les pensées qui me vinrent alors: qu'il me suffise de dire que, pour ma part, rien ne me parut meilleur que l'accomplissement rigoureux de mon dessein, à savoir: employer tout le temps de ma vie à développer ma raison et à rechercher les traces de la vérité ainsi que je me l'étais proposé. Car les fruits que j'ai déjà goûtés dans cette voie étaient tels qu'à mon jugement, dans cette vie, rien ne peut être trouvé de plus agréable et de plus innocent ; depuis que je me suis aidé de cette sorte de méditation, chaque jour me fit découvrir quelque chose de nouveau qui avait quelque importance et n'était point généralement connu.

C'est alors que mon âme devint si pleine de joie que nulle autre chose ne pouvait lui importer»⁵

Par conséquent, vu la complexité du sujet, l'individualisme reste un concept ambigu.

2. Eloge de l'individualisme

Côtés positifs:

- D'un côté il y a toujours un aspect positif de sortir l'individu des normes trop rigides, de l'oppression de l'institution et des règles imposées, de donner libre expression à la liberté et à la responsabilité de sujets qui choisissent et s'assument leur avenir, déterminent le sens de leur vie.

Il faut reconnaître toutefois qu'être solidaire dans un monde fondé sur la concurrence économique, sportive, affective c'est une illusion car «L'enfer c'est les autres» affirmait J.P. Sartre. «Autrui menace ma liberté d'individu par les hiérarchies inégalitaires de fait et la revendication de sa liberté à mes dépens. Il est donc pour moi un éventuel coupable dont je suis la victime possible. Et vice versa. La course à la liberté individuelle instaure un processus de victimisation, qui fait appel au renforcement de la loi, qui diminue d'autant la liberté individuelle de chacun. Ainsi s'instaure une société «libérale-répressive». Car je veux à la fois plus de liberté, donc moins de loi, et plus de sécurité, donc plus de loi».⁶

3. Critique de l'individualisme

- Un point de vue négatif concernant l'individualisme serait le sentiment de chacun d'être le créateur de ses propres valeurs, et de s'assumer le présent et l'avenir de sa vie. La conception de l'homme moderne d'être le centre du monde diminue le sens que l'individu donne à la vie en relativisant les lois imposées par la société. La conséquence de cette attitude est l'indifférence qui se manifeste dans tous les domaines mais surtout dans l'enseignement où l'on constate la perte

⁵ Nietzsche, *Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres*. En guise de préface, *op.cit.*

⁶ www.philotozzi.com/2007.

presque totale du prestige et de l'autorité des enseignants. Le discours du maître est banalisé, désacralisé dans l'apathie scolaire faite de scepticisme voire d'indifférence envers le savoir résultant de cette hyper sollicitation, de cet excès des informations, des media et des moyens techniques de plus en plus sophistiqués. Dans ce cas, l'acceptation générale des valeurs communes devient de plus en plus difficile; la désinstitutionalisation des individus affaiblit le sentiment de solidarité, d'appartenance à une communauté à une citoyenneté et rend plus problématique la coexistence des individus conscients de leur différence, de leur individualité. Cette attitude de l'indifférence ne s'identifie pas à l'absence de motivation comme l'affirme Gilles Lipovetsky, «elle s'identifie au peu de motivation, à l'anémie émotionnelle». Et l'auteur de «l'Ère du vide» continue dans ce sens: «L'homme indifférent ne s'accroche à rien, n'a pas de certitude absolue, s'attend à tout et ses opinions sont susceptibles de modifications rapides: pour atteindre un tel degré de socialisation, les bureaucrates du savoir et du pouvoir ont à déployer des trésors d'imagination et des tonnes d'informations».⁷

Toutefois, il ne faut pas négliger l'existence d'un certain égocentrisme qui ne doit pas être assimilé à l'égoïsme car on peut chercher son plaisir avec les autres, tout en ne nuisant à personne. Plus que jamais l'individu moderne, moins attiré par les institutions, a besoin d'amour qu'il trouve dans la famille-refuge, d'amants, d'amis, de relations avec autrui pour exister. Revendiquant son droit d'être différent, il se sent seul en relations avec les autres humains et attiré par la solitude, il cherche pourtant le contact avec ses semblables. Mais l'indifférence va au-delà des proches, le privé l'emporte sur le public, la dimension sociale et politique de la personne peut moins se développer. Avec le culte de la spontanéité, du présent, de l'authenticité, l'engagement est plus émotionnel dans diverses associations humanitaires et les relations sont éphémères d'où la prolifération des divorces.

*«On peut se demander si ce sentiment de liberté n'est pas quelque part une illusion, l'ignorance de ses déterminismes psychiques (inconscients cf. psychanalyse), sociaux, culturels, propre à ceux des classes moyennes qui dans la vie tirent leur épingle du jeu (analyse marxiste). La situation du marché de l'emploi et de l'insécurité sociale rappelle le principe de réalité économique (exploitation capitaliste), qui semble enfermer l'individu dans un processus de précarisation. L'exacerbation du désir par l'idéologie de la consommation (le bonheur par le toujours plus) semble tenir de la tyrannie de l'avoir plus que de l'accroissement de l'être».*⁸

Alors on pourrait s'interroger si le sentiment de liberté accroît celui de responsabilité, donc de culpabilité car si c'est mon choix et que j'échoue, je suis responsable de ma vie, l'échec c'est donc de ma faute (et non celui de Dieu, de ma famille, de ma condition sociale). En effet nous ne savons pas si le désir impératif

⁷ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain*, folio essais, op.cit. Editions Gallimard, Paris en 1983 et 1993, p. 63.

⁸ <http://www.philotozzi.com/2007>.

de jouir de tous les plaisirs de la vie n'accentue pas les sentiments désagréables de la fatigue de soi et ne nous mène pas à la dépression, à l'anxiété devant la mort inévitable face à laquelle nous nous sentons seuls.

A quel point la prédominance du narcissisme multiplie les blessures?

Dans cet individualisme contemporain il s'agit d'un ego surdimensionné ce qui le rend encore plus fragile parce qu'il est, à la façon de Narcisse, un être vulnérable: l'individu aime son ego mais il le hait en même temps. Il s'estime à mesure qu'il se dévalorise. «*A vouloir être et devenir tout, on finit par n'être presque rien, car on ne peut que se faire des illusions, confronté aux limites du réel et de soi-même*»⁹.

Selon l'opinion de Gilles Lipovetsky exprimée dans son livre *L'Ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*¹⁰ «*le narcissisme est indissociable de cette tendance historique du transfert émotionne: égalisation-abaissement des hiérarchies suprêmes, hypertrophie de l'ego, tout cela à coup sûr peut être plus ou moins prononcé selon les circonstances, mais, à la longue, [...] le mouvement semble bien irréversible parce que couronnant la visée séculaire des sociétés démocratiques. Des pouvoirs de plus en plus pénétrants, bienveillants, invisibles, des individus de plus en plus attentifs à eux-mêmes, «faibles», autrement dit labiles et sans conviction, la prophétie toquevillienne¹¹ trouve son accomplissement dans le narcissisme postmoderne*».

Un monde d'égaux fondé sur des ego rend perceptible la moindre différence, et permet que les individus s'interrogent: pourquoi l'autre et pas moi? Cette moindre différence accentue aussi le communautarisme, qui est conçu comme un

⁹ Ibidem, p. 4.

¹⁰ Gilles Lipovetsky, 1993, *L'Ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, folio essais, Paris, p. 20.

¹¹ *De la démocratie en Amérique* (publié en deux livres, le premier en 1835, le deuxième en 1840), est un texte classique français écrit par Alexis de Tocqueville sur les États-Unis des années 1830, dans lequel il décrit puis analyse le système politique américain, et expose les possibles dérives liberticides de la passion de l'égalité chez les Hommes. On pourrait considérer que Tocqueville fait œuvre de visionnaire dans ce qu'il affirme: "Il y a aujourd'hui sur la terre deux grands peuples qui, partis de points différents, semblent s'avancer vers le même but: ce sont les Russes et les Anglo-Américains. Tous deux ont grandi dans l'obscurité; et tandis que les regards des hommes étaient occupés ailleurs, ils se sont placés tout à coup au premier rang des nations, et le monde a appris presque en même temps leur naissance et leur grandeur. Tous les autres peuples paraissent avoir atteint à peu près les limites qu'a tracées la nature, et n'avoient plus qu'à conserver; mais eux sont en croissance: tous les autres sont arrêtés ou n'avancent qu'avec mille efforts; eux seuls marchent d'un pas aisé et rapide dans une carrière dont l'œil ne saurait encore apercevoir la borne. L'Américain lutte contre les obstacles que lui oppose la nature; le Russe est aux prises avec les hommes. L'un combat le désert et la barbarie, l'autre la civilisation revêtue de toutes ses armes: aussi les conquêtes de l'Américain se font-elles avec le soc du laboureur, celles du Russe avec l'épée du soldat. Pour atteindre son but, le premier s'en repose sur l'intérêt personnel, et laisse agir, sans les diriger, la force et la raison des individus. Le second concentre en quelque sorte dans un homme toute la puissance de la société. L'un a pour principal moyen d'action la liberté; l'autre, la servitude. Leur point de départ est différent, leurs voies sont diverses; néanmoins, chacun d'eux semble appelé par un dessein secret de la Providence à tenir un jour dans ses mains les destinées de la moitié du monde," p. 438.

individualisme de groupe: je me rassemble avec certains, selon un critère d'appartenance, parce que je diffère d'autres. Ce phénomène est aussi saisi par Gilles Lipovetsky. Et voilà ce que l'écrivain philosophe écrit encore dans *L'Ère du vide*:

«L'ultime figure de l'individualisme ne réside pas dans une indépendance souveraine asociale mais dans les branchements et connexions sur des collectifs aux intérêts miniaturisés, hyper spécialisés: regroupement des veufs, des parents d'enfants homosexuels, des alcooliques, des bègues, des mères lesbiennes, des boulimiques»¹²

Une analyse du sentiment de la liberté pourrait également nous amener à quelques conclusions intéressantes sans avoir tout de même la prétention à l'exhaustivité: les individus ont chacun la responsabilité du choix de leur vie et ils doivent par conséquent s'assumer aussi les échecs et être conscients que l'impératif de la jouissance accentue le désarroi, le sentiment de solitude et celui de la précarité sociale et économique. On constate alors **le primat du narcissisme** dont parle Gilles Lipovetsky dans *«L'ère du vide, essai sur l'individualisme contemporain»*:

«loin de dériver d'une prise de conscience désenchantée, le narcissisme est l'effet du croisement d'une logique sociale individualiste hédoniste impulsée par l'univers des objets et signes, et d'une logique thérapeutique et psychologique élaborée des le xix e siècle à partir de l'approche psychopathologique p. 76.¹³

Tout s'explique selon Lipovetsky par la société de l'hyper consommation, une société narcissique:

La consommation narcissique peut alors entraîner un malaise diffus et envahissant, un sentiment de vide intérieur et d'absurdité de la vie, une incapacité à sentir les choses et les êtres. Ainsi, alors que l'immense majorité se dit heureuse on assiste à la montée inexorable du stress, des dépressions et des anxiétés. De plus, la société d'hyperconsommation n'a pas éradiqué la pauvreté et la précarité, l'abondance continue de se déverser de façon différenciée.¹⁴

Pour conclure à cette brève étude nous croyons que dans l'avenir l'individualisme ne cessera de s'affirmer comme une expression de tout système démocratique. Beaucoup d'analystes: philosophes, sociologues, anthropologues qui se sont penchés sur l'individu et sur celui de son rôle dans la société sont d'accord à remarquer que la société contemporaine est en train de vivre une sorte d'accomplissement de l'individualisme. Devant cet affranchissement des normes, de la religion de la tutelle de L'Etat, de la domination de la famille, du travail,

¹² Gilles Lipovetsky, p.21.

¹³ Ibidem p.76.

¹⁴ Interview de Gilles Lipovetsky: „La dimension existentielle de la consommation" ITW réalisée par Boris Chabanel en décembre 2012, Grand Lyon, Direction de la Prospective et du Dialogue Public, www.millenaire3.com (consulte le 9 juin 2014).

l'individu est désormais seul face à lui, même s'il paye cette liberté au prix de la solitude, de la souffrance et de la dépression. L'individu devient ainsi un déraciné, un désocialisé dans une perpétuelle quête d'identité. Telle est l'homme de l'ère du vide que nous présente notamment Gilles Lipovetsky dans ses nombreux livres et essais.

Ouvrages de Gilles Lipovetsky

1. *Le bonheur paradoxal: Essai sur la société d'hyperconsommation*, Gallimard, Folio Essais, 2006, coll. «NRF Essais»; rééd. 2009, poche, «Folio essais» (n° 512).
2. *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004. (avec Sébastien Charles), coll. «Nouveau collège de philosophie», rééd. poche, Hachette.
3. Gilles Lipovetsky et Jean Serroy, 2011, *L'écran global: Du cinéma au smartphone*, Editeur Points, Collection Points Essais.
4. *L'esthétisation du monde: Vivre à l'âge du capitalisme artiste* de Gilles Lipovetsky et Jean Serroy 2013, Gallimard, Paris.
5. «*L'Empire de l'éphémère: la mode et son destin dans les sociétés modernes*» (1987).
6. *Le Crépuscule du devoir: l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992, coll. «NRF Essais rééd. 2000, poche, «Folio essais» (n° 361).
7. *L'Occident mondialisé: controverse sur la culture planétaire*, Paris, Grasset, 2010 (avec Hervé Juvin)».
8. «*Écran global: Culture-média et cinéma à l'âge hypermoderne*», Paris, Editions du Seuil 2007 rééd. 2011, (avec Jean Serroy).
9. *L'Ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983; rééd. 1989, «NRF Essais», poche, «Folio essais» (n° 121).
10. *L'Empire de l'éphémère: la mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 1987; rééd. 1991, poche, «Folio essais» (n° 170).
11. *La Troisième femme: permanence et révolution du féminin*, Paris, Gallimard, 1997; rééd. 2006, poche, «Folio essais» (n° 472).
12. *Métamorphoses de la culture libérale: éthique, médias, entreprise*, Montréal, Éditions Liber, 2002.
13. *Le luxe éternel: de l'âge du sacré au temps des marques*, Paris, Gallimard, 2003 (avec Elyette Roux), coll. «Le Débat».
14. *La société de déception*, Éditions Textuel, 2006, coll «Conversations pour demain»,
15. *La Culture-monde: réponse à une société désorientée*. Paris, Odile Jacob, 2008 (avec Jean Serroy), coll. «Penser la société».
16. *L'Occident mondialisé: controverse sur la culture planétaire*, Paris, Grasset, 2010 (avec Hervé Juvin), 336 p. (ISBN 978-2-2467-7021-3).
17. *L'esthétisation du monde: vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Paris, Gallimard, 2013 (avec Jean Serroy), coll. «Hors série Connaissance».

Ouvrages sur Gilles Lipovetsky

Sébastien Charles, *La philosophie française en questions. Entretiens avec Comte-Sponville, Conche, Ferry, Lipovetsky, Onfray et Rosset*, Paris, Le Livre de poche, 2004.

Bibliographie selective

Basch, Victor, (2008), *L'Individualisme anarchiste*, rééd. Archives Kareline, Baudrillard, J., (1968), *Le Système des objets: la consommation des signes*, éd. Gallimard, Paris.

Baudrillard, J., (1970), *La Société de consommation*, Gallimard, Paris.

De Tocqueville, Alexis, (1981), *De la démocratie en Amérique I*, GF Flammarion, Paris.

Dumont, L., (1983), *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil.

Lach, C., (1979), *Le Complexe de Narcisse*, Seuil.

Lauren, Alain, (1993), *Histoire de l'individualisme*, Que sais-je? Paris.

Singly, François de, (2005), *L'individualisme est un humanisme*, éd. de l'Aube.

Taylor, C., (1998), *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. Seuil.