

Colecția
CULTURĂ ȘI COMUNICARE

Referenți științifici:

Lector univ. dr. Paula Pompilia Tomi, Universitatea Națională de Știință și
Tehnologie Politehnica București

Lector univ. dr. Petru-Ioan Marian-Arnat, Universitatea „Ștefan cel Mare”
din Suceava

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Gândind asupra Estului Europei / ed.: Arthur Suciu, Horia Vicențiu

Pătrașcu. - Suceava : Editura Universității "Ștefan cel Mare", 2024

Conține bibliografie

ISBN 978-973-666-805-0

I. Suciu, Arthur (ed.)

II. Pătrașcu, Horia-Vicențiu (ed.)

32

Copyright © 2024 Editura Universității „Ștefan cel Mare” din Suceava

Toate drepturile asupra prezentei ediții aparțin

Editurii „Ștefan cel Mare” din Suceava.

Arthur Suci
Horia Vicențiu Pătrașcu
(Editori)

Gândind asupra Estului Europei

Cuprins

<i>Argument</i>	7
 <i>Filosofii ale Estului</i>	
Ștefan Afloroaei	
Din nou Estul Europei	11
George Bondor	
Topografii ale sinelui. Pasaje, periferii, integralități	23
Horia Vicențiu Pătrașcu	
Sentimentul românesc al... românității. Emotiologia „spiritului național”	33
Roxana Petre	
Eliade și paradigmele existențialiste cu față comunistă	49
Marius Dobre	
Considerații filosofico-psihologice asupra naționalismului rusesc	57
 <i>Provocări ale prezentului</i>	
Radu Enache	
Transformări în Europa de Est: globalizarea, integrarea în Uniunea Europeană și învățământul. Cum este generată „Periferia” de la „Centru”. Scurt eseu despre balcanizarea istoriei	67
Marin Gherman	
Transformările postcomuniste din Europa de Est, analizate prin prisma teoriilor capitalului social	85
Cătălina-Gabriela Curea	
Spațiul ex-iugoslav din perspectiva aspectelor geopolitice și geoeconomice	97

Războiul din Ucraina

Sergiu-Lucian Raiu, Vasilii Guțu

Percepția studenților români, ucraineni și moldoveni asupra conflictului din Ucraina 105

Maria Cernat

Waging War in the Name of Progress: The Exploitation of Feminist Rhetoric in Ukraine, Afghanistan, and Beyond 123

Eugenia Zaițev

Refugiații din Estul Europei. O provocare globală 143

Elena Oliviana Epurescu

Pacea și războiul. Cum să te porți cu un refugiat? 149

List of Contributors 161

Argument

Căderea comunismului a condus la un val de schimbări de amploare în Estul Europei. Harta politică a fost semnificativ modificată prin unificarea Germaniei, războiul din fosta Iugoslavie și destrămarea Uniunii Sovietice, precum și prin procesul de extindere europeană și al integrării nord-atlantice a celor mai multe state din zonă. Țările din Estul Europei au trecut, în ultimii 30 de ani, printr-un proces amplu de (re)occidentalizare, de modificări și reconfigurări profunde la nivel politic, economic și social. În prezent, Ucraina, care a făcut parte din Uniunea Sovietică, este în plin război cu Rusia, fapt care, dincolo de alte considerații, atrage atenția în mod special asupra întregului spațiu est-european și provoacă dezbateri, uneori aprinse, privind locul Europei de Est în ansamblul Uniunii Europene și al rolului strategic al țărilor de zonă în raport cu amenințările de securitate care vin în special dinspre Rusia, dar nu numai.

În ultimii ani, asistăm la o diversificare a perspectivelor teoretice din care este privit spațiul est-european. Mai multe variante ale balcanismului, ca formă specifică a ceea ce Edward Said a numit orientalism, post-colonialismul și abordările inspirate de teoria privind sistemul mondial modern a lui Immanuel Wallerstein, abordările post-structuraliste în istoriile sociale și, nu în ultimul rând, analizele de inspirație postmodernistă, care trimit, între altele, la opera lui Fredric Jameson oferă perspective noi și incitante asupra unei zone europene tratate mult timp mai mult prin apelul la stereotipuri sau la teorii cu vocație națională. Înțelegerea istoriei regionale reprezintă, în acest moment, o provocare tot mai mare și mai interesantă, fiind în același timp și având în vedere situația din Ucraina, și o urgență.

În cadrul conferinței, ne-am propus să abordăm, din perspectivă multidisciplinară, paradigmele teoretice și fenomenele istorice și culturale, de asemenea pe cele comunicaționale, care se situează în centrul dezbaterilor privind Estul Europei. Evenimentul a fost organizat, în colaborare, de Facultatea de Litere și Științe ale Comunicării din cadrul Universității ”Ștefan cel Mare” din Suceava (USV) și Departamentul de Formare în Cariera

Didactică și Științe Socio-Umane din cadrul Universității Politehnica din București (UPB). Au fost invitați să participe cercetători, doctoranzi, masteranzi și tineri cercetători în domeniul filosofiei, studiilor sociale și umane, științelor comunicării, științelor politice și studiilor culturale.

Din comitetul de organizare au făcut parte: prof. univ. dr. habil. Claudia Costin, Facultatea de Litere și Științe ale Comunicării, Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava; lector univ. dr. Arthur Suci, Facultatea de Litere și Științe ale Comunicării, Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava; lector univ. dr. Daniela Cotoară, Departamentul de Formare în Cariera Didactică și Științe Socio-Umane, Universitatea Politehnica București; asistent univ. dr. Gabriela Cătălina Danciu, Facultatea de Jurnalism și Științele Comunicării, Universitatea din București; Asistent univ. dr. Mădălina-Maria Toma, Facultatea de Litere și Științe ale Comunicării, Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava; Lector univ. dr. Petru Ioan Marian-Arnă, Facultatea de Litere și Științe ale Comunicării, Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava.

Din comitetul științific au făcut parte Associate professor Alina Dolea, Bornemouth University; conf. univ. dr. Antonio-Roberto Momoc, Facultatea de Jurnalism și Științele Comunicării, Universitatea din București; conf. univ. dr. Ionel Corja, Facultatea de Litere și Științe ale Comunicării, Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava; lector univ. dr. Horia Pătrașcu, Departamentul de Formare în Cariera Didactică și Științe Socio-Umane, Universitatea Politehnica București; lector univ. dr. Adriana Ștefănel, Facultatea de Jurnalism și Științele Comunicării, Universitatea din București; lector univ. dr. Florin Domunco, Facultatea de Științe ale Educației, Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava; lector univ. dr. Ramona Ardelean, Departamentul de Formare în Cariera Didactică și Științe Socio-Umane, Universitatea Politehnica din București; lector univ. dr. Mircea Toboșaru, Departamentul de Formare în Cariera Didactică și Științe Socio-Umane, Universitatea Politehnica București.

Editorii

Filosofii ale Estului

Din nou Estul Europei

Ștefan Afloroaei

Profesor univ. dr., Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

Abstract: *Indeed, Eastern Europe is now coming back to our attention. The events of the last decade seem to herald a new threshold in European history, or at least some really profound changes. Therefore, Eastern Europe is once again confronted with its immediate past and the problems raised in this wider space, many of which are now generated by the war in Ukraine. Given its complicated history over the past century, it's hard to say whether it's ready for all that. The matter seems eloquent to me from another point of view. It is important to know from which place we speak at a given moment, from which place we choose one alternative or another, and thus how we try to understand such a space that we ourselves care about. This matters even when we have reason to believe that we have a fairly loose relationship with it.*

Keywords: *Eastern Europe, Romanian philosophy, the concept of "between"*

În prealabil, nu aș ocoli întrebarea ce privește felul în care ar putea fi delimitat Estul Europei. Nu cred că s-ar putea delimita într-o manieră larg acceptabilă. Am urmărit, de exemplu, unele discuții cu privire la ceea ce se s-a numit Europa Centrală și am constatat că o asemenea dificultate nu poate fi complet depășită¹. Probabil mai firesc ar fi să încercăm a recunoaște cât mai concret, chiar dacă mereu cu aproximație, o anumită regiune geoculturală. În această privință, aș spune de la bun început că Estul pe care-l am acum în vedere face parte de multă vreme din lumea europeană. Exprimă în destule privințe anumite năzuințe sau idealuri, dar și obsesii ori slăbiciuni, proprii omului european. Mi se pare just ceea ce afirmă la un moment dat Paul Valéry, că orice comunitate de viață care a resimțit în profunzime și timp îndelungat procesul de

¹ A se vedea, de exemplu, antologia *Europa Centrală. Nevroze, dileme, utopii*, coordonată de Adriana Babeți și Cornel Ungureanu, Polirom, Iași, 1997.

elenizare, romanizare și creștinare poate fi socotită europeană². Se dovedește astfel chiar și când e vorba de unele eșecuri sau dificultăți în evoluția ei, când, de exemplu, se află politic sub dominația unor puteri de proveniență asiatică. Spunând aceasta nu înseamnă însă a numi un fapt valoros în absolut prin sine, ci, pur și simplu, a recunoaște un mod istoric și mental de situare în lume. Condiția europeană, fie occidentală sau răsăriteană, nu exclude prin sine posibilitatea unor insuficiențe, de exemplu, chiar a unor excese ori abateri grave de la valorile socotite elevate.

Lumea europeană a cunoscut de timpuriu regiuni sau zone distincte, chiar flagrant contrastante. Jacques Le Goff, în *Evul Mediu și nașterea Europei*, constată unele dintre acestea și are în vedere de la bun început regiunea numită Europa Centrală și de Est. Alții, cum știm, preferă să distingă între Europa Centrală și Europa de Est. Asemenea distincții, ca și altele, precum cea dintre zona mediteraneană și zona nordică, au devenit uzuale pentru omul european de multă vreme. Știm însă că a distinge nu înseamnă a separa. Sursele unor distincții sunt vechi, dacă ne gândim la faptul că moștenirile comune deja amintite, greacă, romană sau creștină, au interferat în mod diferit de la o regiune la alta, la fel și întâlnirile cu lumea orientală sau cu cea asiatică în genere. Înainte de toate, diferită apare însăși dinamica ethos-ului unor comunități de viață. Odată cu asemenea diferențe, pot fi recunoscute unele date relativ comune, precum conștiința istorică extrem de vie, năzuința către o cultură a reflecției și simțul justiției sociale, ca și nevoia acută de libertate sau de autonomie.

Prin urmare, nu aș delimita Estul european după criterii exclusiv geografice, ca atunci când se spune că Estul se întinde până la Urali și chiar mai departe. Nici după criterii geopolitice, cum s-a întâmplat după Al Doilea Mare Război, când sintagma „Europa de Est” a denumit zona aflată sub nemijlocita influență sovietică. Unele comunități din Est se simt legate mai mult de istoria central-europeană. Mai ciudat încă, se pot vedea cultural în Vest și politic în Est, cum și spune Milan Kundera când vorbește despre Europa Centrală de după 1945. E adevărat că perspectiva în atenție la un moment dat, precum cea politică sau cea religioasă, poate să aducă în față alte frontiere ale Estului, însă acest

² Cf. Paul Valéry, *Criza spiritului și alte eseuri*, traducere de Maria Ivănescu, Polirom, Iași, 1996, pp. 227-240. Ideea e susținută și de Jacques Le Goff, *Evul Mediu și nașterea Europei*, traducere de Giuliano Sfichi și Marius Roman, Polirom, Iași, 2005, pp. 17-23.

lucru nu înseamnă că semnificația sintagmei cade în simplă convenție sau în jocul pur subiectiv al vorbirii.

În definitiv, Estul Europei s-a modelat mental într-un spațiu relativ variabil de la o epocă la alta și unde omul european se întâlnește cu omul altei lumi istorice. Cum știm, întâlnirea cu lumea asiatică – sau euro-asiatică, așa cum e numită uneori – a fost aici directă și cotidiană. Astfel aș înțelege spusa mai veche că această zonă ia forma unei largi frontiere care face ea însăși parte din lumea europeană. Imaginea din urmă revine la destui autori, precum Vasile Pârvan, Mircea Eliade sau Al. Paleologu. Aș pune această imagine în relație cu înțelesul mai vechi al frontierei, știindu-se că în epoca medievală aceasta însemna locul unde se pot petrece atât unele confruntări violente, militare, cât și anumite negocieri între părți, chiar târguri periodice, schimburi de bunuri și de practici ale vieții obișnuite.

Însă ce ar distinge, măcar în parte și uneori, această zonă de viață? Cu alt prilej, în *Cum e posibilă filosofia în estul Europei* (1997), am avut în vedere câteva „mărci distinctive”, deși e întotdeauna riscant acest lucru, fie prin tentația unor generalizări excesive, fie prin inducerea ideii că ar fi vorba de diferențe invariabile și că Estul ar semnifica o lume absolut aparte, ceea ce, de fapt, nu se poate susține. Cu toate acestea, unele situații par mai frecvente aici decât în alte părți ale Europei și sunt cumva simptomatice. Spunând „aici”, am în vedere înainte de toate comunitățile de viață din care noi înșine facem parte, caz în care vorbirea despre Estul Europei, adică despre un spațiu mai larg, devine într-o măsură indirectă și metonimică.

Pentru a menționa totuși unele diferențe, aș spune, de pildă, că simptomatice apare aici lunga și complicata confruntare cu unele puteri de proveniență asiatică (sau de „stil asiatic”, așa cum le consideră Jorge Luis Borges). O numesc pe aceasta înainte de toate întrucât, astăzi, revine în prim-plan o asemenea confruntare violentă. Frecvent numită este însă o altă diferență, cea religioasă, cu prevalența ramurii ortodoxe a creștinismului și cu influența directă a limbii grecești sau a tradiției bizantine. Sesizabilă apare și relația încă vie cu civilizația tradițională, posibilă pe fondul „categoriilor organicului”, cum le spune Blaga atunci când se referă la semnificația profund trăită a ceea ce numim natură, pământ, fire sau viață³. Unele dintre aceste date aveau să-i rețină

³ Nu aș relua însă întocmai și alte date menționate atunci, precum „ideologia sau obsesia identității – adesea după un model regresiv – și cea a stigmatului comunitar, forma scripturală a

mult pe anumiți interpreți. De exemplu, credința mai veche că raportarea la viața cosmică și la ciclurile ei ar fi la fel de importantă ca și raportarea la viața istorică, uneori mai importantă chiar. Altfel spus, faptul că sentimentul vieții cosmice contează la fel de mult ca și cel al vieții istorice, dacă nu cumva mai mult. Nu e greu de sesizat, chiar și astăzi, o anume corelație a celor două, dar și tensiunea indefinită dintre ele, dintre modul tradițional de înțelegere a lumii și cel modern. Constantin Rădulescu-Motru sesizează excelent acest fapt când vorbește despre anumite surse ale reflecției filosofice în acest spațiu cultural, una evident autohtonă și o alta de proveniență occidentală⁴. Observă cum tensiunea dintre ele revine până târziu; de exemplu, între „filosofia literară” și cea care se vrea „științifică”, între orientarea ușor mistică a gândirii și cea explicit critică. Nimeni dintre filosofi români cunoscuți, spune Rădulescu-Motru, nu ar fi reușit o sinteză între cele două orientări, încât disputa dintre ele apare insolubilă ca atare.

Dar cum viața comunităților tradiționale s-a schimbat mult între timp, ar merita văzut dacă asemenea date au rămas în continuare relevante, sau, eventual, în ce fel s-au transformat sau își caută o formă de camuflare. Ar merita văzut deopotrivă în ce măsură ele sunt sesizabile și în alte spații lingvistice din Estul Europei, cel puțin acolo unde încă se conservă o relație vie cu mentalitatea tradițională. Devin importante în această privință unele studii ce au în vedere noua sensibilitate morală, estetică sau religioasă a omului din această parte a Europei.

Au fost remarcate aici și o serie de fenomene care pot să ne dea serios de gândit. De exemplu, o anumită slăbiciune instituțională, dificultatea bunei organizări în plan politic, trecerea ușoară de la o guvernare relativ acceptabilă la forme de autoritarism excesiv. Eventual, un anume balans între nevoia omului de autonomie și reflexul supunerii, între voința de faptă istorică și retragerea din fluxul tumultuos al acesteia. Desigur, un interpret atent ar căuta să vadă, cu

cronicii și reculul într-o reflecție general-istorică sau în meditație, argumentarea de tip pasional, uzajul figurat al cuvântului, reacția profund contradictorie față de prezența străinului și recursul la limbajul soteriologiei” (*Cum e posibilă filosofia în estul Europei*, Polirom, Iași, 1997, p. 10). Eventual, sentimentul mai slab al faptei durabile, trezirea mai rară a simțului civic, un oarecare fatalism de uz popular.

⁴ Constantin Rădulescu-Motru, *Filosofia în România veche* (în „Convorbiri Literare”, aprilie 1933), studiu reluat în volumul cu același titlu, ediție îngrijită de Adrian Michiduță, Editura Ștefan Lupașcu, Iași, 2008, pp. 38-39.

fiecare situație în parte, când e vorba realmente de anumite slăbiciuni și când sunt în joc doar unele clișee facile. Când un asemenea fapt e totuși întâlnit, nu se explică doar printr-o anumită situare geo-istorică („nefericită”, cum se spune uneori). Înțelegerea lui presupune să ai în vedere însuși ethos-ul comunităților de aici, voința, credințele și reacțiile mentale distincte. Este important, de exemplu, să cunoști șirul lung de suferințe și mari dificultăți suportate de anumite comunități. Dar la fel de important este să vezi și în ce fel au fost întâmpinate de respectivele comunități, dacă le-au asumat ca atare și s-au confruntat deschis cu ele sau cu memoria lor. O asemenea confruntare, ca și cea cu propriile slăbiciuni sau temeri, dă seama mult mai bine de altitudinea morală a unui popor. Merită amintite, bunăoară, luptele anticomuniste duse în munți imediat după 1944, pentru aproape un deceniu și jumătate, ca și sacrificiul multor oameni din închisorile comuniste, care au preferat să-și riște viața decât să-și trădeze prietenii sau valorile în care au crezut. La fel, curajul celor care s-au opus direct regimului comunist, fie în chip solitar, fie alături de alții, culminând cu revoltele dintre 1987 și 1990. Amintesc aceste fapte nu doar pentru cauza lor nobilă, ci și întrucât au presupus un curaj neobișnuit și, cel mai adesea, prețul vieții. Cei care au luptat în munți, de pildă, știau bine că merg la moarte, însă acest lucru nu i-a întors din drum, așa cum nu i-a întors nici faptul că pe urmele lor erau adesea oameni care, în mod normal, ar fi trebuit să-i susțină.

De ce am readus în atenție aceste atitudini și fapte exemplare? Constat cu surprindere că anumiți interpreți, mult diferiți prin deschiderea lor culturală, precum Milan Kundera sau Samuel P. Huntington, înțeleg Estul ca o civilizație complet aparte și care, datorită credinței ortodoxe și a tradiției bizantine, ar fi evoluat separat de cea occidentală⁵. Milan Kundera, de exemplu, un intelectual pe care îl prețuiesc pentru multe pagini și atitudini publice, vede această separație inclusiv în conduitele de natură morală sau civică. Consideră, bunăoară, că în Estul Europei nu a fost posibilă revolta în numele libertății și al valorilor europene. „/A/ muri pentru patrie și pentru Europa este o propoziție care nu putea fi gândită /.../ decât la Budapesta sau Varșovia”⁶. Spune acest lucru

⁵ Cf. Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, traducere de Liana Stan, Editura Antet, București, 2012; Milan Kundera, *Un Occident răpit sau tragedia Europei Centrale*, traducere de Bogdan Ghiu, Humanitas, București, 2023.

⁶ Milan Kundera, *op. cit.*, p. 46.

în 1983. Or, cum bine știm, în numele libertății și al valorilor europene s-a murit aici încă din 1945, dacă ne amintim, cum deja am spus, de cei care au luptat în munți împotriva invaziei sovietice și a puterii comuniste. Același lucru l-am sesiza și dacă ne-am aduce aminte de unii intelectuali care au sfârșit în închisorile comuniste. Al. Paleologu, după ce a cunoscut personal infernul detenției comuniste, avea să spună că, la noi, „s-a făcut închisoare pentru Platon, pentru Dante, pentru limba franceză”⁷. Nu doar că s-a făcut închisoare pentru unele valori europene, dar destui oameni și-au riscat viața pentru acestea. Despre mulți dintre ei avea să aflăm abia după 1990, când au devenit posibile cercetarea mai îndeaproape a istoriei postbelice și discuțiile dedicate acesteia, precum cele găzduite de Memorialul de la Sighet. Desigur, reacțiile unor oameni sau comunități față de regimurile dictatoriale sunt de tot felul, de la complicitatea frustă și imediată, generată de teamă sau de anumite interese, până la riscul total privind libertatea sau propria viață. De aceea nu ar trebui niciodată uitată conduitele cu adevărat demne, indiferent unde se petrec acestea, în Polonia, în Cehia sau în Balcani („undeva, în Est”, ca să reiau titlul unui excelent film regizat de Nicolae Mărgineanu).

În dese rânduri, de fapt, Estul Europei e privit de la distanță și doar atât cât e vizibil dinafară, cât se remarcă pe o scenă mai largă a istoriei. Nu e perceput ca o lume foarte concretă, dinamică și inegală cu sine, cu o viață istorică distinctă și complexă, cu acele căderi și reveniri spectaculoase care îi sunt proprii. Ca să folosesc o metaforă din Hegel, e înțeles cel mai adesea din perspectiva generalului, adică a celui care, întors acasă după încă o victorie, se miră de preocupările și grijile cumva mărunte ale valetului. E adevărat că și omul din Est practică adesea perspectiva valetului. De fapt, lumea europeană, cea care și-a spus „creștină”, „modernă”, „civilizată”, a avut mereu probleme cu percepția de sine. Raportarea la ceea ce-i apare propriu și, mai ales, la viața celor

⁷ Alexandru Paleologu, *Moștenirea creștină a Europei*, Editura Eikon, București, 2003, p. 79. În prealabil, sunt amintiți cei „paisprezece ani de rezistență armată anticomunistă” și spusa, ce a revenit peste timp, „Mai bine mort decât roșu!”. Ideea e reluată în alt loc: „[În Est, noi ne-am pierdut libertatea, unii chiar și viața, pentru limba franceză, pentru Platon, pentru Dante, pentru aceste nume. La noi s-a riscat [însăși viața pentru așa ceva]” (p. 101). E amintită în mod deosebit rezistența din munți împotriva ocupației sovietice și a regimului comunist. „Noi, românii, suntem destul de lipsiți de memorie și, în loc să ne lăudăm cu singurul lucru important, cu cei paisprezece ani de rezistență armată anticomunistă, ne lăudăm cu Burebista sau cu mai știu eu cine...” (*ibidem*).

din margine sau de dincolo, a fost mereu discutabilă, fapt bine sesizat inclusiv de unii analiști occidentali.

Aș face o paranteză în acest loc. Am uneori o anumită rețineră cu privire la sintagma „valori europene”. Sigur, oricând au fost în joc aici anumite valori reale, precum libertatea (socială sau individuală), credința creștină și demnitatea persoanei, cultura reflecției și a dialogului, simțul juridic al proprietății, cercetarea științifică propriu-zisă, simțul dreptății sociale și cel al vieții istorice. Însă de ce nu le-am vedea, măcar pe unele dintre ele, și ca valori orientale, de pildă, sau ca valori africane? Reprezintă libertatea, bunăoară, doar o valoare europeană? Dar săvârșirea binelui în relația cu celălalt? Sau căutarea dreptății în viața unei comunități? În definitiv, valorile cu adevărat elevate se pot naște oriunde în această lume. E adevărat că nu oriunde s-a ajuns la performanțe epistemice și tehnice precum cele din cultura europeană, însă acest lucru nu înseamnă că, din punct de vedere etic, religios sau estetic, de exemplu, alte zone geoistorice nu sunt apte de valori elevate⁸. Nici o condiție geoculturală nu este prin ea însăși devalorizantă. De exemplu, condiția de balcanic, atunci când realmente este în joc⁹. Din astfel de motive, exaltarea patetică a portretului european mi se pare oricând suspectă. La fel și cultivarea unui gen de excepționalism istoric pe care l-ar ilustra cultura europeană. Faptul că ești european – din Vest, din Centru sau din Est – nu înseamnă că ilustrezi oricând și în chip pur o condiție cu adevărat demnă. Eurocentrismul sau, mai grav, pretenția unui gen de exclusivism istoric poate avea consecințe civice și etice dintre cele mai întunecate. Avea dreptate Eliade să spună, într-un studiu intitulat *Europa și cortina de fier*, că „nimic nu e mai supărător decât provincialismul

⁸ Să ne gândim, de exemplu, la conduita morală exemplară a unor mayași, bărbați și femei, în timpul atacurilor primitive declanșate de cuceritorii europeni. Scrierile unora precum Tzvetan Todorov (*Cucerirea Americii*, 1982) sunt revelatorii în acest sens. În total contrast cu o asemenea conduită, să ne gândim la dictaturile generate pe sol european, ca urmare fie a unor doctrine rasiste, fie a unor teribile obsesii imperiale și a voinței de autarhie istorică. E adevărat că omul european a avut puterea, în cele din urmă, să-și recunoască unele excese și să caute, juridic sau politic, limitarea cât mai mult a posibilei lor reizbucniri. Însă această capacitate de reflecție nu aparține exclusiv omului european, nu e posibilă doar în acest spațiu de viață.

⁹ „Noi nu suntem balcanici, pentru că suntem nord-danubieni, dar îi datorăm balcanismului pe Anton Pann, pe Nicolae Filimon, pe Ion Ghica, pe Caragiale, tatăl și fiul, pe Ion Barbu, pe Arghezi. Nu e puțin. Balcanismului îi datorăm spiritul acesta și cosmopolit, și ușor pragmatic, spiritul ironic, calitatea umorului și felul de a suporta vicisitudinile” (Alexandru Paleologu, *op. cit.*, pp. 77-78).

marilor culturi”¹⁰. Spune acest lucru știind bine că oricând poți întâlni în cultura europeană, mai ales în științele și tehnologiile dezvoltate aici, date cu adevărat admirabile. Constată bine și un alt lucru, că întâlnirile comunităților europene cu oameni și mentalități din afara Europei au loc atât în Est, cât și în Vest, mai ales după ce arabii invadează peninsula iberică. Iar efectele nu sunt doar negative și nu duc la erodarea completă a fondului european comun. Are loc, așa cum spune, un proces difuz de „orientalizare” a spațiului european, chiar o îmbogățire a sensibilității artistice, religioase și lingvistice europene.

Așadar, mental și cultural, Estul se simte legat nu doar de lumea occidentală. Iar omul european, oriunde ar trăi, surprinde pur și simplu prin disponibilitatea deschiderii către alte zone culturale. În fond, te poți dovedi european și prin buna deschidere către artele orientale, de exemplu, către cultura patristică (oricând nepuizabilă), către literatura arabă sau către unele experiențe simbolice care te ajută să înțelegi mai bine relația cu tine însuși și cu celălalt.

Estul Europei pare prielnic pentru o asemenea – dublă sau mereu bifurcată – deschidere. Într-o scrisoare către Vasile Băncilă, Lucian Blaga avea să facă o mărturisire care, într-o formă sau alta, ar putea fi asumată și de alți cărturari de aici, anume că, din punct de vedere filosofic, se situează între Kant și Dionisie Areopagitul. Sigur, și în spațiul altor culturi devine evidentă această situație „între”, între zone lingvistice, istorice sau spirituale diferite. Iar ideea ca atare nu e deloc nouă¹¹. Doar că acest „între” survine cu o evidență distinctă de la un caz la altul. De altfel, destui cărturari din acest spațiu se văd asemeni unor mediatori între culturile mari din Vest sau din Orient și cultura locală. Intelectualii din cercul Junimii și cei care i-au urmat par să exceleze în această privință. Se văd asemeni unor învățători în comunitățile lor de viață, precum Rădulescu-Motru și Ion Petrovici, inclusiv prin multe pagini de filosofie. În cazul lor, intenționalitatea pedagogică ajunge să modifice, în parte, forma discursivă a reflecției filosofice sau a unor cercetări întreprinse. Probabil că aici, în Estul Europei, asemenea conduite devin simptomatice în anumite intervale de timp. Cum a observat Ion Petrovici, modelul Maiorescu avea să devină mult

¹⁰ Cf. Mircea Eliade, *Împotriva deznădejzii*, volum îngrijit de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1993, pp. 151-161.

¹¹ În această privință, îmi amintesc cu plăcere – și cu oarecare nostalgie – discuția avută cu dl. Alexandru Zub, în 1998, la Institutul de Istorie „A. D. Xenopol”, chiar în legătură cu motivul

mai relevant decât altele. Iar după ce intră în oarecare eclipsă, cam în jurul lui 1925, vine în față, cumva surprinzător, modelul Creangă (pentru Ion Cantacuzino, Ștefan Zeletin, Mircea Vulcănescu, dar și pentru câțiva scriitori din generația lui Eugen Ionescu și Emil Cioran)¹². Figura celui care, prin libertatea neobișnuită de a scrie și a gândi, nu mai separă între diferite categorii de oameni sau niveluri ale culturii, îi atrage tot mai mult pe unii intelectuali. Însă acest lucru nu suspendă diversitatea unor modele, nici o anumită tensiune între ele, cel puțin atunci când alegerea liberă și alternativele culturale erau văzute ca ținând de o dinamică firească a vieții.

Ușor de întâlnit este și imaginea celui care, alegând calea inițierii științifice sau filosofice, simte nevoia să-și caute maestrul departe, de obicei în Occident. Sau, cum adesea vedem, imaginea celui exilat. Estul european poate fi văzut drept locul care, cultural și politic, generează ușor fenomenul exilului. Mi-a reținut atenția, bunăoară, că în scrierea lui Cantemir, *Icoana de nezugrăvit a științei preasfinte* (1700), o lucrare în mare măsură de metafizică, cosmologie și etică creștină, un mare număr de pagini, chiar de la bun început, sunt dedicate condiției de exilat. Iar o asemenea condiție survine, pentru Cantemir, nu doar prin înstrăinarea de ținutul natal, ci și prin confruntarea cu noua cultură a vremii, sau, înainte de toate, prin raportare la condiția originală, adamică¹³. Doar că, astăzi, Estul generează la fel de ușor și fenomenul exodului în masă, al unei impresionante diaspore colective, aparent fără limite de ordin motivațional sau temporal.

Știm ce se întâmplă acum în acest spațiu câtă vreme continuă confruntările cu adevărat dramatice din spațiul ucrainean. Din nou vin în față mari probleme de natură geo-strategică și militară. Dar și de altă natură, întrucât, în voința de refacere prin forță a vechiului imperiu, Rusia instrumentalizează, de exemplu, tradiția ei culturală și instituția ecleziastică, orice element ce apare ca o posibilă marcă a identității sale istorice.

acestui „între” geocultural. Cu puțin timp în urmă, în *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, l-am adus frecvent în atenție.

¹² Cf. Mircea Vulcănescu, „Ion Creangă văzut de generația actuală”, în volumul *Chipuri spirituale*, ediție îngrijită de Marin Diaconu și Zaharia Balinca, Editura Eminescu, București, 1995.

¹³ M-am oprit asupra acestei chestiuni într-un articol intitulat *Cantemir, adevăratul exil și treptele ale înțelegerii de sine*, publicat în „Limba Română”, nr. 1-2, 3-4, 7-8, 2023.

Sigur, ar putea fi aduse în atenție și alte fenomene evidente acum în Estul Europei, mai ales în spațiul nostru de viață, precum redescoperirea libertății, uneori într-o manieră nesigură sau vulnerabilă. Dar și exodul masiv către lumea occidentală, dublat, dincoace, de o scădere demografică neîntâlnită încă până acum. La fel, slăbirea unor forme tradiționale de solidaritate și deruta în legătură cu altele noi. Sau deruta completă din educație și din politicile de ocrotire socială. Nu știu însă care din aceste fenomene se compară, prin efectele posibile, cu extinsul conflict militar din nordul țării noastre. Dincoace de multe interpretări aruncate în media, cred că sunt în joc, încă o dată, libertatea unor comunități de viață și valorile lor europene. Aici, în Est, se verifică din nou acea mult visată unitate europeană: este oare aceasta doar difuză, cultural-istorică, sau și politică, chiar cotidiană? În astfel de situații, pare de dorit ca Estul Europei să riște mai mult, să se afirme pe cât posibil mai viguros, să-și anunțe mai mult voința de a trăi în chip demn și liber. Sper ca asemenea lucruri să se facă în definitiv cu mult curaj și cu acel gen de inteligență politică – sau, mai bine spus, geopolitică – pe care îl solicită un astfel de interval istoric. Odată cu reflexul mai vechi de a-și căuta susținere în Occident, firesc este ca Estul european să prevadă el însuși unele dificultăți iminente și posibile soluții. Revin la ideea că o anumită solidaritate a Estului însuși este, astăzi, la fel de importantă ca și buna conlucrare cu Occidentul, uneori poate mai importantă. Nu îndrăznesc să spun „unitate regională”, dar măcar o anume solidaritate a celor aflați în situații istorice similare. În felul acesta, vechea neîncredere în Istorie s-ar putea retrage puțin câte puțin, ca să facă loc unui simț mai deschis și mai viguros al vieții istorice¹⁴.

¹⁴ Îmi displac totuși unele sentințe cu mari pretenții vizionare, chiar dacă, uneori, pot să ascundă și ceva de luat în seamă. De exemplu, spusa că istoria este a învingătorilor, că națiunile mici reprezintă victimele istoriei, proscrisii sau exclușii ei, că istoria unui anumit spațiu de viață se reduce la supraviețuire și geografie, că în preajma unor mari imperii viața devine tragică sau fictivă, că Occidentul a trădat Estul în mai multe rânduri, că Estul este și nu este european, că este și nu este... Sau, mai tranșant încă: „Europa are zilele numărate”; „ce vom face mâine, căci poimâine e prea târziu?”; „lumea noastră își trăiește deja crepusculul”; „valorile europene se degradează tot mai mult”; „Europa și-a pierdut memoria, încât trăiește în post-istorie”. Și multe altele de acest fel. Această retorică nu limpezește de fapt mai nimic, dimpotrivă, lasă impresia că totul e făcut și știut: un destin arbitrar sau capricios ar fi pus deja stăpânire pe viața unor comunități de oameni. Revine frecvent acest vechi amestec de lamentație și vizionarism facil. Uneori, pare cât de cât autentic, precum în vocea calmă ori joasă a omului din popor, dar sună fals în vocea celui care se anunță public cu destule pretenții reflexive.

Aș încheia spunând că Estul Europei nu trebuie privit ca o civilizație separată, cu atât mai puțin ca o lume istorică ruptă de cea occidentală sau de altele, deși îi este proprie o istorie distinctă, cu o memorie și cu experiențe realmente aparte. Ca să uzez de un paradox, aș spune că reprezintă o parte întreagă a Europei, ușor expusă și, până în secolul din urmă, adesea vulnerabilă. Nu constituie doar o variantă istorică sau culturală a lumii europene, ci un chip distinct al întregii Europe, al celei care a fost și care este.

Bibliografie:

Afloroaei, Ș. (2023). Cantemir, adevăratul exil și trepte ale înțelegerii de sine, publicat în „Limba Română”, nr. 1-2, 3-4, 7-8.

Babeți, A., Ungureanu, C. (coord.) (1997). Europa Centrală. Nevroze, dileme, utopii, Polirom, Iași.

Eliade, M. (1993). Împotriva deznădejzii, volum îngrijit de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București.

Huntington S. P. (2012). Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale, traducere de Liana Stan, Editura Antet, București.

Kundera, Milan (2023). Un Occident răpit sau tragedia Europei Centrale, traducere de Bogdan Ghiu, Humanitas, București.

Le Goff J. (2005), Evul Mediu și nașterea Europei, traducere de Giuliano Sfichi și Marius Roman, Polirom, Iași. Afloroaei, Ș. (1997). Cum e posibilă filosofia în estul Europei, Polirom, Iași.

Paleologu A. (2003). Moștenirea creștină a Europei, Editura Eikon, București.

Rădulescu-Motru, C., Filosofia în România veche, în „Convorbiri Literare”, aprilie 1933, studiu reluat în volumul cu același titlu, ediție îngrijită de Adrian Michiduță, Editura Ștefan Lupașcu, Iași.

Valéry, P. (1996). Criza spiritului și alte eseuri, traducere de Maria Ivănescu, Polirom, Iași.

Vulcănescu, M. (1995). „Ion Creangă văzut de generația actuală”, în volumul Chipuri spirituale, ediție îngrijită de Marin Diaconu și Zaharia Balinca, Editura Eminescu, București.

Topografii ale sinelui. Pasaje, periferii, integralități

George Bondor

Profesor univ. dr., Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

Abstract: *Eastern Europe is a simple fantasy, awakened and maintained by the theoretical and especially affective imagination of Europeans. Lately, it is increasingly present in geostrategic discussions, its importance increasing in direct proportion to Russia's expansionist tendencies. If the geopolitics of the last century identified Eastern Europe with the former communist bloc, the cultural-philosophical condition of this area is much more complicated. From all points of view, Eastern Europe is a mere convention (Afloroaei, 1997), but a necessary convention, at least as long as the old identity projections have not lost their effectiveness. Geographically speaking, it is almost bizarre to include in this conventional label some countries that belong rather to the North, such as the Baltic countries, or to the Center of Europe, such as Poland, and others rather to the Southeast, such as Romania, Bulgaria and even Greece. We thus include in Eastern Europe all the countries neighboring or not far from Russia, although they are at a great distance from the Ural Mountains, the eastern limit of the continent.*

Keywords: *limit, romanticism, extended rationalism*

Identități fluide, granițe simbolice

Strict geografic, doar Rusia se află efectiv în Est. Doar că ea rareori s-a definit identitar ca aparținând Estului. Când nu se dorește a fi centrul Eurasiei, cum o face în ultima vreme, Rusia se proclamă ca fiind autosuficientă. Ea se autodefinește drept altceva decât Europa (occidentală). Și atunci, deși toată lumea îi recunoaște apartenența la acest spațiu și influențele culturii ruse asupra celorlalte culturi ale Estului, ea e privită simbolic ca fiind o limită exterioară a Estului, una în raport cu care acesta se definește, dar de care el se și desparte, din cel puțin două motive: teama în fața expansionismului politic al Rusiei și atracția țărilor Estului față de modelul occidental (atât în privința bunăstării, cât și a excelenței culturale). Prin urmare, Estul este împins, simbolic vorbind, spre

centru și spre nord, tocmai datorită (dar și din cauza) vecinătății cu Rusia, luată deopotrivă ca reper exterior și ca limită interioară.

Evident, vorbim aici tot despre o construcție identitară. Marea cultură rusă datorează mult lumii occidentale, care era pentru intelectualii ruși un model înainte de a deveni „celălalt”, iar apoi „dușmanul”. Ceea ce se întoarce în Occident drept o mare cultură nu e altceva decât rezultatul altoririi unor idei occidentale în solul sufletului rus. Augmentarea stimei de sine a spațiului cultural rus, urmare a unei construcții identitare cu o mai mare continuitate decât cea a țărilor vecine, a condus așadar la redefinirea Estului Europei luând ca reper vecinătatea externă a Rusiei, dar recunoscând totodată influențele ei importante. Expansiunea cultural-politică a Rusiei a făcut ca ea să fie identificată, eronat, cu centrul, și chiar cu originea lumii slave. Leontiev (1999) constată că există în cultura rusă o tensiune nerezolvată între bizantinism și slavofilie. Ceea ce regăsim și în unele din ariile culturale ale Estului, cele care au primit influențe directe atât din Bizanț, cât și din lumea slavă.

Țările din sud-est, printre care și România, aparțin Estului nu doar întrucât influențele slave sau chiar rusești sunt foarte prezente, ci și pentru că ele se învecinează cu Turcia. Or, nu doar Rusia, ci și Turcia s-a extins adesea către centrul continentului european. Pe de altă parte, Mitteleuropa s-a definit mereu ca o zonă intermediară între Vest și Est, un intermundiu nihilist, căzut într-o nostalgică amintire a puterii imperiale pierdute. Un statut simbolic oarecum asemănător a vizitat adesea și imaginarul cărturarilor români, care au văzut spațiul de aici tot ca un intermundiu, aflat permanent la mijloc, chiar mediind între mari puteri, între culturi, condiții istorice și moduri de a fi foarte diferite. Iar aceasta, am putea spune, pe diverse planuri: între Europa și Asia, între Occident și Orient, între creștinismul apusean și islamism, dar și între limbi diferite, precum cele slave, turca și, evident, latina și greaca.

Raționalismul extins

Situarea în interval a fost o trăsătură constantă a filosofiei românești din secolele trecute. Și tocmai acea situație a constituit unul din obiectele privilegiate de cercetare filosofică, în concordanță cu interesul pentru problema identității naționale apărut în secolul al XIX-lea, dar și cu apetitul pentru filosofia culturii care a urmat, cu câteva decenii mai târziu, moda occidentală omonimă. Interesul pentru acest tip de dezbateră a rămas viu până destul de curând, când noile

generații se orientează către analiza altor tipuri de identități, iar racordarea accelerată, din ultimii ani, la discuțiile filosofice de pretutindeni au făcut în sfârșit vizibil cât de inactuală și lipsită de miez este ea de fapt.

Vorbind despre situarea în interval, am în vedere atât o descriere spațială, cât și una temporală. Gândirea apărută aici nu a fost doar la intersecția, fluid definită, dintre zone diferite ale filosofiei, precum gândirea occidentală și cea orientală, ci și la întretăierea unor orizonturi temporale diverse, sintetizate ca și cum ele ar fi coexistat (Alexandrescu, 1998, 35). Observăm medieri aproape imposibile, sinteze spectaculoase între poziții filosofice care în mod normal ar fi trebuit să fie de neconciliat. Uneori sunt adoptate modele filosofice occidentale care acolo erau deja inactuale, pentru ca altelei altoirea lor pe solul gândirii deja existente aici pur și simplu să nu dea rod.

Preocupările filosofice românești din secolul trecut se grupează în jurul unui model raționalist, dar nu prin urmarea lui fidelă, ci, dimpotrivă, prin raportarea critică, dar obligatorie, față de acesta. Deja Vasile Conta în secolul al XIX-lea, apoi Constantin Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, Ion Petrovici, Mircea Florian, Anton Dumitriu, Petre Botezatu și alții în secolul al XX-lea aderă la un model de gândire raționalist. Ușurința cu care se racordează la teoriile științifice ale vremii lor, adoptându-le în propriile lor lucrări filosofice, este una din mărcile principale ale acestui model. La fel de importante îmi par a fi preferința lor pentru regimul conceptual al gândirii, pentru tăria argumentelor și, din punctul de vedere al conținuturilor, abordarea unor teme ținând de filosofia generală sau de filosofia sistematică, precum categoriile, cauzalitatea, legitatea naturii, structura realului, problema cunoașterii ori problema gnoseologică a adevărului. Totodată, întâlnim o poziție polemică la adresa altor modele filosofice, considerate a fi simple mode antiraționaliste (Florian, 1943). Dar, interesant lucru, adoptarea modelului raționalist întâlnit în proiectele moderne occidentale nu e niciodată înțeleasă în mod simplist. Raționalitatea neutră, rece, nu pare să-i atragă până la capăt nici măcar pe raționaliști. Mircea Florian, amintit deja, consideră că metafizica trebuie reconstruită prin rămânerea în limitele experienței, doar că definește experiența mai larg, cuprinzând în ea și planul spiritual: „experiența se mișcă pe diferite planuri, nu pe unul singur, cel pur empiric” (Florian, 1992, 66). În mod similar, Constantin Rădulescu-Motru, autodeclarat raționalist, realizând în fapt o sinteză între criticismul kantian și energetism, susține că absolutul este implicat în relativ și, în funcție de

perspectiva noastră, ne putem limita strict la experiență sau, dimpotrivă, putem accede la absolutul din experiență.

Raționalismul prezent în scrierile filosofilor români din prima jumătate a secolului trecut este ceea ce am putea numi modelul Descartes-Leibniz-Kant. Mai ales Kant este apreciat, preluat și continuat. Am putea chiar susține că figura sa se regăsește în centrul canonului filosofic românesc, pentru a folosi o expresie poate prea pretențioasă. Distanțele luate față de el sunt uneori în concordanță cu cele pe care, în filosofia vestică, le-au luat alți gânditori moderni postkantieni, dar ele s-au întâlnit aici și cu alte forme de gândire, specifice mai ales unui model religios al Răsăritului. Teza de față este susținută și de Virgil Nemoianu (1997, 128-131), care arată că sistemele filosofilor români se intersectează cu religia sau cu spiritualitatea: Cioran folosește teme și expresii din teologie, Noica recurge la analogia religioasă, dar uzează și de surse neoplatonice și de idei ale misticii răsăritene, Blaga face și el apel la patristică, lor adăugându-li-se lucrările lui Eliade, Florian, Lupașcu, Șora, inspirate și ele pe alocuri de religie. Limitarea la evidențele transcendente, specifice kantianismului și fenomenologiei, cu onestitatea lor filosofică radicală, nu pare așadar mulțumitoare, motiv pentru care n-a fost exersată cu rigoare niciodată. Dimpotrivă, au fost preferate formulele relaxate, permissive, oarecum integratoare, mediatore între diverse regimuri discursive, altminteri menite să caracterizeze sfere ale realului cu totul diferite.

Să mai amintim câteva gesturi filosofice din această categorie. Inspirat de Kant, Blaga vorbește, desigur metaforic, despre „intelectul enstatic” și „cunoașterea paradiziacă”, acea cunoaștere care se limitează la sensibilul dat intuitiv și care, la fel precum la Kant, se desăvârșește datorită aplicării categoriilor la acest divers sensibil. Dar, spre deosebire de Kant, el extinde cunoașterea dincolo de orizontul experienței sensibile, caz în care ea devine o „cunoaștere luciferică”, revendicând un „intelect ecstatic” (Blaga, 1993). Astfel, această cunoaștere mai profundă face apel la un sine extins, care nu e limitat la eul rațional. Întâlnim ceva asemănător la Noica, în ale cărui scrieri de tinerețe era evidentă admirația pentru raționalismul cartesian și kantian. Doar că rolul de constituire a lumii nu îl atribuie rațiunii (nici măcar celei pure), ori simplei conștiințe individuale, ci conștiinței universale, absolute (Noica, 1992). Începând cu anii '40, dar mai ales în *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, redactată în 1950 și apărută mai târziu, Noica schimbă preferința pentru

idealismul kantian cu cea pentru Hegel. Astfel, el crede acum că realul comportă propria sa formă de raționalitate, în care rațiunea umană trebuie să se integreze. Altfel spus, pentru Noica, rațiunea finită dictează sensul realului doar pentru că îl primește dinspre o rațiune mai extinsă decât ea. În *Încercare...*, acest sine extins este identificat cu rațiunea speculativă, spiritul absolut hegelian, dar concentrat de Noica în spiritul obiectiv, cel care definește comunitatea (Noica, 1981). Ideea este însă explorată de filosof încă din scrierea sa timpurie despre specificul românesc, *Pagini despre sufletul românesc*, apărută în 1944 (Noica, 1991), și se continuă în textele sale ulterioare, în care are pretenția de a dezvălui interpretativ metafizica ascunsă în rostirea românească.

Un model romantic în filosofia românească

În aceste încercări în marginea sensurilor ființei, ascunse în limba română și în cultura populară, Noica regăsește mereu ideea că eul este în perfectă armonie cu întregul care îl înconjoară. Relația dintre parte și întreg devine o dialectică a căutării de sine. Și insul, dar și întregul își caută, într-o mutuală dependență, modul lor de a fi (Noica, 1978, 176; Noica 1987, 13). Individualul își poate găsi un sens doar în întreg, fie acesta firea, precum la Vulcănescu (1996, 143-149), sau ființa totală, precum la Noica. Dar e vorba de un întreg care nu e definitiv dat, ci e un tot mișcător, o armonie fluidă, în devenire. Motivul e acela că întregul ar trebui înțeles ca un mănunchi de posibilități, de sensuri posibile. Ceea ce ne face să credem că el revendică o hermeneutică infinită, dar totodată că ontologia astfel evidențiată privilegiază posibilul în detrimentul realului. Simpla posibilitate de a fi dovedește că un lucru este, într-un anume fel, chiar dacă el deja a fost sau nu este încă, idee pe care o putem regăsi atât în analizele lui Vulcănescu, cât și în cele ale lui Noica. Mai mult, posibilitățile par a fi date de dinaintea lumii și chiar a acțiunii divine, într-un scenariu ce seamănă mai curând cu neoplatonismul.

Preferința pentru posibil și virtual, împreună cu teza organicității ascunsă în presupuziția integralității au putut conduce, așa cum s-a spus, la de-realizarea realității, la vidarea ei de sens, deschizând calea unor utopii extreme precum cea a legionarismului, mai ales la maestrul filosofilor amintiți, Nae Ionescu (Alexandrescu, 1998). Chiar dacă așa au stat lucrurile în plan politic, plan confundat de Nae Ionescu cu mistica (Alexandrescu, 1998), misticismul național fiind de altfel o moștenire lăsată de Bălcescu și Eminescu (Alexandrescu, 2000,

45), ideea armoniei și prevalența posibilului în fața realului cred că provin din faptul că filosofia românească, începând cu secolul al XIX-lea, își află o importantă origine în romantism. Ceea ce, desigur, nu scuză cu nimic derapajele politice ale multor filosofi din perioada interbelică. Ideea integralității eului, o constantă a acestei *pop metaphysics* decriptată de Vulcănescu și Noica, este deci în concordanță nu doar cu unele idei ale neoplatonismului sau ale panteismului renesanțist, ci mai ales cu romantismul, care preia și dezvoltă presupuziția integralității (Nemoianu, 1995, 227; Bondor, 2005). Deși romantismul preia presupuziția integralității din neoplatonism, așa cum arată și Virgil Nemoianu, cred că activarea modelului romantic este mult mai importantă în ordine filosofică, întrucât racordează filosofia românească la o formă de modernitate, deschizând orizonturi tematice sincrone cu gândirea occidentală și având efecte mult mai spectaculoase. Totodată, filosofia îmbrățișează modelul romantic în aceeași perioadă în care literatura română realizează aceeași mișcare (Tudurachi, 2016). Mai mult, presupuziția romantică a integralității a fost motorul care a propulsat filosofia critică a lui Kant către idealismul absolut al lui Hegel, exact traseul pe care, pe planul elevat al filosofiei, îl parcurge Noica în scrierile sale teoretice. Cred că tensiunile și distanțările critice între modelul raționalist centrat în filosofia kantiană și modelul romantic, cu presupuzițiile integralității și posibilității, au marcat decisiv cea mai mare parte din istoria filosofiei românești, iar urmele lor încă se pot astăzi observa în radicalitatea unor înțelegeri unilaterale ale filosofiei. Critica raționalității neutre, instrumentale, adică a modelului raționalist, făcută de pe pozițiile romantismului a condus, deloc întâmplător, la preferința filosofilor pentru tema idiomatului, exact pe urmele filosofiei romantice a limbajului. De aici și apetența către etimologii, căci limba era privită ca un întreg al sensurilor în care fiecare individ se află situat și din care își culege nu doar semnificațiile lingvistice, necesare dialogului cu lumea, cu ceilalți și cu sine însuși, ci și rosturile vieții sale (Bondor 2005; Bondor 2016). Așa cum arătam cu alte prilejuri, atunci când Noica trimite la Wilhelm von Humboldt și la ideea conform căreia întâlnirea cu universalul spiritului poate avea loc doar în particularul propriei tale culturi și al limbii materne, această teză se află într-o perfectă adecvare cu filosofia lui Hegel, adusă însă pe nivelul spiritului obiectiv, deci în orizontul filosofiei specificului național. Ceea ce poate însemna că întreaga sa căutare a „ființei românești” poate fi echivalată cu tentativa sa pur romantică, poate neconștientizată deplin,

de a construi o integralitate culturală (sau o tradiție filosofică) acolo unde nu exista nici una (Bondor, 2018). Tot astfel putem înțelege dezinteresul său față de actul disidenței la adresa regimului comunist: aderarea la gândirea de tip tematic, pe urmele romantismului și ale lui Hegel, îl învață că simplul „nu” capătă sens doar dacă îl concepem ca moment al unui „da” integrator (cf. Bondor, 2018).

Virgil Nemoianu (1997b) susține că regăsim în spațiul românesc o relativizare a principalului, a centralităților, precum și o valorizare pozitivă a secundarului, a marginii ori a periferiei. Nici în Occident acestea nu lipsesc. Secundarul are o istorie ascunsă, punând în chestiune și în criză dominația epistemică (și metafizică, aș adăuga) a principalului și a centralităților (ibid.). Iată câteva dintre ipostazele filosofice românești ale secundarității, unele amintite de Nemoianu (1995, 225-230; Bondor, 2005, 21): 1) credința în preeminența posibilului față de real, prezentă la Blaga, Vulcănescu și Noica, dar și în modul de a fi al lui Nae Ionescu, așa cum l-a creionat Vulcănescu; 2) acordarea unui statut ontologic semnificativ unor entități aparent minore, precum individualul, particularul, „ființa precară” (Noica); 3) credința că eterogenul, nuanța, întâmplarea, probabilul sunt mai importante decât certitudinea (preferința pentru logicele dialectice, precum la Henri Wald, sau pentru intuiție, „dogmă”, metaforă, precum la Lucian Blaga); 4) ideea complementarității și a recesivității (Mircea Florian); 5) preferința pentru un model „defensiv” al filosofiei (Andrei Cornea); 6) valorizarea armoniei și a integralității; 7) redefinirea conștiinței, prin reinterpretarea raportului între rațiune, irațional și suprarational (misterul și cenzura transcendentă la Blaga, înțelegerea eului ca un sine extins, la Vulcănescu și Noica); 8) preferința pentru minimal în plan etic: altfel spus, legea morală este una a individualului, a excepției (Andrei Pleșu).

Tot din romantism derivă preferința pentru aforism, dar și teme precum nostalgia originii, dorința de a descoperi noi teritorii, precum și explorarea marginilor eului și ale lumii, a situației existențiale a periferiei (de pildă, interpretarea lui Alexandru Dragomir la Caragiale) și a plimbării pe circumferința sinelui (Cioran). Toate acestea fac parte din modelul romantic, dar totodată dintr-un model pe care l-aș numi existențial, deseori anunțat tot ca reacție față de modelul raționalist. Poate cele mai percutante analize existențiale, scrise parțial în română, parțial în franceză, le aparțin lui Cioran și Fundoianu/

Fondane. Ei ilustrează preferința pentru dramatismul exercițiului filosofic, privit ca o critică de sine colorată existențial (și nu rațional, precum la Kant).

Concluzie

Disputele mai vechi sau mai noi dintre raționalism (cu continuările sale iluministe sau cu cele din filosofia analitică, filosofia științei, epistemologie) și criticile romantice sau existențiale ale raționalismului ilustrează teza convingătoare a lui Virgil Nemoianu: asistăm de fapt, în filosofia românească, la explorarea unor aranjamente ale secundarului care nu se lasă subsumat acțiunii dominante a diverselor ipostaze ale principalului și ale centrului. Or, diversele forme de secundaritate au fost mereu în filosofia occidentală scenarii rebele și subversive, iar de aceea ele au fost mereu in-actuale, în sensul elevat al termenului. Dacă autorii de aici care au întruchipat modelul raționalist Descartes-Leibniz-Kant au fost ușor defazați față de mainstream-ul apusean al vremii lor, autorii pe care i-am regăsit în modelele romantic și existențial sunt sincroni, paradoxal, tocmai prin nesincronicitatea de adâncime a acestor modele și prin potențialul lor critic. Dincolo de iluzia sincronității cu gândirea occidentală și de complexe mai vechi provenite nu atât din vreo slăbiciune a gândirii, cât mai degrabă din lipsa unor mijloace pragmatice de a se face ascultată, filosofia românească a secolului trecut a cunoscut mai ales nesiguranța provenită din dificultatea unei situații ferme: nici modelele de gândire influente în Vest n-au putut fi complet îmbrățișate, dar nici o tradiție filosofică proprie nu era încă la dispoziție, ca o resursă a sensurilor, pentru a fi continuată. Din acest motiv, strădania paradoxală a unora din filosofii români a fost aceea de a inventa o tradiție, iar a altora de a se despărți, eroic și utopic, de orice tradiție. Cred că în zilele noastre lucrurile s-au schimbat mult datorită noului stil de a face filosofie, unul care favorizează hibridizările dezinvolve cu alte discipline, un stil ireverențios față de regulile canonice ale gândirii și ale discursului filosofic. Dar în același timp asistăm azi la o fugă de orice formă de centralitate, care e bănuită și atacată pentru faptul de a fi girat diverse tipuri de dominație. Atunci, a fi la margine, a te situa la periferie, a fi o excepție neguvernabilă de către norma centrului, a prefera exilul, ruptura, despărțirile și raznele existențiale au ajuns să fie mai bine văzute decât raționalitatea și gramatica dominantă a centralităților.

Bibliografie:

- Afloroaei, Ș. (1997). *Cum este posibilă filosofia în Estul Europei*. Polirom.
- Alexandrescu, S. (1998). *Paradoxul român*. Univers.
- Alexandrescu, S. (2000). *Identitate în ruptură. Mentalități românești postbelice*. Univers.
- Blaga, L. (1993). *Eonul dogmatic*. Humanitas.
- Blaga, L. (1993). *Cunoașterea luciferică*. Humanitas.
- Bondor, G. (2005). Neajunsurile istoriei și experiențele exilului. O abordare fenomenologică. In Ștefan Afloroaei (ed.), *Ideea europeană în filosofia românească*, vol. I, număr special Hermeneia, 13-31.
- Bondor, G. (2016). Modèles de penser dans la philosophie roumaine. Interférences roumaino-allemandes. In Andrei Corbea-Hoisie, Mădălina Diaconu (Hg.), *Geisteswissenschaften im Dialog. Deutsch-Rumänisch / Rumänisch-Deutsch* (pp. 43-52). Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași & Hartung-Gorre Verlag, Konstanz (Jassyer Beiträge zur Germanistik XIX).
- Bondor, G. (2018). Ontology, History and the Philosophy of National Identity at Constantin Noica (pp. 247-255). *Philobiblon: Transylvanian Journal Of Multidisciplinary Research in the Humanities*, XXIII (2).
- Florian, M. (1943). *Reconstrucție filosofică*. Casa Școalelor.
- Florian, M. (1992). *Destinul metafizicii*. In *Metafizică și artă*. Echinox.
- Leontiev, K. (1999). *Bizantinismul și lumea slavă*. Anastasia.
- Nemoianu, V. (1995). *Mihai Șora și tradițiile filozofiei românești*. Postfață la Mihai Șora, *Despre dialogul interior*. Fragment dintr-o Antropologie Metafizică. Humanitas.
- Nemoianu, V. (1997). *Filosofii români și religia*. In *Jocurile Divinității. Gândire, libertate și religie la sfârșit de mileniu*. Editura Fundației Culturale Române.
- Nemoianu, V. (1997). *O teorie a secundarului*. Literatură, progres și reacțiune, traducere de Livia Szász Câmpeanu. Univers.
- Noica, C. (1978). *Sentimentul românesc al ființei*. Eminescu.
- Noica, C. (1981). *Încercare asupra filosofiei tradiționale*. In *Devenirea întru ființă*, vol. I. Editura Științifică și Enciclopedică.
- Noica, C. (1987). *Rostirea filosofică românească*. In *Cuvînt împreună despre rostirea românească*. Eminescu.
- Noica, C. (1991). *Pagini despre sufletul românesc*. Humanitas.
- Noica, C. (1992). *Mathesis sau bucuriile simple*, ediția a doua. Humanitas.

Tudurachi, A. (2016). Fabrica de geniu. Nașterea unei mitologii a productivității literare în cultura română (1825-1875). Institutul European.

Vulcănescu, M. (1996). Existența concretă în metafizica românească. In Către ființa spiritualității românești. Dimensiunea românească a existenței, vol. 3. Eminescu.

Sentimentul românesc al... românității. Emotiologia „spiritului național”

Horia Vicențiu Pătrașcu

Lector univ. dr., Universitatea Națională de Științe și Tehnologie Politehnica din București

Abstract: *In the present text we aim to sketch a portrait - bibliographical and ideological - of a field that we could rightly call " Romanianology ". Indeed, the cultural and spiritual determinants of the Romanian space have held the attention - almost obsessively - of various Romanian thinkers, philosophers, anthropologists, psychologists, sociologists, historians, and ethnographers. Without claiming to have exhausted the scope of the most important contributions, our text is a first attempt at a much broader approach. A first observation is that most ideas concerning a so-called Romanian spirituality refer to certain moods, feelings, or emotions that constitute its "specific ". In this text, I summarize them under three headings: intermediarity, temporariness, and organicity.*

Key terms: *spirit, affectivity, nation, psychology of the Romanian people, philosophy of culture.*

Când, în 1978, Cioran primea de la Constantin Noica cartea lui *Sentimentul românesc al ființei*¹⁵, replica ironică nu s-a lăsat așteptată: „Se putea

¹⁵ Cartea la care ne referim avea, în bibliografia autorului, antecedente serioase. Românologia lui Noica se exersează în principal în cărți etimologice care evidențiază spiritul filosofic al limbii române, depozitat într-un fond lexical popular extrem de „ofertant” ale cărui semnificații filosofice profunde nu așteptau decât să fie aduse la lumină și exploatate. Modelul la care se raportează Noica este cel al lui Martin Heidegger ale cărui incursiuni etimologice au impus cuvinte germane, de altfel destul de banale, în vocabularul „universal” al filosofiei. Aceste cărți scrise de Noica sunt, în ordinea apariției: *Pagini despre sufletul românesc* (1944), *Rostirea filosofică românească* (1970), *Creație și frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau Gânduri despre omul deplin al culturii românești* (1975). O ultimă carte care poate fi inclusă în lista de studii „românologice” nicasiene este *Spiritul românesc în cumpăna vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, publicată în același an, 1978, cu *Sentimentul românesc al ființei*. Totuși trebuie menționat că, în afară de titlu și de două secțiuni ce pot fi înscrise în tematica

chema la fel de bine Sentimentul paraguayian al ființei?”¹⁶ După mai bine de două decenii de viață pariziană în care reușise să devină un scriitor francez apreciat datorită unor cărți în care dezvolta o filosofie universalist-sceptică, dedicată unui cititor transnațional, a cărui imagine exemplară era cea a metecului (pe care o asuma el însuși), replica lui Cioran venea cât se poate de firesc: ce puteau avea în comun o noțiune atât de generală și de eliberatoare în vaguitatea ei, precum ființa, cu o localizare atât de grotesc... exotică precum spațiul unei națiuni marginale, tributar indiosincraziilor și „idolilor” de tot felul? Cioran este, *mutatis mutandis*, un globalist *avant la lettre*, căci în universul ideilor sale granițele – spațiale și temporale – fuseseră de mult timp desființate: Confucius și Platon, Buddha și Napoleon pot sta, în cărțile lui, pe același rând. Comparațiile, analogiile și contrastele se leagă, sub inspirația cioraniană, urmând alte reguli decât cele ale logicii obișnuite, ascultă mai curând de sunetele și de ritmurile *logosului*, prin definiție atemporal și aspațial, care nu se dă înapoi din fața paradoxelor și afirmațiilor uluitoare.

Cu toate acestea, Cioran își putea aminti foarte bine că el însuși fusese pradă aceleiași „localizări” a ființei, alături de vreo două generații formate în spiritul filosofiei culturii. *Schimbarea la față a României* fusese publicată în același an – 1936 – cu *Spațiul mioritic* al lui Lucian Blaga, coincidență semnificativă atât pentru constantele cât și pentru variabilele poziționării filosofilor din două generații privitoare la problemele culturii în general și la problemele culturii naționale în particular. La doar un an distanță, în 1937, Constantin Rădulescu Motru publică și el *Psihologia poporului român*, parcă pentru a da o replică celor doi. Nu trebuie uitați nici predecesorii acestora: în 1907, Dumitru Drăghicescu publică *Din psihologia poporului român*, la București, Librăria Leon Alcalay, iar nouă ani mai târziu, în 1916, (să fie vorba tot de o replică?), Ștefan Zeletin scrie *Din țara măgarilor. Însemnări*, o

„psihologiei popoarelor”, anume cea despre exemplificarea ahoretiei și ultimul capitol, conținutul lucrării depășește mult sfera românologiei. Cf. Horia Vicențiu Pătrașcu, „Bolile care ne fac să visăm. Pledoarie pentru o terapeutică filosofică” în *Anthropos. Revista de filosofie, arte și umanioare* nr. 4/2023

¹⁶ Completă, fraza lui Cioran apare într-o scrisoare către Noica datată 4 august 1978: „Ultima ta carte este excelentă, atâta doar că se putea chema la fel de bine Sentimentul paraguayian al ființei”. Emil Cioran, *Scrisori către cei de-acasă*, stabilirea și transcrierea textelor Gabriel Liiceanu, Theodor Enescu, trad. din fr. Tania Radu, note și indici Dan C. Mihăilescu, Humanitas, București, 2004, p. 614

perspectivă numai pe jumătate ironică și pamfletară, asupra „spiritului românesc”. Istorici precum Nicolae Iorga sau Vasile Pârvan au contribuit la conturarea ideii existenței unei spiritualități proprii poporului român, element cât se poate de necesar pentru formarea unei conștiințe naționale – la rândul ei extrem de importantă pentru crearea unei „substanțe” corespondente unei formațiuni statale independente relativ nou apărute. Să adăugăm în grabă studiile etnografice întreprinse de Dimitrie Gusti sau Ernest Bernea pentru a schița, oricât de aproximativ, cadrul de idei și de preocupări în care se înscriu *Sentimentul românesc al ființei*, *Schimbarea la față a României* sau *Spațiul mioritic* ori articolele lui Mircea Eliade dedicate temei, cuprinse în antologia *Profetism românesc*, apărută abia în 1990¹⁷, deși fusese concepută și aprobată chiar de el. O mențiune aparte merită *Dimensiunea românească a existenței* – rostită inițial, în 1943, ca o conferință în sala Ateneului Român de către Mircea Vulcănescu, ulterior publicată în *Izvoare de filosofie. Culegere de studii și texte* (1944). Fragmentele savuroase scrise de Mihail Sebastian despre sufletul moldav și cel muntenesc din finalul cărții *De două mii de ani*, merită de asemenea amintite.¹⁸

Dar chiar preocupările „francezului” Cioran pentru „spiritul românesc” continuă, chiar dacă într-un registru exclusiv negativ, căci în *Ispita de a exista* un text intitulat „Mică teorie a destinului”¹⁹ a declanșat un val de oprobriu în

¹⁷ Mircea Eliade, *Profetism românesc*, vol. 1-2, Editura Roza Vânturilor, 1990

¹⁸ „Este în sensibilitatea românească o regiune morală în care mă simt acasă: Muntenia. E postul de observație în cultura țării, postul de control, de verificare, de judecată. Moldova e mai fertilă, dar și mai confuză: resursele ei de creație sunt nesfârșit mai complexe, dar inegale, învălmășite, tumultuoase. Spiritul muntean are o răceală în care recunosc cu bucurie jocul puțin steril, dar ordonator al inteligenței. E mai mult metal dincoace de Milcov. (...) Învălmășeala gândirii lui Pârlea, obscuritățile acestei gândiri, salturile ei, naivitățile ei generoase, toate vin dintr-o sensibilitate despletită, lirică, retorică, cu care S.T.H., fălticenean, poate simpatiza direct, dar care, în lumina de zi a șesului dunărean, apare ca un fel de zadarnică alergare după umbre ce nu există.” (Mihail Sebastian, *De două mii de ani... / Cum am devenit huligan*, Humanitas, 1990, pp. 236-237)

¹⁹ Paragraful cel mai dur la adresa românilor este următorul: „<<Cum e cu puțință să fii român?>> era o întrebare la care nu puteam răspunde decât umilindu-mă-n fiecare clipă. Detestându-i pe-ai mei, detestându-mi țara, cu țaranii ei atemporalii, îmbătați de toropeala lor și parcă plesnind de buimăceală, roșeam pentru această ascendență, îi renegam, refulam veșnicia lor de mâna a doua, le respingeam certitudinile de larve pietrificate, reveria geologică. Degeaba căutam pe chipurile lor zvâcnirea sau măcar maimuțarea revoluției: maimuța, vai! agoniza în ei.

România comunistă, inclusiv din partea celor care nu se înscriau în linia detractorilor de serviciu ai regimului, precum Lucian Blaga.²⁰

După anii '90 tema unei spiritualități românești o întâlnim abordată – sistematic și magistral – în cărțile lui Ștefan Afloroaei, mai ales în *Întâmplare și destin* (Polirom, 1992), în *Lumea ca reprezentare a celuilalt* (Polirom, 1994), dar și în *Cum este posibilă filosofia în estul Europei* (Polirom, 1997). Alexandru Horia publică la mijlocul anilor '90 o carte poetică despre *Vorbirea în șoaptă* (Anastasia, 1995). Rapsodic și în stil de pamflet tema unei spiritualități românești este abordată de Luca Pițu în *Sentimentul românesc al urii de sine* (Institutul European, 1991). O excepțională analiză a lumii românești prin prisma spiritului ei caragialesc o face Mircea Iorgulescu în *Marea trăncăneală. Eseu despre lumea lui Caragiale* (Editura Fundației Culturale Române, 1994). Horia Roman Patapievici tulbură profund apele dezbatărilor privitoare la identitatea națională, într-un stil epistolar și pamfletar, în *Politice* (Humanitas, 1996), dar și în *Cerul văzut prin lentilă* (Nemira, 1996). Lucian Boia, în registrul deconspirării, atacă subiectul în *Istorie și mit în conștiința națională* (Humanitas, 1997), dar și în *Două secole de mitologie națională* (Humanitas, 1999), însă dintr-o perspectivă a filosofiei culturii – spiritul românesc este tratat de același autor în *România – țară de frontieră a Europei* (Humanitas, 2002) și în *De ce este România altfel?* (Humanitas, 2012). Alexandru Surdu adună studii și articole dedicate spiritului românesc în *Mărturiile anamnezei* (Paideia, 2004). Gabriel Liiceanu se înscrie în lista celor care reflectează sistematic asupra

De fapt, nu țineau ei oare de regnul mineral? Neștiind cum să-i mai îmboldesc, cum să-i însuflețesc, am ajuns să visez la o exterminare. Numai că pietrele nu pot fi masacrate. Spectacolul pe care mi-l ofereau mă justifica și descumpănea, îmi hrănea și îmi reprima isteria. Și nu încetam să blestem întâmplarea ce făcuse să mă nasc printre ei.” (Emil Cioran, *Ispita de a exista*, trad. Emanoil Marcu, Humanitas, 1992, p. 46). Trebuie menționată data apariției cărții (titlul original: *La Tentation d'exister*): 1956 pentru că momentul publicării a contribuit, pe bună dreptate, la revolta sinceră a unora dintre cei neafiliați puterii comuniste. În același timp în care Cioran vitupera împotriva poporului român, din exilul său parizian, colegii săi de generație, prietenii și chiar propriul său frate cunoșteau rigorile ocupației sovietice, fiind, cei mai mulți dintre ei, închiși. Momentul ales pentru publicarea acestor rânduri constituie o gafă impardonabilă, probabil la fel de penibilă ca și elogiul lui Corneliu Zelea Codreanu, rostit la radio în chiar ziua asasinării de către legionari a lui Nicolae Iorga. Fragmentul citat ar fi trecut poate, în alte condiții, neobservat sau, în orice caz, nu atât de sancționat.

²⁰ Multe din articolele scrise împotriva lui Cioran cu această ocazie au fost cuprinse în volumul *Pro și contra Emil Cioran. Idolatrie și pamflet*, Humanitas, 1998

spiritului românesc cu *România. O iubire din care se poate muri* (Humanitas, 2017), dar și cu *Estul naivităților noastre. Oare ne putem apăra prin cuvinte? 27 de interviuri 1990-2011* (Humanitas, 2012). Constantin Aslam cu *Palimpsestul identității românești. Reflecții asupra fundamentelor culturale ale filosofiei* (editura Crater, 2000). Dintr-o perspectivă psihologică și sociologică, Daniel David publică *Psihologia poporului român. Profilul psihologic al românilor într-o monografie cognitiv-experimentală* (în 2015). Autorul acestui articol a publicat, el însuși, o carte intitulată *Idealul valah, Sondări în psihologia abisală a poporului român*, (Idea europeană, 2017). O analiză a culturii române o întâlnim la Mona Mamulea, în *Dialectica închiderii și deschiderii în cultura română modernă* (Editura Academiei Române, 2007), dar și – cu un accent mai mare pus pe contemporaneitate – la Sorin Adam Matei, *Boierii minții: intelectualii români între grupurile de prestigiu și piața liberă a ideilor* (Compania, 2004) sau în Sorin Adam Matei & Mona Momescu (coord.), *Idolii forului. De ce o clasă de mijloc a spiritului este de preferat elitei intelectualilor publici* (Inter Academic Press, 2009) ori în cartea lui Vasile Dem. Zamfirescu, *Nevroză balcanică* (Trei, 2012) care abordează, dintr-o perspectivă psihanalitică, tema identității naționale.

Un prim lucru care se poate constata survolând aceste contribuții la profilarea unei spiritualități românești este acela că centrul lor de gravitație îl constituie o anumită afectivitate... spirituală, o anumită dispoziție sau un sistem de dispoziții afective, emoționale, sondate fie prin apelul la analiza mitologiei și folclorului românesc, fie prin observații de „teren” de ordin antropologic, și foarte puțin prin analiza creațiilor culte românești (amintesc câteva excepții notabile: *Cum e cu puțință filosofia în Estul Europei?*, *Palimpsestul identității naționale*, *Dialectica închiderii și deschiderii în cultura română modernă* sau *Boierii minții*). Pare că analiza culturală a „spiritului românesc” a rămas tributară prejudecății romantice legate de existența unui spirit al locului sau cadrelor hermeneutice ale psihologiei popoarelor, la care se adaugă evident faptul că este mult mai simplu să găsești „unități” și „regularități” pe un teren atât de vag conturat precum cel al „sufletului” sau „spiritului” național decât într-unul atât de derutant de divers precum cel al creațiilor ei culte.

M-aș opri acum, schematic, urmând să revin într-o lucrare mai amplă dedicată acestui subiect, doar la trei dintre aceste dispoziții. Le amintesc într-o

posibilă ordine a importanței lor, orientându-mă după unele dintre lucrările amintite.

O primă idee – poate cea mai răspândită – este cea care afirmă capacitatea de *mediu*, de mijlocitor sau de intermediar al „spiritului românesc”, derivată sau favorizată de însăși situarea provinciilor românești, apoi a României, într-o zonă de mijloc, între granițele marilor imperii²¹. Dispoziția cea mai proprie „sufletului” sau „spiritului” românesc este aceea de a împăca contrariile, de a găsi mereu un termen mediu, mijlocitor sau o sinteză cuprinzătoare în care contradicțiile să se împăce sau să se topească. Ca acte mentale propriu-zise putem aminti scepticismul, relativismul sau lejeritatea cu care sunt întâmpinate ceea ce în alte părți se prezintă ca disjunții exclusive, fie sub forma unei ușurătăți caragialești sau general-balcanice, fie sub forma „hazului de necaz” sau a „bășcăliei”²². Ca afect – dorul a fost revendicat ca un adevărat sentiment național. Pentru Lucian Blaga dorul este cel care trece peste distanțele exterioare, le transformă în unduiri care-l unesc pe cel care resimte dorul de acela de care i-e dor, iar pentru Noica dorul aduce împreună noțiuni reciproc incompatibile, anume plăcerea și durerea. Chiar și instanțele alterității absolute (Dumnezeu și Diavolul) sunt aduse, de către spiritul românesc, într-o colaborare destul de strânsă, de sorginte gnostică, unde faptul creației divine este ajutat, co-produs prin intervenția Nefărtatului. Mircea Eliade crede că această predispoziție spre *coincidentia oppositorum* face spiritul românesc capabil pentru realizarea „marilor sinteze” de care se leagă viitorul unei Europe desprinse de „provincialismul” eurocentrist, de acel trist trecut în care europeanul tindea să judece lumea toată după o singură și îngustă măsură.

Așezată între marile imperii, mereu la mijloc, țară a intervalului prin excelență, s-a dezvoltat aici o anumită sensibilitate de tip „extatic” sau sintetic, care transcende dihotomiile și alternativele obișnuite ale intelectului.

²¹ Vezi Lucian Boia, *România – țară de frontieră a Europei*, Humanitas, 2002

²² Vezi analiza sagace a termenului „bășcălie” în Horia Roman Patapievici, *Cerul văzut prin lentilă*, Nemira, 1996, pp. 11-13 din care citez doar un fragment: „Exercițiul bășcăliei nu te separă de ceea ce iei în deriziune, ci te amestecă, complice, atât cu derizoriul, cât și cu dorința secretă de a nu-l părăsi. Acum pot explica și de unde vine exasperarea tipică bășcăliei: din refuzarea furioasă a dorinței de a rămâne cu derizoriul. De aici și inervarea continuă a bășcăliosului: cât timp e în acțiune, pretenția acestui fals discernământ de a judeca cu adevărat lumea ne poate încă amăgi. Odată bășcălia întreruptă, totul recade în hipnotica letargie a conformismului inițial: existență, gândire ș.a.m.d., totul e una.”

Imposibilitatea de a alege ferm și radical între două opțiuni opuse a cultivat o predispoziție spre un soi de *coincidentia oppositorum*, o înclinație spre sinteză paradoxală sau „existențială”. E foarte probabil ca această sensibilitate să fie specifică oricărei zone intermediare sau unei epoci indeterminate din punct de vedere istoric. Omul intervalului ar dezvolta astfel o perspectivă în care diferențele se atenuază sau chiar se împacă sub semnul unei totalități anihilante sau al unui neant atotcuprinzător. Când tensiunea unei decizii... imposibile este foarte puternică se formează condițiile psihologice ale producerii unui salt mental în interiorul unei „lumi” care adună sau anulează contradicțiile.

În sens propriu, extazul este o versiune „tare”, radicală de depășire a contradicției. Versiunea moderată (și mult mai răspândită) de acomodare cu contradicția este echivocul, ambiguitatea, poanta, ironia relativizantă. Există un mod de a gândi și, deopotrivă, un mod de a fi care respinge alegerea între două alternative, disjuncțiile exclusive și practică conjuncțiile între contradictorii fie sub forma afirmativă a lui *și-și* fie sub forma negativă de tipul *nici-nici*.²³

Pentru spațiul românesc și, în general, pentru orice spațiu al intermundiului, al intervalului – acestea două – ajung să domine gândirea, uneori chiar gândirea aceluiași individ care este capabil ca într-un anumit moment sau cu privire la o anumită chestiune să aleagă o conjuncție de tipul *și-și*, iar alteori sau cu privire la alte probleme să respingă alegerea printr-o conjuncție de tipul *nici-nici*.²⁴

²³ E foarte interesant să amintim aici observația lui Ernest Bernea privitoare la modul negativ în care este privită răscrucea, răspânita, intersectarea drumurilor de către țaranul român, văzută ca un loc *slab* sau *gingaș* tocmai pentru că implică alegerea uneia *sau* alteia dintre alternative: „Să vedem în primul rând ce fel de loc este răscrucea drumurilor și de ce este atât de afectat omul satului nostru. Răscrucea este în primul rând un loc din care pornesc mai multe drumuri și deci sînt mai multe direcții. Această situație îi creează o stare aparte, calități proprii, mai interesante prin raportare la atitudinea omului: îndoiala și nevoia de hotărîre se confruntă în sufletul său. Să lășăm cuvîntul celor ce experimentează direct întîlnirea cu răscrucea drumurilor: <<La respintii să pune cruce că, vezi, e loc gîngaș . Știi, acolo nu e loc hotărît, că să taie drumurile; e loc slab, că nu știi unde s-o iei.>> Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, Humanitas, 1997, p. 48

²⁴ Știm bine că locuitorii din zonele apropiate de frontieră se desfășoară au dreptul să desfășoare un așa numit mic trafic de frontieră, unul în mare măsură liber, nesupus reglementărilor obișnuite de trecere a frontierei, care permite șederea în celălalt stat pe o perioadă neîntreruptă de 90 de zile. Legiuitorul a fost nevoit să recunoască că, în mod firesc, în apropierea lor frontierele slăbesc prin forța lucrurilor, că de la depărtare ele par mult mai ferme, mai decise,

În prima modalitate amintită, într-un asemenea spațiu se vor practica fie forme moderate de relativizare a contradicțiilor, de scepticism, de „bășcălie” sau de „mare trăncăneală”²⁵, de aducere împreună a contradicției ca atare. Caragiale rămâne elocvent pentru acest tip de înmuiere a contradicției prin simpla ei expunere: „curat murdar”, „curat violare de domițil, dar umflați-l”, „o semnăm toți, o dăm anonimă”, „pupat toți piața Endependenței”. Caragiale surprinde cum nu se poate mai bine această trăire sub semnul echivocului... extrem, al ambiguităților și al confuziei... asumate, în care toate – oricât de contrare ar fi, se îmbină sub semnul carnavalescului, al ridicolului amiabil. În piesele lui Caragiale diferențele se anulează aproape din chiar momentul în care sunt trasate, între ele există nenumărate legături, comunică, sunt complice, solidare, intersanjabile. Cațavencu este și Ipătescu, Ipătescu este și el un Cațavencu. Nimic nu rezistă trăncănelii românești unde dihotomia, alegerea fermă, opozițiile pare că nu au alt sens decât pentru a acidula o viață poate prea anostă.

La un nivel mai profund însă această anulare a contradicțiilor se regăsește și în folclorul românesc²⁶. În multe mituri populare cosmogonice Dumnezeu și Diavolul conlucrează la făurirea lumii, Diavolul – Nefratele – fiind o contraparte negativă, dar necesară – și deci pozitivă prin necesitatea ei. Într-un astfel de mit – Nefratele dormind împreună cu Bunul Dumnezeu pe un petec de pământ începe să-l împingă în apă pe Dumnezeu dar pe măsură ce îl împinge – suprafața pământului crește. Diavolul devine astfel un agent al creației.

În filosofie prezența conjuncției afirmative se regăsește la filosofi precum Nae Ionescu, Mircea Eliade, Lucian Blaga, Ștefan Lupașcu, Constantin Noica.²⁷ La Nae Ionescu, de pildă, întâlnim conjugarea dintre individ și colectiv (prin ideea de națiune: individul nu se poate simți împlinit decât prin națiune;

mai „materiale” decât în imediata lor apropiere. Însăpăimântătoarea – de la distanță – „frontieră de stat” se dovedește, în apropierea ei, ca și inexistentă în fapt, proximitățile contaminându-se reciproc; Pirineii nu sunt atât de masivi pe cât par de la depărtare, ei au zone moi, trecători line în care ce e adevărat dincolo de ei este adevărat și dincoace... În preajma frontierelor, în imediata lor apropiere poți constata că lucrurile pot fi „nici așa nici altminteri” (Caragiale) sau „și așa, și altfel”.

²⁵ Vezi Mircea Iorgulescu, *Marea trăncăneală. Eseu despre lumea lui Caragiale*, Editura Fundației Culturale Române, 1994

²⁶ Vezi Ștefan Afloroaei, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Institutul European, 1994

națiunea nu se poate realiza decât prin individ). Așa cum vom vedea imediat, la Nae Ionescu întâlnim și conjuncția negativă în definiția iubirii creștine din *Funcția epistemologică a iubirii*, căci iubirea de aproapele trebuie practică de creștin ca exercițiu de negare de sine în direcția descoperirii unui Dumnezeu transcendent, aflat dincolo de sinele propriu. La rândul său, una dintre mizele existențiale ale operei lui Mircea Eliade este descoperirea „porții”, a legăturii dintre temporalitate și eternitate, dintre sacru și profan, dintre spațiul obișnuit și cel de dincolo. Dezideratul lui Cioran era obținerea unei mântuirii în viață, iar imaginea pe care și-o atribuie ca cea mai reprezentativă este cea a unui „Buddha de bulevard”. Cu antinomiile transfigurate ale lui Lucian Blaga și cu eonul dogmatic pe care-l profetește suntem deja într-o plină metafizică a contradicțiilor unite prin „dogmă” de către un așa numit *intelect ecstasitic*. Rezultatul este potențarea misterului existenței și nu diminuarea lui. „Minus-cunoașterea” lui Lucian Blaga are, în ciuda numelui, valențe mult mai pozitive decât „plus-cunoașterea” care, în ordinea misterului, este negativă întrucât îl diminuează. De altfel existența într-un mister și pentru revelație (revelare care nu se transformă niciodată într-o revelație) constituie pentru Blaga însăși „finalitatea” universului întreg, atinsă prin ființa umană. Ștefan Lupașcu – cu terțul inclus – și Constantin Noica – cu contradicția unilaterală sunt alți doi reprezentanți ai „cunoașterii extatice” în această versiune afirmativă a conjuncției contradictorii. La Constantin Noica – însuși titlul tratatului său de ontologie este cât se poate de elocvent: *Devenirea într-o ființă*.

Cealaltă modalitate, negativă, a conjuncției (*nici-nici*) o regăsim, așa cum anticipam, la Nae Ionescu, care în „Funcția epistemologică a iubirii” consideră că iubirea aproapei este un act de negare a individului ce trebuie legată de iubirea de Dumnezeu, a unui Dumnezeu ce este el însuși o negație a tot ceea ce există (sine, lume, celălalt). În felul acesta, Nae Ionescu se pune în legătură cu o întreagă tradiție prezentă în „intermundiul” românesc. După cum știm isihasmul a fost foarte bine reprezentat în acest spațiu, inclusiv într-o Românie modernă (vezi mișcarea *Rugului aprins*), or isihasmul (și ascetismul) reprezintă în sine înlăturarea oricărui alt gând în afară de cel la Dumnezeu.

²⁷ O excelentă analiză a acestui tip de „cunoaștere extatică” este cartea lui Liviu Costin, *Mircea Eliade și modernitatea filozofică europeană: Experiențele vieții extatice și metafizica*, Editura Universității din București, 2013.

Dumnezeu „apare” – cred isihăștii – tocmai în actul de suspendare totală, absolută a oricărei activități mintale.

Gnosticismul este o prezență familiară în spațiile intermediare și deopotrivă o formă de manifestare atât a conjuncției negative a termenilor contradictorii, cât și a conjuncției afirmative. Căci Nefratele colaborează cu Dumnezeu – ba chiar acesta pare a fi un instrument al creării lumii, intenție atribuită de către miturile gnostice exclusiv Demiurgului. În același timp, ființarea lumii a fost obținută ca urmare a unui rapt comis de un personaj cosmogonic malefic așa încât, în esența ei, existența este ceva rău, care ar trebui anihilat! Scepticismul poate fi pus pe seama conjuncției de tipul *nici-nici*, cu precizarea că acesta poate să cunoască o formă moderată, comună, vulgară – acel scepticism românesc invocată și detestată de Cioran, în care „toate-s vechi și nouă-s toate”, dar poate cunoaște și versiunea unui scepticism a cărui finalitate este netulburarea lăuntrică.²⁸

O altă idee importantă în privința spiritualității românești este cea legată de sentimentul provizoratului, a efemerității, a trecerii și petrecerii neconținute și mereu nesigure. Condițiile istorice dar și cele geografice pot fi văzute ca determinante sau doar propice menținerii unei asemenea dispoziții sufletești. Sentimentul că nimic nu durează, că totul este trecător – îl face pe omul acestui spațiu destul de indiferent față de marile edificii și edificări, față de transmițerile pe termen lung, transgenerațional și mult mai preocupat față de problemele unei proximități temporale, ale unui *prezent amenințat*. Putem observa că împărțirea obișnuită a ecstazelor temporale este insuficientă pentru a caracteriza o dispoziție în care atenția și așteptarea, dar și amintirea traumatică se amestecă într-o stare ciudată în care, literalmente, timpul pare să-și iasă din „țâțâni”, adică din delimitarea normală a dimensiunilor lui. Prezentul solicită *atenția*

²⁸ Dacă scepticismul vulgar este repudiat în cărțile românești ale lui Cioran, a doua formă este valorizată pozitiv în perioada franceză, inclusiv în „Mica teorie a destinului” amintită mai sus unde recunoaște ce datorează tocmai moștenirii românești: „Iritarea pe care o simțeam altădată, când auzeam pe câte unul invocând, la fiecare pas, <<soarta>>, îmi pare acum puerilă. Nu bănuiam că voi ajunge să fac la fel, că, oploșindu-mă și eu în spatele acestei vocabule, aveam să leg de ea norocul și nenorocul, fericirea și nefericirea sub toate întruchipările lor; nu știam că, mai mult, aveam să mă agăț de Fatalitate cu exaltarea unui naufragiat și că aveam să-i adresez întâiul meu gând mai înainte de a mă arunca în scârba fiecărei zile.” (Emil Cioran, *Ispita de a exista*, trad. Emaniol Marcu, Humanitas, 1992, pp. 48-49)

locuitorului acestor spații într-un mod aparte, prin vitregiile care-l pândesc, fiind strâns în menghina unui trecut traumatic și a unui viitor angoasant. Dacă, așa cum s-a spus, fiecărei dimensiuni temporale îi corespunde o anumită modalitate psihică²⁹ (atenția pentru prezent, amintirea – pentru trecut, așteptarea – pentru viitor), atunci „spiritul românesc” este caracterizat de o hipertrofie a atenției la cele ce urmează să se întâmple, de o vigilență panicată și de o suspiciune generalizată.³⁰ Ora poate să fie mereu fatală, poate răsturna orice așezare și rânduială („nu aduce anul, ce aduce ceasul”). Într-un asemenea univers mintal, *întâmplarea* sau *hazardul* sunt „cauzele” – oarbe, iraționale și, în acest sens, atât de asemănătoare destinului – „(dez)ordinii” existente, a lumii, a cosmosului. Contrariile se apropie și se îmbină și în acest caz: *întâmplarea* este deopotrivă bună și rea, destinală și fără urmări, semnificativă și aberantă, putând fi contrazisă mereu de o altă *întâmplare* pentru că, într-o lume guvernată de hazard, nu există ranguri diferite ale ocurențelor sau grade distincte de semnificabilitate. Lumea este a norocului schimbător, a curgerii imprevizibile, a averselor iscate „din senin”. Românul trebuie să accepte faptul că oricând i se poate schimba soarta, că nu trebuie să-și pună inima într-un singur loc și mai ales să nu-și facă sânge rău – indiferent cât de rele ar fi *întâmplările* care se abat asupra vieții sale, din moment ce acesta este singura lui *lichiditate* pe care o poate duce cu sine. De aceea, s-a pus pe seama românității o anumită *resemnare* ca afect specific provizoratului existențial, istoric și geografic.

Mișcarea timpului este percepută sub forma invaziilor, a năvălirilor, a lui „dau turcii”, adică exclusiv sub forma imprevizibilității. Regularitățile acestor lovituri sunt de obicei oculte, misterioase, ele se produc după legi care nu sunt ușor accesibile, efectele lor fiind, în orice caz, incontrollable. Românul

²⁹ Referința clasică este desigur la Sfântul Augustin care în cartea a XI-a a *Confesiunilor* afirmă: „Dar cum poate să se micșoreze și să fie consumat viitorul, care încă nu există? Cum poate să crească trecutul, care deja nu mai există, dacă nu prin faptul că, în spirit, cel care efectuează aceste operații, îndeplinește trei funcțiuni? Este vorba despre așteptare, atenție și memorie.” (Sfântul Augustin, *Confesiuni*, ediție bilingvă, trad. Eugen Munteanu, Nemira, 2000, op. 476-477)

³⁰ După Lucian Blaga, timpul-fluviu, deci valorizarea prezentului ar intra în matricea stilistică a românității. Totuși, ținând cont de cele afirmate anterior, prezentul pentru a se constitui ca atare, prin atenție, are nevoie tocmai de un sentiment de securitate, de liniștea privitoare la viitor, cel puțin privitoare la viitorul iminent, apropiat, proxim. Contemplarea sau observarea momentului prezent nu sunt posibile în condițiile unei așteptări înfiorate legate de cele ce urmează să se

descoperă istoria ca fiind ceva ce vine asupra lui, de deasupra lui, peste el și împotriva lui: nu e omul deasupra vremurilor, ci bietul om sub vreme. Forțat să intre în luptă, el este pus mereu în situația de a se apăra, sentimentul temporal al românului este *apărarea* sau refugiul / fuga ori așteptarea anxioasă la orice: „nu aduce anul ce aduce ceasul.” De timp te aperi și fugi (ca în „Tinerețe fără bătrânețe”), căci timpul înseamnă moarte, timpul vine cu moarte. Există un profund pesimism românesc care asociază timpul exclusiv cu răul. Timpul nu este promisiunea a ceva bun, așteptare a împlinirii termenului făgăduit, ajungere în țara făgăduinței, ci dimpotrivă, ceva profund negativ, grav, el ascunde o potențialitate malefică, mereu gata să se activeze, mereu la pândă. De aceea, mișcările misionariste sunt inexistente în spațiul românesc, căci misionarismul are sens numai în cadrul popoarelor mișcătoare, active, istorice, nomade sau imperialiste. Misionarismul, deși a fost încercat în perioada interbelică de Eliade sau Cioran, nu răspunde fondului sensibilității românești, care nu-l poate gusta decât la modul superficial. Pentru poporul român, sfârșitul lumii este *sfârșitul pământului* (sau al omenirii), nu este sfârșitul *istoriei sau al timpului* de așteptare ori de căutare în care și-ar găsi, în sfârșit, patria. Cu totul contrar, popoarele istorice înțeleg prin sfârșitul lumii tocmai ajungerea la liman, pe când popoarele anistorice înțeleg sfârșitul lumii literal, ca o distrugere totală și definitivă a lumii lor, a pământului sau a umanității.³¹

Poemul lui Miron Costin, *Viața lumii*, transmite cel mai puternic acest tip de trăire specific românească a temporalității. Viața este un cumplit cânt de jale al lumii, fragilă precum un fir de ață, scurtă, plină de griji și primejdii. Lumea este „vicleană” și „înșelătoare” căci zilele trec precum o „umbră de vară” fără să se mai întoarcă vreodată. „Veacul” trece precum un „desfrânat”, iar vremile ca umbra fără să poată fi oprite de nici o poartă. Există un neconținut „curs al lumii” care face, precum o apă curgătoare năvalnică, să prăvălească „lucrurile lumii”. Lumea pare să fie ceva care se autodevoră: „fum și umbră sântu toate, visuri și părere.” Nimic nu scapă „petrecerii” și „căderii”: „ce nu petrece lumea și în ce nu-i cădere?” Precum spuma mării și un nor trecător, nu e

ivească. Nu la o asemenea atenție se referă starea de interpretare anxioasă a semnelor unui viitor preponderent nefast în care se află, de obicei, românul.

³¹ Lipsa proiectului de țară, a idealului național poate fi pusă în legătură cu această structurală inaderență la imaginea drumului de străbătut la capătul căruia te așteaptă împlinirea, ajungerea acasă, tărâmul făgăduinței.

nimic în lume „să nu aibă nume muritoriu”. Toate câte sunt pe lume plâng, precum regele David care strigă că viața este o floare trecătoare, iar el e un vierme, nu om. Căci nimic nu stăruie, nimic nu se oprește din această permanentă curgere: „ O, hicleană, în toate vremi cum să nu să plângă / Toate câte-s, pre tine? Ce hălăduiaște / Neprăvălit, nestrămutat? Ce nu stăruiaște / Spre cădere de tine? Tu cu vreme toate / Primenești și nimica să stea în veci nu poate, / Ceriul faptu de Dumnezeu cu putere mare, / Minunată zidire, și el fărșit are.” La fel soarele, luna, stelele care vor cunoaște, alături de pământ și de apă, un sfârșit într-o conflagrație universală, în sunete de trâmbițe și tobe. Faptul că nu e nimic care să stea în veci – este cel mai deplorabil aspect al vieții lumii, pe fiecare așteaptă sapa (adică groapa), căci „toate-s nestătătoare, toate-s niște spume.” Numai Dumnezeu există în „vremi nemăsurate”, în afara de el toate se trec cu vremea, căci vremea pe toate le petrece. Oamenii stau sub vremi și „cu vreme” ne mutăm viața. Lumea are două „soții”: vremea și norocul, norocul fiind ambivalent: fie atunci când lucrurile se întâmplă după voia noastră, fie desemnând primejdiile și nevoile. Norocul este el însuși mișcător, are doar mâini și aripi, dar nu picioare, se schimbă de la un ceas la altul, căci „anii nu pot aduce (ce aduce) ceasul”. Vremea înseamnă început și sfârșit al țărilor și al împărățiilor, al avuțiilor, din marii oameni ai trecutului nu le-a supraviețuit decât numele.³²

O a treia idee care revine în analiza spiritului românesc este organicitatea raportării la natura înconjurătoare. Natura este privită sub semnul unei consubstanțialități de ordin magic, elementele participă la viața individuală și comunitară. Sentimentul unei apartenențe reciproce a fost de mai multe ori subliniat. De la afirmarea explicită a unei fraternități („codru-i frate cu românul”) până la modul, integrat, „ecologic” de construire și de plasare a locuințelor și așezărilor – românitatea a fost pusă sub semnul unei coabitări cu stihiiile, cu elementele. Nu se poate vorbi despre o privire senină, optimistă câtă vreme acestea se pot oricând întoarce împotriva viețuirii umane și tocmai de aceea în orice act de „cucerire” a naturii sunt angajate rituri de obținere a „consimțământului” acesteia, de împăcare a ei, uneori chiar cu prețul sacrificiului uman (ca de exemplu în *Monastirea Argeșului*). Spațiul, locul nu

³² Miron Costin, *Viața lumii*, Litera Internațional, Chișinău-București, f.a.

este niciodată indiferent, neutru – ci încărcat fie de o „energie” - bună sau rea – a lui proprie, fie de una derivată din acțiunile umane (crime, fărmece).³³

Alexandru Horia, în *Vorbirea în șoaptă*, aduce în discuție aceste întrepătrunderi line dintre spațiile – în alte orizonturi culturale radical diferite, precum spațiul sacru și cel profan, biserica și lumea. Biserica românească atenuează aceste diferențe prin pridvor ca loc de trecere, de mediere, de „negociere” și prin frescele exterioare ale bisericii de unde sfinții privesc spre largul lumii. Lucian Blaga se folosește de „infinitul ondulat” și de „alternanța deal-vale” pentru a caracteriza această tendință de a împăca teritoriile ce – sub priviri mai tăioase – amenință să se rupă unul de altul. Despre o „mlădiere” sau „frăgezire” a ființei vorbește pe larg și Constantin Noica în *Sentimentul românesc al ființei*.³⁴ De altfel, conform lui Ernest Bernea, întreruperile de drum (frângerile drumului), coturile, podurile, răscrucile sau întoarcerile din drum sunt privite ca locuri sau acțiuni de rău augur care trebuie evitate sau, în cazul în care sunt inevitabile, însoțite de gesturi teurgice (de ex: aruncarea unor spice de grâu în răul pe deasupra căruia se trece) tocmai pentru că, interpretează autorul amintit, firească este continuitatea, iar nu întreruperea.³⁵

³³ Vezi Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, Humanitas, 1997

³⁴ „Poate că tocmai expresia de <<fragedă fire>>, folosită uneori în trecutul limbii noastre de Cantemir, de pildă, este în măsură să sugereze înțelesul despre ființă ce se va putea desprinde din sentimentul românesc al ei. Căci <<fraged>> vine, pare-se, de la *fracidus* din latinește și termenul este rudă cu *frango*, care dă fractură. O contopire de contrarii, semnificativă pentru spiritul și creativitatea limbii noastre, s-a produs și aici. Frîngerea, care este dezordinea rigidului, a inertului, a anorganicului, a osului, a devenit solidară cu frăgezimea, care este a organicului și a cărnii. Încarnată în real, intrată în timpul și carnea realului, ființa își pierde rigiditatea, căci altminteri s-ar frînge prin simpla ei întrupare în altceva. Ea devine fragedă, consimte modulației, compune cu lumea și cu fapăturile ei de o clipă. Nu sînt oare toate, înșii, gîndurile și galaxiile, făpturi de o clipă în marele cosmos? Dar ființa trebuie să fie în ele, și nu o poate face altfel decît frăgezindu-se, iar nu frîngîndu-se? A vedea, așadar, ființa în lume înseamnă a merge pe urmele situațiilor în care a intrat ea.” (Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Humanitas, 1996, p. 27)

³⁵ „O altă problemă ce aparține acestui capitol este aceea care privește *întreruperea* drumului și urmările ce le poate avea acest fapt. Drumul este văzut ca normal atunci cînd nimic nu-l frînge, nimic nu-l întrerupe. Drumul este văzut ca sănătos atunci cînd se desfășoară liber, atunci cînd are un caracter cursiv. Fie că e un pîrleaz peste un gard sau o punte peste un pîrîu, fie că e un pod peste o rîpă sau o apă mai mare, orice intervine și face să se frîngă cursivitatea drumului — cărare, drum de sat sau șosea — toate exercită o influență și aduc o tulburare a înseși naturii,

Modulările ființei obținute de „spiritul românesc” prin expresii verbale precum „n-a fost să fie”, „era să fie”, „va fi fiind”, „ar fi fost să fie”, „a fost să fie” sunt, după Noica, contribuția cea mai importantă pe care limba română o aduce la problema ființe, mlădiind-o și „frăgezind-o” sub semnul lui „întru”, a prepoziției care indică atât situarea cât și direcția, atât pe a fi „în” cât și pe a fi „înspre”. Și negreșit îl semnifică, mai presus de toate, pe „a fi între”.³⁶

Bibliografie:

- Afloroaei, Ș. (1994). *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Institutul European, Iași.
- Augustin (2000). *Confesiuni*, ediție bilingvă, trad. Eugen Munteanu, Nemira, București.
- Bernea, E. (1997), *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, Humanitas, București.
- Cioran, E. (1992). *Ispita de a exista*, trad. Emaniol Marcu, Humanitas, București.
- Cioran, E. (2004). *Scrisori către cei de-acasă, stabilirea și transcrierea textelor Gabriel Liiceanu, Theodor Enescu*, trad. din fr. Tania Radu, note și indici Dan C. Mihăilescu, Humanitas, București.
- Costin, L. (2013), *Mircea Eliade și modernitatea filozofică europeană: Experiențele vieții extatice și metafizica*, Editura Universității din București.
- Costin, M., *Viața lumii*, Litera Internațional, Chișinău-București, f.a.
- Eliade, M. (1990). *Profetism românesc*, vol. 1-2, Editura Roza Vânturilor.
- Iorgulescu, M. (1994). *Marea trăncăneală. Eseu despre lumea lui Caragiale*, Editura Fundației Culturale Române, București.
- Noica, C. (1997). *Sentimentul românesc al ființei*, Humanitas, București.
- Patapievici, H.-R. (1996), *Cerul văzut prin lentilă*, Nemira, București.
- Pătrașcu, H. V. (2023). „Bolile care ne fac să visăm. Pledoarie pentru o terapeutică filosofică” în *Anthropos. Revista de filosofie, arte și umanioare* nr. 4.

calității drumului.” (Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, Humanitas, 1997, p. 46)

³⁶ Nu aceasta este explicația situației indefinite a poporului român în ce privește sedentaritatea sau nomadismul său? Nu ne recunoaștem ca un popor nomad deși ne place să ne credem un popor pastoral, și revendicăm ca simbol național Miorița. Probabil că suntem „între” sau „întru” cele două extreme, și nomazi, și sedentari, nici una, nici alta. Totuși nomadismul pastoral al valahilor este dovedit de răspândirea lor până în Albania și Grecia.

Sebastian, M. (1990). De două mii de ani... / Cum am devenit huligan, Humanitas, București.

Eliade și paradigmele existențialiste cu față comunistă

Roxana Petre

profesor doctorand, Universitatea din București

Abstract: *In 1949, amidst a period of extreme existential dynamism, Mircea Eliade published "The Myth of the Eternal Return." It was a full "Sartrean era" in which post-war existentialism stirred unrest, scandalized or fascinated, and agitated minds in a post-human epoch after the war, seeking magical solutions provided by resounding discourses and tributes to progressive mentalities where man had to regain his lost dignity in the detrimental trials of war. Eliade quickly understood the metaphysical stakes of the moment; he was contemporaneous in Paris with the public acclaim of Sartre and definitively defined Sartre's logorrheic tribulations, categorizing them under the clearest formulas, understanding the social, political, and philosophical stakes of existentialism. Eliade defined the movement essentially as historicism, a definitive slide into the history that is being made, and received Sartre's resounding situations as non-essential formulas of the slide into history. Very soon, existentialism would deeply involve itself in the political realm on the side of Marxist communism. Sartre would never have a declared communist-orthodox involvement, but the emergences of Sartrean existentialism would not stand apart from the prisons of communist thought.*

Key-words: *existențialism, marxism, religion*

În 1949, în plină perioadă a unei extreme dinamici existențialiste, Mircea Eliade publică *Mitul eternei reînțoarceri*. Era o „epocă Sartre”, în care existențialismul postbelic provoca neliniște, scandaliza sau fascina, agita spiritele. O epocă postumană, fiind post-război, în care se căutau soluții magice prin discursuri răsunătoare, progresiste. Omul trebuia să-și recâștige demnitatea pierdută în încercările păguboase ale războiului.

Eliade a înțeles repede care este miza metafizică a momentului. El este contemporan la Paris cu aclamațiile publice ale lui Sartre și definește în mod categoric tribulațiile logoreice sartriene și le clasează sub formule dintre cele mai clare, înțelegând mizele sociale, politice și filosofice ale existențialismului.

Eliade va defini mișcarea ca fiind în mod esențial un istoricism, o alunecare definitivă în istoria care se face și va recepta răsunătoarele *situations* sartriene drept formule neesențiale ale alunecării în istorie. Foarte curând, existențialismul se va implica profund în planul politic de partea comunismului marxist. Sartre nu va avea niciodată o implicare declarat communist-ortodoxistă, dar emergențele existențialismului sartrian nu vor sta departe de politică.

Propunerea noastră poate părea utopică, paradoxală chiar, existențialismul, cel francez cu precădere, fiind construit printr-o retorică a individului singular, independent de orice condiționare exterioară. Eliberarea arogantă aproape de orice condiționare teologală, asumarea unui ins fără spirit sau cu un spirit circumscris cauzalităților centrifuge apropie mecanismele sistemice de angoasele marginale ale unui sistem segregat, parcimonios și antiumanist, așa cum s-a dovedit a fi cel communist.

Existențialismul este o doctrină filozofică și de acțiune caracterizată printr-o accentuare a individualității, propagarea libertății individuale și a subiectivității. Lucrările lui Kierkegaard stau la originea existențialismului, iar contribuțiile lui Husserl sau Heidegger îl transformă într-un fenomen plenar de angajare socială după cel de-al Doilea Război Mondial, astfel încât apariția lucrărilor lui Jean-Paul Sartre și ale autorilor grupați în Franța în jurul revistei "Les Temps Modernes", Simone de Beauvoir sau Maurice Merleau-Ponty, transformă existențialismul într-o emulație sistemică ce cuprinde o ideologie, o filosofie, o morală și o doctrină de acțiune. Acest curent din gândirea filozofică se leagă și de numele unor scriitori care au exprimat, în operele lor, un „sentiment tragic al vieții” și ideea absurdității existenței (Dostoievski, Miguel de Unamuno ș.a.). Literatura existențială este o literatură ce exprimă, iar uneori chiar aplică în opere de ficțiune, idei ale filozofiei existențiale.

Existențialismul s-a afirmat în anii de la mijlocul secolului 20, în mare parte prin lucrările științifice și ficționale ale existențialiștilor francezi, Jean-Paul Sartre, Albert Camus (1913-1960) și Simone de Beauvoir (1908-1986). Maurice Merleau-Ponty (1908 - 1961) este un alt influent și de multe ori trecut cu vederea existențialist francez al perioadei. Sartre este probabil cel mai bine cunoscut, precum și unul dintre puținii care au acceptat, de fapt, să fie numiți „existențialist”. *Ființa și neantul* (1943) este cea mai importantă lucrare a sa, iar romanele sale și piesele de teatru, printre care *Greața* (1938) și *Fără ieșire*

(1944), au ajutat la popularizarea mișcării. Dacă la început va respinge marxismul cu suficiente argumente, mai târziu Sartre îl va accepta ca singura filozofie a libertății, a unui viitor uman al omului și implicit al umanității.

Retorica bombastică, cu toate adăugirile militante sartriene, sunt suficiente pentru ca Eliade să respingă cu vehemență un sistem devenit operă de căpătâi a unei generații exuberante ce poartă fire invizibile, punți suspendate cu mișcarea stalinistă și doctrina marxistă est-europeană de proveniență rusă. E în fond o punere în scenă metafizică a unei deontologii umane constructiviste, un product al construirii sinelui în praxisul istoric. Angajările multiple, *les situations*-urile sartriene nu-l conving pe Eliade, pentru care existențialismul nu constituie decât o urgență a nihilismului. Dimpotrivă, angajarea și apropierea existențialiștilor de practicile marxiste și comuniste îl conving foarte repede că nimic esențial nu va rezulta din această mișcare zgomotoasă și populistă. „Mitul eternei reîntoarceri” ia naștere ca un dialog implicit cu existențialismul sartrian, care abolise definitiv reminiscentele legături ale omului cu transcendența și pentru care esența este practic o cauză pierdută, singurul adevăr al omului fiind reprezentat de existență. Eliade propune teza contrară, iar argumentele expuse în *Mitul eternei reîntoarceri* sunt cele legate de o definiție a umanității ca ființare în orizontul sacralului.

Ca să înțelegem pertinenta crezulului lui Eliade, se cuvine să facem referire în acest moment la o pagină din *Jurnalul portughez*. La 23 decembrie 1942, exilatul Eliade nota: „Eu nu sunt un om cu experiențe religioase normale, nici nu sunt un agnostic sau antireligios. Pentru mine, ca și pentru un indian, un primitiv, un grec, un medieval, religia *este*. Nu cunosc prezența divină decât în unele momente de disperare, dar în restul timpului constat prezența aceasta în orice act uman. Mai clar: religia, pentru mine, este setea după și intuiția realului, a absolutului. Identific această sete în orice fapt semnificativ al omului, din toate timpurile. De aceea, *Introducerea* pe care o voi scrie va avea o valoare revoluționară, pentru că arăt permanența așa-numitei „metafizici” în gesturi și ritualuri străvechi; identific pe Socrate sau Platon de cel puțin zece ori pe planul religios.” (Eliade, 2006, 162). Ceea ce înțelegem din mărturisirea lui Eliade este că realul este esență, deci sacru, iar esența precede existența și se află cu aceasta într-un raport de intercondiționare și influențare definitivă. Iată de ce apologia sartriană a existenței în orizontul concretului, lipsit de orice legătură cu transcendentul, îl lasă rece pe Eliade. Trei ani mai târziu, în același *Jurnal*

portughez, nota: „Citesc pe Dilthey, pe Heidegger. Toate bune: filozofia începe printr-o analiză existențială, prin deosebirea dintre *res* și *sum* etc. Dar toate aceste analize pornesc de la omul de azi, europeanul de azi, cu știința și cultura lui în spate! Nu e omul în genere. Dacă un yogin reușește să umble pe cărbuni, să înghită lame de ras, să se ridice în aer, să se facă invizibil, să realizeze moartea aparentă etc. - de toate acestea nu se ține seama? De ce să luăm întotdeauna ca model omul decăzut, omul european de astăzi? De ce să nu ținem seama și de capacitatea de liberatate a altor oameni, de voința lor creatoare, de posibilitățile lor de a transcende „căderea omului”?” (Eliade, 2006, 282).

În 1953, Eliade publică eseul „Symbolism religios și valorizare a angoasei”, pe care îl va introduce în mai ampla lucrare *Mituri, vise și mistere*, în 1957. Eseul afirmă cu putere teza proprie, o confruntare voalată cu sintagma devenită teză existențialistă, afirmată plenar de J. P. Sartre: „Existențialismul este un umanism”. Sartre afirmă că libertatea nu admite nici o determinare anterioară. Trecutul nu poate servi drept motivație a unui act: actul liber este gratuit. Omul e un ansamblu de proiecte, el face (acționează) și se face (se construiește pe sine), el nefiind altceva decât ceea ce face din el. Omul nu este o potențialitate, o sumă de rezerve („cu mai mult noroc, aș fi putut ajunge...”), ci exact ceea ce este. Eliade judecă în lucrarea menționată anterior existențialismul ca modă intelectuală, arată cu degetul spre limitele sale indubitabile, paradigma provincialistă a sistemului și superficialitatea fără tăgadă. Cel mai supărător pentru Eliade rămâne totuși presupuziția ateistă sartriană, abdicarea de la principiile umanismului în favoarea unei filozofii totale și definitive pentru viitorul Europei și a Occidentului în general. Istoria religiilor devine astfel un domeniu prin care Eliade confruntă existențialismul în temeiul unor comparații punctuale pentru a demonstra caracterul provincial și artificial al acestui curent agresiv și lipsit de fundament gnostic. Primul termen supus acestui dificil examen este cel de angoasă: „Ne propunem să studiem angoasa lumii moderne din perspectiva istoriei religiilor”. Analiza are în vedere angoasa omului modern, care se traduce prin neliniștea acestuia în fața morții; cum concepe omul modern moartea, de ce aceasta a devenit un prag înspăimântător pentru omul modern, fiindă pentru care sacrul nu mai este o experiență nemijlocită. Eliade devine explicit în rezolvarea dilemei! Omului modern, spune el, îi lipsește credința, acestuia îi lipsește orice fel de legătură cu iudeo-creștinismul, pentru acest om moartea este echivalentul neantului, al nimicului generator de

spaiame. Pentru omul religios moartea e doar un prag, un ritual de trecere, o trecere de nivel, un dincolo al substanței. „Moartea constituie o ruptură de nivel ontologic și în același timp un ritual de trecere, întocmai ca nașterea sau inițierea.”. Omul modern, dimpotrivă, manifestă o pasiune ieșită din comun pentru istoricism, care conduce inevitabil, spune el, spre o spaimă metafizică în fața morții, în fața unui sfârșit pe care și-l imaginează absolut și definitiv. Analiza o face Eliade din perspectiva conștiinței religioase indiene și constată că nefericirea omului modern nu este decât rezultatul superficialității sale. În religia hindusă, istoria este jocul imperturbabil al iluziei cosmice, al Maya-ei. Acest joc are funcție soteriologică, căci te conduce spre căutarea adevărului ființei. Pentru europeanul modern, dimpotrivă, istoria începe și se termină aici, într-o dimensiune imediată a unei istoricități lipsite de orice transcendență. Indianul se opune acestei angoase în fața neantului-moarte, căci el știe că istoria nu este decât o iluzie, o secvență temporală vizibilă și o certitudine a materialității palpabile. „Căci pentru neeuropeni Moartea nu este nici definitivă, nici absurdă; dimpotrivă, angoasa provocată de imanența Morții este deja o promisiune de reînviere, ea revelează presentimentul unei renașteri la un alt mod de existență, și acest mod transcende Moartea.” (Eliade, 1991, 154 - 163).

Sartre, dimpotrivă, atribuie existențialismului prerogativele unei căi autentice, singura capabilă să înțeleagă sensul adevărat al omului pe pământ. Proba definitivă pentru ca Eliade să afirme caracterului neadecvat și artificial al existențialismului este reprezentat de alianța dintre existențialism și comunismul sovietic, moment în care savantul deja ajuns la o oarecare notorietate academică afirmă caracterul politic al curentului. Existențialismul nu va fi deci pentru Eliade decât un product istoric care proclama autenticitatea cu orice mijloace, unele dintre ele doar mimate, fără a atinge niciodată condiția unei experiențe revelatoare întru atingerea sensului sau libertății definitive. Istoricul religiilor se poziționează în contra direcției existențialiste, considerându-o o trădare a înțelegerii esenței umane, omul fiind pentru el mai ales un căutător al adâncurilor propriei ființe, iar experiența sacrului nu reprezintă doar o reprezentare iluzorie, ci căutarea unor adevăruri ultime pe care nimic nu le poate înlocui, acestea fiind sustrate temporalității și caducității. Contrar doctrinei existențialiste pentru care esența nu există decât în marginalitatea existenței, o condiție subiacentă și prin urmare neimportantă a existenței, pentru Eliade, esența precede existența. Omul este, din această perspectivă, un căutător de

sensuri ale realității ultime și al ființării în ființă. Libertatea ar fi, prin urmare, nu o expansiune a voinței, ci un *cogito* al ființei întru ființare, este o ruptură de nivel ontologic, o propensiune către un „dincolo”, ci nu o realizare a unei condiții istorice sau politice în timpul prezent al lumii care se transformă permanent. Angajarea în istorie ar constitui, așadar, o mare eroare de conținut, o cale greșită care aduce cu sine pierderea unei civilizații și-o îndepărtare ineluctabilă de adevăr, de real și de esențial. Eliade va respinge angajarea chiar mascată a existențialismului francez în imediata apropiere a stângii comuniste, avataruri despre care vorbește pe larg Michel-Antoine Bournier (1966, p. 183) într-o amplă lucrare. Judecând astfel, existențialismul i-a părut mereu lui Eliade suspect și obscur.

Cunoscând însă insolența intelectuală, explozia egoului eliadesc, uneori până la cote maladive exprimate mai ales în *Jurnalul portughez*, pe care însă le punem pe seama unor probleme istorice și personale cărora nu le face față până la capăt (exilul, situația incertă a intelectualului, apartenența cu fervoare la grupul criterionist cu aspirații militante legionare, boala și mai târziu moartea Ninei, instalarea comunismului în țară etc.), afirmăm că acuzele fervente aduse diletantismului existențialist sunt pricinuite și de o anume stare de gelozie intelectuală dată de forța existențialiștilor de a modifica conștiințe. Să nu uităm patosul criterionist al cărui reprezentant de frunte fusese, să nu uităm romanele sale *Huliganii* și *Întoarcerea din rai*, romane profund existențialiste, scrise înaintea configurării unei doctrine filozofice unitare. Dacă ar fi să acceptăm premisa, însuși conceptul de umanism eliadesc fondat pe o hermeneutică a totalității și a centralității s-ar fi născut din influența existențialismului din epocă. Conferința lui Jean Paul Sartre din 1945 este intitulată „Existențialismul este un umanism”. Cele două teorii asupra umanismului se află însă într-un raport de opoziție, într-o antinomie conceptuală demnă de orice dispută metafizică, de sistem, căci umanismul eliadesc este fondat pe recunoașterea sacrului și recunoașterea milenară a centralității omului, în vreme ce umanismul ateist existențialist al lui Sartre este umanismul unei disperări transformate în acțiune istorică și politică din care ia naștere subiectul uman. Dumnezeu reprezintă pentru aceștia din urmă chiar piedica acestui scenariu apocaliptic a constituirii sinelui, căci el nu este decât originea reprimării, a lipirii de libertate a ființei umane. Omul este, spun existențialiștii, un rezultat al devenirii sale, un ins cu o origine inexistentă, în timp ce Eliade ripostează vehement și reproșează

că nu este decât o înțelegere istoricistă și vremelnică prin conținutul ei, părerea sa fiind reprezentată de afirmații din *Mitul eternei reînțoarceri*: „În fond, orizontul arhetipurilor și al reprezentării nu poate fi depășit fără riscuri decât dacă se aderă la o filozofie a libertății care nu-l exclude pe Dumnezeu. Este de altfel și ceea ce s-a verificat când orizontul arhetipurilor și al repetării a fost pentru prima oară depășit de iudeo-creștinism care a introdus în experiența religioasă o nouă categorie: credința.[...] Credința, în acest context, ca și de altfel în multe altele, semnifică emanciparea absolută de orice fel de „lege” naturală și de aici cea mai deplină libertate pe care omul și-o poate imagina: aceea de a interveni în statutul ontologic al Universului. Ea este, în consecință, o libertate creatoare prin excelență.” (Eliade, 1999, 117). Eliade postulează: libertatea este o categorie creatoare pe care omul o poate căpăta prin credința care dă sens prezenței sale în univers, în vreme ce libertatea existențialistă este exprimată prin acțiune și voință, elemente și ele de creație, dar în afara sensului și a adevărului care s-ar subordona unei dimensiuni istoriciste a existenței.

Alături de Emil Cioran sau Constantin Noica, Mircea Eliade se cuvine a fi socotit printre cei care au înnoit canoanele de atitudine și de expresie ale discursului intelectual modern, scrisul lui trădând de la prima lectură o implicare personală care depășește canoanele scriitoricești ale vremii, dublat de un *ductus* intelectual care va căpăta cu trecerea timpului valoarea de exemplu în cultura română. Încheiem parcursul nostru cu o însemnare a autorului în *Fragments d'un journal* din 1973 pentru a aduce lumină asupra unei personalități fulminante, paradoxale prin multitudinea vocilor pe care anii i-au așezat în înfățișarea discretă și vocea grăbită și melodioasă pe care puținele înregistrări radiofonice au păstrat-o: „Fiecare exilat e un Ulise în drum spre Itaca. Orice existență reală reproduce Odiseea. Drumul spre Itaca, spre Centru. Știam toate astea de multă vreme. Ceea ce descopăr deodată este că se oferă șansa de a deveni un nou Ulise oricărui exilat (tocmai pentru că a fost condamnat de „zei”, adică de Puterile care decid destinele istorice, terestre). Dar pentru a înțelege asta, exilatul trebuie să fie capabil să pătrundă sensul ascuns al rătăcirilor sale și să le conceapă ca pe o lungă serie de încercări inițiatice (voite de „zei”) și ca pe tot atâtea obstacole în drumul care-l readuce acasă (spre Centru). Aceasta vrea să spună: să vezi semnele, sensul ascuns, simbolurile, în suferințele, depresiunile, secătuirile de zi cu zi. Să le vezi și să le citești chiar dacă nu sunt acolo; dacă le vezi, poți să

construiești o structură și să citești un mesaj în curgerea amorfă a lucrurilor și în fluxul monoton al faptelor istorice.” (Eliade, 1973, 350 - 351).

Bibliografie:

Bournier, M. A.(1966). Les existentialistes et la politique, Gallimard, Paris.

Eliade, M. (1973). Fragments d'un journal. Jurnal, Volumul I (1941-1969).

Humanitas, București.

Eliade, M. (1991). Eseuri. Editura Științifică, București.

Eliade, M. (1999). Mitul eternei reînnoiri. Univers enciclopedic, București.

Considerații filosofico-psihologice asupra naționalismului rusesc

Marius Dobre

Cercetător doctor, Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, Academia Română

Abstract: *The paper presents some psychological and theoretical-philosophical sources of nowadays Russian nationalism. Thus, geographic isolation and the history of Russian people led to some specific traits of its soul. From a philosophical viewpoint, there are three theories that could lay at the basis of nowadays nationalistic ideology: an archeo-conservative doctrine meant for the internal use, the theory of Russian way (inherited from Slavophiles) and an Eurasian project. These remarks are accompanied by some comments of Romanian philosophers Cioran and Noica.*

Key words: *nationalism, Western influence, kremlideology, world domination, communist idea*

Credem cu toții a ști îndeobște că, până la Petru cel Mare, poporul rus își formase un fel de a fi propriu, fără prea multe influențe din afară. Până la Petru cel Mare, poporul rus avea un suflet virgin, sălbatic, izolat de un peisaj rece și neprimitor, necontaminat de ideologii sau civilizații străine. Petru cel Mare, după ce vizitează în mai multe rânduri Europa occidentală, își propune o modificare drastică, violentă chiar, a acestei stări de fapt, chiar dacă modificarea venea într-un fel tardiv pentru sufletul rus (Riché et al., 2009, 637).

Însă, odată cu importul ideilor și manierelor sociale occidentale, poporul rus importă și setea de dominație, dorința de afirmare și spiritul de cucerire, specific marilor popoare ale Europei de Vest. (Dacă nu cumva nu e vorba de un import, dacă nu cumva rușii, după jugul tăăresc, și-au impus ei să devină dominatori, întocmai ca evreii după sclavia egipteană.) Importul în general se face totuși selectiv, deoarece, așa cum se poate vedea din istorie, rușii nu au dorința de a împrumuta și marile idei morale, sociale și politice ale Occidentului, care formează cadrul teoretic al democrației. Într-adevăr, istoria arată că rușii nu au înțeles, nu au cunoscut niciodată democrația, nici măcar după 1990, dacă nu cumva am putea spune că au refuzat-o chiar, nefiind

specifică ființei lor; sunt incapabili de liberalism: „Ca să se poată adapta la un regim liberal, Rusia ar trebui să se șubrezească enorm, să-și piardă vigoarea, mai mult decât atât, să-și piardă specificul și să se deznaționalizeze în profunzime” (Cioran, 1992, 17). De aici decurge și faptul că sunt incapabili să înțeleagă dorința altor popoare vecine lor, care doresc să adere la valorile europene, la o formă de organizare socială democratică. Marile popoare ale Europei de Vest, în ciuda faptului că au cucerit și dominat alte popoare mai mici, au avut, mai mult sau mai puțin, mai devreme sau mai târziu, grija unei echități sociale și a realizării unor principii democratice în sânul propriilor societăți. Și au avut această grijă (până la un punct, desigur) și în sânul teritoriilor, societăților cucerite și stăpânite. Era, poate, firesc, ele fiind moștenitoare ale culturii antice grecești, fiind martore ale Renașterii, lucruri care au rămas străine marelui popor de la Est. S-ar putea spune astfel că, în ambiția lor de moment, de a fi la fel ca Vestul, rușii au sărit totuși niște etape legate de tradiția culturală și morală a Europei, ceea ce nu le-a permis nici până în zilele noastre să fie la fel ca europenii. Chiar atunci când au importat mari idei morale, le-au adaptat la felul lor de a fi, cum a fost cazul ideii comuniste (asupra acestei idei vom reveni). Până și creștinismul ortodox a fost supus unor crezuri naționaliste ruse.

Există și ideea că Rusia a vrut de la bun început să fie altfel decât Vestul: „Optând pentru ortodoxie, Rusia își manifesta voința de a se despărți de Occident; era felul ei de a se defini de la început. (...) Refuzând catolicismul, Rusia își frâna evoluția, pierdea o ocazie capitală de a se civiliza, dar câștiga în schimb substanță și unicitate; stagnarea o făcea diferită, o făcea alta; exact la asta aspira, presimțind probabil că va veni și ziua când occidentul își va regreta avansul” (Cioran, 1992, 33).

Începând cu opera civilizatorie a lui Petru cel Mare, poporul rus ia și mai puternic conștiință de sine. Secolul al XIX-lea aduce deja conștiința unicității sufletului rus, descris atât de bine în marea literatură rusă. Este timpul unei adevărate treziri naționale: „Tot secolul al XIX-lea rusesc vădește o conștiință tulburată și profetică, o adevărată isterie mesianică” (Cioran, 1993, 20). Într-adevăr, s-ar putea spune că sufletul rus posedă trăsături aparte: o parte a lui păstrează tonul sălbatic, primitiv, rudimentar, aproape instinctual (nu este nimic peiorativ-negativ în această descriere), altă parte conținând conștiința unui popor puternic, dominator, cu o mare sete de cucerire, indiferent de condițiile în care se petrece această cucerire. În acea parte instinctuală s-ar putea căuta probabil

explicația pentru care, în momentele de acțiune în istorie (războaie, ocupări de teritorii), poporul rus lasă impresia că rațiunea nu-i este caracteristică decât în măsura în care îi folosește să-și impună voința. Este motivul pentru care lasă impresia că partea instinctuală îl domină, că acționează doar după bunul plac, indiferent de consecințele neplăcute pentru cei cu care se află în contact/dispută. (Mircea Eliade spunea cândva că acest bun plac dus la extrem a fost descris perfect de Dostoievski prin personajul emblematic al lui Dmitri Karamazov; un asemenea personaj ar fi fost în stare ca acum să dea foc unui sat, cu mintea turmentată de votcă, pentru ca mâine să plângă ca un copil în fața unei prostituate).

Este suficient uneori să te gândești la teribilul ev mediu rusesc, un climat plin de cruzime, pentru a înțelege sufletul rus; cum te gândești la copilăria grea a unui om pentru a-i descrie mai târziu personalitatea, tot așa poți să te gândești la copilăria poporului rus pentru a-i înțelege actualul parcurs. Să fie Ivan cel Groaznic un alt personaj emblematic pentru imaginea rușilor? Acest melanj de primitivism și sete de dominație este deci perceput deseori de ceilalți drept cruzime. Cu un termen acceptat și de psihologie, ar fi vorba de agresivitate. Iar această agresivitate a poporului rus ar fi crescut chiar în ultimii ani. Conform unui studiu de psihologie experimentală efectuat din 1981 până în 2011 de către Institutul de Psihologie al Academiei de Științe din Rusia, populația rusă a devenit mai agresivă, mai arogantă și mai greu de stăpânit. Este vorba de un studiu statistic, desigur, în care se discută despre caracteristici generale proprii ansamblului societății. De exemplu, pentru nivelul de agresivitate, statistica generală se bazează pe alte date statistice precum numărul de crime comise cu violență. Indicatorul cel mai flagrant: statistica homicidelor – în Rusia, homicidele sunt într-un număr de patru ori mai mare decât în SUA și de zece ori mai mare decât în cele mai multe țări ale Europei Occidentale. Dar sunt măsurate și comportamentele agresive care au avut loc în magazine, la volan, în mijloacele de transport în comun etc.

Pentru felul de a fi al poporului rus, dar mai ales pentru apetitul său de dominație, s-a construit de-a lungul vremii și o ideologie pe măsură, cunoscută sub mai ales sub denumirea de *calea rusă*. Chiar și în zilele noastre, „Kremlideologia”, care trebuie să justifice acțiunile Rusiei în spațiul ex-sovietic în general sau politica internă, s-ar baza pe trei doctrine: o doctrină arheo-

conservatoare pentru uzul intern, teoria căii ruse (moștenitoare a slavofililor) și un proiect eurasiatic (Eltchaninoff, 2014, 36).

Pentru prima doctrină, Kremlinul recuperează ideile unui filosof emigrat în anii '20 în Occident, Ivan Ilyine, care, deși fusese un apropiat al Armatei Albe și deși emigrase în Vest, nu este un admirator al Vestului (Eltchaninoff, 2014). Într-o culegere de articole programatice intitulată *Misiunile noastre*, Ilyine respinge atât totalitarismul de dreapta sau de stânga, cât și „democrația formală” occidentală, visând la „dictatură democratică”, fondată nu pe „aritmetică”, ci pe o „democrație a calității și a responsabilității” (Eltchaninoff, 2014, 37). Despre Europa, Ilyine scrie că aceasta vrea să împingă Rusia spre Asia și să-i ia teritoriile europene apropiate, cum ar fi Ucraina. De aici, lupta contra valorilor occidentale și promovarea celor rusești (Eltchaninoff, 2014).

A doua doctrină se alimentează cu idei provenind încă de la începutul secolului XIX, idei slavofile: Rusia are o misiune universală, pornind de la valorile naționale și de la specificitățile unice ale poporului rus, de la geniul propriu al Rusiei fondat, pe viziunea sa religioasă asupra lumii, virtuțile poporului său și originalitatea organizării sale sociale. Ilyine afirmă, de asemenea, că Europa nu îi cunoaște pe ruși, nu-i înțelege și nu-i iubește (Eltchaninoff, 2014). Propaganda din zilele noastre vorbește de „Moscova, a treia Romă”, de un „imperiu ale cărui frontiere respiră”, de supunerea față de o justiție divină, de un mesianism rus etc. (Eltchaninoff, 2014, 38-39).

Ideologia eurasiatică pornește de la ideea că există o energie vitală a grupurilor de oameni în spațiul eurasiatic, că există o lume geografică aparte, un alt continent. Din nou este criticat europocentrismul, imperiul atlantist, în fața căruia trebuie să se ridice mai întâi o uniune eurasiatică, apoi ridicarea unui imperiu eurasiatic în jurul Rusiei, pentru ca în cele din urmă să impună Europei Occidentale o uniune a regatelor creștine în jurul ideilor conservatoare, sub controlul strategic al Rusiei, opus influenței americane (Eltchaninoff, 2014, 39-40).

Dar este posibilă realmente perspectiva unei dominații universale sau măcar europene ruse? Chiar după 1990, după căderea imperiului comunist rus, Emil Cioran avertiza într-un interviu că Rusia nu și-a spus încă ultimul cuvânt (în acel moment, puțini ar fi avut curajul să-i dea dreptate profetului din strada Odeon, care a fost totuși un gânditor cu simțul istoriei, în ciuda imaginației debordante de care a dat dovadă în *Schimbarea la față a României*): „Teoria mea

este că poporul rus nu e vlăguit și că în fața Rusiei se deschide viitorul, pentru că ea nu este epuizată ca Occidentul, sau nu într-atât ca Occidentul. De aceea, este sigur și normal ca Rusia să treacă printr-o perioadă mult mai importantă decât cea prin care trec țările occidentale. Occidentul se stinge lent, pe când în fața Rusiei se află încă istoria” (Cioran, 2004, 242-243).

Însă încă din anii '50 ai secolului trecut, Cioran, școlit bine de literatura rusă, avertiza asupra potențialului rusesc. Mergea chiar mai departe, având credința într-o viitoare victorie în istorie a Rusiei: „Fie că le-a provocat, fie că le-a îndurat, Rusia nu s-a mulțumit niciodată cu nenorociri mediocre. La fel va fi și pe viitor. Ea se va revărsa peste Europa dintr-o fatalitate fizică, din automatismul masei sale, din preaplinul vitalității sale morbide, atât de prielnică zămislirii unui imperiu (în care se întrupează totdeauna megalomania unei națiuni), din acea sănătate numai a ei, plină de neprevăzut, de spaime și de enigme, pusă în slujba unei idei mesianice, germene și prefigurare de cuceriri” (Cioran, 1992, 38). Și, câtă vreme Rusia crede că are datoria de a mântui lumea, cât mai crede în „visul imperiului universal”, totul e posibil, măcar la nivelul Europei (Cioran, 1992, 39-40).

Nu e deloc de neglijat nici pretenția universalistă a ortodoxismului rusesc. Într-un fel, „după căderea Bizanțului, Moscova a devenit, pentru conștiința ortodoxă, cea de a treia Romă, moștenitoarea «adevăratului» creștinism, a adevăratei credințe. A fost întâia deșteptare mesianică” (Cioran, 1992, 30-31). Măcinând autoritatea Bisericii Catolice, luptând împotriva ei, „nu e deloc imposibil ca secolul nostru să aibă a numără printre ciudățeniile lui, în chip de apocalipsă frivolă, dispariția ultimului succesor al Sfântului Petru” (Cioran, 1992, 32). Marxismul nu a reușit să distrugă fondul religios al poporului rus, astfel că „triumful lui va fi inevitabil” (Cioran, 1992, 32).

Poate că Emil Cioran exagerează de data aceasta, cu tot simțul său istoric; poate că în el vorbește teama pe care a trăit-o ca român în preajma unui asemenea imperiu (socotea că este „o nenorocire” pentru România să-l aibă drept vecin (Cioran, 1992, 23)) sau spaima pe care o trăia, copil fiind, în fața autorităților altui imperiu, cel austro-ungar (Cioran, 1992, 12); oricum, jumătate din profeția lui, aceea că Rusia nu și-a spus ultimul cuvânt, că Rusia va reveni, este îndeplinită. Sigur pare a fi totuși faptul că, spre deosebire de Franța, Anglia sau Germania (care se arată, așa cum spunea și Cioran, istovite de a mai scrie istoria, adâncite în civilizația creată de ele, preocupate doar de banalul confort

cotidian), Rusia se simte neîmplinită, deși se poate spune că s-a împlinit istoric la un moment dat prin imperiul comunist. Nu-i place însă că a pierdut, e nemulțumită de eșec, crede că ar fi avut dreptul la supremația mondială. Ar fi vrut să fie ea în locul Americii, singura mare putere din istorie care a avut supremația mondială, situație posibilă numai în timpurile noastre, când Pământul a devenit un loc mic. Dar Rusia, atâta vreme cât rămâne o mare putere, mai speră...

În general, popoarele asuprite nu iubesc dominatorii. Există însă dominații și dominații. Istoria pare a înregistra stăpânirea romană, de pildă, ca pe o epocă fericită a Europei, iar ca dovadă putem lua cel puțin efortul de preservare a moștenirii materiale romane. Imperiul britanic, în ciuda abuzurilor inerente unui stăpân, nu pare a fi diabolizat totuși de popoarele care l-au compus.

Singurul imperiu ce este diabolizat unanim este cel comunist rus. Imperiul răului, cum a fost numit, a fost responsabil de distrugerea sistematică a mai multor societăți. Întrebarea care se pune acum este dacă ideea comunistă în sine trebuie culpabilizată sau felul în care a fost ea aplicată de poporul rus, felul în care poporul rus s-a folosit de una dintre cele mai teribile idei utopice pentru a-și satisface dorințele de expansiune.

Ideea comunistă este o creație a gândirii occidentale care nu a mers totuși până la capăt în privința aplicării ei la o societate din Vest. Mai mult, Vestul a cedat această idee, care, poate, ar fi arătat altfel aplicată la una din societățile civilizate: „Deși era de datoria lui să pună comunismul în practică, să-l adapteze la tradițiile sale, să-l umanizeze, să-l liberalizeze și apoi să-l propună omenirii, el a cedat Orientului avantajul de a realiza irealizabilul, de a stoarce putere și prestigiu din cea mai generoasă iluzie modernă” (Cioran, 1992, 21). Astfel, ideea comunistă a încăput pe mâini rusești, incapabile prin structura lor psihologică, prin lipsa unei tradiții morale, cultural-politice (a sărit, cum spuneam, peste asemenea etape), să realizeze o operă de o asemenea amploare morală – comunismul. Așa încât ei au pus în practică ideea comunistă prin tiranie, teroare, crimă. Cu delicatețea care-i este caracteristică, Noica scoate în evidență câteva din marile erori comise de comunismul rusesc (Cioran, 1992, 153-155): „(...) e mai degrabă o revoluție contra săracului, căruia i se ia în fapt idealul, decât contra bogatului, căruia i se ia doar puținul acesta ce este avuția”; este „o revoluție contra femeii, căreia i se ia din mână taina căminului,

sacerdoțiul hrănirii, al educației, al modelării individuale și sociale, al îmblânzirii moravurilor, taina surâsului, rolul prim în folosirea răgazurilor (...); „este afirmarea de tărie a elementului slab și resentimentar, ca și o afirmare pe bază de elan, sau alteori de îmbrâncire («întrecere socialistă»), a unui lucru care pretinde că are rigoare și nu e simplu elan, tot așa este și un eticism, deși credea că angajează o judecată istorică, și nu doar una morală, după cum este o lume întârziată pe la 1880, ținând de un ceas de infantilism al mașinii, dar care în același timp își spune o lume «progresistă»; sau că e una antiobscurantistă, dar plină de dogme”; este „o lume naivă, poate simpatcă, dacă n-ar fi început prin a fi, sub complexul timidității, violentă” etc.

Acum se poate înțelege mai bine teama de sistemul de dezastre pe care îl aduce o cucerire rusească. Ocupația comunistă rusească a probat tot ce se putea proba în acest sens, sensul răului. În aceste condiții, ar putea Europa să se apere în fața pretențiilor dominante ale Rusiei? După cum am văzut, un Emil Cioran crede mai degrabă că Rusia nu se va opri până nu-și va satisface iluziile mesianice. Constantin Noica pare a se încrede mai degrabă în forța Europei de a-și apăra valorile pe care le-a răspândit în lume: „O Europă care n-ar ști să tragă îndărăt la ea apele pe care le-a trimis în lume, o Europă care s-ar bosumfla pe o lume ce «europenizează», fie că o face contra ei chiar – nu e una care să-și merite istoria. (...) Eu spun că vine ceva din plinul acesta al unei Europe triumfătoare care, în loc să se sperie sau să aduleze Răsăritul, ar avea datoria să-l îmblânzească și subjugă (Cioran, 1992, 153-155) .

Bibliografie:

- Cioran, E. (1992). *Istorie și utopie*. Humanitas, București.
- Cioran, E. (1993). *Schimbarea la față a României*. Humanitas, București.
- Cioran, E. (2004). *Convorbiri cu Cioran*. Humanitas, București.
- Les Russes, un peuple agresif. „Rossiyskaia Gazeta”. (accesat la 21.07.2014).
- Michel Eltchaninoff, M. (2014, Juin). „Dans la tête de Vladimir Poutine”. *Philosophie Magazine*, nr. 80.
- Riché, P., Guillemain, B., Favier, J., Morineau, & M., Pillorget, S. (2009). *Istoria universală*, vol. II. Univers Enciclopedic Gold.

Provocări ale prezentului

**Transformări în Europa de Est: globalizarea,
integrarea în Uniunea Europeană și învățământul.
Cum este generată „Periferia” de la „Centru”.
Scurt eseu despre balcanizarea istoriei**

Radu Enache

Lector dr., Școala Națională de Studii Politice și Administrative, București

Abstract: *This article highlights some of the causes and consequences of the major transformations of recent decades in Eastern Europe. It starts from the center-periphery model, theorized by Immanuel Wallerstein. This model is supplemented with some new concepts, stemming from the socio-political and economic events of recent years. As a case study outline, the situation of the education system in Romania is presented.*

Key-words: *the education system, Wallerstein, Eastern Europe*

Introducere

Prezentul articol este o încercare de a descrie câteva transformări din Europa de Est cu trimiteri la procesul de edificare a statelor naționale „târzii” (la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea) în Estul Europei și răspunsul acestora la evoluțiile contemporane generate în „centrul” sistemului mondial modern. Poate fi o asemenea abordare calitativă potrivită? Credem că da, iar argumentul în favoarea acestei afirmații este că tocmai abordările preponderent cantitative din ultimele decenii, concepute la mijlocul secolului trecut pentru a da greutate analitică în cercetarea domeniilor socio-umane, au ajuns să șubrezească înțelegerea de ansamblu a acestora. Pe scurt, nu mai vedem pădurea din cauza copacilor.

Dincolo de metaforă, observăm, pe an ce trece, că eforturile din țările periferice (inclusiv România) de a elimina racile sociale considerate ca venind din modernitatea timpurie (corupție, arivism, plagiate etc.) nu numai că sunt lipsite de eficiență, ci sunt depășite *en fanfare* de variantele contemporane (care și-au însușit toate avantajele celor mai noi tehnologii informatice) și care pun sub semnul întrebării însăși împărțirea în „bine” și „rău”, pe care s-a bazat

societatea modernă. Adică mitul progresului. Democrația, statul de drept, drepturile omului, societatea civilă și alte instrumente ale progresului social nu reușesc să transforme societățile respective într-o manieră care să mențină speranțele și însuflețirea din anii 1989-1996.

Explicația populară (și populistă) că acest eșec vine dintr-o cauză ținând de psihologia socială („mentalitatea”, „așa e românul”, „n-ai cu cine” etc.) este de două ori vicioasă. O dată pentru că introduce prezumția esențialistă a unor defecte cvasi-„genetice” ale unor populații și a doua oară pentru că eludează (ocultează?) cauzele socio-politice (relațiile de putere), cauzele economice și, nu în ultimul rând, creșterea spectaculoasă a complexității lumii contemporane, o lume care nu mai poate fi analizată cu instrumentele și conceptele din radperioada de vârf a modernității industriale (1950-1970). Efectul pervers al unor asemenea abordări (și asta nu numai în Estul Europei, ci și în periferiile Centrului) este resuscitarea atitudinilor și ideologiilor extremiste.

Globalizarea învățaturii

Subtitlul de mai sus poate să pară bizar. Nu ne referim la „învățământ” și nici la o „învățătură” anume, ci la „învățătură” ca trăsătură fundamentală a umanității. Nu ne referim la cunoaștere, ci la învățătură! Înainte de a ști, omul a trebuit să învețe. Înainte de Homo sapiens a existat Homo discens. Prin urmare, ar trebui să ne întrebăm cum se învață, cât se învață și pentru ce se învață?

Vom aborda mai amănunțit posibilele răspunsuri în ultima parte a articolului. Deocamdată, să remarcăm că răspunsurile primare (și simple) la întrebările de mai sus par a fi la îndemâna oricui, chiar în comunități mici și „arhaice”: 1. „învățătura” este naturală (generată, adică, de curiozitatea, nevoile și aptitudinile individuale), 2. ea se extinde aproximativ până la nivelul marcat de atributul „folositor” (atribut care e legat atât de individ, cât și de grupul primar în care trăiește acesta) și, în fine, 3. „învățătura” nu este numai pentru un individ și/sau pentru un moment dat oarecare, ci este pentru a fi acumulată și transmisă mai departe. Această ultimă trăsătură implică ideea că omul (oamenii/comunitățile/omenirea în ansamblu) are dintru început, în inconștient, ideea de viitor. Mai precis chiar, ideea de proiectare a viitorului.

Desigur, se poate glosa mult pe marginea celor de mai sus. Aici, însă, ne interesează întrebarea: există o singură „modalitate” de învățătură? Dacă da, este aceasta intrinsec legată de o (unică și convergentă) evoluție generală a omenirii

către o societate globală și omogenă? Dacă nu, apar alte două întrebări. Este actuala modalitate de „învățătură” occidentală „superioară” alteia sau altora care a/au fost eliminată/e în istorie oarecum similar cu felul în care omul de Cro Magnon a eliminat omul de Neanderthal (eliminare presupusă prin competiție și selecție naturală)? Sau, dacă mai există și alte modalități de „învățătură”, ne putem aștepta la o dezvoltare de tip fractalic, în viitor, a omenirii? În acest caz, ne putem imagina „viitoruri” și lumi paralele în care un individ (vom mai putea, oare, vorbi despre „individ”?) își va putea organiza existențe simultane, cam ca în jocurile de realitate virtuală sau augmentată.

După 1990, prin cartea lui Fukuyama (1992), globalizarea occidentală a clamat „da!” la primele două dintre întrebările de mai sus. După 33 de ani, siguranța enunțului s-a fisurat. Pe de o parte, modalitatea occidentală a învățaturii este pusă sub semnul întrebării chiar în Occident – ceea ce, dată fiind tradiția autocritică a culturii occidentale, n-ar fi, în sine, un lucru rău sau surprinzător. Semnele rele vin de la o promovare agresivă a unor fenomene de contracultură în interiorul, canonic am spune, al „învățării”. Iar aceste fenomene de contracultură sunt susținute necritic de o „corectitudine politică” obtuză și dură, semănând mai mult cu poliția gândirii decât cu apărarea unor puncte de vedere alternative.

Pe de altă parte, a apărut provocarea a ceea ce se numește Sudul global. Un concept, destul de confuz deocamdată, care ar desemna o tendință de coagulare a unei părți largi a lumii aflate în afara sistemului de instituții edificate de Occident după cel de-Al Doilea Război Mondial (Pagel et al., 2014). E greu de spus dacă acest Sud global va căpăta o întemeiere instituțională. Se observă, însă, că fenomenele socio-economice și politice ample din ultimii ani – terorismul, migrațiile, criza economică devenită cronică, episodul pandemiei și, cel mai recent, izbucnirea a două războaie „calde”, violente, în Ucraina și în Gaza – au precipitat o polarizare a pozițiilor politice și o psihoză colectivă a înarmării și discursurilor războinice, în primul rând în Occident. Aceste elemente contrazic canonul occidental al „învățării” și ideea unei convergențe globale. Incapacitatea de a evita un război pe scară largă sau, mai periculos, discursul ofensiv care urmărește escaladarea lui sunt, până la urmă, manifestări de slăbiciune, nu de forță.

Cum s-a ajuns la această evoluție? Cât de naturală/ spontană a fost ea, în doar câteva decenii?

Dacă, pe parcursul aproape al întregii istorii, oamenii au crezut într-un esențialism al relațiilor și instituțiilor sociale (date de la Dumnezeu sau de la natură), în a doua jumătate a secolului al XX-lea s-a impus, cu puterea unui tăvălug, curentul constructivist. Pregătit dinainte atât de psihologism, cât și de structuralism, constructivismul a fost o revoluție în domeniul științelor sociale, o revoluție paradigmatică în sensul lui Thomas Kuhn. Cartea emblematică a acestei revoluții, *Construcția socială a realității*, de Berger și Luckmann, a generat un tsunami de studii care au adus în discuție un corpus uriaș de argumente în favoarea ideii că toate instituțiile și relațiile sociale au fost construite în timp, prin „negocieri” între indivizi și grupuri care își urmăreau interese foarte concrete și, de regulă, pe termen scurt (Berger & Luckmann, 1966). Ceea ce fusese, atât în marile religii, cât și în marile sisteme filosofice un dat esențial, o realitate în sine, devenea, brusc, un rezultat meschin al unor interese parohiale. Ulterior, în plan filosofic, cuvântul cheie a fost deconstrucția, adică o metodologie prin care ceea ce se considerase secole sau milenii ca fiind esențial devenea pur și simplu un construct social al unui moment istoric oarecare. (Fenomenul *woke* din America zilelor noastre este urmașul direct al acestui deconstructivism.) Oricum am privi lucrurile, firul unic al istoriei de tip clasic se desface, se multiplică, și încercările de (re)integrare ale unor entități provenite dintr-o entitate „mamă” sunt sortite eșecului – cel puțin pe calea regresivă. Nu ne putem întoarce în trecut – o oală spartă și lipită poate fi un obiect valoros de muzeu, dar nu va mai fi niciodată funcțională. Ca atare, nici „învățătura” nu mai poate fi unică și universal valabilă, decât cu riscul unui „numitor comun” foarte mic.

O ultimă remarcă! Apariția aplicației ChatGPT ca instrument public și gratuit a animat și inflammat multe spirite încă de la lansarea sa (Lock, 2022). În spațiul public, opinia cvasigenerală a fost aceea că: 1. nu este o inteligență artificială „veritabilă” și 2. algoritmi de redactare sunt „aranjați” să dea răspunsuri care nu spun nimic, cât mai neutre politic, deci manipulabili. Concluzia opiniei publice de acum un an: ChatGPT este o aplicație mai proastă decât o fițuică ascunsă în mânecă! Situația după un an: ChatGPT este folosită pe scară largă de elevi și studenți, iar profesorii nu pot face nimic! Numitorul comun pe care îl indicam mai sus devine universal, dar, cu cât este mai universal, cu atât este mai mic și, prin aceasta, distruge canonul „învățăturii”.

Ierarhizarea învățaturii

Unul dintre modelele de prestigiu ale istoriei sociale din secolul trecut este modelul centru-periferie, descris de Immanuel Wallerstein în monumentală sa lucrare *Sistemul mondial modern*. Acest model explică foarte bine evoluția statelor naționale de la începutul secolului al XIX-lea până în prima jumătate a secolului al XX-lea. Criticile care i se pot aduce vin tocmai din transformările apărute la sfârșitul secolului trecut și în acest prim sfert al secolului al XXI-lea, îndeosebi în tehnologia informației și comunicațiilor, precum și în domeniile în oglindă, umaniste, ale acestora: psihologie socială și comunicare.

Modelul Wallerstein postulează că acumularea masivă a unor resurse la sfârșitul secolului al XVII-lea și o serie de descoperiri științifico-tehnice revoluționare pe parcursul secolelor al XVII-lea și al XIX-lea au plasat Occidentul în situația de „centru” în fața restului lumii, care a devenit, astfel, un sistem mondial ierarhizat, organizat în trepte spre „periferii” concentrice (Wallerstein 1992 & 1993). În funcționarea modelului, în mod natural, elementele de „civilizație” generate de centru se deplasau treptat spre periferie. Periferia cea mai apropiată devenea, în al doilea pas, un centru secundar față de următoarea periferie ș.a.m.d. Pe parcursul secolului al XIX-lea, diseminarea sau contagiunea „naturală” a acestui transfer de informație/tehnologie/cultură/modă a fost foarte rapidă, susținută aproape simultan, în sens invers, de o compensare financiară sau comercială. Cu alte cuvinte, „centrul” exporta produse de vârf, idei noi, descoperiri, inovații, tehnologii, constructe culturale, modă și stiluri de viață (să le numim pe toate acestea, generic, *noutăți*), dar primea în schimb bani, resurse naturale sau tineri de la periferie care veneau la studii și care, chiar dacă reveneau ulterior în patrie, lăseau la centru o parte din efortul intelectual depus pe parcursul studiilor. Exemplificând pentru secolul al XIX-lea, Anglia era un centru pentru Țările de Jos, Țările de Jos erau un centru pentru Germania, Germania era un centru pentru Polonia și țările baltice și, ulterior, și pentru alte țări din centrul Europei. În paralel, Franța era un centru pentru Italia și Austria, Austria era un centru pentru Ungaria și aceasta, la rândul ei, era un centru pentru Transilvania/România. Firește că, în realitate, existau multe „scurtcircuite”, dar esențială era diseminarea „noutăților” într-un singur sens.

Timp de mai bine de două secole, Occidentul a reușit astfel să elaboreze un cerc virtuos al propriei dezvoltări: orice descoperire era transpusă într-o tehnologie, tehnologia era folosită mai întâi în metropolă și apoi, pe măsură ce

apăreau noi invenții și tehnologii, cele revolute erau vândute către periferii ca „noutăți”, iar cu resursele astfel dobândite se finanțau noi cercetări și dezvoltări de tehnologie (Buzan & Little, 2009). Într-un asemenea sistem, ritmul în care apăreau noutățile era corelat cu viteza cu care aceste noutăți se deplasau spre periferie, astfel încât ordinea în care centrul genera noutățile era strict identică cu aceea în care noutățile ajungeau la periferie. Putem să ne imaginăm acest proces ca un tren: locomotiva este cea care impune viteza trenului, iar informația/noutatea se deplasează în sens invers trenului, de la locomotivă către ultimul vagon. (Singurul eveniment care s-ar putea întâmpla într-un astfel de model este ca ultimul sau ultimele vagoane să se desprindă și să rămână, inevitabil, în urmă, deoarece există o singură linie pe care se poate circula.)

Întregul efort de dezvoltare al periferiilor Occidentului pe parcursul secolelor al XIX-lea și al XX-lea a fost acela de a se situa cât mai aproape de locomotivă. Evenimentele majore de la sfârșitul secolului trecut, adică prăbușirea sistemului comunist și „sfârșitul istoriei”, conform formulării lui Francis Fukuyama, au pus relativ brusc problema sfârșitului sau, măcar, a transformării sistemului mondial modern, așa cum a fost el descris de Wallerstein (Chirot, 2012).

Elementul care a declanșat această transformare a fost o creștere foarte mare a vitezei de transfer a informației de la centru către periferie. În acest fel, la periferie, noutățile nu mai ajungeau în ordinea (cronologică) în care erau generate de centru. Unele parcurgeau traseul clasic, dar altele săreau peste etape (peste anumite cercuri de periferie), determinând o dereglare similară în procesul de „facturare”. Adică multe noutăți care ajungeau la periferie nu mai aveau valoarea pe care o reclama centrul, tocmai pentru că între timp la periferie ajunseseră „noutăți mai noi” (Dobrescu, 2019). Reluând reprezentarea cu trenul, e ca și cum un erou „civilizator”, în loc să străbată trenul prin vagoane, ar urca pe acoperiș și ar ajunge astfel la ultimul vagon.

Să ne imaginăm un spațiu infinit în care, la un moment dat, apar două centre de putere politică, relativ apropiate. Într-o asemenea situație, având cunoștință reciprocă de existența Celuilalt, fiecare centru de putere se va extinde, căutând să evite o confruntare. Enunțul esențial într-o asemenea situație este: „În lumea asta este loc pentru toți!”. În acest caz, ne aflăm în paradigma esențialistă: ceea ce este este și va fi de la început și va fi până la sfârșit. Dacă, însă, spațiul în care se află cele două centre de putere este conștientizat ca fiind

finit, întreaga reprezentare a lumii și a viitorului se va face numai și numai în funcție de Celălalt. În această situație, elementul cel mai important devine frontiera dintre cele două centre de putere, către care se vor distribui prioritar resursele (Bădescu et al., 1995). Putem distinge astfel între două tipuri de periferie: una este periferia situată la o frontieră rigidă, dincolo de care există un dușman. Să o numim *periferia-zid*. Cea de-a doua este periferia aflată către un spațiu liber, adică unde nu se află un construct advers. Pe aceasta o vom numi *periferia-grădină*. Cele două tipuri de periferii vor fi tratate diferit de către decidenții de la centru. În primul caz, ele vor fi stimulate și poziționate superior ca prestigiu pentru a contracara influența centrului de putere advers. În cel de-al doilea caz, ele vor fi configurate, simplu, ca structuri de absorbție de resurse dirijate către centru și spații de evacuare a reziduurilor venite de la centru. În ambele cazuri, însă, transferul de noutăți, ca și cel de resurse și-au păstrat direcția și sensul.

Un indicator „fatal”: educația

Mai toate discuțiile despre educația din România – și, de fapt, există o sigură discuție care nu conținește și în care se implică toată lumea – se axează pe „reforma învățământului”. Practic, nu a existat Guvern sau ministru care să nu fi schimbat ceva, în cei peste treizeci de ani de la schimbarea regimului comunist. Privind retrospectiv, în afara unor mici schimbări conjuncturale care au avantajat pe moment unul sau altul dintre partidele aflate la putere, nu putem spune că „reforme” sau modificările au fost făcute cu intenții rele. Deci, subliniem, intențiile au fost bune! Dar a fost ceva mult mai rău decât intențiile rele: *reformele au fost făcute cu intenții greșite!* Cum spunea o vorbă de pe vremea lui Napoleon: e mai rău decât o crimă, e o greșală!

Greșeala pornește de la utopia cristalizată la sfârșitul anilor 80: aceea că, o dată cu răsturnarea regimului comunist, România, ca întreg, va intra automat într-o eră a libertății, prosperității și, mai ales!, a egalității cu țările-model la care visau, atunci, românii: America, Anglia, Germania, Franța. Scenariul acesta presupunea că România, la fel ca țările menționate, este o entitate eternă (sau, cel puțin, cu o speranță de viață de ordinul secolelor), cu o identitate distinctă și inalterabilă. Cu alte cuvinte, marea majoritate a românilor, inclusiv politicienii acelor vremuri, credea că, după decembrie 1989, toți cetățenii se vor apuca de lucru, cu entuziasm și abnegație, în România și pentru România. Era, de fapt, o

translație naivă a îndemnului-cliseu al lui Nicolae Ceaușescu: „să ducem România pe culmile cele mai înalte de progres și civilizație!”, dar fără comunism.

Ne putem întreba: ce este rău în asta? Să pornim de la greșeală. Toate comunitățile omenești au o existență dinamică. Nici una nu rămâne neschimbată: generațiile care vin inventează sau importă lucruri noi și elimină sau uită din cele vechi. Uneori comunitățile se întăresc – prin numărul indivizilor și bunăstarea dobândită – alteori se destramă și chiar dispar. În comunitățile mici – comunități care s-au perpetuat, în zone izolate, până la postmodernitate și pe care le vom numi „arhaice” –, motorul existenței era chiar amenințarea destrămării și dispariției. Comunitatea era cea care asigura existența și sensul vieții indivizilor. Oamenii înțelegeau că nu pot fi eterni individual, dar că pot supraviețui prin urmași. Iar urmașii perpetuează, de fapt, comunitatea care îi unește și îi apără pe toți. De aceea, în aproape toată istoria omenirii, comunitatea a fost mai importantă decât individul. Oamenii munceau și făceau copii – cât mai mulți! – pentru a întări legăturile între ei și, prin acestea, comunitatea (Rusu, 2008). Să ne imaginăm o comunitate „arhaică”, adică restrânsă, relativ izolată, cvasi-autonomă economic. Într-o asemenea comunitate, „educația” se limita la transferul de informații de la părinți la copii și de la bătrâni la tineri. Corpusul de cunoștințe care se transmitea – oral! – cuprindea (în afara limbii vorbite, a credințelor, ritualurilor și obiceiurilor – deci a unor elemente identitare!) doar operațiile aritmetice simple și câteva deprinderi specifice unor meserii (olar, fierar, tâmplar etc.). Pe scurt, comunitatea își forma generația următoare exact după modelul generației precedente, având scopul unic de a gestiona averea/posesiunile comunității. Tinerii învățau/deprindeau ceea ce le transmiteau părinții pe baza dihotomiei folositor/dăunător. Dar, mai cu seamă, tinerii erau conștienți că, la un moment dat, ceea ce aparținea părinților le va reveni lor. În esență, funcționa o responsabilizare pe verticala vârstelor.

Apariția formelor de organizare politică, a legilor scrise și, în final, a statului a generat comunități mai mari, cu un grad de autonomie economică din ce în ce mai scăzut. Prin urmare, a generat și învățământul instituționalizat, așa cum îl înțelegem astăzi. Aici, corpusul de cunoștințe cuprinde, în primul rând, cititul și scrisul și apoi, progresiv, cunoștințe despre legi. Scrisul și cititul au avut, inițial, rolul de a „stabiliza” memoria acordurilor încheiate între conducători și de a scădea, astfel, riscul unor conflicte. Termenul „legi” trebuie

înțeles în cel mai larg sens, acela de „limitări ale posibilităților de acțiune divergentă ale indivizilor”. În acest sens, legi sunt, în ordinea învățării lor: prescripțiile și interdicțiile religioase, regulile de supunere față de autoritățile statului, inclusiv regulile fiscale, toate reglementările juridice (administrative, civile și penale) și, în epoca modernă, legile „naturale”: matematice, fizice, chimice, biologice și sociologice. S-a trecut, astfel, de la comunități la societăți (Schulze, 2003). Toate „legile” (în fapt, constructe socio-politice, mai puțin, firește, legile științelor exacte) au creat în cadrul societăților o reprezentare coerentă a lumii. Această lume era: 1. organizată (deci, rațională, cel puțin aparent), 2. ierarhizată, 3. conștientă de sine – în care fiecare element își cunoștea și își accepta locul și vecinii (cunoașterea și re-cunoașterea reciprocă rămân un principiu generalizat și în ziua de astăzi) și 4. imuabilă *sub speciae aeternitas*, adică având, din perspectiva celor trei trăsături anterioare, o întemeiere supraumană (pentru credincioși – divină, pentru atei – naturală), care se va perpetua nedefinit, nivelând sau eliminând micile accidente ale istoriei (asasinate, uzurpări, războaie, revoluții etc.). Am insistat asupra acestui aspect pentru că, din momentul instituționalizării, învățământul porcede la extracția tânărului din comunitatea restrânsă (familie, familie extinsă, sat – grupuri față de care loialitatea este naturală) și plasarea lui într-un mediu mai larg, delimitat de o loialitate imaginată (în ordine istorică: față de credință, monarhie de drept divin, etnie sau stat național). Extracția s-a făcut treptat: mai întâi prin școala pe care o numim astăzi „primară”, care, prin noțiunile elementare de citit și scris, permitea atribuirea unei identități birocratice fiecărui individ (în registre și, mai apoi, în acte personalizate), dar și posesiunilor acestuia. Să subliniem că, până la vârsta de șapte ani, copilul rămânea în cadrul familiei, adică legăturile de bază, psiho-sociale, nu erau rupte! Desigur, școala primară nu a extras complet tinerii din comunitatea lor, dar, corelat cu alte procese (interacțiunea cu autoritățile, nevoia de schimburi cu alte comunități, serviciul militar etc.), a slăbit ireversibil autarhia respectivei comunități. Învățământul instituționalizat nu mai servea comunității mici, ci funcționa ca liant al unor comunități din ce în ce mai cuprinzătoare. Aici, în această perioadă, are loc trecerea de la comunitățile „naturale” la cele „imaginate” (Anderson, 2000). Treptele ulterioare – gimnaziu, liceu, universitate, doctorat și calificările laterale ale acestora – au accentuat din ce în ce mai mult această extracție a individului din comunitatea sa de bază. Apariția acestor trepte de învățământ a avut nevoie de orașe, unde structura

socială era mult mai complexă și, firește, interdependențele între calificări erau regula. Până în Renaștere (cel puțin în Europa), învățământul a fost o activitate exclusiv privată și/sau confesională. Prin furnizarea de specialiști cancelariilor de stat, apariția universităților a pus problema utilității publice a învățământului, dar abia apariția statelor în epoca modernă a dus la înființarea sistemelor publice de învățământ. Să facem precizarea că, atunci când vorbim despre modernitate, ne referim la perioada care a început, în Occident, în secolul al XVIII-lea și s-a încheiat, tot în Occident, în jurul anului 1970.

Statul modern are o caracteristică esențială: el delimitează, pentru prima oară în istorie, un teritoriu unde funcționează reguli administrative unitare și specifice (incluzând limba standard și moneda) și de pe care indivizii nu mai pot pleca în orice condiții. Înainte de toate, statul modern a fost, pentru cetățenii săi, un lagăr. Iar frontiera modernă a fost un dublu obstacol – atât în partea statului din care ai fi vrut să pleci, cât și în partea statului în care ai fi vrut să intri (Bădescu et al., 1995).

Este important să observăm că apariția statului a precedat dezvoltarea sistemelor de școli publice. Ei, bine, statele moderne și-au creat și dezvoltat sistemele publice de învățământ pentru a pregăti specialiști care să gestioneze activități pentru care obiectivul era funcționarea statului (de regulă, național), văzut ca scop în sine, scop suprem al dezvoltării sociale. Pe scurt, învățământul public a fost conceput pentru a pregăti oameni pentru stat. (Mantra liberală care spune că nu cetățeanul este în slujba statului, ci statul în slujba cetățeanului este de dată relativ recentă, o reacție intelectuală din perioada în care s-au manifestat marile totalitarisme ale secolului al XX-lea.)

Se observă o similaritate (oarecum o ironie a istoriei) între comunitatea rurală arhaică și statul modern. În ambele cazuri, comunitatea este cea care furnizează corpul de cunoștințe (părinții și bătrânii – în comunitatea rurală, învățământul public – în statul modern) și tot în ambele cazuri comunitatea este cea care primează asupra individului. Deosebirea este că, în comunitatea arhaică, individul avea o *identitate naturală* (se cunoștea direct cu toți ceilalți membri ai comunității) și o relație directă cu proprietăți sau posesiuni naturale, în timp ce, în statul modern, individul are o *identitate birocratică* (în cea mai mare parte este anonim față de cei din jur) și o relație abstractă, în mare parte alienată, cu proprietățile sau posesiunile sale (de regulă, prestează o muncă salariată). O altă deosebire, de această dată de dezvoltare, este aceea că în statul

modern învățământul primar și secundar sunt masificate. Toți elevii sunt tratați la fel, pe grupe de vârstă, iar standardele de absolvire acționează în viitor, astfel încât orice examen (de exemplu, bacalaureatul) acționează nivelator și dramatic în cazul elevilor cu aptitudini speciale. Întrucât elevul este alienat față de obiectul învățării (generalități folositoare, repet, statului), se manifestă din ce în ce mai acut derapaje care, la limită, devin un *mal du siècle* – alienarea sau inadecvarea socială, depresiile severe, comportamente schizofrenice etc. Versul lui Bacovia – „Liceu, cimitir al tinereții mele” – spune aproape totul în acest sens.

Ajungem astfel (în sfârșit!) la chestiunea învățământului în România. România, ca stat modern, s-a format după un model occidental și, firește, și învățământul a avut același model. A existat o perioadă (1859-1923) în care statul român s-a dezvoltat la un adăpost (relativ) față de hegemoniile externe, deoarece cea mai mare parte a „avuției naționale” – legată de terenurile agricole și comerțul cu produse agricole – se afla în proprietatea cetățenilor români bogați, care formau, de altfel, și clasa conducătoare a țării (politicieni, juriști etc.). România, ca entitate statală la sfârșitul secolului al XIX-lea, își construie o identitate clară și, în mod evident, învățământul pregătea cadre pentru acel tip de stat. Mitologia națională elaborată încă dinainte de 1848, de la Bălcescu, Bolintineanu, Mureșanu și Alecsandri, până la Eminescu, Coșbuc și Nenițescu, era utilă tocmai pentru a construi și întări loialitatea maselor față de un stat care luase ființă *din mers*. Și această mitologie, mai mult sau mai puțin „adevărată”, constituia baza învățământului primar (Boia, 2005).

După primul Război Mondial, Constituția din 1923 a fost un pas important către modernizare, însă cu prețul destructurării scheletului economic de dinainte de 1914. România Mare a cuprins provincii foarte distincte – economic, social, etno-demografic și cultural –, iar acest fapt, pe de o parte, a creat o efervescență intelectuală, cu efecte benefice directe asupra învățământului, care și-a păstrat rolul de ascensor social, dar, pe de altă parte, a slăbit puterea mitologiei naționale. Pur și simplu, România Mare era mai puțin coerentă (și generatoare de loialitate pentru cetățenii ei) decât România Mică. Asta s-a văzut prin instabilitatea politică devenită cronică după 1927 și prin cedările teritoriale rapide din 1940. Sistemul de învățământ nu avusese suficient timp și nu reușise, în acea perioadă, o reorientare/reconfigurare a „proiectului de țară” (Murgescu, 2010; Giurescu, 2003).

După Al Doilea Război Mondial, regimul comunist a modificat, în mare măsură, conținutul învățământului (devenit 100% public), dar a păstrat principiul: sistemul trebuia să pregătească tineri calificați pentru a munci în țară și pentru țară. Se cuvine să subliniem că România comunistă avea un „proiect de țară”, poate utopic, poate nerealist, dar coerent și, mai ales, asumat politic foarte ferm.

Să rezumăm: în perioada modernă, de la reformele lui Cuza până în 1989, învățământul din România a pregătit tineri din România pentru a munci în România și pentru România. Al doilea punct important este că, în toată această perioadă, poziția cadrului didactic a fost de mare prestigiu. Corpul profesoral a fost considerat o elită, având un ascendent categoric asupra elevilor/studentilor. Că sistemul a fost mai democratic sau mai puțin democratic, că materia/conținutul a fost mai mult sau mai puțin ideologizat/ă, că solicitarea elevilor a fost mai mică sau mai mare, că au fost perioade cu finanțare mai bună sau mai puțin bună – toate aceste chestiuni sunt secundare!

Din 1992, a început perioada „reformelor”. Cum spuneam, nu credem că acestea au fost făcute cu intenții rele. Până la actualul titular, miniștrii de resort (mai puțin cei interimari) au fost cadre didactice universitare cu experiență și prestigiu în domeniul lor de activitate, care au avut ocazia să vadă cum stau lucrurile și prin alte țări. Deci, nu se poate spune că au fost persoane incompetente sau rupte de realitate și de contextul european și mondial. Desigur, au existat și comandamente politice sau idiosincrazii personale, dar credem că acestea au contat foarte puțin. Ceea ce a contat cu adevărat a fost perspectiva confuză, sau, poate mai bine spus, o schimbare păguboasă a perspectivei. Păguboasă pentru România, pentru că, totuși, sistemul public de învățământ este finanțat din bugetul de stat. Iar această schimbare de perspectivă a fost „centrarea învățământului pe elev”. Aparent, ideea este foarte generoasă: fiecare elev va fi tratat personalizat, potrivit aptitudinilor și capacităților sale, în așa fel încât să-și dezvolte personalitatea liber, fără restricții. Învățământul nu va mai fi – spuneau și încă spun reformatorii – un cimitir al tinereții elevilor!

Aplicat în practică, principiul preeminenței interesului elevului (inclusiv consecința finanțării „pe cap de elev/student”) este o catastrofă pentru România. Pentru că absolventul ia ce i s-a dat și pleacă acolo unde cunoștințele sale sunt cel mai bine remunerate (și folosite!). Chiar din ultimele zile ale lui decembrie 89, a început marele exod: până astăzi, peste cinci milioane de cetățeni români

au plecat în Occident. Fluxul migrator s-a intensificat după 2001 și 2007 și s-a stabilizat, relativ, abia după 2015. O mică parte dintre cei plecați s-a întors. O altă parte, ceva mai mare, a păstrat cetățenia română și practică un fel de „navetă” internațională periodică. Cei mai mulți, însă, peste trei milioane – oficial! – s-au stabilit definitiv în Occident. Pierderea reală este mult mai mare, incluzând și copiii și chiar nepoții celor plecați în anii ‘90. Este simptomatic pentru lipsa de transparență (de fapt, a intereselor ascunse) a autorităților că recensămintele au fost din ce în ce mai puțin riguroase și au eșuat în a stabili exact cifra rezidenților români în Occident. Bineînțeles, acest fenomen a fost o consecință a globalizării. Într-o lume cu frontiere permeabile, indivizii își caută un loc în care să-și crească nivelul de trai și poziția socială. Iar România, până acum (și inclusiv în viitorul prognozat pe termen scurt), s-a aflat mult sub nivelul mediu al Uniunii Europene. Prin urmare, foarte mulți cetățeni români, educați în sistemul public de învățământ – deci pe banii contribuabilului român – au migrat în state cu un nivel de trai mai ridicat. Practic, a fost (și încă este) o migrație a forței de muncă educate, a instruirii, din România către țările bogate. Cu termenul pe care l-am introdus: o migrație a învățăturii! Problema la care toate guvernele au dat doar justificări și vorbe goale este tocmai asta: atâta vreme cât România nu va fi atractivă pentru tinerii români, această „hemoragie” va continua.

Aici e locul și momentul în care trebuie să distingem între alte două Românii. Există o Românie ca subiect de drept internațional, pe care o găsim descrisă în atlase și enciclopedii („un stat în sud-estul Europei, cu suprafața..., populația..., capitala...” etc.). Ca să fim bine înțeleși, această Românie este o „persoană juridică”: ea are o Constituție, niște legi, un PIB, o Bancă Națională, niște datorii, niște active, niște acorduri internaționale. Într-un cuvânt, această Românie este definită ca o entitate de tip juridic-economic. Dar persoana juridică România nu are „suflet”, nu are cultură! Nu te simți „român, patriot” în termeni de PIB! Cealaltă Românie este „persoana fizică”. Cum s-ar putea defini „persoana fizică” a unei țări? Pe scurt, prin cultura specifică. Dar această cultură, pe de o parte, se află într-o evoluție dinamică, în acord dezvoltarea generală a societății, și, pe de altă parte, are, în epoca modernă, trei niveluri: o cultură a unei populații (un grup restrâns oarecare, asimilabil în orice moment de către un grup mai prestigios), o cultură a unui popor (care cuprinde câteva elemente „țari”, greu de asimilat – limbă, obiceiuri, credințe și o memorie

istorică) și o cultură națională (Smith, 2010). Cele trei niveluri sunt, evident, trepte de dezvoltare, dar pot fi parcurse atât progresiv, cât și regresiv. Cu alte cuvinte, dacă o populație se poate dezvolta pentru a deveni un popor și, apoi, o națiune, în condiții vitrege se poate petrece și procesul invers, de regres. Între 1848 și 1945, multe popoare au ajuns la împlinirea unui ideal „național”, adică au devenit state naționale. Terminologia care s-a impus în spațiul public în ultimele decenii – cea americană – definește toate statele ca „națiuni”, ceea ce, pentru tradiția europeană și românească nu este chiar exact: există „națiuni” care nu au propriu-zis un stat (Scoția, Catalonia), după cum cele mai multe din cele 193 de state membre ale ONU au un „conținut național” precar sau chiar absent, deci nu sunt „națiuni” în sensul european al cuvântului! (Din motive de politețe diplomatică nu dăm exemple la această categorie.) Caracteristica „națiunii” este aceea că ea își construiește și își finanțează constant instituțiile cheie ale culturii naționale. De obicei, în ordine cronologică: o biserică națională, un sistem de învățământ național (cuprinzând toate gradele), o literatură națională, plus alte elemente culturale (până la, să zicem, echipa națională de fotbal) (Dungaciu, 2004).

Abia acum ajungem la punctul nevralgic al învățământului în România de astăzi. Aproape toată lumea – și, din păcate, mai ales decidenții politici – confundă „persoana juridică România” cu „persoana fizică România”. Prin urmare, toate „reforme” s-au făcut din perspectiva persoanei juridice, adică al unui construct birocratic! În „persoana juridică România”, cetățenii nu doar că sunt interșanjabili, ci sunt interșanjabili cu orice rezident străin care muncește și plătește impozite aici! Mai mult, dacă se păstrează principiul că finanțarea urmează elevul, fără să existe o clauză prin care absolventul să fie obligat să lucreze în România până la acoperirea cheltuielilor de școlarizare, vom continua să oferim statelor bogate un debit de forță de muncă (bine) calificată, secătuiind, astfel resursele naționale. Miezul problemei se află, foarte probabil, în presiunea pe care o exercită lanțurile de învățământ (secundar și universitar) din „națiunile” bogate pentru privatizarea sistemului de învățământ românesc. Astfel, tinerii bogați sau cei talentați (care pot lua burse) vor beneficia de învățământul privat (finanțat și de la bugetul de stat), în vreme ce tinerii din familii modeste vor urma cursuri la școlile publice, cronic subfinanțate! Atenție! Nu susținem xenofobia, naționalismul șovin și nici izolarea țării de mediul internațional! Dar suntem împotriva unor politici care au în vedere doar

„persoana juridică România”, condamând „persoana fizică România” la o dispariție lentă.

În loc de concluzii

1. Descoperirile științifice din domeniile informaticii și comunicațiilor și mai ales deschiderea acestor descoperiri spre utilizarea lor pe scară largă au însemnat, în ultimele decenii, un salt calitativ în cultura umanității comparabil cu descoperirea și răspândirea tiparului în secolul al XV-lea. Așa cum tiparul și generalizarea viziunii occidental-centrice a lumii au generat epoca modernității industriale, este logic să anticipăm că acumulările științifico-tehnice din perioada (mult mai scurtă) de după cel de-al Doilea Război Mondial vor înlocui sistemul modernității capitaliste cu un alt sistem. Procesul nu va fi rapid, dar va fi oricum mai scurt decât cel de trecere de la feudalism la epoca modernă.
2. O caracteristică definitorie a acestui nou sistem va fi probabil aceea a extensiei globale și cvasi-instantanee, întrucât el apare într-o lume globalizată.
3. De asemenea, în acest moment, un nou sistem mondial (o „nouă ordine mondială”) pare să nu se construiască prin consens, ci prin conflict. Temeiul acestei aprecieri este discursul inflexibil și războinic al principalului pol de putere actual. Un conflict generalizat într-o lume globalizată va duce cu siguranță la restructurări dramatice și profunde ale societăților și culturilor.
4. Lumea care va veni (dacă va mai exista o lume!) nu va avea un câștigător. Va fi aproape sigur o lume fragmentată și multipolară. Într-o asemenea lume, o bună perioadă de timp, va fi greu de distins între „centre” și „periferii”.
5. Deocamdată, creșterea polarizării internaționale duce la accentuarea frontierelor între polii de putere. O frontieră „dură” este, după cum se știe, o frontieră dublă. Și de o parte, și de cealaltă parte a ei sunt acumulate sisteme de apărare și de atac. Prin urmare, de-a lungul frontierelor, apar două periferii care se află în contact direct.
6. Europa de Est are un destin istoric remarcabil de ironic. În acest moment, ea este o periferie întărită a Occidentului la frontiera cu Imperiul Rus. Dar, în urmă cu 40 de ani, era o periferie a Imperiului Rus la frontiera cu Imperiul Occidental. Deocamdată, această condiționare nu este discutată decât în gamă minoră (nostalgie, anticomunism etc.). Straturile profunde sunt dezbătute rareori și, atunci, superficial. Ne referim la structurile identitare (inclusiv cultură și

civilizație), la justiția socială, la temeiurile proprietății economice și la relațiile de putere.

7. Nu putem să anticipăm dacă o evoluție către un conflict va eroda mai puternic suprastructurile actuale, alimentate de centru, sau structurile profunde și relativ inerte. Este însă sigur că poziția Europei de Est nu dă țărilor de aici foarte multe șanse.

8. Un punct critic în acest ansamblu este și va rămâne educația. Adică păstrarea memoriei colective. Decidenții se află în fața unei dileme. Dacă se păstrează tiparul clasic, generalist, sistemele de învățământ din aceste țări vor pregăti tineri pentru nevoile centrului, tineri care vor migra spre locurile unde cunoștințele le vor asigura o poziție socială și o remunerație mai bună. O asemenea situație va fragiliza, pe termen lung, populațiile, popoarele și națiunile din această zonă. Dacă sistemul de învățământ se va transforma într-unul particularist, adică de formare a tinerilor ca „soldați” ai periferiei, tot pe termen lung, rezultatul va fi o subțiere și o alterare a legăturilor între centru și periferie. Pentru analogie, să privim acum statul român modern în secolele al XIX-lea și al XX-lea cu filtrul centru-periferie. Moldova și Țara Românească au fost întemeiate ca periferii ale regatului Ungariei, opuse unor valuri de migrație, au devenit apoi periferii ale Imperiului Otoman, opuse regatelor medievale vecine (Ungaria și Polonia). După 1859, Principatele Unite și, apoi, România Mică au devenit o periferie a Occidentului opusă Imperiului Otoman și celui Țarist. Neutralitatea din primii doi ani din Primul Război Mondial a reflectat implicit statutul unei periferii care nu era clar cui aparține și împotriva cui este îndreptată (Murgescu, 2012). După 1918, la România Mică (cum spuneam, o periferie a Franței și Angliei) s-au alipit: Basarabia (o periferie a Imperiului Țarist, îndreptată inițial împotriva Imperiului Otoman și ulterior împotriva Imperiului Occidental, reprezentat de România Mică), Transilvania (o periferie a Ungariei istorice cu elemente de periferie germanică) și Banatul, și Bucovina (periferii austriece cu o ridicată componentă multinațională). Desigur, descrierea de mai sus este un demers speculativ dacă îl privim din perspectivă românească, dar este o imagine foarte comodă pentru cei care privesc România din exterior și pentru care această țară a fost și, probabil, încă este considerată o colecție de periferii.

Am făcut aceste ultime considerații pentru a argumenta ideea că polarizarea conflictuală a unor blocuri de putere și escaladarea armată vor duce

inevitabil la fragmentare și multipolaritate. Nu se știe cine va câștiga și ce va mai câștiga. Pierderile umane, materiale, culturale și naturale vor fi, în orice caz, uriașe.

Bibliografie:

- Anderson, B. (2000). Comunități imaginate – Reflecții asupra originii și răspândirii naționalismului. Integral.
- Bădescu, I., Dungaciu, D., Cristea, S., Degeratu, C., & Baltasiu, R. (1995). Sociologia și geopolitica frontierei. Floarea Albastră.
- Berger, P. L. & Luckmann, Th. (1966). The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Anchor Books.
- Boia, L. (2005). Două secole de mitologie națională. Humanitas.
- Buzan, B., & Little, R. (2009). Sistemele internaționale în istoria lumii. Polirom.
- Chirot, D. (2012). How Societies Change. Sage Publications.
- Dobrescu, P. (2019). Development in Turbulent Times. Springer Open.
- Dungaciu, D. (2004). Națiunea și provocările (post)modernității. Tritonic.
- Fukuyama, F. (1992). The End of History and the Last Man. Free Press.
- Giurescu, D. C. (2003). Istoria României în date. Editura Enciclopedică.
- Lock, S. (2022, 5 Decembrie). What is AI chatbot phenomenon ChatGPT and could it replace humans?. The Guardian. Accesat în aprilie 2023.
- Murgescu, B. (2010). România și Europa. Polirom.
- Murgescu, B. (2012). Țările Române între Imperiul Otoman și Europa creștină. Polirom.
- Pagel, H., Ranke, K., Hempel, F., & Köhler, J. (2014, 11 Iulie). The Use of the Concept 'Global South' in Social Science & Humanities. Humboldt University of Berlin. Accesat: aprilie 2023.
- Rusu, H. (2008). Schimbare socială și identitate socio-culturală. Institutul European.
- Schulze, H. (2003). Stat și națiune în istoria europeană. Polirom.
- Smith, A. D. (2010). Nationalism. Polity Press.
- Wallerstein, I. (1992 & 1993). Sistemul mondial modern. Meridiane.

Transformările postcomuniste din Europa de Est, analizate prin prisma teoriilor capitalului social

Marin Gherman

lector univ. dr., Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava

Abstract: *The article focuses on post-communist transformations in Eastern Europe, analyzed with the help of social capital theories. Communist regimes attempted to destroy social capital through state propaganda, and communist ideology succeeded in eradicating much of the roots of civil society in Eastern European states through the institutional depletion of horizontal social ties. Post-communist transformations in Eastern Europe are seen with the help of social capital theories as a gradual restoration of social bonds destroyed over several decades. Based on the example of Romania, Ukraine and Poland, the socio-political developments after the collapse of the communist regimes are described.*

Keywords: *social capital, Eastern Europe, post-communist transformations, Ukraine, Romania, Poland*

Introducere

Urmărind procesul politic american din secolul al XIX-lea, Alexis de Tocqueville scria în celebra sa carte *Despre democrație în America* (De Tocqueville, 2017) că SUA se deosebesc de Franța prin faptul că au la îndemână o bogată „artă a unității”. Gânditorul politic francez a observat că americanii se unesc în grupuri și colaborează mult mai mult între ei pentru a atinge diverse obiective comune. În secolul al XX-lea „arta unității” descrisă de Tocqueville a fost numită în științele social-politice capital social. Au apărut o serie de teorii, concepții și chiar școli de gândire ale capitalului social, care analizau procesele politice, culturale, economice ș.a. din punct de vedere al calității relațiilor sociale.

Începând cu cartea lui De Tocqueville și până în zilele noastre capitalul social este greu de analizat și mai ales de măsurat pentru că se referă la conexiunile din interiorul rețelelor sociale, la relațiile și intersecțiile dintre acestea. Sociologul Pierre Bourdieu analizează trei forme ale capitalului: forma

economică, cea culturală și socială. Cercetătorul francez scria în 1986 că forma socială a capitalului se compune din „resurse reale sau potențiale care sunt legate de participarea la o rețea instituționalizată a relațiilor de cunoaștere și identificare” (Bourdieu, 1986, 242). Pentru Bourdieu conta foarte mult apartenența individului la un anumit grup, reputația și prestigiul oferit de calitatea legăturilor sociale.

Teoria capitalului social a devenit un important instrument de analiză a reformelor politice în Europa datorită politologului american Robert Putnam, profesor la Universitatea din Harvard. Acesta a arătat în baza exemplului Italiei și SUA că reformele regionale și succesul transformărilor politice depind nu doar de legi sau constituții, ci mai ales de capitalul social care se compune din norme de reciprocitate, încredere și rețele sociale. În cartea *Bowling în singurătate* (Putnam, 2001), Putnam analizează capitalul social cu ajutorul indicatorilor individuali, și anume, intensitatea și forța relațiilor dintre oameni, participarea la activitățile organizațiilor societății civile, participarea la vot, sentimentul siguranței sociale, încrederea în vecini și în instituțiile sociale. Putnam sublinia metaforic că uniunea amatorilor de bowling se va forma într-o societate în acel moment când toți jucătorii nu vor mai încălca regulile jocului. Pentru a constitui uniunea de bowling este necesar un număr critic al jucătorilor de încredere. De aceea, fără o atmosferă a încrederii, societatea civilă nu va funcționa normal, iar statul de drept va exista doar pe hârtie. Pentru Putnam capitalul social reprezintă un sistem de valori, norme și atitudini, care stau la baza acțiunilor colective în orice societate.

În timp ce teoreticienii din Occident elaborau diverse modele ale societății civile și ale sistemului politic bazat pe încredere și norme de reciprocitate, statele din estul Europei erau dominate de regimuri comuniste. Căderea acestora începând cu anii '80 ai secolului trecut a generat o serie de transformări politice, strâns legate de reforme instituționale, dar și de diverse evoluții de natură social-economică. Transformările postcomuniste au scos în prim plan o serie de probleme specifice cum ar fi: neîncrederea generalizată, dezorientarea socială, frustrarea, suprapunerile instituționale, slaba dezvoltare a instituțiilor societății civile. Teoriile clasice ale tranziției sau ale democratizării nu ofereau întotdeauna răspunsuri exhaustive la întrebările acumulate în urma insuccesului unor reforme sau reducerii încrederii societății în noile instituții postcomuniste.

În acest studiu ne propunem să analizăm transformările postcomuniste din Europa de Est prin prisma teoriilor capitalului social. Vom descrie aspectele teoretice ale acestui subiect de analiză, aflat la intersecția științelor politice și sociologiei. De asemenea, vom analiza capitalul social din România, Ucraina și Polonia pentru a prezenta o radiografie a realității social-politice est-europene, văzută prin prisma acestui instrument metodologic.

Capitalul social în Europa de Est după căderea regimurilor comuniste

În timpul unei prelegeri ținute la Kiev în 2006, politologul american Francis Fukuyama sublinia că în toate statele postcomuniste există o problemă legată de relațiile de încredere între oameni. Regimurile comuniste au distrus în mod intenționat capitalul social pe parcursul mai multor decenii. Statul-partid înlocuia legăturile sociale orizontale tradiționale, care erau la baza sindicatelor, întreprinderilor, bisericilor și diverselor organizații private, cu legături verticale între cetățeni și stat (Deny, 2006). Legătura orizontală, una fundamentală pentru societatea civilă, a fost înlocuită cu o relație de dominare a partidului asupra cetățeanului. Statul-partid a intrat în viața privată și a încercat să înlocuiască relațiile de rudenie, prietenie etc. cu relații politice oficiale, profund ideologizate.

Regimurile comuniste au încercat să distrugă prin intermediul propagandei de stat și a educației publice capitalul social. Propaganda sovietică glorifica, de exemplu, modelul unui pionier cu numele Pavlik Morozov, care și-a denunțat tatăl (Kelly, 2007). Mitul era folosit în campaniile sovietice destinate tinerilor pentru a sublinia că ei sunt responsabili în primul rând în fața statului și apoi a părinților. URSS ca imperiu educa o loialitate totală a cetățenilor față de puterea de stat, iar ideologia comunistă a reușit să distrugă o mare parte din rădăcinile societății civile în statele Europei de Est prin epuizarea instituțională a legăturilor sociale orizontale.

Din această perspectivă, transformările postcomuniste din Europa de Est sunt văzute cu ajutorul teoriilor capitalului social ca o restabilire treptată a legăturilor sociale distruse pe parcursul mai multor decenii. În același timp, merită menționate unele discuții academice privind relația dintre capitalul social și democratizare. Cercetătorii americani Kathleen Dowley și Bryan Silver au analizat informații statistice din 20 de state din Europa de Est și din fosta URSS, arătând că statele cu un capital social dezvoltat nu au fost lideri la capitolul

democratizării. În baza Studiului Mondial al Valorilor (World Value Survey – WVS, 1995–1998), politologii americani constată că susținerea directă a democrației nu este determinată de nivelul de dezvoltare a capitalului social. În pofida teoriei, capitalul social nu influențează democrația sau cel puțin sprijinul pentru valorile democratice, arată cercetătorii. Ei au subliniat, de asemenea, că interesul față de politică este neesențial în societățile slab dezvoltate din punct de vedere al valorilor democratice, iar participarea la acțiunile organizațiilor nonguvernamentale nu determină consolidarea instituțiilor sistemului democratic. Doar încrederea ca indicator al capitalului social influențează procesele de democratizare și contează foarte mult mai ales în Europa de Est, potrivit studiului (Dowley & Silver, 2002, 511).

Analiza realizată de Dowley și Silver a fost criticată de Ana Stephanie Lukatela, care a ales un context cronologic mai vast al cercetării capitalului social și al proceselor de democratizare. În studiul *Importanța construirii încrederii în perioada de tranziție: o privire asupra capitalului social și democratizării în Europa Centrală și de Est*, politologul italian subliniază că participarea civică depinde de nivelul de dezvoltare a capitalului social. Cu cât e mai dezvoltat capitalul social, cu atât e mai democratic sistemul politic. Comparând bazele de date statistice WVS-1995 și WVS-2000, Lukatela susține că există două modele de comportament civic: modelul estic și modelul vestic. În baza a trei variabile (educația, participarea la acțiunile organizațiilor societății civile și încrederea în semeni), cercetătoarea constată că educația este importantă în modelul vestic, pe când în modelul estic contează doar participarea civică, iar încrederea (în instituții, în semeni etc.) pare foarte dependentă de o serie de factori politici sau economici (Lukatela, 2005, 33). Altfel spus, este foarte greu să fie realizate transformări social-politice într-o societate a neîncrederii și în care educația contează foarte puțin pentru stratificarea socială.

Evoluțiile politice din anii 1995-2000 au arătat că în unele state din Europa de Est modelul estic a fost înlocuit cu cel vestic. În anul 2000 acest proces a avut loc în Polonia și Slovenia. Potrivit autoarei, în statele amintite competențele profesionale au început să determine dezvoltarea societății civile, iar încrederea în semeni a început să crească. Astfel, încrederea ca un element al capitalului social este importantă în statele postsocialiste din perspectiva democratizării, dar și a succesului altor reforme. Lukatela susține că încrederea

și participarea civică sunt două variabile interdependente. Dacă într-o anumită societate încrederea este importantă ca element fundamental al capitalului social, participarea civică își pierde rolul. Dacă încrederea devine unicul element al capitalului social, participarea politică scade. Așadar, trebuie să apară un număr critic al persoanelor care să colaboreze, care să aibă încredere în semenii, în instituții (Lukatela, 2005, 57) și să constituie ceea ce numea metaforic Robert Putnam, „uniunea amatorilor de bowling”.

Apariția, în 2005, a rezultatelor cercetării speciale Eurobarometru, nr. 223, dedicat capitalului social, a demonstrat că acest concept este un criteriu informal al analizei dezvoltării democrației în statele membre ale UE, dar și în cele care candidează pentru aderare (European Data, 2005). Potrivit studiului, în statele postcomuniste încrederea generalizată era mai mică decât în statele din Europa de Vest. În 2004, aproximativ 3 din 4 cetățeni intervievați în Ungaria, Grecia și Portugalia au declarat că nu sunt membri ai vreunui ONG. Proporția persoanelor care nu au vreo legătură cu o organizație prin calitatea de membru era de 81% și 82% în România și Bulgaria, cele două țări candidate la aderare în 2004. Nivelul de încredere și implicare civică era modest și în cazul Sloveniei, dar și al altor state postcomuniste care erau deja membre ale UE. Potrivit Eurobarometrului, în statele Europei de Est nivelul de încredere instituțională în UE este înalt, iar în guvernele naționale foarte mic. Instituțiile politice sunt văzute cu neîncredere, în același timp, încrederea depersonificată în UE este medie sau mare.

Capitalul social este, așadar, un criteriu al eficienței proceselor de integrare europeană. În afară de standardele juridice, care reprezintă deseori doar o carcasă a sistemului politic (constatare actuală pentru o serie de state postcomuniste), capitalul social, în sensul încrederii individuale și colective, al unității sociale și toleranței, este un indicator care nu depinde neapărat de normele juridice sau politice formale. Criteriile formale pot fi prezente într-o societate în urma implementării reformelor, dar să nu aibă vreo influență reală asupra vieții social-politice.

O serie de eșecuri ale reformelor politice sau economice din trecut pot fi explicate prin lipsa unui fundament al capitalului social care să consolideze instituțiile nou create. În același timp, o serie de reforme și inițiative de succes au avut loc datorită solidarității sociale puternice și încrederii societății în capacitatea instituțiilor nou create de a le rezolva problemele acumulate. Totuși,

în design-ul instituțional al societății civile și în structura sistemului politic deseori este greu de delimitat o serie responsabilități instituționale. Cetățenii par deseori dezorientați și nu știu care instituție politică sau organizație nonguvernamentală ar putea rezolva anumite probleme, adâncindu-se, așadar, pasivismul politic (Gherman, 2023, 41).

Studiu de caz: România, Ucraina, Polonia

Vom analiza transformările postcomuniste din Europa de Est prin prisma teoriei capitalului social în baza exemplului României, Ucrainei și Poloniei. Vom folosi datele cantitative ale capitalului social, publicate anual de Institutul Legatum din Marea Britanie. Rezultatele acestor studii cantitative sunt cunoscute în publicațiile de specialitate ca Legatum Prosperity Index (LPI). Clasamentul se bazează pe o varietate de factori, inclusiv creșterea economică, educația, sănătatea, bunăstarea personală și calitatea vieții, care include o serie de elemente importante ale capitalului social.

Tabel 1. Evoluția capitalului social în România (2013-2023)

Indicator/perioadă	România 2013 (%)	România 2023 (%)
Relații personale și familiale	65,8	78,6
Rețele sociale	56,2	69,6
Încrederea interpersonală	15,4	32,8
Participarea civică și socială	23,8	20,0
Toleranța socială	36,9	48,7

Notă: LPI (2023a). Romania: Prosperity score 66.4 (45th). Legatum Prosperity Index. https://docs.prosperity.com/9716/7689/2816/Romania_2023_Picountryprofile.pdf

Potrivit măsurărilor sociologice realizate de Institutul Legatum, România anului 2023 a progresat comparativ cu anul 2013 la capitolul dezvoltării capitalului social. Creșterea toleranței sociale de la 36,9 la 48,7 la sută, diversificarea rețelelor sociale și creșterea încrederii în semenii (interpersonală, generalizată) de la 15,4 la 32,8% reprezintă o fațetă a acestei evoluții pozitive. În același timp, participarea civică este modestă, cunoscând o stagnare sau chiar o involuție (de la 23,8 la 20%) în această perioadă. Acest proces social confirmă concluzia politologului italian Ana Stephanie Lukatela, analizată mai sus, privind descreșterea participării civice în statele Europei de Est în condițiile

consolidării încrederii generalizate. În linii mari, România a trecut printr-o evoluție pozitivă în planul dezvoltării capitalului social în ultimul deceniu în contextul transformărilor postcomuniste, a reformelor și a integrării europene și euroatlantice, potrivit datelor Legatum Prosperity Index. Totuși, datele privind România sunt mai modeste decât în cazul Poloniei și în unele situații a Ucrainei.

Tabel 2. Evoluția capitalului social în Ucraina (2013-2023)

Indicator/periodă	Ucraina 2013 (%)	Ucraina 2023 (%)
Relații personale și familiale	65,9	73,9
Rețele sociale	52,5	64,1
Încrederea interpersonală	32,1	55,9
Participarea civică și socială	34,4	44,8
Toleranța socială	26,9	54,2

Notă: LPI (2023b). Ukraine: Prosperity score 58.8 (74th). Legatum Prosperity Index. https://docs.prosperity.com/8516/7689/2509/Ukraine_2023_Picountryprofile.pdf

Ca și în România, capitalul social din Ucraina anului 2023 este mult mai dezvoltat decât în 2013. Merită menționată diversificarea rețelelor sociale, creșterea încrederii în semeni, a toleranței sociale, dar și o serie de evoluții pozitive în domeniul participării civice și sociale. Atât Ucraina anului 2013 – cea a nemulțumirii cetățenilor față de autoritățile pro-ruse și a protestelor stradale – cât și Ucraina anului 2023, aflată în plin război cu Rusia, sunt două cazuri ale participării civice, a implicării politice și activării rețelelor sociale. Măsurătorile sociologice din acești ani au avut loc în contextul unei mobilizări civice împotriva autorităților (2013) sau pentru apărarea țării de Federația Rusă (2023). De aceea, datele Legatum Prosperity Index față de Ucraina nu reflectă o stare de normalitate, ci mai degrabă de instabilitate socială și trebuie raportate neapărat la contextul politic sau militar specific.

Tabel 3. Evoluția capitalului social în Polonia (2013-2023)

Indicator/periodă	Polonia 2013 (%)	Polonia 2023 (%)
Relații personale și familiale	79,5	81,2
Rețele sociale	70,2	74,1
Încrederea interpersonală	30,2	46,2

Participarea civică și socială	29,7	51,1
Toleranța socială	29,0	63,7

Notă: LPI (2023c). Poland: Prosperity score 70.2 (37th). Legatum Prosperity Index. https://docs.prosperity.com/4316/7695/5579/Poland_2023_Picountryprofile.pdf

Polonia este încă un exemplu pozitiv la capitolul transformărilor postcomuniste, analizate prin prisma teoriei capitalului social. Societatea poloneză se prezintă cu o serie de rețele sociale dezvoltate, cu o încredere în semeni în creștere și cu o toleranță socială care depășește nivelul Ucrainei și pe cel al României. Spre deosebire de România, în Polonia a avut loc, în anii 2013-2023, o creștere sincronă a încrederii și a participării civice și sociale. Merită menționat faptul că Polonia și Ucraina dispun de un capital social bazat în mai mare măsură pe încredere în semeni, în ceilalți, decât pe relațiile persoanele și familiale. Altfel spus, este vorba de legături sociale din afara grupului tradițional (rude, prieteni), care de cele mai multe ori sunt benefice transformărilor democratice, pe când cele interne reprezintă un risc și pot facilita corupția, nepotismul, nerespectarea legilor etc.

Dacă analizăm nivelul de încredere în instituții politice, partide, autorități și organizații ale societății civile, în toate statele se observă o neîncredere constantă în organele puterii de stat. Potrivit unui sondaj de opinie desfășurat la nivel național în România în martie 2023 de CURS, 92% dintre români declarată au foarte puțină sau puțină încredere în partide politice, 90% – în Parlament, 89% – în Președinte, 89% – în Guvern (CURS, 2023). Clasamentul instituțiilor în care cetățenii români au multă sau foarte multă încredere este următorul: pompierii (83%), armata (67%), biserica (64%), NATO (41%), primărie (41%), Uniunea Europeană (34%). Merită menționată neîncrederea românilor în presă (71%) și în ONG-uri (68%), adică în instituțiile considerate elementele fundamentale ale societății civile. În ciuda transformărilor postcomuniste din ultimele trei decenii, aceste două instituții ale societății civile nu se bucură de încrederea societății românești.

Potrivit unui sondaj de opinie realizat în februarie-martie 2023 în Ucraina de Centrul Razumkov (RTS) de la Kiev, cetățenii ucraineni au cea mai mare încredere în armată (93,1%), în organizațiile de voluntari (81,4%), în batalioanele militare de voluntari (80,6%), în președintele Ucrainei (71,4%), în biserică (52,2%), ONG-uri (45,7%) și presă (38,9%) (RTS, 2023). Ca și în cazul României, instituțiile în care ucrainenii nu au încredere sunt partidele politice,

guvernul, parlamentul, dar și judecătorii. 63,7 la sută dintre ucrainenii declară că nu au încredere în sistemul judiciar, ceea ce indică necesitatea realizării unor reforme în acest domeniu, în special la capitolul combaterii corupției. Rezultatele sondajului trebuie analizate prin prisma evenimentelor militare din Ucraina pe fundalul cărora a crescut încrederea în președinte, care este comandantul suprem al forțelor armate, în armată, voluntari și batalioanele care luptă împotriva agresiunii armate a Federației Ruse. Studiul sociologic arată că rețelele sociale din Ucraina sunt foarte mobilizate, iar încrederea ca element de structură al capitalului social este strâns legată de percepțiile ucrainenilor asupra războiului din statul lor.

În Polonia, potrivit unui sondaj realizat de OECD la începutul anului 2023, 67% dintre respondenți au declarat că au încredere în poliție, 57% în instanțe și 50% în serviciul public. Polonezii nu au încredere în instituțiile locale (în special, în consilii sau alte structuri politice), în timp ce sunt încrezători în funcționarea corectă a instanțelor (Patyk, 2023). Spre deosebire de România și Ucraina, cetățenii polonezi au mai multă încredere în sistemul de justiție și poliție.

Concluzii

Încrederea și participarea civică sunt cele mai importante componente ale capitalului social în Europa de Est, facilitând acțiunea colectivă bazată pe valori comune și norme de reciprocitate. Din perspectiva teoriei capitalului social, transformările postcomuniste din Europa de Est reprezintă refacerea instituțiilor societății civile. Ideologia comunistă a reușit să elimine o mare parte din rădăcinile societății civile, iar transformările postcomuniste sunt văzute cu ajutorul teoriilor capitalului social ca o restabilire treptată a legăturilor sociale distruse pe parcursul mai multor decenii.

O serie de eșecuri ale reformelor politice sau economice pot fi explicate prin lipsa unui fundament al capitalului social care să consolideze instituțiile create după prăbușirea regimurilor comuniste. Mai mult decât atât, capitalul social este și un criteriu informal al integrării europene, în special după publicarea studiului Eurobarometru în 2005, care a arătat că în statele postcomuniste încrederea generalizată era mai mică decât în statele din Europa de Vest, iar instituțiile societății civile nu se bazau pe sprijinul societății.

Exemplul României, Ucrainei și Poloniei arată cât de important este capitalul social pentru realizarea unor reforme de succes. Neîncrederea în judecători denotă necesitatea combaterii corupției și reformarea sistemului de justiție din Ucraina. Atitudinile negative față de instituțiile societății civile din România sau neîncrederea în instituțiile politice locale din Polonia indică verigile slabe ale democrațiilor apărute pe ruinele regimurilor comuniste. În cele trei state se mai observă o mare neîncredere în guvern, parlament sau partide politice, în timp ce încrederea în instituțiile non-politice (cu excepția ONG-urilor în România) este destul de mare.

În ciuda problemelor specifice fiecărui stat, în România, Ucraina și Polonia a avut loc o creștere a capitalului social în ultimul deceniu. Societățile analizate se prezintă cu o serie de rețele sociale dezvoltate, cu o încredere în semeni și cu o toleranță socială în creștere. În aceste societăți, instituțiile politice sunt văzute cu neîncredere, în același timp, încrederea depersonificată în UE, biserică, armată este destul de mare.

Bibliografie:

- Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital. In J. Richardson (Ed.), Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education (pp. 241-58). Greenwood.
- CURS (2023). Sondaj de opinie la nivel național – martie 2023. CURS. <https://curs.ro/sondaj-de-opinie-la-nivel-national-martie-2023>
- De Tocqueville, A. (2017). Despre democrație în America. Humanitas.
- Deny (2006). Shcho take sotsialnyi kapital? Kyivska lektsiia Frensisia Fukuiamy. Deny, 176, 4
- Dowley, K., & Silver, B. (2002). Social Capital, Ethnicity and Support for Democracy in the Post-Communist States. Europe-Asia Studies, 54(4), 505-527. <https://doi.org/10.1080/09668130220139145>
- European Data (2005). Special Eurobarometer 223: Social Capital. European Union. https://data.europa.eu/data/datasets/s443_62_2_ebs223?locale=en
- Gherman, M. (2023). Capitalul social ca factor al succesului reformelor regionale în statele parteneriatului estic. Parteneriatul Estic: spre o comunitate a democrației și prosperității. Print-Caro.
- Kelly, C. (2007). Comrade Pavlik: the rise and fall of a Soviet boy hero. Granta

LPI (2023a). Romania: Prosperity score 66.4 (45th). Legatum Prosperity Index. https://docs.prosperity.com/9716/7689/2816/Romania_2023_Picountryprofile.pdf

LPI (2023b). Ukraine: Prosperity score 58.8 (74th). Legatum Prosperity Index. https://docs.prosperity.com/8516/7689/2509/Ukraine_2023_Picountryprofile.pdf

LPI (2023c). Poland: Prosperity score 70.2 (37th). Legatum Prosperity Index. https://docs.prosperity.com/4316/7695/5579/Poland_2023_Picountryprofile.pdf

Lukatela, A. S. (2005). The importance of trust-building in transition: a look at social capital and democratization in Central and Eastern Europe. Spring. <https://summit.sfu.ca/item/4608>

Patyk, A. (2023). Poziom zaufania do instytucji publicznych w państwach OECD znacząco się obniżył. Obserwator Gospodarczy. <https://obserwatorgospodarczy.pl/2023/01/06/poziom-zaufania-do-instytucji-publicznych-w-panstwach-oecd-znaczaco-sie-obnizyl>

Putnam, R. (2001). Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. Touchstone Books by Simon & Schuster

RTS (2023). Otsinka gromadyanami situatsii v kraïni ta dii vladi, dovira do sotsialnykh institutiv (lyutii–berezen 2023r.) Razumkov Tsent. <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/otsinka-gromadianamy-sytuatsii-v-kraïni-ta-dii-vlady-dovira-do-sotsialnykh-institutiv-liutyi-berezen-2023r>

Spațiul ex-iugoslav din perspectiva aspectelor geopolitice și geo-economice

Cătălina-Gabriela Curea

doctorand, Școala Națională de Studii Politice și Administrative, București

Abstract: *The "powder keg", as the Balkan area was called by British diplomats, has always represented a source of conflict and instability in Europe, being the spark that started the First World War. "This outbreak of political and economic instability, of nationalism and ethnic problems, broke out in 1774, in Kuciuk-Kainargi, a small village in Bulgaria, a little south of the Danube, where a peace treaty was signed between Russia and Turkey, onerous for the latter. This treaty was considered as the trigger for the long and unstoppable decline of the Sublime Porte, subjected in a short time to the pressures of Balkan nationalisms." (Bianchini, 2003, p. 10).*

Key-words: *Balkan world, nationalism, war in former Yugoslavia*

Balcanii

„Balcanii reprezintă o denumire istorică și geografică folosită pentru a descrie Europa de Sud-Est. Regiunea are aproximativ 550 000 km² și o populație de circa 53 de milioane de oameni” (Ivekovic, 1995, 15). Numele regiunii provine de la Munții Balcani, care încep din răsăritul Serbiei și traversează centrul Bulgariei. „Limitele exacte ale regiunii Balcani sunt foarte dificil de stabilit, deoarece unele state (în special Slovenia, Croația și România), popoare sau comunități din zonă nu doresc să fie considerate ca făcând parte din această regiune” (Bianchini, 2003, 15) (Această particularitate a locuitorilor regiunii este uneori atât de pronunțată, încât a condus la sugestia că dorința de a depăși balcanismul ar fi tocmai una dintre caracteristicile distinctive ale civilizației balcanice). Limita nordică a peninsulei Balcanice este considerată în general a fi linia formată de Dunăre, râurile Sava și Kupa și un segment care unește izvoarele râului Kupa cu Golful Kvarner. Mai există însă și alte definiții ale limitei nordice a Balcanilor: linia râurilor Krka – Vipava – margina nordică a golfului Trieste; linia Nistru – Timișoara – Zagreb – munții Triglav; linia râului Sava – Ljubljansko polje – râul Idrijca – râul Soča. „Cea mai utilizată graniță a

peninsulei este aceea a liniei Dunăre-Sava-Kupa. Ea este hotărâtă în mod arbitrar, dar poate fi ușor recunoscută pe hartă. Această limită este justificată din punct de vedere istoric: regiunea astfel definită (plus România, dar excluzând Muntenegru, Dalmația și Insulele Ionice) a aparținut sau s-a aflat sub influența Imperiului Otoman, începând cu sfârșitul secolului al XV-lea și până la sfârșitul secolului al XIX-lea.” (Mazower, 2000, 23). Râul Kupa formează o graniță naturală între Slovenia de sud-est și Croația, Sava împarte în două Croația și Serbia, iar Dunărea, care este al doilea fluviu ca lungime din Europa (după Volga), formează o graniță naturală între Bulgaria, Serbia și România. La nord de această linie se află regiunile geografice Câmpia Panonică și Munții Carpați. Deși România, cu excepția Dobrogei, nu face parte din zona astfel delimitată, ea este inclusă în mod tradițional printre succesorii Imperiului Otoman. Cultura română conține multe elemente balcanice. Conform acestei delimitări, Slovenia se află la nordul Balcanilor și este considerată mai curând parte a Europei Centrale. Și din punct de vedere istoric și cultural, Slovenia este mai mult înrudită cu Europa Centrală, deși cultura slovenă încorporează numeroase elemente balcanice. În sfârșit, limita nordică a Peninsulei Balcanice poate fi trasată și astfel ca o parte a Sloveniei și o mică parte a Italiei (Provincia Trieste) să fie și ele incluse în Balcani. Slovenia este, uneori, considerată țară balcanică datorită asocierii sale cu fosta Iugoslavie. Atunci când Balcanii sunt descriși ca o regiune geopolitică a secolului al XX-lea, este inclusă întreaga fostă Iugoslavie (adică și Slovenia, Istria, insulele Dalmației, Croația și Voivodina). „Justificarea istorică menționată mai sus pentru limita de nord Sava-Kupa împiedică includerea Croației în Balcani, țară ale cărei teritorii au fost în mare parte ale Austro-Ungariei sau ale Republicii Venețiene pe timpul cuceririlor Imperiului Otoman. Alți factori culturali și istorici leagă Croația mai degrabă de Europa Centrală decât de Balcani” (Mazower, 2000, 23).

Creuzetul multiethnic, multicultural și religios. Cultura

Între 1500 și 1700, Dalmația a fost centrul unei înfloriri literare și artistice. Supusă fiind parțial Veneției, și parțial autonomă până la granița cu republica Ragusa/Dubrovnik, ea a avut legături strânse cu Universitatea din Padova și cu regiunile Adriaticii centrale. În acele vremuri, când încă se mai recurgea la latină în poezie, în proză și în eseistică, un dialect special sârbo-croat a primit demnitate literară (stokavo-ikavo). El s-a amestecat cu graiul venet,

împletind limba cultă a epocii cu cea populară, dând viață unei literaturi amestecate și fecunde, în care se amestecau limbile veneta și ikav, preponderentă fiind a doua. În pictură, sculptură și arhitectură se constată un amestec la fel de puternic de gusturi și de stiluri italo-slave. Până și numele și prenumele persoanelor erau atunci duble, așa încât, cultura europeană le datorează mult, printre alții poetului Marco Marulo sau Marko Marulic (1450-1524) scriitorului și omului de teatru Marino Darsa sau Marin Drzic (1508-1567), poetului și istoriografului Ignazio Georgi sau Ignjat Djordic (1675-1737). În ceea ce privește Macedonia, mulți intelectuali au exprimat în propriile opere mediul lor eterogen, loc de trecere între lumea slavă și lumea elenistică. „Astfel, Dimitrija Miladinov (1801-1862), timp îndelungat, a difuzat cultura greacă pentru ca mai apoi, să devină adept al mișcării sârbești de renaștere, fratele său mai mic, Konstantin (1830-1862), a studiat greaca și paleoslava, s-a apropiat de episcopul croat Strossmayer, a publicat cântece populare bulgărești și și-a sfârșit viața într-o închisoare din Istanbul” . Grigor S. Pricev (1830-1893) și-a compus poemul cel mai cunoscut în grecește și apoi l-a tradus în macedoneană, continuând însă să scrie poezii în bulgărește.

Religia

Și religia este un factor geopolitic, el aflându-se pe parcursul istoriei la baza multor fenomene geopolitice în timpul istoriei, unul dintre cele mai celebre fiind „Tratatul de la Tordesillas, din 1494, prin care, sub egida papalității, Portugalia și Spania împărțeau Lumea Nouă. Tot aici putem încadra și războaiele religioase sau războaiele sfinte, respectiv cruciadele: cele opt expediții militare întreprinse, la îndemnul Bisericii catolice de către feudații din Europa Apuseană și Centrală în Orientul Apropiat (Siria, Palestina, Egipt), în perioada 1096-1270” (Neguț, 2006, pp. 146-147), cruciada a patra din 1204 având efect și asupra spațiului „ex-iugoslav” prin destabilizarea Imperiului Bizantin, cucerirea Constantinopolului până în 1261, slăbind puterea și influența imperiului care nu avea să-și mai revină niciodată, permițând totodată și dezvoltarea statelor slavilor de sud.

Datorită poziției geografice, ocupată de către spațiul ex-iugoslav și al cuceritorilor săi: Imperiul Roman, regatul Ungariei, Imperiul Habsburgic și Imperiul Otoman, în fosta Iugoslavia se regăsesc toate religiile Europei și anume creștinii: catolici și ortodocși și islamiști. „Religia catolică domină în statele

Slovenia - 90%, Croația – 80%, regăsindu-se și în Bosnia și Herțegovina 20 %, și mai puțin în Serbia și Muntenegru. Ortodoxia se regăsește majoritar în Serbia, Macedonia, Muntenegru, Bosnia și Herțegovina 30 %, Croația 13 %. Islamul: Kosovo 90%, Bosnia și Herțegovina 40%, și procente mai mici în Macedonia și Serbia” (Matei & Neguț, 2006, 10-130).

Mozaicul etnic

Datorită situației statelor la granițele imperiilor habsburgic și otoman, mai ales a celui habsburgic, care cuprindea toate naționalitățile din Europa Centrală, în fosta federație iugoslavă trăiesc pe lângă naționalitățile majoritare și alte etnii, cum ar fi maghiarii, care se regăsesc în mare măsură în provincia autonomă Vojvodina și într-o mică măsură în Slovenia, albanezii-kosovari în Serbia, la granița cu Kosovo, cat și în Macedonia la granița cu Albania, românii pe valea Timocului, în special, și în Vojvodina sau în Banatul Sârbesc, aromânii în Macedonia, bulgarii la granița Serbiei cu Bulgaria, turcii în Macedonia. „Desigur în Balcani, această linie coincide cu divizarea istorică între imperiul austro-ungar și imperiul Otoman. Aceasta este frontiera culturală, frontiera politică și economică a Europei și a Occidentului” (Huntington, 2007, 144).

Spațiul ex-iugoslav a trecut prin 8 stadii de schimbări etnice majore de-a lungul istoriei:

1. În secolul 4 î.Ch., invadatorii celți au cucerit ilirianii din nordul coastelor Adriaticii iar după câteva secole a înflorit o cultură și societate mixtă celto-iliriană. În secolul 3 î.Ch, Roma a cucerit coasta Adriaticii și, pentru următorii 500 de ani, cultura latină a penetrat cultura și limbile iliriană, celtică și tracică până la dispariția totală a unora, realizându-se și un amestec de populație.

2. Triburile slave au năvălit în Balcani de-a lungul secolelor cinci și șase. Ele s-au aliat cu mai puternicii avari pentru a invada bazinul danubian. Incursiunile avarilor s-au dovedit a fi cheia dezvoltării Iugoslaviei pentru că au precedat imediat, și este posibil chiar să fi precipitat, sosirea sârbilor și a croaților. Sârbii au ocupat mari părți de teritorii până spre sfârșitul secolului XII-lea.

3. În timpul Marelui Război (1683-1690) dintre Turcia și Alianța Cruciată - creată cu sprijinul Papei - sârbii s-au răsculat împotriva turcilor. Curând, războiul de gherilă s-a răspândit în toți Balcanii: din Muntenegru până în bazinul danubian și Serbia antică (Macedonia, Raska, Kosovo și Metohija). Oricum

însă, când austriecii au început să se retragă spre nord au chemat și poporul sârb să vină cu ei. Multe zone din sudul Balcanilor au fost depopulate în acest proces, iar turcii s-au folosit de acest prilej pentru a islamiza Raska, Kosovo și Metohija.

4. În timpul retragerii, după înfrângerea forțelor europene în 1690, otomanii și albanezii musulmani au supus populația la represii în masă și, esențial, la prima purificare etnică la scară mare, inclusiv în Kosovo și Metohija, unde aproximativ 1.400 de mănăstiri și biserici creștine acoperă zona.

5. În aprilie 1941, Puterile Axei ocupă Iugoslavia și o dezintegrează. Partea de vest a fost transformată într-un stat nazist marionetă numit Statul Croat Independent. Kosovo și Metohija au fost aproape anexate de Albania. Urmând exemplul nazist, Statul Croat Independent a pus bazele taberelor de exterminare, ucigând peste 750.000 de sârbi, evrei și țigani. Odată cu expulzarea populației sârbe și muntenegrene, albanezii s-au stabilit în regiune.

6. După al doilea Război Mondial autoritățile comuniste au interzis întoarcerea sârbilor deportați și, în perioada 1968-1988, au mai fost deportați încă 220.000 de sârbi și muntenegreni din peste 700 de sate. Peste 400.000 de sârbi și muntenegreni au părăsit Kosovo și Metohija timp de 40 de ani.

7. În Iunie 1991, Croația și Slovenia și-au declarat independența față de Republica Socialistă Federativă Iugoslavă. Bosnia și Herțegovina au urmat în aprilie 1992. Violențele etnice au izbucnit aproape imediat, mii de sârbi fiind nevoiți să părăsească noile state independente. Armata iugoslavă mult mai puternică, condusă de sârbi, a reacționat, atacând separatistele Bosnia și Herțegovina, provocând astfel Consiliul de Securitate al ONU să impună sancțiuni economice împotriva guvernului de la Belgrad, în mai 1992.

8. În 1990 resuscitarea naționalismului a condus populația etnică majoritară, albaneză, să ceară o mai mare autonomie, dar cererile ei au fost respinse de Serbia. În 1996, Armata de Eliberare din Kosovo (AEK) începe să atace milițiile sârbe. În februarie 1998, președintele Slobodan Milosevic trimite trupe în Kosovo pentru a înnăbuși împotrivirea în provincie; războiul de gherilă izbucnește. NATO începe atacurile aeriene împotriva Iugoslaviei în martie 1999, mai mult de o jumătate de milion de albanezi mutându-se din Kosovo.

Concluzii

Războiul iugoslav este indiciul unor probleme moderne și europene nerezolvate și oferă o expresie dramatică și ultimativă, influențând viitorul

Europei și guvernarea ei. Viitorul fostelor republici iugoslave este strâns legat de Uniunea Europeană, iar dacă Slovenia este deja membru de succes, Croația, pe cale să devină, Macedoniei i-a fost acordat statutul de stat candidat, urmează Serbia într-un viitor nu foarte îndepărtat, mai ales dacă va reuși să treacă cu bine peste șocul creat de declararea independenței Kosovo. Probabil că și Muntenegru ar putea obține acest statut. Kosovo trebuie să găsească o cale de supraviețuire pentru a-și putea realiza o stabilitate economică și politică ea, urmând a fi dependentă de ajutorul financiar extern. Bosnia-Herțegovina însă nu poate spera să acceadă la uniune deoarece ea nu este un stat național, având trei poliții (bosniacă, croată și sârbă), trei servicii poștale, trei rețele de telefonie, trei sisteme școlare. Populațiile încă trăiesc pradă disperării (Anderson, 2001).

Bibliografie:

Anderson, N. (2001). Revenirea protectoratelor. „Puteri și influențe”. Editura Corint; București.

Bianchini, S. (2003). Problema iugoslavă. All, București.

Huntington S. P. (2007). Ciocnirea civilizațiilor. Samzidat, București.

Ivekovic, R. (1995). La balcanizzazione della regione. Manifestolibri.

Matei, H. C. , Neguț, S. (2006). Enciclopedia statelor lumii. Meteor Press.

Mazower, M. (2000). The Balkans: A Short History, Modern Library Chronicles.

Neguț, S. (2006). Introducere în Geopolitică. Meteor Press

Războiul din Ucraina

Percepția studenților români, ucraineni și moldoveni asupra conflictului din Ucraina

Sergiu-Lucian Raiu

lector univ. dr., Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava

Vasilii Guțu

doctorand, Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava

Abstract: *Russia's invasion of Ukraine, which began on February 24, 2022, caught some young people who came to study in Romania far from their family and loved ones. The study aims to survey at least 100 Ukrainian and Moldovan students from different faculties and years of study in the "Ștefan cel Mare" University in Suceava, after more than 1 year since the outbreak regarding the perception of the conflict in Ukraine. Through the sociological survey method based on an online self-administered questionnaire, we will analyze the students' interest in the war in Ukraine from the perspective of the sources and frequencies with which they follow the subject, the feelings associated with the war, the perceived danger and the confidence in NATO's ability to face a Russian attack.*

Cuvinte-cheie: *war in Ukraine, survey among students, migrants*

Introducere

Pe 24 februarie 2022, războiul ruso-ucrainean (RUW) a început să devasteze pe scară largă Ucraina, aproximativ 6,7 milioane de refugiați fugind din țara lor, în decurs de trei luni (Limone et al., 2022). Articolul arată care sunt sentimentele și percepțiile pe care le au studenții unei universități, provenind din trei etnii (română, moldoveană și ucraineană) cu privire la războiul declanșat de Rusia împotriva Ucrainei. Accentul pe trăirile și perspectiva studenților este importantă deoarece ajută la înțelegerea unor factori precum reziliența grupului care s-a confruntat cu cea mai semnificativă amenințare la adresa vieții lor (pandemia COVID-19), iar apoi a experimentat o altă amenințare, a unui război, invazia Rusiei în Ucraina, 2022 (Limone et al, 2022). În timp ce războiul a avut probabil un impact psihologic asupra ucrainenilor și rușilor din zonele de război, oamenii din Europa Centrală și din alte țări care au fost alienate ideologic de

război, au simțit de asemenea unele efecte. Odată cu pandemia de COVID-19, războiul ruso-ucrainean a cauzat stres și anxietate crescută în diferite zone ale lumii (Limone et al., 2022 apud Surzykiewicz et al., 2022). Într-un studiu privind impactul mental și emoțional al RUW asupra studenților și personalului universitar din Ucraina, Kurapov et al., (2022) au arătat că 97,8% dintre respondenți s-au confruntat cu stări psiho-emoționale negative, cu depresie, singurătate, nervozitate și furie.

Designul metodologic al studiului

Scopul studiului este acela de a identifica în ce măsură prezintă interes războiul Rusiei asupra Ucrainei pentru studenții Facultății de Istorie și Geografie din cadrul Universității „Ștefan cel Mare” Suceava, prin măsurarea percepției și atitudinii acestora asupra conflictului armat. Am ales această facultate întrucât sunt titular în cadrul facultății, lucrând cu studenții de la specializările: asistență socială, resurse umane și relații internaționale și studii europene.

Studiul l-am pornit de la următoarele interogații de cercetare: Cât de interesați și ce părere au studenții moldoveni, ucraineni și români care studiază la Universitatea „Ștefan cel Mare” despre războiul pornit de Federația Rusă asupra Ucrainei? Am formulat două obiective de cercetare: OB1: Înțelegerea modului în care studenții se raportează la război (interes, frecvențe, surse de informare, atitudini ș.a.) și OB2: Explorarea percepției studenților asupra implicării României în sprijinul refugiaților ucraineni și propuneri de sprijinire a Ucrainei de către România. Metoda de cercetare pe care se bazează această cercetare cantitativă este ancheta sociologică pe bază de chestionar. Instrumentul de cercetare folosit în studiu a fost chestionarul auto-administrat online prin intermediul platformei Google Forms. Universul cercetării este reprezentat de studenți ai Universității „Ștefan cel Mare” din Suceava, de la toate cele 4 niveluri de studiu (licență, master, doctorat și post-doctorat), atât etnici români, cât și moldoveni (basarabeni) și ucraineni, vorbitori de limba română. Studenții provin din cadrul Facultății de Istorie și Geografie, preponderent de la specializările: relații internaționale și studii europene, resurse umane și asistență socială. Eșantionul este unul de disponibilitate, fiind compus din 122 de respondenți, iar link-ul chestionarului a fost distribuit prin intermediul rețelelor de socializare folosite de studenți, Messenger, WhatsApp, precum și pe

platformele claselor virtuale, Google Classromm. Perioada de colectare a datelor a fost iunie 2023.

Rezultate

Chestionarul a fost completat de un număr de 122 de studenți. Profilul socio-demografic al respondenților arată că aceștia sunt preponderent, 70,5% persoane de gen feminin, iar restul de 29,5% sunt persoane de gen masculin.

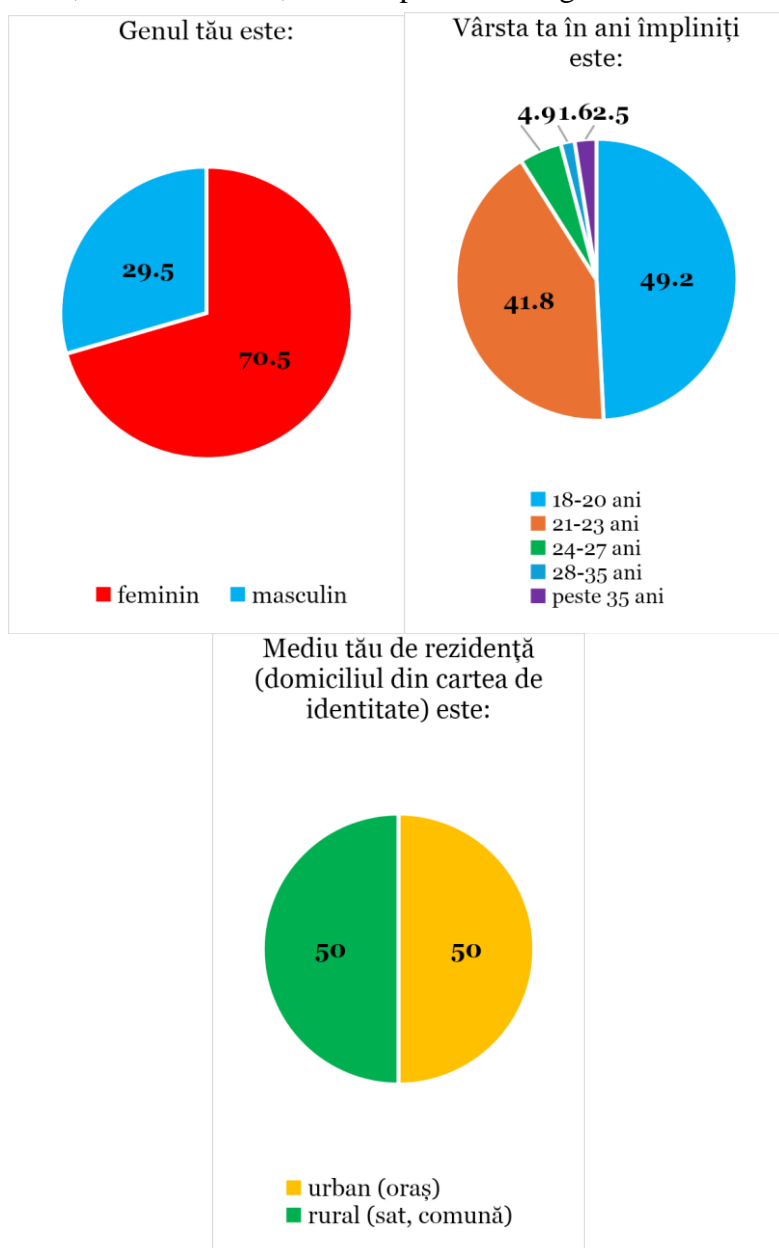


Fig. 1 Date socio-demografice ale studenților

Aproape jumătate dintre studenți au vârsta până în 20 de ani, 49,8% sunt persoane între 18-20 ani, urmați de cei între 21-23 de ani în procent de 41,8%, cei între 24-27 ani sunt 4,9%, cei între 28-35 ani sunt 1,6%, iar cei peste 35 de ani reprezintă 2,5% din totalul lotului de respondenți. În ceea ce privește mediul de rezidență, procentele sunt egale, jumătate dintre respondenți, 50%, provin din mediul urban, cealaltă jumătate de respondenți din totalul lotului de 122 de persoane, provin din mediul rural (sat, comună) (a se vedea Fig. 1).

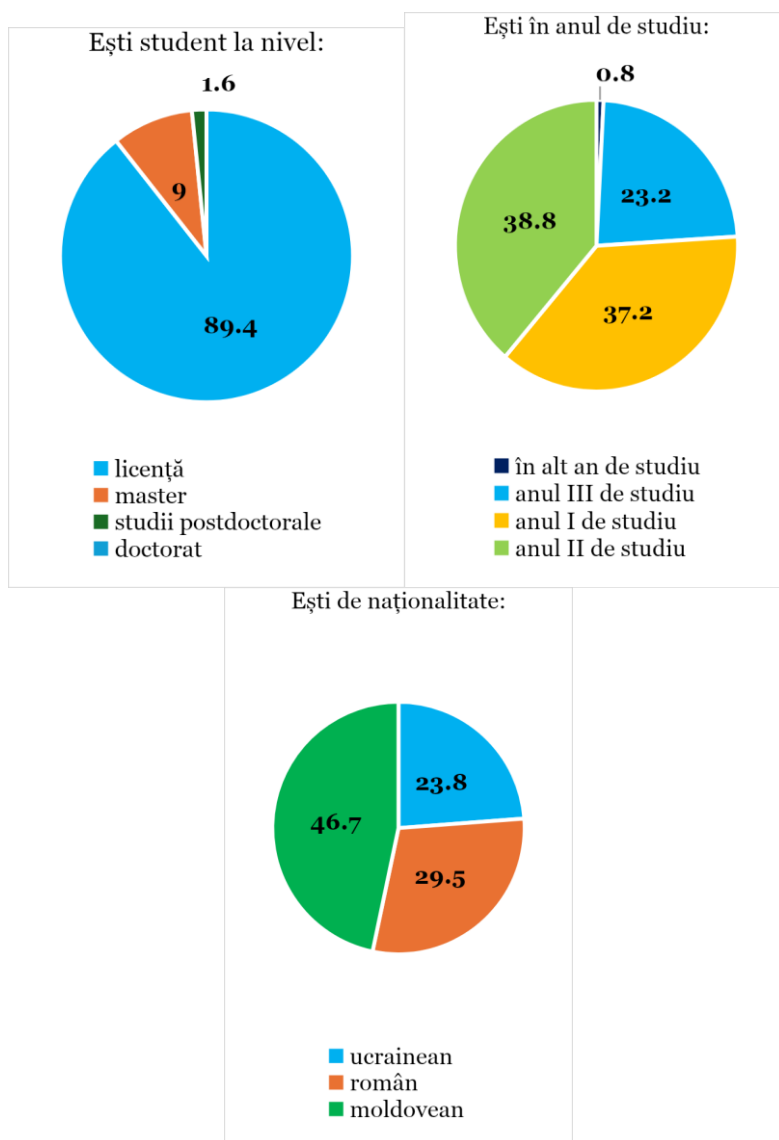


Fig. 2 Date educaționale și etnia studenților

Dacă ne uităm la profilul educațional al studenților lotului acestei cercetări, observăm că marea majoritate, aproape 90% (89,4%) studiază la nivel licență. Mai sunt 9% dintre respondenți care sunt masteranzi, iar 1,6% studiază la nivel doctoral. Cei mai mulți dintre cei care au răspuns cercetării sunt studenți în anul 2 de studiu, adică 38,8%, urmați de cei din anul 1 de studiu în procent de 37,2% și de cei de anul 3 de studiu, 23,2% fiind în an terminal. Un procent de 0,8%, cel mai probabil persoana care studiază la nivel de doctorat, este în prelungire deoarece a bifat varianta „alt an de studiu”, având în vedere că sistemul de învățământ Bologna adoptat și de România prevede 3 ani de licență, 2 ani de masterat și 3 ani de doctorat, cel puțin pentru științele socio-umane, acestea fiind cele unde a fost distribuit chestionarul. Cei mai mulți dintre respondenți, aproape jumătate, adică 46,7% sunt etnici moldoveni, urmați de etnicii români în procent de 29,5% și de etnici ucraineni în procent de 23,8% (a se vedea Fig. 2).

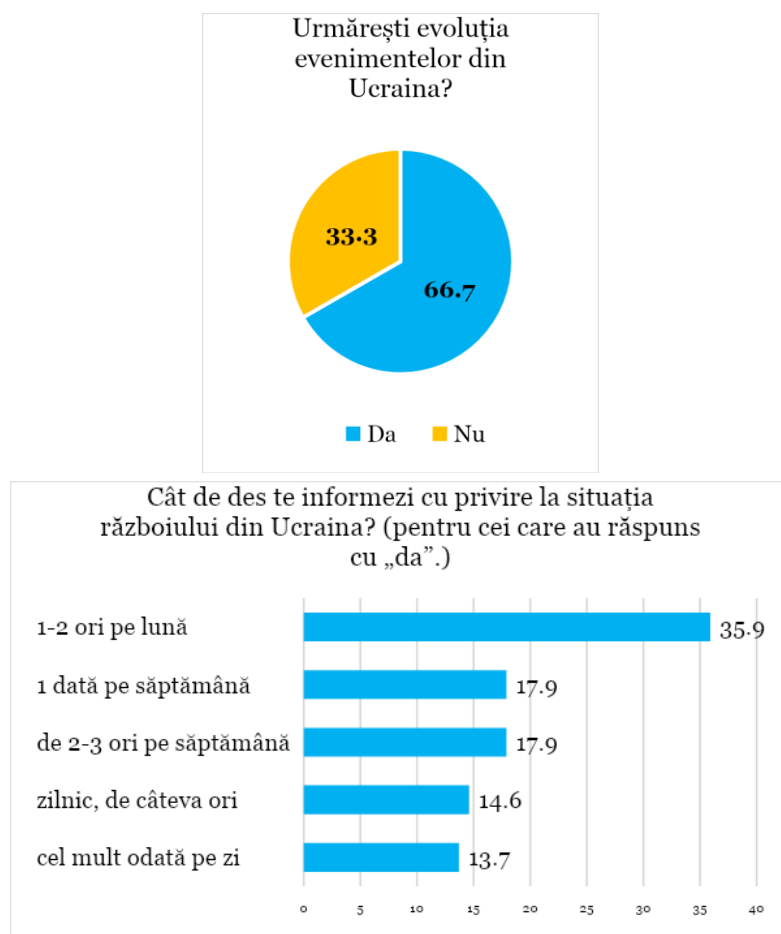


Fig. 3. Interesul studenților pentru războiul din Ucraina

Majoritatea studenților, 66,7% urmăresc ceea ce prezintă mass-media în ceea ce privește războiul Rusiei asupra Ucrainei, iar restul de 33,3% dintre studenți spun că nu urmăresc evoluția evenimentelor din Ucraina. Cei mai mulți, 35,9% spun că se informează 1-2 ori pe lună, în timp ce aproape 15% (14,6%) dintre studenți urmăresc zilnic, chiar de câteva ori pe zi și alți 13,7% cel mult odată pe zi, ceea ce se întâmplă pe frontul din Ucraina. Cu câte 17,9% sunt cei spun că se uită cel puțin o dată pe săptămână la situația evenimentelor de pe front și chiar de 2-3 ori pe săptămână (a se vedea Fig. 3).

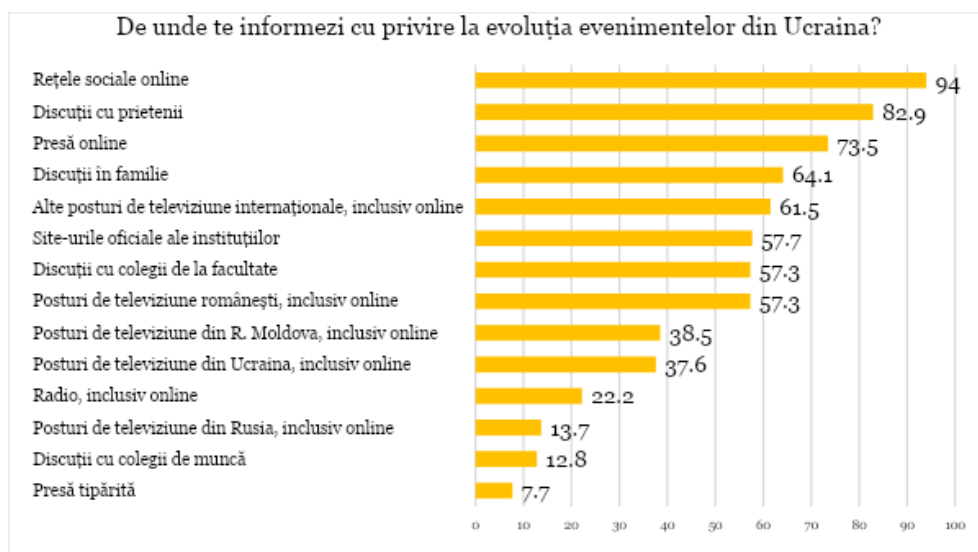


Fig. 4 Sursele de informare despre războiul Ruso-Ucrainean

Tinerii din generația de astăzi petrec multe ore în spațiul online. În topul preferințelor, pe primele 3 poziții ca surse de informare despre război, se regăsesc rețelele sociale online (94%), discuțiile cu prietenii (82,9%) și presa online (73,5%). Pe ultimele 3 poziții ca surse de informare mai puțin utilizate de studenți regăsim: posturile de televiziune din Rusia, inclusiv cele online (13,7%), discuții cu colegii de muncă (12,8%) și presa tipărită (7,7%) (a se vedea Fig. 4).

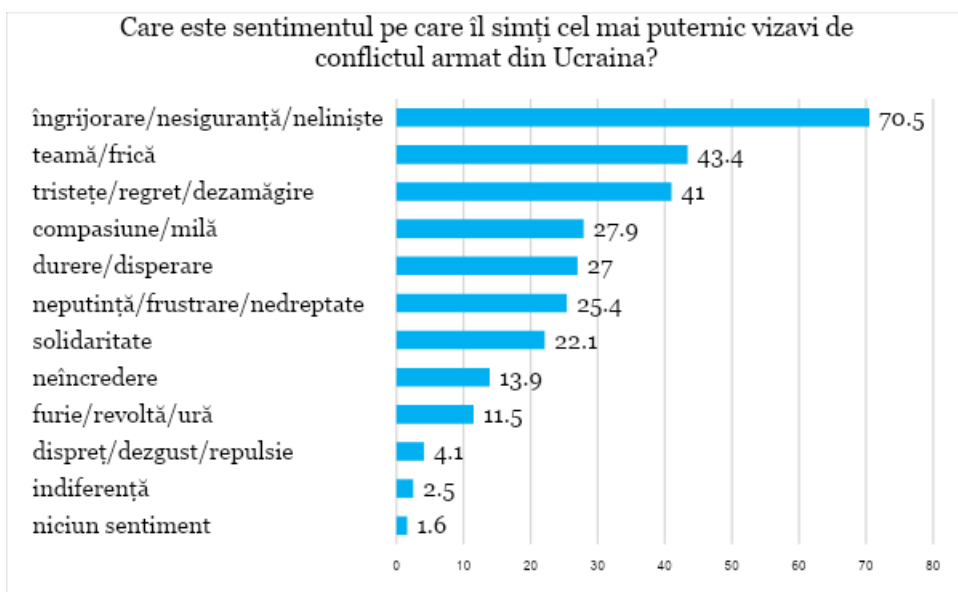


Fig. 5 Sentimentele studenților asociate războiului ruso-ucrainean

Pentru cei mai mulți dintre studenți, 70,5% sentimentele pe care le simt cel mai puternic vizavi de conflictul armat din Ucraina anului 2022 sunt cele de îngrijorare, nesiguranță și neliniște. Sunt 43,4% dintre studenți care spun că le este teamă, frică, iar 41% spun că simt o stare de tristețe, regret și dezamăgire. Pe ultimele 3 poziții în variantele de răspuns regăsim 4,1% dintre studenți care spun că simt dispreț, dezgust, repulsie, 2,5% indiferență și 1,6% care spun că nu simt niciun sentiment. Printre alte sentimente mai regăsim (27,9%) care simt compasiune, milă, 27% durere și disperare, 25,4% neputință, frustrare, nedreptate, 22,1% solidaritate, 13,9% neîncredere și 11,5% furie, revoltă și ură (a se vedea Fig. 5).

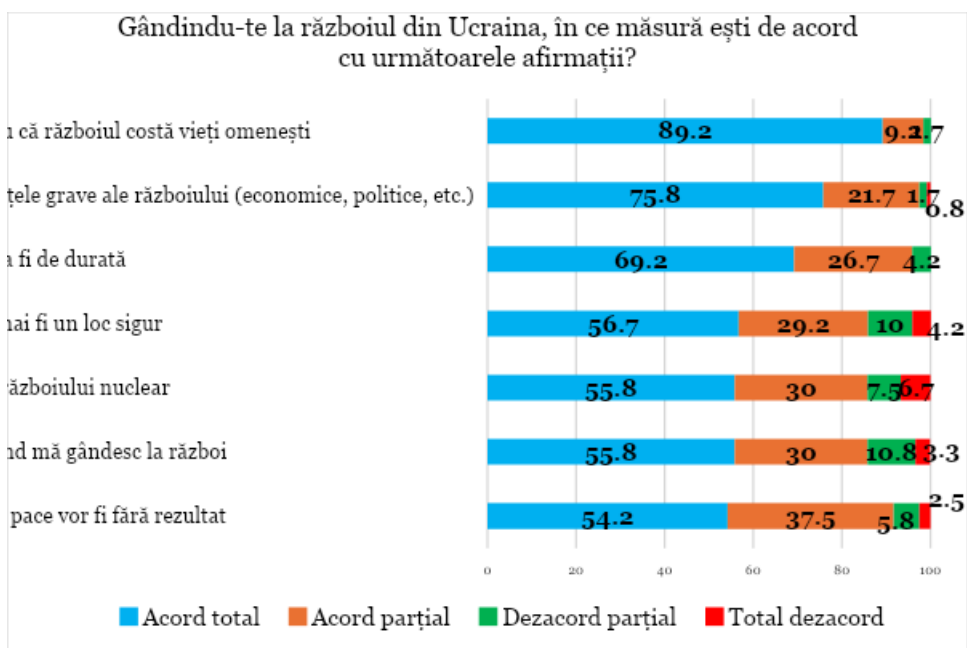


Fig. 6 Conștientizarea consecințelor războiului de către studenți

În ceea ce privește consecințele războiului ruso-ucrainean, aproape 90% (89,2%) dintre studenți conștientizează pierderile de vieți omenești ca urmare a războiului, urmați de 75,8% care conștientizează consecințele economice și politice ale războiului și 69,2% dintre studenți care cred că războiul va fi de durată. Un procent de aproape 15% dintre studenți (7,5% parțial dezacord și 6,7% total dezacord) sunt de părere că Rusia nu va folosi arme nucleare în Ucraina, afirmând că nu le este teamă de izbucnirea războiului nuclear, și, de asemenea, 45,8% dintre studenți (dacă-i luăm în considerare și pe cei care sunt parțial acord) nu întrevăd o pace prea curând între Rusia și Ucraina, 8,3% dintre aceștia spunând că: „se tem că negocierile de pace vor fi fără rezultat” (a se vedea Fig. 6).

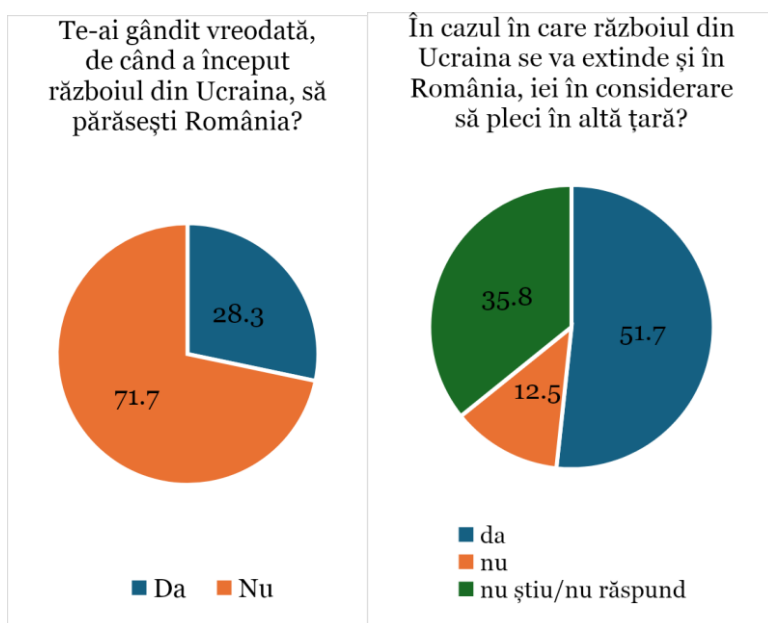


Fig. 7 Intenția studenților de a părăsi România

Studenții, atât etnicii români, cât și cei din Republica Moldova și Ucraina, se simt în siguranță în România. Deși majoritatea, 71,7% dintre studenții respondenți nu s-au gândit să părăsească România de când a început războiul în Ucraina, jumătate din totalul respondenților, 51,7% ar pleca din România, în eventualitatea în care războiul s-ar extinde și în România. Se remarcă și cei 35,8% dintre studenți care sunt indeciși, neștiind încotro sau ce ar face în situația extinderii războiului și în țara noastră (Fig. 7).

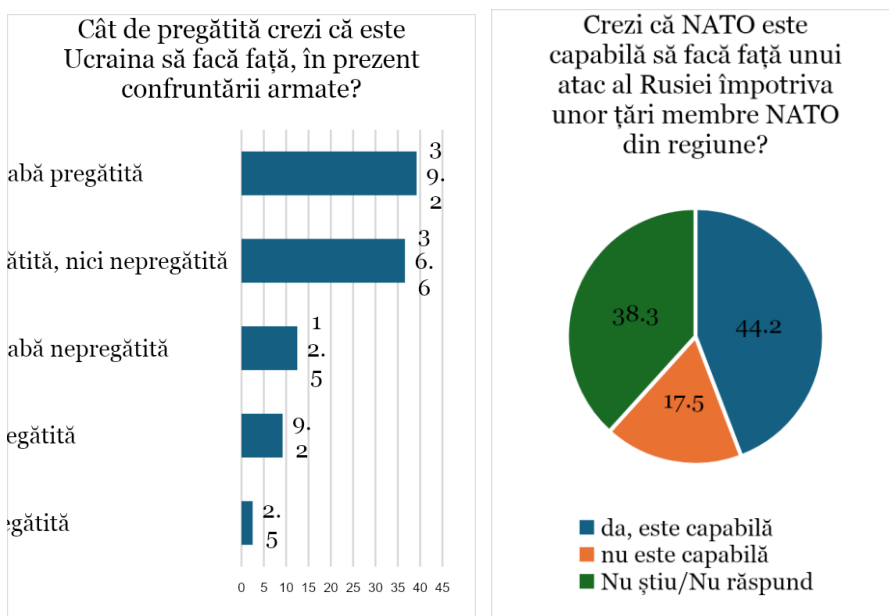


Fig. 8 Încrederea studenților în capacitatea Ucrainei și a NATO de a face față Rusiei

Chiar dacă Rusia este o țară puternică, studenții sunt optimiști, 39,2% dintre ei considerând că Ucraina este „mai degrabă pregătită” să facă față confruntării armatei Rusiei, iar 9,2% sunt foarte optimiști, considerând că este „foarte pregătită”. De asemenea un procent însemnat dintre studenți sunt sceptici în forța armatei ucrainene, 36,6% fiind de părere că armata Ucrainei „nu este nici pregătită, nici nepregătită”. Se remarcă și cei 15% dintre studenți care sunt pesimiști sau realiști, afirmând că Ucraina este mai grabă nepregătită (12,5%) și „deloc pregătită” (2,5%) să facă față în prezent confruntării armei ruse (a se vedea Fig. 8).

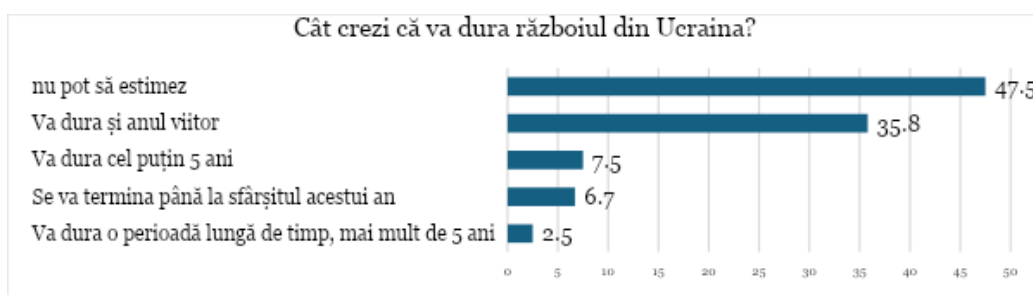


Fig. 9 Estimarea duratei războiului ruso-ucrainean de către studenți

Aproape jumătate dintre studenți, 47,5% nu pot estima cât va mai dura războiul Rusei împotriva Ucrainei, dar 35,8% dintre studenți sunt convinși că se va desfășura și în 2024, în timp ce 10% spun că va dura între 5 și peste 5 ani, (7,5% spun că va dura cel puțin 5 ani, iar 2,5% spun că va dura o perioadă lungă, mai mult de 5 ani). Doar 6,7% dintre studenți sunt de părere că războiul din Ucraina se va finaliza la sfârșitul anului 2023 (a se vedea Fig. 9).

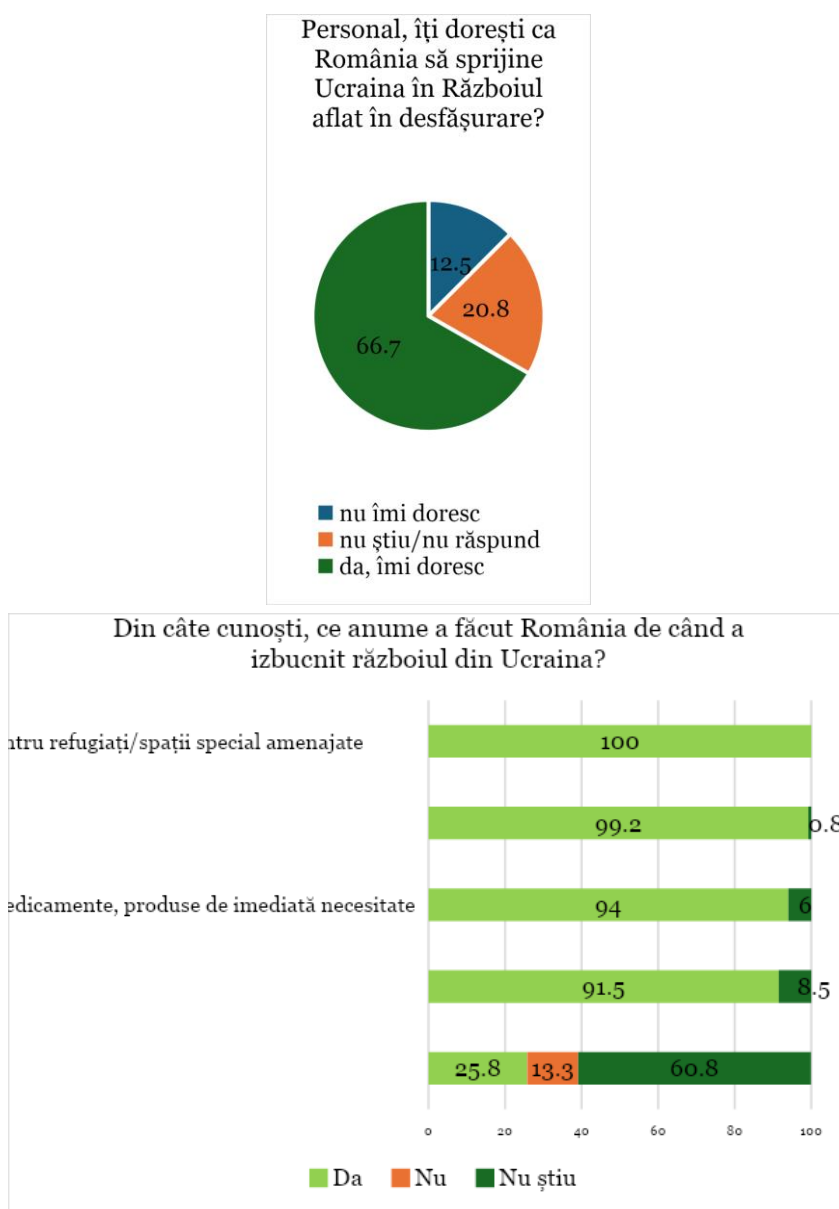


Fig. 10 Sprijinul oferit de România Ucrainei în opinia studenților

Când vine vorba ca România să ofere sprijin Ucrainei, majoritatea studenților, 66,7%, își doresc ca România să sprijine Ucraina, dar sunt și 20,8% dintre studenți care sunt indeciși dacă România ar trebui să sprijine Ucraina și 12,5% care nu își doresc ca România să sprijine Ucraina. România a oferit sprijin Ucrainei, iar toți studenții lotului sunt de acord că România a găzduit refugiați ucraineni în centre de tranzit și spații special amenajate, 99,2% considerând că România a sprijinit Ucraina, 94% fiind de acord că a sprijinit cu ajutoare umanitare – hrană, medicamente, produse de imediată necesitate. Dintre studenți, 91,5% sunt de acord că România a oferit sprijin financiar refugiaților veniți în țară și un sfert dintre respondenți, 25,8% consideră că România a trimis chiar și armament în Ucraina.

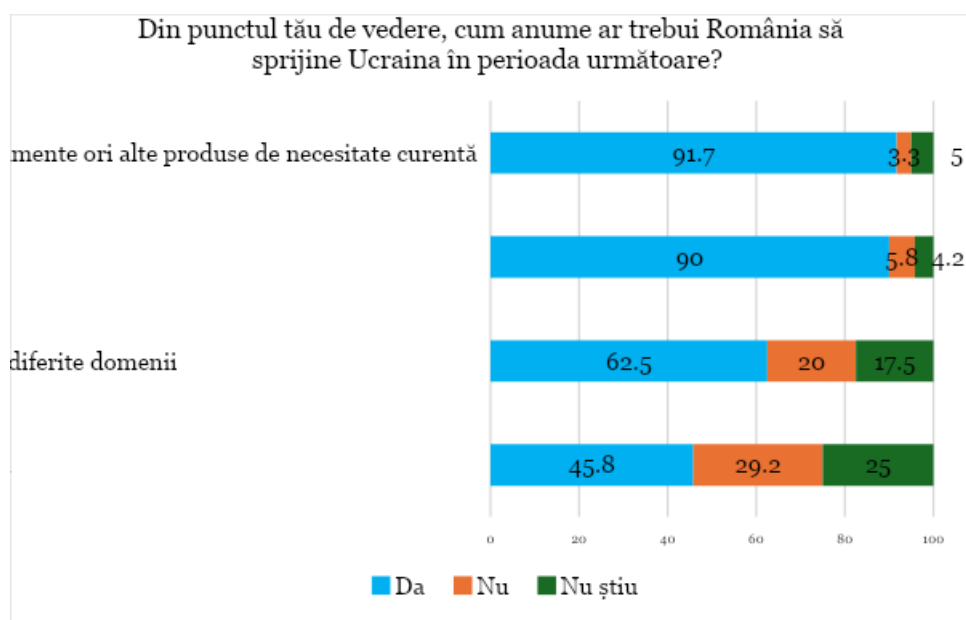


Fig. 11 Sprijinul pe care ar trebui să-l ofere România Ucrainei în opinia studenților

Studenții nu se gândesc cum să crească conflictul din Ucraina, ci mai degrabă cum să ajungă sprijinul la populația care se confruntă cu vicisitudinile războiului. Astfel că, dacă 45,8% sunt de părere că ar trebui ca România să trimită armament în Ucraina, procentul care se gândesc la nevoile populației este dublu, 91,7% dintre studenți considerând că România ar trebui mai degrabă să ofere populației Ucrainei hrană, medicamente ori alte produse de necesitate curentă. Dacă vorbim de sprijin la nivel general, 90% dintre studenți consideră

că România trebuie să ofere suport Ucrainei, 62,5% considerând că România poate trimite experți în diferite domenii (a se vedea Fig. 11).

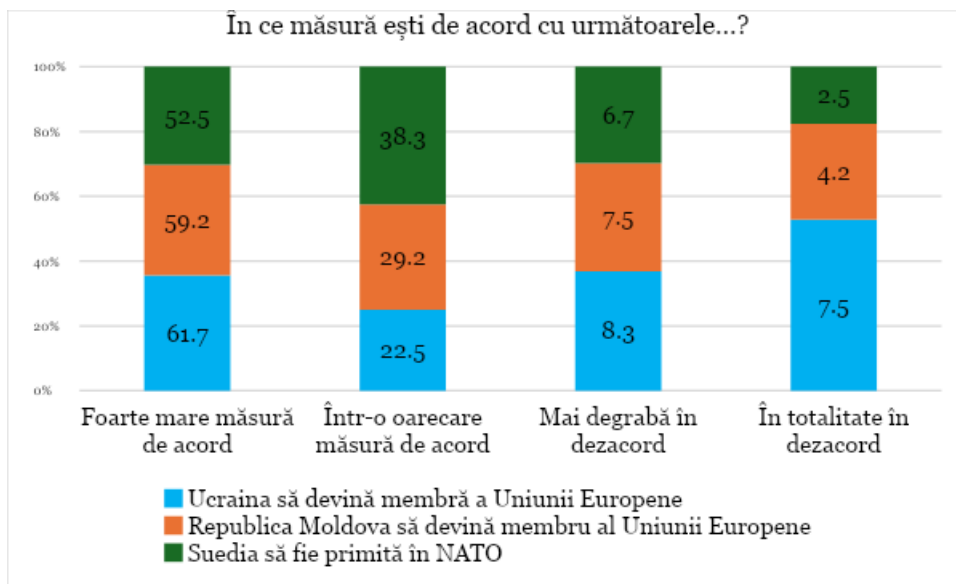


Fig. 12 Opinii geopolitice ale studenților

Ucraina să devină membră a UE - sunt de părere 84,2% dintre studenți (61,7% sunt în foarte mare măsură de acord), 88,4% consideră că și Republica Moldova ar trebui să intre în UE (59,2% sunt în foarte mare măsură de acord), iar 90,8% dintre studenți sunt de părere că și Suedia ar trebui să facă parte din blocul comunitar european (52,5% sunt în foarte mare măsură de acord) (a se vedea Fig. 12).

Discuții

Profilul studenților respondenți ai acestui studiu arată că aceștia sunt majoritatea persoane de gen feminin (70,5%), aproape jumătate au vârsta până în 20 de ani (49,2%), jumătate provin din mediul urban (50%), cei mai mulți fiind studenți la nivel licență (89,4%), în primii ani de studiu (38,8% anul 2 și 37,2% anul 1), aproape jumătate fiind etnici moldoveni (46,7%), aproape 30% (29,5%) români și restul de 23,8% etnici ucraineni.

Interesul studenților pentru războiul din Ucraina

Cei mai mulți dintre studenți, 66,7% sunt interesați de situația războiului purtat de Rusia în Ucraina, 28,3% urmărind zilnic și 35,8% săptămânal evoluția

războiului din Europa anului 2023. Datele sunt asemănătoare cu comportamentul întregii populații a României, care arată că 30% dintre români se informează despre evenimentele din Ucraina de câteva ori pe zi, iar 35% cel puțin odată pe săptămână (IRES, 2023).

Informațiile din mediul online, de pe rețelele sociale (94%) și presa online (73,5%), alături de discuțiile cu prietenii (82,9%) sunt principalele surse de informare pentru studenți. Presa tipărită (7,7%) și discuțiile cu colegii de muncă (12,8%) sau posturile de televiziune din Rusia, inclusiv cele online (13,7%) fiind cele mai puțin utilizate ca surse de informare pentru studenți. Având în vedere faptul că aceștia au statutul de student, fiind și în primii ani de studiu, sursele cu cele mai mici procente se explică prin faptul că studenții nu au încă un loc de muncă și implicit nu discută cu colegii de muncă, iar în ceea ce privește presa tipărită din România, este unul scăzut în populația totală, procentul celor care citesc zilnic cel puțin un ziar sau revistă tipărită este de 2,1%, iar a celor care declară că citesc cel puțin un ziar sau o revistă cu frecvențe variind de la zilnic la mai rar de o dată pe lună este de 37,5% (BRAT, 2023)³⁷. Dacă tinerii se informează din mediul online, la nivelul întregii țări, în România, pentru populația generală, televiziunea rămâne sursa principală de informare, posturile românești, inclusiv variantele lor online, sunt menționate de 87% dintre cei care doresc să fie la curent cu evenimentele din Ucraina, o arată datele studiului IRES, 2023. Același studiu arată ca la nivel național, rețelele sociale sunt principalul mijloc de informare pe acest subiect pentru 24% dintre respondenți.

Sentimentele studenților asociate războiului

Cei mai mulți dintre studenți, 70,5% se simt îngrijorați, în nesiguranță și au o stare de neliniște provocată de războiul purtat de Rusia în Ucraina și doar 2,5% se simt indiferenți. Sentimentele studenților sunt oarecum aceleași cu cele ale majorității populației din România, studiul IRES (2023) arătând că teama este emoția dominantă, urmată fiind de îngrijorare și neliniște. Majoritatea

³⁷ Procentul celor care citesc zilnic este din totalul populație 14-74 ani din RO (14.873.000), adică 314,000 persoane citesc zilnic cel puțin un ziar sau revistă tipărită, iar procentul celor care citesc de la zilnic la mai rar de o dată pe lună înseamnă 5.588.000 persoane. Datele provin din studiul SNA FOCUS, realizat de BRAT în perioada mai.2022-iunie.2023 pe un eșantion de

studenților, 89,2% conștientizează pierderile de vieți omenești de pe front și 75,8% dintre studenți sunt îngrijorați de consecințele grave ale războiului precum economice și politice, dar sunt mai optimiști și jumătate dintre studenți, 55,8% sunt de părere că se vor folosi arme nucleare de către Rusia în războiul din Ucraina.

Extinderea războiului din Ucraina și pericolul resimțit de studenți

În timp ce 28,3% din studenții lotului acestui studiu s-au gândit să părăsească România de la începutul războiului, în situația extinderii acestuia și pe teritoriul România, procentul studenților care ar pleca din țară crește la jumătate, 51,7% afirmând categoric că ar pleca din țară, iar alți 35,8% dintre studenți sunt indeciși și nu știu ce ar face într-o astfel de situație. Procentele sunt mai mari comparativ cu studiul IRES (2023), în care doar 13% dintre români s-au gândit să părăsească România, iar aproape 30% dintre români iau în considerare să plece din țară, dacă războiul s-ar extinde și în România.

Încrederea studenților în capacitatea NATO și a Ucrainei de a face față unui atac al Rusiei

Rusia este o putere pe harta mondială, studenții nefiind convinși în proporții mari siguri că Ucraina sau NATO pot să-i țină piept. Dintre respondenți, 39,2% consideră că Ucraina este mai degrabă pregătită, iar 44,2% consideră că NATO este pregătită să facă față unui atac al Rusiei. Dintre studenți, 15% se îndoiesc de capacitatea Ucrainei, iar 17,5% de capacitatea NATO de a fi puternice în fața Rusiei.

Cât va dura războiul din Ucraina?

Aproape jumătate dintre studenți, 47,5% nu pot estima durata războiului, iar 10% consideră că cel puțin încă 5 ani sau chiar mai mulți ani va dura conflictul armat al Rusiei împotriva Ucrainei. Dintre studenți, 35,8% cred că războiul va dura și anul viitor, la nivelul întregii populații a României (IRES, 2023), 39% cred că războiul va dura și anul viitor, studenții fiind mai puțin mai optimiști comparativ cu întreaga populație a României. În timp ce doar 6,7% dintre studenți cred că războiul se va termina în acest an, același studiu IRES,

11.398 de persoane, reprezentativ pentru populația rezidentă din România cu vârsta între 14-74 ani.

2023 arată că peste o treime din populația României, 37% cred că războiul se va termina în acest an.

Sprijinul României pentru Ucraina

În timp ce toți respondenții sunt de acord cu afirmația că România a găzduit refugiați ucraineni în centre de tranzit sau spații special amenajate, doar 25,8% sunt convingși că România a trimis și armament în Ucraina. De altfel în timp ce proporția celor care se gândesc ca România să ofere suport populației ucrainene este mai mare, proporția celor care sunt de părere că ar trebui trimise arme în Ucraina este mai mică. Opinia majorității studenților, 91,7% este ca România să ofere populației Ucrainei trimitând hrană, medicamente ori alte produse de strictă necesitate, în timp ce 45,8% se gândesc ca România să trimită armament în Ucraina. Studiul IRES, 2023 arată de asemenea că tinerii și respondenții cu studii superioare sunt în favoarea sprijinirii Ucrainei comparativ cu persoanele cu vârste între 51 și 65 de ani.

Poziționarea studenților față de extinderea UE

Cei mai mulți dintre studenți consideră că atât Ucraina, cât și Republica Moldova și Suedia trebuie să devină țări membre ale UE. Același lucru o arată și studiul IRES (2023), în care românii sunt favorabili extinderii UE, fiind de acord ca Republica Moldova (88%), Ucraina (72%) și Suedia (83%) să devină membre UE.

Concluzii

Scopul studiului a fost de a măsura percepția și atitudinea studenților Facultății de Istorie și Geografie a Universității „Ștefan cel Mare” față de războiul Rusiei asupra Ucrainei. Am recurs la metoda anchetei pe bază de chestionar, prin tehnica autoadministrării online a instrumentului. Primul obiectiv vizat a fost să înțelegem modul în care studenții se raportează la război. Rezultatele arată că din cei 122 de respondenți, pentru majoritatea studenților războiul Rusiei în Ucraina este de interes, informându-se din mediul online (rețelele sociale și presa online) și prin discuțiile cu prietenii, cel puțin odată pe săptămână, unii chiar și de 2-3 ori pe săptămână. Asta în contextul în care majorității studenților conflictul armat din Ucraina le-a provocat îngrijorare, nesiguranță, neliniște sau chiar teamă și frică. Cei mai mulți dintre studenți

conștientizează pierderile de vieți omenești ca urmare a războiului și consecințele economice grave ce vor urma, iar puțin peste jumătate nu întrevăd în viitorul apropiat vreo negociere de pace, dar sunt totuși optimiști, puțin peste jumătate dintre studenți considerând că s-ar putea folosi și arme nucleare la un moment dat. Războiul le-a provocat studenților și nesiguranță asupra spațiului, teritoriului în care își trăiesc viața, puțin peste un sfert dintre ei gândindu-se să părăsească România de la începutul conflictului din țara vecină, iar jumătate luând în considerare să părăsească România în cazul extinderii războiului și în țara noastră. Deși aproape jumătate dintre studenții lotului acestui studiu nu pot estima durata războiului, trei sferturi dintre aceștia sunt de părere că cel puțin războiul va avea loc și în 2024, iar 10% dintre studenți considerând că va fi de durată, cel puțin 5 ani sau chiar mai mult. Asta în condițiile în care trei sferturi dintre ei nu pot estima capacitatea Ucrainei de a face față Rusiei și în care puțin peste 40% consideră că și NATO ar putea să reacționeze cu succes asupra unui atac al Rusiei în cazul în care războiul se va extinde.

În ceea ce privește atingerea celui de-al doilea obiectiv al cercetării, acela de a explora opinia studenților privind suportul României oferit până în prezent Ucrainei și în ce mod ar putea să susțină în continuare Ucraina, studenții sunt categoric de acord ca România să sprijine Ucraina. Studenții recunosc că țara noastră i-a primit pe cetățenii ucraineni, oferindu-le găzduire în centrele de tranzit pentru refugiați și în spațiile special amenajate, precum și ajutorul umanitar pe care le-au oferit prin asigurarea hranei, a locuirii temporare, a asistenței medicale, oferirii produselor de imediată necesitate și chiar a sprijinului financiar. De asemenea, aceștia consideră că țara noastră ar trebui să ofere sprijin în continuare cetățenilor ucraineni prin oferirea de hrană, medicamente, ori produse de necesitate curentă, să trimită experți și chiar armament sunt de părere aproape jumătate dintre studenți. Ucraina, Republica Moldova și Suedia ar trebui să fie primite în UE, consideră majoritatea dintre studenții respondenți.

Limite și direcții viitoare de cercetare

Acest studiu este primul și singurul studiu până în acest moment, care a cercetat modul în care tinerii și în special o anumită categorie de tineri, aceia care sunt studenți, deci se presupune că citesc, au un simț critic mai dezvoltat și pot aduce schimbări în societate, sunt interesați și cum privesc în perspectivă

războiul Rusiei în Ucraina. Totuși, rezultatele trebuie privite cu precauție, deoarece nu se pot extrapola la întreaga populație a studenților, studiul fiind realizat pe o mică categorie de studenți de la specializările socio-umane dintr-un centru universitar din regiunea de N-E a României, aceasta fiind și foarte aproape de granița cu Ucraina. E posibil ca alți studenții, din alte regiuni ale României să nu se regăsească în datele acestui studiu. Ca direcții viitoare de cercetare, e de interes pentru a intra mai în profunzimea subiectului și realizate focus-grupuri cu tinerii studenți și nu numai, pentru a vedea ce factori stau în spatele acestor atitudini și cum explică ei propriile trăiri și viziuni asupra războiului și viitorului lor.

Bibliografie:

- BRAT (2023). Studiul SNA FOCUS, disponibil la <https://www.brat.ro/sna/livrare/sna-national-iun20-iun23/>, accesat la 22.08.2023
- Institutul Român pentru Evaluare și Strategie (IRES) (2023). Un an de război în Ucraina, disponibil la https://ires.ro/uploads/articole/ires_1-an-de-razboi-in-ucraina_sondaj-de-opinie_februarie-2023.pdf, accesat în 23.08.2023
- Kurapov, A., Pavlenko, V., Drozdov, A., Bezliudna, V., Reznik, A., & Isralowitz, R. (2022). Toward an understanding of the Russian-Ukrainian war impact on university students and personnel. *Journal Loss Trauma*, 1–8. doi: 10.1080/15325024.2022.2084838
- Limone, P., Toto, G. A., & Messina, G. (2022). Impact of the COVID-19 pandemic and the Russia-Ukraine war on stress and anxiety in students: A systematic review. *Frontiers in Psychiatry*, Vol. 13. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2022.1081013>
- Surzykiewicz J., Skalski SB., Niesiobedzka M., Gladys O., & Konaszewski K. (2022) Brief screening measures of mental health for war-related dysfunctional anxiety and negative persistent thinking. *Pers Individ Differ*, 195:111697.

Waging War in the Name of Progress: The Exploitation of Feminist Rhetoric in Ukraine, Afghanistan, and Beyond

Maria Cernat

conferențiar univ. dr., Universitatea „Titu Maiorescu”, București

Abstract: *This article seeks to critically analyze the media discourse surrounding the purported alignment of mainstream press narratives with the defense of feminist ideals through military actions. Following a brief examination of the foundational tenets of the liberal feminist standpoint concerning the conflict in Ukraine, the article will undertake a thorough investigation of media representations surrounding the United States' withdrawal from Afghanistan. The objective is to scrutinize the assertion that the two-decade-long military engagement in Afghanistan significantly impacted the lives of Afghan women and facilitated feminist empowerment, purportedly as a result of NATO's presence in the region. The initial section of the article will scrutinize the utilization of feminism and the promotion of women's emancipation as justifications for military interventions against nations perceived to hold divergent views on female sexuality. To comprehend this perspective, it is imperative to revisit a precedent wherein feminist rhetoric was invoked to rationalize military involvement: namely, the US withdrawal from Afghanistan. The portrayal of the departure of US troops from Afghanistan in the media will be examined in the second section, while the third section will delve into an analysis of the hypothesis asserting the positive impact of military intervention on the advancement of feminist agendas. Finally, the third section will synthesize key findings and offer conclusions pertinent to the intersection of feminism and warfare.*

Keywords: *war and education, feminism, media narrative, the political economy of the pro-war education*

Introduction – Ukraine, feminism and the pro-war narrative

In 2016, researcher Lessia Pahulich published a provocative article on the Politykrytyca website, dedicated to left-wing critical perspectives in Ukraine. On that occasion, she drew a parallel between the way so-called progressivism

in perspectives on human sexuality is used to demonize other categories. She further quotes researcher Jasbir Puar, who emphasizes how in the USA, the state legitimized some LGBT individuals in exchange for loyalty to public policies. She also coined the term "homonationalism" to explain this phenomenon whereby progressive sexual minorities are "domesticated" by the state apparatus, and their potential for rebellion is flattened by their co-optation in the fight against a reactionary enemy.

Lessia Pahulich scrutinizes a highly contentious exhibition held in Kiev in 2016, wherein ten interviews with gay individuals were projected against the yellow and blue backdrop of the Ukrainian flag. Drawing upon the concepts of "homonationalism" as proposed by Jasbir Puar, and the notion of "sexual nationalism" as suggested by Éric Fassin, her article critically assesses the purportedly subversive queer nature of the exhibition titled "Patriots. Citizens. Lovers". While much scrutiny from critics of Ukraine or the broader Western collective often centers on questions of financial backing, Pahulich advances a more significant inquiry by analyzing the discourse itself, refraining from immediate attempts to discredit the entire initiative by associating it with potentially dubious sources of funding such as the National Endowment for Democracy. The significance of her article lies in its endeavor to examine the subversive potential inherent in a discourse seeking to normalize homosexuality by integrating individuals within this category into the esteemed framework of the Ukrainian nation. "The inclusion of a group within the nation does not question social hegemony, but rather normalizes certain LGBT individuals in accordance with the dominant discourse about the nation. For example, the unmarked category of "white race" as the basis of the nation implicitly marginalizes individuals from ethnic groups considered "non-white". (Pahulich, 2016).

The use of the gay persons as Ukrainian national symbols serves the purpose of elevating the country and portraying its politics as one of a civilized nation comes at the expense of demonizing the common enemy which is "rigid", "backward", "non-European", "conservative" and "primitive". There is of course an important difference between Ukraine and other countries, but one cannot fail to see the resemblance between the strategies used to demonize US's enemies by portraying them as backward individuals with retrograde conceptions on human sexuality. It is worth mentioning here the work of the

Palestinian feminists who try to show how the West is preventing the progressive voices in certain communities from emerging (Abdulhadi, Alsultany & Naber 2011). In a recent intervention Rabab Abdulhadi discusses the “colonial feminism” and the idea that feminism cannot emerge in arab societies, it can only emerge after a military “civilizational” intervention by the US. The same technique of integrating the marginalized sexual categories into the “civilized nation” while demonizing the enemy was used, according to Pahulich in the 2016 exhibition held in Ukraine.

“Since the onset of the conflict, the link between patriotism and the "right-wing" citizen has intensified, potentially opening a discursive breach for marginalized actors, allowing them to be "accepted" by the state apparatus and nationalist factions. Within certain LGBT platforms, there exists a rhetoric aimed at demonstrating the patriotism of LGBT individuals as a statement that they deserve inclusion within the nation by participating in the war against a "common enemy". Simultaneously, this "common enemy" is homogenized and characterized as "uncivilized", "primitive", or "barbaric", "undemocratic" and "deceitful" - in contrast to the "progressive", "civilized", and "democratic" Ukraine with its European choice.” (Pahulich, 2016)

This article aims to show the similarity between the strategies of using feminism and progressive movements to justify the intervention against certain countries that hold different perspectives on human sexuality. The next sections of the article will analyze the US withdrawal from Afghanistan while deconstructing the mainstream media narrative portraying the US as a civilizational force.

The current US withdrawal from Afghanistan has a longer history than one might expect from reading today’s mainstream press. What we are seeing today is the result of a process that started in 2018. President Donald Trump initiated the negotiations with the Taliban, planning to even meet them at the Camp David presidential retreat in Maryland in 2019. He called off the meeting after an attack that killed 12 people in Kabul, including an American Soldier (Lemire, Reichman, 2019). In February 2020, the United States signed a deal with the Taliban in Doha promising to withdraw from Afghanistan. On that occasion, Mike Pompeo, secretary of state, took a picture with Mullah Abdul Ghani Baradar. The story of this Taliban leader is very interesting. Born in

Uruzgan province in 1968, he was part of the movement against the secular communist regime and fought in the Afghan mujahideen (Cowley, 2021).

After 1989, during the civil war, he formed along with his brother-in-law Mohamad Omar the Taliban movement. Pakistan's Inter-Services Intelligence (ISI) agency held Abdul Ghani Baradar in their custody since 2010, when the CIA tracked him down and persuaded ISI to arrest him. In 2018 Donald Trump's Afghan envoy, Zalmay Khalilzad, asked the Pakistanis to release Baradar from prison (Borger, 2021). The idea of the US presidential administration was that he would probably agree to some sort of power-sharing in Afghanistan, a hypothesis that proved to be unsubstantiated, to say the least.

What is important to notice here is that the Afghan elected president Mohammad Ashraf Ghani was left outside of the negotiations and of the Doha agreement. Instead, Donald Trump decided to negotiate with an ex-prisoner and founder of the Taliban movement, Abdul Ghani Baradar, as the BBC shows.

The media narrative

Once the crisis related to the US decision to withdraw from Afghanistan started, the mainstream media covered this event extensively. For the purpose of this analysis, I conducted a content analysis of the top pages of mainstream international media focusing on BBC, CNN, MSNBC, and Fox News. I added to this analysis the coverage done by an important Romanian TV station to prove that it is not only the mainstream international media that covers extensively the crisis, but also national media, such as the ones operating in Romania.

By analyzing the content of the main pages of these TV stations on August 24, I was able to get the following results.

On August 24, there are 85 articles on the main page of CNN. Six articles out of 85 are devoted to Afghanistan. And there is no other topic to receive such media coverage. The BBC has 45 titles on its main page on August 24 and 10 out of those are related to the Afghan crisis. There is also a short video devoted to the crisis on their main page. Out of the 10 articles on top of the MSNBC main page, 5 were devoted to the situation in Afghanistan.

Fox News featured on its front page 20 titles devoted to Afghanistan out of a total of 60 articles on August 24.

I was also interested to see how this crisis is reflected in the mainstream Romanian press. One of Romania's most important TV stations, DIGI 24, had

on its main page 82 articles on August 24. Nine out of these 82 articles are related to the US withdrawal from Afghanistan. There is no other topic to receive this kind of attention.

This quantitative media analysis conducted on August 24 shows that Afghanistan is one of the top stories on CNN, MSNBC, BBC, FOX NEWS, and the Romanian news TV Digi 24, which proves beyond any doubt that the Afghan crisis got a lot of media coverage. It is interesting to see what were the main themes of the articles devoted to this topic. The most important element is that the TV station that devotes most of its attention to Afghanistan, Fox News, features no article on the drama of the Afghan women or on the horrors civilians have to face now that the Taliban took over. All of their 20 articles examine the failures of the Biden administration. The Fox News journalists and commentators question the idea that President Biden had only two options – to stick to the deal signed by his predecessor Donald Trump or to continue fighting. They label the decision to withdraw as defeat and try to suggest that this decision was a cowardly one, while also emphasizing the inability of the current US administration to guarantee safe passage and return home for its citizens. Interestingly enough, there are no stories related to the drama of Afghan women or on the ways desperate Afghan people try to flee a country that is now governed by the Taliban. All the articles question the current administration and emphasize its failures to manage the Afghan crisis.

The other media had an abundance of human-interest stories related to the drama of Afghan people trying to escape. There are mainly four categories of articles related to Afghanistan. The ones that discuss in a neutral way information related to the departure of military and civilian personnel. Articles devoted to fierce criticism of the Biden administration, articles related to military implications of the withdrawal, and human-interest stories related to the drama of the women in Afghanistan and of NATO collaborators that want to escape potential retaliation.

The human-interest stories are particularly important because they do not tell in very neutral terms how the US withdrawal is unfolding. They convey a different type of message.

The BBC has three articles out of ten focusing on human interest stories related to Afghans that managed to flee the country, or on how ARBNB will host Afghan refugees. MSNBC has three articles out of a total of five devoted to

human interest stories. CNN has three out of six and, as noted before, none of the 20 articles devoted to Afghanistan on Fox News are related to the suffering of Afghan women or civilians, in general, trying to escape the Taliban.

The story this type of article conveys is that the whole country is desperate now that the U.S. troops finally decided to leave and that a humanitarian disaster is unfolding as a result of that. It is as if the only thing holding the “Taliban roof“ from collapsing over the Afghan people were the U.S. military personnel.

Since such simplistic representations are far from being able to capture the complexity of the situation I’ll try to offer some historical and economic context to the U.S. relation to the Taliban.

This sudden rise in interest regarding the Afghan war is only the result of the military withdrawal. Unfortunately, prior to this event, CBS, NBC and ABC, devoted, out of a combined 14.000 minutes of news only five minutes to Afghanistan, according to Andrew Tyndall. He is the author of a detailed media report which has monitored news since 1988. (Tyndall Report, 2019). This very narrow interest in an extremely complex geopolitical situation paves the way for simplistic narratives conveying truncated perspectives on historical reality. The pandemic made it even less likely for the Afghan war to make its way into the mainstream news: “Five minutes! Such were the demands on the news agenda of the looming coronavirus pandemic in the early spring of 2020. Coverage of all other developments was eclipsed by COVID. The networks had long since given up covering the war as a war. The pandemic meant that they barely paid attention to the prospect of peace.“ (Tyndall, 2021)

The Elites get to decide when history starts

The first question that the media narrative focused solely on human interest stories obscures is one related to a simple question: who are the Taliban and how were they able to become from a marginal group on the fringes of the political landscape in the ’90s to the powerful military, economic and political force that we see today?

In a recent article Arab feminist Yasmine Mohammed published a text where she encourages us to “have the courage to name the real threat to Afghan Women: the Islamist Rule” (Mohammed, 2021). The human interest articles in mainstream press managed to set the stage and mentally prepared the audiences

for this simplistic perspective where this complex situation in the Middle East has only one solution, the ending of the Islamist rule, and only one culprit: the Islamist fundamentalists.

And this is of course very plausible in the media landscape where not even Fox News, who refrained from running stories on the dramas of Afghan women, questioned the role of the USA in creating the Taliban. That is because, for most mainstream media, history started a couple of weeks ago when, contrary to the estimations of the US intelligence community, the Taliban took the power in Afghanistan in 11 days.

The media framing theory clearly states that the way media influences our perspectives on events is by focusing on certain events and aspects while ignoring others (McCombs and Ghanem, 2001). And this conceptual framework proves very useful in understanding how it is possible to shift the attention from more complex historical and political phenomena to a simplistic media narrative where we have „clear” solutions. The media often tends to focus excessively on providing a very simplistic perspective that completely obscures the structural causes of the events (Cernat, Hasdeu, 2021). As in many other cases, media feel compelled to quickly deliver a guilty villain to frustrated audiences (Cernat, Hasdeu, 2021).

When conducting a content analysis on the media we can easily see that what is left outside of the focus proves often to be very important. Having the power to structure the narrative, the mainstream media decided that history in Afghanistan started just when the Taliban came to power in August 2021. But a forgotten video surfaced lately, where Hilary Clinton clearly admits that the US intelligence and military community created the Taliban. According to her own saying: to be fair, we have helped create the problem we are now fighting because when the Soviet Union invaded Afghanistan, we had this brilliant idea that we were going to come to Pakistan and create a force of Mujahideen, equip them with Stinger missiles and everything else to go after the Soviets in Afghanistan and we were successful. The Soviets left Afghanistan and then we said: „Great, goodbye!” Leaving these trained people who were fanatical in Afghanistan and Pakistan, leaving them well armed and creating a mess frankly that at the time we didn’t really recognize, we were just so happy to see the Soviet Union fall, and we thought ok, fine, we’re ok now, everything is going to

be so much better. Now you look back. The people we are fighting today were supporting in the fight against the Soviets. (Fox News, 2010)

So seven years ago Hilary Clinton admitted that the USA helped create the Taliban in their fight against the Soviets. In 1978 the People's Democratic Party of Afghanistan came to power by a coup d'état against then-President Mohammed Daoud Khan. It was then that the Soviets decided to support the socialist secularist government and the United States, along with Saudi Arabia, Pakistan and China supported the Islamist rebels. They poured millions of dollars into their training and into their Stinger missiles and other military equipment.

Hilary Clinton is not the only high-ranking US official to admit the USA created the Mujahideen. Another famous personality to have recognized this is Zbigniew Brzezinski, President Carter's National Security Advisor. In an interview offered in 1998 for *Le Nouvel Observateur*, he says: "What was more important in the view of world history? The possible creation of an armed, radical Islamic movement, or the fall of the Soviet empire? A few stirred-up Muslims or the liberation of Central Europe and the end of the Cold War?" The declaration is of public record, there is no secret, no conspiracy. And yet, the mainstream media fail to discuss this event while focusing on the drama of the Afghan women and other human-interest stories that convey the same message: the protectors of Afghan women, the liberal spirits, and the forces of progress and civilization left Afghanistan, leaving behind a tortured nation!

Taking an active part in creating the Islamist extremism

One may still claim that the USA had nothing to do with Islamist fundamentalism as a religious and theoretical perspective. Yet there are important researches and articles showing that the US taxpayer paid to actually print and distribute textbooks encouraging radical extremism. In 2002 Joe Stephens and David B. Ottaway wrote a piece for *Washington Post* explaining that: „The United States has delivered 4 million radical Islamist textbooks. (...)Published in the dominant Afghan languages of Dari and Pashtu, the textbooks were developed in the early 1980s under an AID (Agency for International Development) grant to the University of Nebraska-Omaha and its Center for Afghanistan Studies. The agency spent \$51 million on the university's education programs in Afghanistan from 1984 to 1994. During that time of

Soviet occupation, regional military leaders in Afghanistan helped the U.S. smuggle books into the country. They demanded that the primers contain anti-Soviet passages. Children were taught to count with illustrations showing tanks, missiles and land mines, agency officials said. They acknowledged that at the time it also suited U.S. interests to stoke hatred of foreign invaders.”

Another article was published by the Washington Post in 2014 by Ishaan Tarror explaining that the US took an active part in spreading incredibly violent textbooks for Afghan schoolchildren, containing images of missiles, guns and depicting the Soviets as non-believers. The article quotes Dana Burde who worked as a working consultant for the US-based non-governmental organization Save the World and was assigned in 2005 to assess the educational programs in Afghan refugee camps. She later wrote a book where she focuses on the role of education in the conflict in Afghanistan. She argues that the Taliban reprinted US-sponsored jihadist books. In the book devoted to the analysis of the education and its role in the conflict in Afghanistan she says: “When I learned of these books on my first trip to Pakistan, in 2005, I was shocked at the irony: the US today is one of the biggest promoters of counterterrorism and democratic state-building in the region, yet so few Americans (including me) were aware that our taxpayer’s dollars had once been used to fund violent jihad and build a militant Islamist society. (Burde 2014, 55)

It is very interesting to note how now we see the US military as the sole defender of women’s rights when as the articles above show there is a very complex love and hate relation between the US intelligence community and the Taliban.

And what is equally important to notice is the fact that the US supplied, unfortunately, „intellectual” material for the creation of Islamist extremists, it did not limit itself to providing weapons and military training. The Madrassas are religious schools that flourished when they were used against the Soviets.

Roozbeh Shirazi published a detailed analysis of the history of the US involvement in Afghanistan’s educational system. It was one of the first attempts to provide a systematic analysis of the way the US involvement in Afghanistan was always aligned with its strategic interests. He identifies three different stages of the US involvement.

Beginning in the 1950’s, American educational consultants – including Teachers College Columbia University (TCCU) and The University of

Wyoming (UW) – helped design and implement a secular educational system in Afghanistan that emphasized the compatibility of Islam with “Western” philosophies and challenged the Soviet influence in the country. During the Soviet invasion of Afghanistan, American consultants such as the University of Nebraska at Omaha (UNO) helped create educational materials to aid and encourage the mujahideen resistance by emphasizing the jihadist elements of Islam. The post-Taliban period of US involvement in Afghanistan has seen a policy of official indifference or a “see no evil” attitude towards Islamic education, but examination of a broader post-September 11th U.S. strategic goals reveals that the place of Islam in education is still a matter of great concern to U.S. policy makers, scholars, and developmental organizations” (Shirazi 2008, 214)

What this particular research is revealing is the fact that the U.S. involvement in Afghanistan’s education is not something guided by principles but by pure strategic and pragmatic interests. Had it been that the Taliban would opt for women’s equality and secular education, the U.S. would probably support Islamic education.

Besides this clear ideological involvement in the making of the Islamist extremists, there are important aspects related to the political economy of the Afghan war.

A War Fought to Win Money, not Honor – The Political Economy of the Afghan War

Another interesting fact revealed by the content analysis is that none of the “liberal” media such as CNN, MSNBC or the BBC have discussed the fact that from a strictly militaristic point of view the US intervention in Afghanistan was very hard to explain. Out of the 41 articles I analyzed on August 24, one of the days when the topic was still very hot, in the main pages of CNN, MSNBC, BBC and Fox News it is only Fox News that gives voice to army veterans discussing the situation in Afghanistan. None of the articles discusses the economic reasons that might better explain this war effort. Since 2001, more than 775,000 U.S. troops have deployed to Afghanistan, many repeatedly. Of those, 2,300 died there and 20,589 were wounded in action, according to Defence Department figures. A lot committed suicide and unfortunately they do not appear in the official statistics of lost lives.

In 2019, Craig Whitlock published an extensive article in the Washington Post where he explains that the Post had managed to get access to official documents showing how the military was basically used in a game by politicians and greedy contractors. The documents were generated by a federal project examining the root failures of the longest armed conflict in U.S. history. They include more than 2,000 pages of previously unpublished notes of interviews with people who played a direct role in the war, from generals and diplomats to aid workers and Afghan officials. The U.S. government tried to shield the identities of the vast majority of those interviewed for the project and conceal nearly all of their remarks. The Post won release of the documents under the Freedom of Information Act after a three-year legal battle. (Whitlock 2019)

The papers published by the Washington Posts showed how the American public was constantly lied to by portraying a positive image on what was really happening in Afghanistan. A very insightful interview conducted by Aaron Maté with army veterans Dany Sjursen and Matthew Howe explain how rampant corruption, inconsistencies in terms of fighting the drug problem in Afghanistan made it almost impossible to justify the military intervention. They are also very reluctant in accepting the idea that Afghan women were doing exceptionally good under the US military occupation. The child brides continued to be a reality, and the majority of Afghan women in prison were there because of “moral reasons”, meaning that they were raped, because in Afghanistan, if a woman is raped, she is the one who goes to prison. They also claim that the so-called secularist militarist forces were slightly better in terms of patriarchal mentality when compared to the Taliban. Except for urban centers, the vast majority of Afghan women were still prisoners of the extremely conservative Islamist mentality.

There is not enough research conducted in terms of the sex trade in Afghanistan and the number of sexually exploited women. All army interventions and especially the ones that are extended over long periods of time lead to a staggering increase in human trafficking and sexual exploitation.

There is definitely not enough space to discuss all the economic aspects related to the military intervention in Afghanistan, but it worth pointing out to reliable sources that analyze in detail this particular aspect. More than 144 billion dollars were devoted to the plans of reconstruction and, as a result, the

US Congress created the Office of Special Inspector General for Afghanistan Reconstruction (SIGAR) to provide oversight on the way the funds devoted for reconstruction were spent. Besides the usual audits and reports, this institution has also a section called Investigations Directorate that conducts criminal and civil investigations related to programs and operations supported with US taxpayer's money in Afghanistan.

A simple visit to their site will show dozens of reports regarding frauds, thefts of government equipment, and other schemes to basically steal public funds. This year SIGAR produced a number of 26 reports including general reports, lessons to be learned, audits and so on. Four out the total of 26 reports refer to clear and indisputable cases of theft, fraud and corruption.

These cases refer to “former employees of a government contractor for their role in a conspiracy to commit wire fraud in connection with a U.S. government contract to recruit and deploy qualified linguists to Afghanistan where they would provide language services in Dari and Pashto to the U.S. military, including interacting with Afghan civilians and military forces” (SIGAR 2021). Another report refers to conspiracy and theft from government property. The third report refers to a “vice President of Investment Firm Pleads Guilty To Running Multimillion-Dollar Ponzi Scheme” and the fourth one to “an American military contractor was sentenced today to 51 months in prison for her role in a theft ring on a military installation in Kandahar, Afghanistan”.

Besides these clear cases of blatant corruption, fraud and theft from taxpayer's money there are dozens of reports condemning the way assessment and evaluation of reconstruction initiatives was conducted and a lot of other reports making a solid case against the idea that the funds invested by the US in Afghanistan actually benefited the civilians. And these are reports issued by a governmental US agency, not the news written by other nation-states usually associated in the U.S. mainstream press with propaganda and fake news.

Besides the analysis of the total costs of the reconstruction effort and of the military intervention there are also very problematic aspects regarding the departure of the US troops. Erik Prince, founder of Blackwater, a private security contractor, says he charges 6.500 dollars per seat in a chartered evacuation flight out of Kabul. The White House press secretary Jen Psaki argued that no human being “who has a heart and soul” would support “efforts to profit off of people's agony and pain” as they are “fearing for their lives”, but,

unfortunately she did not provide any information as to what will the administration do about Erik Prince.

Feminism and Afghanistan: Progressive or Neocolonial Project?

The last weeks of August 2021 were dominated by news regarding the terrible faith that awaits the Afghan women once their saviors will leave Kabul. The media narrative was carefully controlled. No mention of the U.S. crimes and potential killings of civilians. No mention of the possible rise in sexual exploitation and human trafficking, no mention of the endemic corruption, no mention of the terrible sexism that Afghan women in rural parts of the country still faced. No mention of the fact that more than 60% of the Afghan population is under 30 years old. They were born when the U.S. soldiers entered their country. So how come more than 57% of the population is still illiterate? These are questions completely ignored. The powerful imagery of American soldiers holding babies in Kabul airport will dominate the public's imagination, leaving very little room for debate (World Bank, Macrotrends, 2021).

What is even more problematic is the very controversial use of feminism to advocate for military intervention in Muslim countries. As in many other situations, the Western media presents a deeply problematic perspective on the life of Muslim women, often opting out for some sort of pornography of violence in portraying these women as helpless victims with literally no agency and focusing on horrific murders by stoning. This of course is a common trait of the media narratives regarding the women victims of violence (Berns, 2004) And of course, the same kind of violence perpetrated against women in Saudi Arabia remains completely ignored, showing just how much feminism is used only as a reason to justify strategic intervention.

A seminal book on the way feminism has been used as a tool to justify the military intervention in the Middle East was written by Lila Abu-Lughod. The title is suggestive by itself: *Do Muslim Women Need Saving?* It is interesting to see what an anthropologist has to say about this moral crusade to save the Muslim women. "When defending the rights of Muslim women was offered as part of the justification for U.S. military intervention in Afghanistan in 2001, I had already spent twenty years writing about women's lives in various communities in Egypt. In the late 1970s, I lived for two years in a Bedouin community in Egypt's Western Desert." (Abu-Lughod 2013, 5) Abu-Lughod's

books and articles are a plea for listening to Muslim women, to spending time observing their lives and trying to do our best not to reduce their existence to the very schematic narrative the Western media is presenting.

Popular memoirs by Muslim women who exposed the plights of their benighted sisters in Iran, Afghanistan, and Saudi Arabia became best sellers in the West. Women's organizations headed off to Afghanistan alongside a battery of humanitarians and legal experts. Later, these groups set up shop in Iraq, a country in which, ironically, women had previously enjoyed the highest levels of education, labor force participation, and even political involvement in the Arab world (Abu-Lughod 2013, 7). The moral crusade of Western feminist that feel compelled to go to the Middle East to help the oppressed sisters escape their culture would be very commendable if it would not be motivated by the strategic interests of the U.S.

I do not share entirely Abu-Lughod's point of view. By making everything about individual women we risk completely defanging the whole purpose of the feminist project that is to liberate all women. While completely agreeing that the faith of Muslim women should not be used as a tool to justify war and that it is vital to listen to these women before embarking on a moral crusade to save them from their culture, I do not believe that everything should be reduced to the lived experiences of individual women. In a very powerful discourse, Gail Dines explains why feminism makes sense only in terms of collective liberation. She invites us to think what would it mean to say that anti-racism is what every individual understands. And taking the idea of feminism and reducing it to individual experiences would very much go along the lines that Margaret Thatcher drew when she famously said that "there is no society, only individual men and women".

Reducing everything to the experiences of individual women will also lead us on the path of liberal feminism where empowerment is, in fact, surrender, since there is no class liberation only individual success (Azmanova 2016).

At the same time, I completely agree that using the faith of Afghan women to justify military intervention is cynical and extremely detrimental because it makes feminism a potential ally of repressive institutions such as the military and the security contractors.

The line between progressives and right-wingers has blurred in this shared concern for Muslim women. Some conservatives accuse American feminists of failing to protest “glaring injustices,” including especially the “subjection of women in Muslim societies.” They accuse feminist scholars of being so consumed by a toxic anti-Americanism or so obsessed with patriarchy that prevails everywhere (not to mention being wary of femininity, antifamily, and hostile to traditional religion) that they don’t criticize “heinous practices beyond our shores.” On the other side, observers of the U.S. feminist movement have argued that the revitalization of American feminism in the 1990s came with a shift from domestic to global issues. (Abu-Lughod 2013, 7)

The debate over the oppression of Muslim women was shaped by many influential feminists, one of them being Ayaan Hirsi Ali, the Somali émigré whose voice has been crucial in this debate. Her perspective lacks any nuance and she defines Muslim women as “caged virgins”. (Abu-Lughod 2013, 19). The problem with this perspective is that “Representations of the unfreedom of others that blame the chains of culture incite rescue missions by outsiders (Abu-Lughod 2013, 20).” And this is partly why it is very problematic to portray all women as victims lacking agency. It paves the way for entitlement and superiority as well as for the idea that oppression is something simple that could be dealt away in a heartbeat.

While acknowledging the fact that Muslim women are oppressed, we must be, as Abu-Lughod suggests, very careful in placing the blame on “the culture”. She begins her book with a telling example of a Muslim woman that owns a shop and is being harassed and humiliated by representatives of the security apparatus – a secular institution – who refuse to pay and demand to be served first. She is therefore adamant in accepting that Islam is oppressing her when she has to face the daily harassment by the police!

In her vivid and warm written accounts of the lived experiences of Muslim women, Abu-Lughod explains how the political and international forces were far more important in determining the lives of Muslim women than “their culture”.

“From the abuse of power by security police in Egypt in 2011 to the injustices of colonial British support for Zionist expulsion of Palestinians from their land and homes in 1948, we see that the most basic conditions of these

women's lives are set by political forces that are local in effect but national and even international in origin (Abu-Lughod 2013, 24)."

It should not take an academic article to justify the fact that you cannot build anything, let alone a nation, with guns, tanks and bombs! And it is worth noticing that while there are detailed accounts on how Islam oppresses women, there is hardly a similar interest and documented cases on how the Western military forces and international political decisions impact their lives and the idea that the military has to invade their countries to save the women from their culture is naïve, to say the least.

Sheilla Jeffreys discusses a very interesting aspect of exporting "feminist Western values" to the deprived Afghan women. Right after the start of the military conflict, in 2002, the beauty industry rushed to the rescue of Afghan women that were apparently not allowed the exercise of basic human rights, Western beauty practices being one of those "basic rights".

In response to this market opportunity, and the opportunity to show their companies dealing with an aid emergency, a "Who's Who" of the American beauty industry was soon "racing to the rescue" led by the editor of Vogue. The result of this generosity was that a school to teach practitioners of beauty was to open in the compound of the Afghan Ministry of Women's Affairs, as if beauty practices were indeed a crucial human rights issue for women, on a par with education, safety and work.(Jeffreys 2005, 41)

The Western beauty industry let no other choice to Afghan women than to escape the burqa by embracing Western beauty practices as if burqa or makeup were the only viable choices. The liberation from the conservative rule thus meant embracing self-objectification and the feminization process Western women adhere to. The controversial aspects of this project of promoting liberation through beauty practices becomes even more evident when we see that Western companies did not focus on literacy and education as primary ways for emancipation. The beauty industry was so focused on the idea of "rescuing Afghan women through cosmetics" that they preferred investing money in video presentations of their products than in the education of the women: "Simply translating existing beauty education manuals was not sufficient in Afghanistan because so many women were illiterate, so a videotaped course of instruction in makeup was being prepared." (Jeffreys 2005, 42)

Just to be clear: it was not the feminist organizations that came to Afghanistan to help the women find their way to emancipation. It was the beauty industry encouraging them to self-objectify as a way to progress.

Conclusion

The news in the mainstream US and local media created a powerful emotional narrative that completely obscured crucial questions regarding the two-decades-long military intervention in Afghanistan. While the media generally closer to the Democrats featured human interest stories related to the desperation of the Afghan civilians, Fox News criticized the Biden administration. It did not question the military intervention, the idea of having the U.S. troops present in Afghanistan for two decades. It focused only on how badly the Biden administration managed the withdrawal process. But the human-interest stories of Afghan civilians trying to escape the Taliban and the “poor Afghan women” captured much of the public’s attention, leaving a lot of questions – from the problems related to corruption and economic failures to questions related to the potential violence of the U.S. troops – unanswered. The analysis of the media narrative, coupled with the economic and historical context of the Afghan war, suggests that feminism is important when it serves the strategic interests of the U.S. In this case, the strategic interest was to focus our attention on how desperate some Afghans were when their alleged saviors took off from Kabul. Any feminist should distance themselves from these attempts to cover very controversial aspects of the U.S. military intervention in Afghanistan under the veil of the “oppressed Muslim women”. The picture of the U.S. planes carrying civilians shows crowds of men and very few women. Should the U.S. had been wholeheartedly interested in the fate of Afghan women it should have prioritized them on their rescuing missions. For these reasons and for many more, part of which I tried to analyze in this article, feminists should not let themselves be used in this geopolitical game.

Bibliography:

Abdulhadi, Rabab, Alsultany, Evelyn & Naber Nadine (eds.), *Arab and Arab Feminisms, Gender, Violence and Belonging*, Syracuse University Press, 2011.

Demolishing Israel's Colonial Feminism In Gaza, w/ Dr. Rabab Abdulhadi, Break Through News, Retrieved April 12 2024 form <https://www.youtube.com/watch?v=boSITvRtdT8>

NASA. (n.d.). Playlists [YouTube channel]. YouTube. Retrieved July 12, 2022 from <https://www.youtube.com/c/NASA/playlists>

Berns, N. (2004). Framing the Victim, Domestic Violence, Media and Social Problems. New York: Routledge.

Burde, D.. (2014). Schools for Conflict or for Peace in Afghanistan, New York: Columbia University Press.

Brzezinski, Z. (1998). Interview with Le Nouvel Observateur January 15-21, 1998. www.globalresearch.ca/articles/BRZnoAhtml (accessed February 9, 2008).

Borger, J. (2021). Taliban's Abdul Ghani Baradar is the undisputed victor of a 20-year war, The Guardian, August 15.

Cowley, M. (2021). Trump's Deal With the Taliban Draws Fire From His Former Allies, The New York Times, August 19, updated August 23. <https://www.nytimes.com/2021/08/19/us/politics/trump-biden-afghan-taliban.html>

Lemire, J & Riechmann, D. (2019). Trump calls off secret Camp David meeting with Taliban, Afghan leaders, The Associated Press, September 8. <https://www.militarytimes.com/author/deb-riechman/>

Jeffreys, S. (2005). Beauty and Misogyny. Harmful Cultural Practices and the Western Culture. London and New York, Routledge.

Mohammed, J. (2021). Have the Courage to Name the Real Threat to Afghan Women: Islamist Rule, Newsweek, August 23.

<https://www.newsweek.com/have-courage-name-real-threat-afghan-women-islamist-rule-opinion-1622285?>

Quireshi, S.(2021). Taliban Didn't Win in Afghanistan, the Defense Contractors Did, Newsweek, August 20.

<https://www.newsweek.com/taliban-didnt-win-afghanistan-defense-contractors-did-opinion-1621111>

Pahulich, Lessia, Чи можливо квірити націю: інтерсекційність і квір-політики ("Is it possible to queer the nation: intersectionality and queer politics"), online <https://politkrytyka.org/2016/07/11/chi-mozhlivo-kviriti-natsiyu-interseksijnist-i-kvir-politiki/>

Shirazi, R. (2008). Islamic Education in Afghanistan: Revisiting the United States' Role , The New Centennial Review, Vol. 8, No. 1, Cultures of Occupation (spring 2008), pp. 211-233 Published by: Michigan State University Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41949587>

Solender, A. (2021). White House Bashes Erik Prince's \$6,500 Evacuation Flights: 'Efforts To Profit Off People's Agony And Pain'. Forbes, August 25. <https://www.forbes.com/sites/andrewsolender/2021/08/25/white-house-bashes-erik-princes-6500-evacuation-flights-efforts-to-profit-off-peoples-agony-and-pain/?sh=1673fc6b7f47>

Stephens, J & Ottaway, D. B. (2002). The Abc's of Jihad in Afghanistan. Courtesy, USA. Washington Post, March 23, Posted April 3.

Tharoor, I. (2014). The Taliban indoctrinates kids with jihadist textbooks paid for by the U.S. The Washington Post, December 8.

Tyndall Report. (2019). <http://tyndallreport.com/yearinreview2019/date/2021/7/1/>

Tyndall, A.(2021). Afghanistan Has Not Been Covered As America's Longest War, <http://tyndallreport.com/comment/20/5789/>

Whitlock, C. (2019). The Afghan Papers. A Secret History of the War. At War With the Truth. U.S. officials constantly said they were making progress. They were not, and they knew it, an exclusive Post investigation found. The Washington Post, December 9.

Van S. G. (2010). Interview with US Secretary of State Hillary Clinton dated July 18, Fox News.

<https://2009-2017.state.gov/secretary/20092013clinton/rm/2010/07/144969.htm>

U.S.A. Department Of Justice. SIGAR Report. (2021a). Six Language Recruiters Indicted for Recruiting Unqualified Linguists for Deployment with U.S. Armed Forces in Afghanistan. <https://www.justice.gov/opa/pr/six-language-recruiters-indicted-recruiting-unqualified-linguists-deployment-us-armed-forces>

U.S.A. Department Of Justice. SIGAR Report. (2021b). Former Ft. Bragg Employee Sentenced for Conspiracy and Theft of Government Property. <https://www.justice.gov/usao-ednc/pr/former-ft-bragg-employee-sentenced-conspiracy-and-theft-government-property>

U.S.A. Department Of Justice. SIGAR Report. (2021c). Vice President Of Investment Firm Pleads Guilty To Running Multimillion-Dollar Ponzi Scheme.

<https://www.justice.gov/usao-sdny/pr/vice-president-investment-firm-pleads-guilty-running-multimillion-dollar-ponzi-scheme>

U.S.A. Department Of Justice. SIGAR Report. (2021d). American Contractor Sentenced for Theft of Government Equipment on U.S. Military Base in Afghanistan.

<https://www.justice.gov/opa/pr/american-contractor-sentenced-theft-government-equipment-us-military-base-afghanistan>

World Bank, Macrotrends Report. (2021). Afghanistan Literacy Rate 1979 - 2021. [www.macrotrends.net/countries/AFG/afghanistan/literacy-rate'](http://www.macrotrends.net/countries/AFG/afghanistan/literacy-rate)

Afghanistan Literacy Rate 1979-2021. www.macrotrends.net. Retrieved 2021-10-29.

Refugiații din Estul Europei. O provocare globală

Eugenia Zaițev

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

Abstract: *Today, we live in unstable times, chaotic, with many changes and adaptability needs; even some places look different than before. In this study, I propose to bring to attention the current problem of refugees from Eastern Europe, emerging crisis, as we know, because of the war in the neighboring state. It is an unpleasant situation, of course, but it can also be a challenge, both for citizens of Ukraine and for the host countries. So, this is an internal phenomenon with external and global openings. I will approach this subject from intercultural perspective.*

Keywords: *globalization, refugees, social media, migration.*

Câteva definiții

Globalizare – fenomen de transformare a lumii într-o unitate, care se manifestă la scara întregului glob, prin mijloace specifice; precum și „pierderea/ umbrirea identității culturale, dar și ocazie de afirmare în fața vecinilor culturali și a lumii întregi, prin intermediul colaborărilor reale sau virtuale” (Riccardi, 2008, p. 66);

Refugiat – persoană care s-a retras undeva sau la cineva spre a se adăposti, spre a găsi sprijin sau ocrotire în fața unei primejdii, a unei neplăceri etc.;

Migrant – persoană care migrează, care se deplasează dintr-o regiune în alta, dintr-o țară în alta;

Emigrant – cel care emigrează, care-și părăsește patria pentru a se stabili (definitiv sau temporar) în altă țară; a se expatria;

Imigrant – cel care imigrează, care vine într-o țară străină pentru a se stabili aici;

Minoritate, minorități – partea (cea) mai puțin numeroasă a membrilor unei colectivități; *Minoritate națională* – grup de oameni de aceeași limbă și etnie, care se deosebesc de cele ale majorității locuitorilor unui stat.

Globalizare și tehnologie

Trăim într-un secol în care tehnologia vine peste noi, nu doar noi în sfera ei. Trăim într-o lume în care străinul devine familiar sau prieten, datorită rețelelor sociale ori a situațiilor sociale din ultima vreme. A transmite azi o informație, un act sau o semnătură înseamnă o fracțiune de timp. Un mesaj electronic ajunge mai repede dintr-un colț al lumii în altul decât un pachet dintr-o parte a orașului în cealaltă zonă, iar distanța dintre popoare devine mai mică datorită globalizării și a mediului online. Aproape orice informație este „la un click distanță”.

Cetățenii europeni activi sunt educați să respecte diversitatea culturală și să se bazeze pe valorile comune. Distanța dintre Europa și alte continente este mare din punct de vedere geografic, cultural în unele cazuri, dar tehnologia simplifică lucrurile, contribuind la o comunicare eficientă între popoare. Este un lucru benefic pentru cunoașterea altor viziuni, pentru educația multimedia și pentru cooperarea rapidă prin intermediul rețelelor sociale. O informație despre migrație poate fi găsită cu o viteză nemaipomenită.

Riscul lumii globalizate care trăiește într-un flux de informații și imagini pe ecranul mic/ mare, este tocmai, paradoxal, individualismul. Cu cât trăim într-o lume a globalizării, a dialogului online, cu atât suntem mai individualiști.

Autorii contemporani ai studiilor despre cultură și civilizație susțin că trăim într-o societate hiperindividualistă, unde eul este pe primul loc, ocolind valoarea sau nevoia celuilalt. În acest sens, unde se plasează refugiatul? Contează felul cum se vede omul pe sine însuși într-o lume dinamică, dar haotică; într-o cultură cu tradiție, însă cu deschideri spre noi provocări. Este nevoie de o identitate culturală și în cazul refugiaților; ei trebuie să fie primiți în cultura gazdă, dar și să se identifice cu valorile acesteia, să fie în acord cu „identitatea împărtășită de membrii aceleași culturi” (Șerbănescu (Vasilescu), 2007, p. 161).

Cultura este un fenomen care trebuie cunoscut pentru ca un refugiat să se poată adapta în țara gazdă. Fie că vorbim despre cele patru elemente enumerate de Hofstede în definirea culturii: valorile, ritualurile, eroii, simbolurile (Hofstede et al., 2012), fie că este privită ca o moștenire ce se transmite cu ajutorul codurilor de comunicație, precum: gesturile/ cuvintele, scrisul și artele, mass-media (presa, radioul, TV), media interactivă, telefonul, computerul, filmul digital, fotografia etc. (Ciascai & Marchiș, 2008), refugiatul trebuie să fie

minim informat cu noile aspecte din cultura primitoare. Digitalul ajută, îndrumă pe cel care caută informații, fiind astfel „o cale puternică de unificare a culturilor, de globalizare și cooperare interculturală” (Ciascai & Marchiș, 2008).

Pe de altă parte, tehnologia actuală răspunde nevoilor societății contemporane, formând astfel o diversitate culturală și un proces social. Totuși, în cartea sa *Educația interculturală și multimedia*, Liliana Ciascai consideră că „Diversitatea culturală și progresul societății sunt strâns legate: progresul tehnologic și alte demersuri realizate pentru a răspunde nevoilor societății actuale trebuie să nu compromită șansele viitoarelor generații de a-și satisface nevoile de producție, servicii, practici și produse culturale etc.” (Ciascai & Marchiș, 2008, p. 29). Prin tehnologia actuală și prin rețelele sociale îl descoperim pe celălalt, ca identitate reală și astfel, cu siguranță, putem schița un anumit profil asupra interlocutorului virtual străin pentru a-l recunoaște în lumea reală. Descoperim o identitate reală prin ceva virtual sau o persoană transferată într-un alt mediu. Omul nu este ca o mașină, ghidată de propriile reguli. Acest lucru nu determină altceva decât un dialog între om (ca ființă integră) și societate (cu toată diversitatea ei), dar și cu tehnologia tot mai avansată, creându-se deprinderi noi ale corpului prin prisma tehnicilor modelate social și cultural. Tehnologia oferă oportunitatea de cunoaștere a unei culturi, dar și remodelarea identității într-o anumită măsură, prin interacțiunea cu străinii. Astfel că societatea de astăzi lasă amprente semnificative asupra omului din secolul globalizării (Iacob, 2013), un secol al tehnologiei, instalată cu lucruri bune și mai puțin bune. În cazul refugiaților, se impune o condiție de adaptare, descoperire, provocare a noului, pentru că un individ care se deplasează (de nevoie) într-o altă țară va adopta cultura poporului gazdă, dar își va păstra și propriile valori, limbă și credință. Este adevărat că, în zilele noastre, fiecare este obișnuit cu noi culturi și valori, fiecare este cetățean european, însă unele diferențe culturale din estul Europei diferă față de cele din centrul sau vestul continentului.

Pe de altă parte, a trăi într-o lume a identității propriei culturi este prea puțin. Astăzi, este nevoie de o deschidere spre celălalt, spre o nouă dimensiune culturală, fie că vorbim despre o intersubiectivitate clasică sau de una virtuală prin prisma ecranului global (Lipovetsky & Serroy, 2008), care ne modelează existențial, social, economic, politic. Pentru refugiații din vremurile noastre, deschiderea spre altă cultură este o necesitate, bineînțeles. „Persoana care

pătrunde într-un alt orizont cultural se va vedea confruntată cu un alt sistem de percepție a realului, cu un ansamblu de viziuni culturale specifice asupra timpului și spațiului, cu un mod diferit de relaționare cu celălalt. În situația creată, trebuie exploatate simbolurile comune, elementele culturale asemănătoare care fac o breșă și pot facilita „trecerea” dintr-o lume (cu valorile ei) în alta, mai bogată și mai permisivă în privința valorilor eterogene” (Cucuș, 2014, p. 174). Astfel că deplasarea refugiaților din Est spre Vest va contura un schimb de valori și de percepții.

Prin urmare, putem observa că tehnologia are puterea de a uni toate culturile prin rețelele sociale prezente pe toate continentele (skype, facebook, gmail, whatsapp etc.). Acest lucru determină o formă de globalizare, o metodă de unificare a culturilor, fără a pierde propriile valori, dar cu siguranță, suportând anumite schimbări de personalitate de pe urma influenței spațiului nou. Refugiații din Estul Europei pot trăi șocuri culturale, pot avea probleme de integrare socială ori, din contră, provocări profesionale și culturale.

Minoritățile din Estul Europei

Globalizarea, în special prin intermediul tehnologiei dezvoltate, constituie un bun prilej de afirmare, cooperare, dezvoltare. În această lume diversă, cultura, dezbaterile de idei sau conștiința comună au o anumită forță (Riccardi, 2008, p. 69), astfel încât schimbul de obiceiuri de trai sau interacțiunea virtuală cu alte culturi poate să construiască o perspectivă nouă unui refugiat, îl poate face să găsească o cale interactivă și provocatoare către o nouă identitate. Fiecare își poate reformula propria identitate „în cadrul unui orizont mai vast” (Riccardi, 2008, p. 66). Așa apar și minoritățile în cadrul unui stat, căci migrantul se află pe un teritoriu nou, și reprezintă partea cea mai puțin numeroasă din punct de vedere etnic, lingvistic și cultural.

În Estul Europei avem mai multe grupuri de minorități, dar care locuiesc pe aceste teritorii de mult timp. Acești cetățeni cu limbă și etnie comună, dar diversă față de marea majoritate a poporului s-au adaptat deja culturii gazdă și au anumite privilegii din partea statului. Minoritățile naționale din această parte a continentului sunt practic cetățeni stabiliți din diverse motive în țările vecine statului de proveniență, precum: „rușii în Republica Moldova și Ucraina, românii în Serbia și Ucraina, ungurii în România ș. a. [...] Uniunea Europeană este interesată de tratarea minorităților și aspectele culturale ale procesului de

integrare, în special în Polonia, Ungaria, România și Bulgaria” (Ghenghea, 2012, p. 96). Putem observa că, în ultimii ani, Uniunea Europeană a amplificat relațiile cu câteva state din partea estică a continentului nostru, oferind sprijin financiar și administrativ: Armenia, Azerbaidjan, Belarus, Georgia, Republica Moldova și Ucraina. Acum, Belarus este sub umbra restricțiilor, dar referitor la celelalte țări estice, UE păstrează parteneriate și strategii de colaborare.

În România sunt mulți ucraineni stabiliți, chiar înainte de războiul recent. Aceștia pot fi întâlniți în Maramureș, Suceava, Caraș-Severin, Tulcea, Satu Mare, Arad și Botoșani. Ei au migrat în România în secolul al XX-lea (Yuriychuk, 2012, pp. 207-208). Astăzi, refugiații din Ucraina s-au stabilit și în alte județe ale României, dar nu se știe pentru cât timp, căci o parte dintre ei s-au întors în țara natală. Minoritatea ucraineană din România are câteva posibilități de obținere a drepturilor ei, inclusiv accesând sursele media, iar un exemplu util este Televiziunea Națională a României – TVR, unde sunt emisiuni bilingve pentru minorități, dar și un program în limba ucraineană la Radio Iași. În același timp, românii etnici din Ucraina au oportunitatea de a studia în limba română în școlile din statul vecin (Yuriychuk, 2012, p. 213).

Concluzii

Voi încheia prin a menționa faptul că internetul rămâne mijlocul de cooperare, iar interacțiunea socială – sursa principală de construire a noilor orizonturi, afaceri poate, deschideri profesionale și ajutor pentru comunitatea nevoiașă a oamenilor fără adăpost. Refugiații au diferite provocări sociale europene și deja mulți dintre ei s-au confruntat cu deprinderi noi, învățarea limbii statelor vecine Ucrainei sau ale celor din Occident. Tehnologia actuală constituie un avantaj enorm pentru comunicarea dintre popoare, culturi și state. Un cetățean refugiat poate oricând găsi informații utile sau păstra legătura cu cei rămași acasă prin intermediul rețelelor de socializare, iar lumea nouă în care au migrat cei mai mulți ucraineni constituie un sprijin social sau o provocare globală.

Bibliografie:

Ciascai, L., & Iuliana, M. (2008). Educația interculturală și multimedia. Presa Universitară Clujeană.

Cucoș, C. (2014). Pedagogie. (ediția a III-a revăzută și adăugită). Polirom.

Ghenghea, M. C. (2012). National Minorities and the European Union. A cultural approach for Eastern Europe. In Pascariu, G. C., Frunză, R., Alupului, C., Amarandei M. (coord.), Cross border EURO CONFERENCE – Dialogue between peoples and culture. East European cross border actors in the dialogue – The Idea of Europe, national identity and pan-European integration. A East European Perspective about the European Project (pp. 94-99). Stef.

Hofstede, G., Hofstede, G. J., & Minkov M. (2012). Culturi și organizații. Softul mental. Cooperare interculturală și importanța ei pentru supraviețuire. (Trad. M. Zografi). Humanitas.

Iacob, I. F. (2013). Sănătate, Boală, Vindecare. O perspectivă socio-culturală. Presa Universitară Clujeană.

Lipovetsky, G., & Serroy, J. (2008). Ecranul global. Cultură, mass-media și cinema în epoca hipermodernă. (Trad. M. Ungurean). Polirom.

Riccardi, A. (2008). Despre civilizația conviețuirii. (Trad. G. Tivdă). Humanitas.

Șerbănescu (Vasilescu), A. (2007). Cum gândesc și cum vorbesc ceilalți. Prin labirintul culturilor. Polirom.

Yuriychuk, Y. (2012). The position and the perspectives of ukrainian minority in Romania. In Pascariu, G. C., Frunză, R., Alupului, C., Amarandei M. (coord.). Cross border EURO CONFERENCE – Dialogue between peoples and culture. East European cross border actors in the dialogue – The Idea of Europe, national identity and pan-European integration. An East European Perspective about the European Project. (pp. 207-216). Stef.

Website: <https://dexonline.ro/>.

Website: <https://www.unhcr.org/ro/homepage/ziua-mondiala-a-refugiatului>.

Pacea și războiul. Cum să te porți cu un refugiat?

Elena Oliviana Epurescu

lector univ. dr., Universitatea Politehnica din București

Abstract: *I chose this title because I am a teacher at the international faculty, the Politehnica University of Bucharest, professor of socio-human sciences at the department regarding the psycho-pedagogical training of future engineers for the teaching profession. In this capacity I come into contact with different religions, denominations, different languages, peoples, traditions. My interests concern education for peace and moral-religious education. Their absence in the grid of our existence both at the individual and macro level, in the whole world, leads conflicts dominated by the struggle for power, for supremacy, in which the political has the decisive role. The behind-the-scenes games of the great powers give rise to conflicts, including those of a religious nature. In fact, the structure of the human being lacks understanding, tolerance, acceptance of the one next to us. Dehumanization means conflict. Lack of moral values means conflict. But above all, the absence of God in people's lives leads to conflict. Faith is the bond that unites souls and creates bridges between people. I fight for unity in diversity, I say no to war in any form! Conflicts are triggered by discrimination, stereotypes, prejudices, labels that lead to wars, in which there are often collateral victims, loss of human life and material damage. Where God is not in the souls of men, there is neither peace nor anything at all.*

Key words: *peace, interdisciplinarity, interconfessional, interreligious dialogue.*

Ce este pacea?

a) *Wikipedia*

Pace, cuvânt derivat din latinescul *pax*, definește în general, în sens pozitiv, o stare de liniște, o stare lipsită de conflicte militare.

Grecia antică, ideea de pace era legată de vârsta de aur inițială a umanității. În mitologia greacă, Irina (Eirene) este o zeiță alegorică personificând pacea. Simbolul porumbelului cu ramură de măslin este izvorât tot din mitologia antică: alegând casca lui Ares (Marte), zeul războiului, pentru a

cuibări, această pasăre sacră poate prelungi starea de pace, împiedicând zeul să-și îndeplinească funcția.

Pe plan colectiv, pacea este absența războiului (latină *pax absentia belli*) a violenței între grupuri umane.

În acest sens, societățile totalitare sau dictatoriale pot fi în pace pe planul militar, dar nu pe planul social: de exemplu, lupta claselor este o stare de război social. Menținerea păcii internaționale este unul dintre obiectivele organizațiilor, precum ONU. Pe plan individual, pacea poate fi și o stare de spirit personală, lipsită de mânie, de furie, de acreală, de frică, și în general de sentimente negative. Poate fi dorită pentru sine și pentru ceilalți, multe salutări tradiționale fiind bazate pe această urare (latină *pax vobis*, arabă *salam aleikum*, comună în întreaga lume islamică, *shalom* în ebraică, devenit *şulem* în idiș).

b) DEX

Stare de bună înțelegere între popoare, situație în care nu există conflicte armate sau războaie între state, popoare, populații; acord al părților beligerante asupra încetării războiului, tratat de încheiere a unui conflict armat; într-o comunitate socială, lipsă de tulburări, de conflicte, de vrajbă; armonie, liniște sufletească, stare de calm sufletesc; lipsă de zgomot și de mișcare; repaus, tăcere; formulă bisericească de binecuvântare: *Pace vouă!*; expresie folosită în formule privitoare la morți: *Odihnească în pace!* (sau *Dormi în pace!*).

c) Președintele Barack Obama

A ținut discursuri importante care au conturat principiile sale de relații interreligioase. Le exemplific pe cele din 3 februarie 2016 de la Societatea Islamică din Baltimore și de pe 4 februarie 2016, la Micul dejun Național de Rugăciune. Câteva principii cheie pe care le articulează, astfel încât acestea să devină principii pentru propriul nostru angajament cu vecinii noștri de alte religii: construirea relațiilor necesită vizitarea reciprocă; relația necesită cunoașterea istoriei celorlalți; relația necesită o apreciere a celuilalt; relația necesită a spune adevărul; relațiile depind de respectarea principiilor și valorilor noastre teologice de bază; relațiile oferă o înțelegere clară a dușmanilor noștri; relațiile ne ajută să depășim frica; relația necesită solidaritate.

d) Sfântul Părinte Papa Francisc — Fratelli tutti

Este cea de-a treia enciclică a Papei Francisc, subtitulată „despre fraternitate și prietenie socială.” Documentul a fost semnat la 3 octombrie 2020, cu ocazia vizitei Papei Francisc la mormântul omonimului său, Francisc de Assisi, și a fost publicat a doua zi, de sărbătoarea sfântului. Enciclica cere mai multă fraternitate umană și solidaritate și este o pledoarie pentru respingerea războaielor. Se concentrează asupra problemelor sociale și economice contemporane și propune o lume ideală de fraternitate în care toate țările pot face parte dintr-o „familie umană mai mare.” Este nevoie de pace! Mai multă pace! Nu putem rămâne indiferenți. Astăzi lumea are o arzătoare sete de pace.

e) Cuvântul lui Isus

Se impune prin înțelepciunea sa profundă: „Pune-ți sabia la locul ei - spune el -, căci toți cei care pun mâna pe sabie de sabie vor pieri” (Mt 26,52). Cei care scot sabia, eventual crezând că rezolvă în grabă situații dificile, vor experimenta asupra lor, asupra celor dragi ai lor, asupra țărilor lor, moartea care vine de la sabie.

„Destul!” (Lc 22,38) spune Isus atunci când discipolii îi arată două săbii, înainte de Pătimire.

„Destul!”: este un răspuns fără echivoc față de orice violență.

Acel „destul!” al lui Isus depășește secolele și ajunge puternic până la noi astăzi: destul cu săbiile, armele, violența și războiul!

Ziua internațională a păcii

Ziua Internațională a Păcii este sărbătorită în fiecare an pe 21 septembrie.

Aceasta este dedicată păcii și în special absenței războiului și a violenței.

Ziua a fost sărbătorită pentru prima oară în 1982, iar de atunci este sărbătorită în fiecare an de mai multe națiuni, organizații politice și militare.

Pentru a inaugura ziua, „Clopotul Păcii” este sunat la sediul ONU (în New York City).

Clopotul este turnat din monede donate de copii de pe toate continentele, cu excepția Africii și a fost un cadou de la Asociația Națiunilor Unite din Japonia, ca „un memento al costului uman în război”. Pe inscripția de pe o parte se poate citi, „Trăiască pacea absolută în lume”.

Simbolurile păcii

Porumbelul și ramura de măslin. Porumbelul care ține o ramură de măslin este menționat în relatarea Potopului din Biblie, unde Noe, dorind să asigure sfârșitul potopului, trimite un porumbel care se întoarce ținând o ramură de măslin în cioc.

Flacăra păcii. Lângă tribunalul internațional de la Haga, există un mic monument izolat care conține flacăra păcii. Este înconjurat de pietre, fiecare reprezentând simbolic una dintre cele o sută nouăzeci și opt de țări care se angajează să construiască pacea mondială.

Pipa păcii este folosită pentru a declara pacea între două triburi sau două puteri.

Pușcă spartă folosită de organizația IRG pentru a promova acțiuni nonviolente împotriva cauzelor războiului, pentru a sprijini și conecta oamenii din întreaga lume care refuză să ia parte la război și la pregătirile pentru război. Pe această bază, IRG lucrează pentru o lume fără război.

Macul alb. În timp ce florile de mac roșu au fost distribuite de Legiunea Regală Britanică pentru a comemora soldații care au murit în timpul primului război mondial, *Guild Cooperative Women* a început în 1933 să distribuie flori de mac alb. În 1934, i s-a alăturat *Uniunea de Promisiune a Păcii* ca garanție pentru pace și că războiul nu mai are loc.

Steagul alb înseamnă mai degrabă „hai să facem pace” decât o aserțiune generală a păcii. Este simbolul armistițiului, al predării pașnice. Prima oară se pare că a fost folosit în timpul dinastiei chineze Han, apoi de romani, în primele secole ale erei noastre (când în loc de steag se mai fluturau și crenguțe de măslin, în același scop).

Semnul cu degetele în V de la victorie a căpătat o asemenea greutate simbolică încât a început să fie folosit chiar și în forma auditivă, în codul Morse, în care V se „transcrie” cu trei bătăi scurte și una lungă.

Obiective pentru pace

- formarea reprezentărilor corecte cu privire la stările sociale de război și pace;
- evaluarea obiectivă a stărilor de război și pace;
- conștientizarea pericolelor generate de folosirea forței și a amenințării cu forța;

- conștientizarea necesității controlului strict asupra armamentului clasic și nuclear;
- cunoașterea problemelor de drept internațional și național care reglementează menținerea păcii și securității;
- formarea atitudinilor pacifiste;
- militarea pentru idealurile de pace, pentru înțelegere și colaborare cu toate popoarele lumii;
- solidarizarea cu forțele progresiste pentru o lume a păcii;
- formarea opiniilor legate de crearea climatului de securitate și pace în lume;
- formarea convingerilor de implicare în acțiunile forțelor organizate pentru menținerea sau restabilirea păcii;
- cunoașterea faptului că dreptul la pace este atât un drept individual, dar și colectiv;
- implicarea în acțiuni de propagandă în favoarea păcii, de condamnare a războiului.

Pledoarie pentru pace

Filozoful chinez Lao Tse spunea: „Ca să fie pace în lume, trebuie ca popoarele să trăiască în pace. Pentru ca popoarele să trăiască în pace, orașele nu trebuie să se ridice unele împotriva altora. Pentru a fi pace în orașe, vecinii trebuie să se înțeleagă. Ca să fie pace între vecini, trebuie ca armonia să domnească în familie. Ca să fie pace în casă, trebuie s-o găsești în propria inimă.” Una din problemele lumii contemporane, fiind accentuată de situația actuală din Ucraina și nu numai, este războiul. Războiul interconfesional, interreligios, dar și pe calea armelor apare acolo unde nu este cale pentru dialog și unde lipsește pacea. Războaie sunt și în interiorul nostru și poate că acestea reprezintă o proiecție a ceea ce exteriorizează comportamental și așa se ajunge la conflicte și ulterior la război. Personal, consider că toate războaiele își au originea în resorturile noastre interioare. Modul cum gândim, acționăm, concepția noastră despre lume și viață își pun amprenta asupra formării și dezvoltării personalității noastre, dar au impact și asupra vieții personale și profesionale, asupra stereotipurilor, prejudecăților și mentalității noastre. Consider că dialogul ar putea fi una dintre căile sau una dintre soluțiile pentru a găsi pacea. Comunicarea interculturală este acel schimb sau tranzacție valorică,

însoțită de înțelegerea semnificațiilor adiacente, între persoane sau grupuri care fac parte din culturi esențialmente diferite. Schimburile se pot realiza la nivel ideatic, verbal, nonverbal, comportamental, fizic, obiectual, organizațional. Pot fi implicite sau explicite, inconștiente sau deliberate. (C. Cucuș, 2002) „Cultura constituie un limbaj universal, o platformă de la care plecând se poate realiza o comunicare și o comuniune între oameni oricât de diferiți ar fi ei.” (apud. Cucuș)

Dialogul cultural este o strategie de reflecție intra culturală asupra propriilor fundamente ale culturii, asupra deschiderilor sau închiderilor față de anumite forme de expresie: drepturile omului, noua ordine mondială, libertate și democrație, schimbare, progres. Atitudinea interculturală facilitează apariția unor elemente comune, ca fundament al comunicării și înțelegerii reciproce între diferitele grupuri culturale. Modalitățile de relaționare cu celelalte culturi trebuie să cultive valori precum toleranța, respectul reciproc, credința în egalitatea sau complementaritatea culturală, recunoscând și acceptând anumite diferențe culturale sau valori locale în vederea unei bune comunicări sau conviețuiri. I. C. Băbuțau identifică o serie de factori ce condiționează decisiv comunicarea în context intercultural (I. C. Băbuțau, 2014):

- sistemele de valori: sunt bazate pe evoluția culturală și determină opțiunile individuale și de grup, pot genera tensiuni sau conflicte imposibil de mediat;
- limba: limba engleză este validată pe plan internațional ca limbă principală de comunicare în relațiile economice, diplomatice sau culturale. Influența acesteia rezultă în mare măsură din faptul că țările în care această limbă este utilizată ca limbă maternă influențează fundamental domeniile de utilizare;
- religia: percepția sacralului, sărbătorile religioase, influența religiei asupra practicilor zilnice, este un factor fundamental în comunicarea interculturală. În țările în care religia este clar separată de stat sau politică are o influență mai redusă, însă în țările în care nu există o astfel de separare, influența asupra comunicării interculturale e decisivă (ex. statele islamice);
- percepția asupra timpului: concepția *time is money* vs. o abordare lejeră a punctualității influențează total comunicarea în context intercultural;

- stilul de comunicare: există culturi în care gesturile care însoțesc comunicarea sunt de o complexitate care reprezintă cheia decodificării mesajului verbal.

Pledoaria pentru pace, pentru unitate în diversitate s-a concretizat în preocupările mele de a mă implica în acțiuni interculturale cu fundații, organizații, precum și publicarea unor articole despre această tematică. Voi relata în continuare propunerile mele cu privire la îmbunătățirea statutului refugiaților din lumea întreagă pe teritoriul României, în calitate de voluntar JRS (Serviciul Iezuiților pentru Refugiați).

Începând cu anul 2018 și până în prezent, am participat la o serie de cursuri ce s-au derulat în cadrul Centrului Arrupe din București, ocazie cu care am luat la cunoștință de faptul că în clădirea alăturată se află Serviciul Iezuiților pentru refugiați. Prin urmare, pornind de la interacțiunile cu refugiații de diferite culturi, religii, confesiuni și încercând să îi cunosc mai bine am formulat câteva idei care s-ar putea constitui ca un plan de măsuri pentru aceștia.

Analiza de nevoi

- se așteaptă să fie tratați cu respect și să le fie recunoscută experiența;
- vor soluții practice la problemele reale ale vieții;
- pot reflecta și analiza propria lor experiență;
- au nevoi diferite de a învăța;
- pot fi motivați de posibilitatea de a-și împlini aspirațiile și nevoile personale;
- au nevoie de sprijin în procesul de învățare;
- au nevoie de hrană, obiecte de igienă personală;
- au nevoie să-și comunice sentimentele într-un fel propriu;
- au nevoie de a fi ghidați spre a lua decizii și de a-și organiza dezvoltarea personală și profesională.

Scopuri

- responsabilizarea adultului pentru propriul program de pregătire;
- promovarea unor relații de parteneriat între formator și cursant;
- valorificarea funcției educogene a colectivului și a experiențelor profesionale ale fiecărui participant la program;

- stimularea creativității și inventivității;
- actualizarea cunoștințelor și deprinderilor prin noutăți din domeniul profesional respectiv;
- centrarea pe situațiile problematice cu care se confruntă adultul în viața socială și profesională.

Obiective

- identificarea indicatorilor de restructurare personală;
- a face din cel format, centrul acțiunii;
- construirea motivației;
- a pleca de la practică;
- a învăța adulții să învețe;
- a da timp de învățare;
- a stimula valorile grupului.

Programe de formare

- cursuri predate full-time, bazate pe conferințe;
- cursuri predate part-time;
- programe de pregătire bazate pe muncă;
- programe deschise, flexibile, de învățare la distanță;
- învățarea bazată pe resurse;
- învățarea „on-line”;
- învățarea colaborativă utilizată în grupuri de lucru;
- studiul independent;
- consiliere psiho-pedagogică.

Cadru legislativ

- legislație și acord cadru de derulare a unor activități, prestări servicii, în privința refugiaților din lumea întreagă;
- contracte de voluntariat;
- reprezentanți în parlament de la JRS și alte mișcări, grupuri și comunități reprezentative care să fie un liant între societatea civilă- nevoile și realitățile bisericii catolice;
- reprezentanți ai bisericii catolice în instituțiile statului;

- dezbateri la nivel parlamentar pe teme de acest gen, măsuri, propuneri, soluții;
- vizibilitate, publicitate;
- integrare pe piața forței de muncă;
- cursuri intensive de limba română;
- cursuri de calificare de scurtă durată;
- parteneriat public-privat pentru a fi înștiințați angajatorii despre existența și prezenta lor definitivă sau temporară în România.

Câteva propuneri

- implicarea în calitate de voluntari în acțiunile Catedralei și a altor parohii;
- emisiuni realizate de Angelus pe tema centrului, reportaje;
- sponsorizări;
- fonduri alocate de la buget sau alte surse colaterale;
- o masă caldă asigurată de o fundație, organizație sau supermarket;
- voluntari la Angelus;
- cooptați în emisiunile de limbi străine de la Angelus;
- emisiuni cu ei despre ei;
- evenimente legate de refugiați;
- concerte pentru ei în scop caritabil;
- ateliere pentru femei/pentru bărbați/copii;
- distincții, premii;
- pelerinaje la care pot participa;
- manifestări cultural-artistice în care se pot implica sau participa.

Bibliografie:

Băbuțau I.C. (2014), Comunicare interculturală. Proiect cofinanțat din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013. Axa prioritară 2 „Corelarea învățării pe tot parcursul vieții cu piața muncii” Domeniul major de intervenție 2.1 „Tranziția de la școală la viața activă”.Titlul proiectului: „O carieră pentru viața ta! Oportunități de carieră prin consiliere și orientare profesională”. Contract de finanțare nr. POSDRU/161/2.1/G/132792, București.

Cerghit, I., Neacșu, I. (2001), Prelegeri pedagogice. Editura Polirom, Iași.

Cucoș, C. (2002), Educația. Dimensiuni culturale și interculturale. Editura Polirom, Iași.

Dasen, P. (1999), Fundamentele științifice ale unei pedagogii interculturale în educația interculturală. Experiențe, politici, strategii. Editura Polirom, Iași.

Eliade, M. (1986), „Religiile”, în Interdisciplinaritatea și științele umane (traducerea din franceză a lucrării cu același titlu apărută în 1983 sub egida UNESCO). Editura Politică, București

Macavei, E. (2001), Pedagogie. Teoria educației. Editura Aramis, București.

Mircescu M., Chircu, S. (2010), Educație interculturală. Editura Printech, București.

„Pace”, Wikipedia – enciclopedia liberă, <<https://ro.wikipedia.org/wiki/Pace>> (descărcat la 5 iulie 2023)

„pace – definiție și paradigmă”, dex online – Dicționarul Explicativ al Limbii Române <<https://dexonline.ro/definitie/pace>> (descărcat la 6 iulie 2023)

Institutional Partnership Launches “Seeking Religious Literacy” Course, Parliament of the World’s Religions <<https://parliamentofreligions.org/announcements/institutional-partnership-launches-seeking-religious-literacy-course/>> (descărcat la 6 iulie 2023)

International Academy for Multicultural Cooperation <<https://www.multiculturalcooperation.net/>> (descărcat la 5 iulie 2023)

„President Obama Speaks at the National Prayer Breakfast”, youtube, <<https://youtu.be/MxBdzH66wZo>> (descărcat la 6 iulie 2023)

„President Obama's Remarks at ISB”, youtube, <<https://youtu.be/cW3qZkg17hY>> (descărcat la 5 iulie 2023)

„Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune”, La Santa Sede, <http://www.vatican.va/content/francesco/it/travels/2019/outside/documents/pap-a-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html>, (descărcat la 6 iulie 2023)

„Messaggio del Santo Padre Francesco ai partecipanti alla conferenza internazionale «I diritti umani nel mondo contemporaneo: conquiste, omissioni, negazioni», Roma, 10-11 dicembre 2018, <<http://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont.messages/2018/docu>

[mdocu/papa-francesco_20181210_messaggio-diritti-umani.html](#)> (descărcat la 6 iulie 2023)

List of Contributors

Ștefan Afloroaei is Professor at Alexandru Ioan Cuza University of Iași, Department of Philosophy. He lectures on philosophical hermeneutics and metaphysics, European idea, radical hermeneutics and theories of interpretation.

E-mail: stefan_afloroaei@yahoo.com

George Bondor is Professor at Alexandru Ioan Cuza University of Iași. He lectures on contemporary philosophy, phenomenology, current hermeneutical research, exegesis and argumentation in philosophy. George Bondor is the founding editor of the journal *Meta*, coordinator of the *Sophia* collection, "Al. I. Cuza" University Publishing House, Iași, and scientific director of the Center for Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy.

E-mail: bondor@uaic.ro

Maria Cernat is Associate Professor at Titu Maiorescu University and National School of Political Studies and Public Administration (SNSPA). Since 2011 she has published articles on Romanian websites for political debates (*The Barricade*, *CriticAtac*, *Cealaltă Agendă*, *România Curată*, *Gazeta de Artă Politică* etc.). Maria Cernat is president of the Institute for Media Research and Human Rights.

E-mail: macernat@gmail.com

Cătălina-Gabriela Curea is a doctoral student of National School of Political Studies and Public Administration, the doctoral school of political sciences. She is also an university assistant at National University of Defense Carol 1 and has over 12 years of experience in the central public administration as a counselor at the Diplomatic Office of the Prime Minister.

E-mail: catalina.curea@gov.ro

Marius Dobre is a researcher at the Institute of Philosophy and Psychology Constantin Rădulescu-Motru of the Romanian Academy.

E-mail: dmariusdobre@yahoo.com

Radu Enache is Associate Lecturer at the National School of Political and Administration Studies. Topics of interest: national identity, nationalism, globalization, geopolitics.

E-mail: radu.enache@comunicare.ro

Elena Oliviana Epurescu is Lecturer in the Department of Didactic Training and Socio-Human Sciences, Politehnica University of Bucharest.

E-mail: epurescuoliviana@yahoo.com

Marin Gherman is Assistant Professor at Ștefan cel Mare University of Suceava. He received his Ph. D. from Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University (Ukraine) in 2014 with a thesis on social capital and political reforms in Eastern Europe. His research interests include mass-media, disinformation and fake news, Russian foreign policy, geopolitical studies, Romanian-Ukrainian relations, Ukrainian studies, social capital in Eastern Europe.

E-mail: marin.gherman@usm.ro

Vasilii Guțu is a social relations specialist, World Vision Romania. Since the beginning of the war in Ukraine, he has coordinated the implementation of World Vision projects supporting Ukrainian refugees in Suceava county. His areas of interest are facilitating access to education or educational activities for Ukrainian refugee children, socio-professional integration by facilitating access to jobs and employment for refugees, inclusion of Ukrainian refugees in the host community.

E-mail: vasilii_gutu@wvi.org

Horia-Vicențiu Pătrașcu is Lecturer in the Department of Didactic Training and Socio-Human Sciences, Politehnica University of Bucharest. He holds courses on philosophy of science, philosophy of culture, philosophy of technical culture, communication strategies, European identity, intercultural communication.

E-mail: horia_vicentiu_patrascu@yahoo.com

Roxana Petre is candidate at the Doctoral School of Letters, University of Bucharest.

E-mail: petreliaroxi@yahoo.com

Sergiu-Lucian Raiu is Lecturer at Ștefan cel Mare University of Suceava. His areas of interest are the sociology of youth, the transition to adulthood and the transition from school to work. He is currently a sociologist advisor at the Centre for orientation, association and counselling in the research career, COACH-USV, within Ștefan cel Mare University of Suceava.

E-mail: sergiu.raiu@atlas.usv.ro

Eugenia Zaițev is Assistant at the Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences, Alexandru Ioan Cuza University of Iasi.

E-mail: eugenia.zaitev@gmail.com

.....
Editura Universității „Ștefan cel Mare” din Suceava

Strada Universității nr. 13, Municipiul Suceava

editura.usv.ro

Telefon: 0230-216-147

E-mail: victorcarcale@litere.usv.ro
.....

Redactori:

Andreia Magdalena Mandici, Alexandra Roxana Rusu, Sabrina Vacari
Sorina Ionela Avasiloaei, Monika Anelia Marculak, Gabriela Bilboreanu, Iryna

Andriesh, Cristian Reznic

Tehnoredactor:

Iuliana Cîrstiuc

Coperta:

Călin Constantin Cozma

Bun de tipar: mai 2024

Apărut: 2024.
.....

Tiparul executat la Editura Universității „Ștefan cel Mare” din Suceava