

# Eon

Revistă academică trimestrială editată de  
Eon – Asociație pentru Promovarea Culturii, Artei, Educației și Cercetării Științifice  
Partener: Editura *Agnos* din Sibiu

Vol. 7, nr. 2 / 2026



ISSN 2734 - 8296  
(Print)

Revista *Eon* este indexată în  
bazele internaționale de  
date DOAJ, ERIHPLUS,  
CEEOL, EBSCO, INDEX  
COPERNICUS și altele.

ISSN-L 2734 – 8296

**ADRESA REDACȚIEI**

Aleea Frații Buzești, nr. 12, sc. B. ap. M2, loc. Sibiu,  
jud. Sibiu, România

ISSN 2734 - 830X  
(Online)

**Tehnoredactor și  
responsabil website:**  
Gabriel Hasmațuchi

**Coperta:**  
Petru Adrian Danciu

<https://www.revista-eon.eu>  
E-mail : [revista.eon2020@gmail.com](mailto:revista.eon2020@gmail.com)

## COLEGIUL ȘTIINȚIFIC ȘI ECHIPA EDITORIALĂ

## Director de onoare:

Romeo PETRAȘCIUC, Editura *Agnos* din Sibiu

## Colegiul științific:

Mihaela ALBU, Uniunea Scriitorilor din România  
 Adrian ALUI GHEORGHE, Uniunea Scriitorilor din România  
 Dan ANGHELESCU, Uniunea Scriitorilor din România  
 Lia Alexandra BALTADOR, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu  
 Daniela Maria BĂDILĂ, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu  
 Ioan BIRIȘ, Universitatea de Vest din Timișoara  
 Vasile Cătălin BOBB, Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca  
 Kathrin BOUVOT, University of Vienna  
 Diana CÂMPAN, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia  
 Violet CERNICA, Universitatea din București  
 Dan CHIȚOIU, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
 Ion CORDONEANU, Universitatea Dunărea de Jos din Galați  
 Ioana-Narcisa CREȚU, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu  
 Marius CUCU, Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava  
 Theodor DAMIAN, Metropolitan College of New York  
 Liliana DANCIU, Centrul de Cercetare a Imaginarului  
 "Speculum", Universitatea "1 Decembrie 1918" Alba Iulia  
 Dragoș DRAGOMAN, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu  
 Virgil DRĂGHICI, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca  
 Daniela DUNCA, Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca  
 Petru DUNCA, Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca  
 Ion DUR, Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca (România)  
 Florea IONCIOAIA, Universitatea Alexandru Ioan Cuza din Iași  
 Viorella MANOLACHE, Institutul de Științe Politice și Relații  
 Internaționale „Ion I. C. Brătianu” al Academiei Române,  
 București  
 Antonia MATEI, Universitatea București  
 Ovidiu MATIU, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu  
 Maria MICLE, Universitatea de Vest din Timișoara  
 Viviana MILIVOIEVICI, Institutul de Cercetări Socio-Umane "Titu  
 Maiorescu", Academia Română, Filiala Timișoara  
 Marius-Iuliu MORARIU (Ieromonah Maxim), Universitatea  
 Pontificală „Angelicum”  
 Delia MUNTEAN, Uniunea Scriitorilor din România  
 Ionel NARIȚA, Universitatea de Vest din Timișoara  
 Constantin NECULA, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu  
 Marian NENCESCU, Uniunea Scriitorilor din România

Amalia PAVELESCU, Universitatea „Lucian Blaga” din  
 Sibiu

Ovidiu PECICAN, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-  
 Napoca

Bogdan POPOVENIUC, Universitatea „Ștefan cel Mare”  
 din Suceava

Rodrigo Inácio Ribeiro SÁ MENEZES,

PhD, Cercetător independent, Brazilia

Constantin SCHIFIRNET, Școala Națională de Studii  
 Politice și Administrative din București

Gianluigi SEGALERBA, aka - Arbeitskreis Kulturanalyse  
 Universität Wien

Marco SONZOGNI, Victoria University of Wellington

Delia SUIOGAN, Centrul Universitar Nord din Baia Mare  
 - Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca

Lucian-Vasile SZABO, Universitatea de Vest din  
 Timișoara

Alina TENESCU, Universitatea din Craiova

Ioan Radu VĂCĂRESCU, Uniunea Scriitorilor din România

## Redactor-șef:

Gabriel HASMAȚUCHI, Universitatea „Lucian Blaga” din  
 Sibiu (România)

## Coeditori:

Alexandra BALM DUMITRESCU,

New Zealand Society of Authors (Noua Zeelandă)

Anca-Elena DAVID, Universitatea „Lucian Blaga” din  
 Sibiu (România)

Costin-Răzvan ENACHE, Universitatea „Lucian Blaga”  
 din Sibiu (România)

Adriana MARTINS, Universidade Catolica Portuguesa  
 (Portugal)

Jarmila MILDORF, Paderborn University (Germany)

Raluca SOARE, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu  
 (România)

## Editori:

Anabella-Maria BEJU, Universitatea „Lucian Blaga” din  
 Sibiu (România)

Aniela-Ioana CORLĂTEANU, Academia Forțelor Terestre  
 „Nicolae Bălcescu” din Sibiu (România)

Maria-Otilia OPREA, Universitatea „Lucian Blaga” din  
 Sibiu (România)

Maria SINACI, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad  
 (România)

Emilia URSACHI, Universitatea „1 Decembrie 1918” din  
 Alba Iulia (România)

## Cuprins / Table of Contents

Adrian MARCU, <b>Între etnografie și metafizică: structura cunoașterii în opera lui Ernest Bernea</b> .....	51
Alexandru OFRIM, <b>Vise și viziuni în satul românesc interbelic: pentru o antropologie a experienței onirice</b> .....	61
Cristian PAȘCALĂU, <b>Semioză, cunoaștere și creativitate la C.S. Peirce</b> .....	70
Diana PĂULEȚ & Virgil DRĂGHICI, <b>Fenomenologie și constructivism</b> .....	77
Tudorel-Constantin RUSU, <b>“As is my custom and in keeping with my way of being”: The Homiletical Ethos of Nicolae Steinhardt</b> .....	89
Alexandru LAZĂR, <b>Preaching, Conflict and Organization: Christian Universalism in the Architecture of American Christianity between Philadelphia and New England</b> .....	96
Florin GHIURGIU, <b>Entropia epistemică și reziliența cunoașterii în infosferă</b> .....	104
Anca-Elena DAVID, <b>Academia Română în preocupările presei transilvănene din sec. al XIX-lea</b> .....	113
Paulin Bertrand LENGUE KWAMEN, <b>Approche littéraire de la patrimonialisation</b> .....	117
Andra ANDREI & Daniela-Maria CREȚU, <b>Implicarea parentală în cadrul programului „Școala altfel”: o analiză a percepțiilor și nivelului de participare</b> .....	125
Amel BOUMARAF & Noura BOUMARAF, <b>Learners’ and Teachers’ Perspectives on How Intercultural Podcasts Enhance Identity Awareness in EFL Contexts</b> .....	136
Carla HENGELMAN, <b>Constructions of Identity in British Music Videos</b> .....	147
Laura-Elena ROMAN-FAUR, <b>Arhetipurile societății ideale: Rolul proprietății în configurarea statului perfect</b> .....	155
Dragoș DRAGOMAN, <b>Neoliberalism sau totul este de vânzare. Actualitatea lui Marx</b> .....	163
Teodora TĂMAȘ, <b>Reconfigurări muzicale subversive ale folclorului sub naționalismul lui Ceaușescu: formația Phoenix (1972–1975)</b> .....	176

© Revista *Eon*, doar pentru prezentul volum  
© *Autorul/Autorii/Author/s*

Autorii își asumă răspunderea privind originalitatea lucrării publicate, iar responsabilitatea pentru opiniile exprimate le revine integral.

Author(s) is/are exclusively responsible for the originality of the published articles. The views and opinions expressed by author(s) in the articles published in this journal are their sole responsibility.

# Între etnografie și metafizică: structura cunoașterii în opera lui Ernest Bernea

## Article history:

Received: 26.03.2026

Revised: 20.04.2026

Accepted: 25.04.2026

Available online ahead-of-print: 03.06.2026

Available online: 01.07.2026

<https://doi.org/10.56177/eon.7.2.2026.art.1>

**Adrian MARCU**

Universitatea de Medicină și Farmacie

„Victor Babeș”, Timișoara

[adi\\_umft@yahoo.com](mailto:adi_umft@yahoo.com)

**Title:** “Between Ethnography and Metaphysics: The Structure of Knowledge in the Work of Ernest Bernea”

**Abstract:** This article proposes a reassessment of Ernest Bernea as a thinker situated at the intersection of ethnography, rural sociology, philosophy of culture, and the study of symbolic life. Rather than treating his work as a merely descriptive account of traditional peasant culture, the study argues that Bernea’s ethnographic writings imply an epistemology of culture, in which custom, ritual, temporality, and communal life function as forms of lived knowledge. The analysis places Bernea within the Romanian interwar debate on modernization and cultural continuity, while also bringing his work into dialogue with broader theoretical frameworks associated with Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Clifford Geertz, Charles Taylor, Lucian Blaga, Mircea Eliade, Dimitrie Gusti, and Constantin Noica. The article maintains, however, that such comparisons must remain interpretive rather than genealogically absolute. Its central claim is that Bernea’s work should be read not only as ethnographic documentation but also as a reflection on how a community inhabits meaning, organizes spiritual and symbolic order, and transmits intelligibility through tradition. In this sense, Bernea emerges as an author of intellectual frontier significance, whose writings illuminate the relation between culture, understanding, and communal being in twentieth-century Romanian thought.

**Keywords:** Ernest Bernea, ethnography, cultural knowledge, tradition, symbolic order.

**Rezumat:** Acest articol propune o reevaluare a lui Ernest Bernea ca gânditor situat la intersecția dintre etnografie, sociologia rurală, filosofia culturii și studiul vieții simbolice. În loc să trateze opera sa ca pe o simplă descriere a culturii țărănești tradiționale, studiul susține că scrierile etnografice ale lui Bernea implică o epistemologie a culturii, în care obiceiurile, ritualurile, temporalitatea și viața comunitară funcționează ca forme de cunoaștere trăită. Analiza îl plasează pe Bernea în cadrul dezbaterii interbelice românești privind modernizarea și continuitatea culturală, punând totodată opera sa în dialog cu cadre teoretice mai largi asociate cu Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Clifford Geertz, Charles Taylor, Lucian Blaga, Mircea Eliade, Dimitrie Gusti și Constantin Noica. Articolul susține, totuși, că astfel de comparații trebuie să rămână interpretative, mai degrabă decât absolute din punct de vedere genealogic. Teza sa centrală este că opera lui Bernea ar trebui citită nu doar ca documentație etnografică, ci și ca o reflecție asupra modului în care o comunitate dă sens, organizează ordinea spirituală și simbolică și transmite inteligibilitatea prin tradiție. În acest sens, Bernea se conturează ca un autor de importanță intelectuală de pionierat, ale cărui scrieri pun în lumină relația dintre cultură, înțelegere și ființa comunitară în gândirea românească a secolului al XX-lea.

**Cuvinte-cheie:** Ernest Bernea, etnografie, cunoaștere culturală, tradiție, ordine simbolică.

## O problemă de poziționare: de ce trebuie recitit Ernest Bernea

Locul lui Ernest Bernea în cultura română a secolului XX rămâne, încă, paradoxal. Deși aparține unei generații intelectuale asupra căreia s-a scris enorm, el nu a beneficiat de aceeași vizibilitate critică precum Mircea Eliade, Constantin Noica sau Lucian Blaga. Și totuși, opera lui are o valoare distinctă tocmai prin situarea ei la intersecția unor domenii care, în mod obișnuit, sunt tratate separat: sociologia rurală, etnografia, filosofia culturii, antropologia religioasă și reflecția asupra condiției comunitare. Dacă este citit doar ca sociolog al lumii țărănești, Bernea pare un autor important, dar de nișă. Dacă este citit doar ca tradiționalist, riscul este reducerea operei sale

la un episod al dezbaterilor interbelice despre autohtonism. Dacă este citit însă din perspectiva unei teorii a cunoașterii culturale, opera sa capătă o amplitudine considerabil mai mare<sup>1</sup>.

Ipoteza prezentului articol este că etnografia lui Ernest Bernea nu reprezintă doar o metodă de înregistrare a faptelor culturale, ci o cale de acces la structurile de sens care organizează viața colectivă. Cu alte cuvinte, în scrisul său, etnografia tinde să depășească nivelul inventarierii descriptive și să devină o formă de înțelegere a lumii. Această transformare a etnografiei într-o epistemologie implicită este ceea ce justifică apropierea de autori și tradiții care, la prima vedere, par să aparțină altui registru: hermeneutica lui Hans-Georg Gadamer, fenomenologia existențială a lui Martin Heidegger, antropologia interpretativă a lui Clifford Geertz, reflecția lui Charles Taylor asupra imaginarului social, dar și meditațiile lui Lucian Blaga, Mircea Eliade și Constantin Noica asupra culturii, sensului și tradiției<sup>2</sup>.

O asemenea lectură este, de altfel, cu atât mai legitimă cu cât biografia intelectuală a lui Bernea autorizează, până la un punct, o asemenea corelare. El a urmat, între 1930 și 1933, studii de specializare la Paris, unde a frecventat cursurile lui Marcel Mauss, și la Freiburg, unde a audiat cursurile lui Martin Heidegger. Această informație nu este un detaliu de decor, ci un element care explică, măcar parțial, de ce în scrisul său empiric nu rămâne niciodată pur empiric, iar analiza culturii tinde să se deschidă spre întrebări privitoare la ordine, sens și condiția umană. Nu rezultă de aici că Bernea ar fi fost un discipol sistematic al lui Heidegger sau al lui Mauss; o asemenea afirmație ar depăși ceea ce putem susține cu rigoare. Se poate spune însă, cu suficientă temei, că formarea sa într-un asemenea mediu intelectual face plauzibilă o sensibilitate teoretică mai amplă decât aceea a simplului monografist.

Pentru Gadamer, în *Wahrheit und Methode* (1960), înțelegerea nu este o simplă tehnică aplicată asupra unui obiect, ci o modalitate fundamentală de apartenență la istorie și tradiție. Omul nu înțelege din afara lumii sale, ci din interiorul unui orizont deja constituit. Această idee este esențială pentru lectura lui Bernea. Lumea satului nu este, în cazul său, un obiect extern, rece, tratat printr-o metodă strict pozitivistă, ci o lume de sens care trebuie înțeleasă din interiorul modului ei propriu de articulare. Aici intervine și proximitatea cu Heidegger. În *Sein und Zeit* (1927), existența umană este descrisă ca fiindare-în-lume, ceea ce înseamnă că sensul nu este adăugat realității din afară, ci este deja prezent în felul concret în care lumea este locuită. La Bernea, comunitatea tradițională este tocmai o astfel de lume locuită<sup>3</sup>.

În același timp, lectura operei lui Bernea devine mai fertilă dacă este pusă în legătură cu Clifford Geertz. În *The Interpretation of Cultures* (1973), Geertz propune ideea că analiza culturală trebuie să fie una interpretativă, preocupată de semnificațiile pe care actorii le acordă gesturilor, ritualurilor și practicilor lor. Chiar dacă Bernea nu utilizează vocabularul geertzian, interesul său pentru modul în care oamenii își trăiesc și își înțeleg obiceiurile, spațiul, timpul și comunitatea îl situează într-o vecinătate semnificativă cu antropologia interpretativă<sup>4</sup>.

Pe de altă parte, trebuie evitată tentația unei anacronizări excesive. Nu este necesar și nici legitim să afirmăm că Bernea ar fi fost, în sens strict, un hermeneut, un fenomenolog sau un antropolog interpretativ în sensul consacrat ulterior de bibliografia occidentală. O asemenea afirmație ar depăși datele verificabile. Mai prudent și mai corect este să spunem că opera sa permite o lectură în această direcție și că unele dintre intuițiile lui devin mai inteligibile atunci când sunt puse în dialog cu aceste cadre teoretice. Acesta este sensul propriu al prezentului demers<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Pentru profilul intelectual general al lui Ernest Bernea, vezi Ernest Bernea, *Timpul la țaranul român. Contribuție la problema timpului în religie și magie* (București: Tipografia „Bucovina”, 1940); idem, *Civilizația românească sătească. Ipoteze și precizări* (București: Casa Școalelor, 1944); idem, *Cadre ale gândirii populare românești* (București: Cartea Românească, 1985).

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, trad. Gabriel Cerceș, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn și Călin Petcanu (București: Teora, 2001); Martin Heidegger, *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă (București: Humanitas, 2003); Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973); Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004); Lucian Blaga, *Trilogia culturii* (București: Humanitas, 1994); Mircea Eliade, *Sacral și profanul* (București: Humanitas, 1992); Constantin Noica, *Devenirea într-o ființă* (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1981).

<sup>3</sup> Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*; Martin Heidegger, *Ființă și timp*.

<sup>4</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*.

<sup>5</sup> Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*; Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

Interesul pentru Ernest Bernea derivă și dintr-o problemă mai largă, care depășește cazul său individual: ce fel de cunoaștere produce studiul culturii tradiționale? Produce doar informații despre trecut și despre forme de viață pe cale de dispariție? Sau produce și o reflecție asupra condițiilor în care oamenii locuiesc sensul, construiesc ordinea comunitară și transmit o viziune asupra lumii? În jurul acestei întrebări gravitează întregul articol. Răspunsul avansat aici este că, la Bernea, etnografia nu este doar o știință a faptelor culturale, ci și o meditație asupra modurilor în care lumea devine inteligibilă pentru om prin tradiție, simbol, rit și comunitate<sup>1</sup>.

Prin urmare, scopul textului de față nu este de a-l transforma artificial pe Bernea într-un metafizician propriu-zis, ci de a arăta că scrisul său etnografic se sprijină pe o concepție implicită despre ordine, sens, experiență și comunitate. În această privință, el aparține unei familii intelectuale în care sociologia, filosofia culturii și reflecția asupra religiosului nu sunt despărțite prin granițe rigide. Tocmai această mobilitate disciplinară face ca opera lui să rămână relevantă pentru orice spațiu intelectual interesat de zonele de întâlnire dintre cultură, filosofie și istorie intelectuală<sup>2</sup>.

### Între modernizare și fidelitate culturală: orizontul interbelic al reflecției lui Bernea

Pentru a înțelege specificul operei lui Ernest Bernea, trebuie reconstituit peisajul intelectual în care aceasta devine posibilă. Interbelic românesc este traversat de o tensiune fundamentală: aceea dintre proiectul modernizării accelerate și dorința de a conserva sau de a rearticula un nucleu cultural perceput ca autentic. Această tensiune este departe de a fi strict românească. În întreaga Europă, modernitatea produce efecte ambivalente: emancipare și dezorientare, progres tehnic și atomizare socială, secularizare și pierderea reperelor simbolice. Ceea ce în Vest apare adesea ca proces gradual, în Europa de Est și de Sud-Est ia frecvent forma unei comprimări istorice, în care societăți majoritar rurale sunt obligate să recupereze rapid decalaje instituționale, economice și culturale<sup>3</sup>.

În acest sens, reflecțiile lui Charles Taylor din *Sources of the Self* (1989) și *Modern Social Imaginaries* (2004) sunt utile pentru înțelegerea climatului în care se formează Bernea. Taylor insistă asupra faptului că modernitatea nu înseamnă doar instituții noi, ci și transformarea profundă a modului în care oamenii își imaginează ordinea socială, persoana, libertatea și comunitatea. Acest lucru este valabil și pentru România interbelică: nu era vorba doar despre importul unor forme administrative sau politice occidentale, ci despre o mutație a imaginarului social. De aici derivă și rezistența tradiționalistă. Aceasta nu este simplă nostalgie, ci răspuns la o ruptură de civilizație<sup>4</sup>.

Bernea se formează într-un moment în care tradiționalismul românesc are deja o genealogie bine conturată. De la Junimea, cu spiritul ei critic față de formele fără fond, până la gândirism și diversele forme de autohtonism, se cristalizează o preocupare constantă pentru raportul dintre modernizare și continuitate culturală. În această privință, Lucian Blaga este un reper decisiv. În *Trilogia culturii* și în *Spațiul mioritic* (1936), Blaga susține că fiecare cultură dezvoltă o matrice stilistică proprie, un mod particular de a organiza sensibilitatea, expresia și raportarea la lume. Chiar dacă Bernea nu operează cu același aparat speculativ, apropierea de o asemenea viziune este evidentă în interesul său pentru formele concrete ale vieții populare ca purtătoare de sens structural, nu doar de pitoresc etnografic<sup>5</sup>.

O altă proximitate semnificativă este aceea cu Mircea Eliade. În studii precum *Patterns in Comparative Religion* (1949) și *The Sacred and the Profane* (1957), Eliade argumentează că experiența umană este organizată prin distincții simbolice fundamentale, între spațiu sacru și spațiu profan, timp sacru și timp istoric, centru și periferie. Bernea nu dezvoltă o teorie comparatistă a religiilor, dar interesul său pentru structura interioară a lumii țărănești merge în aceeași direcție. Pentru amândoi, cultura populară nu este doar depozit de superstiții sau relicve, ci expresia unui mod coerent de a locui lumea<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*; Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*.

<sup>2</sup> Ernest Bernea, *Civilizația românească sătească. Ipoteze și precizări*; idem, *Îndemn la simplitate* (București: Cugetarea, 1941).

<sup>3</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self*; idem, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

<sup>4</sup> Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*; idem, *Sources of the Self*.

<sup>5</sup> Lucian Blaga, *Spațiul mioritic* (București: Humanitas, 1994); idem, *Trilogia culturii*.

<sup>6</sup> Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor* (București: Humanitas, 1992); idem, *Sacru și profanul* (București: Humanitas, 1992).

Pe de altă parte, Bernea nu poate fi desprins de moștenirea școlii lui Dimitrie Gusti. Aceasta este o altă axă esențială a contextului său intelectual. Gusti propune o sociologie monografică ce urmărește totalitatea vieții sociale: cadre cosmice, biologice, psihice și istorice, manifestări economice, spirituale, juridice și politice. În texte precum *Sociologia militans* și în programul campaniilor monografice, Gusti încearcă să combine rigoarea științifică cu o misiune civică și culturală. Cercetarea satului nu era, în acest cadru, o simplă acumulare de date, ci parte a unei pedagogii naționale și a unui proiect de cunoaștere integrală a societății românești. Bernea moștenește de aici disciplina observației și convingerea că realitatea socială trebuie abordată în ansamblul ei. Dar el își deplasează interesul spre dimensiunea interioară a acestei lumi, spre sensul trăit al fenomenelor<sup>1</sup>.

Această deplasare îl apropie, indirect, și de Constantin Noica. În *Devenirea întru ființă* (1981) și în alte texte despre cultură și spirit, Noica încearcă să gândească modul în care o cultură își poate articula propriile forme de sens fără a se dizolva în imitație. Chiar dacă registrele stilistice sunt foarte diferite, la Bernea se poate identifica aceeași preocupare pentru interioritatea unei lumi culturale și pentru coerența ei proprie. Nu este vorba despre izolaționism, ci despre refuzul unei modernizări care distruge inteligibilitatea formelor de viață<sup>2</sup>.

În fine, acest context trebuie înțeles și ca răspuns la ceea ce Heidegger numește, în mai multe scrieri, dominația calculului și uitarea întrebării privitoare la ființă<sup>3</sup>. Fără a-l transforma pe Bernea într-un heideggerian, se poate observa că tensiunea dintre lumea tradițională și modernitatea tehnicizată are, la ambii, o încărcătură ontologică. Modernitatea nu schimbă doar instituții, ci și felul în care lucrurile apar, se ordonează și capătă sens. Bernea nu formulează această critică în vocabularul filosofiei germane, însă rezervele sale față de lumea dezvrăjită a abstractizării moderne pot fi citite în proximitatea unei asemenea problematici.

Prin urmare, Bernea trebuie citit în acest câmp de forțe: între sociologia gustiană, filosofia culturii la Blaga, hermeneutica simbolicului la Eliade, problema autenticității culturale prezentă la Noica și critica mai generală a modernității abstractizante. Numai astfel putem înțelege de ce etnografia sa nu se reduce la descriptiv și de ce, în cazul lui, analiza comunității tradiționale tinde spre o meditație asupra ordinii lumii<sup>4</sup>.

### Descriere, participare, interpretare: profilul etnografului

La prima vedere, Ernest Bernea aparține unei tradiții bine delimitate: aceea a cercetătorului de teren format în spiritul monografismului românesc. El observă, notează, clasifică, descrie obiceiuri, ritualuri, forme de organizare comunitară, practici cotidiene și reprezentări colective. Dacă ne-am opri aici, l-am încadra firesc într-o istorie a etnografiei și a sociologiei rurale. Totuși, o lectură mai atentă a modului în care își construiește obiectul de studiu arată că descrierea, deși indispensabilă, nu este pentru el scopul ultim. Ea funcționează mai degrabă ca prag al unei înțelegeri mai profunde. Bernea descrie pentru a pune în lumină o ordine de sens<sup>5</sup>.

Această mutație este importantă. În tradițiile pozitivistice ale științelor sociale, descrierea tinde să fie subordonată explicației cauzale. Faptele sunt colectate pentru a fi ulterior subsumate unor regularități sau tipologii. La Bernea, însă, multe fenomene culturale sunt tratate ca forme de manifestare ale unei lumi deja articulate simbolic. Nu este vorba doar despre ceea ce fac oamenii, ci despre felul în care locuiesc un univers de semnificații. Acest pas de la inventarierea faptelor la lectura lor ca forme ale unei lumi îl apropie de ceea ce, într-un alt context, Clifford Geertz va numi „thick description”. Pentru Geertz, gesturile umane nu pot fi înțelese ca simple secvențe comportamentale; ele trebuie interpretate în interiorul rețelei de semnificații în care actorii înșiși le situează<sup>6</sup>. La Bernea, același tip de sensibilitate este vizibil în interesul pentru semnificația internă a obiceiurilor și riturilor.

Această orientare explică și atenția sa pentru unitatea organică a fenomenelor comunitare. Ritualurile de trecere, practicile de muncă, structurile datinii sau organizarea simbolică a timpului nu apar ca elemente dispartate,

<sup>1</sup> Dimitrie Gusti, *Sociologia militans* (București: Editura Fundației Culturale Regale, 1935); Henri H. Stahl, *Teoria și practica investigațiilor sociale* (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1974).

<sup>2</sup> Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*.

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*.

<sup>4</sup> Dimitrie Gusti, *Sociologia militans*; Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*; Mircea Eliade, *Sacral și profanul*; Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*; Ernest Bernea, *Îndemn la simplitate* (București: Cugetarea, 1941).

<sup>5</sup> Ernest Bernea, *Civilizația românească sătească. Ipoteze și precizări*; idem, *Cadre ale gândirii populare românești*.

<sup>6</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*.

ci ca părți ale unei totalități de viață. În această privință, moștenirea lui Dimitrie Gusti rămâne esențială. Monografismul gustian urmărea tocmai surprinderea societății în complexitatea ei, în interdependența cadrelor și manifestărilor. H. H. Stahl, în studiile sale de sociologie istorică și de metodologie a investigației sociale, a insistat de asemenea asupra necesității de a înțelege structurile comunitare în ansamblul lor<sup>1</sup>. Bernea se înscrie în această orientare, dar îi conferă o tonalitate mai reflexivă. Totalitatea nu mai este doar o exigență metodologică, ci și o condiție de inteligibilitate a lumii culturale.

Tocmai aici se deschide dialogul posibil cu Heidegger. În *Sein und Zeit*, lumea cotidiană nu este un simplu decor exterior, ci mediul original al înțelegerii. Lucrurile apar mai întâi în cadrul unui sistem de semnificații practice, înainte de a deveni obiecte tematizate<sup>2</sup>. Analog, la Bernea, satul nu este doar un obiect științific, ci o lume în care gesturile, ritmurile, spațiile și relațiile sunt deja încărcate de semnificație. Etnograful nu produce sensul acestor forme; el încearcă să-l surprindă și să-l exprime.

În mod similar, Gadamer ajută la clarificarea statutului unei asemenea cercetări. În viziunea lui, înțelegerea istorică și culturală nu se realizează dintr-o poziție neutră absolută, ci prin participarea la un „orizont”. A înțelege o tradiție înseamnă a intra într-un raport viu cu ea. Aceasta nu presupune abandonarea spiritului critic, ci recunoașterea faptului că înțelegerea este mereu mediată de limbaj, istorie și prejudecăți productive<sup>3</sup>. Bernea, în măsura în care acordă tradiției un statut de purtătoare de sens, nu tratează lumea studiată ca pe un simplu material inert. De aceea, scrisul său devine frecvent mai dens decât o simplă anchetă sociologică.

Un alt aspect important este raportul dintre individual și colectiv. În multe abordări moderne, individul este unitatea de bază a analizei sociale. La Bernea, accentul cade adesea pe comunitate ca subiect difuz al vieții simbolice. Nu înseamnă că indivizii dispar, ci că sensul este înțeles ca emergent dintr-o formă de viață comună. Aici se poate invoca, din nou, și perspectiva lui Charles Taylor, pentru care imaginarul social este constituit de practici, așteptări și narațiuni împărtășite. Comunitatea nu este doar suma membrilor ei, ci cadrul în care aceștia înțeleg ce este normal, legitim, sacru sau relevant<sup>4</sup>. Bernea operează, implicit, cu o asemenea intuiție.

Și influența lui Marcel Mauss poate fi amintită aici, cu toată prudența necesară. Mauss, în *Essai sur le don* (1925) și în alte texte de antropologie socială, este preocupat de caracterul total al faptului social, de unitatea dintre dimensiunile economice, simbolice, juridice și religioase ale practicilor colective. Fără a afirma că Bernea preia sistematic conceptele maussiene, este totuși legitim să observăm că interesul său pentru fenomenul comunitar ca unitate de viață totală poate fi citit în proximitatea acestui tip de antropologie. Formația sa pariziană face o asemenea convergență interpretativă cu atât mai plauzibilă<sup>5</sup>.

De aceea, etnograful Bernea trebuie înțeles ca autor aflat între descriere și interpretare. El nu abandonează observația concretă și nu se refugiază într-o filozofie abstractă a tradiției. Dar, în același timp, nu rămâne la nivelul unei simple culegeri de fapte. Descrierea sa este orientată de întrebarea privitoare la sensul intern al fenomenelor. Această poziție intermediară este tocmai sursa forței sale intelectuale. Ea explică de ce opera lui poate interesa nu doar istoricul sociologiei rurale, ci și cercetătorul preocupat de hermeneutica culturii, antropologia simbolicului și filosofia comunității.

### Obiceiul ca ordine vie: etnografia înțeleasă ca epistemologie culturală

Cea mai fertilă cale de a-l citi pe Ernest Bernea este, probabil, aceea care tratează etnografia sa drept mai mult decât o disciplină descriptivă. În scrisul lui, etnografia tinde să devină o modalitate de cunoaștere a lumii umane, în sens tare, nu doar o tehnică de arhivare a unor obiceiuri. Această deplasare este decisivă, fiindcă ea mută problema de la „ce fenomene culturale observăm?” la „ce fel de adevăr despre om și comunitate devine accesibil prin aceste fenomene?”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Dimitrie Gusti, *Sociologia militans*; Henri H. Stahl, *Teoria și practica investigațiilor sociale*.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Ființă și timp*.

<sup>3</sup> Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*.

<sup>4</sup> Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*.

<sup>5</sup> <https://humanitas.ro/autori/ernest-bernea>

<sup>6</sup> Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*, passim; idem, *Timpul la țăranul român*, passim.

Într-o astfel de perspectivă, obiceiul, ritualul, datina sau ordinea cotidiană nu sunt simple obiecte de catalog, ci forme prin care o comunitate își exprimă și își stabilizează propria inteligibilitate. Practicile colective nu doar reflectă o ordine socială, ci o produc și o mențin. Din acest motiv, etnografia devine la Bernea un mod de a accede la condițiile simbolice ale vieții sociale. Această idee poate fi pusă în legătură cu Gadamer, pentru care tradiția nu este doar transmisie de conținuturi, ci mediu al înțelegerii însăși. În măsura în care oamenii moștenesc forme de viață, limbaje și tipare de evaluare, ei nu se raportează la lume dintr-un vid, ci din interiorul unei istoricități constitutive<sup>1</sup>. Bernea se mișcă într-un orizont asemănător: ceea ce lumea tradițională oferă nu este doar material etnografic, ci un mod de înțelegere a existenței.

Din alt unghi, aici poate fi convocat și Heidegger. Analiza sa a cotidianității arată că lumea este mai întâi înțeleasă practic, prin uz, proximitate, grijă și semnificație, înainte de a fi tematizată teoretic<sup>2</sup>. În acest sens, o comunitate tradițională posedă o formă de cunoaștere încorporată în modurile sale de a munci, de a celebra, de a suferi, de a îngropa, de a locui spațiul și de a ordona timpul. Bernea este interesat tocmai de această cunoaștere încorporată. Ea nu apare sub forma unui tratat, dar nu este mai puțin reală. Dimpotrivă, este o cunoaștere sedimentată în viață.

Această observație poate fi dezvoltată și cu ajutorul lui Pierre Bourdieu, chiar dacă Bernea aparține unui context intelectual anterior și diferit. În *Outline of a Theory of Practice* (1972), Bourdieu arată cum practicile sociale încorporează structuri de percepție și evaluare, fără ca actorii să le tematizeze discursiv în mod constant. Fără a-l suprapune forțat pe Bernea peste Bourdieu, se poate spune că și la Bernea datina și obiceiul conțin o inteligență practică a comunității, o formă de ordine activă, nu doar inertă. Tot astfel, Mary Douglas, în *Purity and Danger* (1966), a insistat asupra faptului că clasificările rituale și simbolice exprimă structuri de ordine socială<sup>3</sup>. O asemenea lectură poate fi aplicată, cu prudență, și universului bernean: practicile tradiționale nu sunt simple vestigii, ci formule de ordonare a realului.

În acest punct, apropierea de Lucian Blaga devine iarăși relevantă. Pentru Blaga, cultura nu este un adaos ornamental la viața umană, ci expresia unui mod specific de raportare la mister și lume. În *Trilogia culturii*, el arată că formele culturale exprimă structuri adânci ale sensibilității și gândirii colective<sup>4</sup>. Deși Bernea rămâne mai aproape de materialitatea concretă a vieții rurale decât Blaga, ambii împărtășesc convingerea că formele culturale nu sunt pur accidentale. Ele vehiculează un mod de a înțelege existența. Etnografia, în acest cadru, devine o cale de acces la aceste structuri adânci.

Și Noica poate fi util aici. Chiar dacă demersul său este mult mai speculativ, reflecția lui asupra culturii române ca proces de articulare a sensului oferă un cadru pentru a înțelege de ce comunitatea tradițională nu este, pentru Bernea, un simplu rest istoric. Ea este purtătoarea unei ordini de sens care riscă să devină invizibilă într-o civilizație dominată de abstracție și utilitarism. În acest sens, etnografia are și o funcție recuperatoare, dar nu în sens muzeal. Nu este vorba de conservarea inertă a trecutului, ci de înțelegerea unor moduri de a fi care au organizat existența în forme dense și coerente<sup>5</sup>.

În plus, Charles Taylor ne oferă un limbaj foarte potrivit pentru a formula această intuiție. Imaginările sociale moderne sunt structuri prin care oamenii își imaginează raporturile reciproce, legitimitatea instituțiilor și sensul acțiunilor comune. Dacă aplicăm această idee lumii studiate de Bernea, putem spune că tradiția rurală funcționează ca imaginar social puternic: ea stabilește orizonturile normalului, sacralului, rușinii, datoriei, solidarității și ritmului temporal. Etnografia, în consecință, nu consemnează doar fapte, ci descrie arhitectura unei lumi inteligibile<sup>6</sup>.

Prin urmare, a spune că la Bernea etnografia este formă de cunoaștere înseamnă a recunoaște că obiectul ei nu este simplu. Ea nu studiază numai instituții și practici, ci și felul în care o comunitate produce și

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Ființă și timp*.

<sup>3</sup> Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge, 1966).

<sup>4</sup> Lucian Blaga, *Trilogia culturii*.

<sup>5</sup> Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*; Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*.

<sup>6</sup> Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*; Ernest Bernea, *Civilizația românească sâtească. Ipoteze și precizări*.

transmite inteligibilitate. În acest punct, etnografia se apropie de metafizică nu pentru că abandonează concretul, ci pentru că descoperă în concret întrebări privitoare la ordine, sens și adevăr uman<sup>1</sup>.

### Satul ca univers simbolic: dimensiunea spirituală a comunității

Un element esențial pentru înțelegerea lui Ernest Bernea este faptul că lumea comunității tradiționale nu este, la el, o lume strict socială în sens îngust. Ea este și o lume simbolică, spirituală și, în multe privințe, religios articulată. Aici se află unul dintre motivele pentru care etnografia sa tinde să depășească sociologia descriptivă. În măsura în care încearcă să surprindă felul în care o comunitate își organizează relația cu timpul, spațiul, moartea, ritmul anual și ordinea vieții, Bernea descrie implicit și o ontologie trăită<sup>2</sup>.

Cel mai apropiat nume, aici, este Mircea Eliade. În *The Sacral și profanul* și în *Tratatul de istorie a religiilor*, acesta arată că omul tradițional nu trăiește într-un univers omogen, ci într-unul diferențiat simbolic: există locuri privilegiate, timpuri încărcate, rituri de trecere, repetiții exemplare, axe ale lumii. Fără a spune că Bernea preia explicit această teorie, putem totuși observa că interesul său pentru structura interioară a lumii țărănești merge în aceeași direcție. Comunitatea nu este doar un ansamblu de relații economice sau juridice, ci și un spațiu în care realitatea este ordonată conform unor repere spirituale<sup>3</sup>.

Această perspectivă poate fi pusă în relație și cu Lucian Blaga. În *Spațiul mioritic*, Blaga propune ideea că structurile culturale dau formă experienței și sensibilității colective. Spațiul nu este niciodată doar geografie; el este și stil, și orizont, și mod de a fi. În mod analog, la Bernea, satul nu este doar o unitate administrativă sau economică, ci o lume locuită într-un anumit fel, cu o gramatică simbolică proprie. Timpul, de asemenea, nu este redus la cronologie abstractă, ci apare în ritmurile vieții, ale sărbătorii, ale muncii, ale trecerii<sup>4</sup>.

De aici derivă și importanța ritualurilor. Ritualul nu este o simplă repetiție mecanică, ci formă de instituire și reînnoire a sensului. Arnold van Gennep, în *Les rites de passage* (1909), a arătat că momentele majore ale existenței sunt marcate prin secvențe rituale care organizează trecerea între stări. Victor Turner, mai târziu, în *The Ritual Process* (1969), a subliniat rolul liminalității și al comuniunii simbolice<sup>5</sup>. Deși Bernea aparține unui alt orizont intelectual, sensibilitatea sa față de ritual ca fenomen comunitar total îl apropie de o astfel de înțelegere. Ritualurile înseamnă, în fond, moduri prin care comunitatea își spune sieși cine este, în ce ordine trăiește și cum trece prin momentele-limită.

În această privință, dimensiunea spirituală a comunității poate fi pusă și în dialog cu Durkheim. În *The Elementary Forms of Religious Life* (1912), Durkheim arată că religiosul exprimă și întărește coeziunea socială<sup>6</sup>. Dar Bernea pare să meargă, cel puțin implicit, dincolo de o simplă funcționalizare a religiosului. La el, spiritualul nu este doar instrument de coeziune, ci dimensiune constitutivă a lumii trăite. De aceea, o apropiere de fenomenologia religiei este adesea mai fecundă decât una pur sociologică.

Și aici revine util Heidegger, deși într-un mod indirect. Dacă existența este mereu situată și înțeleasă din interiorul unei lumi, atunci dimensiunea spirituală nu este suprapusă din afară peste viața comunitară, ci aparține modului în care lumea însăși este deschisă și locuită. A trăi într-o comunitate tradițională nu înseamnă doar a respecta norme, ci a locui un univers diferențiat axiologic și simbolic<sup>7</sup>.

Mai mult, această dimensiune spirituală explică de ce, la Bernea, comunitatea nu poate fi gândită exclusiv în termenii moderni ai contractului, interesului sau utilității. Ea este susținută de o memorie comună, de ritmuri împărtășite și de o ordine a semnificațiilor care nu poate fi redusă la calcul. Tocmai aici lectura lui Charles Taylor este iarăși relevantă. În critica sa la adresa unor versiuni sărăcite ale modernității, Taylor insistă asupra faptului

<sup>1</sup> Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*.

<sup>2</sup> Ernest Bernea, *Timpul la țaranul român*.

<sup>3</sup> Mircea Eliade, *Sacral și profanul*; idem, *Tratat de istorie a religiilor*; Ernest Bernea, *Civilizația românească sătească. Ipoteze și precizări*.

<sup>4</sup> Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*; Ernest Bernea, *Timpul la țaranul român*.

<sup>5</sup> Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage* (Chicago: University of Chicago Press, 1960); Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine, 1969).

<sup>6</sup> Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, trad. Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu (Iași: Polirom, 1995).

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Ființă și timp*.

că persoana umană este constituită prin orizonturi de semnificație. Comunitățile transmit asemenea orizonturi, iar pierderea lor nu este un simplu accident sociologic, ci o transformare a condiției de inteligibilitate a vieții<sup>1</sup>.

De aceea, dimensiunea spirituală a comunității este decisivă pentru înțelegerea lui Bernea. Ea explică de ce etnografia sa nu poate fi redusă la sociologia faptelor și de ce analiza lui se apropie, uneori discret, de o meditație asupra ființei comunitare. Nu pentru că ar formula o metafizică sistematică, ci pentru că descoperă, în concretețea ritualului și a tradiției, urmele unei ordini mai adânci decât simpla organizare socială<sup>2</sup>.

### **Între recuperare și vigilență critică: ambiguități, limite, riscuri de lectură**

Orice lectură care încearcă să recupereze relevanța filosofică a lui Ernest Bernea trebuie să își asume și dificultățile cazului său. Prima dintre ele ține de raportul dintre etnografie și ideologie. În Europa interbelică, studiul tradiției, al satului și al identității culturale nu se desfășoară într-un vid neutru. El este frecvent legat de proiecte de definire națională, de polemici privind modernizarea și, uneori, de forme de esențializare a comunității. România nu face excepție. Studiul lumii rurale apare într-un context în care satul este investit cu funcții simbolice majore: este văzut drept rezervor al autenticității, al continuității etnice, al moralității nealterate sau al ordinii organice pierdute.

Aici se impune prudență critică. Faptul că Bernea găsește în comunitatea tradițională o ordine de sens nu înseamnă că această comunitate trebuie automat idealizată. Tocmai aici, unele lecturi contemporane, influențate de antropologie critică, pot aduce un corectiv util. Johannes Fabian, în *Time and the Other* (1983), a arătat cum discursul antropologic poate produce distanțe artificiale, înghețând alteritatea într-un timp arhaic<sup>3</sup>. Deși Bernea nu practică exotizarea colonială analizată de Fabian, pericolul unei fixări a satului într-un registru de autenticitate imuabilă rămâne. Comunitatea tradițională riscă astfel să devină normă implicită, iar modernitatea să apară exclusiv ca degradare.

Un alt risc este cel semnalat, într-o altă formă, de Raymond Williams în *The Country and the City* (1973): opoziția sat-orăș este adesea încărcată afectiv și ideologic, astfel încât satul devine simbolul unei purități pierdute, iar orașul al coruperii<sup>4</sup>. Dacă aplicăm această observație contextului românesc, putem spune că orice reflecție asupra lumii rurale trebuie să evite transformarea ei într-o esență morală. La Bernea există, fără îndoială, o valorizare a comunității tradiționale. Dar tocmai de aceea este necesar un exercițiu critic: valoarea cognitivă a etnografiei sale nu trebuie confundată cu infailibilitatea normativă a modelului comunitar descris.

De asemenea, raportul dintre tradiție și modernitate nu poate fi simplificat. Charles Taylor, în *A Secular Age* (2007), insistă asupra faptului că modernitatea nu trebuie înțeleasă doar ca pierdere, ci și ca deschidere a unor posibilități noi ale reflecției, ale conștiinței de sine și ale pluralismului. Dacă Bernea surprinde densitatea unei lumi tradiționale, aceasta nu ne obligă să transformăm modernitatea într-un simplu negativ al ei. Mai fertil este să vedem că opera lui pune în lumină ceea ce modernitatea ținde să uite: dependența sensului de formele de viață comune. Dar această critică a uitării nu trebuie să devină respingere totală a modernului<sup>5</sup>.

Mai există și problema metodologică. Interpretarea lui Bernea prin Heidegger, Gadamer, Geertz sau Taylor este utilă, dar ea trebuie controlată. Este ușor să proiectăm asupra unui autor concepte elaborate posterior și să îi atribuim o sistematicitate pe care nu a urmărit-o. Respectarea adevărului interpretativ cere să distingem între ceea ce autorul formulează explicit și ceea ce poate fi elaborat plecând de la opera lui. Acest articol a mers deliberat pe a doua direcție, dar sub semnul prudenței. Nu am afirmat că Bernea este, propriu-zis, un heideggerian sau un gadamerian ante litteram, ci că opera sa permite o lectură fertilă în dialog cu aceste tradiții.

În fine, mai există limita impusă de însăși natura genului intelectual practicat de Bernea. El nu construiește un sistem filosofic în sensul lui Blaga sau Noica. Scrisul său rămâne legat de observația concretă, de analiza fenomenelor culturale și de preocuparea pentru lumea tradițională românească. Aceasta este, de fapt, și forța lui,

<sup>1</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self*; idem, *A Secular Age*.

<sup>2</sup> Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*.

<sup>3</sup> Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press, 1983).

<sup>4</sup> Raymond Williams, *The Country and the City* (New York: Oxford University Press, 1973).

<sup>5</sup> Charles Taylor, *A Secular Age*.

dar și limita sa. El sugerează mai mult decât sistematizează. De aici și dificultatea critică: cine îl citește exclusiv ca sociolog ratează profunzimea sa; cine îl citește exclusiv ca metafizician riscă să îi falsifice registrul.

Tocmai de aceea, locul cel mai potrivit pentru Bernea este acela de frontieră intelectuală. El aparține acelei categorii de autori care, fără a oferi un sistem, deschid un câmp de reflecție. Ambiguitățile sale nu trebuie nici negate, nici absolutizate. Ele fac parte din adevărul operei sale și din adevărul epocii în care a scris. O interpretare matură nu le elimină, ci le lucrează.

## O concluzie deschisă: Bernea și problema sensului comunitar

O lectură atentă a operei lui Ernest Bernea arată că relevanța ei nu poate fi epuizată prin etichetele obișnuite de „sociologie rurală”, „etnografie” sau „tradiționalism”. Toate aceste încadrări sunt, într-o anumită măsură, corecte, dar insuficiente. Ceea ce conferă densitate intelectuală scrisului său este faptul că, în interiorul observației etnografice, se profilează o întrebare mai amplă despre modul în care o comunitate locuiește sensul, transmite o ordine simbolică și transformă viața colectivă într-un univers inteligibil. În acest punct, etnografia sa devine mai mult decât disciplină descriptivă: devine o cale de acces la condițiile de înțelegere ale existenței comunitare<sup>1</sup>.

Aceasta este, în fond, miza formulei „între etnografie și metafizică”. Ea nu sugerează că Bernea ar abandona concretul pentru abstracțiunea sistematică, ci că, în analiza fenomenelor culturale, se deschide inevitabil o problemă ontologică. Obiceiul, ritualul, ritmul timpului, organizarea simbolică a spațiului și funcția tradiției nu sunt doar fapte. Ele spun ceva despre felul în care lumea apare pentru oameni, despre structura ordinii lor trăite și despre raportul dintre comunitate și adevăr. Aici se întâlnesc, fără să se confunde, etnografia și metafizica.

Dialogul cu Gadamer a permis formularea ideii că tradiția nu este simplu obiect, ci mediu al înțelegerii. Dialogul cu Heidegger a clarificat faptul că sensul este întotdeauna deja prezent într-o lume locuită, înainte de a fi tematizat teoretic. Aproximarea de Geertz a făcut vizibil caracterul interpretativ al analizei culturale, iar lectura lui Taylor a ajutat la înțelegerea comunității tradiționale ca imaginar social dens. În același timp, Blaga, Eliade, Gusti și Noica au oferit repere specifice spațiului românesc, indispensabile pentru plasarea lui Bernea în contextul său propriu. Fără Gusti, nu înțelegem disciplina și totalismul sociologic din fundalul operei sale. Fără Blaga și Eliade, riscăm să ratăm dimensiunea simbolică și spirituală a lumii pe care o descrie. Fără Noica, trecem prea repede peste problema interiorității culturale și a sensului<sup>2</sup>.

Dar concluzia cea mai importantă este poate alta. Opera lui Bernea rămâne actuală nu pentru că ne-ar oferi un model gata de restaurat, ci pentru că ne obligă să regândim însuși natura cunoașterii culturale. Într-o epocă dominată de fragmentare disciplinară și de forme rapide de analiză socială, Bernea amintește că înțelegerea unei comunități cere atenție la totalitate, la ritm, la memorie, la simbol și la formele de viață împărtășite<sup>3</sup>. Cu alte cuvinte, cultura nu este o sumă de produse, ci un mod de a deschide lumea.

Această lecție este decisivă și astăzi. Dispariția sau transformarea accelerată a lumilor tradiționale nu face inutilă etnografia, ci o face mai exigentă. Ceea ce trebuie înțeles nu este doar „ce a fost”, ci și ce fel de ordine umană dispare sau se transformă atunci când comunitățile își pierd limbajele simbolice și ritmurile comune<sup>4</sup>. Din această perspectivă, lectura lui Bernea nu este una pur retrospectivă. Ea devine un exercițiu de luciditate culturală.

În cele din urmă, locul său în cultura română ar trebui regândit. Nu ca simplu autor marginal al unei epoci mari, nici ca figură secundară a tradiționalismului, ci ca gânditor al lumii comunitare, la frontiera dintre sociologie, etnografie și filosofia culturii. O asemenea re poziționare nu îl transformă într-un „mare sistematician” și nici nu îi anulează ambiguitățile. Dar îi redă ceea ce merită: un loc într-o genealogie a reflecției românești asupra sensului, tradiției și condiției umane.

<sup>1</sup> Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*; idem, *Timpul la țaranul român*.

<sup>2</sup> Dimitrie Gusti, *Sociologia militans*; Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*; Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*; Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*; Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*.

<sup>3</sup> Ernest Bernea, *Maramureșul. Țară românească* (București: Cugetarea, 1944).

<sup>4</sup> Raymond Williams, *The Country and the City*.

**References:**

- Bernea, Ernest. *Cadre ale gândirii populare românești*. Cartea Românească, 1985.
- Bernea, Ernest. *Civilizația românească sătească. Ipoteze și precizări*. Casa Școalelor, 1944.
- Bernea, Ernest. *Îndemn la simplitate*. Cugetarea, 1941.
- Bernea, Ernest. *Maramureșul. Țară românească*. Cugetarea, 1944.
- Bernea, Ernest. *Țimpul la țăranul român. Contribuție la problema timpului în religie și magie*. Tipografia „Bucovina”, 1940.
- Blaga, Lucian. *Spațiul mioritic*. Humanitas, 1994.
- Blaga, Lucian. *Trilogia culturii*. Humanitas, 1994.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, 1977.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge, 1966.
- Durkheim, Émile. *Formele elementare ale vieții religioase*. Traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu. Polirom, 1995.
- Eliade, Mircea. *Tratat de istorie a religiilor*. Humanitas, 1992.
- Eliade, Mircea. *Sacral și profanul*. Humanitas, 1992.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. Columbia University Press, 1983.
- Gadamer, Hans-Georg. *Adevăr și metodă*. Traducere de Gabriel Cerceș, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn și Călin Petcanu. Teora, 2001.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, 1973.
- Gusti, Dimitrie. *Sociologia militans*. Editura Fundației Culturale Regale, 1935.
- Heidegger, Martin. *Ființă și timp*. Traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă. Humanitas, 2003.
- Mauss, Marcel. *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Translated by W. D. Halls. Routledge, 1990.
- Noica, Constantin. *Devenirea întru ființă*. Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.
- Stahl, Henri H. *Teoria și practica investigațiilor sociale*. Editura Științifică și Enciclopedică, 1974.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Harvard University Press, 2007.
- Taylor, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press, 2004.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, 1989.
- Turner, Victor. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Aldine, 1969.
- Van Gennep, Arnold. *The Rites of Passage*. University of Chicago Press, 1960.
- Williams, Raymond. *The Country and the City*. Oxford University Press, 1973.

**BIONOTE:**

**Adrian MARCU** is lecturer at the „Victor Babeș” University of Medicine and Pharmacy in Timișoara, as well as a journalist and writer. He holds a PhD in Sociology of History from the West University of Timișoara and has an academic background in journalism and communication sciences. His main research interests include the sociology of medicine, bioethics, the philosophy of medicine and organ donation, and Romanian intellectual history, with a focus on interwar thought and figures. He has published books, studies, and articles in these fields and has participated in national academic projects and conferences, contributing to interdisciplinary dialogue between philosophy, medicine, and the social sciences.

# Vise și viziuni în satul românesc interbelic: pentru o antropologie a experienței onirice

## Article history:

Received: 30.04.2026

Revised: 05.05.2026

Accepted: 06.06.2026

Available online: 01.07.2026

<https://doi.org/10.56177/eon.7.2.2026.art.2>

## Alexandru OFRIM

Universitatea din București

Facultatea de Litere

[alexandru.ofrim@litere.unibuc.ro](mailto:alexandru.ofrim@litere.unibuc.ro)

<https://orcid.org/0009-0007-5219-0079>

**Title:** “Dreams and Visions in Interwar Rural Romania: Towards an Anthropology of Oneiric Experience”

**Abstract:** This article examines the status of dreams and visionary experiences in the Romanian rural world of the interwar period, drawing on field materials collected by members of the Bucharest Sociological School during monographic campaigns (notably Henri H. Stahl, Traian Herseni, and Gheorghe Focșă). The first part highlights the ways in which these researchers interpreted peasants’ narratives of dreams and visions, interpretations that oscillated between a neutral methodological stance and a tendency to pathologize such experiences. The article also underscores the limits of these approaches, marked by the absence of a systematic engagement with the oneiric domain, despite the existence of a diffuse “visionary culture” in rural Romania, in which dreams and visions were not perceived as exceptional but rather as integral to the religious imagination of everyday life. Dream narratives mobilize a recurrent repertoire of motifs (journeys to the otherworld, encounters with supernatural agents, and revelation mediated through sacred texts) situated at the intersection of oral tradition, apocryphal literature, and religious iconography.

**Keywords:** dreams, visions, Bucharest Sociological School, anthropology of dreaming, oneiric narratives, literacy.

**REZUMAT:** Articolul examinează statutul viselor și al experiențelor vizionare în lumea rurală românească din perioada interbelică, valorificând materialele de teren colectate de membrii Școlii Sociologice de la București în cadrul campaniilor monografice (în special Henri H. Stahl, Traian Herseni și Gheorghe Focșă). Prima parte a studiului evidențiază modul în care acești cercetători au interpretat narațiunile țăranilor despre vise și viziuni, interpretări care oscilează între o poziție metodologică neutră și tendința de a patologiza aceste experiențe. De asemenea, sunt puse în lumină limitele acestor abordări, marcate de absența unei investigații sistematice a domeniului oniric, în pofida existenței unei „culturi vizionare” difuze în mediul rural românesc. În acest context, visele și viziunile nu erau percepute ca fenomene excepționale, ci ca parte integrantă a imaginarului religios al vieții cotidiene. Narațiunile despre vise și viziuni mobilizează un repertoriu recurent de motive (călătorii în lumea de dincolo, întâlniri cu sfinți sau îngeri, revelații mediate prin texte sacre) situate la intersecția dintre tradiția orală, literatura apocrifă și iconografia religioasă.

**CUVINTE-CHEIE:** vise, viziuni, Școala Sociologică de la București, antropologia viselor, narațiuni onirice, alfabetizare.

## Introducere

„Oamenii care au avut prilejul să stea de vorbă cu sfinții și cu îngerii nu sunt atât de puțini cât s-ar crede, prin satele românești. Și dacă n-au avut toți parte de fenomenul Maglavitului, cât de duioși sunt unii dintre ei!” (Stahl 1936, 87). Constatarea sociologului Henri H. Stahl apare la începutul unei note de teren redactate în urma participării sale, în cadrul Școlii Sociologice de la București, la campania monografică din 1928, desfășurată în satul Fundu Moldovei, sub coordonarea lui Dimitrie Gusti. În aceste împrejurări, cercetătorul a consemnat relatarea unei informatoare vârstnice, Catrina Ursu, din satul Fundu Moldovei (Bucovina), care pretindea că, în timpul somnului, ar fi călătorit în lumea de dincolo, vizitând Raiul și Iadul. Observația cercetătorului sugerează că, în contextul comunităților rurale românești din perioada interbelică, astfel de experiențe onirice de tip vizionar, în care sufletul părăsește corpul în timpul somnului pentru a călători în lumea de dincolo, erau destul de numeroase și nu erau percepute ca manifestări excepționale sau bizare. Mențiunea explicită a „fenomenului Maglavitului” face

trimiteră la cazul ciobanului Petrache Lupu, ale cărui viziuni au generat un amplu val de pelerinaje către localitatea Maglavit din sudul României, în anul 1935.

Analiza de față urmărește două obiective principale. Într-o primă etapă, vom examina modul în care cercetătorii aparținând Școlii Sociologice de la București s-au raportat la aceste experiențe onirice și vizionare. Într-o a doua etapă, vom propune o relectură interdisciplinară a materialelor de teren rezultate din campaniile monografice, în dialog cu cercetări de antropologie și istorie culturală, pentru a evidenția semnificațiile culturale și sociale ale acestor forme imaginare de comunicare cu lumea de dincolo

### **Atitudinea față de vise și viziuni în cercetarea monografică interbelică**

În descrierea sumară pe care i-o face informatoarei sale, H.H. Stahl adoptă un ton lipsit de dispreț față de asemenea experiențe onirice, evitând totodată patologizarea acestora. Relatările Catrinei Ursu despre viziunile de tip extatic și practicile ei religioase sunt considerate mai degrabă expresii ale „mentalității religioase rurale”. Catrina Ursu primește caracterizări de tipul: „din gura ei curg fără încetare versuri de o fermecătoare factură populară”, „blânda ei manie religioasă”, „este depozitara nesecată a întregii vieți religioase populare”.

Din echipa de monografiști de la Fundu Moldovei a făcut parte și sociologul Traian Herseni, interesat de raporturile dintre individ și structurile sociale, inclusiv în ceea ce privește dimensiunea lor religioasă. În acest context, Herseni observă că o caracteristică a vieții religioase din Fundul-Moldovei este „dezmembrarea comunității bisericesti pe secte și numărul mare al celor cu trăiri religioase personale (prooroci, vedenii, etc.)” (Herseni 1932, 151). Procesul incipient de individualizare a religiei a condus la o reorientare a credincioșilor nemulțumiți de biserică - fără a respinge însă doctrina ortodoxă - către modalități de acces la sacru prin experiența personală, prin practici de tip vizionar sau profetic: „și-au căutat satisfacerea în trăiri personale, au devenit ei înșiși, într'un fel preoți, prooroci, sfinți, neglijând intermediul bisericii, adresându-se direct cerului”(Herseni 1932, 157).

La fel ca Stahl, Herseni o include pe Catrina Ursu în cadrul observațiilor sale de teren, evidențiind rolul acesteia, pe care o descrie ca fiind: „una din cele mai puternice personalități din sat”, tolerată și chiar încurajată de preotul local în manifestările sale. Cercetătorul asistă, duminică, 22 iulie 1928, la momentul în care aceasta susține un discurs de patru ore în pridvorul bisericii, imediat după încheierea slujbei, în fața întregii comunități, în care a vorbit despre viziunile sale religioase: „Deși fără carte, a expus, pornind de la expunerea primei întâmplări, vedeniile sale și leșinurile în timpul cărora vorbea, în vis, cu o ființă și vedea Raiul, ladul, etc., - extrăgând sfaturi pentru popor, muștrându-l pentru greșeli și dându-i îndrumări. A sfârșit cu rugăcini personale. Aceste sfaturi cuprind un material imens de aprecieri și atitudini sistematice, pornind de la toate manifestările vieții din sat: cârciumă, dobândă, lux, jocuri, gospodărie, arături, etc”. Cei care încercau să părăsească adunarea erau certați și aduși înapoi de către preot. Acesta, întrebând cu privire la motivele pentru care o asculta și tolera desfășurarea predicilor femeii în spațiul bisericii, a răspuns că „Dacă aș fi plecat eu, nu mai rămânea nimeni s-o asculte și am interes să fie cât mai mulți auditori la predici” (Herseni 1932, 151).

Așadar, preotul contribuie activ la transmiterea socială a narațiunilor vizionare, chiar dacă acestea se situează la marginea discursului religios oficial. Situația nu este singulară în spațiul rural românesc interbelic, unde clerul parohial nu se putea sustrage câmpului religios local, caracterizat de întrepătrunderea elementelor creștine cu credințele populare și practicile magico-religioase (Duțu 1985, 499).

Poziția lui T.Herseni este similară cu cea a lui H.H.Stahl, în sensul că amândoi cercetătorii exclud atât evaluarea teologică, cât și cea medical-patologică a experiențelor vizionare: „Sociologia n-are cum s-o considere pe această femeie nici prooroacă sau sfântă (e treaba Bisericii), nici psihopată (e treaba medicinei), dar ea propovăduiește, ia atitudini și ca atare e un însemnat factor social. E singura latură care ne interesează” (Herseni 1932, 152).

Această atitudine față de trăirile religioase onirice trebuie înțeleasă în cadrul mai larg al metodologiei Școlii de la București, în care cercetarea monografică privilegia analiza „cadrelor vieții sociale” (Gusti), iar experiența individuală era relevantă în măsura în care participa la constituirea acestora.

În cadrul mai larg al cercetărilor monografice, semnalăm studiul unui alt membru al Școlii Sociologice de la București, etnograful Gheorghe Focșa, asupra „spiritualității sătești”, în care evidențiază rolul credințelor și practicilor magico-religioase în viața satului românesc din perioada interbelică. Pe baza materialelor de teren din timpul campaniei de la Drăguș (1929, Țara Oltului), Focșa consemnează un „caz excepțional”, al țărânului Nicodim Codrea, în casa căruia cercetătorul descoperă mai multe însemnări ale acestuia, pe filele unor cărți religioase. Una dintre acestea, reproducă în facsimil, conține relatarea unei experiențe vizionare, în care autorul ei afirmă că a fost „sui la Cer” de către Dumnezeu și că „L-a văzut pe Isus Hristos legându-l pe Satana și

aruncându-l în întineric”. (Focșa 1937, 199). Din păcate, Focșa nu oferă nicio precizare cu privire la Nicodim Codrea, respectiv dacă acesta i-a fost informator sau dacă a avut acces doar la documentele scrise rămase în gospodăria sa; de asemenea, nu știm dacă a împărășit și altora relatări despre presupusele sale călătorii în lumea de dincolo.

Spre deosebire de neutralitatea pozițiilor lui Stahl și Herseni, Focșa încadrează experiențele vizionare consemnate de țăranul din Drăguș în registrul „cazurilor excepționale”, al „demenței” sau al „tulburărilor nervoase”, ceea ce arată tendința de a le interpreta ca expresii ale unei psihopatologii individuale (deviație psihică), asociate cu o sensibilitate religioasă exacerbată. Deși textul scris de mâna lui Codrea poate părea incoerent, considerăm că această incoerență poate fi atribuită nu doar unei eventuale patologii psihice, ci și tipului de scriitură specific persoanelor semi-alfabetizate, cu competențe scripturale limitate, caracterizate prin prezența mărcilor oralității, precum frazele lungi, lipsite de delimitări logice (pentru conceptele de *vernacular literacy practices*, *bad forms of literacy* și *grassroots literacy* în cercetarea actuală vezi Blommaert 2008).

În lipsa unor date suplimentare despre acest caz, nu putem decât să reproducem concluziile lui Focșa: „Observațiile pot fi concludente pentru întreaga mentalitate a satului, deoarece aceeași exagerată și halucinantă adâncire mistică-religioasă am regăsit-o în conștiința altor săteni, la care nu s-au observat niciun fel de manifestări anormale care să indice perturbări organice și spirituale.” (Focșa 1937, 204). Așadar, formele de devoțiune profund interiorizate și intensitatea trăirilor religioase se manifestă – susține Focșa – și la alți locuitori din Drăguș, chiar și în absența viziunilor, consemnate în cazul lui Nicodim Codrea. Focșa sugerează existența unei structuri culturale difuze a religiozității populare, ceea ce ne permite să formulăm ipoteza că astfel de experiențe vizionare puteau fi trăite și de alți locuitori, fără a fi exprimate public și fără a se concretiza în narațiuni onirice.

Așa cum am văzut, la începutul notei sale de teren, H.H.Stahl sugerează că, în satele românești, nu erau deloc rare persoanele care afirmă că, în vis, au călătorit în lumea de dincolo și au intrat în contact cu sfinții sau îngeri. Putem presupune, așadar, existența unei veritabile culturi vizionare populare, care se constituie, după cum vom arăta, la intersecția dintre tradițiile orale și cultura religioasă textuală și iconografică, incluzând nu numai repertoriul biblic canonic, ci mai ales corpusul literaturii apocrife, intens vehiculat în spațiul românesc, între secolele XVII-XX (Cartoian 1974).

Cu toată această amplasare a experiențelor onirice vizionare în mediile rurale, cei trei cercetători aparținând Școlii Sociologice de la București, se limitează la a menționa astfel de relatări, fără a le transforma într-un obiect de investigație extins și sistematic. O primă explicație a acestei atitudini rezervate poate fi identificată în modelul monografic al cercetării, care pune accentul pe manifestările sociale și nu pe experiențele individuale, acestea din urmă fiind consemnate doar ca simple note de teren.

Această tratare marginală a fenomenelor onirice din mediul rural în monografiile Școlii Sociologice poate fi înțeleasă și în contextul mai larg al limitărilor epistemologice ale sociologiei, etnologiei și folcloristicii interbelice europene, caracterizate de lipsa de interes pentru studiul viselor, văzut ca un monopol al teoriilor psihanalitice. Teoria lui Sigmund Freud, expusă în cartea *Interpretarea viselor*, publicată în anul 1900, care consideră visele drept expresii simbolice ale inconștientului, a fost receptată cu neîncredere și privită ca o simplă speculație (Lahire 2020, 25-64). Reacția anti-psihanalitică poate fi observată în masiva lucrare cu caracter de manual pentru munca de teren a fondatorului etnologiei franceze, Arnold Van Gennep, care, la capitolul dedicat oniromanției populare, nota următoarele: „Școala lui Freud a publicat o întreagă serie de lucrări privind interpretarea psiho-folclorică a viselor; însă acest subiect depășește cadrul nostru; este totuși important să semnalăm raportul, mai ales în Europa Centrală, între folclor și visul normal sau patologic” (Van Gennep 1938, 575). Așadar, deși literatura etnografică occidentală acumulasă un bogat corpus despre vise, activitatea onirică nu dobândise încă statutul unui obiect antropologic autonom, fiind considerată un spațiu al iraționalului și al „superstițiilor”, a cărui funcție culturală și socială nu era recunoscută.

În mod similar, în cercetările folcloristice și etnografice românești de la finalul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, reprezentate de marile colecții de credințe și obiceiuri românești, realizate de figuri centrale precum Simion Florea Marian, Tudor Pamfile și Arhur Gorovei, interesul pentru domeniul oniric s-a limitat la colectarea numeroaselor credințe privind caracterul premonitoriu al viselor sau la practicile de provocare a acestora în scopuri divinatorii, precum aflarea norocului sau a destinului personal (Mitu 2013; 2014).

## Vise și viziuni: clarificări conceptuale și stadiul actual al cercetărilor în istoriografia românească

Întrucât nu toate experiențele onirice sunt egale ca relevanță, este necesară o clarificare conceptuală și tipologică. De regulă, visul obișnuit nu este investit cu semnificații deosebite, fiind repede uitat, imediat după trezire. În schimb, anumite episoade onirice, cu imagini puternice („visele mari” după cum le numea Carl G. Jung), sunt reținute în memorie, fiind interpretate ca evenimente extraordinare, cu potențial profetic sau ca purtătoare de revelații. O dificultate majoră întâlnită în literatura de specialitate o constituie imprecizia lexicală a termenilor care desemnează experiențele onirice: „vis”, „viziune”, „revelație”, „extaz”, care pot desemna atât stări trăite în timpul somnului, cât și experiențe survenite în starea de veghe.

Îndeosebi termenii precum „vis” și „viziune” sunt folosiți adesea interschimbabil, această suprapunere limitând precizia analitică și făcând dificilă delimitarea strictă între diferitele tipuri de experiențe onirice. De exemplu, în limba română, termenii utilizați pentru desemnarea stărilor onirice includ „vis” (din lat. *visum*) și „vedenie” (din sl. *viděnije* – „apariție”). Distanța dintre „vis” și „vedenie” este fluctuantă, cei doi termenii fiind adesea utilizați ca sinonime atât în textele religioase, cât și în narațiunile populare referitoare la experiențele onirice. În alte contexte, „visul” desemnează, în sens restrâns, experiența onirică obișnuită, în timp ce „vedenia” are un înțeles mai larg, incluzând atât visele cu caracter neobișnuit, cât și experiențele halucinatorii („aparițiile”) produse în stare de veghe.

Pentru a înlătura aceste ambiguități, ni s-a părut pertinentă definiția propusă de istoricul medievist Peter Dinzelbacher, cu valoare operațională și în cazul românesc, pentru distingerea între vise, viziuni și alte forme de experiență extatică: „Vorbim despre o ‘viziune’ atunci când o persoană trăiește experiența de a fi transportată, prin intervenția unei forțe externe, din mediul său natural într-un alt tărâm, percepând vizual acest tărâm și conținuturile sale; această deplasare are loc într-o stare de extaz sau în timpul somnului, iar prin ea este revelată o cunoaștere anterior ascunsă [...]”. Viziunile trăite în timpul somnului se deosebesc de visele obișnuite prin trei aspecte: (1) intensitatea incomparabil mai mare a experienței, (2) memoria lor durabilă și (3) semnificația mult mai mare care le este atribuită de către vizionar în comparație cu alte experiențe onirice” (Dinzelbacher 1991, 17-18).

În istoriografia românească, o lucrare singulară este cea a istoricului Matei Cazacu, *Minuni, vedenii și vise premonitorii în trecutul românesc*, care se concentrează asupra culturii scrise medievale, ecleziastice și laice, făcând un inventar al experiențelor onirice atestate în literatura hagiografică, cronicile și documentele medievale românești - de la visele și vedeniile călugărilor până la cele de natură politică și militară ale principilor, precum și la experiențele onirice care legitimează întemeierea unor biserici și mănăstiri (Cazacu 2003). Mediile monastice au reprezentat un context ideal pentru experiențele vizionare, multe din ele fiind împărtășite și fixate în scris. Relatările monahale despre vise și viziuni au putut pătrunde în imaginarul popular, întrucât cultura veche românească prezenta un caracter mai omogen, care facilita comunicarea între nivelul culturii scrise (clericale sau aulice) și cel al oralității (Velculescu 1999).

La rândul său, Doru Radosav abordează viziunile ca experiențe aflate la liziera sentimentului religios, propunând o tipologie a acestora în funcție de modul în care sunt percepute: ca experiențe indirecte, prin intermediul viselor (teofanii), și ca experiențe directe. Radosav aduce în discuție o sursă documentară încă insuficient explorată în onirologia istorică românească: vechile însemnări pe marginea filelor cărților, care pot conține relatări ale unor experiențe onirice și vizionare. O însemnare produsă de autor, datată din anul 1847, în care diacul din Sârbi (Maramureș) relatează o viziune paradisiacă, este un exemplu relevant pentru valoarea acestor surse ca documente ale imaginarului religios (Radosav 1997, 315-319).

În ultimele decenii, îndeosebi specialiștii în istorie contemporană s-au orientat către studierea unor fenomene vizionare care au depășit registrul individual și au devenit experiențe religioase colective. După modelul consacrat al celebrelor apariții mariane de la Lourdes (1858) și Fatima (1917), în care viziunile au avut loc în stare de veghe și figurile divine s-au arătat „în carne și oase” (Zimdars-Swartz 1991), România interbelică a avut parte, la rândul ei, de o serie de fenomene vizionare cu impact colectiv, toate petrecute în mediul rural. Cazul cel mai cunoscut este cel al ciobanului analfabet și cu dificultăți de vorbire, Petrache Lupu din Maglavit, martorul unei teofanii în timp ce păștea oile: i s-ar fi arătat Dumnezeu, îndemnându-l să predice pocăința (mai 1935). El transmite mesajul divin, declanșând ample pelerinaje, cu mii de oameni. În timpul acestora s-au produs, relatează presa vremii, viziuni colective: mulțimea vedea îngeri sau forme luminoase deasupra ciobanului care vorbea la tribună (Bărbulescu 1992). Prin-un proces de contagiune, fenomenul Maglavit a activat manifestări similare în alte regiuni rurale: Maria Petre („Fecioara de la Parepa”), îl vede pe Dumnezeu în

august 1935, pe când se afla la cules de porumb, căpătând darul de a prezice viitorul și de a vindeca (Gheorghe 2021). În 1937, tinerei Vasilica Gurău din Vladimirești i s-a arătat Maica Domnului, cerându-i să ridice o mănăstire pe acel loc (Vasile 2005; experiențele vizionare ale deținuților politici din închisorile comuniste, așa cum sunt ele consemnate în memorii și jurnale, analizate de Biliuță, 2022).

Preocupat de consecințele acestor fenomene în plan social, politic și ecleziastic, George Enache consideră că „mentalitatea țărănească”, caracterizată de raportarea la miraculos „a făcut ca impulsul venit de la Maglavit să se răspândească cu mare ușurință și să cunoască replici și în alte locuri din România” (Enache 2005, 510; pentru o interpretare teologică a acestor fenomene vizionare: Urzică 1993). După cum am văzut, membrii Școlii Sociologice de la București semnalau, în cursul campaniilor monografice de teren din 1928 și 1929, existența unei veritabile „culturi vizionare” în care visele și viziunile ocupau un loc semnificativ în imaginarul religios al țăranilor români, unii dintre aceștia relatând teofanii și călătorii onirice în lumea de dincolo. Din această perspectivă, putem afirma că mediul rural românesc era deja familiar cu astfel de fenomene și predispus să le integreze.

O dificultate majoră în investigarea experiențelor vizionare în spațiul românesc este dată de caracterul fragmentar și dispersat al surselor, precum și de absența unor studii sistematice de teren și a unor monografii consacrate fenomenului oniric, acesta rămânând în mare măsură marginal în cadrul etnologiei românești, atât în trecut, cât și în cercetarea contemporană. În consecință, materialele disponibile rămân sub forma unor informații descriptive de teren, integrate unor contexte analitice mai largi, fără a deveni obiectul unor abordări teoretice unitare.

Merită totuși amintite studiile etnologului Cornel Bălosu, care, în cursul unor cercetări de teren desfășurate în comuna Salcia (Dolj), între anii 1995-2006, a înregistrat relatările despre vise și viziuni ale unei femei pe care o caracterizează drept bună povestitoare. De exemplu, aceasta își visează propria moarte, se vede pe ea însăși dintr-o perspectivă exterioară, de sus, ca și cum s-ar afla în tavan, apoi asistă la propria înmormântare. Ghidată de trei femei necunoscute, parcurge o călătorie extramundună, în timpul căreia vede Raiul, unde sufletele dansau prinse în horă și ladul, unde se chinuiau sufletele femeilor care au avortat (Bălosu 1996; 2014). Fără a judeca realitatea acestei experiențe, nu putem să nu remarcăm asemănarea, adesea insuficient discutată în studiile academice, cu fenomene descrise în neuroștiințe sub denumirea de „experiențe aproape de moarte” (*Near-Death Experiences*), relatate de persoane aflate în moarte clinică: experiența extracorporală, senzația de zbor, vizitarea unor locuri minunate, percepute ca transcendente, etc (o perspectivă istorică comparativă asupra acestor experiențe religioase: Zaleski 1987).

## Modele culturale și experiențe vizionare

Pornind de la materialul de teren prezentat în prima secțiune a studiului de față (observațiile lui Stahl, Herseni și Focșa), ne propunem în cele ce urmează o reinterpretare comparativă a acestui corpus. În acest scop, ne vom orienta către structurile imaginarii colective în care se inserează relatările despre vise și viziuni din mediul rural românesc. Aceste narațiuni mobilizează un fond comun de imagini și scenarii recurente: călătoria sufletului, întâlnirea cu instanțe supranaturale, transmiterea unor mesaje prin intermediul unor suporturi scrise (texte, cărți), reprezentări ale topografiei lumii de dincolo, etc. Toate acestea indică prezența unor modele culturale care conferă coerență experiențelor onirice vizionare. Vom încerca evidențierea acestor structuri printr-o relectură critică și comparativă a materialului etnografic disponibil.

Pentru aceasta, vom reveni la nota de teren a sociologului H.H.Stahl, din timpul campaniei de la Fundu Moldovei (1928). Cercetătorul a obținut permisiunea de la informatorul sa, Catrina Ursu, să asiste la o rugăciune a acesteia, care a durat o noapte întreagă. În descrierea pe care i-o consacră, Stahl arată că „Din gura ei curg fără încetare versuri de o fermecătoare factură populară. Blânda ei manie religioasă o face depozitara neseacă a întregii vieți religioase populare, așa cum este ea în ființă în această parte a țării, pe temeiul ‘cărților’, ‘epistolilor’ și a tezaurului de legende hagiografice, cu sau fără influențe mai vechi bogomilice” (Stahl 1936, 87; Stahl menționează rugăciunea Catrinei Ursu și în memoriile sale: Stahl 1981, 111).

Experiența vizionară a Catrinei Ursu se înscrie, astfel într-un orizont al imaginarii escatologic inspirat nu numai de sursele biblice, ci și din literatura apocrifă, care a exercitat o influență considerabilă asupra religiozității populare din spațiul românesc. Începând cu secolul al XVII-lea, aceste texte încep să circule în copii manuscrise, fiind ulterior difuzate prin tipărituri de colportaj. Filologi precum B. P. Hasdeu și Moses Gaster au formulat ipoteza existenței unui filon sud-slav, de origine bogomilică. Texte precum *Apocalipsul Maicii Domnului* sau *Călătoria Maicii Domnului la lad* (Dima 2012) și *Viața Sfântului Vasile cel Nou* (Istrate 2004) propun modele narative ale unor

călătorii în lumea de dincolo, în care protagonistul este condus de un ghid-psihopomp prin Rai și Iad, pentru a asista la chinurile păcătoșilor și la Judecata de Apoi, de la sfârșitul lumii. În același registru se înscriu și alte scrieri apocrif, de largă circulație, precum *Epistolia Domnului Nostru Iisus Hristos* (cunoscută și sub numele de *Legenda Duminicii*), un text de tip „scrisoare căzută din cer”, care pretinde transmiterea directă a unui mesaj divin din cer către oameni (Deletant 1977) sau *Visul Maicii Domnului*, în care Fecioara Maria (cea mai puternică figură feminină din cultura creștină) are un vis premonitoriu despre Patimile și Răstignirea lui Hristos (Timotin 2011). Aceste narațiuni au depășit sfera culturii scrise, fiind preluate și integrate în tradiția orală, în ciclul de legende populare despre Maica Domnului sau în credințele despre soarta sufletului după moarte.

Tradiția referitoare la călătoriile în alte lumi se înscrie în orizontul mai larg al culturii medievale europene. După cum arată studiile lui Jacques Le Goff (1988) și Aaron Gurevich (1992), narațiunile itinerariilor vizionare nu aparțin exclusiv mediilor clericale, ci și oamenilor de rând, care amestecau elemente ale doctrinei creștine cu motive existente în tradiția folclorică. Gurevich a analizat în acest sens două relatări medievale de tip viziune a lumii de dincolo, atribuite unor țărani simpli din secolul al XII-lea: *Visio Thurkilli* - Anglia și *Visio Godeschalci* - Germania. Acest tip de texte constituie un prețios obiect de studiu pentru înțelegerea raporturilor dintre cultura scrisă și cultura orală în Evul Mediu.

O altă cale de pătrundere a temelor și motivelor culturii scrise în cultura orală și religiozitatea populară a fost imaginarul iconografic creștin. La rândul lui, acesta a contribuit la modelarea experiențelor vizionare, oferind un repertoriu de imagini deja existent în cultura vizuală a oamenilor simpli, a celor care le priviseră reprezentate în frescele sau icoanele din bisericile ortodoxe. Este și cazul Catrinei Ursu, care pretindea că rugăciunea pe care o rostea noaptea i-a fost transmisă în vis de către „doi sfinți, îmbrăcați în veșminte ca preoții și cu sfințele cărți, cu Psaltirea, cu semnul sfintei cruci pe partea din afară și o cărticică lată de două degete. Și cărticica aceea o deschidea îngerul și mi-a dat-o. Până ce vorbea cu mine, o ținea în mână și acele cuvinte îi ieșeau din inimă” (Stahl 1932, 87).

În viziunea ei apar mai multe motive iconografice bine reprezentate în pictura murală a bisericilor ortodoxe românești din nordul Moldovei, în care Iisus Hristos, îngerii, sfinții, evangheliștii, sunt înfățișați ținând în mână cărți sub formă de codice sau suluri de pergament desfășurate (Henry 1927). Elementul central al viziunii este cartea deschisă ținută de înger și transmisă vizionarei, imagine care trimite la un motiv iconografic fundamental: cel al Cărții sacre ca suport al revelației divine. Acest motiv este prezent în imaginile biblice apocaliptice ale profetului Ieremie și ale Sf. Ioan, care primesc Cartea din mâna îngerului și interiorizează mesajul divin. În imaginarul religios, Cartea sacră apare ca suport al revelației, al prezenței divine, ca obiect investit cu o puternică valoare simbolică, funcționând ca un mediator între planul cotidian și cel celest (Ofrim 2001, 43-98).

Cazul Catrinei Ursu, consemnat de H. H. Stahl în perioada interbelică, poate fi pus în relație cu observații etnografice mai recente, care indică existența unor tipare similare ale viziunii, ca loc al revelației și al transmiterii unui text miraculos, prin intermediul unei epifanii. În cursul unor cercetări de teren efectuate între 2005–2012 în Republica Moldova, istoricul și antropologul religiei James A. Kapaló a identificat practici asemănătoare în rândul unor femei aparținând minorității găgăuze de confesiune ortodoxă: „narațiunile feminine ale unei împuterniciri miraculoase, prin intermediul viselor și al mijlocirii Maicii Domnului, reprezintă una dintre modalitățile prin care aceste femei dobândesc capacitatea de acțiune și își exercită creativitatea în construirea propriei identități narative, transformându-și astfel statutul” (Kapaló 2014, 4; într-un alt studiu, Kapaló analizează experiențele vizionare asociate mișcării inochentiste din Basarabia, ale căror relatări au circulat începând cu anul 1924 sub forma unor broșuri de colportaj; Kapaló 2025).

Astfel, o femeie în vârstă, cu un nivel redus de alfabetizare, relatează că o vede în vis pe Maica Domnului, care îi citește rugăciuni lungi și îi facilitează memorarea acestora. Ea începe să le recite persoanelor bolnave și devine o vindecătoare recunoscută în comunitatea locală, a cărei autoritate este legitimată tocmai prin eficacitatea presupusă a textului revelat. În același studiu, Kapaló menționează un caz de „literație miraculoasă” (*miraculous literacy*), în care o femeie analfabetă s-a străduit să învețe să citească și să scrie în urma unui eveniment miraculos: pânile coapte de ea în cuptor au ieșit însemnate cu litere chirilice reliefate pe coajă. Ulterior, ea începe să-și consemneze visele într-un caiet și devine, la rândul ei vindecătoare, citind celor suferinzi o broșură conținând apocriful *Visul Maicii Domnului*.

Așadar, visul poate funcționa ca modalitate de legitimare a unei competențe terapeutice prin lectura performativă a unor texte la căpătâiul celor bolnavi. Acest model se articulează pe un strat cultural mai vechi, anterior proceselor de alfabetizare, în care se credea că descântătoarele pot primi „darul” de a descânta prin intermediul visului. În acest sens, Kapaló observă că, într-o altă localitate găgăuză, o femeie analfabetă devine

descântătoare în urma unui vis în care Maica Domnului i-a dezvăluit formula magică și obiectele pe care trebuie să le folosească. Întâlnim astfel de mecanisme de transmitere a cunoașterii magice și în mediul rural românesc interbelic. În literatura folclorică sunt consemnate informații potrivit cărora unele femei în vârstă afirmă că au dobândit competențele magice și formulele orale ale incantațiilor în vis: „Alte babe spun că au învățat descântecul, în vis, de la Maica Domnului” (Candrea 1999, 332). O informatoare, întebată de unde a învățat descântecul de deochi pentru vite, răspunde că acesta i-a fost transmis în vis: „Am visat noaptea și m-am trezit și l-am zis. Se scoală vita de pe moarte când o descântă. Am visat că era o femeie bătrânoară și-mi spunea că să mai învăț două cărți. Și m-am gândit să iau ‘Visul’ și ‘Epistolia’ și să le dau de pomană” (Istrățescu 1927, 157). Observăm că, și în acest caz, visul apare în legătură cu textele apocrife, precum *Visul Maicii Domnului*, aflat în posesia informatoarei. Aceasta descifrează mesajul oniric în sensul că trebuie să dea broșurile de pomană.

În acest context, devine necesară investigarea raporturilor dintre alfabetizare și reprezentările onirice în mediile populare. În studiul său dedicat individualizării vieții religioase în Fundu Moldovei (1928), Traian Herseni arată că figura Catrinei Ursu nu era singulară, experiențele vizionare fiind asociate și cu alte persoane care practicau lectură intensivă a unor texte sacre, a căror viață devoțională era organizată în jurul *Psaltirii*. Herseni consemnează cazul unei alte femei, căreia localnicii îi spun ‘prooroaca’ care „își petrece timpul în rugăciuni și cetind ‘Psaltirea’”. Spune că vorbește cu Dumnezeu care a adormit-o 7 ani, după care trezind-o, i-a poruncit să nu mai aibă relații cu nici un bărbat și să se roage Lui. Din cauza aceasta nu s-a măritat și nici nu vrea să vorbească sau să primească în casa ei bărbați. Din când în când, Dumnezeu o adoarme spre a vorbi cu ea.” Este menționat și cazul unui țăran fără școală, care a fost inițiat în tinerețe de un călugăr de la mănăstirea Sucevița în practica bibliomanției, deschizând *Psaltirea* la întâmplare și crede că darul de a ghici viitorul oamenilor îi vine de la Dumnezeu. În aceeași localitate mai exista o femeie care practica divinația prin intermediul *Psaltirii* (Herseni 1932, 153).

Aceste exemple arată contextul cultural local mai larg în care se înscrie cazul Catrinei Ursu, în care lectura textelor religioase este prezentă în viața religioasă a unor locuitori ca formă de mediere directă a raportului cu divinitatea. Alfabetizarea a avut consecințe semnificative asupra vieții religioase a oamenilor simpli, permițându-le să citească textele sacre sau apocrife și să le utilizeze ca surse de revelație personală sau de interpretare oraculară. Așadar, practicile de lectură ale acestor țărani sunt frecvent orientate către preocupări legate de lumea supranaturală.

De exemplu, cercetările monografice ale Școlii Sociologice de la București au evidențiat, în mediul rural românesc interbelic, prezența unor țărani alfabetizați care îndeplineau funcții magico-religioase, specializați în comunicarea cu supranaturalul, care își legitimau autoritatea prin practica „deschiderii *Psaltirii*”, bucurându-se de un mare prestigiu care depășea uneori limitele comunității lor. Acești „clarvăzători” locali erau „specializați” într-o varietate de practici: vindeau bolnavii prin citirea psalmilor, identificau influențe malefice atribuite vrăjitoarelor și prescriau mijloace de îndepărtare a lor, ghiceau viitorul, descopereau hoții și găseau obiectele pierdute (Ofrim 2001, 236-330).

În anul 1940, folcloristul Petre Chitulea descoperă un astfel de personaj în satul Cetea din Munții Apuseni, care și-a început lunga „cariera” de taumaturg întinsă pe opt decenii, la vârsta de 10 ani, când citește *Visul Maicii Domnului* unor copii pe care îi vindecă de coșmaruri. Ulterior, suportul lecturii sale performative devine *Psaltirea* și *Molitvelnicul*, sătenii fiind convinși că, prin citirea rugăciunilor din cărți, el alungă bolile și suferințele. Întrebat de unde își are darul vindecării prin citit, invocă instanțe divine: „Am simțit acest dar, Tatăl Ceresc m-o învățat să citesc.” El recunoaște că, uneori, mijloacele de vindecare îi sunt revelate în vis. Într-unul din cazurile sale, visează înainte ce rugăciune trebuie să citească pentru a vindeca o femeie: “Am citit-o la o muiere, că am visat într-o noapte că o zis către mine cineva să i-o citesc pe aia, și i-am citi-o la Veronica, și un an de zile o umblat fără cârje” (Chitulea 1942, 201). Visul funcționează ca o formă de validare simbolică a actului lecturii, indicând textul care trebuie citit pentru a obține însănătoșirea bolnavului.

## Concluzii

Întrucât obiectivele studiului de față au constat în prezentarea sintetică a materialelor monografice interbelice și propunerea unor direcții de reinterpretare a acestora, formulăm, în final, câteva perspective pentru cercetările viitoare. Am evidențiat existența unei veritabile „culturi vizionare” în mediul rural românesc interbelic, ale cărei dimensiuni au fost intuite de cercetători precum H. H. Stahl, Traian Herseni și Gheorghe Focșa, însă modelul epistemologic dominant al epocii nu permitea sondarea în profunzime a trăirilor religioase individuale. Această limitare s-a perpetuat în perioada comunistă, de data aceasta datorită constrângerilor ideologice ale

materialismului dialectic și ale ateismului oficial, care au făcut ca teme precum visele, viziunile sau experiențele religioase intense să fie considerate „suspecte” și aproape excluse din câmpul tematic al cercetărilor de teren ale etnologilor și folcloriștilor.

Deși toate aceste limite metodologice au fost depășite în cercetarea contemporană, experiențele onirice continuă să rămână un domeniu marginal în studiile dedicate culturii populare românești, fiind insuficient investigate empiric și aproape deloc abordate ca obiect de investigație autonom și sistematic. Lipssește efortul de racordare la domeniul antropologiei visului și la cel al istoriei culturale a visului, care au cunoscut în ultimele decenii o mare dezvoltare în spațiul occidental. Aceste perspective consideră că visele sunt nu doar produse ale activității psihice individuale, ci și construcții imaginare structurate cultural, care reiau, reconfigurează și actualizează repertoriul simbolice colective disponibile într-un anumit context istoric și religios (Tedlock 1987; Lohmann 2003).

Ne putem pune întrebarea dacă elemente ale vechii „culturi onirice” prezente în satul românesc de altădată s-au perpetuat în modernitate. Datele unui sondaj indică faptul că aceste credințe nu sunt deloc marginale și nici pe cale de dispariție, ci structuri stabile ale imaginarului. O cercetare IRES din 2014 arată că 56% dintre românii intervievați cred în vise premonitorii, iar 44% declară că au avut experiențe de acest tip (IRES 2014). Iată de ce visele și „vedeniile” nu mai pot fi tratate ca reziduuri ale mentalităților tradiționale, ci ca realități culturale în cadrul cărora cercetarea trebuie să identifice modelele culturale, mai vechi sau mai noi, precum și modul în care sunt reinterpretate în contexte sociale și istorice diferite. Care sunt tiparele expresive ale experiențelor onirice din zilele noastre, în legătură cu speranțele, temerile și spaimile românilor? În ce măsură acestea preiau și transformă motive provenite din imaginarul oniric de altădată? Și la astfel de întrebări trebuie să răspundă cercetarea antropologică actuală.

#### References:

- Blommaert, Jan. *Grassroots Literacy: Writing, Identity and Voice in Central Africa*. London and New York: Routledge, 2008.
- Bălosu, Cornel. „Vise premonitorii. Topografia Raiului și Iadului.” *Oltenia. Studii și comunicări. Seria Etnografie* (Craiova), 1996: 135-139.
- Bălosu, Cornel, and Nicolae Mihai, eds. *Cultura populară la români. Context istoric și specific cultural*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2014.
- Bărbulescu, Constantin. „Minunea de la Maglavit după 55 ani.” *Revista de Etnografie și Folclor* 27, no. 6 (1992): 569-576.
- Biliuță, Ion. „Legionary Dreams, Visions, and Divine Apparitions in the Communist Prisons: Designing a Fascist Carceral Theophany in Contemporary Romania.” *Review of Ecumenical Studies Sibiu* 14, no. 2 (2022): 263-288.
- Candrea, Ioan-Aurel. *Folclorul medical român comparat*. Iași: Polirom, 1999 [1944].
- Cartoian, Nicolae. *Cărțile populare în literatura românească*. Vol. 1-2. București: Editura Enciclopedică, 1974 [1938].
- Cazacu, Matei. *Minuni, vedenii și vise premonitorii în trecutul românesc*. București: Sigma, 2003.
- Chitulea, Petre. „Cititul lui Arsân din Cetea-Alba.” *Sociologie Românească* (1942), nos. 1-6: 198-206.
- Deletant, Denis. „The Sunday Legend.” *Revue des Études Sud-Est Européennes* 15, no. 3 (1977): 431-451.
- Dima, Cristina-Ioana. *Apocalipsul Maicii Domnului. Versiuni românești din secolele al XVI-lea-al XIX-lea*. București: Editura Academiei Române, 2012.
- Dinzelbacher, Peter. *Revelations. Typologie des sources du Moyen Âge occidental*. Fasc. 57. Turnhout: Brepols, 1991.
- Duțu, Alexandru. „Culture commune et culture populaire: l'exemple du Sud-Est Européen.” În *XVI Congrès International des sciences historiques*, vol. 2, 499. Stuttgart, 1985.
- Enache, George. „Politică și religiozitate populară în România interbelică și la începutul regimului comunist.” În *Ortodoxie și putere politică în România contemporană. Studii și eseuri*, 509-520. București: Nemira, 2005.
- Focșa, Gheorghe. „Aspecte ale spiritualității sătești.” *Sociologie Românească* 5-6 (1937): 199-206.
- Gheorghe, Manuela. „A îl vedea pe Dumnezeu e cu puțință? O privire sociologică asupra vizionarismului religios (cu un studiu de caz).” În *România socială. Fețe ale schimbării*, Ilie Bădescu și Cristi Pantelimon, eds. București: Editura Academiei Române, 2021: 303-328.
- Gurevich, Aaron. „The Question of the Relationship between Popular or Folk Culture and Ecclesiastical or Learned Culture in the Middle Ages.” În *Historical Anthropology of the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Erdlund, Ann-Catrine, T. G. Ashplant, and Anna Kuismin, eds. *Reading and Writing from Below: Exploring the Margins of Modernity*. Umeå: Umeå University, 2016.
- Henry, Paul. „Folklore et iconographie religieuse. Contribution à l'étude de la peinture moldave.” *Bibliothèque de l'Institut Français des Hautes Études en Roumanie* (1927): 63-97.
- Istrătescu, Alexandra. „Texte populare din județul Prahova.” *Grai și Suflet* 3, no. 1 (1927): 157-162.
- IRES (2014). Raport de cercetare. Români și superstițiile lor. Disponibil la: <https://ires.ro/articol/271/romanii-si-superstițiile-lor>. Accesat la 20 martie 2026.

- Kapaló, James A. „She Read Me a Prayer and I Read It Back to Her’: Gagauz Women, Miraculous Literacy and the Dreaming of Charms.” *Religion & Gender* 4, no. 1 (2014): 3-20.
- . „Eschatology and Peasant Visions in Moldovan Folk Religion.” In *The Oxford Handbook of Slavic and East European Folklore*, edited by Margaret Hiebert Beissinger, 403-429. Oxford: Oxford University Press, 2025.
- Lahire, Bernard. *L’interprétation sociologique des rêves*. Paris: La Découverte, 2020.
- Le Goff, Jacques. „Aspects savants et populaires des voyages dans l’au-delà au Moyen Âge.” In *L’imaginaire médiéval*, 103-122. Paris: Gallimard, 1985.
- Lehel, Peti. „Collective visions in the Moldavian Csángó villages.” *Acta Ethnographica Hungarica* 2 (2009): 287-308.
- Lohmann, Roger Ivar. 2007. „Dreams and Ethnography.” In *The New Science of Dreaming: Cultural and Theoretical Perspectives*, vol. 3, edited by Deirdre Barrett and Patrick McNamara, 35-69. London: Praeger.
- Mitu, Sorin. „The Foreboding Dream in Romanian Folklore.” *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Historia* 59, no. 2 (December 2014): 16-25.
- . „Pentru o istorie a viselor româneşti: Probleme ale cercetării, surse şi tipologie.” *Analele Banatului, Seria Arheologie-Istorie* 21 (2013): 431-437.
- Ofrim, Alexandru. *Cheia şi Psaltirea. Imaginarul cărţii în cultura tradiţională românească*. Piteşti-Bucureşti: Paralela 45, 2001.
- Radosav, Doru. *Sentimentul religios la români*. Cluj-Napoca: Dacia, 1997.
- Stahl, Henri H. „O vizionară bucovineană.” *Sociologie Românească* 1, no. 2 (1936): 87-93.
- . *Amintiri şi gânduri*. Bucureşti: Minerva, 1981.
- Stanciu-Istrate, Maria. *Viaţa sfântului Vasile cel Nou şi vămile văzduhului: Studiu filologic, studiu lingvistic, ediţie şi glosar*. Bucureşti: Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, 2004.
- Tedlock, Barbara. 1987. „Dream and Dreaming Research.” In *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, edited by Barbara Tedlock, 1-30. Cambridge: Cambridge University Press.
- Timotin, Emanuela. „Le Rêve de la Vierge dans la tradition roumaine.” *New Europe College Yearbook* (2010-2011): 211-253.
- Urzică, Mihai. *Minuni şi false minuni*. Bucureşti: Editura Anastasia, 1993.
- Van Gennep, Arnold. *Manuel de folklore français contemporain*. Paris: Picard, 1938.
- Vasile, Cristian. „Cazul Vladimireşti.” În *Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu comunist*, 157-190. Bucureşti: Curtea Veche, 2005.
- Velculescu, Cătălina. *Între scriere şi oralitate*. Bucureşti: Minerva, 1988.
- Zimdars-Swartz, Sandra. *Encountering Mary: Visions of Mary from La Salette to Medjugorje*. New York: Avon Books, 1991.

#### BIONOTE:

**Alexandru OFRIM** is Associate Professor at the Faculty of Letters, University of Bucharest and a doctoral supervisor in the field of cultural history. He obtained his PhD in the History of Mentalities at the Institute for South-East European Studies of the Romanian Academy in 1998 and holds a BA in History and Philosophy from the Faculty of History and Philosophy, University of Bucharest. His research interests include cultural history, the cultural history of the book and reading practices, the cultural history of cities, and the anthropology of writing. His recently published books include: *How the Old Streets Got Their Names: A Cultural History of Bucharest* (Paris-Louvain-la-Neuve: Éditions L’Harmattan - EME, 2022); *Farmecul discret al patinei şi alte mici istorii culturale* (Bucharest: Humanitas, 2019); *Străzi vechi din Bucureştiul de azi* (Bucharest: Humanitas, 2006-2011); and *Cheia şi Psaltirea: Imaginarul cărţii în cultura tradiţională românească* (Piteşti: Paralela 45, 2001).

# Semioză, cunoaștere și creativitate la C.S. Peirce

## Article history:

Received: 30.04.2026

Revised: 10.05.2026

Accepted: 11.05.2026

Available online: 01.07.2026

**Cristian PAȘCALĂU**

Babeș-Bolyai University of Cluj-Napoca

**babelrealm@yahoo.com**

<https://orcid.org/0009-0005-7708-266X>

<https://doi.org/10.56177/eon.7.2.2026.art.3>

**Title:** "Semeiosis, Knowledge and Creativity in C.S. Peirce"

**Abstract:** Continuing the previous essay, we focus, synthetically and in an organizing manner, on C.S. Peirce's semiotic-pragmatic conception, with partial recourse to an exegetical line of thought, in order to discern the explanatory values of unlimited semeiosis in the problem of knowledge and cultural creativity. Briefly, we discuss the tripartite classification of signs, emphasizing the role of the symbol in the project of constructing the self, which gives us the opportunity to explore an existentialist vein in the Peircean line of thought. The scope of Peirce's semiotic conception experiences numerous openings, from the theory of simulacra to assumptions related to the emergence of creativity and the Christian Trinity.

**Keywords:** sign, semeiosis, object, knowledge, creativity, intuition, symbol.

**REZUMAT:** În continuarea eseului anterior, focalizăm, sintetic și ordonator, concepția semiotic-pragmatică a lui C.S. Peirce, cu recurs parțial la o linie exegetică de gândire, spre a decela valențele explicative ale semiozei nelimitate în problema cunoașterii și a creativității culturale. Succint, discutăm clasificarea tripartită a semnelor, cu accent pe rolul simbolului în proiectul de construcție a ființei, ceea ce ne oferă posibilitatea explorării unui filon existențialist în linia de gândire peirceană. Câmpul de aplicare a concepției semiotice a lui Peirce cunoaște numeroase deschideri, de la teoria simulacrelor la asumptii legate de emergența creativității și Trinitatea creștină.

**CUVINTE-CHEIE:** semn, semioză, obiect, cunoaștere, creativitate, intuiție, simbol.

## Multiversul semiotic

Ca preambul teoretic, notăm că, pentru Peirce, logica, „doctrina cvasinecesară sau formală a semnelor” (1990, 268), se constituie triadic, dezvoltând următoarele ramuri: a) gramatica speculativă (care se ocupă de studiul semnificației, al elementelor semnificaționale și al combinației acestora, încercând să răspundă la întrebări de tipul: cum pot fi semnele semnificative, ce tipuri de semne există, cum se combină ele, cum pot unele semne să încorporeze sau să fie încorporate de/în alte semne); b) logica propriu-zisă (studiază condițiile de adevăr ale reprezentărilor, clasificate de către Peirce în trei modalități: inferența abductivă = ghicirea, intuirea, oferirea unei inferențe pentru o ipoteză explicativă, deducția, inducția); c) retorica speculativă sau metodeutică, ceea ce Charles Morris (1938, 29) numea pragmatică (investigând condițiile de determinare a interpretării, teoria utilizării efective a semnelor în interacțiunea socială) [a se vedea, în acest sens, Peirce (1990, 270), Moeschler și Reboul (1999, 30 și 469), Dragoș (2000, 19-92), Vlad (2000, 19-42) și Vîlcu (2016, 105-108)].

Conform filosofului american, particularitatea fundamentală a spiritului uman rezidă în orientarea intențională spre viitor, grație reprezentărilor simbolice și relațiilor cu caracter de legitate semiotică prin care mintea concepe realitatea. Pe cale de consecință, această orientare se înscrie în asumptiile failibilismului, negând ființei umane primatul unei cunoașteri absolute, totale și infailibile. Subiectul cunoscător își construiește multiversul mental prin interpretare, care se dovedește, *ipso facto*, un proces imperfect și, de aceea, continuu reluat în tentativa de sistematizare a cunoașterii. Dacă, în concepție structuralistă, prin intermediul semnelor lingvistice, delimitate în spațiu și desfășurate în timp ca amprente materiale ale conținuturilor de conștiință, ființa umană își precizează cunoașterea sub forma unor „prefabricate” conceptuale, Peirce susține că subiectul cunoscător actualizează un mediu semiotic în care se formează și prin care încearcă să acceadă la esența lucrurilor. Ca subiect failibil, el rămâne însă cantonat în semioza nelimitată, fără să poată ajunge la cunoașterea lucrului în sine, fenomen semnalat și tratat axiomatic în filosofia kantiană (Kant 1998, 37; Vîlcu 2019, 230).

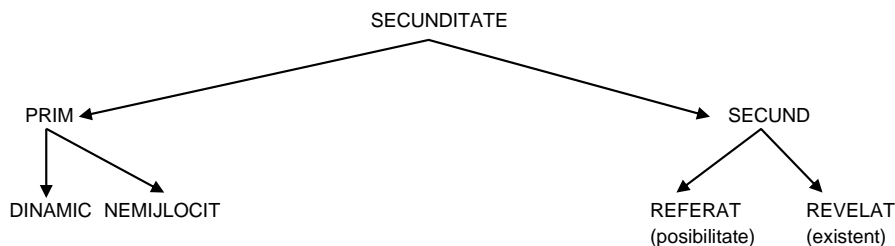
Or, depășirea acestui impas cognitiv-experiențial, considerat de Peirce decisiv și inerent modului specific de concepere și înțelegere a ceea ce omul numește realitate, se repercutează simultan, pe dimensiuni vectoriale de factură logică și experiențială, în trei universuri semiotice: a) universul primar al obiectelor supuse unei contemplări senzoriale pasive, generând un fel de rezonanță în conștiință a calității acestora; b) universul secundar al obiectelor în raport cu care se nasc reacții senzoriale sau, cum afirmă filosoful american, o anume „experiență (calitativă) a efortului” de înțelegere a conexiunilor dintre ele; c) universul terțiar al obiectelor-semne, al medierii intelectual-răționale și al instituirii unor legături preponderent legic-simbolice între obiecte și semne grație intențiilor interpretative, proces care desăvârșește sistematizarea pe niveluri logice a cunoașterii prin semne, întrucât ține seama atât de primele două universuri semiotice conjugate, cât și de o multiplicitate de perspective care desenează unghiul contextului cognitiv și comunicativ global.

Se pune întrebarea dacă acest multivers obiectual semiotic poate fi corelat cu triada ilustrată de categoriile cenopitagoreice: Primeitate, Secunditate, Treitate (pentru o privire sintetică, a se vedea Vilcu 2016, 108-115 și Vilcu 2019, 226-233). Răspunsul este unul afirmativ, întrucât exemplele pe care le oferă Peirce întăresc stabilirea unei atari conexiuni.

PRIMEITATE	SECUNDITATE	TREITATE
„Modul de a fi a ceea ce este așa cum este, în mod pozitiv și fără referire la nimic altceva” → monadic (Peirce 1990, 229)	„Modul de a fi a ceea ce este așa cum este în raport cu un secund, dar fără referire la vreun terț” → diadic (Peirce 1990, 229)	„Modul de a fi a ceea ce este așa cum este prin faptul că pune în relație reciprocă un secund și un terț” → triadic (Peirce 1990, 229)
Calități ale simțirii; simple posibilități pozitive de materializare a unor obiecte (Peirce 1990, 229)	Experiența efortului, disociat de ideea unui scop (Peirce 1990, 230), ce presupune opoziție (acțiune și reacțiune)	Interpretarea la nivel mental tradusă în simboluri sau legi care funcționează ca umbrelă conceptuală
<b>Prim</b> Ex. 1: duritatea granitului ca simplă posibilitate pozitivă a unui corp fizic Ex. 2: senzația de liniște experimentată într-o călătorie cu balonul Ex. 3: ideea clipei prezente ca punct în timp în care nu poate avea loc niciun gând	<b>Prim + Secund</b> Ex. 1: căderea unei bucăți de granit de pe munte, ca relație brută între bucata de rocă și pământ Ex. 2: tulburarea liniștii printr-un zgomot brusc al unei mașini cu aburi Ex. 3: acțiunea clipei antecedente (antecedentul) asupra celei succedente (consecventul)	<b>Prim + Secund + Terț</b> Ex. 1: legea gravitației, factorul mental prin care este explicată căderea bucății de rocă Ex. 2: explicația propagării undelor sonore, pentrujustificarea stărilor anterioare Ex. 3: cauzalitatea temporală, care nu ține atât de domeniul fizic, cât de lumea ideilor
Primeitate (simțire pasivă, contemplare pură)	Secunditate autentică (acțiunea brută a unui lucru asupra altui lucru)	Treitate autentică (relația dintre semn, obiectul său și gândul interpretant)
	Secunditatea degenerată implică acțiune fără reacțiune, de ex., relația de identitate sau de similaritate întemeiată pe Primeitate: acțiunea antecedentului asupra consecventului (Peirce 1990, 231- 232)	Treitatea degenerată implică o conexiune prin mediere forțată: în „A dă pe B lui C”, dacă A îl abandonează pe B, iar C îl culege apoi pe B, Treitatea este atașată din exterior celor două Secundități (Peirce 1990, 235)

Sistemul interrelațiilor dintre categoriile existențiale și diversitatea obiectelor semiotice este complicat prin însăși complexitatea gândirii, pentru a cărei funcționări optime sunt necesare semnele cu obiectele lor corelate ca fundament. Este dificil să decelăm Primeitatea și Secunditatea de Treitate, cea din urmă constituind universul ideilor. Dacă ne raportăm, de exemplu, doar la problema Secundității, constatăm că seria de obiecte semiotice puse în conexiune ține de două dimensiuni, una a efectivității, iar cealaltă a posibilității, producând o scindare atât

la obiectele primare (dinamice, nemijlocite), cât și la cele secundare (referenți posibili vs revelate), conform schemei de mai jos (v. și Vilcu 2016, 117 pentru dedublarea obiectului).



Semioza se desfășoară sub unghiul unei cauzalități a ideilor generate în experiență, fiind o procesualitate de subiectivități (Vilcu 2016, 116). O idee duce la alta, un semn naște alt semn, realitatea brută determină necesitatea unei legiferări mentale a faptelor, a obiectelor, a calităților. Treitatea este un univers generat de necesitatea acestei legiferări, chiar dacă Peirce postulează alte două universuri în care conexiunea mentală lipsește. Semnele au rolul de a eficientiza, pentru profitul cunoașterii, relații altminteri ineficiente (Peirce 1990, 237). Ajungem la plus-cunoaștere prin aplicarea semnelor. Iar semnul mediază între propriul obiect și gândul interpretant generat, prin similaritate sau corespondență. Relația dintre semn și obiect va fi similară relației generate între interpretant și obiectul primului semn, pentru care interpretantul constituie o explicație suplimentară. Spre exemplificare, tema discuției pe un forum este obiectul nemijlocit, obiectul care generează și care determină discuția ca element preliminar. Pe parcursul discuției, tema devine obiect dinamic sau, mai exact, un conglomerat sau o multitudine de obiecte dinamice. Diversele opinii, interpretări, extrapolări etc. pe marginea temei sunt reprezentamene și/sau interpretanți, care se pot multiplica, virtualmente, la infinit.

### Clasificarea semnelor

Tocmai acest proces de cunoaștere, mereu reluat și permanent sistematizat, îl determină pe Peirce să avanseze o clasificare progresiv complexă a (1) „obiectelor” din afara conștiinței care sunt transformate în obiecte semiotice, (2) a tipurilor de semne, (3) a legăturilor dintre semne și obiectele care le determină, (4) a diversității acțiunilor și a semnelor interpretative care dau consistență (i) obiectelor semiotice și (ii) semnelor ca atare și care sunt determinate, pe de altă parte, de legătura dintre semne și obiecte sau pur și simplu de semnele ca atare. Ca o paranteză, se impune menținerea că obiectul semiotic nu se rezumă exclusiv la entități fizice singulare, perceptibile senzorial, precum o piatră, o bucată de lemn, o masă, o statuie etc., nici la entități psihice singulare, precum bunătatea, înțelepciunea etc., nici măcar la entități fizice sau psihice imposibile, ci reprezintă absolut orice element sau fenomen despre care se poate vorbi, orice concept pe baza căruia se poate construi un discurs (un sistem semiotic); un obiect semiotic este vehiculabil mental tocmai în virtutea faptului că el este deja un fundament al semnului, constituind o bază prin care se generează reprezentamenul; desigur, există reprezentamene/semne propriu-zise fără un obiect care să le determine, la fel cum există reprezentamene în lipsa unor interpretanți.

Referindu-ne succint la clasificările operate de Peirce, identificăm trei categorii mari de semne, la rândul lor subclasificabile sau integrabile în entități mai complexe: qualisemnele, sinsemnele, legisemnele – după cum se înfățișează semnul ca atare; iconii, indicii, simbolurile – după relația dintre semn și obiect; remele, dicisemnele, raționamentele – după felul cum interpretantul „observă”, „înțelege” și „sistematizează” legătura dintre semn și obiect (Peirce 1990: 268-330). În cadrul trihotomiilor semnifice propuse, Peirce acordă o importanță capitală aceleia stabilite după modul cum semnul se raportează la obiectul său: iconic, indicial și simbolic. Iconul se aseamănă cu obiectul: o fotografie a mâinii este un icon, o hartă este un icon, o interjecție este un icon verbal, metafora este o figură iconică. Indexul este un semn a cărui existență se află în conexiune proximală (vecinătate spațială sau temporală, relație cauză-efect etc.) cu obiectul în cauză. Fumul este index pentru foc, strănutul pentru răceală, metonimia ori sinecdoca sunt figuri indiciale.

Simbolul este un semn a cărui conexiune cu obiectul rezidă într-o problemă de convenție, de înțelegere mutuală sau de legitate/regulă. El comunică numai ceea ce oamenii au stabilit că reprezintă. Crucea roșie este un simbol, numerele sunt simboluri, cuvintele sunt simboluri. Majoritatea covârșitoare a semnelor sunt, pentru Peirce, simboluri, într-un raport invers proporțional, cantitativ și calitativ, față de stratul simbolurilor în arhitectura

semiotică a lui Ferdinand de Saussure (1998, 87 și 91). În semiotica peirceană, valențele existențialiste ale simbolului („un reprezentamen al cărui caracter reprezentativ constă tocmai în aceea că este o regulă care își va determina interpretantul (...) o lege sau o regularitate a viitorului nedefinit” – Peirce 1990, 299-300) asumă o aliniere convențională. Inclusiv prin raportare etimologică („Grecii foloseau însă foarte des «a arunca împreună» pentru a semnifica încheierea unui contract sau convenții, astfel încât găsim termenul simbol de timpuriu și des folosit pentru a semnifica o convenție sau contract” – *Ibidem*, 302), simbolul capătă valoare tranzacțională între subiecții cunoscători, fiind susceptibil, pe de o parte, de dezvoltări asociative sau, pe de altă parte, de schimbare a valorii în timp: „Cuvinte precum *forță*, *lege*, *bogăție*, *căsătorie* au pentru noi semnificații foarte diferite de cele pe care le-au avut pentru străbunii noștri barbari. Simbolul îi poate spune omului, împreună cu sfinxul lui Emerson: «Ochiului tău îi sînt lumină»”. (*Ibidem*, 304)

După cum se poate observa, importanța covârșitoare a simbolurilor, așa cum poate fi degajată din concepția lui Peirce (a se vedea, în acest sens, Vilcu 2019, 227), atestă pregnant caracterul convențional al limbajului și, implicit, al culturii. Cum poate fi explicată, din acest unghi și sub acest raport, creativitatea lingvistică și culturală? Răspunsul la această întrebare, neputând fi unul tranșant, presupune raportarea semiozei nelimitate, implicit a simbolurilor ca semne prioritare la problema cunoașterii. Simbolul, dincolo de aspectul său convențional, dobândește valențe mult mai profunde, care prezidează însăși construcția ființei interioare a ființei umane, orientată spre viitor și manifestându-se ca proiect, ca procesualitate finalistă.

### Problema cunoașterii și a creativității

În linia teoretică inaugurată de Peirce, o serie de studii menite să circumscrie fenomenul postmodernismului în artă, societate și gândire au dezbătut aporia semiotizării realității. Jean Baudrillard vorbește de simulacre în calitate de reprezentări iconice încărcate cu semnificații „alterate” în raport cu originalul (Baudrillard 1983, 128; Baudrillard 1994). Gilles Lipovetsky afirmă că lumea este un ecran global, pe care sunt reproiectate imagini agresiv simbolice, insistent mediatizate și care modifică substanțial conturul percepțiilor conștientului colectiv (Lipovetsky, Seroy 2007). Peirce însuși afirmă că iconii sunt primele dovezi ale existenței ideilor și că, la un anumit nivel de percepție, întregul univers este „împregnat” de semne. Faptul că ideile pot fi „prinse din zbor” înseamnă că ele „circulă” într-un bazin de informație, într-un mediu comunicațional specific relaționării interpersonale. Peirce discută, în subtext, capacitatea oricărui spirit de a reacționa față de idei, de a le înțelege și de a le asuma prin complementaritate sau de a le înlocui prin antinomie. Existența noastră spirituală printre semne, în speță simboluri, în toată vasta și profunda ei gamă de forme de manifestare, este determinată permanent de câmpul informațional în care suntem cuprinși, de cantitatea și de calitatea bazinului de cunoaștere logic sistematizată. Nu altfel se desfășoară fenomenul de modelare spirituală sau de educație, tributar aceluiași amprente cognitiv-comunicaționale. Cultura însăși, privită global, se dovedește un efort constant de reconstrucție și problematizare.

Sub unghiul unei atari consistențe semiotice, acțiunea socială se întemeiază pe forța convingătoare a ideilor. Individul are o contribuție specifică în societate prin acțiunile sale. Influențarea persoanei prin convingere (interferență noțională în domeniul formativ al spiritului) subordonează semnificația, ca rezultat al semiozei nelimitate, unui proiect de ființă, în sens existențialist, precum susțin, pe linie filosofică, Martin Heidegger (2012) sau José Ortega y Gasset (1971, între altele; pentru conexiunile cu lingvistica, trimitem la Martínez del Castillo 2011 și Idem 2014). La nivel spiritual, ființa umană nu este o entitate strict delimitată între granițe fixe. Dimpotrivă, ea se constituie ca procesualitate virtuală, în consonanță și în interferență cu ideile, convingerile și manifestările altor ființe umane, în parametrii alterității. Or, tocmai acest caracter proteic înseamnă un ritm specific de dezvoltare a cunoașterii, tradus în captarea senzațiilor și prelucrarea materialului furnizat de acestea, în manifestarea efortului de a înțelege natura lucrurilor prin diverse asociații de factură intuitivă și logică (prin deucție și mai ales abducție – Vilcu 2016, 64), ale căror articulații și regularități implică necesarmente producția de semne și situarea globală a ființei în fluxul unei sistematizări cognitive mereu reluate. Ființa însăși este un semn (Merrel 1997, 52-68), în măsura în care sinele constituie obiect de raportare introspectivă. Dacă intuiția este definită de Croce drept „unitatea nediferențiată a percepției realului și a simplei imagini a posibilului” (1971, 78), atunci faptul că subiecții cunoscători pornesc, în călătoria lor cognitivă, de la intuiție semnifică tocmai emergența creativității, cu modelarea ființei prin proiectare matricială a sintezei dintre germenii abstracțiunii și seva concreteței. În esență, concepția lui Peirce revelează o punte de comunicare între idee și acțiune, între orizontul contemplativ al gândirii și cel al devenirii prin efort. El utilizează „grafice existențiale” pentru a capta forța simbolizării în gândirea umană. În sistemul matematic de discurs, aceste diagrame au găsit aplicații pentru interpretarea iluziilor vizuale, ținându-se

cont de premisa că adecvarea lor este una intrinsecă și găsindu-se, în acest mod, calea raportării categoriilor cenopitagoreice la obiecte matematice ideale (O'Halloran 2005, 130).

În aceeași ordine de idei, creativitatea lingvistică a copiilor trebuie înțeleasă drept fenomen emergent și simbiotic, care presupune permanent crearea de structuri noi, adică de forme și conținuturi noi. Percepția și intuițiile copiilor reprezintă evenimente de conștiință globală, focalizată înspre toate problemele posibile, constituind o veritabilă matcă a creativității. La copii, intuiția este vectorul primordial de manifestare și extrapolare a creativității. Vorbim însă de o intuiție disociată: una holistică, de percepție și asignare a sensului lumii, respectiv una poetică, *in nuce*. Jocul dezvoltă substanțial creativitatea, prin caracterul său gratuit și prin libertatea pe care o implică, în măsura în care, de obicei, copiii nu țin seama de un set de reguli precis determinat, ci creează mereu noi reguli, în fiecare situație ludică pe care o experimentează. Copiii au o creativitate puternică, dar care nu este canalizată spre un anumit punct de forță, ci în toate direcțiile posibile. Intuiția copilului este ranforsată de curiozitatea sa nelimitată pentru toate aspectele existenței. Copiii își pun întrebări mult mai mult decât adulții. Ei caută să pună probleme cât mai dificile, chiar imposibil de soluționat. Acest fapt se explică prin interesul lor crescut pentru problematizarea intuitivă decât pentru soluționare de probleme. De altfel, se știe că o problemă ușor rezolvabilă este o similitudină. Un exemplu de punere de probleme este vorbitul pe limba pășărească. Această limbă, cu infinite dialecte posibile, constituie un important aspect al creativității copiilor. Ea funcționează ca un fel de cod extradiomatic, un tip de limbaj universal adaptat înclinației spre enigme care dovedește că, încă de la început, copiii au soluții, cărora trebuie să le dea o formă nouă, nemiintâlnită în vorbirea adulților.

Creativitatea lingvistică este transpusă cultural în forme poetice precum caligramele, care ilustrează magistral iconicitatea, indicialitatea și caracterul simbolic al intuiției-expresie. Condrea (2006, 96-100) analizează două poeme ale lui Guillaume Apollinaire (*Cravata, Orologiul*) și unul al lui Nicolae Dabija (*Clepsidra*), evidențiind, prin prisma concepției peirceiene, dimensiunea pronunțat iconică, dar și „densitatea semantică” prin care corespondența dintre fond și formă conferă lecturii multiplicitate de sensuri și potențează expresivitatea în direcția unui lirism transgresiv-integrator. Poezia concretă mizează pe aceeași simultaneitate imprescriptibilă dintre iconi, indecși și simboluri din a cărei tramă conținutul și expresia interferează constant. În aceeași zonă de interconexiuni iconice, indiciale și simbolice, se situează problemele de enigmistică, atât cele cu suport vizual (chiar auditiv sau motrice, în câmpul posibilităților deschise de spații virtuale precum blogurile sau rețelele sociale, unde proiectarea de conținuturi multimodale este, actualmente, un fapt de notorietate), cât și cele bazate doar pe înșiruire de simboluri alfanumerice.

Aplicarea triadei categoriale a lui Peirce la înțelegerea naturii divine (Robinson 2010) implică un parcurs interdisciplinar, în care biosemiotica și teleosemantica, paleontologia și cosmologia, psihologia și antropologia, religia și metafizica se întâlnesc spre a furniza temeuri explicative de amploare. Doctrina creștină a Trinității este explicată semiotic prin epitoma Primeității (Dumnezeu-Tatăl), a Secundității (Fiul) și a Treității (Sfântul Duh), cu dezvoltări și interpretări ale contradicțiilor și ale interconexiunilor care modelează societatea umană. Energiile necreate (81-83) sau epifania Întrupării (113-127), de exemplu, își găsesc fundament solid pe linia argumentării, fixând, totodată, prin repercure, concepția semiotică peirceană cu hieratică osmoză de filosofie întemeietoare.

În marginea tuturor considerațiilor de până acum, este crucial de semnalat că doctrina semiotică peirceană reprezintă o adevărată provocare pentru teoria cunoașterii. Cunoașterea înseamnă a pleca într-o călătorie dintr-un punct A și a-l vedea pe A pentru prima dată într-un punct B, înțelegându-l pe A altfel, B devenind o problemă, o direcție deschisă pentru o nouă călătorie. Iar această dinamică este permanent susceptibilă de expansiune. O idee dobândită din exterior își va dovedi adevăratul efect în cunoaștere în timp. Adevăratul output al unui input nu poate fi calculat doar contabilizând efectele și rolul factorilor de mediu, competența individului și efortul depus, deoarece o substanță conceptuală dobândită rămâne o problemă deschisă. O substanță conceptuală, indiferent cum este ea dobândită, este un input cu mai multe outputuri, ceea ce înseamnă că dezvoltarea (extinderea) cunoașterii este o problemă cu soluție mereu incompletă, atât timp cât este guvernat de o procesualitate morfodinamică. Funcțiile mentale operează limitat asupra substratului, întrucât nu pot controla întreaga dinamică a cunoașterii. Printr-o analogie trivializantă, este ca și cum am turna pe o suprafață dată o cantitate de zahăr despre care știm toate caracteristicile, fără a fi capabili să putem controla total, calcula sau intui forma pe care acea cantitate o va lua. „Sistemul cunoașterii tinde să se autoregleze în funcție de neîncetata bătălie a inputurilor. Outputurile cognitive devin inputuri care vor consolida, altera sau înlocui vechile inputuri ce au dus la crearea lor” (Herțeg 2012, 222-223). În acest proces se nasc, mai ales, conținuturi, obiecte și intuiții noi. Minteă umană păstrează impresii, semnificate și idei într-un cadru activ problematizator pentru a-și forma o anumită perspectivă asupra lucrurilor, pentru a interacționa, pentru a soluționa probleme. „Sistemul cunoașterii unui individ

are un substrat (acumulări de substanțe conceptuale). Inputul real (revelator) este o substanță, un conținut care modifică substratul, dar reconfigurarea se produce în timp” (*Ibidem*, 226). Chiar dacă am avea toate datele și caracteristicile substratului cunoașterii înainte de stimulul-input, alături de parametrii inputului, tot nu am putea calcula rezultatul configurării. Stimulul real, total în cunoaștere nu este cel ignorat sau cel care trimite la o problemă deja soluționată, ci acela care afectează substratul, în sensul reconfigurării acestuia, prin punerea în valoare a unei creativități latente.

Așa cum am evidențiat și în eseul anterior, potențialul semnelor este o construcție fractală, în măsura în care un ansamblu de conținuturi inedite sunt create având la bază aceeași funcție de formare. Rezultă un proces continuu productiv, o natură activă neîncetată, deoarece limitele procesualității semiotice nu par a fi tangibile, fapt demonstrat de nesfârșitele deschideri ale gândirii operate de filosofi sau artiști. Dacă perspectiva peirceană asupra cunoașterii umane este una de scepticism mai mult sau mai puțin temperat, încrederea filosofului american în îmbunătățirea viitorului prin acțiune și responsabilizare socială oferă valențe activ problematizante în direcția semiozei nelimitate, a Treității ca univers ideatic legiferant, a simbolurilor ca entități ce reflectă totul conceptual în „emanații” ce par fapte colaterale, neglijabile în raport cu efortul nucleic al cunoașterii. Însă tocmai aceste emanații modelează creativ substratul cognitiv, reprezentând nu o simplă contemplare inertială, ci construcția personalității și a fizionomiei unei întregi societăți, printr-o orientare axiologică și o ancorare în straturile adânci ale realității. Concepția lui Peirce este ranforsată de o raportare permanentă la dimensiunea socială și a responsabilității individului în societate, pe linie sartriană, în lumina căreia autorul își desăvârșește întreaga demonstrație. În fond, puterea exemplului a constituit întotdeauna un reper *sine qua non* în studiile lui Peirce, iar modelarea interdisciplinară (filosofie, matematică, logică etc.) nu face decât să ofere un spațiu ideatic unificat al semioticii ca sinteză de cunoaștere, creativitate, afectivitate și credință. În simbolizare, ultimul „stadiu” al semiotizării realității, ființa își atinge, printr-o armonizare a sinelui cu substanțele altor moduri de a fi, potențialul creator. Treitatea, identificată de autor ca treaptă ultimă a „devenirii întru ființă”, menține subiectul cunoscător pe calea creativității originare, conferindu-i o existență împlinită în orizontul cunoașterii și al credinței, dar și al acțiunii și responsabilității sociale, al gândirii critice și al conștientizării propriei valori în conexiune cu valoarea fiecărui semen, a fiecărui mod de a fi și a Creatorului suprem.

**În chip de concluzie**, reluăm ideea că proiectul metafizic peircean poartă germenii semiozei infinite, turnate în cadrele unor dezbateri existențialiste de fundal. În concepția filosofului american, gândirea/cunoașterea întemeiază raporturi semiotice grefate pe o schemă actanțială triadică: reprezentamen, obiect, interpretant. Multiversul obiectelor semiotice corespunde celor trei categorii existențiale esențiale: Primeitate, Secunditate, Treitate. Semnele pot fi clasificate, în virtutea obiectului lor și a funcționării lor în conexiune cu interpretanții, prin raportarea semnului la el însuși [*qualisemne* (calități, posibilități), *sinemne* (fapte ca atare), *legisemne* (norme, legități)], prin raportarea semnului la obiect [în virtutea analogiei (*iconi*), în virtutea conexiunii factuale (*indici*), în virtutea tradiției interpretative sau a referinței convenționale (*simboluri*)], respectiv prin raportarea semnului la obiect astfel încât să genereze un interpretant [constituind termeni în raport de calitate (*reme*), constituind propoziții descriptive în raport de fapt ca a atare (*dicisemne*) sau constituind argumente în raport de lege sau convenție (*raționamente*)]. Aplicațiile concepției semiotice peirceiene sunt diverse, acoperind un spectru larg de domenii și discipline, relevând, totodată, fertilitatea gândirii într-o epocă de efervescență creatoare, cea a începutului de secol XX.

## References:

- Baudrillard, Jean. 1983. „The Ecstasy of Communication”. În Hall Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Bay Press, 126-134.
- Baudrillard, Jean. 1994. *Simulacra and Simulation*. Traducere de Sheila Glaser, University of Michigan Press.
- Croce, Benedetto. 1971. *Estetica privită ca știință a expresiei și lingvistică generală*. Traducere de Dumitru Trancă. Univers.
- Dragoș, Elena. 2000. *Introducere în pragmatică*. Casa Cărții de Știință.
- Heidegger, Martin. 2012. *Ființă și timp*. Traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă. Humanitas.
- Herțeg, Bogdan. 2012. *Avangarda filosofiei limbajului: cunoașterea și limbajul poetic*. Efes.
- Kant, Immanuel. 1998. *Critica rațiunii pure*. Traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc. Iri.
- Lipovetsky, Gilles și Jean Seroy Jean. 2007. *L'écran global: Culture-médias et cinéma à l'âge hypermoderne*. Seuil.
- Martinez del Castillo, Jesús Gerardo. 2011. *Lingvistica rostirii: logosul semantic și logosul apofantic*. Traducere de Cristian Pașcalău. Argonaut & Scriptor.

- Martínez del Castillo, Jesús Gerardo. 2014. *Semnificat și cunoaștere: semnificația adjectivelor subiective*. Traducere de Andreea-Nora Pop. Deauno.Com.
- Merrel, Floyd. 1997. *Peirce, Signs and Meaning*. Toronto University Press.
- Moeschler, Jacques și Anne Reboul. 1999. *Dicționar enciclopedic de pragmatică*. Traducere de Elena Dragoș et alii. Echinox.
- Morris, Charles. 1938. *Foundations of the Theory of Signs*. University of Chicago Press.
- O'Halloran, Kay L. 2005. *Mathematical Discourse. Language, Symbolism and Visual Images*. Continuum.
- Ortega y Gasset, Jose. 1971. *Historia como sistema*. Austral.
- Peirce, Charles Sanders. 1990. *Semnificație și acțiune*. Traducere de Delia Marga. Humanitas.
- Robinson, Andrew. 2010. *God and the World of Signs: Trinity, Evolution and the Metaphysical Semiotics of C.S. Peirce*. Brill Academic Pub.
- Saussure, Ferdinand de. 1998. *Curs de lingvistică generală*. Traducere de Irena Izverna Tarabac. Polirom.
- Vîlcu, Dumitru Cornel. 2016. *Orsay (timp dormea ascuns sub timp)*. Argonaut & Scriptor.
- Vîlcu, Dumitru Cornel. 2019. *De la Husserl la Coșeriu [Integralism și fenomenologie, vol. 2]*. Presa Univesitară Clujeană & Scriptor.
- Vlad, Carmen. 2000. *Textul-aisberg: elemente de teorie și analiză*. Casa Cărții de Știință.

#### BIONOTE:

**Cristian PAȘCALĂU** is a lecturer dr. at the Department of Romanian Language, Romanian Culture and Civilization, and General Linguistics, Faculty of Letters, University of Babeș-Bolyai. He published several studies on cultural semiotics, the universes of discourse, prescriptive grammar of Romanian language, lexicology, and semantics. His academic interests include: linguistics and philosophy of language, cultural semiotics, lexicology, and semantics.

# Fenomenologie și constructivism

## Article history:

Received: 29.03.2026

Revised: 10.04.2026

Accepted: 27.04.2026

Available online: 01.07.2026

<https://doi.org/10.56177/eon.7.2.2026.art.4>

**Diana PĂULEȚ**

Scoala Doctorală de Filosofie  
Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca  
[diana\\_paulet@yahoo.com](mailto:diana_paulet@yahoo.com)

**Virgil DRĂGHICI**

Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca  
[virgil.draghici@ubbcluj](mailto:virgil.draghici@ubbcluj)

**Title:** “Phenomenology and constructivism”

**Abstract:** The general frame of the philosophical reflections nowadays is dominated by the dispute realism (R) – antirealism (AR), centred on two fundamental concepts: the truth and its correlative the existence. The difference between (R) and (AR) is that between a concept of ontic transcendence of reality (objective existence), associated with the thesis of the truth-correspondence (in the sense of classical semantics) and a concept of constructive existence, based on the procedures of subjectivity, the concept of truth being identified with such procedures of legitimation (justification, confirmation, proof). The present paper concerns strictly the (AR)-perspective, represented by two particular forms: phenomenology and mathematical constructivism, both originated in Kant’s transcendentalism. The aim of our paper is to argue that the common feature of these options is a concept of reality procedurally ratified, i.e., a concept of reality based on the inseparability of existence from its legitimation, a thesis leading, finally, to the identification of ontology and aletheiology.

**Keywords:** phenomenology, constructivism, Kant, Husserl, Heidegger, Heyting, truth, existence.

**Rezumat:** Cadrul general al reflecțiilor filosofice este dominat astăzi de disputa realism (R) – antirealism (AR), centrată pe două concepte fundamentale: adevărul și corelativul său existență. Diferența dintre (R) și (AR) este cea dintre un concept al transcendenței ontice a realității (existența obiectivă), asociat cu teza adevărului corespondență (în sensul semanticii clasice) și un concept al existenței constructive, bazat pe proceduri ale subiectivității, conceptul adevărului fiind identificat cu astfel de proceduri de legitimize (justificare, confirmare, demonstrație). Lucrarea de față privește strict perspectiva (AR), reprezentată de două forme particulare ale ei: fenomenologia și constructivismul matematic, ambele originare în transcendentalismul kantian. Scopul lucrării de față este să argumenteze că trăsătura comună a acestor opțiuni este un concept al realității ratificate procedural, i.e., un concept al realității bazat pe inseparabilitatea existenței de legitimizearea ei, o teză care conduce în final la identificarea ontologiei și aletheologiei.

**Cuvinte-cheie:** fenomenologie, constructivism, Kant, Husserl, Heidegger, Heyting, adevăr, existență.

## Preliminar

Indiscutabil, dintre gânditorii epocii moderne Immanuel Kant este cel care a influențat în cea mai mare măsură gândirea filosofică contemporană. Aproape toate curentele filosofice active astăzi fac referire, direct sau indirect, la celebra *Kritik der reinen Vernunft (KrV)* (*Critica Rațiunii Pure*) a lui Kant. Perechi conceptuale precum *transcendent-transcendental*, *analitic-sintetic*, *apriori-aposteriori* își au originea aici și sunt operante, în grade diferite, în cele două mari registre ale reflecțiilor contemporane: fenomenologie și hermeneutică, pe de-o parte, logică și filosofie analitică, pe de alta.

Într-o prezentare succintă filosofia transcendentală din *KrV* poate fi caracterizată astfel: ea intenționează să determine „posibilitatea, principiile și perimetrul tuturor cunoștințelor a priori”<sup>1</sup>. Acest gen de cunoaștere Kant îl numește „*transcendental*”, i.e., o cunoaștere „care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu *modul nostru de*

<sup>1</sup> „[...] die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori [...]” (*KrV*, 48).

cunoaștere a obiectelor, în măsura în care acesta trebuie să fie posibil a priori<sup>1</sup>. Cu referire la modul nostru (finit) de cunoaștere, singurele surse prin care obiectele sunt date (*gegeben*) și gândite (*gedacht*) sunt sensibilitatea (*Sinnlichkeit*) și intelectul (*Verstand*), cărora le corespund ca singure elemente ale cunoașterii intuițiile (*Anschaungen*) și conceptele (*Begriffe*). Condițiile cunoașterii umane în general sunt așadar intuițiile sensibilității și conceptele intelectului. Cât privește *cazul special* al cunoașterii a priori, Kant deosebește intuițiile pure și conceptele pure, drept condiții ale posibilității experienței (i.e., ale cunoașterii empirice). Acesta este contextul în care cunoașterea transcendentă devine întemeiere ultimă (*Letztbegründung*).<sup>2</sup>

În tradiție kantiană ideea condițiilor transcendente ale posibilității experienței este intim corelată cu ideea *adevărului transcendent*. În *KrV* acest concept este redat în următorii termeni:

„În ansamblul oricărei experiențe posibile se află întreaga noastră cunoaștere, iar în raportarea generală la aceasta [la experiența posibilă, V.D.] constă adevărul transcendent, care precede orice adevăr și îl face posibil.”<sup>3</sup>

Adevărul transcendent, așadar, este cel care conferă sens judecăților empirice și în baza căruia ele pot fi adevărate sau false.<sup>4</sup> Acest cadru conceptual, spuneam, rămâne unul de referință pentru filosofi de primă mărime. Să vedem în cele ce urmează în ce fel *KrV* a exercitat o influență decisivă la unii dintre ei.

## 1. Perspectiva transcendentă în fenomenologia husserliană

### 1.1. Cadru conceptual

Tema filosofică a întemeierii ultime, fundamentală în reflecția contemporană, conectează următoarele concepte-cheie ale discursului de acest gen; adevărul (*Wahrheit*), existența (*Existenz*) și justificarea (*Rechtfertigung*), respectiv legitimarea (*Ausweisung*). Să detaliem!

Perspectiva analizei acestor concepte, la Husserl, este una *fenomenologică*. Aici conceptul central este cel al intenționalității (*Intentionalität*), potrivit căruia orice trăire (*Erlebnis*) vizează (*meint*) ceva, respectiv, este orientată spre ceva (*auf etwas gerichtet ist*).<sup>5</sup> Pentru trăirile intenționale Husserl utilizează termenul act (*Akt*), cu referire la trăirile intenționale *actuale*. Modul în care trăirile intenționale se raportează la obiectele lor determină diferitele moduri (*Weisen*) ale intenționalității. Deosebirilor dintre moduri le corespund deosebirile corespunzătoare ale obiectelor (*Gegenstände*) în măsura în care ele sunt obiecte ale acestor acte. Conceptualizarea obiectualității (*Gegenständlichkeit*), așa cum actul o vizează, este o componentă a discursului fenomenologic. Rezumativ, fenomenologia este doctrina despre „fenomene” (*Phänomenen*).<sup>6</sup>

Fără îndoială, intenționalitatea este conceptul fenomenologic fundamental, concept care permite o nouă tematizare a adevărului. Clarificarea conceptului adevărului Husserl o va face în Cap. V al celei de-a șasea cercetări logice.<sup>7</sup> Și în analiza conceptului adevărului vorbim despre o corespondență sau acord<sup>8</sup>, însă aici *natura* relației dintre cei doi poli ai acordului este cu totul alta decât cea proprie realismului semantic. Pentru detalieri mai sunt necesare câteva concepte husserliene, mai întâi deosebirea principală privitoare la actele obiectivante.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> „[...] die sie nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt” (*KrV*), 63.

<sup>2</sup> Și care exclude orice altă formă de întemeiere, teză cu impact major la Husserl și la Heidegger.

<sup>3</sup> In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber aller unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transzendente Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht” (*KrV*, 193).

<sup>4</sup> Într-o formă esențial modificată teza o vom întâlni la autorii menționați (Husserl și Heidegger) dar și în filosofia analitică.

<sup>5</sup> Pentru detalii, comp. E Husserl, *Ideen I*, §§ 34, 36. Conceptul intenționalității include toate trăirile, deși nu toate sunt intenționale. Pe cele intenționale Husserl le numește „conștiința a ceva” (*Bewußtsein von etwas*).

<sup>6</sup> Respectiv, trăiri („*Erlebnisse*” sau „*Erscheinungen*”), cf. E.Husserl LU II/2, 762-763. Ca doctrină, ea este doctrina datului obiectual în modul în care el a fost dat.

<sup>7</sup> Cf. E.Husserl, LU II/2, Fünftes Kapitel, § 39 Evidenz und Wahrheit.

<sup>8</sup> Tradițional redată prin expresia *veritas est adaequatio rei et intellectus*.

<sup>9</sup> Se numesc obiectivante deoarece sensul lor intențional este orientat spre registrul obiectual (*Gegenständlichkeit*); similar putem spune și despre umplerile lor.

Deosebim între o „simplă intenție”<sup>1</sup> (*bloße Intention* sau *signitive Intention*) și umplerea ei intuitivă (*ihre anschauliche/intuitive Erfüllung*). Corelatele (*Korrelate*) lor obiective sunt, respectiv, „obiectul vizat” (*das Gemeinte*) și „obiectul dat” prin umplerea intuitivă (*das Gegebene*).

Punctul central în clarificarea conceptului adevărului îl reprezintă ideea că intuițiile (*Anschauungen*) sunt umpleri (*Erfüllungen*) ale intențiilor semnificative. Aferent, această distincție dintre cele două moduri ale datului *aceluiași* obiect, ca „*Gemeintes*” și ca „*Gegebenes*,” este cea care, după Tugendhat, conferă sens discuției despre „adevărat” și „fals”.

„Doar pentru că noi avem posibilitatea remarcabilă de a viza ceva care totuși nu ne este dat «direct», iar pe de altă parte, fiindcă chiar acest obiect vizat ne *poate* fi dat direct, discuția despre ceea ce este adevărat și ceea ce este fals are sens. Așadar, sensul lui „adevărat” pare a se întemeia într-o diferență caracteristică a diferitelor *moduri* posibile *ale datului aceleiași* obiectualități.”<sup>2</sup>

## 1.2. Conceptul husserlian al adevărului

Modurile diferite ale datului unui obiect vor juca un rol decisiv în conceptualizarea adevărului. În forma diferenței dintre „*Bedeutungsintention*” (intenția de semnificare) și „*intuitive Erfüllung*” (umplerea (ei) intuitivă) ele trimit direct la explicitarea raportului *noetic-noematic* în forma raportului dintre „*Evidenz*” (evidență) și „*Wahrheit*” (adevăr).

Conceptul adevărului, cum am menționat, este dat de Husserl în cele patru definiții din LU II/2. Să revedem succint acest lucru.

În primul concept al adevărului „adecvarea” din eticheta tradițională „*adaequatio rei et intellectus*” este un acord (*Übereinstimmung*) între cele două moduri ale datului, „*Gemeintes*” și „*Gegebenes*”<sup>3</sup>, caz în care are loc un act al unei sinteze perfecte a umplerii, prin care „Obiectul nu mai este simplu vizat, ci așa cum este el vizat [...] este *dat* în sensul cel mai strict”.<sup>4</sup> Această sinteză a umplerii (*Erfüllungssynthesis*) este un act obiectivant, al cărui corelat obiectiv este numit „*existența în sensul adevărului* sau, simplu, *adevăr*”.<sup>5</sup>

Pasajul-cheie care dă tonul reflecțiilor husserliene este cel referitor la primul concept al adevărului. Dată fiind relevanța lui, inclusiv în raportările critice la Husserl, îl redăm aici integral :

„[...] *adevărul* ca și corelat al unui act identificant este o *stare de lucruri*, iar ca și corelat al unei identități coincidente el este o *identitate*: *acordul deplin a ceea ce este vizat cu ceea ce este dat ca atare*. Acest acord este *trăit* în evidență în măsura în care evidența este realizare actuală a identificării adecvate”.<sup>6</sup>

În această primă accepțiune, adevărul este așadar *corelatul obiectiv* al evidenței, așa cum evidența este *corelatul subiectiv* al adevărului sau trăirea adevărului.

<sup>1</sup> Sau „simpla semnificație” (*bloße Bedeutung*) sau „semnificația vidă” (*leere Bedeutung*): sunt expresii care denotă o semnificație neumplută dar care trimite la o intuiție (*Anschauung*) care-i umple sensul. Aceste expresii sunt echivalente de Husserl cu eticheta „intenție semnificativă” (*signitive Intention*).

<sup>2</sup> „Nur weil wir die merkwürdige Möglichkeit haben, etwas zu meinen, das uns dennoch nicht „direct” gegeben ist, und wiederum weil uns dieses selbe Gemeinte direkt gegeben sein *kann*, hat die Rede von Wahr und Falsch einen Sinn. Demnach scheint der Sinn von „Wahr” in einer eigentümlichen Differenz verschiedener möglicher *Gegebenheitsweisen* derselben Gegenständlichkeit zu gründen.” (E.Tugendhat WHH, 30).

<sup>3</sup> Cum se poate constata, acest sens al *acordului* privește dimensiunea *noematică*, i.e., ca relație între *corelatele* obiective ale actelor corespunzătoare (vizarea și umplerea).

<sup>4</sup> „Der Gegenstand ist nicht bloß gemeint, sondern, so wie er gemeint ist [...] im strengsten Sinn gegeben [...]” (LU II/2, 651).

<sup>5</sup> „*Sein im Sinne der Wahrheit* oder auch *Wahrheit*” (LU II/2, 651).

<sup>6</sup> „[...] die *Wahrheit* als Korrelat eines identifizierenden Aktes [ist] ein *Sachverhalt* und als Korrelat einer deckenden Identifizierung eine *Identität*: *die volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem als solchem*. Diese Übereinstimmung wird in der *Evidenz erlebt*, sofern die Evidenz der aktuelle Vollzug der adäquaten Identifizierung ist.” (LU II/2, 651-2).

Celelalte trei concepte ale adevărului doar le vom menționa. Al doilea concept este corelatul *noetic* al celui dintâi, fiind înțeles ca „idee aparținătoare formei actului”, respectiv ca „esența înțeleasă ca idee a actului empiric contingent al evidenței sau *ideea adevărului absolute ca atare*.”<sup>1</sup>

Cel de-al treilea concept al adevărului rezultă din primul. Prin primul concept, am văzut, adevărul este o „identitate: acordul deplin dintre ceea ce este vizat și datul ca atare”; în terminologia lui Husserl: dintre *Gemeintes* și *Gegebenes*. Privind polii acestei identități dinspre *actele* aferente (i.e. *noetic*), constatăm că actul umplerii are o *preeminență* în raport cu actul intenției, și care constă în faptul că el trimite direct la *lucrul însuși*<sup>2</sup> și că „În umplere noi trăim oarecum un *cel care este el însuși*.”<sup>3</sup> Și astfel, de data aceasta, obiectul însuși este *adevărat*. Și deci „și acesta poate fi desemnat ca existentul, adevărul, adevăratul”<sup>4</sup>, deoarece aici „el este trăit ca [cel] care face adevărul [...]”<sup>5</sup>

*Remarcă.* Referirea la cel de-al treilea concept al adevărului apare și ulterior, cu o ușoară modificare terminologică, considerându-l acum „cel de-al doilea concept al adevărului”. „Adevăratul este acum ceea ce este *real* sau *existentul cu adevărat*, ca [și] corelat al evidenței care dă obiectul însuși.”<sup>6</sup>

Și conceptul al patrulea al adevărului rezultă din primul concept, potrivit căruia adevărul este *identitatea* dintre cele două moduri ale datului: *das Gemeinte* și *das Gegebene*. Prin cel de-al treilea concept, obiectul ca *das Gegebene* poate fi considerat ca adevărat, deoarece el este *cel care face adevărul*. Acum, din identitatea menționată în primul concept, poate fi derivat și cel de-al patrulea concept, în felul următor: întrucât *das Gegebene* și *das Gemeinte* coincid, iar *das Gegebene* este adevărat (prin cel de-al treilea concept), rezultă ca și *das Gemeinte* este adevărat. Însă *das Gemeinte* este obiectul intenției semnificative și deci și intenția semnificativă (asertiunea) este adevărată. În termeni husserlieni, în acest caz vorbim despre corectitudinea intenției (*Richtigkeit der Intention*).<sup>7</sup>

Acest eșafodaj conceptual, centrat pe conceptul fenomenologic al intenționalității, este cel care conectează cele două planuri ale analizei (*noetic* și *noematic*) în forma raportului dintre evidență și adevăr: adevărul este corelatul obiectiv al actului evidenței, așa cum evidența este trăirea adevărului. Conceptele implicate în acest raport sunt, în esență, următoarele: umplere (*Erfüllung*), identificabilitate (*Identifizierbarkeit*<sup>8</sup>), el însuși (*es selbst*), transcendență (*Transzendenz*), același (*dasselbe*), în sine (*Ansich*).

Modul în care aceste concepte se articulează în discursul filosofic husserlian, concis,<sup>9</sup> este următorul. Determinant rămâne conceptul „*Erfüllung*” și asociatul său „*significative Intention*”. Prin umplerea intuitivă a intenției obiectul intenției (*das Gemeinte*) devine *das Selbstgegebene* (i.e. este obiectul dat, el *însuși*). Așadar, *es selbst* are ca origine *Selbstgegebenes*. Obiectul, ca *Selbstgegebenes*, survine prin identificabilitate (*Selbigkeit*), dar nu doar printr-un act singular al identificabilității, deoarece *constituirea* lui în actul corespunzător este însoțită de conștiința că „la ceea ce eu sesizez aici pot reveni oricând.”<sup>10</sup> În conștiință se constituie așadar un gen de idealitate (*Idealität*) și de transcendență (*Transzendenz*).<sup>11</sup> Și deci, vorbind despre *das Selbstgegebene*, vorbim *eo ipso* despre *es selbst*, *Selbigkeit*, *Transzendenz* și *Ansichsein*.

<sup>1</sup> „die zur Aktform gehörige Idee”...„als *Idee gefaßte Wesen* des empirisch zufälligen Aktes der Evidenz oder die *Idee der absoluten Adäquation als solcher*.” (LU II/2, 652).

<sup>2</sup> „die Sache selbst”, cf. LU II/2, §16, 597-8.

<sup>3</sup> „In der Erfüllung erleben wir gleichsam ein *das ist es selbst*” (LU II/2, §16, 597).

<sup>4</sup> „Auch dieser kann als das Sein, die Wahrheit, das Wahre bezeichnet werden” (LU II/2, §39, 655).

<sup>5</sup> „[...] er [...] als wahrmachender erlebt ist” (LU II/2, §39, 655)

<sup>6</sup> „Das Wahre ist jetzt das *wirklich* oder das *wahrhaft Seiende* als Korrelat der selbstgebenden Evidenz” (FTL, §46, 133)

<sup>7</sup> Corectitudinea intenției are drept caz „special” „corectitudinea judecății” (*Urteilsrichtigkeit*) (cf. LU II/2, §39, 653); comp și FTL, §46, 132.

<sup>8</sup> Echivalat de Husserl cu „*Selbigkeit*” (cf. FTL §58, 164).

<sup>9</sup> O tratare *in extenso* a acestui subiect este imposibilă aici, deoarece ea angajează întreaga operă husserliană. De referință în acest sens sunt lucrările E.Tugendhat WHH și D.Dahlstrom LV.

<sup>10</sup> „[...] ich kann auf das, was ich da erfasse, immer wieder zurückkommen” (FTL, 291).

<sup>11</sup> Actul prezent al constituirii aparține unui șir, posibil infinit, de acte de aceeași specie. Obiectul constituit în actul singular trece dincolo de (transcende) orice act individual în care el se constituie. Comp. FTL, 174.

Ceea ce frapă de la bun început în această tematizare fenomenologică este gradul de „angajare” a subiectivității.<sup>1</sup> Nu vom regăsi aici nicicum sensurile realismului metafizic ale conceptelor „obiect”, „transcendentă”, „în sine”, și nici cele privitoare la conceptualizarea adevărului. Analiza este una strict fenomenologică, i.e., una centrată pe ideea de corelație (*Korrelation*), ca fenomen fundamental al intenționalității.<sup>2</sup> Forma uzuală în care această idee este redată la Husserl este „datul a ceva pentru o conștiință” (*die Gegebenheit von etwas für ein Bewußtsein*), idee care aduce laolaltă cei doi poli ai oricărei raportări epistemice: *obiectul* și *subiectul*. Această conectare a celor doi poli este perfect vizibilă în acel „*Selbstgegebenes*”, ca obiect constituit prin actul identificării (*Selbigkeit*), ca umplere a unei intenții, și care este piesă centrală în conceptualizarea adevărului. În fond, evidența ca *trăire* a adevărului este prezența *subiectivă* a ceea ce este *obiect* (obiectiv). În termeni husserlieni, cum am văzut, în evidență *Gemeintes* și *Gegebenes* coincid și deci „obiectul este *realmente prezent* sau *dat*”<sup>3</sup> Aici cei doi membri ai identității (adevărului) poartă, amândoi, marca intenționalității. Cum corect a remarcat un strălucit cunoscător al filosofiei husserliene,

„It must be emphasised, however, that we are talking of a synthesis of coincidence (Deckung) between that which is intended in two different acts, and not of a correspondence between consciousness and a mind-independent object. We are not talking about a classical correspondence theory of truth, since the coincidence in question is a coincidence between two intentions, and not between two separate ontological domains.”<sup>4</sup>

### 1.3. Tema justificării în fenomenologie

Modul prezentat mai sus de a înțelege corelația subiect-obiect în fenomenologie își pune amprenta asupra conceptului justificării (*Rechtfertigung*<sup>5</sup>), concept direct corelat cu ideea întemeierii (*Begründung*) și deci cu ideea întemeierii ultime (*Letztbegründung*). Și în cazul *legitimării* conceptul central rămâne cel al donării (datului) obiectului însuși, i.e., „*Selbstgebung*”. Așadar, afirmă Husserl, „Donarea obiectului însuși trebuie să fie pentru noi măsura, iar optimul său absolut măsura ultimă în care noi ne confirmăm toate judecățile, toate opiniile noastre despre ceea ce există.”<sup>6</sup>

Astfel stând lucrurile, *Ausweisung* (legitimarea) înseamnă întoarcerea la datul original, i.e., umplerea intențiilor semnificative, aflate uzual în forma unor afirmații (*Behauptungen*). Și cum conceptul *Selbstgebung* angajează acea corelație (*Korrelation*) a conștiinței (datul a ceva pentru o conștiință), mai sus menționată, *Selbstgebung* este temeiul (*Grund*) legitimării. Și cum *fenomenologic* un alt mod de întemeiere nu există<sup>7</sup>, putem conchide că donarea obiectului însuși este temeiul ultim. În terminologia husserliană aceasta sună astfel: *die Gegebenheit ist letzter Grund*.

În etapa *transcendentală* a gândirii husserliene tema justificării capătă conotații noi, consecințe ale unei mutații conceptuale de fond. Aceste mutații sunt legate de ceea ce Husserl numește *reducția transcendentală* (*transzendente Reduktion*) (*Epoché*), cu impact asupra a ceea ce numim *câmp al investigației fenomenologice*. În perioada elaborării celebrilor *Cercetări Logice*<sup>8</sup>, câmpul cercetării îl constituia strict „imanețta reală” (*reelle Immanenz*), adică trăirile (*Erlebnisse*), respectiv dimensiunea *noetică*, obiectul care transcende actul trăirii reprezentând niciun interes, problema existenței lumii externe (*Außenwelt*) fiind considerată o „chestiune

<sup>1</sup> În forma ei cea mai înaltă o întâlnim în perioada transcendentală a creației husserliene. Comp. E.Husserl, *Transzendentaler Idealismus*.

<sup>2</sup> Corelație redată și prin formularea „corelație act-obiect” (*Korrelation von Akt und Gegenstand*) și care, indiscutabil, este o prestație a conștiinței.

<sup>3</sup> „[...] das Gegenständliche ist [...] *wirklich „gegenwärtig”* oder „*gegeben*” (LU II/2, 647).

<sup>4</sup> D.Zahavi, *Husserls Phenomenology*, 31-32.

<sup>5</sup> Cu forma lui particulară „legitimarea” (*Ausweisung*), înțeală ca legitimare epistemică a unei judecăți (*Urteil*) sau a unui enunț (*Aussage*), mai general, a unei intenții semnificative aflate în forma unei afirmații.

<sup>6</sup> „Selbstgebung soll für uns Maß und ihr absolutes Optimum das letzte Maß sein, an dem wir alle Urteile, alle unsere Seinsmeinungen bewahren” (*Erste Philosophie* (1923/24), 33); comp și *Ideen I*, 316.

<sup>7</sup> Unul care să iese în afara acelei „Korrelation” ca notă esențială a intenționalității.

<sup>8</sup> Este vorba despre cele două volume de cercetări logice, LU I (1900) și LU II/1-2 (1901).

metafizică”.<sup>1</sup> După introducerea reducției transcendente<sup>2</sup> lucrurile se schimbă, respectiv câmpul conștiinței reduce transcendental cuprinde acum și obiectele transcendente; ceea ce *Epoché* arată este faptul că „transcendentul, potrivit conținutului său, ca și corelat al fenomenelor-act corespunzătoare, este dat în mod absolut, precum acestea.”<sup>3</sup> În acest fel *transcendentul*, aparținător conștiinței, conjugă simultan determinații aparent opuse: *reell transzendent* și *immanent*. Consecința imediată a acestei mutații conceptuale o reprezintă anularea distincției lume internă (a conștiinței) – lume externă. Și astfel conștiința redusă transcendental devine loc al apariției și manifestării lumii.

Această mutație conceptuală fundamentală are, desigur, impact asupra conceptului justificării (legitimării). Accentul cade acum pe dimensiunea trăirii (*Erlebnis*) iar corelația (*Korrelation*) ca fenomen fundamental al intenționalității, i.e., datul a ceva pentru o conștiință, cu accentul pe *trăire*, capătă forma „*Erleben des Erlebten*” (*trăirea a ceea ce este trăit*), respectiv, „*Erfahren des Erfahrenen*” (*experiența a ceea ce este experimentat*). Acest mod de exprimare, cu accentul pe *Erleben, Erfahren*, trimite, fără îndoială, la tema centrală a filosofiei transcendente: *condiția posibilității a ceea ce este experimentat (Bedingung der Möglichkeit des Erfahrenen)*. În formularea ei kantiană o găsim în „cel mai înalt principiu al tuturor judecăților sintetice”: „[...] Condițiile posibilității experienței în genere sunt totodată condițiile posibilității obiectelor experienței [...]”<sup>4</sup>.

După Heidegger, acest principiu admite și următoarea formulare: „[...] ceea ce face posibilă o experiență face totodată posibil ceea ce este experimentabil, respectiv ceea ce este experimentat ca (un) atare.”<sup>5</sup> Această referire la condițiile transcendente ale experienței trimite, la Husserl, la tema constituirii (*Konstitution*), fără ca perspectiva transcendentală husserliană să se identifice cu transcendentalismul kantian. Pe scurt, deosebirile constau în următoarele.

Mai întâi, o primă distincție are ca sursă tema husserliană a intuiției categoriale (*kategoriale Anschauung*), asociată formelor categoriale precum: *este, și, sau, acesta, unii, toți, mulți* etc.<sup>6</sup> Aceste forme articulează semnificațiile. Umplerea intuitivă a acestor semnificații are loc prin intuiția categorială, act prin care obiectul categorial structurat este *dat*, i.e., „el nu este simplu gândit, ci chiar *intuit*, respectiv *percept*.”<sup>7</sup>

Această *obiectualizare* a formelor categoriale îl separă pe Husserl în mod decisiv de Kant. În această obiectualizare Heidegger vede un pas decisiv prin care se depășește teza kantiană potrivit căreia ele provin din subiectivitate. „«Formele categoriale» nu sunt creații ale actelor, ci obiecte care în aceste acte sunt vizibile în ele însele. Ele nu sunt nimic făcut de subiect și cu atât mai puțin ceva adus în obiectele reale, astfel încât prin această modelare entitatea reală ar fi ea însăși modificată [...]”<sup>8</sup>.

Desigur, această diferență Husserl-Kant privește și *problema constituirii*, i.e., a explicitării *aportului* subiectului în cunoaștere: ce anume face subiectul, *construiește* lumea obiectivă, adică o creează, sau doar o face manifestă? În răspunsul la această întrebare, observăm faptul că sensul kantian al constituirii este mai tare decât cel husserlian. În *KrV* formele sensibilității și categoriile intelectului sunt cele care *construiesc* obiectul din datele

<sup>1</sup> Comp. LU II/1, 26.

<sup>2</sup> Fapt care are loc într-o etapă intermediară, între *Cercetările Logice și Ideen I* (1913), etapă reprezentată de acele prelegeri (*Vorlesungen 1906/7*), interesat fiind de problema *transcendenței lucrurilor*, i.e., de datul subiectiv al obiectivității. Acest moment marchează „cotitura transcendentală” (*transzendente Wende*) în evoluția conceptuală husserliană.

<sup>3</sup> „[...] das Transzendente seinem Inhalt nach aber als Korrelat der betreffenden Aktpänomene ebenso wie diese absolut gegeben ist” (cf. *Vorlesungen 1906-7*, XXXIX; din comentariul editorului Melle).

<sup>4</sup> „[...] die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* [...]” (Imm.Kant, *KrV*, 201). Aici „*Erfahrung*” trebuie înțeles ca „*Erfahren*”, nu ca „*das Erfahren*”.

<sup>5</sup> „[...] das ein *Erfahren* Ermöglichende ermöglicht zugleich das *Erfahrbare* bzw. *Erfahrene* als ein solches”; M.Heidegger KPM, 119. Formularea heideggeriană conține implicit referirea la legătura dintre conceptul posibilității și fenomenologia *Dasein*-ului, din *Sein und Zeit*.

<sup>6</sup> Cf. E.Husserl, LU II/2, §40, 658.

<sup>7</sup> „[...] es sei nicht bloß gedacht, sondern eben *angeschaut* bzw. *wahrgenommen*” (LU II/2, 671).

<sup>8</sup> „Die kategorialen ‘Formen’ sind keine Gemächte der Akte, sondern Gegenstände, die in diesen Akten an ihnen selbst sichtbar werden, Sie sind nichts vom Subjekt Gemachtes und noch weniger etwas an die realen Gegenstände Herangebrachtes, so daß durch diese Formung das reale Seiende selbst modifiziert würde [...]” (M.Heidegger, PGZ, 96).

sensibile amorfe.<sup>1</sup> Husserl, în schimb, vorbește despre „un câmp al datului pasiv”<sup>2</sup>, pe baza căruia se constituie obiectele. Mai mult, cum am văzut mai sus, obiectul se constituie în actul *umplerii* unei intenții semnificative, or, acest lucru este tocmai actul legitimării (*Ausweisung*). Evident, în acest caz suntem departe de conceptualizarea kantiană.

O altă deosebire față de Kant o putem semnala în chiar înțelegerea conceptului „transcendental” și a diferenței față de „empiric”.<sup>3</sup> În fenomenologia husserliană Eul transcendental este condiția posibilității experienței, însă „[...] spre deosebire de Eul „real”, obiectivat, el este locul ultim, respectiv concret al oricărui fapt de a fi dat și al oricărei legitimări. Eul transcendental este Eul empiric, în măsura în care acesta devine conștient de faptul de a fi pentru el însuși locul ultim al oricărei validări și al oricărei legitimări”<sup>4</sup>

Revenind la transcendentalismul husserlian, expresiile „*Erleben des Erlebten*” și „*Erfahren des Erfahrenen*”, spuneam, trimit la condiția transcendentală a obiectului experienței. Cum actul trăirii (*Erleben*) este o astfel de condiție, rezultă că tema legitimării este direct legată de un *subiect* al cunoașterii și de trăirile lui *actuale*. Într-adevăr, așa cum Husserl afirmă explicit, „Tot ceea ce există pentru mine există mulțumită conștiinței mele cunoscătoare și este obiectul experimental al experienței mele, obiectul gândit al gândirii mele, obiectul teoretizat al teoretizării mele, obiectul intuit al intuiției mele.”<sup>5</sup> Și astfel „Orice întemeiere, orice legitimare a adevărului și a existenței se desfășoară cu totul în interiorul meu, iar rezultatul lor final este o caracteristică a *cogitatum*-ului *cogito*-ului meu.”<sup>6</sup>

Perioada transcendentală a gândirii husserliene reprezintă, în fond, apogeul idealismului său.<sup>7</sup> Obiectul, ca *Selbstgegebenes*, se reduce la constituirea lui într-o conștiință *actuală*. Și, așa cum reiese din fragmentele de mai sus, conștiința (*Bewußtsein*) reprezintă acum *legitimarea ultimă a tot ceea ce este real*. Și astfel concluzia este una singură: „Ideea a ceea ce există în general este corelativă ideii legitimării existenței a însuși acelui ceva.”<sup>8</sup>

Impactul acestei idei a fenomenologiei husserliene este, direct sau indirect, unul colosal și poate fi sesizat în interferențele fenomenologiei cu alte registre conceptuale. Să consemnăm succint acest lucru.

#### 1.4. Interferențe conceptuale

Fenomenologia nu este un câmp teoretic izolat de alte conceptualizări, ci se integrează tematic în ideea filosofică fundamentală a raportului *subiect-obiect* (sau Eu-Lume, respectiv, în termenii lui McDowell<sup>9</sup>, *Geist-Welt*). Pe acest teren se confruntă două mari poziții de gândire: *fenomenologia* (în variatele ei forme) și *realismul metafizic*, confruntări prin care ele adesea se corectează reciproc. Să vedem, într-o prezentare sistematică, câteva aspecte ale acestor influențe. Ele pot fi detectate atât în discursul fenomenologic cât și în logică și filosofia analitică.

Influența transcendentalismului kantian, *via* filosofia transcendentală husserliană, poate fi întâlnită, de exemplu, în fenomenologia transcendentală heideggeriană.<sup>10</sup> Pentru o comparație succintă (dar maximal relevantă) vom lua drept reper al analizei conceptul *adevărului*, intim corelat cu analiza raportului Eu-Lume.

<sup>1</sup> Date care se originează în lucrurile însele dar pe care nu le reprezintă, lucrul rămânând un „Ding an sich” (lucru în sine).

<sup>2</sup> „ein Feld passiver Vorgegebenheiten”; Husserl EU §16.

<sup>3</sup> Comp *inter alia* E.Husserl CM, §34.

<sup>4</sup> „[...] im Unterschied zum objektivierten, „realen” Ich die letzte und zwar konkrete Stätte alles Gegebenseins und aller Ausweisung ist. Das transzendente Ich ist das empirische Ich, sofern dieses sich bewußt wird, für sich selbst letzte Stätte aller Geltung und aller Ausweisung zu sein” (E.Tugendhat WHH, 198-199).

<sup>5</sup> „Alles, was für mich ist, ist es dank meinem erkennenden Bewußtsein, es ist für mich Erfahrenes meines Erfahrens, Gedachtes meines Denkens, Theoretisiertes meines Theoretisierens, Eingesehenes meines Einsehens.” (E.Husserl, CM, 84).

<sup>6</sup> „Jede Begründung, jede Ausweisung von Wahrheit und Sein verläuft ganz und gar in mir, und ihr Ende ist ein Charakter in *cogitatum* meines *cogito*.” (E.Husserl CM, 85). Pentru comentarii, comp și E.Tugendhat WHH, 196-201.

<sup>7</sup> Comp. și E.Husserl, *Transzendentaler Idealismus*.

<sup>8</sup> „Die Idee eines Existierenden überhaupt ist korrelativ zur Idee eines Ausweisung der Existenz dieses selben.” E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 117).

<sup>9</sup> Comp.McDowell, GW.

<sup>10</sup> Cf. M.Heidegger, SuZ.

Toate analizele lui Heidegger făcute conceptului adevărului au ca punct de plecare conceptul adevărului enunțului<sup>1</sup>, înțeles ca un acord (*Übereinstimmung*) dintre ceva *ideal* (conținutul unei judecăți, *Urteilsgehalt*) și un lucru *real*, natura acestei relații „dintre ființarea ideală și ființarea reală simplu prezentă”<sup>2</sup> rămânând ontologic nedefinită. Soluția acestei probleme este în esență husserliană. Cum am văzut mai sus, în primul concept al adevărului, *acordul* trebuie văzut ca identitate între corelatele actelor corespunzătoare, ambii membri ai acordului fiind înțeleși *noematic*, adică identitatea are loc între *das Gemeinte* (obiectul vizat) și *das Gegebene* (obiectul dat), caz în care spunem că obiectul *însuși* este cel dat, i.e., el este un *Selbstgegebenes*, rezultat al umplerii intuitive (perceptive). În textul heideggerian ideea are următoarea formă, ușor de comparat cu cea husserliană. Prin percepție nu se legitimează nimic altceva „decât că ființarea însăși este cea care era vizată în enunț.”<sup>3</sup> Ideea de „acord” Heidegger o redă adesea prin construcții de forma „așa-cum” (*so-wie*): „Ființarea vizată, ea însăși, se arată așa cum este în ea însăși [...]”<sup>4</sup> astfel de construcții trimit, evident, la modul în care Husserl operează cu conceptele aferente: „*es selbst*” și „*an sich*”. Este adevărat, cele două perspective ale definirii adevărului, cea heideggeriană și cea husserliană, nu coincid. În afara definiției de mai sus, redată prin „*so-wie*”, în același paragraf<sup>5</sup>, găsim alte două formulări în care „*so-wie*” nu mai apare, respectiv:

„Enunțul este adevărat” înseamnă: el descoperă ființarea în ea însăși.”

„Faptul-de-a-fi adevărat (adevăru) enunțului trebuie înțeles ca *fapt de a fi descoperitor*.”<sup>6</sup>

Dacă în prima dintre aceste două formulări ideea „*so-wie*” (așa-cum) este oarecum conținută în componenta „*an ihm selbst*” (în ea însăși), în cea de-a doua formulare, în care și „în ea însăși” este eliminată, „*so-wie*” lipsește în totalitate. Aici faptul că enunțul este adevărat înseamnă că el descoperă ființarea. După Tugendhat, aceste ultime două formulări sunt cele prin care Heidegger se separă în mod clar de Husserl și care conduc la propriul concept al adevărului<sup>7</sup>, dar și la criticismele aferente.<sup>8</sup>

Extensia conceptului adevărului enunțului Heidegger o va face în spirit kantian/husserlian, prin interogație asupra condițiilor transcendente ale posibilității adevărului enunțului. Mai întâi va extinde acest concept la orice întâlnire a ființării intramundane<sup>9</sup>, iar mai apoi la conceptul maximal al adevărului original, înțeles ca stare de deschidere a *Dasein*-ului.<sup>10</sup>

Punctul de vedere kantian, cu privire la condițiile transcendente ale posibilității cunoașterii apare și în filosofia analitică, în forma cadrului conceptual (lingvistic) în constituirea experienței. Problema relației *Geist-Welt*, de exemplu, la McDowell este explicată prin înțelegerea experienței în sensul kantian al *KrV*: ca împletire dintre intuiții și concepte, fapt care asigură „deschiderea [subiectului] către lume”.<sup>11</sup>

Desigur, o comparație cu transcendentalismul husserlian o putem face cu ușurință. Inseparabilitatea dintre cele două registre Eu-Lume și deci deschiderea de la bun început a subiectului către lume apare în însuși conceptul *intenționalității*. Așa cum am văzut mai sus, acea „*intentionale Korrelation*”, redată ca „datul a ceva pentru o conștiință”<sup>12</sup>, aduce *laolaltă* subiectul și obiectul. „*Selbstgebung*” redă fenomenologic acest fapt, pentru că *Selbstgebung* nu este nimic altceva decât prezența *subiectivă* (intențională) a *obiectului* însuși. Pe această cale

<sup>1</sup> Comp. SuZ, §44a), WW §1.

<sup>2</sup> „[...] *zwischen ideal Seiendem un real Vorhandenem*”; SuZ, 216.

<sup>3</sup> „[...] *daß es das Seiende selbst ist, das in der Aussage gemeint war*.” Cf. SuZ, 218.

<sup>4</sup> „Das gemeinte Seiende selbst zeigt sich *so, wie es an ihm selbst ist [...]*”; SuZ, 218.

<sup>5</sup> E vorba despre subparagraful a) al § 44 din SuZ.

<sup>6</sup> „Die Aussage *ist wahr* bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst.” „*Wahrsein (Wahrheit)* der Aussage muß verstanden werden als *entdeckend-sein*” (SuZ, 218).

<sup>7</sup> Cf. E.Tugendhat WHH, 332

<sup>8</sup> E.g. E.Tugendhat WHH, §§ 15,16; C.F. Gethmann, „Zu Heideggers Wahrheitsbegriff”.

<sup>9</sup> Cf.SuZ, §§ 15-18.

<sup>10</sup> „Erschlossenheit des Daseins”; cf. SuZ, § 44 b).

<sup>11</sup> Cf.McDowell, GW, 183.

<sup>12</sup> „Die Gegebenheit von etwas für ein Bewußtsein” nu este nimic altceva decât corelația „Akt-Gegenstand”.

ideea separabilității celor două registre ontologice (Eu-Lume) și, aferent, a dihotomiei „intern-extern”<sup>1</sup> sunt deconstruite integral.

## 2.1. Constructivismul matematic

Conceptualizarea fenomenologică husserliană este prezentă însă și într-un alt câmp conceptual, aparent străin reflecției fenomenologice: cel al *logicii și matematicii constructiviste*<sup>2</sup>. O analiză de detaliu a perioadei crizei fundamentelor<sup>3</sup>, centrată pe conceptele „existență matematică”, „infinitețe”, *tertium non datur*, „principiul bivalenței”, ne arată cu claritate acest lucru.

Debutul ideii de constructivism este legat de logica și matematica intuiționiste. Cu referire la diferența dintre definițiile *constructive* și cele *descriptive* Lebesgue, de exemplu, scria: „În definițiile *constructive* se enunță care operații trebuie făcute pentru a obține entitatea care se dorește a fi definită.”<sup>4</sup>

Iar cu referire la sensul constructivist al cuantificării *existențiale* Whitehead și Russell afirmau că demonstrarea unei teoreme de existență [de forma  $(\exists x)fx$ ] înseamnă: „[...] întotdeauna trebuie să găsim vreun  $y$  particular pentru care  $fy$  are loc, și prin urmare să inferăm  $(\exists x)fx$ .”<sup>5</sup>

Într-un mod similar este văzut conceptul *existenței matematice* și de cel care a formalizat logica și matematica intuiționiste.<sup>6</sup> Aici găsim: „ $(\exists x)a$  înseamnă: ‘un obiect  $x$  poate fi indicat, pentru care teorema  $a$  are loc.’”<sup>7</sup>

Un concept asemănător, însă mai tare, îl vom găsi la H.Weyl, potrivit căruia doar simpla posibilitate a construcției nu este suficientă pentru asertarea existenței matematice și că „[...] doar cu privire la *construcția reușită, la demonstrația executată*, putem formula o aserțiune de existență de acest gen.”<sup>8</sup>

Încă un fragment din Heyting ilustrează și ideea statutului ontologic al obiectelor matematice :

„Obiectele matematice sunt [...] prin natura lor condiționate de gândirea umană. Existența lor este garantată doar în măsura în care ele pot fi definite prin gândire. [...] Credința într-o existență transcendentă, care nu este sprijinită prin concepte, trebuie respinsă ca mijloc de demonstrație.”<sup>9</sup>

Cum se poate vedea, Heyting respinge categoric platonismul cu privire la existența obiectelor matematice. Mai mult, fidel tezelor intuiționismului matematic, existența unui astfel de obiect este în mod necesar legată de gândire, de procedeele de demonstrație. Și astfel *adevărul* unei propoziții este esențial legat de *demonstrația* acelei propoziții. Iar acest lucru înseamnă *existența efectivă* a unui procedeu care *justifică* adevărul ei. „Spiritul” fenomenologiei husserliene este ușor de detectat aici.

Mai mult, afirmarea *existenței* a ceva reclamă o *dovadă* (confirmare) *efectivă* că obiectul respectiv există. Așadar, asertarea existenței trebuie ratificată printr-un procedeu, iar acest lucru *cere* prezența unui *subiect*

<sup>1</sup> „Innen-Außen”; iar problema în ce fel conștiința ajunge la lumea externă (*Außenwelt*) dispare ca problemă.

<sup>2</sup> Intuiționismul logico-matematic fiind un caz special al perspectivei constructiviste.

<sup>3</sup> Comp. H.Weyl, „Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik” (1921).

<sup>4</sup> „Dans les définitions *constructives*, on énonce quelles opérations il faut faire pour obtenir l'être que l'on veut définir.”; cf. Lebesgue, *Leçons*, 99.

<sup>5</sup> „[...] we always have to find some particular  $y$  for which  $fy$  holds, and thence to infer  $(\exists x)fx$ .”; A.N. Whitehead și B.Russell, *Principia Mathematica*, vol 1. sec ed.1927, 20.

<sup>6</sup> A.Heyting, *Regeln*, 57-71.

<sup>7</sup> „ $(\exists x)a$  bedeutet: ‘Es kann ein Gegenstand  $x$  angegeben werden, für welchen der Satz  $a$  gilt.’”; citat după A.Heyting, *Collected Papers*, 206-220, Amsterdam 1980, 207. Comp. și A.S.Troelstra și D.Van Dalen, *CM*, 9.

<sup>8</sup> „[...] nur im Hinblick auf die *gelungene Konstruktion*, den *geführten Beweis* stellen wir eine derartige Existential-Behauptung auf”; H.Weyl, *Über*, 52. Comp. și D.Van Dalen, “Herman Weyl's Intuitionistic Mathematics.”. Semantic, conceptul existenței matematice este descris de interpretarea standard BHK (Brouwer-Heyting-Kolmogorov) a logicii, centrat pe conceptul demonstrație/construcție (Beweis/Konstruktion).

<sup>9</sup> „Die mathematischen Gegenständen [...] sind ihrem Wesen nach durch das menschliche Denken bedingt. Ihre Existenz ist nur gesichert, insoweit sie durch Denken bestimmt werden können [...] Der Glaube an die transzendente Existenz, der durch die Begriffe nicht gestützt wird, muß als Beweismittel zurückgewiesen werden” (A. Heyting, „Die intuitionistische Grundlegung der Mathematik”, 106-107).

cunoscător. Inseparabilitatea subiect-obiect, mai sus menționată cu privire la fenomenologia husserliană, este evidentă și aici. Prin ultima frază a textului din Heyting, redat mai sus, afirmarea neargumentată a existenței a ceva (i.e., a unei existențe transcendente) trebuie respinsă ca mijloc de demonstrație. În fine, întreg acest cadru conceptual intuiționist, cum se poate vedea, este perfect localizabil în transcendentalismul husserlian, potrivit căruia ideea existenței a ceva este corelativă *legitimării* existenței acelui ceva. Această teză o vom regăsi în întreg constructivismul matematic, unde ideea *existenței matematice* și *constructivitatea* sunt intim corelate.

Tema constructivității nu este însă strict legată de intuiționismul matematic.<sup>1</sup> După 1930 conceptul constructivității dobândește conotații noi, în legătură directă cu tema calculabilității și teoria mașinilor Turing.

Anii 50 marchează prezența *constructivismului metodic* al Scolii de la Erlangen: P. Lorenzen<sup>2</sup>, F. Kambartel, C.Thiel. Sub eticheta „constructivism matematic” apar acum cercetările lui E.Bishop<sup>3</sup>, urmate, relevant, de contribuțiile lui A.S. Troelstra și D.Van Dalen<sup>4</sup>.

Menționăm, în fine, că orientarea constructivistă nu este o perspectivă teoretică unitară, explicitabilă printr-o definiție. Mai curând, putem spune că această orientare este un spectru de puncte de vedere diferite dar reunite pe baza unui concept al *existenței* și al *logicii* bazat pe legitimare (demonstrație), diferit de cel avansat de orice formă de realism.

## Concluzii

Disputa contemporană, care acoperă direct sau indirect întreg spectrul perspectivelor filosofice, este cea dintre *realism* (R) și *antirealism* (AR). Formele *semantice* ale celor două doctrine privesc conceptul *adevărului* și, aferent, problema *existenței*. Mai exact, fondul disputei privește diferența conceptuală dintre *existența constructivă* (bazată pe proceduri ale subiectivității) și *existența neconstructivă* (afiliată la ideea transcendentei *ontice* în raport cu subiectivitatea), diferență care implică pe cea dintre înțelegerea *semnificației* unui enunț prin indicarea *condițiilor demonstrabilității* lui sau prin indicarea *condițiilor adevărului* lui (semantica clasică).

Perspectiva *antirealistă* este cea care face obiectul investigațiilor de față, reprezentată de două opțiuni teoretice înrudite *fenomenologia* și *constructivismul matematic*. Sub spectrul conceptualizării fenomenologice realitatea ontic independentă de subiectivitate, i.e., transcendentă la modul absolut, devine *realitate ratificată procedural*.

În *fenomenologie* obiectul devine un *dat el însuși* (*Selbstgegebenes*), și este rezultatul *constituirii* lui într-o conștiință (prin umplerea unei intenții semnificative)<sup>5</sup>. Aici dihotomia realistă „intern-extern” (*Innen-Außen*) sau „subiect-obiect” dispăre iar angajamentul subiectivității în *constituirea* obiectivității devine maximal: prin determinația fundamentală a intenționalității, ca și *corelație dintre act și obiect*, cei doi poli ai relației epistemice, cel subiectiv și cel obiectiv, devin inseparabili.

În conceptualizarea *constructivistă* vom găsi o tematizare similară. *Legitimarea* unui enunț înseamnă aici a construi o *demonstrație* pentru enunțul respectiv. Așadar, un enunț este *adevărat* doar dacă poate fi indicată o procedură efectivă care *justifică* adevărul lui. Iar enunțul de *existență* a ceva este legat de o demonstrație de existență a acelui ceva. Și deci ceea ce numim *realitate* este strict realitatea ratificată (atestată) procedural.<sup>6</sup> Iar acest lucru, aidoma tematizării fenomenologice, presupune la cea mai înaltă cotă *subiectivitatea*.

*În concluzie*, în ambele orientări conceptuale, *fenomenologia* și *constructivismul*, problema *existenței* și problema *justificării* sunt inseparabile. Iar teza identificării ontologiei cu aletheiologia, din filosofia husserliană, este valabilă, cu note specifice, și în constructivismul matematic.<sup>7</sup> Explorarea acestui câmp tematic, în raport cu rezultatele din științele contemporane, va conduce, fără îndoială, la rezultate logico-matematice și filosofice remarcabile.

<sup>1</sup> Dezvoltarea acestei teme, dată fiind complexitatea ei, cere un spațiu larg și deci nu poate fi detaliată aici.

<sup>2</sup> P.Lorenzen, KBM (1950) și EOLM (1955)

<sup>3</sup> E.Bishop, FCA (1967)

<sup>4</sup> A.S.Troelstra și D.Van Dalen, CM (1988)

<sup>5</sup> Legitimarea (*Ausweisung*) enunțului (intenției semnificative) fiind tocmai survenirea obiectului ca *Selbstgegebenes*.

<sup>6</sup> Teză care se opune în mod esențial tezei realiste a realității *transcendente* subiectivității.

<sup>7</sup> Fenomenologia fiind o formă de antirealism.

## References:

- Bishop, E., FCA. *Foundations of constructive analysis*, McGraw-Hill, New York, 1967.
- Dahlstrom, D., LV. *Das logische Vorurteil*, Passagen Verlag, 1994.
- Gethmann, C.F., "Zu Heideggers Wahrheitsbegriff", *Kant Studien* 65, 1974, 186-200.
- Heidegger, M., KPM *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Bd.3, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1991.
- Heidegger, M., PGZ. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Bd.20, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1979.
- Heidegger, M., SuZ. *Sein und Zeit*, 17.Auflage, Max Niemayer Verlag, Tubingen, 1993.
- Heyting, A., „Die intuitionistische Grundlegung der Mathematik“, *Erkenntnis* 2, 1931, 106-115.
- Heyting, A., Regeln. „Die formalen Regeln der intuitionistischen Mathematik“, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie von Wissenschaften, physikalisch-mathematische Klasse*, 16,1, 1930, 57-71.
- Heyting, A., *Collected Papers*, Amsterdam 1980, 206-220.
- Husserl, E., Ideen I. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* I, Den Haag, Nijhoff, 1976.
- Husserl, E., LU I. *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, Den Haag, Nijhoff, 1975.
- Husserl, E., LU II/2. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. II.Teil; Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*; Gesammelte Schriften, Bd.4, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.
- Husserl, E., FTL. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Gesammelte Schriften, Bd.7, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.
- Husserl, E., *Erste Philosophie (1923/24), Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Den Haag, Nijhoff, 1959.
- Husserl, E., *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-1907*, Den Haag, Nijhoff, 1984..
- Husserl, E., EU. *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1985.
- Husserl, E., CM. *Cartesianische Meditationen*, Gesammelte Schriften, Bd.8, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.
- Husserl, E., *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Kluwer, Dordrecht, 2003.
- Kant, Imm., KrV. *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe III, 13.Auflage, Suhrkamp, 1995.
- Lebesgue, H., *Leçons Leçons sur l'intégration et la recherche des fonctions primitives*, Gauthier-Villars, Paris 1904; citat după *Oeuvres scientifiques*, L'Enseignement mathématique, 1972-3, vol.II.
- Lorenzen, P., KBM. „Konstruktive Begründung der Mathematik“, *Mathematische Zeitschrift*, 53,1950, 162-202.
- Lorenzen, P., EOLM. *Einführung in die Operative Logik und Mathematik*, Berlin/ Heidelberg, 1955
- McDowell, J., GW. *Geist und Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 2001 (este traducerea în germană a vol. *Mind and World*, Cambridge , 1994).
- Troelstra, A.S., "Analysing choice sequences", *Journal of Philosophical Logic*, 12, 1983, 197-260.
- Troelstra, A.S., Van Dalen, D., CM. *Constructivism in Mathematics. An Introduction*, vol.1-2, North Holland, Amsterdam, 1988.
- Tugendhat, E., WHH. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 2. unveränderte Auflage, Walter de Gruyter &Co., Berlin 1970.
- Van Dalen, D., "Hermann Weyl's Intuitionistic Mathematics", *Bull.of Symbolic Logic*, vol1, 1995, 145-169.
- Weyl, H., "Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik", *Mathematische Zeitschrift* 10, 1921, 39-79.
- Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, Stanford UP, 2003.

## BIONOTES:

**Diana PĂULEȚ.** My research interests lie in transcendental philosophy, theories of truth, philosophy of language, logic, hermeneutics, and philosophy of science. These themes constitute the framework of my doctoral research project, *The Transcendental Difference and the Problem of Truth*, which examines the concept of truth through the philosophical dialogue between Kant, Heidegger, Wittgenstein, and the tradition of analytic philosophy, while also exploring its implications for contemporary philosophy of science. My research has been presented at several doctoral conferences in philosophy, where I have addressed topics such as Tarski's definition of truth, the relationship between Kant's and Heidegger's conceptions of truth in the context of the transcendental difference, and the transcendental dimension of Wittgenstein's philosophy. Through these studies, I investigate the intersections between truth, language, logic, and the transcendental conditions of meaning and knowledge.

**Virgil DRĂGHICI.** Associate Professor at Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania. Fields of interest: *mathematical logic* (First-order Logic, Recursion Theory, K.Gödel, A.Tarski) and *German phenomenology* (Imm.Kant, E.Husserl,

M.Heidegger, H.-G.Gadamer). Author of some representative books in these fields, e.g., *Logică și Adevăr. O expunere topo-logică a tematicii la E.Husserl și M.Heidegger*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2003; *LOGICA (tradițională/clasică/modală)*, Ed.EFES, Cluj-Napoca, 2007; *Logica clasică*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2014; *Mathematical Logic*, Presa Universitară Clujeană, 2023, and of a great number of scientific articles in both fields (mathematical logic and philosophy), published in the scientific journals and collective books. He is also a translator of some books, relevant for mathematical logic and philosophy, e.g., W.Stegmüller, *Incompletitudine și Indecidabilitate* [Romanian translation of the German book *Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit*, Springer-Verlag, 1973], Presa Universitară Clujeană, 2011; R.M. Smullyan, *Teoremele gödeliene de incompletitudine* [Romanian translation of Smullyan's book *The Gödel's Incompleteness Theorems*, Oxford University Press, 1992], Ed. Casa Cărții de Știință, 2018; D. Hilbert-W. Ackermann, *Principiile Logicii Matematice* [Romanian translation of the German book *Grundzüge der theoretischen Logik*, zweite, verbesserte Auflage, Dover Publications, New York, 1946]. Finally, his Habilitation Thesis is "Diagonal Structures in Logical and Philosophical Argumentation" and at present he is PhD supervisor in both fields: *mathematical logic* and *German phenomenology* at Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania.

# “As is my custom and in keeping with my way of being”: The Homiletical Ethos of Nicolae Steinhardt

## Article history:

Received: 25.03.2026

Revised: 15.04.2026

Accepted: 27.04.2026

Available online: 01.07.2026

**Tudorel-Constantin RUSU**

“Alexandru Ioan Cuza” University of Iași  
tudorel.rusu@uaic.ro

<https://orcid.org/0000-0001-9450-0986>

<https://doi.org/10.56177/eon.7.2.2026.art.5>

**Abstract:** Within the Eastern Orthodox Church, the role of preaching is primarily assigned to bishops, followed by priests, as outlined in the church canons. However, Nicolae Steinhardt, despite not being an ordained priest and serving only as a monk at Rohia Monastery, was entrusted with the blessing – and thus the responsibility – to deliver sermons to the monastic community and the faithful on various occasions. Responsibility, he acted very successfully. My research identifies and presents Steinhardt’s ambon declamations that best circumscribe and fall within Aristotle’s first means of persuasion – ethos. Considering that Neo-Aristotelian rhetorical criticism is primarily used if the artifact is a speech, my paper analyses two Steinhardtian artifacts about which there is solid evidence that they are declaimed homilies or ad litteram transcriptions: The Renunciation of Christ (Lepădarea de Hristos), and Sermon Orthodoxy Sunday (2) (Predică la Duminica Ortodoxiei 2).

**Keywords:** Nicolae Steinhardt, homilies, ethos, credibility, persuasion.

**TITLU:** „Așa cum îmi e obiceiul și potrivit firii mele»: ethos-ul omiletic al lui Nicolae Steinhardt”

**REZUMAT:** În cadrul Bisericii Ortodoxe Răsăritene, responsabilitatea predicării revine în primul rând episcopilor, urmați de preoți, după cum prevăd canoanele bisericești. Cu toate acestea, lui Nicolae Steinhardt, după tunderea în monahism, i s-a încredințat binecuvântarea, adică ascultarea, de a rosti omilii de la amvonul Mănăstirii Rohia, deși nu a fost niciodată hirotonit într-una dintre treptele clericale superioare. Prezentul articol se raportează la universul omiletic steinhardtian prin lentila primului dintre mijloacele de persuasiune ale tripticului aristotelic, anume ethos-ul. Criticismul retoric neo-aristotelic este folosit în primul rând atunci când artefactul este un discurs; prin urmare cercetarea mea analizează două creații steinhardtene despre care există dovezi solide (înregistrare și transcriere ad litteram) că au fost cuvântări declamate de la amvon: Lepădarea de Hristos și Predică la Duminica Ortodoxiei.

**CUVINTE-CHEIE:** Nicolae Steinhardt, omilii, ethos, credibilitate, persuasiune.

## Introduction

Upon his joining the community of St. Anne Rohia Monastery (he was tonsured into monasticism on 16 August 1980) after his prison journey, Nicolae Steinhardt, following his monastic vow of obedience, asked Justinian (Chira) of Maramureș, the assistant bishop of the Archdiocese of Vad, Feleac, and Cluj – under whose canonical authority the monastic settlement falls – if he could still write. The response, which was initial, for a few moments, a religious pedagogical refusal, left the newly ordained monk “almost stunned, yet delighted at the same time” (Chira 2020, 36): “Until now, you have written of your own accord. From now on, Father Nicolae, not only are you allowed to write, but more than that, you have the obedience to write and publish hundreds and thousands of times more.” (Chira 1992,7; Chira 2006,5). When trying to clarify what he should write about, the monk Nicolae received the following answer: “Write whatever God inspires you to write (...). Write without fear, without restraint, do not bury your talent. You know what and how to write. And I am sure that you will write only what is necessary for people today, for people in general, dispelling the darkness in which we find ourselves” (Chira 1992,7). Following the instructions he had received, Nicolae Steinhardt continued to write in literary and theological publications and, although he was not part of the superior clergy of the Romanian Orthodox Church, “the Rohia monastery made

the church ambon at his disposal” (Hodea 2006, 7). From 1980 until 1989, the year of his passing, “he delivered more than fifty speeches – true religious essays – which were published after his death in the volume *By Giving Thou Shalt Receive*” (Hodea 2005, 8).

For this paper, which discusses means of discursive persuasion and how an oral artifact persuades its audience, it is essential to determine whether the texts in the volume *By Giving Thou Shalt Receive: Words of Faith* are *ad litteram* transcriptions of sermons declaimed from the ambon by Father Nicolae, or not. This selection is a matter of research method: Neo-Aristotelian rhetorical criticism and Aristotle’s triad of persuasiveness, on which my article is centred, is primarily used if the artifact is a speech; it “has limited use for other types of artifacts” (Croucher and Cronn-Mills 2019, 255).

### Neo-Aristotelian Rhetorical Criticism

As Erica F. Cooper points out in *The SAGE Encyclopedia of Communication Research Methods* (2017, 1087), although the first theories of rhetoric date back more than 2,500 years, there were no transparent methodologies or guidelines for analysing rhetorical texts before the 20th century. In 1925, Cooper notes, Herbert A. Wichelns presented some of the basic features of the first method of rhetorical criticism, namely the neo-Aristotelian approach. Thus, in his essay titled “Literary Criticism of Oratory,” Wichelns defined rhetoric as persuasive speech and sought to distinguish between rhetorical and literary criticism. In Wichelns’ view, “rhetorical criticism is unique because it highlights the effects of a speech on an audience. Literary criticism, on the other hand, is more concerned with identifying the aesthetic qualities associated with written texts” (Cooper 2017, 1087). Drawing on Aristotle’s ideas in *Rhetoric*, as well as those later developed by the Roman orators Cicero and Quintilian, Wichelns described rhetoric as the process of generating high-quality arguments presented to an audience in a specific context. Thus, by considering the audience and context, rhetorical criticism can determine whether an orator’s arguments are suitable and effective. Due to the strong influence of the classics, especially Aristotle, this method became known as the neo-Aristotelian method or approach, or neo-classical criticism and, in some textbooks, as the traditional approach to rhetorical criticism (Cooper 2017, 1088).

Although Neo-Aristotelian Criticism considers all five canons of rhetoric systematized by Cicero – *invention*, *organization (arrangement)*, *style*, *delivery*, and *memory* –, as Stephen M. Croucher and Daniel Cronn-Mills point out, the majority of scholars who use this approach “focuses on the canon of invention”, which is “the discovery of ideas and arguments for use in a persuasive appeal” (2019, 255), neo-Aristotelian criticism differs from other types of rhetorical analysis primarily in that, following Aristotle’s definition – “Let rhetoric be [defined as] an ability, in each [particular] case, to see the available means of persuasion” (Aristotle 2007, 37) – it aims to examine the arguments that are presented only in the context of a persuasive speech. In Aristotle’s view, means of persuasion or proof (*pisteis*) can be of two kinds: *atechnic*, such as witnesses, testimonies from torture, contracts, which are not procured by the orator but exist before the speech and must be used by the orator but cannot be invented, and the *entechnic* ones, which must be invented and used by the orator.

The *entechnic pisteis*, those that are “provided through speech” (Aristotle 2007, 38), are of three kinds: “for some are in the character [ethos] of the speaker, and some in disposing the listener in some way [pathos], and some in the speech [logos] itself, by showing or seeming to show something” (Aristotle 2007, 38). First systematized by Aristotle, and later discussed by Cicero and Quintilian, the *ethos-pathos-logos* triptych has stood the test of time and remains a benchmark for rhetoric and communication research today: “Aristotelian triad *ethos* (orator), *pathos* (auditor), and *logos* (language, discourse)” is “significant for any oratorical approach, and (...) is still today the criterion for ordering the art of oratory” (Meyer 1993, quoted in Sălăvăstru 2010, 23). It is also important to note that the Aristotelian distinction between the *entechnic pisteis* and *atechnic pisteis* results also in the distinction between *inventio* and the other canons of rhetoric (Maftai 2011, 374). *Heurein*, the word used by Aristotle in his *Rhetoric*, meaning “to find,” will become the regular Greek word for rhetorical invention (Aristotle 2007, 38). Knowing that the means by which the audience is persuaded are the character or credibility of the orator (*ethos*), logical arguments (*logos*), and emotional appeals (*pathos*), and considering that Aristotle, Cicero, and Quintilian developed theories of rhetoric “during a time in which public speaking was the only form of rhetoric”, it makes sense that in the neo-Aristotelian criticism method the “public speeches serve as the

primary texts. Written forms of public discourse such as poetry, short stories, and letters<sup>1</sup> are excluded...” (Cooper 2017, 1088).

## Two Steinhardtian artifacts

Regarding Steinhardt’s homilies, which could provide primary sources for the neo-Aristotelian approach – meaning literal transcriptions, video or audio recordings – are almost absent. In the editions of the volume *Giving Thou Shalt Receive: Words of Faith*, only one text belongs to that type of “primary orality, first degree”, namely *The Renunciation of Christ (Lepădarea de Hristos)* (Steinhardt 2008, 191-199), which both in the preserved typescript and in most editions, except for the first and last, has a subtitle that is important for the present research: “Word of teaching, as it was spoken in the church of Rohia Monastery on the first Sunday after Pentecost, 1987.”<sup>2</sup> Moreover, in most editions, this text begins with a formula of address – “Christian brothers”, another important clue that it is a transcription of an oral artifact, not a text revised for publication. Ștefan Iloaie admits that “of all the speeches included by the author in the volume, *The Renunciation of Christ* best preserves the oral style” and that “it was probably transcribed from an audio recording” (Iloaie 2008, 19). In the same way, Rodica Zafiu refers to *The Renunciation of Christ* as “the only authentic sermon” in Steinhardt’s volume, which is “reproduced with all its deictic and phatic marks” (Zafiu 2010, 31).

As for Steinhardt’s video or audio artifacts, it is assumed that many of the monk Nicolae’s homilies were audio recorded. This is evidenced by the testimony of Bishop Justin Hodea in the introduction to the 2006 edition of the volume: “We witnessed these events and were concerned because we knew for certain that they were being recorded by the emissaries of those who were following him closely and that one day they might frame him for something to bring him before the courts serving the communist regime, as had happened to so many others” (Hodea 2006, 7). Similarly, George Ardeleanu states in an interview that Nicolae Steinhardt’s sermons “enjoyed a large audience, were recorded, and people at the service had tape recorders” (Șimonca 2010). However, the only known Steinhardt sermon in audio format is titled *Sermon on Orthodoxy Sunday (2) (Predică la Duminica Ortodoxiei 2)* and was found in a private collection (Iloaie 2018, 18). The audio artifact was made available to buyers of the 2008 edition of the volume *Giving Thou Shalt Receive: Words of Faith*, published by Polirom Publishing House in Iași, initially on a CD, then by scanning a QR code. Later, the sermon was also posted on the Polirom Publishing House website, where it can still be heard today by anyone who’s interested.<sup>3</sup> Although this homily was not transcribed or edited by the author for publication in the volume of sermons, it was included for the first time in the 2008 edition (Steinhardt 2008, 543-557). The audio artifact is also valuable in that it provides insight into how Father Nicolae prepared his sermons. While most of the texts in the volume of sermons prepared by the author were found in typewritten form, or manuscripts, or drafts that were extremely loyal to the final text, in the case of *Sermon on Orthodoxy Sunday (2)*, only a very brief summary was found (Iloaie 2018, 19).

In a 2012 paper, Vasile Gordon, referring to “the only recorded sermon by Father Nicolae known to date,” expressed his “optimistic assumption” that “it is possible that other recordings of sermons may be found in the archives of the Securitate in Cluj (now the SRI) or in the CNSAS archives. I find it impossible to believe that being under surveillance most of the time and often secretly recorded, there was no officer tasked with recording his sermons, or at least some of them” (Gordon 2012, 19). Unfortunately, no other audio artifacts containing Steinhardt’s sermons have been found to this day.

Taking all this evidence into account, two Steinhardtian oral artifacts recited from the ambo of the Rohia Monastery church are analyzed – *The Renunciation of Christ (Lepădarea de Hristos)*, and *Sermon Orthodoxy Sunday (2) (Predică la Duminica Ortodoxiei 2)* – through the lens of Aristotle’s triad of persuasiveness. I want to add that, following the insights of George A. Kennedy in *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* and Jaroslav Pelikan in *Divine Rhetoric: The Sermon on the Mount As Message and As Model in Augustine, Chrysostom, and Luther*, I consider<sup>4</sup> it is significant for the present paper

<sup>1</sup> Exceptions can be epistles or letters intended for public recitation, such as the pastoral letters of eparchial bishops. Once declaimed and recited in public, they can also be analyzed from a rhetorical perspective.

<sup>2</sup> The 1994, 1997, 1999, 2000, and 2002 editions.

<sup>3</sup> <https://polirom.ro/modules/productaudioplayerplugin/upload/3020/8c657949d7af576062d6266ff726bf089662f3b5.mp3>

<sup>4</sup> See also Rusu Tudorel-Constantin, “Ethos-Pathos-Logos: Aristotle’s Triad of Persuasiveness in Homiletical Discourse”, *Hermeneia: Journal of Hermeneutics, Art Theory & Criticism*, no. 32 (2024): 97-98.

that the Greek word *pistis*, which Aristotle uses to describe the three types of artistic means of persuasion – ethos, pathos, and logos – has been regarded as the most fitting term to represent the biblical concept of “faith.” According to dictionaries and online resources like [www.billmounce.com](http://www.billmounce.com), *pistis* appears 243 times in the New Testament. The word appears thirty-nine times in the Epistle to the Romans (O’Rourke 1973, 188). Considering this and recognizing that Aristotle defines rhetoric as “an ability, in each [particular] case, to see the available means of persuasion” (Aristotle 2007, 37), it becomes clear that the triad of ethos, pathos, and logos holds significant value in homiletic discourse as well.

James L. Kinneavy reminds us “that the Greek word for persuasion was *pistis* and that the Christian word for faith was also *pistis*” (Kinneavy 1987, 3) and argues that most Greek speakers in Late Antiquity would have been aware of both meanings of the word. In discussing Kinneavy’s framework, Pat Youngdahl demonstrates that Kinneavy “argues that the New Testament writers and their audiences understood *pistis* (usually translated *faith*) to refer not only to human trust in God (the concept of faith emphasized in the Hebrew scriptures) but also to the human process of giving free assent, despite some uncertainty, to a new perspective (the notion of persuasion exemplified in the writings of Isocrates and Aristotle). The early church assumed, as Kinneavy’s analysis reveals, that persuasion to the faith was not a once-and-for-all event, essential only for potential converts, but an ongoing process, a day-by-day assent that would likely increase in depth and power as doubt was explored and commitment was tested” (Youngdahl 1996, 573).

### Stenhardtian Ethos

For Aristotle, “[There is persuasion] through character (*ethos*) whenever the speech is spoken in such a way as to make the speaker worthy of credence; for we believe fair-minded people to a greater extent and more quickly [than we do others], on all subjects in general and completely so in cases where there is not exact knowledge but room for doubt” (Aristotle 2007, 38). The key point in Aristotelian rhetoric regarding the development of the theory of ethos seems to be the statement “character is almost, so to speak, the most authoritative form of persuasion” (Aristotle 2007, 39). Thus, if an orator succeeds in convincing his audience of his own moral virtue, then he becomes trustworthy in the highest degree. With this opinion of the speaker, the audience will believe everything they are told and, therefore, focus on the truth of the issue being discussed (Maffei 2011, 375). Even though “Aristotle does not include in rhetorical ethos the authority that the speaker may possess due to position in government or society, previous actions, reputation, or anything except what is actually said in the speech” (Aristotle 2007, 39), for Isocrates, Cicero<sup>1</sup>, and Quintilian, the social authority and reputation of the orator contribute to his rhetorical ethos. “Is the power of speech, bound up with the authority and credibility of the orator, an integral dimension of verbal exchange? Should ethos be considered as a purely language-related construction or as an institutional position?” (Amossy 2001, 2). Ruth Amossy asks and proposes a re-examination of the contemporary notion of rhetorical ethos, in which both the discursive ethos and the prior ethos (Amossy 2000, 94-96), contribute to persuading the audience. A distinction is thus commonly drawn between prior or pre-existing ethos, defined as what the audience already knows or believes about the speaker, and discursive ethos, which is constructed within discourse through style, attitude, argumentation quality, and rapport with the audience. These two types of ethos may converge or diverge, depending on whether the discursive construction of an image confirms or challenges the audience’s preconceptions (Zafiu 2010, 28).

In the case of Nicolae Steinhardt, when we refer to his status as a church orator or pulpit preacher, it is impossible to separate him from the various roles of his pre-existing ethos. The preacher Steinhardt “can only be understood in the context of his life and concerns as a whole. He was at once a lawyer, writer, civic activist, political

---

<sup>1</sup> See Cicero, *On the Orator: Books 1-2*, Translated by E. W. Sutton, H. Rackham, Loeb Classical Library 348 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), 327-329: “A potent factor in success, then, is for the characters, principles, conduct and course of life, both of those who are to plead cases and of their clients, to be approved, and conversely those of their opponents condemned; and for the feelings of the tribunal to be won over, as far as possible, to goodwill towards the advocate and the advocate’s client as well. Now feelings are won over by a man’s merit, achievements or reputable life, qualifications easier to embellish, if only they are real, than to fabricate where non-existent. But attributes useful in an advocate are a mild tone, a countenance expressive of modesty, gentle language, and the faculty of seeming to be dealing reluctantly and under compulsion with something you are really anxious to prove. It is very helpful to display the tokens of good-nature, kindness, calmness, loyalty and a disposition that is pleasing and not grasping or covetous, and all the qualities belonging to men who are upright, unassuming and not given to haste, stubbornness, strife or harshness, are powerful in winning goodwill, while the want of them estranges it from such as do not possess them; accordingly the very opposites of these qualities must be ascribed to our opponents.”

prisoner, monk, diligent librarian at Rohia, good advisor to hundreds of pilgrims, and benevolent mentor to young theology students” (Gordon 2012, 19). He was “an erudite, refined intellectual” (Porumb 2024, XI), and “he established himself as a prominent essayist of those time” (Porumb 2024, XVI).

In the exordium<sup>1</sup> of his thematic homily, *The Renunciation of Chris*, an *ex-abrupto*, the monk Nicolae doubles his pre-existing ethos, demonstrating courage, openness, and honesty, but also seriousness regarding the pastoral necessity of his words: “As is my custom and in keeping with my way of being, I will speak to you today very openly and bluntly. This is even more so because the Gospel text of the day is not composed of kind, comforting, and shy words, but is also written with harsh and very blunt words” (Steinhardt 2008, 191). Establishing a parallel between the orator’s words and the sacred word of Scripture enhances the orator’s authority in the perception of the audience. Furthermore, this passage is an example of self-thematisation, in which the self-definition of ethos serves as a pragmatic preface (Zafiu 2010, 30).

In the same homily, ethos manifests itself primarily through the epistemic and meta discursive self (Zafiu 2010, 30): “I consider it best that we read again, together, the Gospel text contained in the Gospel of Saint Matthew the Apostle.”; “I find it hard to believe that the God of love could want us to be hostile towards one another. I personally believe that today’s Gospel text should not be understood only according to what it seems to preach, in other words, according to its strictly literal meaning. I believe it must be interpreted and understood in its deeper meaning. And I suspect that its deep and edifying meaning is in accordance with Christian teaching: we should love our wives, brothers, sisters, children, parents, and home”) (Steinhardt 2008, 193).

Recognized as a confessor and respected for his courage and moral integrity, the monk from Rohia reinforces his pre-existing ethos in his discourse as he seeks to persuade the faithful of the necessity of publicly professing the Christian faith: “...are words really that important? (...) I answer: yes, they are significant, yes, their importance is overwhelming. (...) It is not enough to believe in your heart. We need a public declaration. It is not just a matter of certain words and phrases, certain words and empty talk. Confessing with a loud voice is something else; it is something completely different. It is the same as taking a stand, adopting a stance, revealing our inner being, exposing ourselves openly and publicly, showing who and what we are, where we stand, what we believe in, what we are looking for on this earth, what meaning we give to our presence on earth, how we define ourselves”) (Steinhardt 2008, 196). In this way, “beyond the interpretation of the word of Scripture or the mixture of biblical quotations and everyday human life”, Steinhardt’s homily was “a personal confession” (Gordon 2012, 21).

The discursive ethos continues by using complex modal and meta discursive first-person formulas, marked by ceremonious caution – “There is, Christian brothers, a terrifying image, which I beg to evoke before you. I confess that it often comes to mind, that it haunts me, shaking me and terrifying me.” (“Există, frați creștini, o imagine înfiorătoare, cer voie să o evoc înaintea dumneavoastră. Vă mărturisesc că-mi vine adeseori în gând, că mă obsedează cutremurându-mă și îngrozindu-mă”) (Steinhardt 2008, 198) – which continues also in the sermon peroration: “This image haunts me, and I confess to you, beloved faithful, that I often pray to God that it will not be so for me when I come to Judgment.” (“Imaginea aceasta mă obsedează și vă mărturisesc, iubiți credincioși, că adesea mă rog lui Dumnezeu să nu fie așa și pentru mine când voi veni la judecată”) (Steinhardt 2008, 199). Though not as explicit as in other parts, Steinhardt’s ethos also comes through in his reference to informers as “Judas’ friends, followers, and believers” (“prietenii, urmașii și credincioșii lui Iuda”) (Steinhardt 2008, 199); the audience was aware that the monk they were listening to had been imprisoned precisely because he refused to be a witness for the communist prosecution.

The second Steinhardtian sermon proposed for this analysis begins<sup>2</sup>, like most Christian Orthodox sermons, with the formulation “In the name of the Father and of the Son and of the Holy Ghost,” which precedes the cultic or liturgical role, and serves a rhetorical function by establishing ethos and persuasion. The preacher does not speak in a personal capacity but adheres to the ethos characteristic of the Christic discursive tradition, as the apostolic and patristic traditions continue it (Rusu 2024, 148-149). Whereas clergymen preachers, such as priests and bishops, acquire an indelible and pre-existing ethos through public ordination or “cheirotonia” (laying on of hands), Nicolae Steinhardt, as a simple monk, symbolically assumes this ethos by publicly requesting and

<sup>1</sup> The established parts of discourse in classical rhetoric, according to the treatises of Aristotle and Cicero, are *exordium*, *narratio*, *confirmatio*, *refutatio*, and *peroratio*. Quintilian also mentions other parts, such as *divisio*, *propositio*, and *digressio*.

<sup>2</sup> The audio version includes this formulation and the address “Christian brothers,” both of which are absent from the text version in the 2008 edition of the volume.

receiving the blessing to preach. He accomplishes this through the invocation<sup>1</sup>: “Bless me, reverend father, that I may say a few words of teaching!” (“Binecuvintează, preacuvioase părinte, ca să rostesc un scurt cuvânt de învățătură!”), which is followed by the blessing pronounced at the altar: “Through the prayers of our Holy Fathers, Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on us” (“Pentru rugăciunile Sfinților Părinților noștri, Doamne Iisus Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-ne pe noi”) and the response “Amen!” („Amin!”). According to the testimonies of those who heard his sermons in person, the monk Nicolae always proceeded in the same way: “After coming out in front of the iconostasis and sitting down next to the prepared tetrapod, he would ask the priest on duty for his blessing to speak: *To say a short word of teaching, bless us, reverend father* (he always used this formula.)” (Gordon 2012, 21).

In the *Sermon on Orthodoxy Sunday (2)*, discursive ethos is evident through explicit subjectivity, as seen in phrases such as “forgive me,” (“să mă ierțați”), “I remind you,” (“vă reamintesc”), and “I tell you” („eu v-o spun”). Additionally, the frequent use of the first-person plural in the conventional authorial form, accompanied by declarative verbs (Zafiu 2010, 30), such as “it is right to speak,” (“se cuvine să vorbim”), “let us specify,” (“să precizăm”), “let us go a little further,” (“să trecem puțin”), “let us see,” (“să vedem”), and “let us resume,” (“să reluăm”), further demonstrates ethos. From a rhetorical perspective, the following Steinhardtian phrase is significant because it demonstrates how ethos can extend the persuasive impact of logos and enhance overall rhetorical effectiveness: “Here, Christian brothers, ends the argument of St. John Damascene, but *I would like to ask you*, if you have a little patience, *to allow me to say a few words of my own, personal words. Why do I believe that icons are not only good and useful? Why do I believe that they are also inevitable, that they are, so to speak, akin to us, that they are part of our nature, why do they truly belong to man, why are they natural things for man?*” (“Aici, frați creștini, se încheie argumentarea Sfântului Ioan Damaschin, dar *eu vreau să vă rog pe dumneavoastră, dacă mai aveți puținică răbdare, să-mi permiteți să vă spun și eu câteva cuvinte ale mele, personale. De ce cred eu că icoanele sunt nu numai bune și utile, de ce cred eu că sunt și inevitabile, că ele ne sunt nouă, ca să spun așa, afine, că fac parte din firea noastră, de ce ele într-adevăr îi aparțin omului, de ce sunt lucruri firești pentru om*”) (Steinhardt 2008, 557). In the peroration, the ethos is marked by ceremonious caution: “My advice, I daresay, is...” („*Sfatul meu, îndrăznesc să vi-l dau, este...*”) (Steinhardt 2008, 557).

### In lieu of conclusions: What are Steindardt’s insights into ethos?

Upon closer inspection, the volume *By Giving Thou Shalt Receive: Words of Faith* is not only the primary source for Steinhardt’s ambon declamations that best circumscribe and fall within Aristotle’s triad of persuasiveness but also illustrates the monk-scholar’s vision for crafting and delivering contemporary homilies. Specific passages in this Steinhardtian volume, although they do not explicitly name ethos, may serve as important references for specialists interested in the art of homiletic persuasion. The most fitting example is the following discursive sequence from the *Sermon on the Sunday before Great Lent (Predică în Duminica dinaintea Marelui Post)*: “What is a sermon? Is it a lesson that, like a teacher in a classroom, a priest or monk gives, and parishioners, like students, listen to? I don’t think so. A sermon is not only a “word of teaching”, but also a profession of faith by the one who utters it, a confession that reveals his opinions, nature, and personality – *Sermon on the Sunday before Great Lent (Ce este predica? O lecție pe care, asemenea profesorului în clasă, preotul ori monahul o dă, iar enoriașii, asemenea elevilor, o ascultă? Cred că nu. Predica nu este numai un “cuvânt de învățătură”, ci și o profesiune de credință a celui ce o rostește, o mărturisire a sa, care-i dă în vileag părerile, firea, personalitatea*)” (Steinhardt 2008, 531).

### References:

- Amossy, Ruth. 2000. *L’argumentation dans le discours. Discours politique, littérature d’idées, fiction. Comment peut-on agir sur un public en orientant ses façons de voir, de penser?*. Paris: Nathan.
- Amossy, Ruth. 2001. “Ethos at the Crossroads of Disciplines: Rhetoric, Pragmatics Sociology”. *Poetics Today* 22 (1): 1-23.
- Aristotle. 2007. *On Rhetoric. A theory of civic discourse*. Translated with Introduction, Notes, and Appendices by George A. Kennedy. New York: Oxford University Press.
- Chira, Justinian Episcopul Maramureșului și Sătmarului. 1992. “Întemeiere întru cuvânt”. In N. Steinhardt (Monahul Nicolae Delarohia), *Dăruind vei dobîndi. Cuvinte de credință*. Baia Mare: Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmarului.

<sup>1</sup> Present in the audio version.

- Chira, P.S. Justinian Episcopul Maramureșului și Sătmăruului. 2000. "În memoria Părintelui Nicolae Steinhardt". In *Caietele de la Rohia (II): N. Steinhardt în amintirea contemporanilor*. Baia Mare: Editura Helvetica, 34-43.
- Cooper, Erica F. 2017. "Neo-Aristotelian Criticism". In *The SAGE Encyclopedia of Communication Research Methods* (4). Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, Inc, 1088-1090. <https://doi.org/10.4135/9781483381411.n374>
- Croucher, Stephen M., and Cronn-Mills, Daniel. 2019. *Understanding communication research methods: a theoretical and practical approach*. Second edition. New York: Routledge.
- Gordon, Vasile. 2012. "Loc de cinste pentru monahul Nicolae Steinhardt în omiletica românească". *TABOR. Revistă de cultură și spiritualitate românească* 6 (08): 18-28.
- Hodea, Justin Sigheteanul Arhiereu-vicar. 2005. "Argument". In Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*. Rohia: Editura Mănăstirii Rohia, 9-12.
- Hodea, Justin Sigheteanul Arhiereu-vicar. 2006. "Argument la volumul «Dăruind vei dobândi»". In Nicolae Steinhardt, *Dăruind vei dobândi. Cuvinte de credință*. Rohia: Editura Mănăstirii Rohia, 7-8.
- Iloae, Ștefan. 2008. "Trăire și mărturisire creștină în eseurile teologice ale părintelui Nicolae Delarohia". In N. Steinhardt, *Dăruind vei dobândi. Cuvinte de credință*. Iași: Polirom, 17-35.
- Kinravy, James L. 1987. *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith*. New York: Oxford UP.
- Mafei, Ștefan-Sebastian. 2011. "Note și comentarii." In Aristotel. *Retorica*. Translated with introduction and index by Maria Cristina Andrieș. București: Univers Enciclopedic Gold, 369-424.
- O'Rourke, John J. 1973. "Pistis in Romans". In *The Catholic Biblical Quarterly* 35 (2), 188-194.
- Porumb, Răzvan. 2024. "Foreword". In Nicolae Steinhardt, *The Journal of Joy*, Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, IX-XXXII.
- Rusu, Tudorel-Constantin. 2024. "Ethos-Pathos-Logos: Aristotle's Triad of Persuasiveness in Homiletical Discourse". *Hermeneia: Journal of Hermeneutics, Art Theory & Criticism* 32: 94-102.
- Rusu, Tudorel-Constantin. 2024. *Ethos, Pathos și Logos. Resurse ale oratoriei clasice în discursul pastoral*. Iași: Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza" din Iași, 2024.
- Sălăvăstru, Constantin. 2010. *Mic tratat de oratorie*. Ed. 2. Iași: Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza".
- Steinhardt, N. 2008. *Dăruind vei dobândi. Cuvinte de credință*. Iași: Polirom.
- Șimonca, Ovidiu. 2010. "«Demnitatea lui Steinhardt este fără resentiment». Interviu cu George Ardeleanu". *Observator cultural*, no 509, 21 January.
- Youngdahl, Pat. 1996. "Pulpit Oratory." In Enos, Theresa (ed.) *Encyclopedia of Rhetoric and Composition Communication from Ancient Times to the Information Age*. New York And London: Routledge, 572-575.
- Zafiu, Rodica. 2010. "Ethos, Pathos, Logos în textul predicii". In *Text și discurs religios* (2). Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 27-38.

## BIONOTE:

**Tudorel-Constantin RUSU**, Ph.D., is currently a Lecturer at "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași (UAIC), Romania, in the Department of Communication Sciences and Public Relations. For 11 years, he worked as a journalist in the Media and Communications Department of the Metropolitanate of Moldova and Bucovina. He is the author of the volume *Ethos, Pathos și Logos. Resurse ale oratoriei clasice în discursul pastoral (Ethos, Pathos and Logos: Resources of Classical Oratory in the Homiletical Discourse)*, published in 2024 by the Publishing House of UAIC. His areas of interest, where he has been professionally active and published several scientific articles, include mass media, digital media, photojournalism, visual storytelling, rhetoric, and discursive theory.

# Preaching, Conflict and Organization: Christian Universalism in the Architecture of American Christianity between Philadelphia and New England

## Article history:

Received: 25.03.2026

Revised: 24.05.2026

Accepted: 26.05.2026

Available online: 01.07.2026

Alexandru LAZĂR

“Babeș-Bolyai” University of Cluj-Napoca  
alexandru.05.lazar@gmail.com

<https://doi.org/10.56177/eon.7.2.2026.art.6>

**Abstract:** This study examines the emergence and development of Christian universalism in late eighteenth-century America through a comparative analysis of Elhanan Winchester and John Murray, situating their activity within the broader framework of the “architecture of American Christianity.” Rather than treating universalism as a marginal or isolated doctrine, the article argues that it functioned as a significant theological and institutional force within a religious landscape marked by pluralism, mobility, and the absence of centralized ecclesiastical authority. Focusing on the interconnected themes of preaching, conflict, and organization, the study demonstrates that the development of universalism followed two distinct but complementary trajectories. In Philadelphia, Winchester’s universalism emerged within an established Baptist context, generating intense doctrinal controversy and institutional rupture, while simultaneously producing a sophisticated hermeneutical model that sought to reconcile biblical texts on judgment with those affirming universal restoration. In contrast, Murray’s activity in New England illustrates a more stable process of institutionalization, in which universalism, shaped by the theological influence of James Rely, was articulated in a coherent Christological framework and successfully embedded within newly formed religious communities. By comparing these two models, the article highlights the dual dynamic through which universalism became a durable feature of American religious life: as a polemical and exegetical challenge that redefined theological discourse, and as an organized movement capable of sustaining communal identity and expansion. Ultimately, the study argues that universalism played a constitutive role in shaping the architecture of American Christianity, not by resolving the tension between divine justice and universal salvation, but by preserving and intensifying it as a central theological question.

**Keywords:** Christian universalism, Elhanan Winchester, John Murray, American Christianity, New England, Philadelphia.

**Titlu:** „Predică, Conflict și Organizare: Universalismul Creștin în Arhitectura Creștinismului American între Philadelphia și New England”

**Abstract:** Acest studiu examinează emergența și dezvoltarea universalismului creștin în America de la sfârșitul secolului al XVIII-lea printr-o analiză comparativă a lui Elhanan Winchester și John Murray, plasând activitatea lor în cadrul mai larg al „arhitecturii creștinismului american”. În loc să trateze universalismul ca o doctrină marginală sau izolată, articolul susține că acesta a funcționat ca o forță teologică și instituțională semnificativă într-un peisaj religios caracterizat de pluralism, mobilitate și absența unei autorități ecleziastice centralizate. Concentrându-se asupra temelor interconectate ale predicii, conflictului și organizării, studiul arată că dezvoltarea universalismului a urmat două traiectorii distincte, dar complementare. În Philadelphia, universalismul lui Winchester apare în interiorul unui cadru baptist deja constituit, generând controverse doctrinare intense și rupturi instituționale, dar, în același timp, dând naștere unui model hermeneutic sofisticat, care încearcă să reconcilieze textele biblice despre judecată cu cele care afirmă restaurarea universală. În contrast, activitatea lui Murray în New England ilustrează un proces mai stabil de instituționalizare, în care universalismul, modelat de influența teologică a lui James Rely, este articulat într-un cadru cristologic coerent și integrat cu succes în comunități religioase nou formate. Prin compararea acestor două modele, articolul evidențiază dinamica dublă prin care universalismul a devenit o prezență durabilă în viața religioasă americană: ca provocare polemică și exegetică, ce a redefinit discursul teologic, și ca mișcare organizată, capabilă să susțină identitatea comunitară și expansiunea. În cele din urmă, studiul argumentează că universalismul a jucat un rol constitutiv în configurarea arhitecturii creștinismului american, nu prin rezolvarea tensiunii dintre dreptatea divină și mântuirea universală, ci prin menținerea și intensificarea acesteia ca întrebare teologică centrală.

**Cuvinte-cheie:** Universalism creștin, Elhanan Winchester, John Murray, Creștinism american, New England, Philadelphia.

## Introduction

In the history of Western Christianity, the doctrine of universal restoration, understood as the affirmation of the final salvation of all beings, has consistently functioned as a limit-concept, situated at the intersection of theological reflection and confessional conflict. Yet this polemical visibility has not been continuous; it was preceded by a long period of relative “fertile silence” within the European context, during which the theme did not disappear but circulated in marginal, mystical, or speculative forms, without generating major doctrinal confrontations. Its explicit and conflictual rearticulation emerged with the outbreak of the Radical Reformation, when the pluralization of scriptural interpretation and the contestation of traditional authority created the conditions for the reappearance of universalism as a publicly debated and intensely disputed theological position. In this sense, the context of late eighteenth-century America does not represent an isolated rupture, but rather a continuation and amplification of these dynamics, providing one of the most fertile settings for the transformation of the doctrine into a visible and influential religious movement. In this environment, characterized by geographic mobility, confessional pluralism, and the weakening of traditional ecclesiastical authorities, the debate over the nature of salvation and the ultimate destiny of the human person does not remain an abstract issue, but becomes a central element of religious and cultural life, insofar as “arguing about hell has always been a great American pastime.”, generated by the interaction between the evangelical imperatives of conversion and the diversity of coexisting religious communities.

Within this framework, universalism should not be understood as a marginal or eccentric doctrine, but as a coherent theological response to the internal tensions of Protestantism, particularly to the difficulty of reconciling biblical affirmations concerning divine judgment with those regarding the universality of grace and reconciliation. This also explains why the doctrine emerges simultaneously in multiple forms and contexts, without initially developing into a unified system. Thus, the development of American universalism does not follow a single, continuous line, but unfolds through the convergence of distinct trajectories, the most representative of which are those associated with John Murray and Elhanan Winchester, two figures who, although they share the fundamental conviction of universal restoration, differ significantly in their theological articulation, preaching strategies, and forms of communal organization.

On the one hand, Murray represents a model of universalism that achieves relatively rapid institutional consolidation, benefiting from the favorable conditions of the New England religious landscape and from his ability to transform a controversial doctrine into an organized ecclesial movement, a process evident in the founding of the first Universalist church in America and its subsequent expansion into other regions. Pe de altă parte, Winchester ilustrează un tip diferit de dezvoltare, în care universalismul apare inițial ca o tensiune internă în cadrul comunităților baptiste, generating major doctrinal conflicts and schisms, yet – precisely through this polemical dimension – contributing to a more rigorous articulation of theological argumentation and to the expansion of the debate on the nature of salvation within the public religious sphere.

This fundamental difference between the two cannot be reduced to a simple opposition between the institutional and the polemical, but rather reflects two distinct ways of responding to the same underlying theological problem, namely the relationship between divine justice and divine love, as well as the function of punishment within the economy of salvation. While Murray tends to formulate universalism within a more stable and ecclesially coherent framework, Winchester operates within existing tensions, forcing a reinterpretation of Scripture and a redefinition of traditional theological categories, thereby transforming universalism from a mere doctrinal option into a major hermeneutical challenge for his contemporaries.

Therefore, the aim of this study is to offer a comparative analysis of the contributions of Murray and Winchester to the development of Christian universalism in early America, examining both the theological differences between these two models and their impact on the institutional and cultural configuration of the Universalist movement. Such an analysis allows not only for a more nuanced understanding of the beginnings of American universalism, but also for highlighting the fact that this doctrine does not represent a marginal deviation from the Christian tradition, but rather an expression of its internal tensions, tensions that continue to shape theological debates to this day.

This comparative approach becomes all the more necessary given that the historiography of American universalism has often tended either to privilege the institutional dimension, associated especially with the figure of John Murray, or to treat universalism as merely a doctrinal deviation within other Protestant traditions, without giving sufficient attention to the way in which it functioned as a catalyst for theological reflection and religious transformation. In reality, the development of universalism must be understood as a complex process in which

ideas circulate between Europe and America, between Baptist, Pietist, and Nonconformist milieus, and in which preaching, print culture, and geographic mobility together contribute to the formation of a religious culture in which dispute becomes a constitutive element.

In this sense, the contribution of Elhanan Winchester acquires particular significance, as he not only adopts existing ideas but introduces them into already structured communities, thereby provoking a direct confrontation between universalism and the traditional theology of eternal punishment, a confrontation which, as contemporary sources indicate, was perceived as a genuine crisis, capable of “carving a deep fissure in the Philadelphia meeting” and to transform a local dispute into a far-reaching debate on the nature of salvation.

On the other hand, the activity of John Murray highlights the way in which the same doctrine can be integrated into a more stable framework, where the emphasis falls not on the internal conflict of an existing community, but on the construction of a new religious identity, adapted to the specific conditions of emerging American society, where social mobility and the absence of a central ecclesiastical authority favor the emergence of new forms of confessional organization.

Therefore, the comparative analysis of the two figures does not aim merely to highlight biographical or doctrinal differences, but has as its primary objective the understanding of how Christian universalism takes shape both as a response to a fundamental theological problem, namely the relationship between judgment and restoration, and as a product of a specific historical context, in which interpretive diversity and the dynamics of religious communities make possible the emergence of alternative solutions.

The study will proceed by first examining the origins and formative contexts of universalism in the case of the two authors, in order to highlight the differences in religious experience and theological influences that shaped their trajectories. It will then offer a comparative analysis of the doctrinal structures they propose, with particular attention to the ways in which each interprets Scripture and redefines the function of punishment within the economy of salvation. Finally, it will assess the impact of their activity on the development of universalism in America, from both an institutional and a cultural perspective, in order to evaluate to what extent this doctrine may be understood not merely as a historical episode, but as a lasting expression of an unresolved theological debate.

### **The Preaching and Activity of Elhanan Winchester**

The activity of Elhanan Winchester must be understood as a synthesis of revivalist preaching, theological reflection, and missionary mobility, within a religious context marked by an intense circulation of ideas and a particular sensitivity to the problem of salvation. This explains why his impact was not confined to a single community, but spread rapidly both in America and in the British context. From the early period of his activity, Elhanan Winchester stands out for a style of preaching deeply shaped by the evangelical experience of conversion, in which the affective dimension and the direct appeal to the listeners' conscience are combined with a remarkable rhetorical ability. This helps explain his success within revivalist movements and his capacity to attract large and diverse audiences.

In its initial phase, the preaching of Elhanan Winchester fits within the traditional evangelical pattern, being oriented toward the call to repentance and emphasizing the gravity of sin and the necessity of personal conversion. However, this orientation undergoes a gradual transformation with his adoption of the doctrine of universal restoration, at which point his discourse begins to integrate more and more explicitly the idea of God's universal love and the reconciling finality of the divine plan. At the same time, he does not abandon the biblical language of judgment, which gives his preaching a distinctive theological tension.

This transformation becomes especially visible during the period spent in Philadelphia, where Elhanan Winchester, serving as pastor of an influential Baptist congregation, gradually introduced universalist ideas into his preaching, provoking strong reactions from fellow ministers and congregants. The doctrine of universal restoration was perceived as a direct threat to the traditional teaching on eternal damnation; contemporary sources indicate that his preaching was considered sufficiently destabilizing as to “carry away a great part of the Church in error.” This led to the convening of a council of ministers to mediate the doctrinal conflict and, ultimately, to a schism within the community.

Following this rupture, the activity of Elhanan Winchester acquires a new dimension, as, together with his followers, he contributes to the formation of a distinct community, the Society of Universal Baptists, within which universalism is no longer a contested position but becomes the very foundation of preaching and religious life, allowing Elhanan Winchester to develop his theological discourse in a more systematic and coherent manner, free from the constraints imposed by his former confessional framework. In this context, his preaching is characterized

by a constant effort to integrate seemingly contradictory biblical texts into a unified vision of salvation, insisting that divine judgment does not contradict, but rather serves, the ultimate purpose of universal restoration.

In addition to his pastoral activity, Elhanan Winchester also stands out for his intense missionary mobility, undertaking numerous preaching journeys both in America and in England. This contributed to the spread of his ideas across a wide geographical area and to the formation of a network of supporters of universalism. In England, he did not found a new denomination, but rather acted as a propagator of an already existing doctrine, preaching in various Nonconformist congregations and attracting large audiences, especially in London, where his gatherings often reached several hundred people, an indication of the British religious milieu's receptivity to his message .

This activity is also supported by an important editorial dimension, as Elhanan Winchester published numerous theological works, the most influential of which is *The Universal Restoration* (1788) , in which Elhanan Winchester systematizes his argument in favor of universal restoration, as well as in other writings devoted to the interpretation of prophecy or to the defense of the doctrine against its critics. Moreover, the launch of *The Universalist's Miscellany* in collaboration with Thomas Teulon represents an important step in consolidating an intellectual and religious network around universalism, extending the impact of his preaching through the medium of print .

A defining aspect of Elhanan Winchester's activity is his attitude toward controversy. Although involved in major theological disputes, he consistently shows a reluctance toward aggressive polemics, insisting on the need to treat opponents with respect and to avoid turning doctrinal debate into personal conflict. This lends his preaching a distinct ethical dimension and helps explain how his universalism was able to attract supporters from diverse backgrounds.

Overall, the preaching and activity of Elhanan Winchester can be characterized as profoundly dynamic and transformative, in that they not only convey a doctrine but also provoke a reconfiguration of how the relationships between judgment, grace, and the ultimate purpose of salvation are understood. In this way, he contributed to the transformation of universalism from a marginal idea into a significant presence within the late eighteenth-century Anglo-American religious landscape.

Elhanan Winchester's return to America in 1794 coincides with a significant opening of the religious landscape, in which universalism begins to gain acceptance in various circles and to develop as an organized movement . Studies of its subsequent development show that universalism expanded from New England westward, being shaped by population migration and adapted to new social conditions. In Indiana and Iowa , for example, stable institutional structures begin to emerge, including churches and regional organizations, as well as other communities along the East Coast of the United States, largely due to the preaching and activity of John Murray , which confirms the transformation of Christian universalism into a lasting religious tradition .

This development shows that universalism did not remain a marginal doctrine, but became a significant component of the American religious landscape, even though it continued to be perceived as theologically problematic . At the same time, modern historiography has emphasized that universalism was long neglected by scholars, despite its impact on the development of American Christianity .

### **The Preaching and Activity of John Murray**

The activity of John Murray must be understood within the broader framework of the religious transformations taking place in the eighteenth-century Atlantic world, where geographic mobility, the weakening of traditional ecclesiastical authorities, and confessional pluralism created the conditions necessary for the emergence and consolidation of new forms of religious organization. Among these, universalism occupies a distinct place through its capacity to transform a controversial doctrine into a stable institutional movement.

John Murray's personal crisis, marked by the death of his wife and their child, significant financial losses, declining health, imprisonment for debt, and even episodes of suicidal thoughts, played a decisive role in his decision to leave England around 1770 . John Murray's trajectory, marked by conflict and marginalization in the British context, takes a new direction with his arrival in America, where a far more fluid religious environment allows him to exercise freely his vocation as a preacher and to build around himself a community of followers. This process is facilitated by what modern studies describe as a combination of mobility and rhetorical skill, insofar as "geographic mobility and sermonic skill enabled maverick clerics to overcome professional penalties," thus giving him the opportunity to transform marginality into a form of alternative authority .

John Murray's preaching is distinguished by a strong emphasis on the Christological dimension of salvation, in which the idea of the universal representation of humanity in Christ, inherited from James Rely, plays

a central role, This occupies a central place, leading to the formulation of a form of universalism that is less dependent on a progressive process of restoration and more oriented toward affirming an already accomplished theological fact, namely, the inclusion of all humanity within the economy of salvation through the work of Christ. This orientation gives John Murray's discourse an immediate doctrinal coherence and makes it easier to integrate into a stable communal framework.

Murray rejected the idea that human beings could be punished even temporarily. For him, any post-mortem punishment would imply a denial of the efficacy of Christ's sacrifice. Because of this view, John Murray not only came into conflict with his contemporaries but also generated internal disputes within the universalist movement itself. The issue of post-mortem punishment thus became the principal point of divergence between him and other universalists.

A key moment in the activity of John Murray is the founding, in 1779, of the first organized Universalist church in America, at Gloucester, an event that marks the transition from itinerant preaching to institutionalization and that would have lasting consequences for the development of American universalism, insofar as this community became the nucleus of a religious tradition that would later expand into other regions.

In 1786, the Universalists of Gloucester successfully challenged the right of the state to levy taxes in support of the established church. In contrast to the case of Elhanan Winchester, where universalism generates conflicts and ruptures within existing structures, John Murray operates within a more permissive framework, in which he is able to build new communities without provoking the same internal tensions. This helps explain why his activity is less marked by polemic and more oriented toward consolidation and organization, contributing to the establishment of durable institutional forms of universalism.

The impact of his activity, however, extends beyond the limits of a single community, as his followers, especially from New England, become carriers of the universalist tradition in the process of westward migration, contributing to the spread of this doctrine into territories such as Ohio and Indiana, where the subsequent development of universalism is closely linked to the initial influence of John Murray's circle. In this sense, John Murray can be regarded not only as an influential preacher but also as a decisive factor in transforming universalism into an organized religious movement, capable of surviving and developing beyond the initial context in which it emerged. This significantly distinguishes him from other contemporary figures, including Elhanan Winchester, whose activity, although intense and influential, remained less stable from an institutional point of view.

### **The Comparative Theology of Universalism: Elhanan Winchester and John Murray**

The comparison of the theologies of Elhanan Winchester and John Murray highlights the existence of two distinct models of Christian universalism which, although converging in affirming the ultimate restoration of all, differ significantly in terms of argumentative structure, biblical hermeneutics, and the understanding of the relationship between judgment and salvation.

In the case of Elhanan Winchester, universalism is the result of an integrative biblical hermeneutic that seeks to hold together both the reality of judgment and the universality of salvation, reinterpreting punishment as a corrective and temporary process, integrated into a broader divine plan of restoration. This allows him to employ both texts concerning condemnation and those concerning universal reconciliation without reducing them to mere metaphors or subordinating one set to the other. Such an approach leads to a dynamic model of salvation history, in which final restoration is the result of a progressive process.

By contrast, the universalism of John Murray is characterized by a stronger emphasis on the ontological and Christological dimension of salvation, where the focus lies on the fact that Christ, as the representative of humanity, has already accomplished salvation for all. Thus, the central issue is no longer whether salvation will occur, but how it is recognized and lived out at the individual level. This perspective reduces the importance of a restorative process and minimizes the role of punishment as a necessary stage, giving his theology a more affirmative and less tension-filled character.

In America, congregations stemming from John Murray attempted to collaborate with those founded by Elhanan Winchester, but the relationship was never easy. Murray considered Jakob Böhme to be "full of unintelligible jargon," and he wrote about Winchester:

"[He] is full of the ideas of William Law and, consequently, preaches purgatorial satisfaction. According to these gentlemen, every man must ultimately be his own Savior! If I myself must suffer as much as is necessary to satisfy divine justice, how is or how can Jesus Christ be my Savior? If this purgatorial doctrine is true, then the

ministry of reconciliation entrusted to the apostles must be false... In fact, I know of no people further from authentic Christianity than such universalists” .

The difference between the two models can also be formulated in terms of theological emphasis: if Elhanan Winchester develops a hermeneutical universalism, concerned with reconciling biblical texts and integrating scriptural tensions, John Murray, by contrast, proposes a Christological universalism, centered on the universal efficacy of Christ's work, which leads to two different ways of understanding the relationship between judgment and grace.

This difference has direct consequences for how universalism is perceived and transmitted: the theology of Elhanan Winchester, being more complex and tension-filled, stimulates debate and controversy, whereas the theology of John Murray, being more unified and affirmative, facilitates communal organization and institutional stability. This explains why the two, although upholding the same fundamental doctrine, play different roles in the development of American universalism .

Therefore, the comparative analysis shows that Christian universalism in early America cannot be reduced to a single doctrinal form, but must be understood as a field of tensions and theological variations, within which the contributions of Elhanan Winchester and John Murray represent two complementary yet distinct directions of the same unresolved theological debate.

## Conclusion

The comparative analysis conducted in this study confirms that Christian universalism in early America cannot be reduced either to a merely marginal doctrine or to a unified theological construction, but must be understood as a field of tensions in which religious experience, exegetical reflection, and institutional dynamics constantly interact, generating distinct forms of articulating the same fundamental intuition regarding universal restoration. More specifically, the examination of the preaching and activity of Elhanan Winchester and John Murray has shown that the differences between them are not accidental, but derive directly from the different ways in which each arrived at universalism and from the contexts in which they were compelled to defend and transmit it.

Thus, in the case of Winchester, universalism emerges as the result of an internal tension between the evangelical experience of conversion and the theological constraints of the Calvinist framework, a tension that develops into an explicit hermeneutical crisis when confronted with European universalist literature and ultimately leads to a systematic reinterpretation of Scripture. This genesis explains why his preaching takes on a polemical and integrative character, seeking to hold together both the reality of judgment and the universality of salvation, and also why his activity in Philadelphia produces a profound institutional rupture, described by contemporaries as severe enough to “carry away a great part of the Church in error” , transforming universalism from a theological hypothesis into an urgent communal issue.

By contrast, Murray's trajectory shows that universalism can be articulated and transmitted in a more stable manner when it is adopted as an already formed theological system and integrated into a context favorable to institutional development . The influence of James Rely provided him from the outset with a coherent doctrinal framework, while the American religious environment, characterized by mobility and the absence of a central ecclesiastical authority, allowed him to build new communities without generating the same internal tensions encountered by Winchester. In this sense, Murray's ability to capitalize on mobility and rhetorical skill in order to consolidate his authority, in a context in which “geographic mobility and sermonic skill enabled maverick clerics to overcome professional penalties,” helps explain his success in institutionalizing universalism and transforming it into a lasting religious tradition.

The result of this comparison is therefore the identification of two complementary models for the development of universalism: one conflictual and hermeneutical, represented by Winchester, in which the doctrine asserts itself through confrontation and debate within existing structures, and another institutional and organizational, represented by Murray, in which the same doctrine is stabilized and expanded through the creation of new communities and ecclesial structures. These two models do not exclude one another, but rather complement each other, since universalism could not have become a significant religious movement without both the critical and polemical dimension that tests and refines its theological content, and the institutional dimension that ensures its continuity and diffusion.

Moreover, situating these observations within the broader context of the American religious landscape highlights the fact that the success of universalism cannot be separated from the specific historical conditions of

late eighteenth century America, where confessional pluralism and competition among communities encouraged the emergence of alternative interpretations of Scripture and transformed theological disputes into a constitutive element of religious life. In this sense, the conflict in Philadelphia, described as a deep fissure within the Baptist community, is not an exception, but a symptom of a religious culture in which debate over the nature of salvation was both inevitable and necessary.

Finally, what emerges from this analysis is that Christian universalism, as expressed in the activity of Elhanan Winchester and John Murray, does not offer a definitive solution to the problem of the relationship between judgment and restoration, but rather keeps this problem open, compelling theology to continually confront the tension between divine justice and divine love. It is precisely this capacity to sustain the debate without reducing it to a simplified formula that explains why universalism does not belong exclusively to the past, but continues to represent a relevant theological challenge, confirming its character as an ongoing and unresolved theological dispute.

## References:

- Bressler, Ann Lee. *The Universalist Movement in America, 1770–1880*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Cassara, Ernest. *Universalism in America: A Documentary History*. Boston: Beacon Press, 1971.
- Chase, Malcolm. "From Millennium to Anniversary: The Concept of Jubilee in Late Eighteenth- and Nineteenth-Century England." *Past & Present*, no. 129 (November 1990): 134–160.
- Clymer, Wayne. "Union with Christ: The Calvinist Universalism of James Rely (1722–1778)." In *All Shall Be Well: Explorations in Universal Salvation and Christian Theology*, from Origen to Moltmann, editat de Gregory MacDonald, 111–125. Eugene, OR: Cascade Books, 2011.
- Cray, Robert E. "The Reverend John Murray and the Eighteenth-Century Presbyterian Church." *Journal of Presbyterian History* 88, no. 2 (Fall/Winter 2010): 57–75.
- Davis, Earl. *John Murray and the Beginning of the Universalist Movement: The Rise and Development, Polity and Spirit in New England*. Worcester, MA: Clark University, 1907.
- Draper, Timothy Dean. "Joliet's Enterprising Universalists: The Church and the City in Late Nineteenth-Century Illinois." *Journal of the Illinois State Historical Society* 92, no. 1 (Spring 1999): 45–65.
- Everett, Deirdre. *The Search for a Higher Truth: A Look at Community within Unitarian Universalism*. BA thesis, Hampshire College, 2011.
- Finn, Nathan. "The Making of a Baptist Universalist: The Curious Case of Elhanan Winchester." *Baptist History & Heritage* (Fall 2012): 1–15.
- Flinchum, Jessica Lee. "Reluctant Revolutionaries: The Philadelphia Baptist Association and the American Revolution." *Pennsylvania History: A Journal of Mid-Atlantic Studies* 74, no. 2 (Spring 2007): 175–199.
- Harris, Mark. *The A to Z of Unitarian Universalism*. Lanham, MD: Scarecrow Press, 2003.
- Hatfield, Edwin. *Universalism as It Is: Or, Text-Book of Modern Universalism in America*. HardPress, 2018.
- Howe, Charles. *British Universalism, 1787–1825: Elhanan Winchester, William Vidler and the Gospel of Universal Restoration*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Lazăr, Alexandru. "Începuturile universalismului în America: context și cauze." *Studia Theologica Orthodoxa Doctoralia Napocensia* 5, nr. 2 (2022): 201–220.
- Lazăr, Alexandru. "The Fertile Silence of the Middle Ages: Universal Salvation and the Few Theological Voices That Dared to Dissent (9th–14th c.)." *Research and Science Today*, vol. 2026, no. 1 (2026): 1–8. <https://doi.org/10.38173/RST.2026.1.12>
- Lazăr, Alexandru. "The Pastorship of Fear, Faithlessness and the Return of Christian Universalism in 21st-Century Europe: An Analysis of New Politico-Religious Dynamics." *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 24, no. 71 (Summer 2025): 3–17.
- Lindman, Janet Moore. "Bad Men and Angels from Hell: The Discourse of Universalism in Early National Philadelphia." *Journal of the Early Republic* 31 (Summer 2011): 273–298. <https://doi.org/10.1353/jer.2011.0032>
- Lum, Kathryn Gin. *Damned Nation: Hell in America from the Revolution to Reconstruction*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Murphy, Andrew. "Damned Nation: Hell in America from the Revolution to Reconstruction." *American Nineteenth Century History* 20, no. 2 (2019): 319–321.
- Murray, John. *Life of Rev. John Murray, Preacher of Universal Salvation*. Boston: Universalist Publishing House, 1896.
- Parry, Robin, and Ilaria Ramelli. *A Larger Hope? Universal Salvation from the Reformation to the Nineteenth Century*. Eugene, OR: Cascade Books, 2019.
- Robinson, Elmo A. "Universalism in Indiana." *Indiana Magazine of History* 13, no. 1 (March 1917): 1–19.
- Roberts, Mike. "John Murray, the Father of Universalism in America." Accessed on April 15 2026. <https://huuc.net/john-murray-the-father-of-universalism-in-america-part-1/>

- Thomas, Abel. *A Century of Universalism in Philadelphia and New York: With Sketches of Its History in Reading, Hightstown, Brooklyn, and Elsewhere*. HardPress Publishing, 2014.
- Tucker, Elva L. *The Universalist Church in Iowa*. MA thesis, State University of Iowa, 1944.
- Winchester, Elhanan. *The Restitution of All Things (Which God Hath Spoken by the Mouth of All His Holy Prophets Since the World Began) Defended: Being an Attempt to Answer the Reverend Dan Taylor's Assertions and Re-assertions in Favour of Endless Misery*. Gale Ecco – Print Editions, 2018.
- Winchester, Elhanan. *A Letter to the Rev. C. E. De Coetlogon*. Pranava Books, 2022.

#### BIONOTE:

**Alexandru LAZĂR** is a Romanian Orthodox theologian, archdeacon, and author, originally from Cugir. He is currently a PhD candidate at the Faculty of Orthodox Theology in Cluj-Napoca, under the supervision of Professor Gabriel Viorel Gărdan. His research focuses on Christian universalism and its theological relevance in the contemporary context, with a particular interest in American Christianity. For his academic achievements, he has been awarded the Excellentia Prize of Babeş-Bolyai University in 2018 and 2022. In the cultural and theological sphere, he has distinguished himself through works and studies that combine academic rigor with spiritual reflection, being nominated for the Regal Literary Awards 2025 for his volume *The Translucency of the Kingdom*. In his ecclesial ministry, he has served as a deacon at the "Saints Constantine and Helen" Cathedral in Chicago and at the "Saints Peter and Paul" Cathedral in Constanța. He is actively involved in the liturgical life of the Church and in the religious formation of young people through catechetical instruction, conferences, and educational programs dedicated to deepening the Orthodox faith.

# Entropia epistemică și reziliența cunoașterii în infosferă

## Article history:

Received: 25.03.2026

Revised: 25.05.2026

Accepted: 16.06.2026

Available online: 01.07.2026

**Florin GHIURGIU**

Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca,

Centrul Universitar Nord din Baia Mare

[florin.ghiurgiu@yahoo.com](mailto:florin.ghiurgiu@yahoo.com)

<https://doi.org/10.56177/eon.7.2.2026.art.7>

**Title:** “Epistemic entropy and the resilience of knowledge in the infosphere”

**Abstract:** The expansion of digital infrastructures has managed to transform access to information on an unprecedented scale. However, the increasing availability of information has not been accompanied by a corresponding growth in orientation, understanding, or epistemic stability. This article argues that the central challenge of the digital age lies not in information scarcity but in the fragility of the conditions that allow information to acquire meaning and become knowledge. Drawing on the philosophical frameworks developed by Luciano Floridi and Byung-Chul Han, the text explores how acceleration, recontextualization, and the infrastructural organization of visibility affects the processes through which information is interpreted and validated. To describe this transformation, the article introduces the concept of epistemic entropy, understood as the progressive degradation of the interpretive and justificatory relations that sustain knowledge. In response, it develops the notion of epistemic resilience as the capacity of an informational environment to preserve the conditions necessary for evaluation, correction, and shared understanding. The article concludes that safeguarding knowledge in the digital era requires not only protecting truth claims but also sustaining the informational infrastructures that make meaning, interpretation, and epistemic orientation possible.

**Keywords:** Infosphere, epistemic resilience, epistemic entropy, meaning, digital knowledge, philosophy of information.

**REZUMAT:** Extinderea infrastructurilor digitale a transformat accesul la informație la o scară fără precedent. Cu toate acestea, disponibilitatea tot mai mare a informației nu a fost însoțită de o creștere corespunzătoare a capacității de orientare, înțelegere sau stabilitate epistemică. Articolul susține că provocarea centrală a epocii digitale nu constă în insuficiența informației, ci în fragilizarea condițiilor care permit informației să dobândească semnificație și să se transforme în cunoaștere. Pornind de la cadrele teoretice dezvoltate de Luciano Floridi și Byung-Chul Han, textul analizează modul în care accelerarea, recontextualizarea și organizarea infrastructurală a vizibilității influențează procesele prin care informația este interpretată și validată. Pentru a descrie această transformare, articolul introduce conceptul de entropie epistemică, înțeles ca degradarea progresivă a relațiilor interpretative și justificative care susțin cunoașterea. Ca răspuns, dezvoltă noțiunea de reziliență epistemică, definită ca capacitatea unui mediu informațional de a conserva condițiile necesare evaluării, corectării și construirii unei înțelegeri comune. Concluzia articolului este că protejarea cunoașterii în era digitală presupune nu doar apărarea adevărului, ci și susținerea infrastructurilor informaționale care fac posibilă semnificația, interpretarea și orientarea epistemică.

**CUVINTE-CHEIE:** infosferă, reziliență epistemică, entropie epistemică, semnificație, cunoaștere digitală, filosofia informației.

## Introducere

Niciodată accesul la informație nu a fost mai extins, iar infrastructurile care susțin producerea, circulația și procesarea acesteia nu au fost mai dezvoltate. În pofida acestui context, abundența informațională nu rezolvă problema orientării într-o lume tot mai dependentă de procese complexe de selecție, contextualizare și interpretare. Acest context obligă la reconsiderarea unor presupoziii care au însoțit mult timp reflecția asupra cunoașterii. Dacă informația a fost analizată în mod tradițional prin raportare la conținutul său și la condițiile în care acesta poate fi considerat adevărat sau justificat, dezvoltarea mediilor digitale atrage atenția asupra unui nivel diferit: mediul în interiorul căruia informația circulă, este selectată și dobândește relevanță. Nu doar informațiile se modifică, ci și arhitectura relațiilor care le conferă vizibilitate, semnificație și autoritate. În acest

sens, Floridi observă că tehnologiile informaționale „au devenit forțe de mediu, antropologice, sociale și interpretative. Ele creează și modelează realitățile noastre intelectuale și fizice, ne schimbă modul în care ne înțelegem pe noi înșine, modifică felul în care ne raportăm unii la alții și la noi înșine și transformă modul în care interpretăm lumea, iar toate acestea în mod profund și neîncetat”.

Această transformare poate fi înțeleasă și în raport cu observațiile formulate de Jean-François Lyotard privind modificarea condițiilor de legitimare a cunoașterii. Dacă postmodernitatea este caracterizată printr-o „neîncredere față de metanarațiuni”, dificultatea nu privește exclusiv conținutul cunoașterii, ci și stabilitatea criteriilor prin care aceasta este validată. În acest context, problema nu mai este identificarea unui fundament universal al adevărului, ci menținerea unor condiții care permit evaluarea și compararea afirmațiilor în interiorul unor cadre interpretative aflate în continuă transformare.

Această aplecare devine necesară deoarece dificultatea nu apare întotdeauna la nivelul conținuturilor individuale. O informație poate fi corectă și totuși incapabilă să producă orientare atunci când este absorbită într-un flux informațional caracterizat prin accelerare, fragmentare contextuală și concurență permanentă pentru atenție. În astfel de condiții, interogația privește posibilitatea menținerii unor cadre relativ stabile de interpretare în interiorul cărora informația să poată fi evaluată, comparată și integrată într-un proces coerent de înțelegere.

### **Limitele abundenței informaționale: accelerare și dezorientare**

Reconfigurarea spațiului informațional contemporan este însoțită frecvent de convingerea că extinderea accesului la informație favorizează, în mod aproape natural, extinderea cunoașterii. În mod implicit, interpretări asociate condiției digitale continuă să trateze informația și cunoașterea ca termeni aflați într-o relație aproape proporțională. O asemenea perspectivă devine dificil de susținut într-un mediu în care proliferarea informației coexistă cu provocări tot mai vizibile de orientare, interpretare și stabilizare a sensului. Creșterea volumului informațional nu produce, prin ea însăși, o lume mai inteligibilă. Informația poate fi acumulată, stocată și transmisă aproape nelimitat. Într-un registru distinct, sensul rămâne tributar relațiilor care permit integrarea informației într-un orizont de semnificație. Din acest motiv, extinderea informației disponibile nu produce automat o reducere a incertitudinii și nici nu conduce, prin ea însăși, la consolidarea cunoașterii. Sensul nu rezultă din simpla prezență a informației, ci din posibilitatea articulării unor raporturi de semnificație suficient de stabile.

Vulnerabilitatea apare atunci când sporirea informației nu mai este însoțită de consolidarea reperelor care fac posibilă interpretarea ei. Într-un mediu caracterizat prin accelerare și reorganizarea permanentă a relevanței, informațiile nu încetează să circule. Însă, ceea ce devine mai instabil este cadrul în interiorul căruia acestea pot fi puse în relație, evaluate și integrate într-o imagine coerentă a realității. Dificultatea devine vizibilă la nivelul condițiilor care permit evaluarea relevanței informației în raport cu alte informații, experiențe și forme de cunoaștere. Observația lui Luciano Floridi potrivit căreia „cea mai mare parte – aproape tot, deși nu în întregime – din sensul pe care îl putem conferi vieților noastre se datorează activităților de producere a sensului ale milioane de alți oameni” oferă un punct de plecare relevant pentru înțelegerea fragilității sensului în mediul informațional contemporan. Sensul nu este produs în izolare și nici nu poate fi redus la simpla prezență a informației. El se constituie în interiorul unor cadre comune de înțelegere, prin limbajele pe care le moștenim, prin interpretările pe care le împărtășim și prin experiențele care dobândesc semnificație în raport cu ceilalți. Din acest motiv, fragilizarea condițiilor care susțin aceste procese nu afectează doar circulația informației, ci însăși posibilitatea menținerii unor repere comune de înțelegere.

Fragilitatea acestor repere comune poate fi analizată și prin raportare la relația dintre cunoaștere și mecanismele care îi conferă autoritate. Michel Foucault observă că producerea și susținerea cunoașterii nu pot fi desprinse de practicile și instituțiile care îi asigură legitimitatea. În acest sens, Foucault afirmă că a urmărit să facă „vizibilă articularea constantă care există între putere și cunoaștere”, subliniind faptul că exercitarea puterii generează, conservă și reorganizează permanent forme de cunoaștere. Din această perspectivă, dificultatea nu privește exclusiv existența informației, ci și condițiile prin care anumite informații dobândesc relevanță, vizibilitate și credibilitate în spațiul public. O asemenea interpretare este compatibilă cu observația lui Floridi potrivit căreia informația semantică presupune date bine formate, semnificative și adevărate, în timp ce cunoașterea depinde de procesele prin care aceste informații sunt integrate și justificate într-un context inteligibil.

În măsura în care mediile digitale reorganizează aceste condiții, ele influențează indirect și procesele prin care cunoașterea este stabilizată, recunoscută și integrată în experiența colectivă.

Această interpretare devine cu atât mai relevantă într-un mediu în care procesele de producere și circulație a informației se desfășoară cu o viteză fără precedent. Informațiile sunt extrase din contexte,

redistribuite și reintegrate continuu în configurații interpretative diferite, fără ca aceste mutații să fie întotdeauna însoțite de mecanisme capabile să conserve continuitatea semnificațiilor. În asemenea condiții, miza nu rezidă exclusiv în evaluarea unor informații particulare, ci în menținerea condițiilor care fac posibilă înțelegerea lor într-un orizont comun de semnificație. Provocarea devine astfel una a stabilității interpretative. O comunitate poate dispune de cantități considerabile de informație și poate întâmpina totuși dificultăți în articularea unor cadre comune de semnificație deoarece procesele prin care aceasta este contextualizată, comparată și evaluată sunt supuse unei presiuni permanente generate de accelerarea fluxurilor informaționale. În aceste condiții, provocarea constă în a păstra condițiile care permit transformarea acesteia într-o experiență inteligibilă.

Dificultatea devine mai evidentă dacă este raportată la transformările structurale descrise de Luciano Floridi prin conceptul de „hyperistorie”. Acesta desemnează etapa în care funcționarea societăților devine dependentă de infrastructuri informaționale complexe, capabile să stocheze, proceseze și redistribuie permanent date.

Într-un asemenea context, informația nu mai reprezintă doar un conținut care circulă între indivizi, ci o componentă constitutivă a mediului în care activitățile economice, administrative și sociale devin posibile. Această transformare poate fi interpretată și prin raportare la analiza societății în rețea, unde fluxurile informaționale dobândesc un rol structural în organizarea relațiilor sociale, economice și instituționale. Vulnerabilitățile informaționale nu afectează astfel exclusiv accesul la informație, ci pot influența însăși stabilitatea mecanismelor prin care sensul și cunoașterea sunt produse și menținute.

Din această perspectivă, raportul dintre informație și temporalitate devine esențial pentru înțelegerea condiției digitale contemporane. Acestea sunt condițiile în care observația lui Byung-Chul Han potrivit căreia „oamenii sunt prizonieri ai informației” subliniază existența unei transformări care depășește simpla creștere a volumului informațional. Miza nu rezidă în lipsa informației, ci în dificultatea de a o integra într-o experiență suficient de coerentă pentru a susține orientarea. Dificultatea orientării este amplificată și de transformările produse de procesele contemporane de dataficare. După cum observă José van Dijck, dezvoltarea ecosistemelor digitale este însoțită de o încredere crescândă în capacitatea colectării și procesării datelor de a descrie și anticipa comportamentele umane. În mod similar, Annika Richterich atrage atenția asupra rolului actorilor tehnologici care controlează volume considerabile de date și influențează modul în care acestea sunt integrate în algoritmi capabili să determine vizibilitatea informațiilor. În aceste condiții, dificultatea nu privește doar accesul la informație, ci și criteriile prin care relevanța informațională este stabilită și distribuită în mediul digital. Problema este amplificată de faptul că accesul la informație este mediat de mecanisme de personalizare care tind să privilegieze conținuturile compatibile cu preferințele și comportamentele anterioare ale utilizatorilor. În aceste condiții, diversitatea perspectivelor disponibile poate fi redusă chiar în contextul unei abundențe informaționale fără precedent.

Informațiile se succed, se actualizează și se reconfigurează într-un ritm care depășește adesea procesele prin care acestea pot fi contextualizate și evaluate și acumularea informației poate coexista cu slăbirea continuităților interpretative care fac posibilă înțelegerea.

În analiza sa, Byung-Chul Han observă că „raționalitatea are nevoie de timp... În societatea informațională pur și simplu nu avem timp pentru abordări raționale.” Acest diagnostic nu trebuie interpretat ca unul subsumat dispariției raționalității, ci ca o reflecție asupra fragilizării condițiilor care o fac posibilă. Înțelegerea presupune revenire, comparație, contextualizare și evaluare critică. Atunci când reacția imediată devine norma dominantă a raportării la informație, timpul necesar sedimentării interpretative tinde să fie comprimat. În aceeași direcție, Han observă că „ne lăsăm prea afectați de informațiile ce se succed rapid. Afectele sunt mai rapide decât raționalitatea.” Interpretarea atrage atenția asupra unei asimetrii caracteristice mediului digital. Dacă reflecția presupune timp, comparație și distanță critică, reacția afectivă operează aproape instantaneu. Într-un mediu în care informațiile concurează permanent pentru atenție, vizibilitatea tinde să fie favorizată în detrimentul argumentării, iar intensitatea reacției poate deveni mai influentă decât consistența justificării. Miza nu rezidă într-o opoziție simplă între emoție și rațiune, ci în transformarea condițiilor care fac posibil exercițiul judecății.

În aceste condiții, provocarea nu privește doar evaluarea informației, ci și posibilitatea acumulării unei experiențe cognitive coerente. Exercițiul înțelegerii reclamă un ritm diferit de cel al circulației informației, deoarece evaluarea și reflecția nu pot fi reduse la reacția imediată. Mediul digital nu suspendă aceste procese, dar le supune unei presiuni constante generate de ritmul accelerat al producției și circulației informaționale. În măsura în care atenția este orientată continuu către actualizare, se amplifică gradul de dificultate subsumat conservării relațiilor dintre informațiile noi și experiențele deja constituite. Accelerarea devine relevantă deoarece

modifică raportul dintre timpul necesar reflecției și ritmul în care informația este pusă în circulație. În aceste condiții, dificultatea nu constă doar în evaluarea informațiilor disponibile, ci și în păstrarea unei distanțe critice suficiente pentru formularea judecății.

### **Infosfera și fragilizarea condițiilor interpretării**

Provocările sus-menționate nu pot fi explicate exclusiv prin raportare la comportamentul indivizilor sau la caracteristicile unor informații particulare. Ele conduc către o transformare mai profundă, în care miza nu mai este informația considerată izolat, ci ansamblul condițiilor care îi conferă vizibilitate, relevanță și posibilitatea de a fi integrată într-un proces de înțelegere. Tocmai această deplasare explică importanța conceptului de infosferă în filosofia informației. Luciano Floridi observă că „suntem martorii unei re-ontologizări a lumii” formulare care nu marchează doar o simplă schimbare tehnologică, ci, mai degrabă, o transformare a condițiilor fundamentale ale existenței și interacțiunii umane. Dezvoltarea tehnologiilor informaționale modifică mediul în interiorul căruia activitățile sociale, cognitive și culturale se desfășoară, fără a se limita la adăugarea unor instrumente noi unei realități deja constituite. Acestea sunt condițiile în care informația încetează să mai apară ca un element exterior experienței și devine parte constitutivă a cadrului în care experiența însăși este organizată și înțeleasă. Transformarea este vizibilă într-un context în care tehnologiile informației și comunicațiilor modifică simultan modul în care indivizii interacționează, procesează informația și construiesc experiența cotidiană, estompând progresiv delimitările dintre spațiul fizic și cel digital.

Această transformare este surprinsă și de afirmația lui Floridi potrivit căruia suntem „organisme informaționale printre alte entități informaționale.” Miza unei asemenea afirmații depășește formularea unei noi definiții a subiectului uman. Ea indică faptul că procesele de cunoaștere nu mai pot fi analizate independent de mediul informațional care le face posibile, dat fiind faptul că relația dintre individ și informație nu este una externă, ci una constitutivă, desfășurată în interiorul unei infrastructuri informaționale care influențează atât selecția, cât și și interpretarea conținuturilor disponibile. O consecință importantă a acestei transformări este faptul că relevanța nu mai poate fi înțeleasă exclusiv ca o proprietate a informației în sine. În interiorul infosferei, ceea ce apare ca relevant depinde de infrastructurile care organizează accesul și conexiunile dintre informații. O informație poate exista fără să devină relevantă, după cum o informație marginală poate dobândi o vizibilitate disproporționată în funcție de modul în care este integrată în fluxurile informaționale.

Importanța acestui cadru derivă din faptul că procesele de cunoaștere sunt întotdeauna dependente de mediul în care au loc. Informațiile sunt permanent selectate, ierarhizate și conectate prin mecanisme care influențează ceea ce devine accesibil atenției și ceea ce rămâne periferic. Din acest motiv, interogația privind cunoașterea nu mai poate fi limitată la conținuturile informaționale considerate izolat. Ea trebuie extinsă către condițiile infrastructurale care participă la configurarea relevanței și a vizibilității. Infosfera nu reprezintă doar mediul în care informația circulă, ci și cadrul care influențează ceea ce poate deveni inteligibil, semnificativ și demn de atenție, sens în care infosfera funcționează ca un mediu al producerii relevanței. Dacă sensul depinde de existența unor continuități interpretative relativ stabile între informație și experiență, atunci modificarea mediului care organizează aceste relații devine inevitabil relevantă pentru analiza cunoașterii. Miza nu privește doar ceea ce știm, întrucât condițiile în interiorul cărora ceva poate deveni inteligibil, relevant și susceptibil de a fi integrat într-o lume comună de semnificații dobândește o pondere semnificativă.

### **Entropia epistemică și degradarea relațiilor de sens**

Diagnosticul formulat de Byung-Chul Han, conform căruia „astăzi suntem bine informați dar dezorientați” surprinde nu doar un paradox al culturii digitale, ci și o transformare a condițiilor în care cunoașterea poate fi stabilizată. Preocuparea nu rezidă exclusiv în raportul dintre adevăr și eroare, ci în modificarea mecanismelor care permit evaluarea și integrarea informației într-un proces coerent de înțelegere.

Prin urmare, conceptul de entropie epistemică nu desemnează simpla proliferare a erorii sau a incertitudinii. Termenul este utilizat aici pentru a desemna pierderea progresivă a coerenței și stabilității relațiilor care susțin procesele de validare și interpretare. În acest sens, conceptul este utilizat într-o accepțiune atât descriptivă, cât și normativă deopotrivă, deoarece indică degradarea unor condiții epistemice și necesitatea conservării lor. Nucleul entropiei epistemice vizează degradarea mecanismelor prin care informația poate fi evaluată, justificată și integrată într-un proces coerent de înțelegere. Entropia epistemică apare atunci când slăbesc condițiile care permit recunoașterea relevanței, verificarea afirmațiilor și menținerea unei continuități interpretative suficiente pentru susținerea cunoașterii. Vulnerabilitatea nu privește exclusiv conținuturile

informaționale, ci infrastructura epistemică în interiorul căreia acestea circulă și dobândesc semnificație. Pornind de la premisa că erorile, interpretările concurente și dezacordurile au însoțit întotdeauna dezvoltarea cunoașterii, entropia epistemică nu trebuie confundată cu existența informațiilor false. Specificul mediului digital privește reconfigurarea condițiilor în interiorul cărora informațiile dobândesc credibilitate, sunt puse sub semnul întrebării și pot fi corectate. O comunitate poate conviețui cu incertitudinea și chiar cu eroarea atât timp cât dispune de mecanisme capabile să distingă între afirmații mai bine sau mai slab justificate. Fragilitatea apare atunci când aceste mecanisme încep să își piardă stabilitatea, iar criteriile care permit evaluarea informației devin ele însele contestate, fragmentate sau opace. Din acest motiv, entropia epistemică nu descrie o proprietate a conținuturilor informaționale, ci o transformare a mediului în care acestea circulă. Ea devine vizibilă atunci când mecanismele de contextualizare și validare se fragmentează într-o asemenea măsură încât procesul validării nu mai poate funcționa cu aceeași eficiență. În asemenea situații, vulnerabilitatea nu rezidă în lipsa informației, ci în proliferarea unor contexte concurente care fac tot mai dificilă stabilirea relevanței, identificarea surselor credibile și integrarea informațiilor într-un cadru coerent de înțelegere. În aceste condiții, ceea ce ajunge să fie cunoscut nu depinde exclusiv de existența informației, ci și de mecanismele care îi determină accesibilitatea, circulația și poziționarea în raport cu alte informații. Vulnerabilitatea apare atât la nivelul informațiilor considerate individual, cât și la nivelul arhitecturii care organizează ceea ce devine vizibil, relevant și susceptibil de a fi integrat într-un proces de cunoaștere. Nu informația dispăre, ci continuitățile care permit transformarea ei în cunoaștere. Această dificultate este amplificată de faptul că mediile digitale contemporane nu se limitează la distribuirea informației, ci participă activ la selecția și ordonarea acesteia. Yuval Noah Harari observă că puterea contemporană este tot mai strâns legată de capacitatea de a colecta, procesa și corela volume uriașe de date. În aceste condiții, provocarea nu privește doar accesul la informație, ci și capacitatea indivizilor de a înțelege criteriile prin care informația este filtrată, prioritarizată și integrată în procesele de decizie. Aceeași informație poate circula succesiv prin contexte diferite și poate susține interpretări incompatibile fără ca informația însăși să se modifice. Nu adevărul încetează să existe, ci devine mai dificil de recunoscut într-un mediu caracterizat prin accelerare, fragmentare și concurență permanentă pentru atenție. Dacă dificultatea fundamentală nu constă în insuficiența informației, atunci nici răspunsul nu poate fi căutat exclusiv în producerea unei cantități mai mari de informație. Această problemă poate fi raportată și la digitalizare, înțeleasă de J. Scott Brennen și Daniel Kreiss ca „o modalitate de reorganizare a multor domenii ale vieții sociale în jurul infrastructurii digitale și media de comunicații”. O creștere a volumului informațional nu garantează, prin ea însăși, consolidarea cunoașterii pentru că, în anumite condiții, ea poate contribui chiar la amplificarea vulnerabilităților de orientare, prin multiplicarea solicitărilor concurente adresate atenției și prin slăbirea continuităților interpretative care susțin înțelegerea. Miza devine astfel una cu valențe de arhitectură epistemică: cum pot fi conservate condițiile care permit stabilizarea sensului într-un mediu informațional caracterizat de schimbare permanentă? Formulată astfel, întrebarea nu privește exclusiv viitorul cunoașterii, ci și viitorul capacității colective de orientare. În măsura în care sensul este produs prin procese de interpretare distribuite social, degradarea condițiilor care susțin aceste procese afectează simultan cunoașterea, deliberarea și posibilitatea construirii unor repere comune. Entropia epistemică nu descrie doar o vulnerabilitate a mediului informațional, ci și o vulnerabilitate a spațiului comun de înțelegere care face posibilă coordonarea socială. Tocmai de aceea, problema rezilienței epistemice devine relevantă nu doar pentru filosofia informației, ci și pentru reflecția asupra condițiilor care permit menținerea unei lumi comune de semnificații.

### **Reziliența epistemică și conservarea condițiilor cunoașterii**

Entropia epistemică devine relevantă în măsura în care afectează criteriile care fac posibilă evaluarea informației. Vulnerabilitatea nu rezidă exclusiv în existența afirmațiilor false, ci în slăbirea capacității de a distinge între grade diferite de justificare. Din această perspectivă, răspunsul la entropia epistemică nu poate consta într-o simplă creștere a volumului informațional și nici într-o multiplicare a mecanismelor de verificare. O societate poate dispune simultan de informații corecte, de experți și de instituții de validare și poate întâmpina totuși dificultăți de orientare atunci când relațiile care susțin încrederea, contextualizarea și evaluarea critică își pierd stabilitatea.

În acest context, noțiunea de reziliență epistemică capătă o importanță centrală. Ea poate fi înțeleasă ca capacitatea unui mediu informațional de a conserva funcționalitatea mecanismelor prin care informația este evaluată, justificată și integrată într-un proces coerent de înțelegere, chiar în condiții de presiune informațională, accelerare sau perturbare deliberată. Reziliența epistemică nu presupune eliminarea incertitudinii și nici

imposibilitatea erorii. Dimpotrivă, ea descrie capacitatea unui sistem de a continua să distingă între afirmații concurente, de a corecta erorile și de a menține criteriile relativ stabile de validare în pofida schimbării permanente a mediului informațional.

Importanța acestor mecanisme devine mai clară dacă distingem între date, informație și cunoaștere. După cum observa Russell L. Ackoff, datele sunt „simboluri care reprezintă proprietățile obiectelor și evenimentelor”, însă valoarea lor cognitivă apare doar atunci când sunt organizate și interpretate. Din această perspectivă, dificultatea specifică mediului digital nu constă în lipsa datelor, ci în imposibilitatea transformării lor în informații relevante și, ulterior, în forme de cunoaștere capabile să susțină orientarea și înțelegerea. Creșterea volumului informațional nu garantează prin ea însăși consolidarea cunoașterii, în măsura în care procesele de selecție, contextualizare și evaluare rămân vulnerabile la fragmentare și dezorganizare.

Este o perspectivă care deplasează accentul de la conținuturile individuale către infrastructurile care susțin practicile cunoașterii. O asemenea deplasare a atenției către infrastructurile cunoașterii poate fi pusă în dialog cu observația formulată de Nicholas Rescher potrivit căreia „există un motiv întemeiat pentru care noi, oamenii, căutăm cunoașterea – acesta este destinul nostru evolutiv”. În acest context, transformările mediului informațional nu elimină orientarea către cunoaștere, ci modifică structurile prin care aceasta este susținută și transmisă. În același timp, Andrew Feenberg atrage atenția asupra faptului că tehnologia nu constituie un simplu instrument neutru, ci participă la configurarea condițiilor în care experiența, comunicarea și interpretarea devin posibile. Din această perspectivă, reziliența epistemică presupune nu doar conservarea unor criterii de validare, ci și menținerea funcționalității mediilor care permit exercitarea acestor criterii.

Această reconsiderare este importantă deoarece limitele mediului digital nu apar exclusiv la nivelul informațiilor individuale. O informație poate fi exactă și totuși incapabilă să producă orientare dacă este absorbită într-un mediu caracterizat prin fragmentare contextuală și concurență permanentă pentru atenție. În mod similar, existența unor informații false nu conduce automat la degradarea cunoașterii atât timp cât există mecanisme capabile să le identifice, să le contextualizeze și să le corecteze. Din acest motiv, reziliența epistemică nu poate fi redusă la fragilitatea adevărului factual, întrucât privește capacitatea de menținere a proceselor prin care adevărul poate fi recunoscut și justificat. În această perspectivă, memoria devine una dintre componentele esențiale ale rezilienței epistemică. Această observație devine cu atât mai relevantă într-un context în care procesele cognitive sunt tot mai frecvent susținute de infrastructuri tehnice. N. Katherine Hayles arată că activitățile cognitive contemporane nu mai pot fi înțelese exclusiv prin raportare la conștiința individuală, întrucât acestea se desfășoară în interacțiune permanentă cu sisteme tehnice capabile să stocheze, proceseze și redistribuie informații. În aceste condiții, reziliența epistemică nu depinde doar de competențele indivizilor, ci și de stabilitatea mediilor informaționale în interiorul cărora procesele de interpretare, corecție și validare pot continua să funcționeze coerent.

Cunoașterea nu se constituie exclusiv prin acumularea informației noi, ci și prin posibilitatea raportării acesteia la experiențe, interpretări și corecții anterioare. Atunci când informațiile circulă fără istoricul modificărilor, fără posibilitatea urmăririi surselor și fără mecanisme de menținere a contextului, continuitatea procesului epistemic este fragilizată. O comunitate care pierde capacitatea de a reconstitui traseul prin care o afirmație a fost formulată, contestată și eventual corectată pierde simultan și o parte a capacității sale de înțelegere. Reziliența epistemică presupune, prin urmare, existența unor forme de memorie publică capabile să conserve nu doar informațiile, ci și istoricul justificărilor și al corecțiilor. De aici rezultă că trasabilitatea informației dobândește o relevanță care depășește simpla verificare factuală. În același timp, trasabilitatea nu privește exclusiv identificarea sursei inițiale a unei informații. Ea presupune și posibilitatea reconstruirii relațiilor prin care o informație a fost preluată, reinterpretată și integrată în contexte succesive. În absența acestei continuități, evaluarea riscă să fie redusă la reacția față de conținuturi izolate, fără acces la procesele care le-au conferit semnificație și relevanță. Din acest motiv, trasabilitatea funcționează ca un mecanism de conservare a contextului, nu doar ca instrument de verificare. Într-un mediu caracterizat prin redistribuire permanentă și contextualizare continuă, posibilitatea identificării originii unei informații devine o condiție a evaluării sale. Nu orice informație trebuie acceptată sau respinsă exclusiv în funcție de sursa sa, însă imposibilitatea reconstruirii traseului informațional reduce capacitatea evaluării critice. În măsura în care mediul digital facilitează desprinderea informației de contextul producerii sale, reziliența epistemică presupune dezvoltarea unor mecanisme care să permită reconectarea informației la contextul din care provine.

În aceeași logică, reziliența epistemică presupune și păstrarea vizibilității proceselor de justificare. În mediul digital, informațiile circulă frecvent fără ca traseele justificative care le susțin să beneficieze de aceeași

vizibilitate. Astfel apare o asimetrie între concluzii și procesele de argumentare care au făcut posibilă formularea lor. În măsura în care justificările devin mai puțin vizibile decât concluziile, evaluarea critică tinde să fie înlocuită de reacții bazate pe familiaritate sau popularitate. Dificultatea apare atunci când concluziile circulă independent de traseele justificative care le-au făcut posibile. Pe măsură ce argumentele, sursele și procedurile de validare devin mai puțin vizibile, evaluarea critică este înlocuită treptat de criterii legate de vizibilitate, familiaritate sau circulație. În aceste condiții, autoritatea unei afirmații riscă să depindă mai mult de expunerea sa publică decât de soliditatea justificărilor pe care se întemeiază. Din perspectiva rezilienței epistemice, menținerea accesului la traseele justificative devine la fel de importantă precum accesul la informația însăși. O comunitate capabilă să reconstituie sursele, argumentele și procedurile prin care o afirmație a fost formulată dispune de resurse mai solide pentru evaluare și autocorecție decât o comunitate expusă exclusiv la concluzii desprinse de contextul producerii lor.

O altă dimensiune importantă a rezilienței epistemice privește capacitatea de autocorecție a mediului informațional. În mod tradițional, dezvoltarea cunoașterii nu a depins de eliminarea completă a erorii, ci de existența unor mecanisme care permit identificarea și corectarea acesteia. Progresul cunoașterii este posibil tocmai deoarece afirmațiile, interpretările și ipotezele rămân deschise reevaluării. Astfel, vulnerabilitatea nu apare atunci când erorile există, ci atunci când mediul informațional își pierde capacitatea de a le integra într-un proces de revizuire și învățare colectivă. Această reflecție este relevantă deoarece viteza caracteristică mediului digital favorizează adesea circulația informației noi, dar nu și vizibilitatea corecțiilor ulterioare. Retractările, clarificările sau reevaluările beneficiază rareori de aceeași atenție precum informațiile inițiale. În asemenea condiții, memoria publică riscă să devină asimetrică: informațiile circulă rapid, în timp ce procesele de corecție rămân fragmentare și insuficient vizibile. Din acest motiv, reziliența epistemică presupune existența unor mecanisme care să conserve nu doar informația și justificările sale, ci și istoricul revizuirilor prin care aceasta a fost evaluată și eventual corectată.

Un alt element important este raportul dintre viteză și reflecție. În asemenea condiții, reziliența epistemică presupune existența unor forme de „fricțiune epistemică”, adică a unor mecanisme care încetinesc suficient procesele de circulație și validare pentru a permite contextualizarea și reflecția. Noțiunea nu desemnează restricționarea accesului la informație și nici controlul conținuturilor, ci introducerea unor condiții care favorizează evaluarea înaintea reacției. Din această perspectivă, viteza nu reprezintă întotdeauna un avantaj epistemic. Există situații în care susținerea posibilității înțelegerii depinde tocmai de existența unor intervale temporale care permit comparația, verificarea și deliberarea. Reziliența epistemică presupune, de asemenea, menținerea pluralității interpretative fără transformarea acesteia în fragmentare ireconciliabilă. Diversitatea perspectivelor constituie o resursă esențială a cunoașterii, însă această diversitate își pierde funcția epistemică atunci când nu mai există criterii comune care să permită dialogul și evaluarea reciprocă. Accentul cade pe imposibilitatea construirii unor spații comune de validare, nu doar pe existența dezacordului. Din acest motiv, reziliența epistemică nu urmărește eliminarea pluralismului, ci conservarea condițiilor care permit transformarea diferenței de perspectivă într-o resursă cognitivă și nu într-o sursă de dezintegrare interpretativă. În acest sens, reziliența epistemică poate fi înțeleasă și ca o capacitate de absorbție a incertitudinii. Orice comunitate se confruntă inevitabil cu informații incomplete, interpretări concurente și situații în care consensul nu poate fi atins imediat. Vulnerabilitatea apare nu din existența acestor forme de incertitudine, ci din incapacitatea de a le integra fără degradarea criteriilor de validare. Un mediu epistemic rezilient nu elimină dezacordul, ci împiedică transformarea acestuia într-o fragmentare care face imposibilă evaluarea reciprocă.

Acest argument este relevant deoarece mediul digital este frecvent descris prin opoziția dintre certitudine și incertitudine, adevăr și eroare, informație și dezinformare. În realitate, procesele de cunoaștere se desfășoară adesea în zone intermediare, caracterizate prin ambiguitate, revizuire și corecție progresivă. Din acest motiv, reziliența epistemică nu trebuie înțeleasă ca o strategie de eliminare a incertitudinii, ci ca o capacitate de a menține funcționale mecanismele prin care incertitudinea poate fi explorată, redusă sau transformată în cunoaștere. Privită astfel, reziliența epistemică nu apare ca o proprietate a indivizilor izolați, ci ca o caracteristică emergentă a mediului informațional. Ea depinde simultan de instituții, infrastructuri digitale, practici sociale și mecanisme culturale de validare. Această dependență de infrastructuri devine cu atât mai relevantă cu cât procesele contemporane de selecție și organizare a informației implică participarea unor sisteme tehnice care influențează accesibilitatea și relevanța conținuturilor informaționale.

Capacitatea unei comunități de a conserva criteriile de evaluare, de a menține memoria corecțiilor și de a susține continuitatea interpretativă devine la fel de importantă precum capacitatea de a produce informație

nouă. Într-o lume caracterizată prin conectivitate permanentă și accelerare informațională, întrebarea esențială nu mai privește accesul la informație, ci mecanismele prin care aceasta poate fi integrată într-un proces de cunoaștere.

În acest sens, reziliența epistemică poate fi înțeleasă drept contraponderea normativă a entropiei epistemice. Dacă entropia descrie degradarea structurilor de validare care susțin orientarea și justificarea, reziliența desemnează capacitatea conservării acestor relații în condiții de schimbare continuă. Ea nu promite eliminarea incertitudinii și nici restabilirea unor forme ideale de consens. Funcția sa esențială este aceea de a menține posibilitatea orientării și înțelegerii într-un mediu în care complexitatea informațională se află în continuă creștere. Din această perspectivă, apărarea cunoașterii în era digitală nu înseamnă doar protejarea adevărului, ci și perpetuarea infrastructurilor care fac posibilă recunoașterea lui.

## Concluzii

Reflecția dezvoltată în acest articol pornește de la un paradox al epocii digitale: creșterea volumului informațional nu conduce automat la consolidarea cunoașterii. Dimpotrivă, experiența cotidiană a mediului digital sugerează că abundența informațională poate coexista cu forme accentuate de dezorientare, incertitudine și dificultate interpretativă. O asemenea constatare invită la reconsiderarea unor presupuziții care au orientat tradițional reflecția asupra cunoașterii. Dincolo de întrebările privind adevărul, justificarea sau validitatea informației, devin relevante condițiile infrastructurale care permit informației să fie integrată într-un proces de cunoaștere. Multe dintre vulnerabilitățile asociate epocii digitale își au originea dincolo de conținuturile informaționale propriu-zise. Ele trebuie înțelese în raport cu transformările mediului informațional care configurează accesul, relevanța și interpretarea informației. Din această perspectivă, miza nu mai este cantitatea informației disponibile, ci stabilitatea relațiilor prin care aceasta poate fi integrată într-un proces de cunoaștere. Din această perspectivă, conceptul de entropie epistemică devine relevant pentru înțelegerea proceselor prin care condițiile validării și integrării informației își pierd stabilitatea.

Entropia epistemică descrie slăbirea capacității unui mediu informațional de a susține procese credibile de evaluare, contestare și revizuire. În aceste condiții, dificultatea nu rezidă în simpla existență a erorii, ci în pierderea reperelor care permit recunoașterea diferențelor dintre afirmațiile mai bine și mai slab justificate.

În acest context, reziliența epistemică apare ca răspuns normativ la procesele de degradare descrise prin conceptul de entropie epistemică. Reziliența epistemică nu reprezintă capacitatea de a elimina incertitudinea și nici promisiunea unui consens universal, întrucât presupune capacitatea unui mediu informațional de a conserva funcționalitatea mecanismelor prin care informația poate fi contextualizată, evaluată și corectată. În acest sens, reziliența epistemică nu este o proprietate exclusiv individuală, ci una sistemică, dependentă de instituții, infrastructuri digitale, practici sociale și forme colective de validare. O implicație importantă a acestei perspective este faptul că apărarea cunoașterii nu poate fi redusă la corectarea conținuturilor problematice. În măsura în care dificultățile analizate au o dimensiune infrastructurală, răspunsurile trebuie căutate la același nivel. Memoria publică, trasabilitatea informației, transparența mecanismelor de selecție și susținerea posibilității deliberării devin elemente esențiale ale unei arhitecturi informaționale orientate spre susținerea cunoașterii.

În cele din urmă, implicațiile depășesc cu mult dimensiunea tehnologică: în măsura în care sensul este rezultatul unor procese colective de interpretare, vulnerabilizarea acestor procese afectează atât posibilitatea cunoașterii, cât și capacitatea unei comunități de a menține repere comune de înțelegere și judecată. Din această perspectivă, provocarea fundamentală a epocii digitale nu constă în gestionarea unei cantități mai mari de informație, ci în conservarea cadrului în interiorul căruia informația poate rămâne inteligibilă, relevantă și justificabilă. Într-o infosferă caracterizată de schimbare continuă, apărarea cunoașterii nu poate fi separată de apărarea infrastructurilor care o fac posibilă. Tocmai aici se află, probabil, una dintre cele mai importante tensiuni filosofice ale prezentului: nu doar să înțelegem modul în care informația transformă lumea, ci și să identificăm condițiile prin care lumea poate rămâne inteligibilă în interiorul propriei sale transformări.

## References:

- Ackoff, Russell L. "From Data to Wisdom." *Journal of Applied Systems Analysis* 16 (1989): 3–9.
- Brennen, J. Scott, and Daniel Kreiss. "Digitalization." In *The International Encyclopedia of Communication Theory and Philosophy*, edited by Klaus Bruhn Jensen and Robert T. Craig. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2016.
- Castells, Manuel. *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

- Favara, Greta, and Nicole Miglio. "Introduction: Digital Identities, Digital Ways of Living: Philosophical Analyses." *Phenomenology and Mind*, no. 20 (2021): 6–13.
- Feenberg, Andrew. "Critical Theory of Technology: An Overview." *Tailoring Biotechnologies* 1, no. 1 (Winter 2005): 47–64.
- Floridi, Luciano. *The Ethics of Information*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Floridi, Luciano. "Hyperhistory and the Philosophy of Information Policies." In *The Onlife Manifesto: Being Human in a Hyperconnected Era*, edited by Luciano Floridi, 51–64. Cham: Springer, 2015.
- Floridi, Luciano. *The Philosophy of Information*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Floridi, Luciano. "Steps Forward in the Philosophy of Information." *Metaphilosophy* 43, no. 3 (2012): 303–329.
- Floridi, Luciano. *The Fourth Revolution: How the Infosphere Is Reshaping Human Reality*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Floridi, Luciano, and J. W. Sanders. "On the Morality of Artificial Agents." *Minds and Machines* 14, no. 3 (2004): 349–379.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. New York: Pantheon Books, 1980.
- Han, Byung-Chul. *Infocrația. Digitalizarea și criza democrației*. Translated by Mirela Iacob. Timișoara: Contrasens, 2024.
- Harari, Yuval Noah. *Nexus. O scurtă istorie a rețelelor informaționale din epoca de piatră până la inteligența artificială*. Iași: Polirom, 2024.
- Hayles, N. Katherine. *Unthought: The Power of the Cognitive Nonconscious*. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- Liotard, Jean-François. *Condiția postmodernă, raport asupra cunoașterii*. Cluj-Napoca: Idea Design & Print, 2003.
- Pariser, Eli. *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*. New York: Penguin Press, 2011.
- Rescher, Nicholas. *Philosophical Inquiries*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010.
- Richterich, Annika. *The Big Data Agenda: Data Ethics and Critical Data Studies*. London: University of Westminster Press, 2018.
- van Dijck, José. "Datafication, Dataism and Dataveillance: Big Data between Scientific Paradigm and Ideology." *Surveillance & Society* 12, no. 2 (2014): 197–208.

#### BIONOTE:

**Florin GHIURGIU** is a PhD candidate within the Doctoral School of the Technical University of Cluj-Napoca, Romania. His research focuses on the philosophy of information, contemporary epistemology, and the impact of digital transformation on knowledge. His work explores topics such as the infosphere, digital environments, artificial intelligence, dataism, epistemic entropy, and epistemic resilience. He is particularly interested in the infrastructural conditions that enable the production, validation, and circulation of knowledge in contemporary societies. His research examines how emerging technologies reshape the relationship between information, meaning, and human understanding, as well as the philosophical implications of these transformations for individuals, institutions, and the public sphere.

# Academia Română în preocupările presei transilvănene din sec. al XIX-lea

## Article history:

Received: 15.04.2026

Revised: 25.05.2026

Accepted: 31.05.2026

Available online: 01.07.2026

Anca-Elena DAVID

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

anca.david@ulbsibiu.ro

<https://orcid.org/0000-0003-3242-8063>

<https://doi.org/10.56177/eon.7.2.2026.art.8>

**Title:** “The Romanian Academy as Reflected in the Nineteenth-Century Transylvanian Press”

**Abstract.** Romanian cultural figures from the 19th century campaigned in unison for the unity of the language as a *sine qua non* condition for achieving the ideal of national unity. In their conception, the history of the nation is equivalent to the history of the language, the linguistic instrument being assigned an eminently political function, so that the destiny of the nation is identified with that of the language (David 1980, 13). The press constituted the terrain in which discussions took place between scholars of the time animated by the valorization of the culture of the language in conditioning the general state of the nation: “the language of a nation reworks upon its spirit” (Bariț 1842, 8). One of the topics presented in publications from Transylvania and beyond was the establishment of a higher court, society or academy, to decide on language matters.

**Keywords:** Romanian Academy, press, unity, culture, discussion.

**Rezumat:** Personalitățile culturale românești din sec. al XIX-lea militau la unison pentru unitatea limbii ca o condiție *sine qua non* pentru realizarea idealului unității naționale. În concepția lor, istoria națiunii echivalează cu istoria limbii, instrumentului lingvistic atribuindu-se o funcție eminentă politică, astfel încât destinul națiunii este identificat cu cel al limbii (David 1980, 13). Presa a constituit terenul în care au avut loc discuțiile dintre cărturarii vremii animați de valorificarea culturii limbii în condiționarea stării generale a națiunii: „limba unei nații relucrează asupra duhului ei” (Bariț 1842, 8). Unul dintre subiectele prezentate în publicațiile din Transilvania și nu numai a fost înființarea unei instanțe superioare, societăți sau academii, care să decidă în materie de limbă.

**Cuvinte-cheie:** Academia Română, presă, unitate, cultură, discuție.

## Introducere

Încercări de înființare a Academiei Române se constată încă din sec. al XVI-lea, în Țara Românească și Moldova, eforturi concretizate în următorii ani prin organizarea Academiei domnești de la București (1688) și Iași (1707), centre care vor deveni, în secolul al XIX-lea, primele universități din România.

Se dorea însă o Societate românească după modelul celor din Europa occidentală, formată din personalități eminente ale vieții intelectuale, centru al promovării creației literare și științifice. În acest sens au apărut Societățile literare sau culturale în Brașov (1821), București (1844), Sibiu (1861), Cernăuți (1862).

Societatea Literară Română, fondată în 1866, reprezintă rodul succesului societăților literare din cele patru provincii românești. În anul următor își schimbă numele în Societatea Academică Română, ce își propunea, printre altele, elaborarea unui dicționar și al unui glosar al limbii române. În 1879 Societatea Academică Română a fost declarată, printr-o lege specială, institut național, sub numele de Academia Română - „persoană morală și independentă în toate lucrările, de orice natură” (<https://acad.ro/institutia/istoric.html>). Totodată, ea și-a lărgit sfera de activitate constituindu-se cu scopul de a lucra la propagarea limbii și a științei între români, în trei secțiuni: literară-filologică, istorico-arheologică și a științelor naturale (Sturdza 1891, 8).

Simbol al spiritualității naționale, centru al cercetării științifice fundamentale românești, Academia Română a reprezentat și reprezintă astăzi un simbol al unității naționale. În mod cu totul remarcabil, Regulamentul său de întemeiere prevedea un număr de 21 de membri din toate regiunile locuite de români, adică Moldova, Muntenia, Transilvania, Banat, Maramureș, Bucovina, Basarabia și Macedonia, realizând astfel o primă unitate națională a tuturor românilor. (Gh. Duca 2016, 10).

În articolul de față prezint discuțiile intelectualilor vremii consemnate în principalele publicații transilvănene din sec. al XIX-lea cu privire la necesitatea înființării Academiei Române, ca for național de normare a limbii române și studiul istoriei poporului român, având ca obiective elaborarea gramaticii limbii române, stabilirea ortografiei, realizarea dicționarului român și elaborarea tratatului de istorie a românilor, precum și publicarea unor valoroase colecții de documente referitoare la istoria națională. Această misiune este specificată în decretul de fondare a Societății Literare Române din 1/13 aprilie 1866 și va rămâne o îndatorire constantă a Academiei Române.

### Opinii diferite ale publiciștilor cu privire la menirea Academiei

Crearea unei societăți literare sau a unei academii, alcătuite din reprezentanții tuturor românilor, a constituit criteriul în funcție de care avea să se înfăptuiască opera de unificare a limbii literare. Necesitatea înființării unei societăți literare sau a unei academii este argumentată diferit, în periodicele ardelenne. Pentru G. Sion, acest deziderat ar putea constitui cheia rezolvării haosului lingvistic din acea perioadă: „O asemenea autoritate numai, lucrând un dicționar analitic și critic, concursuri și premii pentru gramatici și cărți filologice, va putea pune în rînduială anarhia literelor în care ne învăluim” (G.S. 1860, 91). În accepțiunea lui G. I. Munteanu, unitatea limbii constituie factorul determinant, care impune existența unui for autorizat: „Exprim numai necesitatea condiționată de unitatea limbii ca descoperirile, ameliorările făcînd pe cîmpul ortografiei de un individ sau altul să nu se împună publicului sub auctoritatea individuale, ci să se aștearnă mai întîi la Asociațiunea literară spre cercetare și aprobare și numai după ce se va adopta de Asociațiune aceea ameliorare să iese... în publicul literar spre întrebuițare” (G.I.Munteanu 1862, 239).

Presa epocii consemnează, de asemenea, îndemnuri cu privire la înființarea unei instanțe superioare, care să decidă în materie de limbă. C. Vișoreanu consideră că unirea opiniilor și unitatea limbii ar trebui să constituie obiectivele unei asemenea instituții: „Rog și pe Domnii literați români...să binevoiască a mai face din cînd în cînd adunanțe literarii în care să se mai dezbătă ideile fiecăruia din Dumnealor; căci este știut că prin frecarea ideilor contrarii de multe ori sare scînteia verității, care sper că-i va uni”(C. Vișoreanu 1846, 333). Adresându-se autorităților politice, G. Sion reclamă constituirea unei academii literare, asemenea altor țări civilizate: „Guvernul cată să fundeze o instituțiune asemănată cu instituțiunile acele cunoscute, care în lumea civilizată organiză literele, științele și artele; o academie compusă din bărbați competenți erudiți” (G.S. 1860, 91).

### Știri despre lucrările din cadrul Academiei

Revista *Familia* reproduce din ziarul bucureștean *Românulu* articolul „Societatea literaria romana. Sedintia cea dintâia”, în care sunt prezentate luările de cuvânt, desfășurarea ședinței, cu intonarea de două ori a imnului național, la începutul și sfîrșitul ei. Primul președinte al academiei, Ion Helaide Rădulescu, în discursul său a definit limba, „deosebita ei alterări, modificări, perfecțiuni și decadențe, din toate punctele de vedere” (xxx 1867, 397).

Știri despre activitatea, „compoziția”, statutele, atribuțiile Societății Academice au apărut în toate publicațiile analizate. În acest sens, T. Cipariu face cunoscute publicului atât cele trei secțiuni ale acestui for, literară-filologică, istorică-arheologică și de științe naturale, cât și atribuțiile departamentului lingvistic: „a cultivă, a curatî, a regulă, a învățî si a perfecțiună limb'a romana

(subl.n.); organizeza misiuni lexicografice pentru compunerea unui Dictionariu romanu, cătu se pote mai completu si mai rationale, asia in cătu se pota fi dreptariulu limbei; incuragieza si premieza opure filologice si altele de valoare literaria” (T. Cipariu 1867, 166).

La rubrica „Literatură și arte”, redactorii revistei *Familia* prezintă noile regulamente și legi ale Academiei Române. Articolul al doilea din lege prevede: „Academia Română are de scop cultura limbei și a istoriei naționale, a literelor, a științelor și frumóselor arte” (xxx 1896, 214), iar menirea secțiunii literare este de a dezbate „diversele cestiuni literare și limbistice, mai ales cu cele destinate a cultivă limba română, precum și cu cestiunile de bele-arte; ea face publicațiuni critice și organizéază misiuni lexicografice pentru compunerea unui dicționar român care să pótă fi dreptarul limbei” (xxx 1896, 214). La rîndul ei, revista *Transilvania* prezintă statutele instituției literare, secțiunile, personalul, averea, anumite dispoziții generale și rapoarte anuale (xxx 1881, 56).

În cadrul Adunării generale a Asociațiunii transilvane de la Hațeg, din 4/16 august 1891, Zaharia Boiu evidențiază activitatea celei mai înalte instituții culturale românești, Academia Română. În opinia sa, idealul cultivării limbii „a datu nascere nobileloru însoțiri, de cari ne bucurămu astadi noi aici, ear alți frați ai nostri fiă-

carele în cercelu seu, și în fine toți dimpreună la sorele celu mare alu Academiei române. Ca și cându toți Români de pretotindeni aru fi simțitu spontaneu, fără impulsu din afară, că în limba noastră viueză și se manifesteză sufletulu celu mare alu poporului nostru!” (Boiu 1891, 322). Prelegerea continuă cu prezentarea realizărilor lingvistice ale forului academic, incluzând o listă cu titlurile finanțate și publicate de Academie, toate concretizate sub dezideratul cultivării limbii. Peste patru ani, același autor afirmă, din nou, rolul esențial jucat de Academia Română în cultivarea limbii și culturii noastre, devenind „forulu, în care se stergu diferințele și pre toți îi cuprinde unitatea limbei și culturei” (Boiu 1894, 66).

Zaharia Boiu scoate în evidență semnificația apariției, menținerii și dezvoltării centrelor culturale românești, din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în garantarea unui destin spiritual fericit poporului român: „Astfelu vedem pe la începutulu jümetății a doua a seculului nostru resărind ca din pământu în scurte intervaluri trei, patru societăți culturale, în diferite părți locuite de poporulu nostru: în Transilvania, Ungaria și Bucovina, cari în nobilă emulațiune tindu a crea poporulu român o sorte mai bună, unu venitoriu mai fericitu” (Boiu 1894, 65-66).

Articolul Maretiu scopu alu Asociatiunei Transilvane conține prelegerea preotului greco-catolic Ladislau Popu Chechisianulu, cu privire la obiectivele fixate și concretizate de „acestu foculariu spiritualu creatu de poporulu romanu la initiativ'a individuala a celoru mai meritosi barbatu ai sei” (Chechisianulu 1887, 22). Autorul concluzionează că: „dela începutulu activitatii sale forte multu a facutu pentru luminarea spirituala a poporulu nostru si pentru progresarea prosperității materiale între romani” (Chechisianulu 1887, 22).

Dar, nu întotdeauna, preocupările și realizările concrete ale Academiei au fost consemnate pe un ton laudativ. Dimpotrivă, într-un articol apărut în Transilvania, redacția reproșează Academiei Române faptul că nu a acordat o suficientă atenție problematicii unității limbii române literare: „Unitatea limbei literare române, acest mare și vital interes național al elementului nostru, atât dincoace cât și dincolo de Carpați, nici pe departe nu se bucură de atențiunea ce o reclamă importanța lui. [...] Academia Română, înființată anume pentru a servi dezvoltarea limbei române, nu a știut să se achite de aceasta principală datorie, și activitatea ce a dezvoltat-o pe acest teren de preste trei decenii, a ramas departe înderetrul așteptărilor ce se legaseră de înființarea ei”(xxx 1899, 69). Se constată, din nefericire, că s-a realizat prea puțin în ceea ce privește „conservarea unității în dezvoltarea limbei literare a Românilor” și că există divergențe acute în „dezvoltarea limbei literare din diferite ținuturi, - divergențe cari continuând vor trebui să aibe urmări grave pentru unitatea culturală a poporului român” (xxx 1899,69).

În același timp, însă, redactorul Transilvaniei apără activitatea Academiei, atunci când este criticată de reprezentanții direcției Junimii de la Iași, pe care îi întreabă retoric: „ Au prezentatu ei pe mes'a natiunei unu dictionariu completu alu limbei nostre, pentru ca se pota dice în cunoscintia de lucru: acesta singuru este care merita a fi tiparitu pe spesele tiei și altulu nici-decumu? (...) Cate studie etnographice si de ce valoare au facutu Societatea Junimea?” (xxx 1876, 87). În privința obiecțiilor aduse de intelectualii ieșeni, cu referire la limba întrebuintată de societate, redacția ripostează, declarând: „Las' se o combata, pentru ca prin critica se esimu la adeveru. Ore inse limb'a pe care o cultiva acea scola, nu merita nici-o critica? In adeveru ca pana acilea mai nimeni nu afla cu cale a'si perde tempulu cu asemenea critice”(xxx 1876, 88).

Modul de desfășurare a lucrărilor și legile adoptate în cadrul forului academic sunt redate, cu fidelitate, de Iosifu Hodosiu. El prezintă întrunirea membrilor Comisiei filologice, în data de 24 august 1867, pentru a „studiá si esaminá operatele de gramatica si dictionariu ce póte a venitu la delegatiunea societății in urm'a concursului publicatu in anulu trecutulu”(Hodosiu 1868, 463), evidențiind faptul că lucrarea „Si svetudo vicerit vetus lex sermonis abolebitur” îndeplinește toate condițiile programei și, ca urmare, se propune Adunării generale spre fi premiată, fapt ce s-a și întâmplat (Hodosiu 1868, 500).

În ceea ce privește compoziția Societății Academice, se impunea prezența unor „bărbați competenți, erudiți atît în științele pozitive cît și în cele abstracte, aleși după valoarea operelor, din orice provincie română” (Sion 1860, 91). Primul președinte și membru fondator a fost Ion Heliade Rădulescu, filolog, scriitor, poet, istoric, traducător, diplomat, critic literar, jurnalist și om politic. La căma Academiei s-au perindat alți oameni de cultură iluștri, dintre care menționăm: August Treboniu Laurian, Nicolae Crețulescu, Ion Ghica, Dimitrie A. Sturdza, Mihail Kogălniceanu, George Barițiu. Iar ca membrii fondatori, îi menționăm pe: Vasile Alecsandri, Timotei Cipariu, Titu Maiorescu, Constantin Negruzzi, Ion G. Sbierea.

## Concluzii

Academia a fost prima instituție a României care a unit în „cuget și simțiri” spiritualitatea românească. Unitatea academică a românilor din anul 1866 a premers marea unire politică și juridică a tuturor românilor din

anul 1918. (Oțiman 2015, 11). Iar presa transilvăneană a secolului al XIX-lea, care a prezentat pozițiile și opiniile literaților vremii cu privire la necesitatea existenței unei academii și care a consemnat lucrările și deciziile din cadrul ei, a fost o presă angajantă, demnă de oamenii acelor timpuri.

#### References:

- Bariț, George. 1842. „Limbile” în Foaie pentru minte, inimă și literatură, V (1):8.
- Boiu, Zaharia. 1891. „Academia Română”. Transilvania XXII (11):322.
- Boiu, Zaharia. 1894. „Sesiunea anual a Academiei Române”. Transilvania XV (3):66.
- Boiu, Zaharia. 1894. „Sesiunea anual a Academiei Române”. Transilvania XV (3):65-66.
- Chechisianu, Ladislau Pop. 1887. „Mărețul scop al Asociațiunii Transilvane”. Transilvania XVIII (3-4):22.
- Cipariu, Timotei, 1867. „Societatea Academică Română”. Arhivul pentru filologie și istorie I (IX):166.
- David, Doina. 1980. Limbă și cultură. Timișoara, Editura Facla: 13.
- Duca Gheorghe, 2016. „Academia Română, simbol al spiritualității românești”. Akademos 40 (1): 10-14.
- Hodoș, Iosif, 1868. „Societatea Academică Română”. Familia IV (39):463.
- Munteanu, G.I., 1862. „Disertațiune ținută de (.....), director, gimnazial în 29/17 iulie, în Ședința all-a o adunare a Asociațiunii literare din 1862 în Brașov”. Foaie pentru minte, inimă și literatură, XXV (31):239.
- Oțiman Păun Ion, 2015. „O întâlnire cu semnificații istorice”. Akademos 37 (2): 9-11.
- Sion, George, 1860. „Despre litere”. Foaie pentru minte, inimă și literatură XXIII (12):91.
- Sturza, D.A., 1891. Raportul asupra activității Academiei Române cu ocazia serbării a XXV de ani de existență, București: 8.
- Viișoreanu, C., 1846. „Ceva despre limba română”. Foaie pentru minte, inimă și literatura IX (41):333.
- xxx, 1896. „Literatură și arte”. Familia, XXXII (18):214.
- xxx, 1881. „Academia Romana”. Transilvania, XII (7-8):56.
- xxx, 1899. „Limba noastră literară”. Transilvania. XXX (3):69.
- xxx, 1876. „Lovitura nouă, dată societății academice române”. Transilvania IX (8):87.
- xxx, 1876. „Lovitura nouă, dată societății academice române”. Transilvania IX (8):88.
- xxx, 1867. „Societatea literaria romana. Sedintia cea dintâia”. Familia : 397

#### Webografie:

<https://acad.ro/institutia/istoric.html>

#### BIONOTE:

**Anca-Elena David** is lecturer in the Faculty of Socio-Human Sciences of the "Lucian Blaga" University of Sibiu (Romania), where I carry out teaching and research. Doctor in philology in 2008 at the Faculty of Letters, History and Journalism, of "Lucian Blaga" University, Sibiu (Romania) obtaining the "Very Good" rating and the "Magna cum laude" distinction. The main areas of interest, research, and specialization are the communication sciences, the genres of the press in information journalism, documentation in journalism, media criticism, linguistics, and press history, reflected in studies such as "Marginal Thinking. Knowledge and Communication in the Postmodern Era", "The powerful impact of the social media over the field of lifelong learning", "The unity and the unification of Language in the discussions of the Transylvanian press in the 19th century", "No need for the needle. A qualitative analysis of the antivax movement in Romania". A sociable, receptive, empathetic person, eager for continuous knowledge and perfection.

# Approche littéraire de la patrimonialisation

## Article history:

Received: 30.03.2026

Revised: 25.04.2026

Accepted: 31.05.2026

Available online: 01.07.2026

**Paulin Bertrand LENGUE KWAMEN**

Université de Maroua, Cameroun

[blenson2000@yahoo.fr](mailto:blenson2000@yahoo.fr)

<https://orcid.org/0009-0007-1757-0690>

<https://doi.org/10.56177/eon.7.2.2026.art.9>

**Title:** “A literary approach to Heritage Formation”

**Abstract:** The globalized world is characterized by an erectile tendency that leads to an increasing disproportion between different cultures. Such a disproportion is synonymous with a peril for some cultures. In order to avoid the disparity of local cultures, some writers are referring to the novel as a media of oral traditions. It is the case for Fatou Diome with the works *Le Ventre de l'Atlantique* and *Impossible de grandir*. The two novels clearly appear as the memories of Serere traditions in Senegal. Thus, it seems accurate to read this corpus to the purpose of testify a literary approach to patrimonialization. The study is directly connected with the question of oral traditions backup by the means of the novel. The links between scripturality and traditional speech betray the characteristic of the novel writing as a media serving oral traditions. Consequently, the analysis is giving an interest to media interactions between novel and oral genres. This intermediality is underlined through an intertextual reading of the corpus. Therefore, the study is based on the hypothesis stipulating that the texts in the corpus are manifestations of a “secondary orality” that allows the protection and the diffusion of endogenous heritage.

**Keywords:** orality, patrimonialization, culture, traditions, intermediality, intertextuality.

**TITLU:** „O abordare literară a patrimonializării”

**REZUMAT:** Lumea globalizată este caracterizată de o tendință ridicată care duce la o disproporție crescândă între diferite culturi. O astfel de disproporție este sinonimă cu un pericol pentru unele culturi. Pentru a evita disparitatea culturilor locale, unii scriitori se referă la roman ca la un mijloc de transmitere a tradițiilor orale. Acesta este cazul lui Fatou Diome cu romanele *Le Ventre de l'Atlantique* și *Impossible de grandir*. Cele două romane apar în mod clar ca memorii ale tradițiilor Serere din Senegal. Astfel, pare oportun să se citească acest corpus cu scopul de a atesta o abordare literară a patrimonializării. Studiul este direct legat de problema păstrării tradițiilor orale prin intermediul romanului. Legăturile dintre scripturalitate și vorbirea tradițională trădează caracteristica scrierii romanului ca mijloc de slujire a tradițiilor orale. Prin urmare, analiza acordă un interes interacțiunilor mediatică dintre roman și genurile orale. Această intermedialitate este subliniată printr-o lectură intertextuală a corpusului. În consecință, studiul se bazează pe ipoteza potrivit căreia textele din corpus sunt manifestări ale unei „oralități secundare” care permite protejarea și difuzarea patrimoniului endogen.

**CUVINTE-CHEIE:** oralitate, patrimonializare, cultură, tradiții, intermedialitate, intertextualitate.

## Introduction

La patrimonialisation est entendue comme la sauvegarde des legs et des biens culturels, voire naturels d'un groupe d'humains. Comme tel, elle constitue un processus de préservation et de conservation des valeurs communautaires, nationales. Le présent travail qui s'intéresse à une approche littéraire de la patrimonialisation vise alors à établir un rapport entre la littérature et le patrimoine, l'héritage culturel. L'accent sera justement mis sur la sauvegarde des valeurs culturelles d'un peuple au moyen de sa littérature. Pour ce faire, l'étude s'articule autour des romans *Le Ventre de l'Atlantique* et *Impossible de grandir* de Fatou Diome. Elle mettra en évidence le rôle de l'écriture romanesque de Diome comme support médiatique du patrimoine sérère. Ce travail se fera en tenant notamment compte du rapport du roman à l'oralité. En effet, la notion d'oralité est un concept plutôt ancien. Sa théorisation semble soumise à diverses fluctuations au fil du temps et des travaux de recherche. Toutefois, son appréhension commune tend vers une convergence : l'usage de la parole, la référence aux traditions orales. Les définitions proposées par Jean Cauvin et Lucie Robert confirment cette tendance. Définissant l'oralité, Jean Cauvin affirma qu'elle « caractérise une situation sociale dans laquelle la communication orale est privilégiée »

(Cauvin 1980, 5). Lucie Robert quant à elle, l'a définie comme : « Un mode de communication fondée sur la parole humaine et sans autre moyen de conservation que la mémoire individuelle » (Robert 2002, 410).

À juste titre, les définitions ci-dessus mettent l'accent sur l'aspect communicationnel de l'oralité. Néanmoins, l'assertion de Cauvin nous paraît trop restrictif, dans la mesure où l'oralité dont nous entendons parler, se manifeste et s'affirme dans une société sérère<sup>1</sup> où la parole n'est pas forcément l'unique média communicationnel. C'est à cet effet qu'il importe de rappeler ici la position de Walter J. Ong (Ong 1982). Ce dernier retint deux sortes d'oralité que sont « l'oralité primaire » et « l'oralité secondaire ». L'oralité primaire correspond à une société traditionnelle homogène. L'oralité secondaire, par contre, correspond à une société où l'oralité cohabite avec l'écriture et les nouvelles technologies, la communication devenant médiatisée. Dans le même sens, Raymond Meyer (Meyer 2009) propose la notion d'oralité tertiaire. Cette dernière correspond à une forte médiatisation du fait de l'accentuation poussée du numérique. La présente étude s'intéressera davantage à l'oralité secondaire. Cette forme, bien que relativement ancienne, sied parfaitement à notre lecture des productions romanesques de Fatou Diome. En outre, la « mémoire individuelle » qu'évoque Lucie Robert dans son rôle d'archives ou de bibliothèque conserve également des éléments dont l'intérêt est aussi culturel : les us, les mœurs et les coutumes. Ces éléments culturels sont notamment relatifs à la tradition orale. Aussi, l'oralité, en tant que mémoire, est favorable à la patrimonialisation ; c'est-à-dire la sauvegarde des traditions et des cultures. Il nous a donc semblé peu probable de lire la patrimonialisation dans le roman sans accorder de l'intérêt à la notion d'oralité. Elle permettra de percevoir l'écriture romanesque comme un média de la parole traditionnelle. Privilégiant le témoignage littéraire, le travail alliera donc scripturalité et oralité, deux médias distincts des littératures écrite et orale.

Du fait de l'alliage de l'oral et de l'écrit, le sujet s'enracine dans la problématique de la sauvegarde des traditions orales au moyen du roman. Il se pose alors les questions de savoir : comment la parole traditionnelle pourrait-elle être scripturalisée ? Comment l'écriture romanesque pourrait-elle pérenniser les traditions orales ? Pour répondre à cette question, l'argumentaire s'articulera autour de l'hypothèse suivante : les textes du corpus sont des manifestations d'une oralité secondaire conservant et diffusant des patrimoines endogènes. Cette hypothèse sera vérifiée, on s'en doute, par le truchement d'une lecture guidée par l'intermédialité et l'intertextualité. En effet, l'intermédialité et l'intertextualité constituent le cadre théorique de la conceptualisation textuelle de la patrimonialisation par l'oralité. Il sera judicieux de se référer à ces concepts pour lire les marques de la tradition orale dans les romans du corpus.

Élaborant un champ de définition de l'intermédialité, Jurgen Müller précisait déjà que « les médias devaient être considérés comme des processus où il y a des interactions permanentes entre des concepts médiatiques » (Müller 2006, 100). Il évoquait ainsi des interactions entre les différents médias. L'intermédialité se rapporte justement à ces interactions. Ceci implique qu'un média pourrait se faire support de transmission d'un autre média. C'est le cas du corpus où le roman se pose tel un média des traditions orales, l'écriture se mettant au service de la parole. Cette intermédialité avérée se justifie par la « phase d'hybridation » (Müller 2000) des médias qui s'enchevêtrent des uns aux autres. Si l'intermédialité identifie les interactions entre médias, il reste qu'une lecture opérante de ces rapports peut parfaitement s'adosser sur une approche immanente qui nous semble plus opérationnelle tout en demeurant compatible à l'intermédialité. D'ailleurs, Müller affirmait qu'« aujourd'hui le sous-ensemble de l'intermédialité renvoie à des phénomènes intertextuels » (Müller 2006, 102). De fait, il soulignait la pertinence de l'intertextualité quant à l'analyse des interactions médiatiques. Celle-ci sied parfaitement à l'étude du rapport de l'oral à l'écrit dans le roman.

S'inspirant des travaux de Mikhaïl Bakhtine, la sémiologue Julia Kristeva a conceptualisé la notion d'intertextualité. Pour la théoricienne, l'intertextualité est liée à l'interaction entre les différents textes littéraires. À ce titre, elle affirma : « Le mot (le texte) est un croisement de mots (de textes) où on lit au moins un autre mot (texte). » (Kristeva 1969, 145). L'intertextualité serait ainsi liée à la présence plus ou moins effective d'un ou plusieurs texte(s) dans un autre. Elle est une relation patente entre différents textes littéraires. Elle permettra à juste titre de lire les textes de la tradition orale dans le roman. Genette, Maingueneau et Peytard sont les principaux théoriciens auxquels l'étude se réfèrera. Elle s'articulera autour de deux principaux axes. La première partie portera sur l'intertexte ou la dynamique des genres. Quant à la seconde partie, elle s'attardera sur l'interdiscursivité et les perspectives patrimoniales.

<sup>1</sup> **NB** : Les Sérères constituent la communauté sénégalaise dont les us et coutumes sont rapportés dans le corpus.

## L'intertexte ou la dynamique des genres

Ici, il sera question de dégager dans le corpus des signes littéraires relatifs à l'oralité. Ces signes sont notamment connotés par la littérature orale. Aussi, s'agira-t-il de relever les empreintes de la littérature orale en littérature écrite. En d'autres termes, la présente partie du travail s'intéressera aux aspects de la littérature orale dans le roman. La lecture du texte oral dans le texte écrit dévoile explicitement une fusion de récits se rapportant aux genres littéraires oraux. Cette fusion nous a décidé à mettre un accent particulier sur la dynamique des genres oraux dans le roman. Il faut préciser que les récits oraux sont généralement classifiés en deux grandes catégories : les genres majeurs (mythe, légende, épopée, etc.) et les genres mineurs (chant, conte, proverbe, etc.). Toutefois, l'inventaire auquel l'analyse procédera ici n'obéira pas systématiquement à cette taxinomie. L'exercice consiste davantage à dégager les outils de l'intertextualité qui se mettent au service des traditions orales. Mieux, il s'agira de dévoiler l'emprunt subreptice du roman à la littérature orale. À cet effet, l'étude se référera à la grille conceptuelle proposée par Gérard Genette (Genette 1982). En effet, le théoricien distingue trois critères d'analyse dont les deux principales sont la « citation » et l'« allusion ». Si la citation est une référence littérale et explicite facilement perceptible dans le texte, l'allusion par contre est une référence non littérale et non explicite qui nécessite la faculté du lecteur pour être identifiée. À partir de ces deux éléments, sera mis en exergue le foisonnement des genres oraux dans le corpus.

### Les citations

Le corpus est jonché de références textuelles illustratives de la présence des textes oraux transcrits dans les romans. Les récits laissent clairement paraître des passages qui se rapportent à la légende, à la généalogie, aux chants et aux proverbes sérères du Sénégal. Originnaire de cette contrée, l'écrivaine Fatou Diome semble s'abreuver aux sources ancestrales des griots. En guise d'illustration, nous pouvons mentionner une abondante référence à la généalogie du peuple dont elle est issue. En effet, en tradition orale, la généalogie agit comme une mémoire qui dessine l'arbre ancestral et les origines claniques de tout un groupe culturel. En général, ces généalogies sont récurrentes dans les épopées, les légendes, etc. Mais le roman qui se pose comme une manifestation de l'oralité secondaire permet de percevoir des extraits aux allures de généalogies. L'exemple ci-dessous, tiré du texte *Impossible de grandir*, donne à lire le rapport du roman à la généalogie.

« Nous sommes des Niominka, me répète-t-il, descendants des rois du Sine et des Gabou Nanthios, les princes du Gabou, nous sommes un mélange de sérère et de mandingue, tu dois comprendre les deux langues. » (Diome 2013, 30). Des précisions sont données sur l'origine du clan dont est issue l'héroïne Salie. Cette dernière appartient certes au vaste groupe sérère. Toutefois, son grand-père tint à lui rappeler les singularités de leur large famille. La généalogie est narrée pour qu'aucun membre du clan n'ignore ses origines. De telles illustrations sont multiples dans le texte. Les tuteurs semblent rappeler à l'héroïne les filiations de son ascendance. Surtout, ils semblent lui inculquer des valeurs ancestrales. Le roman se met au service de l'oralité, de la transmission du patrimoine ancestral.

Outre des citations relatives à la généalogie, le corpus intègre des références à la légende. En effet, la légende naît de l'histoire, mais cette histoire est transformée par l'imagination collective. Le merveilleux y prenant une proportion très grande, le récit devient fabuleux et extraordinaire. C'est sans doute ce qui amène Isabelle Laudouar à considérer les légendes comme des « récits divers mais le plus souvent à sujet ancien, qui présentent des faits extraordinaires comme historiquement vrais » (Laudouar 2002, 326). La légende est donc une forme de conjonction entre le naturel et le surnaturel. L'histoire reste sa source d'inspiration. De fait, la légende relève de la tradition historique et est une sorte de renseignement sur l'histoire des hommes. Il importe, tout de même, de signaler qu'il existe plusieurs types de légende. C'est notamment le cas de la légende épique. Les légendes épiques exaltent l'héroïsme et la bravoure. Elles relatent les exploits historiques d'un ancêtre de la communauté. Elles ont pour finalité de faire perdurer l'image de l'individu, désormais connu comme un héros. Pour Ibrahim Kashim (Kashim 1999, 107), « Le héros typique de la tradition orale africaine peut être portraituré comme un Homme puissant (...) ou un Homme exceptionnel ». Ce portrait peut permettre d'identifier Bandé Nambo comme une héroïne chez les Sérères de Niodior au Sénégal. Fatou Diome propose une synthèse du récit légendaire de la figure emblématique qu'est Bandé Nambo. Lisons plutôt l'extrait ci-dessous pour en savoir plus sur ce personnage légendaire.

„N'oublie pas que ce beau village de Niodior a été fondé par une femme (...). La courageuse et libre Bandé Nambo a débarqué, ici, au bout d'un long périple, avec ses sœurs, ses gardes et ses

serviteurs. Tu sais quoi ? Cette brave Guelwaar, qui a sillonné toute la contrée avant de fonder Niodior, n'a jamais été mariée. Elle eut pourtant quatre enfants, la légende dit que c'est le vent qui les lui faisait. Il faut admettre que la brise souffle très fort par chez nous ! Riaient-ils, avant de poursuivre. Évidemment, c'était avant l'islam et personne n'y trouva rien à redire. Nos ancêtres animistes étaient tolérants et remerciaient Roog pour chaque vie qui venait agrandir la famille" (Diome 2013, 175-176).

Bandé Nambo est présentée comme l'ancêtre fondatrice du clan. L'affabulation du récit des procréations fait d'elle une véritable légende. Par l'évocation de cette figure emblématique, le roman témoigne davantage son ancrage au patrimoine des traditions orales sérères. D'autant plus que le corpus rapporte des chants des contrées sérères. La popularité, voire la popularisation du chant fait de lui un genre très répandu de la littérature orale. Il est rythmique et imagé : c'est de la poésie orale. L'insertion de ce genre oral dans le corpus peut se lire à travers l'illustration textuelle suivante :

*Lambe mila (Trois fois)*  
*Domou mbeur djengoul, beure, dane.*  
*De sene morome (...)*  
*La lutte c'est ainsi.*  
*Toi, fils de lutteur, attache ta ceinture, lutte*  
*[et terrasse.*  
*Tu n'es pas leur égal. (Diome 2003, 224).*

Ce chant porte sur la lutte traditionnelle sénégalaise. Legs ancestral, la lutte traditionnelle relève véritablement du patrimoine culturel au Sénégal. L'insertion au récit d'un chant relatif à cette pratique souligne l'intérêt total qu'accorde le roman à la culture locale. Lequel intérêt peut se lire davantage au travers de nombreuses citations rapportant des proverbes.

Véhicule de la sagesse ancestrale et patrimoine de la tradition orale, le proverbe est un genre très diffus. Le définissant, Chinua Achébé écrivait déjà : « Les proverbes sont l'huile de palme qui font passer les mots avec les idées. » (Achébé 1973, 13). Cette métaphore laisse clairement entendre que le proverbe est à la fois un acte langagier et didactique. Jean Vignes ne se soustrait pas de cette acception lorsqu'il affirme : « Le proverbe est une forme populaire brève, qui énonce de façon métaphorique une vérité d'expérience ou un conseil de sagesse » (Vignes 2002, 475). Le proverbe consiste donc à faire usage systématique du langage pour véhiculer un message. Le langage proverbial étant très imagé, le message est non seulement une représentation de la réalité naturelle, mais aussi une expression de conseil véridique. Parce qu'il est un genre oral et que son énoncé est bref, le proverbe se propage très rapidement. C'est probablement ce qui justifie l'insertion de nombreux proverbes – d'origine sérère – dans le corpus.

Dans *Le Ventre de l'Atlantique*, nous y relevons des proverbes tels que : « Qui prend la poule accepte les poussins » (Diome 2003, 65). C'est encore le cas de la phrase proverbiale : « Le secret est un lait sur le feu, il finit par se répandre si on n'y prend pas garde. » (Diome 2003, 66). Comme quoi, un secret se garde jalousement de peur de ne plus en être un plus tard. « L'âne n'abandonne jamais le bon foin » (Diome 2003, 68), écrit encore la romancière qui précise également que : « L'honneur d'une femme vient de son lait ». (Diome 2003, 68). Le dernier proverbe cité sous-entend que la valeur de la femme se résumerait à la maternité. *Le Ventre de l'Atlantique* se caractérise également par la présence du proverbe : « Ceux qui ont un bon guide ne se perdent pas dans la jungle » (Diome 2003, 81). En d'autres termes, il faut savoir choisir ses conseillers. Le sentence précédemment mentionné est assez proche du suivant : « Quand on ne connaît pas son chemin, on met ses pieds dans les pas du guide » (Diome 2003, 176). Autrement dit, il faut savoir demander conseil quand il le faut.

Dans *Impossible de grandir*, le langage proverbial n'est pas moins riche. En l'occurrence, nous pouvons mentionner le proverbe « Où fuir les loups quand les hyènes vous attendent à demeure ? » (Diome 2013, 99). Le langage métaphorique de cet énoncé se réfère aux animaux sauvages pour évoquer l'impossibilité d'échapper au danger azimuth. Bien d'autres proverbes dans le corpus font référence à une tacite zoomorphisation. C'est notamment le cas de ces illustrations : « Une chèvre n'est pas une gazelle » (Diome 2013, 103) et « Le pélican sait qu'il lui faut toujours redescendre pour tout ce qu'il doit à la mer » (Diome 2013, 103). Ces énoncés véridiques prennent des allures de conseils suggérés aux humains sous forme d'axiome. Partant des réalités du monde

animal, la tradition orale véhicule une sagesse ancestrale qui veut s'imposer comme le bon sens. Outre ces illustrations, bien d'autres proverbes meublent le corpus. Citons, entre autres, « Nul ne vend la patate douce avec la boue qui l'a vue germer » (Diome 2013, 102) ; « Qui élève un taureau doit savoir qu'il sera le premier encorné » (Diome 2013, 137) et « Même un âne à terre a droit à un peu de respect » (Diome 2013, 197). Tous ces proverbes relèvent de la floraison des genres oraux dans le corpus. La transcription des récits oraux wolof en français est un signe certain d'une intertextualité au service de la patrimonialisation.

### Les allusions

Avec Gérard Genette (1982), rappelons que les *allusions* sont relatives aux signes textuels qui signalent la présence implicite d'un texte dans un autre. Aussi, faudrait-il s'intéresser aux structures profondes des textes pour déceler des contigüités textuelles avec des genres oraux. Le plan de la *manifestation* peut notamment permettre de lire des références implicites aux récits de la tradition orale sérère. Soulignons, avec Algirdas Julien Greimas (1986), que la *manifestation* englobe les structures apparentes du récit, dont la syntaxe notamment. Le plan de la *manifestation* du roman *Impossible de grandir* est caractérisé par des allusions aux mythes. Étymologiquement « mythe » vient du grec *mythos* qui signifie récit, parole. On peut d'ores et déjà noter que le mythe est un récit oral. Genre majeur de la littérature orale, le mythe est un pont jeté entre le naturel et le surnaturel, c'est un trait d'union jeté entre le passé et le présent. Les comportements et actes quotidiens des membres d'une communauté y trouvent leur explication et leur justification. Le mythe peut être classifié en diverses catégories. Ici, ce sont les allusions au mythe cosmogonique et au mythe hiérophantique qui retiendront l'attention.

Le mythe cosmogonique se rapporte généralement à la création de l'univers. Or dans *Impossible de grandir*, la romancière évoque abondamment le nom *Roog*. L'allusion à ce nom suggère une référence à la cosmogonie sérère. En effet, *Roog* y est considéré comme le créateur du monde et des hommes. L'on peut alors comprendre la caractérisation omnipotente de ce personnage mythique dans le roman. L'écrivaine écrit : « Nos ancêtres animistes étaient tolérants et remerciaient Roog pour chaque vie qui venait agrandir la famille » (Diome 2013, 176). Par cette mention, l'auteure admet la foi placée par des traditionalistes en cet Être suprême. Surtout, elle reconnaît son omnipotence qui s'étendrait jusqu'à son pouvoir de faire don des enfants. Lui, créateur des humains, aurait le pouvoir d'agir sur ces derniers à sa guise. Ce passage ne le dément pas : « Roog a fait ainsi, c'est notre petite » (Diome 2013, 160). Tout serait donc dû à la volonté de ce dieu tout-puissant. Les grands-parents de Salie admettent que sa naissance est un plan du dieu. L'omnipotence de cet être pourrait donc justifier des supplications en son nom : « S'il te plaît, au nom de Roog, ne dis plus rien » (Diome 2013, 157). Définitivement, le signe *Roog* dans le corpus revêt une connotation seigneuriale et mythique. Cette référence cosmogonique est une allusion au mythe.

Outre le mythe cosmogonique, nous signalons des *allusions* au mythe hiérophantique dans le roman. À la suite de Kashim Tala (1999), on note que le mythe *hiérophantique* porte sur la sacralisation du milieu naturel ; il présente des aires occupées par les esprits et les divinités. Ces milieux qui font alors office d'espaces sacrés sont généralement craints et/ou respectés par les Humains. Ils sont perçus comme des milieux naturels investis par le surnaturel. Dans le corpus, les dauphins sont présentés sous une dimension spirituelle. Cette caractérisation de l'animal aquatique entraîne systématiquement la sacralisation des eaux où il vit. Autrement dit, les références aux cours d'eau et aux dauphins sont symptomatiques d'*allusions* au mythe hiérophantique. C'est certainement ce qui justifia l'attitude de Salie à communiquer avec des dauphins sur la rive. Se remémorant de l'une des scènes précises, elle narre : « On habite toujours sa vie, considérais-je avec dépit, prenant mes dauphins à témoins [sic] » (Diome 2013, 135). Ces animaux, vraisemblablement, seraient à l'écoute de l'homme. Leur anthropomorphisation témoignerait de leurs qualités surnaturelles. Le caractère mystique des dauphins suggère la sacralité des eaux qu'ils occupent.

Bref, qu'il s'agisse des *citations* ou des *allusions*, de nombreuses références textuelles se rapportent aux signes propres aux textes oraux. L'intertexte traditionnel dans le roman est évident et patent. Nul doute, l'intertextualité dans l'œuvre révèle une forme de patrimonialisation. Le patrimoine artistique traditionnel est mis en avant par le roman. Au final, cette prolongation de l'art traditionnel confère aux textes des allures de musées des traditions orales. Aussi, le discours romanesque semble définitivement viser la sauvegarde des savoirs locaux. Ceci justifie fortement les perspectives patrimoniales auxquelles tend l'interdiscursivité ostensible du corpus.

## L'INTERDISCURSIVITÉ ET LES PERSPECTIVES PATRIMONIALES

Il est difficile de se référer à la grille de l'intertextualité sans aborder l'un de ses concepts connexes phares, à savoir l'interdiscursivité. La présence d'un texte dans un autre implique nécessairement l'emprunt d'un discours à un autre. En effet, l'interdiscursivité est liée à l'interdiscours. Cette notion se rapporte à un « ensemble des unités discursives (relevant de discours antérieurs du même genre, de discours contemporains d'autres genres, etc.) avec lequel un discours particulier entre en relation implicite ou explicite » (Maingueneau 2002, 324). C'est précisément pour souligner les interférences discursives que Peytard (1992) parla d'altération du discours. Selon lui, l'interdiscours est un discours altéré, puisque le discours de l'auteur représente et enchâsse le discours d'autrui. Par interdiscursivité, il faut donc entendre l'aspect du roman qui place son discours en relation avec d'autres discours textuels. La précédente partie a fait ressortir des textes oraux intégrés aux corpus. Ici, il s'agira, à présent, de mettre en évidence des éléments discursifs propres aux traditions orales sérères. Ceci confirmera davantage l'hypothèse selon laquelle les romans de Fatou Diome sont des manifestations d'une oralité secondaire. Pour ce faire, un accent particulier sera mis sur l'hybridation linguistique et la sémiotisation de la coutume ancestrale.

### De l'hybridation linguistique

Empruntant aux textes de la tradition orale, les œuvres ne manquent pas de recourir quelquefois aux langues locales. En fait, il est peu probable d'accorder de l'intérêt aux récits d'un groupe linguistique précis, sans s'intéresser à la langue dudit groupe. Ceci justifie l'alternance codique qui caractérise les textes du corpus, conséquence certaine du double discours romanesque. Définissant l'alternance codique, Gumperz proposa de la concevoir comme « la juxtaposition à l'intérieur d'un même échange verbal de passages où le discours appartient à deux systèmes ou sous-systèmes grammaticaux différents » (Gumperz 1989, 57). Autrement dit, l'alternance codique se rapporte au mélange de plusieurs langues dans un même énoncé. En littérature précisément, elle traduit le caractère plurilingue du texte. D'ailleurs, Georges Ngala (1994, 268) affirmait déjà : « Il faut admettre qu'un roman négro-africain est écrit nécessairement en deux langues au moins, dont l'une est nécessairement la langue maternelle de l'auteur ». Les textes du corpus, puisqu'ils s'abreuvent aux sources traditionnelles, ne dérogent pas à cette règle. L'écriture de Fatou Diome dénote une hybridité linguistique certaine. Le français devient un outil didactique des langues locales, le roman se constituant en un patrimoine linguistique.

Le roman *Le ventre de l'Atlantique* révèle notamment un écart de la langue française. La syntaxe est jonchée de termes sérères et wolof qui traduisent une forte alternance codique. Pour ce qui est de la langue sérère, elle se révèle au travers des termes tels *talalé* (Diome 2003, 29) qui est un mets traditionnel sérère, *toubabs* (Diome 2003, 78) qui se rapporte aux « Blancs », *takke* (Diome 2003, 145) relatif aux « fiançailles » et *môl* (Diome 2003, 164) qui désigne un « apprenti pêcheur ». Nous relevons en outre *thiépoudjène* et *yassa* (Diome 2003, 187) qui font partie du menu traditionnel sérère. Le mot *Dingaré* (Diome 2003, 275) en sérère est relatif à la « place du village », tandis que le *mboum* (Diome 2003, 275) est une sorte d'épinard consommé chez les Sérères. À toutes ces expressions, peuvent s'ajouter deux chants – dont l'un est rapporté ci-haut – que la romancière transcrit tels en langue wolof ; elle témoigne ainsi son attachement à ce dialecte. La maîtrise de la langue originelle est impeccable. Elle est ainsi diffusée et enseignée au travers du roman.

Dans *Impossible de grandir*, également, des éléments linguistiques sérères abondent dans le texte. La dimension multilingue du roman dévoile une perspective patrimoniale de sauvegarde de la langue originelle. L'exercice de traduction, auquel s'en donne l'auteure, témoigne sa volonté de faire découvrir la langue locale aux lecteurs. Ces derniers, à bien des égards, font face à un apprentissage linguistique. De nombreuses expressions linguistiques jonchent la syntaxe du roman, lequel devient un outil didactique. En guise d'exemples, nous pouvons signaler les expressions suivantes : « Na Yaye Bim Bam ! Randoul Randoulo... C'est-à-dire : Pousse-toi, ôte-toi de là... » (Diome 2013, 29) ; « Bour dou mbôk, ce qui signifie littéralement le roi n'est pas un parent » (Diome 2013, 100) ; « lafi, lafi, lafi ! kôr mama, lafi ! Rame, rame, ramez » (Diome 2013, 127) et « Khoum ! Ané ? Hein ! Qui ça ? » (Diome 2013, 171). Toutes ces traductions dénotent l'importance de l'hybridation linguistique. Par elle, l'écrivaine a recours au français pour enseigner la langue locale. Cet enseignement s'illustre encore au travers des termes suivants : « Nakony, Sarr, ndéress fa Roog ! Maman chérie, Sarr, au nom de Roog ! Nakony, Sarr, Bilahi ! Maman chérie, Sarr, au nom d'Allah ! » (Diome 2013, 187) ; « i ndihil ! O Fam sah, boté khona a falo, « à la vérité, même l'âne, sur le point de mourir, donne des coups de patte ! » (Diome 2013, 194) et « Wati méké, wati maka ! Ôte-toi de ci, ôte-toi de là ! Hey athia, kisse ! Allez, ouste ! » (Diome 2013, 203). À tout ceci, s'ajoutent des termes qui reviennent couramment dans le texte. Il s'agit notamment, entre autres de « pangool », « dômou djité »

et « djoundjoung ». Ils signifient respectivement esprit, enfant illégitime et tambour. En définitive, l'hybridité linguistique du corpus est indéniable. La plume de la romancière s'attelle à vivifier les langues locales. Les textes, rédigés en français, se réfèrent à des discours puisés dans les langues locales. Au final, l'interdiscursivité est symptomatique d'un multilinguisme qui vivifie le patrimoine linguistique des traditions sérères.

### La discursivisation de la coutume ancestrale

Cette partie complète la réflexion sur l'interdiscursivité qui caractérise les textes du corpus. Le discours de la tradition orale dans le roman se manifeste davantage par une discursivisation des coutumes ancestrales. Entendue comme un procédé sémiotique régissant l'élaboration du discours, la discursivisation est liée à un processus de signification. Dans cette partie de l'analyse, il s'agit particulièrement de s'intéresser aux signifiants et signifiés d'une coutume ancestrale sérère précise : le sans baptême. Les structures discursives des deux romans relaient abondamment ce thème. Ainsi, les œuvres lèvent le voile sur une coutume d'envergure défendue par la tradition orale. Acceptée ou pas, cette tradition reste néanmoins d'usage. À la lecture du corpus, il est plausible d'identifier des codifications qui régissent cette pratique.

La forte occurrence du terme « dômou djitlé » (enfant illégitime), dans *Impossible de grandir*, traduit déjà la place belle accordée à la conception extraconjugale dans le corpus. Eu égard aux éléments narrés dans le corpus, l'enfant né hors mariage serait mis à l'écart dans la société traditionnelle sérère. C'est déjà ce qui ressort de ces propos : « Elever un enfant illégitime dans ce village, j'ai dû accepter le déshonneur pour le faire ; prouve-moi que j'ai eu raison, sois polie, courageuse, intelligente, irréprochable. » (Diome 2003, 261). En effet, pour les traditionalistes sérères, le sexe reste un tabou et l'acte sexuel, sacré, demeure l'exclusivité des mariés. Ceci justifierait leur répugnance des conceptions extraconjugales. L'enfant qui naît alors hors mariage est considéré comme le fruit manifeste de la transgression de lois coutumières. Aussi, est-il considéré comme un descendant acquis par des renégats. En guise de sanction, le nouveau-né ne bénéficie pas d'une cérémonie de baptême pour son nom. Tel que rapporté dans *Le Ventre de l'Atlantique*, le rituel traditionnel du baptême est important pour la pleine intégration de l'enfant dans la société traditionnelle. En l'absence des rites qui codifient la nomination du nouveau-né, ce dernier arrive et sera perçu par les autres comme un étranger. D'ailleurs, la narratrice aborde dans ce sens lorsqu'elle affirme : « Moi, la fille illégitime, l'affront de toute la lignée des Jahanora, une fille au nom étranger, la fille d'un passant, qui osait venir déranger les autres dans leur maison paternelle » (Diome 2013, 238).

L'enfant qui n'a pas bénéficié des rites du baptême demeure donc un étranger parmi les siens. Le rituel du baptême traditionnel, au final, a une coloration patriarcale. Elle connote le plein pouvoir conféré au père dans la société traditionnelle sérère. En l'absence d'une autorité paternelle, l'enfant perdrait son privilège au baptême. Cet enracinement au patriarcat est davantage révélé par le rôle de l'oncle maternel quant à la reconnaissance traditionnelle de l'enfant illégitime. Ceci justifie probablement le zèle de l'oncle de Salie qui menaçait cette dernière en ces termes : « Je peux te bannir (du clan), sans moi tu n'es rien » (Diome 2013, 245). L'enfant qui n'a pas bénéficié du baptême traditionnel n'est donc pas seulement perçu comme un étranger. Sa place dans le clan dépendrait aussi de son acceptation par un oncle maternel. La naissance, à elle seule, semble ne pas garantir l'appartenance à la lignée. L'autorité patriarcale exige qu'un père puisse jouir de son pouvoir pour faire accepter un enfant. Au bout du compte, l'absence de baptême connote une coutume ancestrale ancrée dans la filiation matrimoniale et le patriarcat. La référence à cette coutume, à l'instar de l'usage récurrent des langues sérère et wolof, est le témoignage des marques du patrimoine ancestral dans le corpus. Le roman devient alors un outil fiable de la patrimonialisation.

### Conclusion

La lecture des textes de Fatou Diome aura permis d'élucider la thématique de la recherche, à savoir l'approche littéraire de la patrimonialisation. En effet, l'étude s'est proposée de souligner les perspectives patrimoniales entérinées par la romancière dans *Le Ventre de l'Atlantique* et *Impossible de grandir*. Partant, la problématique de l'analyse a porté sur la question de la sauvegarde des traditions orales par le roman. La préoccupation majeure était donc celle de savoir comment l'écriture romanesque pourrait pérenniser l'art et les coutumes traditionnels. Il a été plausible de constater que les romans cités se posent telles des manifestations d'une oralité secondaire ; c'est-à-dire des fruits d'un jumelage entre parole et écriture, traditions orales et scripturalité. En effet, la grille analytique de l'intertextualité, induite par l'intermédialité, aura permis de déceler des marques indélébiles des traditions orales dans le corpus. D'une part, l'intertexte traditionnel est notoire dans les romans ; plusieurs textes oraux ont ainsi pu être répertoriés dans le corpus. D'autre part, le discours romanesque

tend à se rapprocher du discours traditionnel ; l'enseignement des langues originelles et la mise en discours des coutumes ancestrales sont subséquents d'un interdiscours aux couleurs de la patrimonialisation. Somme toute, les textes du corpus sont des flambeaux du patrimoine traditionnel sérère dont ils semblent récuser une mise en lambeaux.

#### Références:

- Aron, Paul ; Denis, Saint-Jacques, et Alain, Viala. 2002. *Le Dictionnaire du littéraire*. PUF.
- Achébé, Chinua. 1973. *Le Monde s'effondre*. Présence Africaine.
- Cauvin, Jean. 1980. *Comprendre la parole traditionnelle*. Editions Saint-Paul.
- Charaudeau, Patrick, et Dominique, Maingueneau. 2002. *Dictionnaire d'analyse du discours*. Seuil.
- Diome, Fatou. 2003. *Le Ventre de l'Atlantique*. Anne Carrière.
- Diome, Fatou. 2013. *Impossible de grandir* (ebook). Flammarion.
- Genette, Gérard. 1982. *Palimpsestes, la littérature au second degré*. Seuil.
- Greimas, Algirdas Julien. 1986. *Sémantique structurale*. PUF.
- Gumperz, John J. 1989. *Sociolinguistique interactionnelle. Une approche interprétative*. L'Harmattan.
- Kristeva, Julia. 1969. *Sémiotiké, recherches pour une sémanalyse*. Seuil.
- Laudouar, Isabelle. 2002. « La légende ». In *Le Dictionnaire du littéraire*, édité par Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala. PUF.
- Maingueneau, Dominique. 2002. « Interdiscours ». In *Dictionnaire d'analyse du discours*, édité par Patrick Charaudeau et Dominique Maingueneau. Seuil.
- Meyer, Raymond. 2009. « L'oralité tertiaire. Positionnement, statut, modalités ». *Parcours anthropologiques* 7 : 5-9. Téraèdre.
- Müller, Jurgen. 2000. « L'intermédialité, une nouvelle approche interdisciplinaire : perspectives théoriques et pratiques à l'exemple de la vision de la télévision ». *Cinémas* 10 (2-3) :105-134.
- Müller, Jurgen. 2006. « Vers l'intermédialité : histoires, positions et options d'un axe de pertinence ». *Médiamorphoses* 16 : 99-110.
- Ngal, Georges. 1994. *Création et rupture en littérature africaine*. L'Harmattan.
- Ong, Walter J. 1982. *Orality and Literacy*. Metbuen.
- Peytard, Jean. 1992. *Syntagmes 4. De l'évaluation et de l'altération des discours*. Annales littéraires de l'Université de Besançon.
- Robert, Lucie. 2002. « Oralité ». In *Le Dictionnaire du littéraire*, édité par Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala. PUF.
- Tala Kashim, Ibrahim. 1992. *Orature in Africa*. University of Saskatchewan Press.
- Vignes, Jean. 2002. « Le proverbe », In *Le Dictionnaire du littéraire*, édité par Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala. PUF.

#### BIONOTE:

**Paulin Bertrand LENGUÉ KWAMEN** is a writer and academic researcher. Holder of a Ph.D. in African Literatures and Civilizations, he is currently a lecturer at Maroua State University in Cameroon. He wrote several academic articles such as « Lire le monoculturalisme dans *Nous, enfants de la tradition et Je la voulais lointaine* de Gaston Paul Effa » in *Méditations Littéraires*, n° 7, Décembre 2023, pp. 89-101 and « Representation of cultural borders in *Nous, enfants de la tradition* by Gaston Paul Effa », Actes de colloque, The Universal and the Culturally Specific in Languages and Literatures, Kourgan State Press University, Russia, 2025. He is also the writer of poetries *Sacerdoce* and *Horizon*, respectively published by Les Impliqués (2021) and L'Harmattan (2025) in Paris.

# Implicarea parentală în cadrul programului „Școala altfel”: o analiză a percepțiilor și nivelului de participare

## Article history:

Received: 29.04.2026

Revised: 25.05.2026

Accepted: 17.06.2026

Available online: 01.07.2026

<https://doi.org/10.56177/eon.7.2.2026.art.10>

**Andra ANDREI**

Liceul Româno-Finlandez ERI Sibiu

[andra.andrei@erischool.ro](mailto:andra.andrei@erischool.ro)

**Daniela-Maria CREȚU**

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

[daniela.cretu@ulbsibiu.ro](mailto:daniela.cretu@ulbsibiu.ro)

**Title:** “Parental Involvement in the «School Otherwise» Program: Perceptions and Participation Levels”

**Abstract:** For over a decade, the „School Otherwise” program has become an integral part of pre-university education in Romania, being assimilated into the organizational culture of educational institutions. Thus, the program continues to represent an important framework for the development of students' competences, while also facilitating the educational partnership between school and family. This study explores parents' perceptions of the „School Otherwise” program and their involvement in the program in a pre-university educational institution. The research focused on the importance attributed to parental involvement, the level of actual participation, the degree of satisfaction, the facilitating factors and barriers identified, as well as the perceived benefits and suggestions for optimizing the program. The data were collected using a questionnaire distributed and completed online by 37 parents. The results highlight a favorable attitude towards the program, but also the existence of a gap between the perception of the importance of involvement and actual participation. Lack of time has been identified as the main obstacle to greater parental involvement in the program. The study emphasizes the need to strengthen a genuine school-family partnership and to develop flexible mechanisms for parental involvement in the „School Otherwise” program.

**Keywords:** „School Otherwise” program; non-formal education; parental involvement; school-family partnership; educational activities; barriers

**REZUMAT:** De peste un deceniu, programul „Școala altfel” a devenit o parte integrantă a educației preuniversitare din România, fiind asimilat în cultura organizațională a unităților de învățământ. Astfel, programul continuă să reprezinte un cadru important pentru dezvoltarea competențelor elevilor, facilitând totodată parteneriatul educațional dintre școală și familie. Prezentul studiu explorează percepțiilor părinților, cu privire la programul „Școala altfel” și la implicarea acestora în program, într-o instituție de învățământ preuniversitar. Cercetarea a vizat importanța atribuită implicării parentale, nivelul participării efective, gradul de satisfacție, factorii facilitatori și barierele identificate, precum și beneficiile percepute și sugestiile de optimizare a programului. Datele au fost colectate cu ajutorul unui chestionar distribuit și completat în mediul online de 37 de părinți. Rezultatele evidențiază o atitudine favorabilă față de program, dar și existența unui decalaj între percepția importanței implicării și participarea concretă. Lipsa timpului apare drept principal obstacol pentru o mai bună implicare a părinților în cadrul programului. Studiul subliniază necesitatea consolidării unui parteneriat autentic școală-familie și a dezvoltării unor mecanisme flexibile de implicare parentală în cadrul programului „Școala altfel”.

**CUVINTE-CHEIE:** programul „Școala altfel”; educație nonformală; implicarea părinților; parteneriat școală-familie; activități educaționale; bariere.

## Introducere

Programul „Școala altfel” a fost implementat pentru prima dată în învățământul preuniversitar din România în anul școlar 2011-2012. Reglementat la momentul respectiv printr-un Ordin al Ministerului Educației, Cercetării, Tineretului și Sportului (2011), programul prevedea planificarea și desfășurarea de activități educative extracurriculare și extrașcolare cu și pentru preșcolari și elevi, timp de o săptămână (în același interval, la nivel național), care să răspundă intereselor și preocupărilor lor, să pună în valoare talentele și capacitățile acestora în diferite domenii, în contexte nonformale. Programul „Școala altfel” reprezintă o formă de educație nonformală organizată flexibil în comunitatea educațională, care valorifică atât experiențele de învățare formale și informale ale elevilor, cât și parteneriatul pedagogic dintre profesori, elevi, părinți și alți actori sociali (Cristea 2020).

Considerat o noutate provocatoare la momentul respectiv, mai ales din perspectiva oportunităților de diversificare a experiențelor de învățare oferite în unitățile de învățământ și în afara acestora, programul „Școala Altfel” a continuat să fie implementat în fiecare an în învățământul preuniversitar, fiind integrat în structura fiecărui an școlar. Neîncrederea unor cadre didactice manifestată la începutul implementării programului „Școala Altfel” s-a transformat treptat într-o atitudine pozitivă, pe măsură ce au fost observate beneficiile concrete ale activităților desfășurate și impactul acestora asupra relației profesor-elev (Călin 2013).

Într-un studiu în care s-au colectat, prin intermediul unui interviu, opinii ale cadrelor didactice privind programul „Școala Altfel”, se concluzionează că acesta este perceput drept o inițiativă de succes și o valoroasă oportunitate pentru profesori de a-și cunoaște elevii la un nivel mai profund (Suditu 2015). În pofida aprecierilor cu privire la program, cadrele didactice au semnalat însă și aspecte problematice, precum: desfășurarea acestuia în timpul anului școlar, dificultățile birocratice care îngreunează organizarea anumitor activități (necesitatea obținerii multiplelor aprobări din partea instituțiilor competente și acordului părinților), precum și suprapunerea cu etapa națională a olimpiadelor școlare, ceea ce limitează participarea elevilor implicați în aceste competiții (Suditu 2015). Alți autori au abordat programul „Școala Altfel” ca un context în care profesorii și elevii au ocazia să experimenteze activități noi și diverse și să se raporteze la o gamă variată de probleme, situații și acțiuni relevante pentru societate, precum participarea la programe educaționale europene, facilitarea cunoașterii dintre membrii societății sau analiza relației dintre calitatea vieții și educație (Neagu 2015).

Un sprijin semnificativ pentru toți actorii implicați în proiectarea, implementarea și evaluarea programului (directori, profesori, consilierii școlari, părinți, elevi etc.) îl reprezintă Ghidul de implementare a programului (Borbe et al. 2016), care evidențiază importanța lucrului în echipă pentru succesul programului și oferă instrumente de lucru practice. Chiar și în perioada pandemiei de COVID-19, când școlile au fost închise, iar activitățile s-au desfășurat în mediul online, cadrele didactice s-au preocupat de asigurarea continuității programului. Unii profesori au elaborat chiar resurse cu propuneri de activități destinate copiilor și părinților pentru perioada pandemiei (Farcaș și Apopei 2020).

În timp, programul „Școala Altfel” a devenit un element distinctiv al educației preuniversitare din România, integrându-se treptat în cultura organizațională a unităților de învățământ. Menționăm și faptul că programul a beneficiat de mai multe metodologii de organizare, elaborate de ministerul de resort, dintre care cea mai recentă este cea aprobată prin Ordinul nr. 6479 din 5 octombrie 2023 (Ministerul Educației 2023). Reafirmând ca scop al programului „Școala altfel” dezvoltarea competențelor prevăzute de curriculumul național, dar și a unor competențe complementare, metodologia actuală oferă unităților de învățământ flexibilitate în ceea ce privește perioada de derulare, respectând obligativitatea unei durate de 5 zile consecutive lucrătoare. Totodată, stabilește repere importante cu privire la proiectarea, planificarea, monitorizarea, evaluarea și diseminarea activităților din cadrul programului.

Programul „Școala altfel” este conceput ca un proiect coordonat de o echipă la nivelul fiecărei unități de învățământ, care include directorul sau directorul adjunct, cadre didactice, consilierul școlar, reprezentanți ai elevilor și ai părinților. În cadrul programului pot fi organizate diverse activități culturale, sportive, artistice, științifice, de orientare în carieră etc., ceea ce încurajează o abordare flexibilă, adaptată specificului și nevoilor fiecărei unități de învățământ. Părinții elevilor sunt recunoscuți ca parteneri educaționali în proiectarea activităților, alături de elevi, cadre didactice și reprezentanți ai instituțiilor locale, ai mediului economic și ai organizațiilor nonguvernamentale (Ministerul Educației 2023). Totuși studiile referitoare la implicarea părinților ca parteneri în proiectarea și desfășurarea programului „Școala altfel” rămân limitate în literatura de specialitate din România.

Scopul prezentului studiu este investigarea percepțiilor părinților cu privire la programul „Școala altfel” la nivelul unei instituții de învățământ preuniversitar din județul Sibiu. S-au avut în vedere aspecte precum importanța atribuită implicării parentale, nivelul participării efective, gradul de satisfacție, factorii care facilitează sau limitează implicarea, precum și beneficiile și sugestiile formulate pentru optimizarea programului. Studiul oferă o perspectivă contextuală locală, necesară pentru a înțelege modul în care politicile educaționale se oglindesc în practică și în care parteneriatul școală-familie se manifestă în contexte educaționale nonformale. Rezultatele studiului fundamentează recomandări pentru îmbunătățirea colaborării dintre școli și părinți și creșterea eficienței programului.

### **Implicarea părinților în educație – abordări teoretice și cercetări empirice**

Literatura de specialitate evidențiază, în mod constant, importanța integrării educației formale, nonformale și informale în dezvoltarea globală a elevului. În contextul transformărilor sociale și educaționale contemporane,

accentul se deplasează de la transmiterea exclusivă de informații către formarea competențelor-cheie, dezvoltate din perspectiva învățării pe tot parcursul vieții, prin intermediul integrării învățării formale, nonformale și informale, în diferite contexte (Consiliul Uniunii Europene 2018).

În cadrul sistemului educațional românesc, programele educaționale alternative, precum programul național „Școala altfel” - devenit cadru de integrare a educației formale și nonformale, susțin dezvoltarea holistică a elevilor prin activități extracurriculare, proiecte interdisciplinare și colaborări cu parteneri comunitari. Aceste inițiative creează contexte de învățare experiențială și contribuie la consolidarea relației dintre școală și familie. Din perspectivă managerială, implementarea unor astfel de programe implică planificare strategică, coordonare eficientă a resurselor și evaluarea impactului educațional.

Un aspect central evidențiat în literatura de specialitate este rolul implicării parentale în succesul educațional al elevilor. Numeroase studii confirmă faptul că implicarea părinților influențează pozitiv performanța școlară, motivația pentru învățare, adaptarea socială și dezvoltarea emoțională. Spre exemplu, într-o meta-analiză, Jeynes (2012) evidențiază existența unei relații semnificative între programele de implicare a părinților și performanța academică, atât la nivelul învățământului preșcolar și primar, cât și al celui secundar. Modelul teoretic al implicării parentale (Epstein 2011) reprezintă unul dintre cele mai utilizate cadre conceptuale în cercetarea educațională. Sunt identificate identifică șase tipuri principale de implicare: sprijin parental în mediul familial, comunicare școală - familie, voluntariat, sprijin pentru învățare la domiciliu, participare la luarea deciziilor și colaborare cu comunitatea. Acest model evidențiază faptul că implicarea parentală este un proces multidimensional, care presupune responsabilitate comună între școală și familie (Epstein 2011). Conform acestei perspective, eficiența procesului educațional crește atunci când părinții sunt implicați activ și constant în parcursul educațional al copiilor.

Cercetările realizate de Hoover-Dempsey și Sandler (2005) completează această perspectivă prin analiza factorilor care determină implicarea parentală. Se evidențiază rolul percepției asupra responsabilității parentale, al sentimentului de autoeficacitate și al climatului relațional școală-familie. Părinții tind să se implice mai activ atunci când percep că sunt valorizați ca parteneri educaționali și când primesc invitații explicite de participare din partea școlii (Hoover-Dempsey și Sandler 2005). Această abordare subliniază importanța culturii organizaționale a instituției școlare în facilitarea colaborării cu familia.

Teoria ecologică a dezvoltării formulată de Bronfenbrenner (1979) oferă o perspectivă complexă asupra influenței mediului social asupra dezvoltării copilului. Conform acestei teorii, dezvoltarea umană este rezultatul interacțiunii dintre multiple sisteme sociale, iar relația familie-școală reprezintă un microsistem esențial. Coerența mesajelor educaționale transmise de familie și școală contribuie la stabilitatea emoțională și la performanța academică a elevului (Bronfenbrenner 1979). Această teorie justifică necesitatea construirii unui parteneriat educațional solid între instituția școlară și familie. Programul „Școala altfel” oferă cadrul potrivit pentru dezvoltarea unui asemenea parteneriat.

O contribuție semnificativă la înțelegerea impactului factorilor educaționali asupra performanței școlare aparține lui Hattie (2009), care a sintetizat rezultatele a sute de meta-analize privind factorii care influențează învățarea. Rezultatele cercetărilor indică faptul că implicarea parentală are un efect pozitiv asupra performanței școlare, mai ales atunci când este orientată spre susținerea autonomiei elevului și dezvoltarea motivației intrinseci (Hattie 2009). Această concluzie susține importanța colaborării școală-familie în construirea unui climat educațional favorabil dezvoltării elevilor.

Studiile privind strategiile de implicare parentală în educația și activitățile extracurriculare ale adolescenților evidențiază faptul că participarea părinților nu este uniformă, ci adaptată vârstei copilului și contextului educațional (Goshin et al. 2021). Implicarea eficientă tinde să se manifeste prin sprijin emoțional, orientare și facilitarea oportunităților de participare, mai degrabă decât prin control direct, ceea ce are implicații relevante pentru participarea părinților la programul „Școala altfel”.

Cercetări recente arată că nu doar nivelul implicării parentale este relevant, ci și calitatea acesteia. Astfel, Camacho-Thompson și Simpkins (2022) evidențiază faptul că implicarea părinților este asociată pozitiv cu motivația adolescenților și cu valoarea pe care aceștia o atribuie activităților, însă efectele cele mai puternice apar atunci când părinții dezvoltă conexiuni reale cu experiențele educaționale ale copiilor, dincolo de sprijinul logistic sau verbal. Din perspectiva managementului instituției școlare, acest studiu transmite un mesaj clar, în special pentru directori și cadre didactice, și anume că merită investite timp și efort în identificarea unor modalități prin care părinții să participe activ, inclusiv ca voluntari, în cadrul activităților copiilor lor. Programul „Școala Altfel” oferă contextul optim pentru ca acest lucru să se întâmple.

Pe fondul discrepanței identificate între importanța declarată a implicării parentale și manifestările sale în practică, Hornby și Lafaale (2011) propun un model de analiză a barierelor care pot explica aceasta discrepanță. Modelul este structurat pe patru dimensiuni: factori individuali ai familiei (convingeri, context de viață), factori legați de copil (vârstă, dificultăți, comportament), factori ai relației părinte–profesor (diferențe de atitudini și comunicare) și factori sociali (context socio-economic și cultural). Într-o revenire asupra subiectului, realizată după mai mulți ani, Hornby și Blackwell (2018) evidențiază, pe baza unei cercetări la scară redusă, o serie de evoluții încurajatoare în reducerea discrepanței dintre retorica și realitatea implicării parentale. Astfel, implicarea părinților este tot mai frecvent considerată esențială de către școli, iar acestea adoptă abordări mai flexibile, colaborative și centrate pe nevoile familiilor, în pofda persistenței unor bariere (Hornby și Blackwell 2018).

Raportând problematica la contextul educațional din România, se poate aprecia că programul „Școala Altfel” oferă părinților posibilitatea de a se implica în fiecare an școlar în elaborarea ofertei educaționale a programului. În România, primul studiu cu acoperire națională privind evaluarea programului „Școala Altfel”, care a analizat opiniile cadrelor didactice, elevilor, părinților și directorilor de școli, a indicat o percepție majoritar favorabilă asupra programului din perspectiva actorilor implicați (Mântăluță și Velea 2013). Totodată, studiul a arătat că părinții sunt parteneri principali în desfășurarea programului, mai ales în învățământul primar și gimnazial, însă implicarea lor rămâne adeseori la un nivel formal și superficial al colaborării, reducându-se frecvent la susținerea financiară a desfășurării activităților. Programul „Școala Altfel” este evidențiat ca un context favorizant în dezvoltarea activităților educaționale dedicate artei, culturii și patrimoniului, facilitând totodată colaborarea între școală, familie și comunitate (Mihăilescu 2018). Având în vedere caracterul limitat al cercetărilor privind implicarea efectivă a părinților în programul „Școala Altfel”, considerăm că rămâne de actualitate necesitatea unor investigații focalizate asupra modului în care părinții percep rolul lor în cadrul programului, a barierelor și factorilor facilitatori ai implicării, precum și a mecanismelor prin care participarea acestora poate fi consolidată dincolo de nivelul formal.

## Metodologie

Pentru investigarea percepțiilor părinților referitoare la programul „Școala altfel” s-a realizat un studiu la nivelul unei instituții de învățământ preuniversitar private din România, din mediul urban, care include clase de nivel primar și gimnazial. Cercetarea a fost realizată prin metoda anchetei, utilizând chestionarul ca instrument principal de culegere a datelor. Chestionarul a fost structurat în mai multe secțiuni vizând profilul socio-demografic al participanților, percepțiile părinților referitoare la activitățile din cadrul programului „Școala altfel”, gradul lor de implicare, factorii care favorizează sau limitează implicarea lor, beneficiile percepute ale programului, dar și propunerile de optimizare a acestuia.

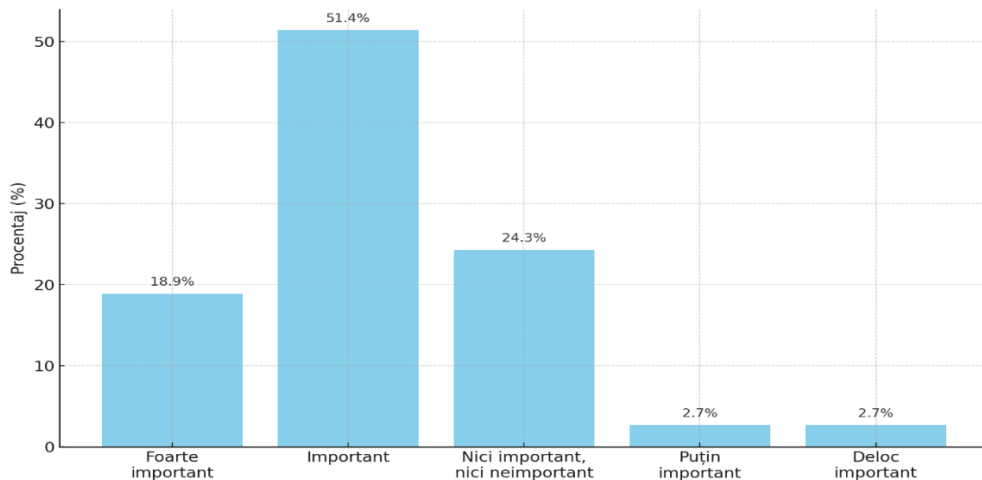
Chestionarul a fost distribuit online spre 219 familii, mai exact părinților celor 236 de elevi înmatriculați în instituția de învățământ preuniversitar. Răspunsurile au fost colectate de la 37 de părinți în luna aprilie 2025, la scurt timp după finalizarea implementării programului în școală. Completarea chestionarului a durat aproximativ 10 minute. Participarea la studiu a fost voluntară, iar răspunsurile oferite au fost tratate cu confidențialitate, fără posibilitatea identificării respondenților. Prin completarea și transmiterea chestionarului, respondenții și-au exprimat acordul privind participarea la această cercetare.

## Rezultate și discuții

Analiza caracteristicilor socio-demografice ale respondenților evidențiază că majoritatea părinților se încadrează în intervalul 34–49 de ani, sugerând o concentrare a acestora în segmentul de vârstă activ profesional și familial. Distribuția pe sexe indică o predominanță clară a participării feminine, 86,5% dintre respondenți fiind mame, ceea ce indică o implicare mai ridicată a acestora în completarea chestionarului. Din totalul respondenților, 62,2% sunt părinți ai elevilor din ciclul primar, iar 37,8% sunt părinți ai elevilor din ciclul gimnazial. Referitor la nivelul de educație al părinților, peste 80% dintre aceștia au studii universitare sau postuniversitare, ceea ce reflectă un capital socio-cultural ridicat al eșantionului, cu potențial de valorificare în activități educaționale nonformale. Majoritatea respondenților au cetățenie română, însă aproximativ 8% dețin alte cetățenii sau cetățenie multiplă. Din această perspectivă, este relevant să menționăm faptul că 92% dintre respondenți consideră că este importantă asigurarea diversității culturale în organizarea activităților educative din cadrul programului „Școala altfel”.

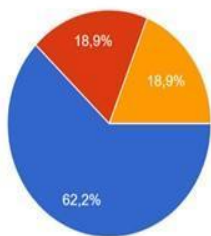
În ceea ce privește percepțiile privitoare la importanța implicării părinților în organizarea și desfășurarea programului „Școala altfel”, datele indică o atitudine predominant favorabilă (Figura 1). Aproximativ 70% dintre

respondenții apreciază implicarea ca fiind importantă sau foarte importantă. Această poziționare indică disponibilitatea potențială a părinților de a participa la organizarea activităților și internalizarea discursului partenerial promovat în politicile educaționale contemporane. Totodată, aproximativ 30% dintre respondenți adoptă o poziție neutră sau rezervată, ceea ce poate indica existența unor factori contextuali sau bariere care pot reduce disponibilitatea efectivă de implicare.

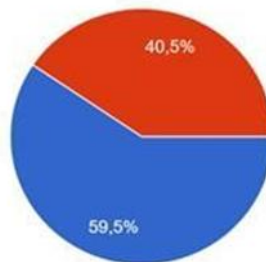


**Fig. 1.** Importanța acordată de părinți implicării în organizarea și desfășurarea programului „Școala altfel”

Rezultatele privind consultarea părinților indică faptul că 62,2% dintre respondenți declară că au fost consultați de școală în procesul de planificare a activităților (Figura 2). Cu toate acestea, proporția celor care au formulat efectiv sugestii de activități este mai redusă (Figura 3), evidențiind existența unui ușor decalaj între consultare și implicare prin formulare de sugestii de activități. Acest aspect poate semnala fie limitări în mecanismele de implicare, fie o percepție diminuată asupra impactului real al sugestiilor formulate.



**Fig. 2.** Consultarea părinților de către școală, privind organizarea programului „Școala altfel”



**Fig. 3.** Contribuția părinților cu sugestii de activități pentru programul „Școala altfel”

Deși atitudinea declarată față de implicarea parentală este predominant pozitivă, participarea concretă rămâne limitată. Conform datelor prezentate în Figura 4, 67,6% dintre părinți nu au participat la nicio activitate, 27% au participat la o singură activitate, iar implicarea repetată este marginală.

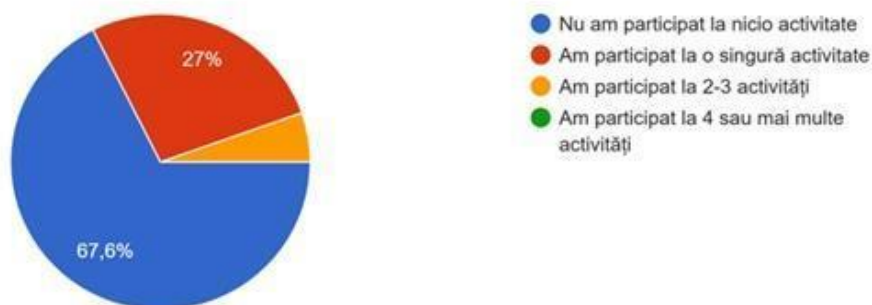


Fig. 4. Frecvența implicării părinților în activități

Aceste rezultate evidențiază o discrepanță între percepția importanței implicării și comportamentul efectiv al părinților, similară decalajul identificat de Hornby și Lafaele (2011) între discurs și practică în implicarea parentală. Această diferență poate indica existența unor bariere structurale și contextuale care limitează transformarea convingerilor favorabile în forme concrete de participare.

Referitor la tipologia activităților, datele prezentate în Tabelul 1 indică o preferință a părinților pentru activități orientate spre stimularea interesului pentru cunoaștere, educație ecologică și protecție a mediului. Activitățile cultural-artistice, sportive, de educație pentru sănătate și de dezvoltare personală sunt de asemenea apreciate, însă participarea este mai redusă. Activitățile terapeutice și cele încadrate la categoria „Altele” reflectă inițiative izolate sau intervenții specifice. Absența implicării în activități de educație pentru cetățenie democratică indică o zonă insuficient valorificată în cadrul programului, cel puțin din perspectiva participării parentale.

Tabel 1. Tipuri de activități educaționale în care părinții au fost implicați

Tipuri de activități	Frecvența implicării
Activități de stimulare a interesului pentru cunoaștere	11
Activități de educație ecologică și de protecție a mediului	9
Activități de educație pentru sănătate și stil de viață sănătos	6
Activități cultural-artistice	6
Activități sportive	6
Activități pentru dezvoltare personală și ghidare în carieră	6
Activități terapeutice	2
Altele: bazar de Crăciun, drumeții, excursii	4
Activități de educație pentru cetățenie democratică	0

Referitor la gradul de satisfacție al părinților cu privire la propria implicare, 40,5% dintre aceștia exprimă un nivel pozitiv de satisfacție (Figura 5). Aproape jumătate dintre respondenți (48,6%) se declară nici mulțumiți, nici nemulțumiți, ceea ce sugerează o evaluare neutră a gradului personal de participare. Pe de altă parte, 10,8% dintre respondenți se declară nemulțumiți, aspect ce poate reflecta percepția unei implicări sub nivelul dorit sau existența unor factori care au limitat participarea acestora.

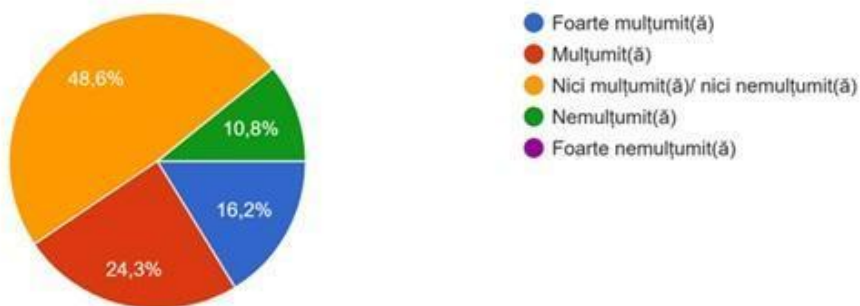


Fig. 5. Gradul de satisfacție al părinților față de propriul nivel de implicare

Examinarea factorilor care stimulează implicarea parentală (Tabelul 2) a evidențiat importanța inițiativei instituționale în acest sens, ceea ce sugerează că implicarea parentală nu este un proces spontan, ci unul care necesită stimulare activă din partea instituției școlare. Datele obținute confirmă relevanța mecanismului invitației explicite la implicare din partea școlii, descris în modelul lui Hoover-Dempsey și Sandler (2005). În același timp, importanța organizării activităților împreună cu propriul copil, evidențiază rolul dimensiunii relaționale și motivaționale în susținerea participării. Părinții sunt mai dispuși să participe atunci când activitatea consolidează relația cu propriul copil și atunci când își pot valorifica interesele personale sau competențele profesionale. Factori precum implicarea altor părinți cunoscuți și o comunicare mai eficientă cu școala au o pondere mai redusă, iar mențiunile din categoria „Altele” indică constrângerile de timp și compatibilitatea cu programul profesional.

Tabel 2. Factori care stimulează implicarea părinților

Factori	Frecvența
Solicitarea punctuală și directă de implicare, venită din partea școlii	21
Organizarea unei activități, împreună cu copilul propriu, bazată pe interesele comune	21
Propunerea de activități legate de interesele personale/competențe profesionale	16
Implicarea altor părinți cunoscuți	8
O mai bună comunicare cu școala	6
Altele (ex. potrivirea cu programul profesional, timpul personal etc.)	4

Studiul a evidențiat și principalele bariere cu care se confruntă părinții în ceea ce privește implicarea în activitățile programului „Școala alfel” (Figura 6). Datele indică faptul că principalul obstacol în implicarea părinților în activitățile programului este lipsa timpului, menționată de 59,3% dintre respondenți. Acest rezultat sugerează că anumite constrângeri legate de programul profesional sau personal reprezintă bariere majore în participarea efectivă a părinților. De asemenea, percepțiile legate de inadecvarea personală pentru aceste activități reduc disponibilitatea părinților de implicare. În proporții mai reduse sunt menționate experiențele anterioare nesatisfăcătoare (5%), lipsa informațiilor privind programarea activităților (3,7%) sau chiar absența unui motiv clar pentru participare (3%). Un procent de 7% dintre respondenți indică faptul că nu se confruntă cu astfel de obstacole. Rezultatele sunt compatibile cu modelul implicării parentale propus de Hoover-Dempsey și Sandler (2005), care evidențiază rolul percepției eficacității parentale și al variabilelor contextului de viață, precum timpul disponibil, în determinarea nivelului de implicare, dar și cu modelul propus de Hornby și Lafaele (2011).

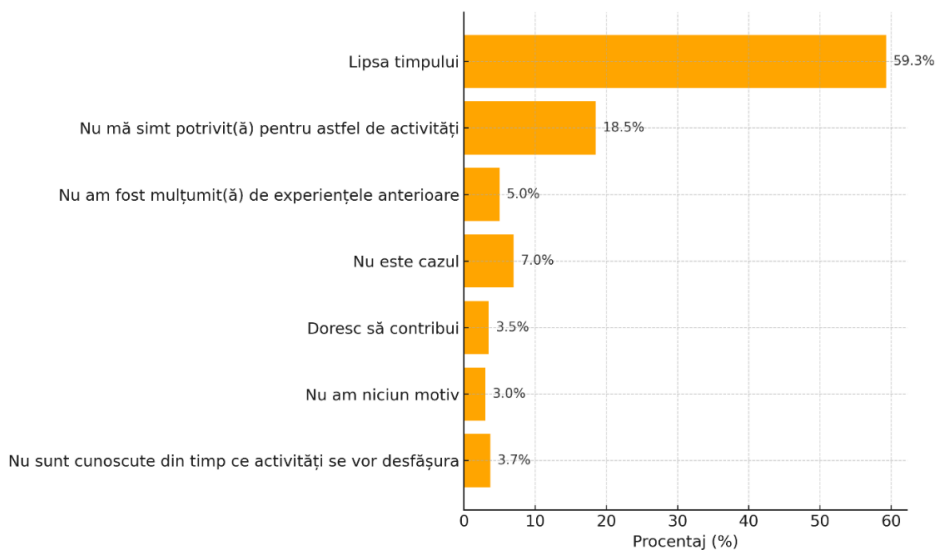


Fig. 6. Cum explică părinții lipsa de implicare

Părinții au fost chestionați și în legătură cu beneficiile programului „Școala altfel”. Datele prezentate în Figura 7, indică faptul că părinții percep programul „Școala altfel” ca un context favorabil pentru dezvoltarea personală a copiilor, pentru dezvoltarea competențelor sociale, învățarea prin experiență și creșterea motivației pentru învățare. Părinții recunosc dimensiunea complementară a programului față de curriculumul formal. Alte beneficii precum asigurarea diversității și stimularea curiozității copiilor, conectarea cu școala și profesorii, explorarea și deschiderea spre lume, relaxarea sau pauza de la rutina școlară completează imaginea unui program cu impact multidimensional.

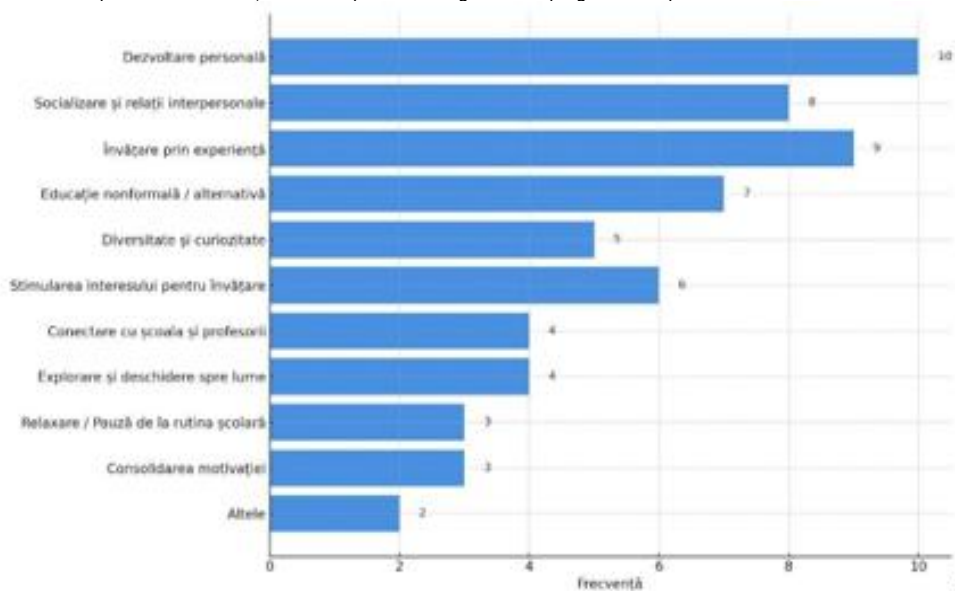
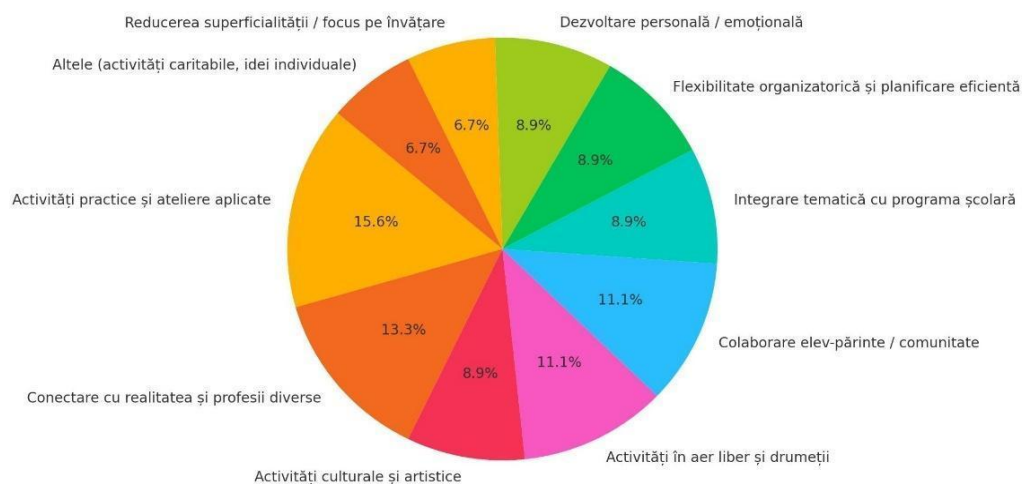


Fig.7. Beneficiile Programului Național „Școala altfel”, identificate de părinți

Totodată, au fost colectate și sugestiile părinților pentru îmbunătățirea programului „Școala altfel”. Sugestiile vizează organizarea de activități practice și ateliere aplicate, conectarea activităților cu realitatea și diverse profesii, promovarea activităților în aer liber și a drumețiilor, precum și consolidarea colaborării elev-părinte-comunitate (Figura 8). De asemenea, au fost formulate sugestii referitoare la susținerea dezvoltării personale a copiilor, creșterea flexibilității organizatorice, integrarea tematică cu programa școlară și includerea activităților culturale și artistice. Părinții solicită o paletă mai variată de activități, adaptate vârstei și intereselor copiilor, activități comune între clase de vârste diferite, schimburi de cadre didactice pentru o zi, sau activități în care elevii mai mari devin mentori pentru cei mai mici. Unii părinți sugerează chiar ca activitățile de tip „altfel” să fie integrate pe tot parcursul anului, nu concentrate într-o singură săptămână.

Aceste sugestii reflectă preocuparea părinților pentru consolidarea dimensiunii aplicative a programului și pentru creșterea relevanței acestuia în raport cu nevoile și interesele de cunoaștere ale copiilor, precum și dorința de întărire a colaborării cu elevii și comunitatea. Părinții nu așteaptă doar „activități recreative”, ci calitate, relevanță și impact educațional.



**Fig.8.** Sugestii pentru îmbunătățirea programului „Școala altfel”

Rezultatele obținute conturează o imagine complexă a implicării parentale în cadrul programului „Școala altfel”: o apreciere general pozitivă a valorii programului, însoțită însă de o implicare efectivă limitată și de bariere predominant contextuale. În același timp, sugestiile formulate reflectă așteptări orientate spre creșterea relevanței și caracterului aplicativ al activităților.

Aceste rezultate sunt relevante în primul rând pentru echipa managerială a instituției de învățământ unde s-a realizat cercetarea, în sensul fundamentării unor decizii informate privind optimizarea mecanismelor de implicare parentală și adaptarea activităților la nevoile și așteptările exprimate de părinți. Subliniem, în acest context, rolul esențial al managerului școlar în dezvoltarea și promovarea unei culturi organizaționale centrate pe învățare, care implică, printre altele, formarea unor echipe de lucru funcționale, bazate pe efortul comun al părinților și al școlii și pe valorificarea resurselor și competențelor tuturor celor implicați (Iosifescu 2018). Sunt necesare eforturi susținute pentru a stimula implicarea părinților, astfel încât aceștia să investească timp, energie și competențe în desfășurarea programelor și activităților în beneficiul elevilor, pe baza unor parteneriate funcționale și eficiente (Țibu și Goia 2014).

Rezultatele prezintă relevanță și pentru cadrele didactice și consilierii școlari, în sensul adaptării strategiilor de comunicare și implicare a părinților în activitățile programului, și reducerii barierelor identificate. Aceste aspecte sunt susținute și în studiul realizat de Popovska, Popovski și Dimova (2021), care evidențiază faptul că profesorii trebuie să cunoască abilitățile, interesele și experiența părinților și să le integreze în activități

didactice, extracurriculare și în viața școlii, dar și că aceștia au nevoie de sprijin instituțional pentru a construi și menține parteneriate eficiente cu părinții. Subliniem, în acest context, faptul că, în formarea inițială a cadrelor didactice, este necesar să se pună un accent mai mare pe dezvoltarea competențelor de comunicare ale viitorilor profesori cu părinții, precum și pe cele legate de managementul activităților extracurriculare.

## Concluzii

Prezentul studiu s-a focalizat pe investigarea gradului de implicare a părinților în activitățile desfășurate în cadrul programului „Școala altfel” la nivelul unei instituții de învățământ preuniversitar din județul Sibiu. Au fost analizate și discutate percepțiile părinților privind importanța implicării în organizarea și desfășurarea programului, consultarea și contribuția acestora prin formularea de sugestii de activități, nivelul implicării efective și gradul de satisfacție asociat, precum și factorii care favorizează sau diminuează această implicare. De asemenea, au fost evidențiate beneficiile programului din perspectiva părinților, precum și propunerile acestora pentru optimizarea activităților desfășurate în cadrul programului.

Pe lângă faptul că programul „Școala altfel” rămâne un cadru important pentru dezvoltarea competențelor elevilor, cercetarea a evidențiat și necesitatea consolidării comunității educaționale prin implicarea activă a părinților în proiectarea și implementarea activităților programului. Prezentul studiu a arătat că, în pofida unei percepții favorabile a părinților privind importanța implicării lor în proiectarea și implementarea programului, implicarea efectivă rămâne o problemă și totodată o provocare pentru instituțiile de învățământ. Acestea trebuie să găsească mecanisme eficiente de atragere și susținere a participării parentale în cadrul programului. Spre exemplu, aceste mecanisme s-ar putea manifesta în diversificarea formelor de participare, adaptarea temporală a activităților, valorificarea competențelor profesionale ale părinților și dezvoltarea unor instrumente de consultare autentică, menite să faciliteze trecerea de la participare formală la co-construcție educațională.

Totodată, sugestiile formulate de părinți indică dorința de consolidare a dimensiunii aplicative și relevante a programului, precum și a parteneriatului autentic elev-părinte-școală. În acest sens, rezultatele studiului pot constitui un punct de plecare pentru ajustarea practicilor organizaționale și pentru dezvoltarea unor strategii sustenabile de implicare parentală. Trecerea de la consultare formală la participare activă și co-construcție a activităților educaționale poate reprezenta o direcție strategică pentru consolidarea implicării parentale în cadrul programului „Școala altfel”.

O cultură organizațională bazată pe colaborare și leadership eficient poate ajuta ca implicarea părinților să devină una autentică, orientată nu doar spre participare formală, ci și spre un parteneriat real în sprijinul dezvoltării și învățării elevilor. Implicarea părinților trebuie să fie parte din strategia de bază a școlii, să fie planificată, activă, susținută printr-o comunicare constantă și pozitivă și integrată în toate practicile școlii (Darling-Hammond and Cook-Harvey 2018).

Studiul prezintă și anumite limite, precum dimensiunea redusă a eșantionului, caracterul local al cercetării și utilizarea unui singur instrument de investigare. Din aceste motive, rezultatele nu pot fi generalizate. Cercetări viitoare ar putea extinde analiza la un număr mai mare de instituții de învățământ, din medii diferite (urban-rural, public-privat, învățământ primar-gimnazial-liceal), pentru a permite abordări comparative. De asemenea, valorificarea unei metodologii mixte (cantitative și calitative), prin includerea interviurilor sau focus-grupurilor cu părinți, cadre didactice și elevi, ar permite o înțelegere mai profundă a felului în care programul este perceput și susținut de diferiții actori educaționali.

## References:

- Borbe, Laura, Octavia Mihaela Borș, Cătălina Chendea și Maria Kovacs. 2016. *Școala altfel. Ghid de implementare*. [https://www.noi-orienturi.ro/wp-content/uploads/2022/02/Ghid\\_program\\_Scoala-altfel\\_2016.pdf](https://www.noi-orienturi.ro/wp-content/uploads/2022/02/Ghid_program_Scoala-altfel_2016.pdf).
- Bronfenbrenner, Urie. 1979. *The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design*. Harvard University Press.
- Camacho-Thompson, Daisy E., and Sandra D. Simpkins. 2022. "Parental Involvement in Organized After-School Activities and Adolescent Motivational Beliefs." *Applied Developmental Science* 26 (1): 176–91. <https://doi.org/10.1080/10888691.2020.1750400>.
- Călin, Marilena. 2013. „Exemple de activități extrașcolare și extracurriculare desfășurate în cadrul programului educațional «Școala Altfel».” *COLUMNA*, 2: 331–336.
- Consiliul Uniunii Europene. 2018. "Recomandarea Consiliului privind competențele-cheie pentru învățarea pe tot parcursul vieții (2018/C 189/01)." *Jurnalul Oficial al Uniunii Europene* C 189 (22 mai): 1–13. [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/RO/TXT/HTML/?uri=CELEX:32018H0604\(01\)](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/RO/TXT/HTML/?uri=CELEX:32018H0604(01)).
- Cristea, Sorin. 2020. "Școala altfel în era globalizării." *Didactica Pro...* 4 (122): 53–56. <https://zenodo.org/records/4057004>.

- Darling-Hammond, Linda, and Channa Cook-Harvey. 2018. "Educating the Whole Child: Improving School Climate to Support Student Success." <https://doi.org/10.54300/145.655>.
- Epstein, Joyce L. 2011. *School, Family, and Community Partnerships: Preparing Educators and Improving Schools*. 2nd ed. Westview Press.
- Farcaș, Geneveva A., și Alla Apopei, coord. 2020. *În familie ne dezvoltăm, stăm acasă și ne pregătim!* [https://scoalapecialaiaisi.ro/documente/Resurse\\_educationale/Invatam%20in%20familie%20RED%20EDUCATIV%20SJ%20asi%20martie%202020%20v2.pdf](https://scoalapecialaiaisi.ro/documente/Resurse_educationale/Invatam%20in%20familie%20RED%20EDUCATIV%20SJ%20asi%20martie%202020%20v2.pdf).
- Goshin, Mikhail, Dmitrii Dubrov, Sergey Kosaretsky and Dmitry Grigoryev. 2021. "The Strategies of Parental Involvement in Adolescents' Education and Extracurricular Activities." *Journal of Youth and Adolescence* 50: 906–920. <https://doi.org/10.1007/s10964-021-01399-y>.
- Hattie, John. 2009. *Visible Learning: A Synthesis of Over 800 Meta-Analyses Relating to Achievement*. Routledge.
- Hornby, Garry, and Raymond Lafaele. 2011. "Barriers to Parental Involvement in Education: An Explanatory Model." *Educational Review* 63 (1): 37–52. <https://doi.org/10.1080/00131911.2010.488049>.
- Hornby, Garry, and Ian Blackwell. 2018. "Barriers to Parental Involvement in Education: An Update." *Educational Review* 70 (1): 109–119. <https://doi.org/10.1080/00131911.2018.1388612>.
- Hoover-Dempsey, Kathleen V., and Howard M. Sandler. 2005. *The Social Context of Parental Involvement: A Path to Enhanced Achievement*. Vanderbilt University.
- Iosifescu, Carmen-Violeta. 2018. "Asumarea unei identități reflexive – o provocare pentru managementul școlii." *Journal of Pedagogy*, LXVI (2): 25–44. <https://doi.org/10.26755/RevPed/2018.2/25>.
- Jeynes, William. 2012. "A Meta-Analysis of the Efficacy of Different Types of Parental Involvement Programs for Urban Students." *Urban Education* 47 (4): 706–42. <https://doi.org/10.1177/0042085912445643>.
- Măntăluță, Ovidiu, și Simona Velea, coord. 2013. „Școala altfel”: să știi mai multe să fii mai bun! *Evaluarea programului național de activități extracurriculare și extrașcolare 2012–2013*. [http://www.ise.ro/wp-content/uploads/2014/06/Evaluare\\_Scoala\\_Altfel.pdf](http://www.ise.ro/wp-content/uploads/2014/06/Evaluare_Scoala_Altfel.pdf).
- Mihăilescu, Angelica. 2018. "Overview of recent developments in education through arts and heritage in the Romanian education system." *Journal of Pedagogy* LXVI (2): 161–77. <https://doi.org/10.26755/revped/2018.2/161>.
- Ministerul Educației. 2023. "Metodologie de organizare a Programului «Școala altfel»." *Monitorul Oficial*, nr. 916 (5 octombrie). <https://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocumentAfis/275211>.
- Ministerul Educației, Cercetării, Tineretului și Sportului. 2011. "Ordin privind structura anului școlar 2011–2012." *Monitorul Oficial*, nr. 416 (24 mai). <https://legislatie.just.ro/public/DetaliiDocument/129296>.
- Neagu, Gabriela. 2015. "Activități educaționale 'altfel'." *Calitatea Vieții* 26 (4): 353–374.
- Popovska, Nalevska Gorica, Filip Popovski, and Popovska Hristina Dimova. 2021. "Communication Strategies for Strengthening the Parent-teacher Relationships in the Primary Schools." *International Journal of Research Studies in Education* 10 (14). <https://doi.org/10.5861/ijrse.2021.a076>.
- Suditu, Mihaela. 2015. "The Educational Program 'Săptămâna Școala Altfel' ('Doing School Differently' Week): Educational Values and the Focus Group Analysis Perspective." *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 203: 335–340.
- Țibu, Speranța, și Delia Goia, coord. 2014. *Parteneriatul școală–familie–comunitate*. Editura Universitară.

## BIONOTES:

**Andra ANDREI** holds a Bachelor's degree in Pedagogy of Primary and Preschool Education from the Faculty of Psychology and Educational Sciences, Babeș-Bolyai University (Sibiu Extension). She also earned a Bachelor's degree in Public Relations and a Master's degree in Public Relations Management from the Faculty of Journalism, Lucian Blaga University of Sibiu. Furthermore, she completed a Master's degree in Educational Sciences – Educational Management at the Faculty of Social and Human Sciences, Lucian Blaga University of Sibiu. Her academic and professional interests focus on educational management, the pedagogy of primary education, the design and evaluation of educational programs, communication in educational contexts, and the development of effective school–family partnerships.

**Daniela-Maria CREȚU** holds a PhD in Education Sciences from Babeș-Bolyai University in Cluj-Napoca and is currently an Associate Professor at the Department for Teacher Training, Faculty of Social and Human Sciences, "Lucian Blaga" University of Sibiu. She teaches courses in General Pedagogy, Curriculum Theory and Methodology, Theory and Methodology of Instruction, Research Methodology in Educational Sciences, and Educational Intervention Strategies for Individuals with ADHD. She is the author and co-author of numerous books, book chapters, and journal articles in the field of Education Sciences. Her research focuses on preservice and in-service teacher education, student motivation, teaching and learning in higher education, inclusive education, and bibliometric approaches in education.

# Learners' and Teachers' Perspectives on How Intercultural Podcasts Enhance Identity Awareness in EFL Contexts

**Article history:**

Received: 17.04.2026

Revised: 25.05.2026

Accepted: 28.06.2026

Available online: 01.07.2026

**Amel BOUMARAF**Abbes Laghrour University, Algeria  
amel.boumaraf@univ-khenchela.dz**Noura BOUMARAF**Batna 1 University, Algeria  
noura.boumaraf@univ-batna.dz<https://doi.org/10.56177/eon.7.2.2026.art.11>

**Abstract:** This research explores how both students and teachers perceive the influence of intercultural podcasts on fostering identity awareness among learners of English as a Foreign Language (EFL). In an era marked by increasing global interconnectedness, developing intercultural understanding and a reflective sense of identity has become essential within language education. Podcasts, recognized for their authenticity, accessibility, and diversity of cultural content, expose learners to multiple viewpoints, potentially shaping their understanding of their own identities as well as others'. To gain a fuller picture of these perceptions, the study employs a mixed-methods design. Data were collected through a structured questionnaire administered to (30) EFL students from various academic levels and through interviews conducted with 8 English language teachers at the Department of English, Abbes Laghrour University, Khenchela. Results reveal generally positive perceptions of intercultural podcast use. Students noted improvements in motivation, participation, and personal reflection about cultural and linguistic identity. Teachers highlighted podcasts as valuable tools for encouraging critical thinking and promoting intercultural dialogue, while also noting difficulties related to choosing suitable content and integrating it effectively into lessons. Overall, the study suggests that intercultural podcasts can play a meaningful role in enhancing identity development and language learning. The paper concludes with recommendations for structured incorporation of podcasts to support learners' intercultural awareness and overall educational development.

**Keywords:** interculturality, podcasts, identity, awareness, motivation.

**TITLU:** „Perspectivele elevilor și ale profesorilor asupra modului în care podcasturile interculturale contribuie la dezvoltarea conștiinței identității în contexte EFL (engleză ca limbă străină)”

**REZUMAT:** Această cercetare explorează modul în care atât elevii și cât și profesorii percep influența podcasturilor interculturale asupra dezvoltării conștiinței identității la studenții care învață limba engleză ca limbă străină (EFL). Într-o eră marcată de o interconectare globală din ce în ce mai mare, dezvoltarea înțelegerii interculturale și a unei conștiințe reflective a identității au devenit esențiale în educația lingvistică. Podcasturile, recunoscute pentru autenticitatea, accesibilitatea și diversitatea conținutului lor cultural, expun cursanții la multiple perspective, influențând astfel înțelegerea propriei identități, cât și a celorlalți. Pentru a obține o imagine mai completă a acestor percepții, studiul utilizează un design metodologic mixt. Datele au fost colectate printr-un chestionar structurat aplicat la 30 de studenți EFL din diferite niveluri academice și prin interviuri realizate cu 8 profesori de limba engleză de la Departamentul de Engleză al Universității Abbes Laghrour din Khenchela. Rezultatele relevă percepții, în general, pozitive cu privire la utilizarea podcasturilor interculturale. Studenții au semnalat îmbunătățiri în ceea ce privește motivația, participarea și reflecția personală asupra identității culturale și lingvistice. Profesorii au evidențiat podcasturile ca instrumente valoroase pentru încurajarea gândirii critice și promovarea dialogului intercultural, menționând, în același timp, dificultăți legate de selectarea conținutului potrivit și de integrarea eficientă a acestuia în lecții. În ansamblu, studiul sugerează că podcasturile interculturale pot juca un rol semnificativ în dezvoltarea identității și în procesul de învățare a limbii. Lucrarea se încheie cu recomandări privind integrarea structurată a podcasturilor pentru a sprijini conștiința interculturală a cursanților și dezvoltarea lor educațională generală.

**CUVINTE-CHEIE:** interculturalitate, podcasturi, identitate, conștiință

## 1. Introduction

In the 21st century, language learning is no longer confined to the acquisition of grammatical rules and vocabulary. It is increasingly viewed as a broader process of social participation, identity construction, and intercultural interaction. For learners of English as a Foreign Language (EFL), the task goes beyond mastering a linguistic code; it involves entering a globalized space where cultural diversity, dialogue, and self-awareness play a central role.

The forces of globalization and rapid technological innovation have made intercultural competence more essential than ever. As students interact within international networks, exposure to varied cultural perspectives often reshapes their own sense of identity. Within this framework, identity awareness refers to the learner's ability to recognize, reflect upon, and position their cultural and linguistic self in relation to others.

Technology has also revolutionized language education by providing learners with authentic resources that connect classroom instruction with real-world communication. Among these innovations, podcasts, easily accessible through downloads or streaming, have become particularly effective. Intercultural podcasts, in particular, give learners access to diverse voices, personal stories, and cultural contexts. Such exposure fosters critical reflection, nurtures empathy, and supports the ongoing development of learners' identities.

This study explores the viewpoints of EFL students and teachers at Abbes Laghrour University, Khenchela, regarding the role of intercultural podcasts in developing identity awareness. It seeks to answer two key questions:

- How do students perceive the impact of intercultural podcasts on their identity awareness and language learning?
- What are teachers' perspectives on the benefits and challenges of using intercultural podcasts in the EFL classroom?

## 2. Literature Review

In contemporary language education, there is growing recognition that mastering a language involves much more than acquiring grammar and vocabulary; it also requires cultivating cultural awareness and intercultural sensitivity. Effective learners engage with diverse cultural perspectives, reflect on their own identities, and develop the skills needed for meaningful cross-cultural communication. Digital resources, particularly podcasts, have become increasingly important in this context, providing authentic, flexible, and multimodal opportunities to experience varied voices and cultural viewpoints. This literature review explores the concepts of intercultural competence, identity in language learning, and the contribution of podcasts to both linguistic and cultural growth, establishing the foundation for the present study in EFL education.

### 2.1. Intercultural Competence in Language Education

Intercultural competence has become a cornerstone of contemporary language education, reflecting the growing recognition that language learning is inseparable from cultural learning (Byram 2020). As globalization has intensified intercultural interactions, language education has increasingly shifted from emphasizing linguistic accuracy alone to fostering learners' ability to communicate effectively and appropriately across diverse cultural contexts (Deardorff 2006). Consequently, intercultural competence is now widely regarded as an essential dimension of communicative competence, enabling learners to navigate cultural differences with sensitivity, flexibility, and mutual respect. According to Byram (1997), intercultural competence encompasses not only linguistic proficiency but also attitudes of openness, curiosity, and respect, together with the knowledge, skills, and critical awareness required for successful intercultural communication. Fantini (2009) further argues that intercultural competence is a developmental process involving continuous reflection and adaptation rather than a static set of skills. Likewise, Risager (2007) emphasizes that language education should move beyond a nation-based understanding of culture and adopt a transnational perspective that reflects the complex realities of multilingual and multicultural societies. These perspectives suggest that language learners must move beyond the mastery of grammar and vocabulary to engage critically with the cultural meanings, values, and social practices embedded in language use.

Building on this perspective, Kramsch (1993, 2013) conceptualizes the language classroom as a symbolic space in which learners negotiate and reconstruct their identities through intercultural interaction. Exposure to diverse cultural perspectives encourages learners to question preconceived assumptions, compare cultural practices, and critically reflect on their own beliefs and values. Identity awareness, therefore, becomes a fundamental element of intercultural competence, as it enables learners to understand both their own cultural positioning and that of others (Hart et al. 2020; Hatoss 2019; Corder and U-Mackey 2015). Norton (2000) similarly argues that language learning is deeply intertwined with identity formation, as learners continuously negotiate their social identities while engaging with new linguistic and cultural communities.

For EFL learners, whose opportunities for authentic intercultural interaction are often limited to educational settings, the language classroom serves as one of the principal environments for developing intercultural awareness. Integrating intercultural content systematically into language curricula enables learners to explore multiple cultural perspectives while strengthening their understanding of both their own identities and those of others, thereby preparing them for effective participation in increasingly interconnected global communities (Xu et al. 2025). Baker (2015) further contends that English should be viewed as a global lingua franca through which learners engage with diverse cultural identities rather than merely acquiring the norms of native-speaker cultures. In this regard, intercultural learning promotes critical reflection, encourages learners to interpret cultural meanings beyond stereotypes, and develops the ability to mediate between different cultural perspectives (Liddicoat and Scarino 2013).

## 2.2. Identity and Language Learning

Identity in language learning is not fixed but rather dynamic, constantly evolving through processes of social interaction, personal reflection, and exposure to multiple and diverse voices (Peirce 1995; De Costa and Norton 2016). Learners bring to the classroom their own histories, experiences, and aspirations, which interact with the cultural and linguistic practices they encounter. This interaction shapes how they see themselves as language users and members of different cultural communities. Learners' identities are closely tied to their motivation, sense of agency, and degree of engagement in language learning. In other words, the way learners perceive who they are and who they wish to become directly impacts the effort they invest and the opportunities they seek in language learning contexts (Norton 2013). Language learning is therefore not merely the acquisition of linguistic forms but also a process through which individuals negotiate social relationships, power dynamics, and future possibilities. Pavlenko and Blackledge (2004) argue that multilingual learners continuously negotiate and reconstruct their identities across different social and cultural contexts, while Norton (2000) emphasizes that learners' investment in language learning is closely connected to the identities they aspire to develop.

Language learning is closely linked to identity negotiation because language serves not only as a communication tool but also as a marker of belonging and self-expression (Block 2007). Learners continuously position themselves in relation to target language communities, which shapes both their linguistic development and their evolving sense of self (Darvin and Norton 2015). Identity formation is particularly significant in EFL contexts, where learners often imagine future participation in global academic, professional, and intercultural communities. Baker (2015) further suggests that the use of English as a global lingua franca enables learners to engage with multiple cultural identities rather than orienting exclusively toward a single native-speaker norm.

Moreover, reflecting on one's identity allows learners to understand how they are positioned in relation to others, which in turn deepens their awareness of the cultural dimensions inherent in language use (Mughal 2021). Such reflection is particularly important in EFL contexts, where learners may not have frequent opportunities for authentic intercultural encounters. Intercultural podcasts, by presenting genuine voices and narratives from a variety of cultural settings, create an avenue for learners to engage with perspectives different from their own. This exposure does not simply expand linguistic knowledge but also acts as a catalyst for identity reflection, prompting learners to consider how their own cultural and linguistic identities are constructed, perceived, and reshaped through contact with others. Through repeated engagement with diverse voices and experiences, learners may develop greater critical awareness of their own assumptions, values, and cultural positioning, thereby strengthening both their intercultural competence and their evolving sense of identity as language users.

## 2.3. Podcasts in EFL Education

Podcasts are digital audio resources that can be streamed or downloaded, making them accessible anytime and anywhere. Their growing popularity in language education stems from their flexibility, authenticity,

and ability to expose learners to natural spoken language in a variety of communicative contexts (Hasan and Hoon 2013). Unlike traditional classroom materials, podcasts provide learners with authentic speech produced by native and non-native speakers, enabling them to experience real-world discourse beyond the confines of textbook dialogues. Rosell-Aguilar (2007) argues that podcasts represent an innovative form of mobile-assisted language learning by providing learners with continuous access to authentic language input and opportunities for independent learning. Research has consistently shown that podcast-based learning enhances listening comprehension, vocabulary acquisition, pronunciation, and learner autonomy, while allowing students to learn at their own pace and revisit content whenever necessary. Stanley (2006) also highlights that podcasts encourage self-directed learning by enabling learners to integrate language practice into their daily routines outside the classroom.

From an intercultural perspective, podcasts serve as valuable windows into diverse cultural contexts by exposing learners to authentic conversations, personal narratives, and culturally situated experiences (Fox 2008). They enable learners to hear multiple varieties of English, regional accents, and diverse viewpoints, thereby challenging stereotypes and broadening intercultural understanding (Karakas 2023; Stevani 2024). Jenkins (2015) argues that exposure to different English varieties better reflects the global use of English and helps learners develop the intercultural communicative competence required in international contexts. Podcast-based learning environments have also been shown to foster active learner engagement while creating opportunities for collaborative reflection and intercultural dialogue (McBride 2009). Furthermore, digital media contributes to the development of linguistic and cultural identities by facilitating meaningful intercultural interaction and sustained exposure to diverse voices and perspectives (Vandergriff 2016). Godwin-Jones (2018) further emphasizes that digital technologies, including podcasts, promote authentic communication, learner autonomy, and intercultural engagement by connecting learners with real-world linguistic and cultural practices beyond the traditional classroom.

#### **2.4. Intercultural Podcasts and Identity Awareness**

Unlike conventional language-learning resources, which typically provide a restricted view of culture, often privileging a standardized and idealized version of the “target” culture through scripted dialogues, oversimplified examples, and generic cultural notes, intercultural podcasts introduce learners to a far richer landscape of perspectives. They offer multiple voices and viewpoints that mirror the lived, negotiated, and hybrid nature of cultural reality. Through elements such as personal narratives, interviews, regional varieties of speech, counter-discourses, and informal conversational genres, podcasts capture dimensions of language and culture that textbooks rarely represent. This diversity confronts learners with nuance, ambiguity, and the layered complexity of real-world interaction.

Such authentic exposure encourages learners to critically evaluate their own cultural assumptions, values, and stereotypes, as they interpret and compare the cultural meanings expressed in podcast content with their prior understandings (Thelamour and Chang 2025; Dressen-Hammouda 2011). Regular engagement with this plurality of perspectives can foster critical cultural awareness: learners begin to question dominant cultural representations, acknowledge marginalized voices, and recognize the contextual nature of cultural practices. In doing so, podcasts support deeper processes of identity reflection rather than the surface-level acquisition of cultural facts.

In addition, the digital affordances of podcasts, such as on-demand accessibility, the ability to subscribe, and the availability of archives, enable learners to revisit episodes, reflect at their own pace, and engage in discussion with peers. These features reinforce the reflective and dialogic processes central to identity development. Research has shown that digital tools more broadly can facilitate intercultural dialogue and enhance cultural awareness by promoting asynchronous interaction, multimodal learning opportunities, and collaborative discussion (Dugartsyrenova and Sardegna 2019; Yelubayeva and Mustafina 2020). Yet, despite these advantages, the unique impact of podcasts on identity construction—specifically how they shape learners’ sense of self, cultural positioning, or linguistic identity—remains insufficiently examined. This gap underscores the importance of targeted empirical studies in this emerging area.

### 3. Methodology

The study adopted a mixed-methods approach, combining quantitative and qualitative data to provide a comprehensive understanding of students' and teachers' viewpoints. The sample included:

- Thirty (30) EFL students at Abbes Laghrour University, representing various academic levels (first-year to Master's level). Including students from various academic levels strengthens the study by avoiding reliance on a single cohort. This diversity enhances the validity and generalizability of the findings and provides a fuller understanding of how intercultural podcasts contribute to language development and identity formation across different stages of higher education.
- Eight (8) English language teachers, offering a professional perspective that complemented the students' views and enriched the overall findings.

To gather comprehensive data on the role of intercultural podcasts in EFL learning, the study employed a combination of quantitative and qualitative instruments. A structured questionnaire was designed for students to measure their attitudes, experiences, and reflections regarding podcast use, focusing on aspects such as language learning, cultural awareness, and identity development. Complementing this, semi-structured interviews were conducted with teachers to gain in-depth insights into classroom integration, pedagogical benefits, challenges, and the impact of podcasts on students' intercultural understanding and identity awareness. Together, these instruments enabled a holistic exploration of both student perceptions and teacher perspectives.

Quantitative data were analyzed using descriptive statistics, including percentages and frequencies, to summarize and present the overall patterns that emerged from the students' responses. In parallel, qualitative data were examined through thematic analysis, which allowed for the identification, categorization, and interpretation of recurring themes, particularly those related to motivation, identity, and challenges.

### 4. Findings

#### 4.1. Students' Questionnaire:

##### Students' Responses to the Questionnaire

Statement	Strongly Disagree	Disagree	Neutral	Agree	Strongly Agree
Accessing and using podcasts for learning purposes is straightforward.	2%	8%	15%	48%	27%
Using podcasts contributes to the improvement of my listening skills.	1%	9%	19%	52%	19%
Compared to traditional materials, podcasts are more engaging.	6%	12%	25%	38%	19%
Podcasts enhance my understanding of cultural diversity.	1%	8%	15%	46%	30%
I gain insights into authentic cultural practices through podcasts.	1%	4%	18%	51%	26%
Podcasts expose me to viewpoints that are absent in textbooks.	2%	6%	18%	41%	33%
Listening to podcasts prompts me to reflect on my cultural identity.	4%	12%	21%	39%	24%
Exposure to diverse voices in podcasts makes me reconsider my assumptions.	1%	9%	21%	42%	27%
Podcasts help me feel more connected to English users worldwide.	2%	8%	22%	41%	27%

The questionnaire results reveal generally positive attitudes toward the use of podcasts in EFL learning. A large proportion of students (48% agree, 27% strongly agree) found accessing and using podcasts straightforward, indicating that technical barriers were minimal. Similarly, more than 70% of participants agreed

that podcasts significantly enhanced their listening skills, while just under 60% reported that podcasts were more engaging than traditional materials, although about a quarter remained neutral. Cultural learning was particularly emphasized: over three-quarters of the students agreed that podcasts deepened their understanding of cultural diversity and provided authentic insights into cultural practices not typically available in textbooks. With regard to identity, approximately two-thirds of respondents acknowledged that podcasts encouraged them to reflect on their own cultural identity and reconsider prior assumptions, highlighting their role in fostering intercultural awareness. Finally, 68% felt that podcasts helped them feel more connected to global English users, underscoring their value in bridging the classroom and real-world communication. Overall, the data demonstrate that podcasts are perceived not only as effective linguistic tools but also as catalysts for cultural and identity development.

### Results of Open-Ended Questions on Intercultural Podcasts

Theme	Open-Ended Question	Key Findings
<b>Cultural Awareness</b>	How have intercultural podcasts shaped or broadened your knowledge of different cultures?	Reported greater awareness of cultural diversity and recognition of stereotypes.
	Did listening to podcasts make you rethink or alter any cultural stereotypes you once held?	Many students indicated that prior assumptions were questioned or reshaped through podcast content.
<b>Motivation &amp; Engagement</b>	Compared with traditional resources like textbooks, how do you feel about learning through podcasts?	Students described podcasts as more engaging, enjoyable, and interactive.
	Do podcasts increase your motivation or enthusiasm for learning English? Please explain.	A majority linked podcasts to increased motivation and willingness to participate in discussions.
<b>Identity Reflection</b>	Have podcasts encouraged you to think about your own cultural or language identity? If so, in what way?	Students reported reflecting on their own identity and comparing it with other cultural voices.
	When hearing perspectives from other cultures, what reflections do you have about your own?	Some noted a stronger appreciation of their own culture, others questioned certain assumptions.
<b>Challenges &amp; Barriers</b>	What kinds of difficulties, if any, do you encounter while using podcasts for learning?	Challenges included language complexity, fast speech, and occasional technical access issues.
	In your opinion, how could podcasts be made more useful or supportive for your learning needs?	Suggestions included guided questions, simpler language options, and better integration in class.

The open-ended responses provided richer insights into students' personal experiences with intercultural podcasts. In terms of cultural awareness, many students reported that podcasts broadened their understanding of cultural diversity and helped them recognize, question, or even dismantle stereotypes they previously held. Motivation and engagement also emerged strongly, with learners consistently describing podcasts as more enjoyable and interactive than traditional resources, often linking them to heightened enthusiasm and greater willingness to engage in classroom discussions. Identity reflection was another recurring theme, as several participants noted that exposure to diverse cultural voices encouraged them to reflect on their own cultural and linguistic identity, leading either to stronger appreciation of their background or to rethinking certain assumptions. At the same time, students highlighted challenges, such as the complexity of language, fast delivery, and occasional technical difficulties, which at times hindered their learning experience. To address these barriers, learners suggested improvements like incorporating guiding questions, offering simpler language versions, and ensuring better integration of podcasts into classroom activities. Overall, the qualitative findings reveal that intercultural podcasts serve not only as a linguistic resource but also as a platform for cultural reflection and identity development, while still requiring thoughtful adaptation to maximize accessibility and effectiveness.

## 4.2 Teachers' Interview

The findings from the semi-structured interviews with teachers provide deeper insights into how intercultural podcasts are perceived in terms of language learning, classroom integration, and the development of students' cultural awareness and identity.

### 1. In your view, how do intercultural podcasts contribute to students' language learning?

Teachers emphasized that intercultural podcasts serve as a rich source of authentic language input, exposing students to a variety of accents, speech speeds, and informal expressions that are rarely encountered in textbooks. They reported that repeated exposure to these podcasts helps students improve listening comprehension, expand vocabulary, and better understand the pragmatic use of language in different cultural contexts. Furthermore, teachers highlighted that podcasts encourage autonomous learning, as students often choose episodes of personal interest, pause or replay sections to improve understanding, and discuss content with peers, thereby enhancing both receptive and productive language skills. Podcasts were also described as bridging the gap between classroom learning and real-world language use, allowing students to encounter natural dialogue, idiomatic expressions, and cultural references that support both linguistic and communicative competence.

### 2. What advantages and difficulties have you noticed when trying to incorporate podcasts into classroom activities?

Teachers acknowledged several advantages, including increased student motivation, engagement, and participation. They noted that podcasts often spark curiosity and critical thinking, as students are exposed to new ideas, social norms, and cultural practices. Classroom activities such as group discussions, debates, or reflective writing based on podcast content were highlighted as particularly effective in promoting interaction and deeper understanding. However, teachers also mentioned challenges, such as finding content that is both linguistically accessible and culturally appropriate for all proficiency levels. Technical issues, such as internet access or device compatibility, were occasional barriers. Moreover, integrating podcasts effectively into existing curricula required careful planning to ensure that episodes aligned with learning objectives and that comprehension and reflection tasks were sufficiently structured.

### 3. How does listening to intercultural podcasts expand students' understanding of other cultures and influence their personal identity awareness?

Teachers observed that intercultural podcasts provide students with a window into diverse cultural experiences, traditions, and perspectives, often challenging preconceived notions and stereotypes. Listening to authentic voices from different countries encouraged students to critically evaluate their own beliefs, compare cultural practices, and recognize both similarities and differences in social norms. Teachers noted that this exposure fostered empathy, cultural sensitivity, and a more nuanced understanding of global perspectives. Many teachers reported that students became more reflective, considering how their own cultural background shapes their communication style, attitudes, and decision-making processes. In this way, podcasts acted not only as a tool for language acquisition but also as a catalyst for identity development and intercultural awareness.

### 4. In what ways do intercultural podcasts prompt students to reflect specifically on their own cultural identity in comparison with others?

Teachers highlighted that students frequently engaged in reflective thinking about their own culture when exposed to intercultural podcast content. They reported that learners often compared their cultural values, habits, and communication patterns with those presented in the podcasts, which encouraged self-assessment and introspection. This reflective process led many students to reconsider stereotypes they had previously held and to articulate a more informed understanding of their cultural identity. Teachers noted that students became more conscious of their positioning within a globalized context and demonstrated increased confidence in expressing their cultural viewpoints, while simultaneously developing respect for cultural diversity. The comparison between self and others, facilitated by podcast listening, was described as particularly effective in strengthening students' intercultural competence and identity awareness.

### 5. From a teaching perspective, how should podcasts be positioned within EFL instruction to be most effective?

Teachers suggested that podcasts should be integrated strategically rather than used as standalone materials. They recommended pairing episodes with guided activities, such as comprehension questions, reflective journaling, discussions, or group presentations, to ensure that students engage critically with both the language and the cultural content. Content selection should consider language level, thematic relevance, and cultural authenticity, with scaffolding provided for learners who may struggle with comprehension. Teachers also emphasized the importance of creating opportunities for peer interaction, where students can share interpretations, personal reflections, and cultural insights drawn from the podcasts. When used thoughtfully, podcasts can complement traditional instruction by reinforcing listening skills, stimulating intercultural dialogue, and fostering ongoing reflection on language, culture, and identity.

### 5. Discussion

The findings of this study highlight the significant role that intercultural podcasts play in fostering language learning, cultural awareness, and identity reflection among EFL learners. Both quantitative and qualitative data from students, complemented by teachers' insights, reveal a generally positive perception of podcasts as an educational tool with multiple pedagogical benefits.

The Likert-scale results show that a majority of students found podcasts straightforward to access and use, indicating minimal technical barriers. More than 70% agreed that podcasts improved their listening skills, while nearly 60% considered them more engaging than traditional materials. These results are reinforced by teachers' observations that podcasts provide authentic language input, exposing learners to varied accents, speech speeds, and informal expressions rarely encountered in textbooks. The repeated exposure helps students improve listening comprehension, expand vocabulary, and understand pragmatic language use in diverse contexts. Both students and teachers emphasized that podcasts support autonomous learning, allowing learners to select content of personal interest, replay episodes, and engage in discussion, thereby enhancing their overall linguistic competence.

Both students and teachers indicated that podcasts contribute significantly to the development of intercultural competence. Open-ended responses from students suggest that podcasts expand their awareness of cultural diversity, challenge existing stereotypes, and encourage reflection on both other cultures and their own. Teachers observed that authentic cultural narratives presented in podcasts foster empathy, cultural sensitivity, and a more nuanced understanding of global perspectives. Students' engagement with these materials often leads them to compare their own cultural practices with those presented in podcasts, promoting introspection and a deeper sense of cultural identity. The consistency between students' and teachers' perceptions confirms that podcasts are effective tools for cultivating both cultural understanding and identity awareness.

Students described podcasts as more engaging and enjoyable than traditional learning resources, linking their use to increased motivation and willingness to participate in classroom discussions. Teachers also noted that podcasts stimulate curiosity, critical thinking, and interactive learning. Nevertheless, the findings reveal that careful planning is essential for effective integration. Teachers reported challenges such as selecting content suitable for different proficiency levels, ensuring cultural appropriateness, and addressing occasional technical problems. Students suggested using guided questions, simpler language versions, and structured classroom activities, which aligns with teachers' recommendations for purposeful integration. These insights highlight the importance of guided and scaffolded podcast activities to maximize linguistic, cognitive, and cultural outcomes.

The results indicate that podcasts should be more than supplementary tools; they should be systematically embedded into the curriculum. Pairing episodes with guided listening exercises, reflective journaling, group discussions, or presentations can promote deeper understanding and intercultural dialogue. Teachers emphasized that thoughtful content selection and structured classroom engagement ensure that podcasts enhance not only language proficiency but also students' awareness of cultural differences and identity. By offering authentic, multimodal learning experiences, podcasts bridge the gap between classroom instruction and real-world communication, supporting learners' linguistic, cultural, and personal development simultaneously.

Despite their advantages, students reported challenges such as fast speech, complex language, and occasional technical difficulties. Addressing these issues is crucial to optimize learning outcomes. Teachers and students recommended strategies like differentiated content, guided tasks, and seamless classroom integration to

ensure accessibility and effectiveness. This highlights the need for careful design and implementation to fully harness the potential of intercultural podcasts in EFL learning contexts.

All in all, the study demonstrates that intercultural podcasts are highly valued by both students and teachers for their dual function in enhancing language skills and promoting intercultural and identity awareness. They improve listening proficiency, stimulate learner motivation, broaden cultural understanding, and encourage reflection on personal and social identity. When integrated thoughtfully into EFL instruction, podcasts serve as a powerful pedagogical resource supporting both linguistic development and holistic cultural education.

Based on the findings of this study, several recommendations can be proposed to enhance the effective integration of intercultural podcasts in EFL teaching. First, teachers are encouraged to incorporate intercultural podcast episodes systematically within the curriculum rather than using them sporadically. Regular exposure allows learners to continuously develop linguistic competence while simultaneously strengthening their intercultural and identity awareness. To maximize the pedagogical value of these resources, teachers should design structured pre-listening, while-listening, and post-listening tasks that support comprehension, promote reflection, and encourage critical engagement with cultural themes. Clear criteria for selecting podcast content are also essential. Therefore, institutions should provide guidelines that help teachers evaluate podcasts according to language level, cultural relevance, authenticity, and alignment with course objectives.

In addition, professional development opportunities are needed to equip teachers with the skills necessary to integrate digital tools effectively. Training workshops can assist teachers in selecting appropriate materials, designing reflective activities, and using technological platforms efficiently. Students, on the other hand, should be supported with scaffolding strategies such as transcripts, glossaries, slowed audio versions, and segmented listening activities to help them manage the linguistic complexity of some episodes.

Finally, the study suggests the need for further research on the long-term impact of intercultural podcasts on learners' identity development. Future investigations could adopt longitudinal designs, explore differences across proficiency levels, or examine the effects of engaging students in the production of their own intercultural podcast episodes. Such research would contribute to a deeper understanding of how digital audio resources can shape cultural awareness and identity in EFL contexts.

## Conclusion

This study examined EFL students' and teachers' perceptions of the role of intercultural podcasts in enhancing identity awareness. The results suggest that podcasts are valuable educational resources that support both language acquisition and cultural understanding. Students reported that engaging with podcasts improved their listening skills, increased motivation, and provided a more enjoyable learning experience, while teachers highlighted their potential to encourage critical thinking, intercultural dialogue, and autonomous learning. Importantly, podcasts prompted learners to reflect on their own cultural identities in relation to others, thereby fostering intercultural competence. The study also identified several challenges, including complex language, rapid speech, technical limitations, and the need for careful selection and integration of content into lessons. Addressing these issues through scaffolding, guided activities, and thoughtful planning is crucial to optimize the educational benefits of podcasts. In conclusion, intercultural podcasts represent a flexible and authentic tool for EFL education, enhancing both linguistic proficiency and cultural reflection. Their systematic use in the classroom can strengthen students' identity awareness, empathy, and intercultural sensitivity, equipping learners to navigate and participate effectively in an interconnected, globalized environment.

## References:

- Baker, Will. 2015. *Culture and Identity through English as a Lingua Franca: Rethinking Concepts and Goals in Intercultural Communication*. Berlin: De Gruyter Mouton.
- Block, David. 2007. *Second Language Identities*. London: Continuum.
- Byram, Michael. 1997. *Teaching and Assessing Intercultural Communicative Competence*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Byram, Michael. 2020. *Teaching and Assessing Intercultural Communicative Competence: Revisited*. Bristol: Multilingual Matters.
- Corder, Deborah, and Alice U-Mackey. 2015. "Encountering and Dealing with Difference: Second Life and Intercultural Competence." *Intercultural Education* 26 (5): 409–424. <https://doi.org/10.1080/14675986.2015.1091213>.
- Darvin, Ron, and Bonny Norton. 2015. "Identity and a Model of Investment in Applied Linguistics." *Annual Review of Applied Linguistics* 35: 36–56. <https://doi.org/10.1017/S0267190514000191>.

- De Costa, Peter I., and Bonny Norton. 2016. "Identity in Language Learning and Teaching: Research Agendas for the Future." In *The Routledge Handbook of Language and Identity*, edited by Siân Preece, 586–601. London: Routledge.
- Deardorff, Darla K. 2006. "Identification and Assessment of Intercultural Competence as a Student Outcome of Internationalization." *Journal of Studies in International Education* 10 (3): 241–266. <https://doi.org/10.1177/1028315306287002>.
- Dressen-Hammouda, Dacia. 2011. "Raising Awareness of L2 Writer Identity through Intercultural Exchange." Paper presented at the *Writing Research Across Borders II Conference*. <https://luca.hal.science/hal-01128519v1>.
- Dugartsyrenova, Vera A., and Veronica G. Sardegna. 2019. "Raising Intercultural Awareness through Voice-Based Telecollaboration: Perceptions, Uses, and Recommendations." *Innovation in Language Learning and Teaching* 13 (3): 205–220. <https://doi.org/10.1080/17501229.2018.1533017>.
- Fantini, Alvino E. 2009. "Assessing Intercultural Competence: Issues and Tools." In *The SAGE Handbook of Intercultural Competence*, edited by Darla K. Deardorff, 456–476. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Fox, Anna. 2008. "Using Podcasts in the EFL Classroom." *TESL-EJ* 11 (4). <https://eric.ed.gov/?id=EJ898141>.
- Godwin-Jones, Robert. 2018. "Using Mobile Technology to Develop Language Skills and Cultural Understanding." *Language Learning & Technology* 22 (3): 1–17.
- Hart, Adam, Clare Lantz, and John Montague. 2020. "Identity, Power, and Discomfort: Developing Intercultural Competence through Transformative Learning." In *Multicultural Instructional Design: Concepts, Methodologies, Tools, and Applications*, 1020–1040. Hershey, PA: IGI Global.
- Hasan, Md. Masudul, and Tan Bee Hoon. 2013. "Podcast Applications in Language Learning: A Review of Recent Studies." *English Language Teaching* 6 (2): 128–135.
- Hatoss, Anikó. 2019. "Linguistic Landscapes: An Experiential Learning Project for Developing Intercultural Competence." *Australian Review of Applied Linguistics* 42 (2): 146–170.
- Jenkins, Jennifer. 2015. *Global Englishes: A Resource Book for Students*. 3rd ed. London: Routledge.
- Karakas, Ali. 2023. "Breaking Down Barriers with Artificial Intelligence (AI): Cross-Cultural Communication in Foreign Language Education." In *Transforming the Language Teaching Experience in the Age of AI*, 215–233. Hershey, PA: IGI Global.
- Kramsch, Claire. 1993. *Context and Culture in Language Teaching*. Oxford: Oxford University Press.
- Kramsch, Claire. 2013. "Culture in Foreign Language Teaching." *Iranian Journal of Language Teaching Research* 1 (1): 57–78.
- Liddicoat, Anthony J., and Angela Scarino. 2013. *Intercultural Language Teaching and Learning*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- McBride, Kara. 2009. "Social-Networking Sites in Foreign Language Classes: Opportunities for Re-Creation." In *The Next Generation: Social Networking and Online Collaboration in Foreign Language Learning*, edited by Lara Lomicka and Gillian Lord, 35–58. San Marcos, TX: Computer Assisted Language Instruction Consortium (CALICO).
- Mughal, Farooq. 2021. "When Global Meets Local: Action Learning, Positionality and Postcolonialism." *Management Learning* 52 (1): 65–85.
- Norton, Bonny. 2000. *Identity and Language Learning: Gender, Ethnicity and Educational Change*. Harlow: Longman.
- Norton, Bonny. 2013. *Identity and Language Learning: Extending the Conversation*. 2nd ed. Bristol: Multilingual Matters.
- Pavlenko, Aneta, and Adrian Blackledge, eds. 2004. *Negotiation of Identities in Multilingual Contexts*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Peirce, Bonny Norton. 1995. "Social Identity, Investment, and Language Learning." *TESOL Quarterly* 29 (1): 9–31. <https://doi.org/10.2307/3587803>.
- Risager, Karen. 2007. *Language and Culture Pedagogy: From a National to a Transnational Paradigm*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Rosell-Aguilar, Fernando. 2007. "Top of the Pods—In Search of a Podcasting 'Podagogy' for Language Learning." *Computer Assisted Language Learning* 20 (5): 471–492. <https://doi.org/10.1080/09588220701746047>.
- Stanley, Graham. 2006. "Podcasting: Audio on the Internet Comes of Age." *TESL-EJ* 9 (4). <https://tesl-ej.org/ej36/int.html>.
- Stevani, Margaret. 2024. "Connecting World Lexicons: Figurative Language's Role in BBC News Listening for Intercultural Competence." *LETS: Journal of Linguistics and English Teaching Studies* 5 (2): 117–129. <https://doi.org/10.46870/lets.v5i2.901>.
- Thelamour, Barbara, and Doris Chang. 2025. "Recognizing Race: Podcasting to Promote Critical Dialogue and Self-Reflection in Multicultural Psychology." *Teaching of Psychology* 52 (4). <https://doi.org/10.1177/00986283241290136>.
- Vandergriff, Ilona. 2016. *Second-Language Discourse in the Digital World: Linguistic and Social Practices in and Beyond the Networked Classroom*. Amsterdam: John Benjamins.
- Xu, Haochen, Yong Wang, and Ji Ma. 2025. "A Comprehensive Review of Intercultural Communicative Competence in EFL Education and Global Business." *Cogent Education* 12 (1): Article 2557608
- Yelubayeva, G., and A. Mustafina. 2020. "The Effectiveness of Using Online Platforms in Developing Intercultural Competence in Foreign Language Education." *International Journal of Emerging Technologies in Learning* 15 (11): 220–232.

**BIONOTES:**

**Dr. Amel Boumaraf** holds a Doctorate in Applied Linguistics, and she is an Associate Professor at the department of English of Abbes Laghrour University, Khenchela, Algeria. She actively participates in both national and international academic conferences and contributes to the publication of research articles in the field of language studies.. She serves as a member of the scientific committee of the Faculty of literature and Foreign Languages, as well as a member of the Faculty Scientific Council at the same university. She has taught several modules, including written comprehension and expression, oral expression, study skills, research report, linguistics, techniques of university work. She has also taught ENS students (Higher Teacher Training School) at the same university. Her research and teaching interests include English-Medium Instruction (EMI), English for Specific Purposes (ESP), educational technology, artificial intelligence in language education, intercultural communication, discourse analysis, sociolinguistics, and second language acquisition. [amel.boumaraf@univ-khenchela.dz](mailto:amel.boumaraf@univ-khenchela.dz)

**Dr. Noura Boumaraf** holds a Doctorate in Contemporary Algerian History. She has taught several modules, including the history of Europe and the America, scientific research Methodology, and Modern Algerian History. She has also taught at both Batna university and Barika University, Algeria. Her academic interests include contemporary history, Algerian political and social history, international relations, and historical research methodologies. She is also a member of the Laboratory of Studies in History, Culture, and Society. [Noura.boumaraf@batna-university.dz](mailto:Noura.boumaraf@batna-university.dz)

# Constructions of Identity in British Music Videos

## Article history:

Received: 29.04.2026

Revised: 25.05.2026

Accepted: 17.06.2026

Available online: 01.07.2026

**Carla HENGELMAN**

Babeş-Bolyai University of Cluj-Napoca

[carla.hengelman@stud.ubbcluj.ro](mailto:carla.hengelman@stud.ubbcluj.ro)

<https://orcid.org/0009-0009-4531-5536>

<https://doi.org/10.56177/eon.7.2.2026.art.12>

**Abstract:** This study brings forth the construction of multiple and fragmented identities in British cultural products, namely three music videos that had shaped the worldwide contemporary cultural perception ever since they got released. By incorporating the theoretical concepts and relevant scholarly perspectives included in the bibliography, the analysis aims at highlighting the following themes: the work of ideology and hegemonic forces, as well as possible forms of resistance through creative consumption, the construction of identity and subject positions in post-modern culture, stereotyped or/and unconventional representations of race/ethnicity, the contemporary city as the realm of competing discourses, representations, simulacra, globalisation and disjunctive cultural flows.

**Keywords:** identity, globalisation, ideology, Beatles, New Order, M.I.A.

**TITLU:** „Construcții ale identității în videoclipurile muzicale britanice”

**REZUMAT:** Acest studiu evidențiază construcția unor identități multiple și fragmentate în produsele culturale britanice, mai precis în trei videoclipuri muzicale care au modelat percepția culturală contemporană la nivel mondial încă de la lansarea lor. Prin încorporarea conceptelor teoretice și a perspectivelor academice relevante incluse în bibliografie, analiza își propune să evidențieze următoarele teme: acțiunea ideologiei și a forțelor hegemonice, precum și forme posibile de rezistență prin consum creativ, construcția identității și pozițiile subiective în cultura postmodernă, reprezentări stereotipe și/sau neconvenționale ale rasei/etniei, orașul contemporan ca domeniu al discursurilor în competiție, reprezentările, simulacrele, globalizarea și fluxurile culturale concurente.

**CUVINTE-CHEIE:** identitate, globalizare, ideologie, Beatles, New Order, M.I.A.

## Theoretical background

The present study explores the complex implications of identity from the standpoint of cultural studies, focusing on the key processes involved in its formation at both subjective and social levels. Since the Enlightenment, identity has generally been approached from two contrasting perspectives. On the one hand, essentialism assumes that individuals and groups possess inherent, fixed, and immutable characteristics or “essences.” On the other hand, anti-essentialism challenges this view by arguing that identities, cultures, and social categories are not biologically predetermined but are shaped by historical and social forces, continuously reconfigured through discourse and practice: “identities are never unified and, in late modern times, increasingly fragmented and fractured; never singular but multiply constructed across different, often intersecting and antagonistic, discourses, practices and positions. They are subject to a radical historicization, and are constantly in the process of change and transformation” (Hall 2011, 4). In line with this perspective, cultural studies largely rejects essentialism, emphasizing instead the dynamic and constructed nature of identity. Accordingly, self-identity should not be understood as a stable set of traits, but rather as a reflexive process shaped by contextual and temporal conditions: “Self-identity is not a distinctive trait, or even a collection of, traits, possessed by the individual. It is the self as reflexively understood by the person in terms of her or his autobiography” (Giddens 1991, 53).

Within this frame, “there is no essence of identity to be discovered; rather, cultural identity is continually being produced within the vectors of similarity and difference” (Barker and Jane 2016, 273), which are subject to a connotative and evocative connection that is forged and temporary (Laclau 1977). At the same time, a mix of discursive elements is bound together socially and contingently, such as class, gender, sexuality, age, race, ethnicity, nationality, political position, morality, religion etc., only to be regulated through ascending meaning ascriptions under the umbrella of ideological and hegemonic forces: “Identity then becomes a cut or a snapshot of unfolding meanings; it is a strategic positioning which makes meaning possible” (Barker and Jane 2016, 273). In this respect, ideology works as a map of meaning and as a cluster of specific understandings that obscure and

maintain power (for example, via television news or representations of gender in advertising). Ideological frames emphasize the interplay between power and consent, as historical bloc of powerful groups exercises social authority and leadership (including on cultural grounds) over subordinate groups through the winning of consent. Furthermore, hegemony deals with making, maintaining and reproducing ascendant meanings and practices (Hall 1982, 85 and Turner 2003, 175). On the other hand, representation defines how world is socially constructed and described to and by us in meaningful ways, as well as the textual generation of meaning and the mode in which meaning is produced in a variety of contexts. Cultural representations are embedded in images, sounds, objects, books, magazines, TV, clothes, activities, etc. and are “polysemic” (Turner 2003, 31-32), containing the possibility of a set of different meanings that have to be realized by actual readers.

Several cultural products emphasize, for instance, a critique on the concept of “modernity as loss” in the context of globalised capitalist economy, by incorporating various intertextual elements characteristic of popular culture and, in particular, popular music (*A Red Letter Day* by Pet Shop Boys), or reflect and challenge stereotypical images of women by creating a semantic gap between the lyrics and the visual narrative (*Hug My Soul* by Saint Etienne). In the following sections, we explore some key aspects that deal with how identity is fundamentally linked with concepts such as representation, ideology and power, in the spirit of an anti-essentialist perspective.

### **Identity as representation and performance: A Day in the Life by The Beatles**

Marxist scholars explore the idea that the production of subjectivity depends on social, temporal and spatial context, defining ideology as a discursive structure which encapsulates world views constitutive for social relations. Therefore, the subject formed in ideology performs a fragmented and differential identity. Specifically, Guy Debord grasps reality as invaded by the spectacle contemplated, while the latter becomes a mix of counterfeit realities generating a mutual social alienation: “The spectacle is not simply an overabundance of the media in everyday lived experience. It is an ideology that has become materialized. This ideology-materialized has replaced the lived experience of reality with a lived experience of a representational pseudo-reality, one accepted as objective truth.” (2021, 17)

In reflecting on Debord’s idea that the spectacle turns lived experience into a mediated pseudo-reality, the music video for “A Day in the Life” by The Beatles stands out as a revealing illustration of identity becoming representation and performance. The video, which mixes staged studio footage with a kind of playful, chaotic carnival atmosphere, presents the band not simply as musicians documenting their work, but as cultural figures performing versions of themselves for the camera. What appears at first to be a casual behind-the-scenes recording session is actually a carefully constructed spectacle, shaping how the audience understands both the artists and the meaning of the song.

One of the most striking elements is how the band members exaggerate their personas within the studio setting. Rather than portraying the recording session as a technical, disciplined process, the video shows them wearing whimsical costumes, laughing, and interacting in almost theatrical ways. This transforms the studio from a workspace into a stage and the musicians from workers into performers. Although the viewer might assume they are witnessing “authentic” creative moments, the *mise-en-scène* signals that authenticity is itself part of the performance. The Beatles appear aware of the camera and lean into their public identities: John as the ironic observer, Paul as the energetic collaborator, George as the introspective presence, and Ringo as the affable participant. In Debord’s terms, these images replace direct experience with stylized representations that the audience accepts as the band’s “true” selves. The orchestral buildup scenes especially embody Debord’s idea of reality turned into spectacle. The camera lingers on extravagant costumes, exaggerated gestures, and a celebratory absurdity that seems almost detached from the song’s sober lyrical content. The performers are not merely playing instruments; they are enacting roles within a chaotic but highly aestheticized environment. Identity becomes fluid, playful, and deliberately constructed as something displayed rather than something lived.

In this respect, the video grants a peculiar sense of reality in which identity is publicly constructed and expanded by shifting dominant modes of reflection. Real-life events prove to be nothing more than various reference points in a maze which is constantly revealing routine working practices of the artistic staff (gestures, postures, outfits, etc.). Political and erotic stimuli drive individuals into a sort of collective absurdity, unfolding a carnivalesque landscape. In a kind of pranky behind-the-scenes cut, the video shows the interplay between the alluring masks (public facts and figures) and the artistic propensity for higher states of consciousness.

The lyrics further reinforce this performative fragmentation of identity. Lines such as “I read the news today, oh boy” and the references to newspapers, accidents, and political events highlight how mediated

information structures consciousness. The world described in the song is not encountered directly but through headlines and stories – spectacles that shape what counts as reality. This mirrors the video's own layering of mediation: the viewer watches a filmed performance of a song about experiences already filtered through media. The everyday self becomes inseparable from representational frameworks. Furthermore, media intermediates the cultural game of these perceptive and, at the same time, deceptive representations by pulling artists and audience altogether into a spiral of performance overcharged by emotions. Seemingly a stream of consciousness, the video overlaps images, sounds, extravagant clothing items, beams of light, actions (running, dancing, smoking, and playing instruments) and expresses cultural strands of human condition. Hence, instead of mirroring reality, the performance puts together a selected and constructed representation constitutive of what we may call an objective identity. Subsequently, it creates a narrative which splits public and private events into fractal frameworks with rules of reference. Popular pleasures, provided as glimpses of authentic everyday artistic life, are exposed for the sake of audience's perception and imagery. The lived realities of artists are subject matter for constant (re)construction in an environment of "semiotic excess" (Hartley 1983, Fiske 1986, Turner 2003, 97-98).

By merging playful artifice with documentary-style filmmaking, the video blurs the boundary between authenticity and performance. The audience is encouraged to interpret the images as both spontaneous and staged, real and not real. In doing so, "A Day in the Life" becomes an example of how modern identity operates through spectacle: individuals – artists and viewers alike – navigate themselves as representations, performing versions of who they are in a world increasingly mediated by images. Some stylistic markers enable multiple layers of identity construction, in a ritual overtly celebrating dominant cultural values, behaviours and modes of thought: aesthetic self-consciousness and self-reflexiveness (the artists, aware of the camera, act either playful or serious), paradoxical situations overlapped in bricolages, polysemic sign values ("I'd love to turn you on" – interpretable either erotically or technically) and language games ("He blew his mind out in a car") from which ambiguous, uncertain states of mind emerge and transgress the lucidity of the present moment towards some irresistible fascination of a timeless psychedelic dream, intertextual symbols (the pigeon or the falcon on a greenish sky; the reference to an elite army that has won the war; the caricatural hypertrophic nose which enables a grotesque, gloomy perspective on the orchestra), non-linear narrative based on the blurring of mode (comic vs. tragic) and genre boundaries (documentary, television and newspaper report, family archive footage, experimental film, gossip tale), and irony (the lyrics in contrast to certain video frames).

In conclusion, the artists' identity as representation and performance is a mix of allusive/elusive intentionality and transgressive/integrative validation ("Never could be any other way"), both depicted in a roller coaster of visual sensations and in the song's "mysterious and poetic approach to serious topics that come together in a larger, direct message to its listeners, an embodiment of the central ideal for which the Beatles stood: that a truly meaningful life can be had only when one is aware of one's self and one's surroundings and overcomes the status quo" (Everett 1999, 116).

### **The postmodern city lived through representations: Singularity by New Order**

Each urban area can be defined as a multi-layered environment, in which the interplay between spatiality and the social level brings forth the poststructuralist idea of the city as text. Therefore, its complexity is grasped, on one hand, in depictions such as maps, statistics, censuses, photographs, films, or technical documentation on demography, infrastructure, public transportation, housing, and institutions, urban planning (scales and parameters according to which urban settlements are designed), etc. All these are technical (topographic, architectural, statistic, administrative and legal) representations that capture the physical level of the city into signs. On the other hand, the city is also constructed through cultural, subcultural and countercultural exchanges, interferences and representations, namely political, ideological, hegemonic, historical, anthropological, ethical, ethnic, religious, and so forth, which are brought together under the umbrella of a social consensus that provides the urban environment with everlasting symbolic capital and gravity of simulacra: "We classify an environment as a city, and then reify that city as a thing. The notion of the city, the city itself, is a representation. It is a gloss on an environment which designates by fiat, resting only on the assertion of the self-evidence that a given environment is a city" (Shields 1996, 227). Moreover, the city appears as a construct depending on a diversity of viewpoints expressed by the locals or outsiders; in other words, it appears as a fluid diversity of texts that are placed in dialogical interaction. In fact, the urban is produced through conceptual projections, a mix of perspectives being engaged at the intersection of either complementary or opposed overt and hidden meanings. The locals inhabit the city, but, at the same time, are inhabited by their cultural experience of the city. Thus, the city becomes an extension of a collective

consciousness, being constantly shaped by cultural modes of thinking and behaviour, on the extent of its openness to historical relativity, pluralism of identities and opinions, hybrid forms of spatial classification, and heterogeneous discursive frames (scientific, philosophical or poetic). In each city lives a multiverse of central and marginal ever changing historical forms and circumstances keeping record of people's place in their environment and their capacity to recreate nature into a meaningful cosmos of conceptual values.

Given the poststructuralist theoretical frame, the video reveals West Berlin as a space in motion, with glimpses of artistic objects and manifestations that are taking the path of intentionality, meaningfulness, and opposed plurality of voices in an unceasing fight for freedom, leading to a "progressive hegemony" (Clayton 2006, 9) that is capable of both oppressing and liberating the low classes. The emerging representations of a countercultural and subcultural melting pot depict a chaotic, yet consistent collage of moving images, suitable for catching a cycle of creation, preservation and destruction through living for the moment, the "here and now". In order to grasp the city and its dynamics, the video provides footage taken from the feature film *Lust and Sound [in West Berlin 1979-1989] B Movie* (2015): A British musician comes to (West) Berlin, which was at that time the "federal" part of the city, while East Berlin, the "democrat" part, was the "victim" of communism and USSR. By comparison to the lack of freedom in East Berlin, West Berlin seems wild, rebel, free. The video (the musician) explores both the cultural aspects of the city, especially music bands, concerts/events, and communities (classified spaces), especially subcultures/countercultures such as the rock/punk guys. The main feature of the West side narrative emphasizes the freedom of expressing through gestures and clothing (casually showing the middle finger, the extravagant or bizarre outfits, or also the lack of clothing; at some point there is someone looking like a drag queen) in addition to social, political and historical aspects (soldiers, fire, bombing in the context of the Cold War). The title of the movie can be interpreted also as *Lost and Found* (due to the graphic choice of colour for the letters u and S), which gives a broader sense of the narrative, but also the vibe and irreducible tension between past and present, memories and the current mindset, the end of an era and the beginning of a new one.

West Berlin was at that time constructed through representations of the pressing "realities": nakedness expresses freedom of the body and, by extrapolation, represents the need for freedom in the given context (the freedom of the body had to make up for the lack of freedom in the social context/the entrapment behind the wall); the guy "playing around" with (biting) the hammer and sickle is a mocking representation of the symbol of the USSR, which functioned as the "main constituent" of East Berlin at that time); the fire and the bombing are representations of the war and provide snatches of memories recalling the heavy influence upon which the city was cast to bear, both physically (the wall) and mentally (the impact on people). The fact that Berlin is lived through representation implies, technically, two perspectives: the musician, as an outsider, living the city mainly as it was represented by the locals (rebellion, dynamicity, freedom of expression, an "urban jungle" with vibrant tension that makes the nightlife a perfect space for the artistic avant-garde, underground and pop creativity) and the locals, living the city as a representation of the time and context (the wall as a representation of the East Germans' entrapment/isolation in addition to written representations of their "reality": "Mord" = murder, "Berlin ist Jerusalem", "suicide", "exil" instead of "exit", "DTJ" – Deutsche Trinkerjugend – a Funkpunk band active during 1982-1984, and their desires: "Parteifreiesberlin" = Berlin without parties, "freedom for the Baltic states"). The wall, an outer limit of the Iron Curtain, becomes a canvas for people to express themselves: they write on it (graffiti), and they paint it white to get a blank space/a fresh start (the white colour also symbolising peace, purity, freedom, in contrast with the social/political context); at some point, the "Happy 25th birthday" means "celebrating" the wall that became part of their daily lives.

Berlin is explored like a vicious circle, where the social and the spatial keep influencing each other: the space (limited/restrained) determined different social attitudes and behaviours (the acts of rebellion, obscene gestures, expressing the need for social and political freedom through corporal freedom, expressing themselves through music [punk/rock] and by writing on the wall, hoping to make themselves heard and seen, in fact as a counterculture) and the social (the actions of the people) influences the dynamic of the space (this dynamicity is exactly what fascinates the English musician, especially if it is put in contrast with the social context in East Berlin, a gloomy space and a rather dark atmosphere). Moreover, both the social and the spatial influenced contemporary culture, whereas the city is currently still determined by its social and spatial past. The mainly libertine, somewhat rebellious attitude has been passed on to the upcoming generations: Berlin is a very active city, where especially younger generations can easily be themselves and express their personalities in multiple cultural contexts. On the other hand, the space of the past/the spatial history is still reflected in the city nowadays: the remains of the wall, East-Side Gallery, Checkpoint Charlie.

The lyrics expand the idea of a planetary city constructed as a metaphysical maze that does not guide but entraps "lost souls" like a monad. Ideals such as freedom, peace, social engagement, empathy, and fulfilment in love are opposed to a commodified human condition, in which individuals are predestined to play a passive role within the social system ("We're players on a stage/With roles already scripted"). Happiness proves to be deceptive ("Winter came so soon/Like summer never happened"), whereas postmodern irony induces a perfect representation in modernity of a dystopian environment, as globalisation shapes a synthetic human type, reduced to prefab settings and bound to filter the present through everything that surrounds it ("We're working for a wage/I'm living for today/On a giant piece of dirt/Spinning in the universe"). The prison-like aspect of the planetary city is embraced not only by society, through the exercise of political, economic, and military power, but also by the individual's mind. The city thus proves to be a space of unceasing searches and almost impossible liberation, in such a way that the social consciousness of the individual is subjected to a paradoxical collapse.

### **Stereotyped and unconventional representations of ethnicity: Paper Planes by M.I.A.**

Mathangi Arulpragasam also known as M.I.A., a British artist of Tamil origin, has navigated contrasting cultural environments, from the "mud huts" of Sri Lanka to the council estates of Mitcham in Surrey, before studying at St Martin's School of Art and emerging as a leading figure within New York's hipster cultural scene. On an interview, she stated the following: "I guess this is what life has trained me up for, to move around a lot and try to be comfortable wherever I end up" (apud Thompson 2011), thus revealing a multiple and shattered identity that is shaped especially by routes, whereas the roots are roughly exposed as glimpses of ethnic and cultural heritage. By extrapolating this thought, we come to understand global culture through metaphors of movement and travel (Clifford 1992) or in terms of unequal, irregular disjunctive flows of people, technologies, capital, media and ideas (Appadurai 1993). Moreover, dynamic movement of ethnic groups and ideological conflicts, among other factors, led to overlapping, overdetermined and unpredictable conditions "not to the creation of an ordered global village, but to the multiplication of points of conflict, antagonism and contradiction" (Ang 1996, 165).

In this context, Paper Planes is meant as a satire of the Western dominant culture's (especially America's) perception of immigrants and of people coming from Third World countries. The song and video express the construction of multiple and hybrid identities, stereotyped and unconventional representation of ethnicity, the urban space as a realm of competing discourses, representations, simulacra and classified spaces, globalisation and disjunctive cultural flows, as well as a radical creative form of protest against mainstream ideology and hegemonic forces: "the provenance of such discourse in M.I.A.'s crossover transition presents an example of how social and cultural hierarchies under threat are negotiated by making contestations in an implicit way. In this case, the negotiations settled seem to be in favor of a capitalist, post-feminist, post-race ideology" (Haddad 2011, 298).

Paper Planes is a slower-tempo alternative hip-hop track that blends in elements of African folk music, a "post-colonial folk/hip-hop rapprochement" (Thompson 2011). It also contains a sample of the Clash's 1982 song "Straight to Hell". In this respect, intertextuality paves the ground for cultural hybridization (Dwyer 1998, Parker 1998, Turner 2003, 218) through assimilating a variety of artistic genres and techniques. The background of the song consists of M.I.A.'s personal experience, as her request for an American visa was rejected based on political and racial reasons: her skin colour and her full name, both of them reflecting her Eastern roots. Despite her British origins, her parents were born in Sri-Lanka, they were political activists and they have been through a Civil War. In other words, violence was a part of M.I.A.'s childhood, as she grew among gunshots. However, she does not promote violence; she does not militate for wars but, on the contrary, mocks and tries to debunk the generalised idea that immigrants are dangerous or even criminals. The powerful satirical mode of the lyrics builds up a form of counterculture and street culture protest against the US immigration policy and the American citizens' stereotyped representations of foreigners, in which "types are instances which indicate those who live by the rules of society (social types) and those whom the rules are designed to exclude (stereotypes)" (Dyer 1997: 29).

The title of the song alludes to the counterfeit visas produced by the immigrants: "I fly like paper, get high like planes / If you catch me at the border I got visas in my name / If you come around here I make 'em all day". Overall, the political implications extend far beyond the surface, as the video portrays the practices and lifestyles of urban hip-hop communities rooted in historically marginalized and ghettoised backgrounds. Within just three minutes and twenty-four seconds, it condenses and reveals a long history of discrimination and oppression.

At this point, with hijacked paper planes flying over Brooklyn Bridge (which epitomize the American city and its skyscrapers), shot in black-and-white, the video is unfolding an allegorical mixed landscape, which intertwines a rich tapestry of visual (skull and bones, lots of cash, trades such as chains, watches, and food) and

sound symbols (gunshots, gun-cock, and cash register chings and kers – providing not only a bold aesthetic of mechanical routine and celluloid roughness, but also echoing the African culture, in which “musical instruments are made from things that are closest at hand” – Jon Hassell apud Thompson 2011), as well as the chorus chanting – which is considered by The Stranger as “rock’n’roll swindle, anti-colonial cash register liberation” (Grandy 2007), while exploring the city as a mix of classified spaces (moreover, the neighbourhood as a place for drug dealers, smugglers and petty traders, among who the singer appears as a rebellious imp – as a visual means of representing femininity that the video seeks to produce in the viewer). The competing discourses are embedded by the polysemic pronoun “we”/“us”, which includes “all the hard-pressed quarters of hip-hop’s musical raw materials, and omen, and people who aren’t American – at a stroke” (Thompson 2011).

Especially the first four lyrics of the song illustrate the desire to act and move around freely, whereas not even border control can stop the immigrants from doing that. This idea contradicts M.I.A.’s experience, thus highlighting the concept of positionality and identity as a matter of time and space. Despite being denied the American visa, she kept travelling and creating cultural products (music) inspired by the other places she visited, hence also shaping her identity as an artist. As critics put it, the song “turns globalisation inside out” (Thompson 2011), by taking a cultural baggage from a young, back then, artist who was constantly in motion at the time.

The protest is multilayered and multifaceted, as it take anti-colonial and anti-globalist forms. For instance, the following lyrics: “No one on the corner had swagger like us / Hit me on the burner prepaid wireless” expose the cost for living that the immigrants are forced to deal with, hence the content points out towards a class conflict, with a revolutionary street-like attitude. Furthermore, the bridge of the song shows, in a mocking style, a reference point to the alleged ties between the singer and the Tamil fighters: “Some I murder, some I let go”. Also, the ostentatious, almost aggressive imagery and soundscapes of cash and cash registers are meant to expose the central American natives’ obsession for commodities and money-oriented values in contrast to the immigrants’ poor conditions and life struggling priorities.

Both the lyrics and the video illustrate the concepts of classified spaces, the city as text, and race inequality. First, the classified spaces are highlighted in the video through the ghettoised neighbourhood, as well as in the lyrics “No one on the corner has swagger like us.” Both elements are backed up by further illustrations, which can be read from the perspective of race inequality. The loaves of bread of different lengths and also cut into pieces, which are shown towards the beginning of the video, can be understood as a metaphor for inequality, as well as for the concept of fractured, fragmented identities. Furthermore, all these visual representations complete the idea of city as text, whereas the urban scenes that are depicted in the video do not reflect reality, but an illustration of the locals’ sense of reality after the “immigrants’ invasion.” Another relevant scene in the video, which underlines this idea, shows the cover of a DVD-movie, where, despite the full name being “Evil Agenda”, the shot only shows the word “Evil” attached to a picture of black people.

Further racial stereotypes are highlighted in the chorus, where immigrants’ voices, even young ones, are associated with gun violence and theft. However, despite these misconceptions, the irony is amplified in lyrics as such: “Everyone’s a winner, we’re making our fame / Bona fide hustler making my name”, in order to reveal the gap between the American dream of access to opportunity and material success, which cannot be measured exclusively by some figures of middle-class achievement and social mobility. As Christopher E. Bell argues, the “anyone can make it” ethos of celebrity culture is an ideological fallacy, as the lives of wealthy politicians, singers, artists or television stars cannot be seen as being representative of the wider immigrants’ experience and the restrictions they have to face (2010, 49). The issue of discrimination and oppression is maintained nowadays by linking urban violence to the immigrants, thus by stereotyping the latter as trouble makers and a constant menace to the Western society (especially the above mentioned sound effects of gunshots symbolise stereotypes as such). In this way, globalisation becomes a translocal juxtapositioning of identities and ideologies in either open or diffuse conflict. The lyrics “Pirate skulls and bones / Sticks and stones and weed and bones (...) Lethal poison for the system” best illustrate this idea, as the pirate skulls are also represented on some of the trucks in the video. Immigrants are stereotypically perceived as “Lethal poison for the system” both in the sense that they are often associated with danger, drugs production and consumption, and also in the sense that they represent a threat, an actual “poison” for the “pure” dominant culture that fears that immigrants are going to steal both their money and their jobs, and leave a stain on the country’s name.

To sum up, I could not think of a better artistic product to embed the polarities of the post-modern mix of cultures at the intersection of different political paths, by recombining various cultural artifacts and fueling fragmented identities from within a rapid change social activism against stereotypes and other forms of social

oppression over cultural minorities. The marginal cultures challenge the central system of institutional power, as well as the hegemonic meanings ascribed by influential and dominant social groups, in order to provide a sense of liberation towards which the entire mankind should long for, in the effort of rising an authentic planetary collective consciousness.

## Conclusions

This study has demonstrated that identity in contemporary British music videos is neither fixed nor singular, but rather fluid, constructed, and continuously negotiated through representation, ideology, and cultural practice. By drawing on key concepts from cultural studies, the analysis has shown how identity emerges as a product of intersecting discourses shaped by power relations, historical contexts, and global cultural flows.

The three case studies – The Beatles, New Order, and M.I.A. – illustrate distinct yet interconnected modes of identity construction. In *A Day in the Life*, identity is revealed as performance within a mediated spectacle, blurring the boundaries between authenticity and artifice. In *Singularity*, the postmodern city becomes a dynamic text through which identities are lived, contested, and reshaped, highlighting the interplay between spatial and social realities. In *Paper Planes*, identity is articulated through resistance, exposing and subverting dominant stereotypes surrounding ethnicity, migration, and global inequality.

Across all three examples, representation functions as both a site of ideological reproduction and a potential space of resistance. The videos do not merely reflect reality; they actively participate in shaping meanings, reinforcing or challenging hegemonic narratives. In this sense, identity is not something individuals simply possess, but something they perform, negotiate, and reconstruct within a network of cultural signs and practices.

Moreover, the study underscores the impact of globalisation in producing fragmented and hybrid identities. Cultural products circulate across borders, generating new forms of belonging while simultaneously intensifying tensions, contradictions, and power asymmetries. The resulting identities are marked by mobility, instability, and multiplicity, reflecting broader transformations in late modern and post-modern societies.

Ultimately, this analysis confirms that music videos operate as powerful cultural texts through which identities are constructed, mediated, and contested. By engaging with issues of representation, ideology, and power, they offer valuable insight into the complexities of contemporary identity formation. The study thus contributes to a deeper understanding of how popular culture not only mirrors social realities but also actively shapes the ways in which individuals and communities perceive themselves and others in an increasingly interconnected world.

## References:

- Ang, Ien. 1996. *Living Room Wars: Rethinking Media Audiences*. Routledge.
- Appadurai, K. Arjun. 1993. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", 324-339. In *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, edited by Patrick Williams and Laura Chrisman. Columbia University Press.
- Barker, Chris and Emma A. Jane. 2016. *Cultural Studies: Theory and Practice*. 5th edition. Sage.
- Bell, Christopher E. 2010. *American Idolatry: Celebrity, Commodity and Reality Television*. McFarland & Co.
- Clayton, Thomas. 2006. *Rethinking Hegemony*. James Nicholas Publishers.
- Clifford, James. 1992. "Traveling Cultures", 96-116. In *Cultural Studies*, edited by Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula A. Treichler. Routledge.
- Debord, Guy. 2021. *The Society of the Spectacle*. Translated by Ron. Adams. Unredacted Word.
- Dwyer, Claire. 1998. "Contested Identities: Challenging Dominant Representations of Young British Muslim Women", 50-65. In *Cool Places: Geographies of Youth Culture*, edited by Tracey Skelton and Gill Valentine. Routledge.
- Dyer, Richard. 1977. *Gays and Film*. British Film Institute.
- Everett, Walter. 1999. *The Beatles as Musicians: Revolver through the Anthology*. Oxford University Press.
- Fiske, John. 1986. "Television and Popular Culture: Reflections on British and Australian Critical Practice". *Critical Studies in Mass Communication* 3: 200-216.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford University Press.
- Grandy, Eric. 2007. "M.I.A. – Paper Planes". *The Stranger*, December 17. [http://lineout.thestranger.com/2007/12/mia\\_paper\\_planes](http://lineout.thestranger.com/2007/12/mia_paper_planes)
- Haddad, Candice. 2011. "Immigration, Authorship, Censorship, and Terrorism: The Politics of M.I.A.'s US Crossover", 280-302. In *In the Limelight and Under the Microscope: Forms and Functions of Female Celebrity*, edited by Su Holmes and Diane Negra. The Continuum International Publishing Group.
- Hall, Stuart. 1982. "The Rediscovery of Ideology: The Return of the Repressed in Media Studies", 56-90. In *Culture, Society and*

- the Media, edited by Michael Gurevitch, Tony Bennett, James Curran, and Janet Woollacott. Methuen.
- Hall, Stuart. 2011. "Introduction: Who Needs Identity?", 1-17. In *Questions of Cultural Identity*, edited by Stuart Hall and Paul du Gay. Sage.
- Hartley, John. 1983. "Encouraging Signs: Television and the Power of Dirt, Speech and Scandalous Categories". *Australian Journal of Cultural Studies* 1 (2): 62-82.
- Hoppe, Jörg A., Heiko Lange, and Klaus Maeck. 2015. "B-Movie: Lust and Sound in West Berlin 1979-1989" DEF Media, Interzone Pictures.
- Laclau, Ernesto. 1977. *Politics and Ideology in Marxist Theory*. New Left Books.
- Parker, David. 1998. "Rethinking British Chinese Identities", 66-82. In *Cool Places: Geographies of Youth Culture*, edited by Tracey Skelton and Gill Valentine. Routledge.
- Shields, Rob. 1996. "A Guide to Urban Representation and What to Do About It: Alternative Traditions in Urban Theory", 227-252. In *Re-Presenting the City: Ethnicity, Capital and Culture in the Twenty-First Century Metropolis*, edited by Anthony D. King. MacMillan.
- Thompson, Ben. 2011. "M.I.A.'s Paper Planes Turns Globalisation Inside Out". *The Guardian*, June 16. <https://www.theguardian.com/music/2011/jun/16/mia-paper-planes>
- Turner, Graeme. 2003. *British Cultural Studies: An Introduction*. Third edition. Routledge.

#### BIONOTE:

**Carla HEGELMAN** is a student in the British Cultural Studies master's program, following a Bachelor degree in German and English Language and Literature at the Faculty of Letters, Babeş-Bolyai University of Cluj-Napoca. She attended several conferences, workshops and scientific communication sessions. She published the study "Communicating within Deaf Communities: An Insight into American Sign Language" (2025). Her academic interests include: linguistics, morphology, syntax, digital humanities, as well as the interdisciplinary approaches to the contemporary art and literature.

# Arhetipurile societății ideale: Rolul proprietății în configurarea statului perfect

## Article history:

Received: 31.03.2026

Revised: 20.04.2026

Accepted: 16.05.2026

Available online: 01.07.2026

**Laura-Elena ROMAN-FAUR**

Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca,  
Centrul Universitar Nord din Baia Mare  
[laurafaur03@gmail.com](mailto:laurafaur03@gmail.com)

<https://doi.org/10.56177/eon.7.2.2026.art.13>

**Title:** “Archetypes of the ideal society: The role of property in shaping the perfect state”

**Abstract:** This paper explores how property ownership fundamentally shapes political regimes and drives socio-political stratifications. By analyzing foundational texts, the research demonstrates that property is the cornerstone of both utopian and realist political models. The first section examines archetypal writings, contrasting Plato’s Republic—where society is structured around a functional division of labor based on inherent virtues—with Thomas More’s Utopia, which seeks the complete annihilation of private property to eliminate social inequalities. Furthermore, the myth of Atlantis is discussed as an inverse utopia, illustrating the destructive consequences of wealth and moral decay. The second part shifts toward governance, analyzing how the ruler’s character influences the fate of the state. Within classical Greek and Roman political thought, social relations were deeply intertwined with property dynamics, as evidenced by Cicero’s assertion that the state’s primary duty is to protect private property. Ultimately, this paper concludes that property decisively dictates political structures and egalitarian dynamics, rendering utopian ideals unfeasible due to the deeply rooted nature of private ownership.

**Keywords:** political philosophy, private property, Utopia, Plato, Thomas More, Cicero, ideal state.

**REZUMAT:** Această lucrare explorează modul în care proprietatea fundamentează regimurile politice și determină stratificările socio-politice. Prin analiza unor texte fundamentale, cercetarea demonstrează că proprietatea reprezintă piatra de temelie atât pentru modelele politice utopice, cât și pentru cele realiste. Prima secțiune examinează scrieri arhetipale, punând în contrast Republica lui Platon – unde societatea este structurată în jurul unei diviziuni funcționale a muncii bazate pe virtuți inerente – cu Utopia lui Thomas More, care urmărește anihilarea completă a proprietății private pentru a elimina inegalitățile sociale. De asemenea, mitul Atlantidei este discutat ca o utopie inversă, ilustrând consecințele distructive ale bogăției și ale decăderii morale. Partea a doua se orientează către guvernare, analizând modul în care personalitatea conducătorului influențează destinul statului. În cadrul gândirii politice clasice grecești și romane, relațiile sociale au fost profund împletite cu dinamica proprietății, fapt demonstrat de afirmația lui Cicero conform căreia datoria principală a statului este protejarea proprietății private. În cele din urmă, această lucrare concluzionează că proprietatea dictează în mod decisiv structurile politice și dinamica egalitară, făcând idealurile utopice irealizabile din cauza naturii profund înrădăcinate a proprietății private.

**CUVINTE-CHEIE:** filosofie politică, proprietate privată, Utopia, Platon, Thomas More, Cicero, stat ideal.

## Introducere

Descrierea unor societăți desăvârșite, denumite în literatura de specialitate „utopii”, a condus, pe lângă abordarea extensivă a dreptului de proprietate, la dezbateră subiectului conducerii și stăpânirii omului de către om. Istoria a demonstrat că diferența economică a dus spre o diferență socială și politică, dând posibilitatea de a accede la conducerea politică doar celor înzestrați cu o situație materială superioară.

Fiind scrieri care încearcă să construiască și să descrie o posibilă realitate, „vizând în mod substanțial o altă lume, care posedă față de cea reală un grad mult mai înalt de perfecțiune”<sup>1</sup>, utopiile se situează la extrema ipotetică a organizării sociale din cauza faptului că aduc în mod indirect o critică societății prin încercarea de reorganizare fundamentală a acesteia. La cealaltă extremă a organizării sociale se află gândirea politică în modul

<sup>1</sup> Mihail M. Ungheanu, „Despre conceptele de utopie și suveranitate. O scurtă privire” Revista de filosofie LXIII, nr. 4 (2016): 443.

pragmatic, respectiv încercările de îmbunătățire a societății prin proiecte specifice, delimitate și referitoare la chestiuni exacte<sup>1</sup>.

Existența și exercitarea proprietății se numără printre caracteristicile esențiale ale regimurilor politice<sup>2</sup>. De acestea depind modul de guvernare al societății și, consecutiv, prețuirea acordată ființei umane. Posesiunile materiale sunt apte de a schimba percepția asupra individului, prerogativele care i se acordă, precum și posibilitatea accederii la conducere. În acest fel, existența proprietății determină egalitatea sau inegalitatea dintre oameni și modelează viața comunității.

S-a remarcat în filosofie faptul că pentru a crea o societate ideală, egalitaristă, primul pas necesar este anihilarea dreptului la proprietate. Nepermițând cetățenilor să dețină posesiuni, se poate controla ulterior orice aspect al vieții acestora. Inegalitatea socială este determinată de posibilitatea materială care, la rândul ei, poate determina accesarea la alte stări sociale și drepturi personale, de aceea gânditorii cu vederi socialiste au propus excluderea proprietății dintre prerogativele inerente ale ființei umane.

Utopiile clasice scrise până în perioada renesantistă au în comun faptul că vizează schimbarea mentalității individuale, iar în subsidiar reorganizarea politică a statului, mizând pe faptul că oamenii îndoctrinați vor crea și menține cu satisfacție sistemul astfel realizat și nu se vor răzvrăti. Aceste scrieri surprind o realitate deja existentă, fără a acorda atenție mijloacelor concrete de punere în aplicare a principiilor utopice<sup>3</sup>.

Începând cu filosofia chineză până la polisul grecesc antic, proprietatea a constituit, pe de o parte, temeiul teoriilor politice, iar pe de altă parte este chiar fundamentul statului. Nu s-a putut crea sau imagina nici o societate fără abordarea subiectului libertății economice a cetățenilor. Astfel, „Primul om care, împreună un teren, s-a încumetat să spună *acesta este al meu* și care a găsit oameni destul de proști ca să-l creadă a fost adevăratul întemeietor al societății civile”<sup>4</sup>. Egalitatea și inegalitatea socială determinate de proprietate au condus la moduri diferite ale conducerii omului de către om.

În Anglia secolului al XVII-lea, măcinată de un război civil agresiv, anarhiștii conduși de Oliver Cromwell luptau pentru instituirea formei democratice de guvernare într-un stat cu o lungă tradiție monarhică. Constituția redactată de aceștia proclama libertatea și legea comună tuturor categoriilor sociale existente. Proprietatea funciară era concentrată în mâinile unui grup restrâns de latifundiași și lucrată de marea masă a populației sub formă de executarea contractului de arendare, contract profitabil pentru arendatori, iar sistemul de exploatare era constrâns și de presiunea concurenței dintre proprietari vizând capacitatea, metodele și rezultatul producției. Acest tipar cutumiar a stârnit numeroase revolte din partea arendașilor care își revendicau proprietatea asupra terenurilor pe care le exploatau deoarece trăiau sub povara rentelor excesive și sub amenințarea permanentă a instabilității și exproprierii.

Secolele al XVI-lea și al XVII-lea au fost marcate de suferință și exproprieri ample făcute în virtutea transformării terenului arabil în pășuni pentru animale (activitate mai profitabilă pentru moșieri decât cultivarea pământului), iar hotărârile emise de dinastia Tudorilor nu au putut ține sub control fenomenele de vagabondaj și cerșetorie rezultate în deposedări cetățenilor. Aspirarea pedepselor aplicate pentru fapte penale îngreunează și mai mult situația foștilor arendași rămași pe drumuri, fără mijloace de subzistență și fără alternative de supraviețuire. Noua clasă extrem de numeroasă a oamenilor deposedați și fără adăpost a stârnit reacții din partea erudiților vremii, care încercau să găsească soluția de ieșire din criza economico-socială fără precedent care măcina statul englez<sup>5</sup>.

În acest context istoric apare Utopia lui Thomas Morus, scriere ce va marca evoluția ulterioară a umanității din punct de vedere economic și social. Reacția lui Thomas Morus, erudit al umanismului în Anglia, nu a fost oferirea unei soluții pentru ieșirea din criza socială ce sfâșia statul, ci un elogiu adus comunității în care nu există proprietate privată, evidențind din perspectivă personală, suferința pe care aceasta o produce: „Acolo unde domnește dreptul de proprietate și unde totul se măsoară cu bani, statul nu va fi niciodată cărmuit nici pe calea dreptății, nici pe aceea a îndestulării, afară numai dacă tu crezi că domnește dreptatea acolo unde lucrurile cele mai de seamă încap pe mâna celor mai ticăloși.”<sup>6</sup> Astfel, gânditorul consideră că traiul nu poate fi îndestulător de

<sup>1</sup> Elisabeth Hansot, *Perfection and Progress: Two Modes of Utopian Thought* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1974), 4.

<sup>2</sup> Aristotel, *Politica*, trad. Raluca Grigoriu (București: Editura Paideia, 2001), 90 (IV, 4, 1290b).

<sup>3</sup> Hansot, *Perfection and Progress*, 9.

<sup>4</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, trad. S. Antoniu (București: Incitatus, 2001), 77.

<sup>5</sup> Meiksins Wood Ellen, *Libertate și proprietate* (Cluj Napoca: Tact, 2019), 314.

<sup>6</sup> Thomas Morus, *Utopia*, trad. Elefterie Bezdechi și Șt. Bezdechi (Filipeștii de Târg: Antet XX Press, 2007), 39.

vreme ce bunurile sunt împărțite doar între puțini oameni, iar ceilalți duc o existență săracă și mizeră.

Thomas Morus imaginează o societate ideală ce are la bază activitatea agricolă. Proprietatea privată este inexistentă, toți cetățenii muncind în comun și situându-se la același nivel economico-social: "împărțirea egală a bunurilor îi face pe toți să aibă de toate din belșug"<sup>1</sup>. Totodată, filosoful consideră că prosperitatea acestei cetăți rezidă în „înlăturarea cu totul a proprietății de unul singur. Atâta timp cât dăinuie acest soi de proprietate, partea obștii cea cu mult mai numeroasă și cea cu mult mai bună va avea de purtat povara chinuitoare și de neînlăturat a sărăciei, cu tot alaiul ei de griji.”<sup>2</sup>

„More a ales să scrie această operă nu doar ca o satiră, ci ca pe un experiment radical bazat pe redescoperirea textelor grecești, în special a lui Platon, argumentând că nicio societate nu poate fi dreaptă sau fericită atâta timp cât proprietatea privată rămâne fundamentul organizării sale politice.”<sup>3</sup>

Orașul utopian se remarcă prin cultul muncii, uniformitatea locuințelor și a vestimentației cetățenilor, precum și disprețul față de metalele prețioase, pentru a nu-i ispiti. Pentru a descuraja apariția dorinței de proprietate, utopienii nu dețin nimic personal, iar toate accesoriile vieții în societate sunt identice și neatrăgătoare. Evidențind inechitatea existentă în societatea europeană, cu precădere cea engleză, naratorul ajunge la concluzia că stăpânirea colectivă a bunurilor le asigură tuturor locuitorilor un trai prosper, deoarece toți muncesc pentru același scop: bunăstarea statului și, implicit, a fiecăruia dintre ei.

### Originile clasice ale cetății ideale

Ideea unui stat ideal nu a fost întru totul nouă. Astfel de tendințe se regăsesc și în scrierile antice care vizau alcătuirea desăvârșită a societății din punct de vedere politic și social. Deși nu este considerat un filosof utopic, Platon a descris în *Republica* o organizare ideală a societății prin diferențierea claselor sociale<sup>4</sup>.

Dezvoltarea democrației, creșterea puterii poporului conferită prin dreptul de a-și alege din rândul său conducătorii, au determinat scăderea dominației aristocratice și a vechilor familii nobiliare. Politica nu mai constituia o carieră pentru descendenții acestor familii, manifestându-se astfel o contradicție. Acești tineri beneficiau, datorită posibilităților materiale, de o educație distinsă atât politică, cât și socială, fiindu-le recunoscute meritele în întreaga lume mediteraneeană, însă în patria lor natală nu ajungeau să își pună în practică cunoștințele deoarece nu erau aleși în funcții de conducere de comunitatea civilă.

În acest context, Platon aspiră la revendicarea puterii de altă dată a aristocrației grecești și reinstalarea ierarhiei în polis. Filosoful imaginează o cetate într-o formă simplistă care ulterior evoluează în una prosperă. Configurația statală are la bază diviziunea muncii, plecând de la ipoteza că un singur individ nu poate îndeplini singur toate funcțiile și nu poate exercita toate abilitățile necesare supraviețuirii, de aceea oamenii trăiesc în comunitate și astfel sunt dependenți unii de alții. „Munca unui om va fi superioară atât calitativ cât și cantitativ dacă se ocupă numai de un lucru potrivit cu dotările sale naturale.”<sup>5</sup>

Ducând ipoteza mai departe, Platon consideră că fiecare persoană este înzestrată cu anumite virtuți, iar diferențierea lor reprezintă o chestiune de dreptate. Ulterior, diviziunea muncii devine o diviziune ierarhică, în care indivizii capătă dreptul de a-i conduce pe ceilalți în funcție de constituirea sufletului, anume înzestrarea cu virtuți.

Virtutea supremă este rațiunea, partea pozitivă a sufletului și calitatea cea mai de preț a unei persoane, iar la polul opus se află dorințele<sup>6</sup>. Această structură justifică împărțirea oamenilor între conducători și conduși, respectiv între conducători și producători. Dezvoltarea rațiunii este o caracteristică a celor îndreptățiți să exercite funcția de conducere în stat și funcția militară, însă în cazul celor din urmă, sufletul acestora trebuie să fie înzestrat și cu fervoarea specifică războiului.

În viziunea filosofului grec, condiția socială a cetățeanului prevalează în fața înzestrării naturale a sufletului, iar standardul de viață reprezintă un factor decisiv, deoarece un individ prins în capcana luptei pentru nevoile de bază și preocupat de munci neînsemnate nu își va putea cultiva virtuțile. Astfel, pentru cetățenii

<sup>1</sup> Morus, *Utopia*.

<sup>2</sup> Morus, *Utopia*, 40.

<sup>3</sup> Eric Nelson, *Greek Nonsense in Thomas More's Utopia*, în *Thomas More's Utopia: Sources, Legacy, and Interpretation*, ed. Lawrence Wilde (London: Routledge, 2016), 21.

<sup>4</sup> Platon, *Republica*, trad. Andrei Cornea (București: Editura Humanitas, 2019), 433a-434c.

<sup>5</sup> Frederic Copleston, *Istoria filosofiei*, vol. 1, *Grecia și Roma* (București: Editura ALL, 2008), 204.

<sup>6</sup> Platon, *Republica*, 428b-429a.

mediocri, cea mai înțeleaptă cale de urmat este supunerea față de conducători și nicidecum accesarea la funcții înalte, deoarece conducătorul este întru chiparea polisului, iar acest fapt va influența dezvoltarea celorlalți.

Conflictul dintre dorințele trupului și virtuțile sufletului promovate de filosof poate fi rezolvat prin austeritate, prin practicarea cu consecvență a virtuților, autocontrolul individual subordonat rațiunii, dar și controlul exercitat de societatea coercitivă. Pasiunile trecătoare sunt caracteristice oamenilor slabi, lași și nedemni de a influența comunitatea, de aceea conducerea trebuie încredințată în mâinile celor virtuoși, filosofilor, care își pot stăpâni pornirile lumești în favoarea virtuților.

Cu privire la viața cotidiană a cetățenilor *Kallipolisului*, filosoful grec are o viziune asemănătoare cu a gânditorilor utopici medievali. Egalitatea dintre sexe, implicarea femeilor în toate muncile și în război, controlul statului asupra căsătoriilor celor din clasa superioară în scopul oferirii urmașilor desăvârșiți („soțul și soția să-și pună de gând, atât cât depinde de ei, de a da statului copiii cei mai bine făcuți la trup și la suflet”<sup>1</sup>) și educarea timpurie a copiilor în spirit patriotic reprezintă manifestări ale guvernării implicate, dominante și egalitariste din statul ideal, spre deosebire de Aristotel, care împărtășește o viziune diferită: „copilul tuturor este copilul nimănui. E de preferat condiția de văr primar celei de fiu platonice”<sup>2</sup>.

Proprietatea privată este considerată drept o necesitate generatoare de plăcere, din acest motiv nu ar trebui interzisă. Cu privire la aceasta, măsura optimă ce s-ar impune este ca societatea să fie educată astfel încât să nu dorească posesiuni inutile. „În primul rând, nimeni să nu aibă vreo proprietate privată, în afară de lucrurile de strictă necesitate. Apoi, nimeni să nu aibă o locuință sau vreo cămară în care să nu poată intra oricine ar voi. [...] Iar dacă vor dobândi pământ propriu, case și bani, vor fi administratori și agricultori în loc de păzitori, vor deveni stăpâni odioși în loc de aliați ai celorlalți cetățeni”<sup>3</sup>.

Aristotel, fiind constituționalist, vede în egalitate, uniformizare și comunism surse de plafonare, ineficiență, iar ulterior neînțelegeri între cetățeni, depărtându-se de spiritul utopic platonian. Spre deosebire de Platon, Aristotel nu așază statul în centrul preocupărilor, iar cetățenii drept auxiliari ai acestuia care trebuie controlați. Aristotel are o viziune individualistă, considerând că cetățenii care au o viață fericită duc la prosperitatea și armonia statului, iar trăinicia acestuia se asigură de buna educație, împlinirea virtuților și viața onestă a comunității<sup>4</sup>.

Statul ideal imaginat de Platon în *Republica* și consolidat prin *Legile* diferă fundamental de cel al utopiștilor renașcențiști. Proprietatea este elogiată și necesară, spre deosebire de Morus, care consideră că aceasta determină opresiunea în societate. Statul plăsmuit de filosoful grec este o construcție teoretică, existentă la nivel de principiu, pe când gânditorii utopici renașcențiști își situează societățile într-o pretinsă realitate, oferind mai multe indicii spațio-temporale și fiind mai generoși în descriere<sup>5</sup>.

Morus îi condamnă pe cetățenii ce se îndeletnicesc cu filosofia și artele, pe când Platon consideră că fără învățatură și practicarea virtuților morale, cetatea este osândită la corupție și decădere. Viziunea ideală asupra statului se diferențiază prin prisma contemporaneității gânditorului care blamează societatea în care trăiește și năzuiește la o schimbare fundamentală adusă de conducătorul desăvârșit: aristocratul instruit sau omul de rând în care poporul se regăsește.

În încercarea de a ilustra cetatea ideală, Platon amintește în dialogul *Critias* despre o utopie inversă, anume Atlantida. Acest oraș legendar a fost plăsmuit de Platon în opoziție cu Atena pentru a evidenția organizarea virtuoaasă și respectabilă a cetății grecești și a fost inspirat, probabil, de așezările din Orient, în special Persia. Cetatea atlantică este predestinată vicilor, fiind construită în urma pasiunii zeului Poseidon pentru pământeană Clito<sup>6</sup>.

Atlantida este înconjurată de cercuri de pământ și apă, având în mijloc templul lui Poseidon ce conține gravate pe o coloană regulile de conducere de către cei zece regi, fiii zeului. Fiind construită de zeul apelor, acesta aduce cu ușurință în mijlocul cetății numeroase izvoare cu apă, caldă și cu apă rece, pentru confortul cetățenilor<sup>7</sup>. Opulența cetății se observă pretutindeni, de la arhitectura bogată la infrastructura complexă, fiind cărmuită cu înțelepciune o vreme de către regii semizei, însă decăderea în imoralitate este consecința trăirii

<sup>1</sup> Platon, *Legile*, 783d8–e1 (trad. rom., 196), citat în Copleston, *Istoria filosofiei*, 1:212.

<sup>2</sup> Aristotel, *Politica*, 1262a13–14, citat în Copleston, *Istoria filosofiei*, 1:319.

<sup>3</sup> Platon, *Republica*, trad. Andrei Cornea (București: Humanitas, 2006), 416d–e.

<sup>4</sup> Hansot, *Perfection and Progress*, 30.

<sup>5</sup> Hansot, *Perfection and Progress*, 46.

<sup>6</sup> Gerard Naddaf, *The Atlantis Myth: An Introduction to Plato's Later Philosophy of History*, (Phoenix 48, nr. 3, 1994): 198.

<sup>7</sup> J. A. Stewart, *The Myths of Plato* (London: Macmillan and Co.; New York: The Macmillan Company, 1905), 461.

acestora în comuniune cu oamenii simpli și preluarea obiceiurilor degradate ale lor - „când caracterul omenesc a precumpănit, atunci, devenind incapabili să își mai poarte uriașa bogăție, au decăzut”<sup>1</sup>.

În lupta ipotetică dintre cetatea grecească și cea orientală, victoria celei dintâi se datorează faptului că Atena este mai puternică și stabilă din punct de vedere moral. Bogățiilor orientali li se opun atenienii virtuoși, pentru a demonstra că rațiunea câștigă războiul dintre oameni, iar bunurile materiale, atât de apreciate în Atlantida, sunt disprețuite de grecii pioși și puse la comun pentru a le demonstra utilitatea strict practică. Această victorie marchează prevalența rațiunii, a celor conduși de virtute asupra orientalilor roboți de stăpânirea posesiunilor de care nu se pot desprinde. Atenienii nu au nevoie de fortificații solide care să îi apere de invadatori, ci doar de dezvoltarea spiritului civic și a rațiunii morale în fiecare locuitor<sup>2</sup>.

Ulterior, în ciuda mărimii sale și a puterii exercitate peste părți din Libia, Egipt și celelalte țărmuri ale Mării Mediterane, Atlantida se scufundă sub ape, lăsând doar niște bancuri de nisip în urmă, care îngreunează navigația în acele zone<sup>3</sup>. Atlantida „reprezintă inversarea coruptă a Atenei ideale: un stat obsedat de expansiune militară și bogăție materială, a cărui prăbușire finală servește drept lecție filosofică despre inevitabilitatea autodistrugerii unei societăți lipsite de virtute morală”<sup>4</sup>.

În viziunea lui Platon, o cetate întemeiată pe conlucrarea oamenilor se bucură de mai multă stabilitate decât una construită de zeii înșiși, iar niște legi echilibrate și înțelept scrise asigură trăinicia comunității și viața armonioasă a locuitorilor. Lupta dintre cele două cetăți reprezintă o transpunere a luptei din interiorul omului ce se dă între patimi și virtute. Atena este cetatea dreptății și un avatar al virtuții. Atlantida, în schimb, simbolizează lumea desfrânată a vicilor și atașamentul față de bogățiile lumii, atașament care îl îndepărtează pe om de trăirea autentică, prezentă și asumată, de însăși umanitatea sa și îl conduce pe calea pierzării prin lăcomia după tot mai multă opulență.

### Conducerea omului de către om

S-a remarcat în filosofie faptul că pentru a crea o societate ideală, egalitaristă, primul pas necesar este anihilarea dreptului la proprietate<sup>5</sup>. Interzicerea dreptului de a avea posesiuni determină controlul ulterior al oricărui aspect al vieții cetățenilor. Astfel, proprietatea creează un grad de inegalitate socială care, la rândul său, poate determina accesarea la alte stări sociale și drepturi personale. Din acest motiv, gânditorii cu vederi socialiste au propus excluderea proprietății dintre prerogativele inerente ale ființei umane.

Egalitatea și inegalitatea socială determinate de proprietate au condus la moduri diferite ale conducerii omului de către om. Regimurile politice care au permis exercitarea libertății economice au instituit guvernarea fie într-o manieră bazată pe aceasta, de exemplu dominația aristocrației, fie într-o manieră independentă de starea materială, precum democrația.

Platon promovează conducerea exercitată de clasa aristocratică ereditară, respingând posibilitatea guvernării de către celelalte două clase existente<sup>6</sup>. Astfel, o cetate condusă de războinici sub forma timocrației s-ar transforma într-un stat sângeros precum Sparta, care își va concentra resursele în dezvoltarea artei războiului. Cealaltă clasă socială o constituie oligarhii, anume proprietarii îmbogățiți în urma diverselor tranzacții comerciale și aflați în posesia unor proprietăți instabile.

Singura categorie socială care se poate deda în totalitate cultivării virtuților și poate trăi fără preocuparea muncilor cotidiene este aristocrația, clasa celor care se bucură de proprietăți imobiliare ereditare ce îi conferă stabilitate în timp și asigură resursele unui trai la cel mai înalt nivel al epocii. Acești proprietari nu se pretează la practicarea comerțului în scopul câștigării banilor, precum oligarhii, averea lor fiind perpetuată în timp prin munca producătorilor și nu își pierde valoarea sau materialitatea, deoarece cuprinde proprietăți funciare<sup>7</sup>.

Persoana conducătorului este importantă deoarece aceasta întrușează starea morală a întregii cetăți,

<sup>1</sup> Platon, *Critias*, trad. Cătălin Partenie, în Platon, *Opere*, vol. VII, ed. Petru Creția (București: Editura Științifică, 1993), 120e–121a

<sup>2</sup> Jean Servier, *Istoria utopiei* (București: Editura Meridiane, 2000), 45.

<sup>3</sup> J. A. Stewart, *The Myths of Plato* (London: Macmillan and Co., 1905), 458.

<sup>4</sup> Annas, Julia. *Plato's Myths of Judgement* *Phronesis* 27, nr. 2 (1982): 124

<sup>5</sup> Karl Marx și Friedrich Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, trad. Editura de Stat pentru Literatură Politică (București: 1954), Cap. II.

<sup>6</sup> Platon, *Republica*, 434a–434c.

<sup>7</sup> Ulterior, în filosofia modernă, această perspectivă de monopolizare a bunurilor a fost aspru criticată. În lucrarea *Societatea deschisă și dușmanii ei. Vol. 1: Vraja lui Platon*, Karl Popper susține că definiția dreptății a lui Platon maschează un regim totalitar, menit să mențină indivizii din clasele inferioare în aceeași poziție, fără a avea posibilitatea de a dobândi drepturi politice reale.

iar astfel influența pe care o manifestă societatea asupra educației tinerilor. O comunitate ce promovează valori stabile și admirabile își va asigura un viitor strălucit, pe când o populație viciată va strica și tinerele mlădițe în care exista începutul unor virtuți, asemeni cazului lui Pericle, corupt de necinstea societății în care trăia.

Conceptul complex al proprietății devine și mai controversat în viziunea filosofului grec deoarece nu orice fel de posesiuni materiale sunt în măsură să confere celui care le deține noblețea unui statut social superior și aptitudinile de conducător. Astfel, bogăția dobândită în urma unor activități ordinare sau triviale este efemeră și nu îl înobilează pe cel care o stăpânește. Dimpotrivă, oamenii care o râvnesc sunt considerați iubitori de bani, ceea ce reprezintă un viciu moral incompatibil cu distinsa prerogativă de conducător.

În cetatea ideală cârmuită de regele filosof, individul disprețuiește averea personală, folosindu-se în comun cu ceilalți de ceea ce îi este necesar, fără a reține pentru sine obiecte<sup>1</sup>. Cu cât un om își apleacă sufletul spre bunurile materiale, cu atât se îndepărtează de moralitate și își risipește spiritul rațional. Datorită acestui fapt, Platon consideră bogăția un element distructiv în societatea ideală pe care o plămăduiește și găsește soluția stăpânirii în comun a bunurilor, pentru a nu reprezenta o tentație pentru cetățeni care să îi îndepărteze de scopul unanim.

În mitul Atlantidei, Platon evidențiază importanța influenței exercitate de conducători. Atât timp cât cele zece orașe au fost conduse fiecare de către cei zece fii ai zeului Poseidon după poruncile lăsate de acesta și înscrise pe tablă, continentul a prosperat, bucurându-se de deplină glorie și bunăstare a locuitorilor. Oamenii au păstrat ordinea divină instituită, respectând legile, onorând zeii, prețuind virtutea mai mult decât orice posesiune materială și folosindu-și averile cumpătat, pentru ajutorarea lor reciprocă<sup>2</sup>.

În timp, din cauza imixtiunii regilor cu firea pământescă, aceștia își pierd treptat virtuțile divine cu care au fost înzestrați și preiau în schimb viciile umane. Acest lucru se răsfrenge asupra întregii societăți. Odată cu slăbirea temperamentului conducătorilor, cetățenii se dedau și ei viciilor, iar astfel se produce degradarea morală a societății, urmată de risipirea materială a statului. Atlanții încep să piardă războaie și teritorii, iar ulterior însăși natura se răzbună pe ei, acoperindu-le continentul de ape și făcându-i astfel să dispară.

Platon evidențiază prin acest mit influența conducătorului asupra bunului mers al cetății. Susținând originea divină, deosebită a regilor, filosoful sugerează necesitatea aflării în funcția de conducere a unor oameni distinși din punct de vedere social, făcând o aluzie la aristocrații cu rădăcini elitiste. De asemenea, Platon evidențiază și modul de viață de care trebuie să beneficieze conducătorul pentru a-și putea păstra virtuțile, spre beneficiul întregii comunități. Coruperea morală a regelui duce la dezintegrarea statului, atât din punct de vedere social, cât și economic, teritorial și ulterior la dispariția lui.<sup>3</sup>

În concluzie, „Comunismul utopiei platonice nu este de natură economică, ci spirituală; el nu urmărește o redistribuire a produselor, ci o eliberare a sufletului. Prin eliminarea proprietății private, Platon nu a dorit să creeze o societate a abundenței materiale, ci a curățat cetatea de egoismul posesiunilor, convins fiind că acolo unde nu există *al meu* și *al tău*, statul devine o singură familie unită prin aceeași idee de dreptate.”<sup>4</sup>

În Grecia antică, proprietatea a jucat un rol fundamental în alcătuirea statelor și a creării formelor de guvernământ. Proprietății însă, i s-a acordat recunoaștere și consemnare legislativă mult mai mare în Roma Antică, într-o societate care reunea o clasă dominantă de proprietari privați, unii bogați și alții săraci, țărani dar și proprietari funciari, militari dar și filosofi<sup>5</sup>. Astfel, politica grecească și romană a fost ținută în jurul problematicii proprietății și a relațiilor dintre categoriile sociale, rezultate într-o anumită măsură tot din starea materială a cetățenilor.

În antiteză cu statul ideal imaginat de filosofii greci, romanii s-au dovedit mai pragmatici și au încercat să implementeze în mod concret un sistem care să diferențieze situația economică a cetățenilor și prerogativele de care se pot bucura în funcție de aceasta. Romanii nu și-au descris în opere filosofice utopice viziunea asupra societății desăvârșite, ci au pus în aplicare cu fermitate, prin certitudinea inspirată de sistemul legislativ bine conturat, orice teorie care viza o posibilă îmbunătățire a prosperității statului. Este meritul romanilor faptul că au făcut o delimitare clară între public și privat, ba chiar și între proprietate și stat prin distincția dintre *imperium* și *dominium* – dreptul de a porunci și puterea în forma proprietății.

Această separație a devenit un pilon fundamental pentru gândirea constituționalistă, oferind argumentul juridic prin care puterea politică a statului era strict limitată, împiedicând suveranul să confişte în mod arbitrar

<sup>1</sup> Platon, *Republica*, 473c-473e.

<sup>2</sup> Stewart, *The Myths of Plato*, 463.

<sup>3</sup> Stewart, *The Myths of Plato*, 463.

<sup>4</sup> Ernst Barker, *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors* (London: Methuen & Co., 1918), 242.

<sup>5</sup> Iustinian, *Instituțiile lui Iustinian*, trad. Vladimir Hanga (București: Editura Lumina Lex, 2002), II.1.

resursele economice ale cetățenilor săi și stabilind astfel că proprietatea privată precedă și îngrădește autoritatea guvernamentală<sup>1</sup>.

Cicero, în lucrarea sa *Despre îndatoriri (De officiis)*, desemnează scopul statului ca fiind acela de a proteja proprietatea privată<sup>2</sup>. Ambele sunt centre de putere aflate în asociere, interdependentă, alături de tensiune, centre a căror evoluție a schimbat istoria lumii. Republica romană a asigurat stabilitatea celor două, Imperiul a perturbat-o prin concentrarea puterilor *imperium* și *dominium* în persoana împăratului, însă această tensiune s-a reechilibrat în urma prăbușirii Imperiului Roman odată cu nașterea feudalismului, atunci când statul s-a dizolvat în proprietăți individuale.

Imperiul Roman s-a dovedit a fi un stat aristocratic care, datorită dimensiunilor sale vaste, trebuia să fie condus de intermediarii împăratului. „Acesta era un stat clădit pe bogăția privată, un instrument al ambiției și al acumulării individuale al unei clase dominante formate din proprietari privați, care concureau între ei pentru bogăție și putere, dar a căror poziție de clasă, în absența unei puteri de stat superioare, era susținută numai de propriile lor raporturi orizontale destul de fragile.”<sup>3</sup>

Dimpotrivă, renașterii, văzând nedreptățile și ororile cauzate de guvernarea unei nobilimi viciate și avide, aspiră la crearea unei societăți egalitariste în care proprietatea privată să fie inhibată, iar conducătorii să fie aleși democratic din rândul celor mulți. Regimurile politice ideale imaginare de gânditorii utopici instituie o conducere fermă și intransigentă asupra cetățenilor uniformizați de viațuirea în comun și lipsa oricărui posesiuni personale, conducere care, deși are o deghizare democratică<sup>4</sup>, în esență se concretizează prin severitatea impunerii și pedepsirea aspră a oricărui abateri.

## Concluzii

Analizând utopiile și operele predecesoare lor – care constituiau soluțiile concepute de mințile luminate din diverse epoci la problemele sociale - se poate costata că proprietatea a fost factorul care stă la baza societăților inechitabile și tot aceasta este principala piedică în implementarea sistemelor utopice ale statelor ideale.

Totodată, proprietatea este și temeiul segregăției pe clase sociale și determină, pe principii degenerate, conducerea indivizilor de către individul potent economic și organizarea societății pe baza guvernării celor bogăți și puternici. În multe cazuri, însăși accesul la o funcție de conducere era condiționată de averea dobândită prin muncă și calitățile de întreprinzător ale candidatului, în timp ce o proprietate funciară minoră aducea cu sine obligații pecuniare (taxe, tribut) sau în natură (o parte din produse, muncă servilă)<sup>5</sup>.

„În utopiile antice, abolirea proprietății private nu a fost o încercare de a democratiza bogăția, ci o metodă radicală de a izola comunitatea de corupția ei. Pentru Platon, renunțarea la bunuri materiale era prețul suprem pe care cetățeanul trebuia să îl plătească pentru a asigura unitatea perfectă a statului, demonstrând că adevărata cetate ideală nu se măsoară în posesii, ci în virtute.”<sup>6</sup> Proprietatea privată are un rol deosebit în stabilirea formei de guvernare a unei societăți și a modului de viață efectiv al cetățenilor.

## References:

- Annas, Julia. „Plato's Myths of Judgement.” *Phronesis* 27, nr. 2 (1982): 119–143
- Aristotel, *Politica*, trad. Raluca Grigoriu (București: Editura Paideia, 2001).
- Barker, Ernst. *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*. London: Methuen & Co., 1918.
- Copleston, Frederic. *Istoria filosofiei*. Vol. 1, *Grecia și Roma*. București: Editura ALL, 2008.
- Hansot, Elisabeth. *Perfection and Progress: Two Modes of Utopian Thought*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1974.
- Iustinian, *Instituțiile lui Iustinian*. Traducere de Vladimir Hanga. București: Editura Lumina Lex, 2002.
- Lee, Daniel. *Popular Sovereignty in Early Modern Constitutional Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Marx Karl și Engels Friedrich, *Manifestul Partidului Comunist*, traducere Editura de Stat pentru Literatură Politică (București: 1954).
- Meiksins Wood, Ellen. *De la cetățeni la seniori*. Cluj-Napoca: Editura Tact, 2018.

<sup>1</sup> Daniel Lee, *Popular Sovereignty in Early Modern Constitutional Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 84–86.

<sup>2</sup> Meiksins Wood Ellen, *De la cetățeni la seniori* (Cluj Napoca: Tact, 2018), 37.

<sup>3</sup> Meiksins Wood, *De la cetățeni la seniori*, 164.

<sup>4</sup> Atât în cazul *Utopiei*, cât și al altor scrieri idealiste precum *Cetea Soarelui*, opera filosofului italian Tomasso Campanella, conducătorii sunt aleși din rândul cetățenilor.

<sup>5</sup> Meiksins Wood, *De la cetățeni la seniori*, 30.

<sup>6</sup> Lewis Mumford, *The Story of Utopias* (New York: Boni and Liveright, 1922), 52.

- Meiksins Wood Ellen, *Libertate și proprietate*. Cluj Napoca: Tact, 2019.
- Morus, Thomas. *Utopia*. Tradus de Elefterie Bezdechi și Șt. Bezdechi. Filipeștii de Târg: Editura Antet XX Press, 2007.
- Mumford, Lewis. *The Story of Utopias*. New York: Boni and Liveright, 1922.
- Naddaf, Gerard. „The Atlantis Myth: An Introduction to Plato's Later Philosophy of History.” *Phoenix* 48, nr. 3 (1994): 189–209.
- Nelson, Eric. „Greek Nonsense in Thomas More's Utopia.” În *Thomas More's Utopia: Sources, Legacy, and Interpretation, editat de Lawrence Wilde*, 19–38. London: Routledge, 2016.
- Platon. *Critias*. Tradus de Cătălin Partenie. În *Platon, Opere*, vol. VII, ediție îngrijită de Petru Creția, 219–235. București: Editura Științifică, 1993.
- Platon, *Republica*. Traducere de Andrei Cornea. București: Editura Humanitas, 2019.
- Popper Karl, *Societatea deschisă și dușmanii ei*. Vol. 1: *Vraja lui Platon*, trad. D. Stoianovici. București: Editura Humanitas, 2017.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*. Tradus de S. Antoniu. București: Incitatus, 2001.
- Servier, Jean. *Istoria utopiei*. București: Editura Meridiane, 2000.
- Stewart, J. A. *The Myths of Plato*. London: Macmillan and Co., 1905.
- Ungheanu, Mihail M. „Despre conceptele de utopie și suveranitate. O scurtă privire.” *Revista de filosofie* LXIII, nr. 4 (2016): 443–458.

#### BIONOTE:

**Laura-Elena ROMAN-FAUR** is a PhD candidate at the Faculty of Letters, Technical University of Cluj-Napoca – North University Center of Baia Mare. Their doctoral research explores the philosophical and socio-political value assigned to human beings through the lens of property ownership. Specifically, the dissertation focuses on ideological extremes that either seek to annihilate property—such as classical utopias and utopian socialism—or idealize it, as seen in left-wing and right-wing libertarianism. They have actively participated in various academic conferences and specialized workshops within the humanities. Currently, they are dedicated to writing their doctoral thesis, contributing to the fields of political philosophy and the history of ideas.

# Neoliberalism sau totul este de vânzare. Actualitatea lui Marx

**Article history:**

Received: 19.03.2026

Revised: 10.04.2026

Accepted: 27.04.2026

Available online: 01.07.2026

**Dragoș DRAGOMAN**

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

[dragos.dragoman@ulbsibiu.ro](mailto:dragos.dragoman@ulbsibiu.ro)<https://orcid.org/0000-0001-5939-3484><https://doi.org/10.56177/eon.7.2.2026.art.14>**Title:** “Neoliberalism or everything is for sale: The relevance of Marx”**Abstract:** The current situation of neoliberal unchallenged and crushing dominance is by no means disconnected from its economic and social original settings. The commodification of all goods and services, the consumption driven market strategies, the cultural homogenization and the shallow banal intellectual environment, the lack of perspective and the profound loneliness against the brutal forces of the capital, they all point out the catastrophic alienation of those who struggle to make a living by selling their workforce. However, the current situation was set like in a nutshell at the origin of the capitalist system. Therefore, it is worth reading Marx through the lens offered by Schumpeter, who honestly acknowledges his shortcuts and partial failures, yet praises him as a gifted economist, an inspired ideologist and a clairvoyant sociologist.**Keywords:** neoliberalism, social deprivation, cultural banalization, economic theory, Marx, Schumpeter.

**REZUMAT:** Situația actuală, determinată de dominația fără apel a ideologiei neoliberale, nu poate fi deconectată de originile sale. Transformarea tuturor lucrurilor și serviciilor în bunuri de vânzare, marketizarea întregii societăți, omogenizarea și sărăcirea culturală, lipsa de orizont și disperarea omului lăsat de izbeliște în fața forțelor teribile ale Pieței, toate arată alienarea accentuată a celor lăsați să se descurce singuri, vânzându-și tot mai ieftin forța de muncă. De aceea, o lectură a lui Marx prin grila oferită de Schumpeter este esențială pentru a înțelege lumea. Deși Schumpeter nu-l scutește de critica erorilor mai mari sau mai mici, acesta îi recunoaște pe deplin anvergura de mare economist, de orator inspirat și de sociolog perspicace.

**CUVINTE-CHEIE:** neoliberalism, inegalități sociale, sărăcie culturală, teorie economică, Marx, Schumpeter.

## Introducere

De multe ori, pentru a înțelege opera unui mare autor nu este suficient să o citești independent, ci în raport cu criticii ei. Atunci când sunt obiectivi (și mai ales când nu sunt), criticii ridică probleme la care nu te-ai fi gândit citind acea operă separat de felul în care a fost ea receptată. Așa stau lucrurile și cu Marx, probabil cel mai des invocat autor al modernității. Fie că suntem de acord cu el sau nu, Marx a schimbat felul nostru de a înțelege lumea. Tot vocabularul, panopia de idei, construcțiile ideologice mai elaborate, toate sunt impregnate de felul său radical nou de a concepe lumea. După cum sublinia și Popper, unul din dușmanii săi cei mai virulenți, noua lume industrială, modernă, este imposibil de înțeles fără conceptele elaborate de Marx.<sup>1</sup> Formația sa filosofică și intuiția lui sociologică i-au dat o priză de conștiință asupra realității pe care puțini au avut-o în vremea sa. De aceea, Marx este nu doar un profet al celor năpăstuiți, un tribun virulent, un critic al lumii moderne capitaliste, ci și un economist lucid și un sociolog de prin rang.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Karl R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei. Volumul 2: Epoca marilor profeții: Hegel și Marx*, trad. rom. D. Stoianovici (București: Humanitas, 2005).

<sup>2</sup> Pentru o bună evaluare a contribuțiilor sale economice și sociologice, vezi Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, trad. fr. Gaël Fain (Paris: Payot, 1963).

Desigur, în istoria ideilor, Marx este un profet al unei noi religii, un profet al celor în nevoie, o speranță pentru mântuirea celor nevoiași. Folosind logica specific religioasă, marxismul le oferă fidelilor un sistem de țeluri finale ce dau un sens vieții, un sistem de referință absolut pentru a judeca evenimentele și acțiunile.<sup>1</sup> Mai mult, marxismul însoțește aceste țeluri de un ghid de acțiune, un plan de salvare și o revelație a răului de care omenirea (sau o parte aleasă) trebuie eliberată.<sup>2</sup> Mai mult, continuă Schumpeter, marxismul face parte din grupul de religii ce promit paradisul aici, pe pământ. Acest caracter religios al marxismului este cel care-i oferă, de altfel, succesul, ceea ce n-ar fi reușit o lucrare strict științifică, oricât ar fi fost mai bună decât cea a lui Marx.<sup>3</sup> Pe de altă parte, nici suma frazelor incandescente, a acuzațiilor radicale și atitudinilor vindicative, nu ar fi fost de ajuns pentru a-i conferi operei sale rezistență și atractivitate. De-ar fi fost un simplu frazeolog, remarcă Schumpeter, Marx ar fi fost de multă vreme mort și uitat.<sup>4</sup>

Marx este un profet și pentru că epoca sa avea nevoie de un astfel de personaj. Schumpeter subliniază că Marx a trăit exact în epoca maximelor realizări burgheze și a minimelor sale produse culturale, într-o epocă în care materialismul mecanicist și mediul cultural nu dădeau nici un semn de posibilă nouă artă sau al unui posibil nou mod de a fi, zbatându-se în banalitatea cea mai respingătoare.<sup>5</sup> Toate clasele sociale își pierdeau încrederea, speranța se stinge în lumea proletarilor, în timp ce intelectualii se considerau pe deplin mulțumiți cu *Logica* lui Mill.<sup>6</sup> De aceea, pentru milioane de năpăstuiți ai sorții, mesajul marxist al paradisiului pământesc era o rază de lumină ce dădea un nou sens vieții, în ciuda oricăror tendințe de-a considera religia marxistă drept o contrafacere sau drept o caricatură a religiei.<sup>7</sup> Oricum ar fi, subliniază Schumpeter, nu putem să contestăm grandioarea unei asemenea realizări, nici să-i refuzăm admirația. Căci mesajul marxist a fost enunțat și exprimat în forma cea mai susceptibilă de a fi receptat de mentalitatea pozitivistă a epocii: transpunând sentimentul profund de a fi reprimat și maltrat, apoi, proclamând că vindecarea acestor rele cu ajutorul socialismului trebuie considerată drept o certitudine susceptibilă de a fi demonstrată rațional.<sup>8</sup> Aceasta este o artă supremă, aceea de a combina aspirațiile extra-raționale pe care religia în declin le lăsase de izbeliște, cu tendințele contemporane către raționalism și materialism, specifice unei epoci ce nu tolera nici o credință lipsită de atribute științifice sau cvasi-științifice.<sup>9</sup> Să combini predica cu formule de analiză și să dezvolti analiza fără să uiți de aspirațiile inimii, aceasta este tehnica lui Marx și atuuul suprem al marxismului, anume convingerea că omul în sine și cauza pentru care luptă nu pot fi învinși, ci vor triumfa în cele din urmă.<sup>10</sup>

### Marx și descrierea societății capitaliste

În ciuda unor formulări mai vagi sau a unor reflecții neduse întotdeauna până la capăt, ideea fundamentală este limpede. Ceea ce spunea Marx, în esență sa, este că factorul de stratificare a societății capitaliste constă în deținerea proprietății sau în lipsa proprietății (*the have and the have-nots*) mijloacelor de producție, precum halele industriale, mașinile, materiile prime și obiecte de consum ce intră în bugetul muncitorilor.<sup>11</sup> Ca atare, capitalismul se bazează pe două clase și nu pe mai multe: cei care dețin proprietatea, capitaliștii, și cei care nu posedă, forțați să-și vândă forța de muncă, proletariatul sau clasa muncitoare. Asta în ciuda existenței unor clase intermediare, pe care Marx nu le neagă, formate din fermieri sau meșteșugari, care folosesc forță de muncă și execută ei înșiși munci manuale, precum și din funcționari și din membrii ai unor profesii liberale, anomalii ce tind să dispară pe măsura dezvoltării capitalismului.<sup>12</sup>

Desigur, trecerea de la numeroase observații sociologice și intuiții la construcții teoretice ce combină sociologia, economia și filozofia, în final la o teorie marxistă unificată, expune fisurile arhitecturii teoretice și, uneori, improvizările sau aproximările deficitare. Dorința lui Marx de a lega proprietatea capitalului de acumularea

<sup>1</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>12</sup> *Ibid.*

accelerată este un astfel de exemplu. Schumpeter consideră că felul acesta de a argumenta și insistența asupra faptului că proprietatea asupra lucrurilor este caracteristica determinantă a unei clase sociale nu face decât să acorde o importanță și mai mare fenomenului „acumulării inițiale”.<sup>1</sup> Adică să ridice problema dificilă a felului în care capitaliștii au devenit, la origine, capitaliști și cum și-au achiziționat stocul de mărfuri necesar scopului lor de a începe exploatarea muncii plătite.<sup>2</sup> Deși Marx nu este pe deplin lămuritor, poziția sa este în mare parte corectă.<sup>3</sup> Stocul de capital nu poate veni (doar) din economisire, așa cum argumentează adepții factorilor culturali.<sup>4</sup> Deși Schumpeter critică modul lui Marx de a expedia acest argument fără a-l cântări îndeajuns, el îi dă totuși dreptate lui Marx. Faptele istorice și contemporane (lui Schumpeter) arată că această poveste frumoasă a chiverniselii nu respectă tot adevărul, deși explică o parte din el, în sensul în care priceperea (inteligența) și energia peste medie pot parțial determina succesul industrial, mai ales punerea bazelor puterii industriale.<sup>5</sup> Pe fond, însă, nimeni nu dobândește o poziție de capitalist (anume de angajator industrial) prin simpla economisire prelevată din salariul său cu scopul de a strânge fondurile necesare echipării unei uzine.<sup>6</sup> Partea decisivă a acumulării provine din profit și, ca atare, presupune profit, de aceea este important să fie făcută distincția dintre economisire și acumulare. Deci, din punct de vedere al teoriei economice, Marx are dreptate să conteste rolul economisirii.<sup>7</sup> Ca atare, distincția dintre capitaliști și muncitori rămâne un element fundamental al societății moderne, în ciuda criticilor legate de etanșeitatea și dinamica claselor, așa cum sunt ele descrise de Marx.<sup>8</sup>

### Marx și interpretarea istoriei

La fel se întâmplă cu liniile mari ale teoriei marxiste. Anume, faptul că modulele sau condițiile de producție constituie factorul determinant, fundamental, al structurilor sociale, care, la rândul lor, dau naștere atitudinilor, acțiunilor și civilizației.<sup>9</sup> În termenii lui Marx, „fabrica manuală” dă naștere societății feudale, la fel cum „fabrica cu aburi” dă naștere societății capitaliste.<sup>10</sup> Apoi, faptul că formele de producție au ele însele o logică proprie, adică variază în funcție de necesitățile inerente pentru a crea, prin chiar funcționarea lor, pe cele ce le vor succeda.<sup>11</sup> Altfel spus, sistemul caracterizat de „fabrica manuală” dă naștere unei situații economice și sociale în cadrul căreia adoptarea metodei de producție mecanice devine o necesitate practică, pe care indivizii sau grupurile sunt incapabili să o modifice.<sup>12</sup>

Ceea ce poate fi criticat este, desigur, modul în care Marx îmbină părțile mari ale teoriei, anume motorul primordial responsabil pentru toate transformările economice și sociale, descris mai sus, cu filozofia istoriei și cu dinamica claselor sociale. Interpretarea economică a istoriei a devenit, pentru adepții teoriei și apoi ai cultului marxist, o grilă explicativă a tuturor secretelor istoriei.<sup>13</sup> Nu trebuie însă uitat, subliniază Schumpeter, că această interpretare dată de Marx a înlocuit argumente dintre cele mai mediocre, economiștii având mari dificultăți în a recunoaște fenomenul claselor sociale, nevăzând în lume decât o grupare amorfă de indivizi și grupuri având câteva caracteristici comune.<sup>14</sup> Meritul lui Marx este de a fi introdus în discuția sociologică un fenomen cu un mare

<sup>1</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>2</sup> Pentru teoria lui Marx, vezi *Le Capital, Livre I, sections V à VIII*, trad. fr. Roy, în special secțiunea a VIII-a, „Acumularea primitivă” (Paris: Flammarion, 1985), 167-216.

<sup>3</sup> Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, 36.

<sup>4</sup> În opoziție cu Marx, sociologi precum Max Weber au supraestimat elementele culturale dominante, precum funcția eticii protestante în economisire și în dedicarea întregului efort și a inteligenței personale muncii antreprenoriale. Pentru argumentul complet, vezi Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, précédé de Remarque préliminaire au recueil d'études de sociologie des religions I* et suivi de *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, trad. fr. Isabelle Kalinowski (Paris: Flammarion, 2017).

<sup>5</sup> Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, 35.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>14</sup> *Ibid.*

rol în aplicațiile practice și în înțelegerea unor orizonturi mai largi ale evoluției sociale decât simpla lui utilitate în teoria economică pură.<sup>1</sup>

Asta deși Marx nu a definitivat o teorie sistematică a claselor și a intereselor de clasă, cele care se aflau în centrul preocupărilor sale. Este posibil, crede Schumpeter, să fi lăsat acest efort pe mai târziu, lăsând să scape momentul propice pentru o clarificare necesară, mai ales pentru că, prin folosirea tot mai frecventă a noțiunii de clasă în raționamentele sale, Marx a considerat superfluu să-i dea o formulare definitivă.<sup>2</sup> Cum, la fel de bine, este posibil ca unele elemente ale doctrinei claselor sociale să fi rămas nedeterminate în mintea sa, sau ca drumul argumentativ să se fi împotmolit în fața unor obstacole pe care și le-a ridicat el însuși prin insistența asupra unei concepții pur economice și ultra-simplificate a fenomenului de clasă.<sup>3</sup>

Același lucru se întâmplă cu caracterul istoric al marilor teorii ale lui Marx, ce oferă aparența unei soluții, dar lasă nerezolvate multe aspecte, unele esențiale. Cum ar fi definirea poziției sociale prin deținerea proprietății, ce duce în mod necesar la noțiunea de închidere ermetică între clasele sociale.<sup>4</sup> Reușita în afaceri nu constituie întotdeauna singura cale de acces la preeminența socială, ceea ce ar fi necesar pentru ca proprietatea mijloacelor de producție să determine în mod cauzal poziția unui grup în cadrul structurii sociale.<sup>5</sup> Ca atare, separarea o dată pentru totdeauna între oameni care ar fi, alături de descendenții lor, capitaliști sau proletari nu este realistă, la fel cum teoria ignoră fenomenul observabil al ascensiunii și decăderii continue a familiilor particulare,<sup>6</sup> care urcă în straturile superioare sau care sunt excluse de acolo.<sup>7</sup> Mai mult, insistența excesivă asupra rigidității și grosimii liniei de demarcație dintre clasa capitalistă și cea muncitorească a fost agravată de insistența, la fel de excesivă, asupra antagonismelor ce opun aceste clase, ce ignoră complet relațiile de cooperare și complementaritate.<sup>8</sup>

În ciuda criticilor, unele pe deplin justificate, unele deplasate sau de-a dreptul fanteziste, Marx rămâne un mare savant. Mai mult, crede Schumpeter, un geniu și un profet.<sup>9</sup> În timp ce geniile și profeții nu se disting defel prin erudiție profesională, iar originalitatea lor, când există, stă chiar în lipsurile lor științifice, Marx era un cititor vorace și un muncitor intelectual neobosit.<sup>10</sup> Ca atare, nimic din opera sa economică nu poate fi subsumat unei insuficiente erudiții sau explicat printr-o pregătire insuficientă în tehnica analizei teoretice economice. Citind tot ceea ce merita citit în acea perioadă, luând în calcul toate datele și toate argumentele cu o pasiune insolită pentru detalii, Marx se preocupa înainte de toate de a rafina instrumentele analitice pe care i le oferea știința vremii sale, netezind dificultățile logice și construind pe fundațiile astfel stabilite o teorie cu adevărat științifică prin natura și motivațiile sale, oricare ar fi fost lipsurile acesteia.<sup>11</sup> Doar așa, printr-un efort nesfârșit de a se cultiva pe sine și pentru a stăpâni ceea ce se putea stăpâni, Marx s-a eliberat într-o mare măsură de ideile preconceptuate și de obiectivele extra-științifice.<sup>12</sup> De aici originalitatea și capacitatea sa de a vedea ceea ce alții nu puteau să vadă.

### Marx și teoria economică a vremii sale

Pe tărâm pur economic, desigur, conceptele cărora le-a dat viață au rezistat mai mult sau mai puțin timpului, analizei extinse și aprofundării cunoașterii economice. În unele privințe, chiar el și-a întins capcane din care nu a reușit să iasă. Este și cazul conceptului central de „plus-valoare”. Acesta îi era necesar pentru a demonstra științific că exploatarea muncitorilor era reală, că ea depășea nivelul simplului slogan destinat agitației politice.<sup>13</sup> Ce dorea el să arate era că exploatarea nu rezulta, ocazional și accidental, dintr-o situație specifică, dintr-o fraudă ocazională a patronului sau din puterea lui de a se tocni cu cei care-i vindeau munca. Ci că exploatarea decurgea, în mod inevitabil și independent de vreo voință strict individuală, din chiar logica sistemului

<sup>1</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Aceste fapte, pe care Schumpeter le consideră evidente și incontestabile, pot fi întâlnite în frescele sociale descrise de Balzac în *Comedia umană*, de Zola în ciclul de romane dedicat familiei *Rougon-Macquart* sau de Thomas Mann în *Casa Buddenbrock*.

<sup>7</sup> Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, 39.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 49.

capitalist.<sup>1</sup> Astfel, ceea ce muncitorul poate face manual sau intelectual reprezintă un stoc de muncă potențială, anume o putere de muncă disponibilă. O fracție din acest stoc total de muncă potențială.<sup>2</sup> Fiind o marfă pe o piață dedicată, acesteia i se aplică legea economică a valorii pe care o elaborase Marx, bazată pe echivalentul de ore-muncă. Altfel spus, într-un sistem în echilibru și în concurență perfectă, munca ar obține un salariu proporțional cu numărul de ore muncite ce participă la „producția” sa.<sup>3</sup> Dar, se întreabă Schumpeter, care este numărul de ore muncite intrând în „producția” stocului de muncă potențială înmagazinată într-un muncitor? Răspunsul, derivat din comparația cu achiziționarea unui sclav pe piața de sclavi, este numărul de ore muncite necesare pentru creșterea, hrana, îmbrăcămintea și cazarea unui muncitor.<sup>4</sup> Astfel, când muncitorul își vinde o fracțiune din acest stoc (exprimat în zile, luni sau ani), el primește un salariu corespunzător fracției vândute.

Exploatarea nu vine, deci, din slăbiciunea în negocierea prețului muncii sale, nici din vreo fraudă sau spoliere. Ea vine din mecanismul economic al folosirii muncii, în sensul în care proprietarii ce și-au asigurat acest stoc de servicii potențiale pot să-l facă pe muncitor să muncească mai multe ore, adică să producă mai multe servicii efective, decât ar fi necesar pentru a produce un astfel de stoc de servicii potențiale.<sup>5</sup> În termenii lui Schumpeter, capitaliștii pot obține mai multe ore de muncă decât au plătit. Iar cum produsele sunt și ele vândute la prețuri proporționale cu orele muncite necesare producerii lor, apare o diferență între aceste valori, diferența acesta fiind tot timpul vărsată în contul capitalistului prin logica piețelor capitaliste.<sup>6</sup> Astfel apare „plus-valoarea”. Prin faptul că și-o atribuie în mod exclusiv, capitalistul „exploatează” mâna de lucru, rata plus-valorii (adică nivelul de exploatare) fiind definită ca raportul dintre plus-valoare și salarii.<sup>7</sup> Mecanismul acesta impersonal aduce plus-valoarea în mâinile capitaliștilor, deși ei le dau muncitorilor valoarea întregă a potențialului lor de muncă și nu primesc din partea consumatorilor decât valoare deplină a produselor vândute.

Desigur, rămâne de admirat felul în care argumentul științific al „exploatării”, oricât de departe de sensul său obișnuit, ajunge să atingă scopul de a-l înarma pe discipolul marxist în lupta pe care o duce.<sup>8</sup> Pentru că, într-un sistem economic static, teoria plus-valorii este greu de susținut, chiar urmând ipotezele lui Marx. Teoria valorii bazată pe muncă, chiar stabilind că e valabilă pentru orice tip de marfă, nu poate fi aplicată „mărfii” muncă, pentru că asta ar însemna ca muncitorii să poată fi produși, precum mașinile, pe baza unui calcul rațional de preț de retur. Nefiind posibil, nu este deloc demonstrat că valoarea energiei muncă trebuie să fie proporțională cu numărul de ore aplicate „producerii” sale.<sup>9</sup> În plus, nu poate exista un echilibru de concurență perfectă care să le permită tuturor angajatorilor-capitaliști să obțină profituri de exploatare.<sup>10</sup> Marx se poziționează singur într-o situație de nesusținut, atunci când consideră teoria plus-valorii o teză relativă la funcționarea unei economii statice în stare de echilibru perfect.<sup>11</sup> Marx nu era defel obligat să accepte o luptă teoretică pe un teren unde era atât de ușor să fie bătut. Când însă vedem că Marx nu urmărea să analizeze o stare de echilibru, pe care nu credea că o societate capitalistă o poate atinge, ci, din contră, un proces de transformări neînchinate a structurii economice, criticile bazate pe considerațiile anterioare nu mai par atât de solide.<sup>12</sup> Chiar dacă nu se pot manifesta în echilibru perfect, plus-valorile pot exista în mod constant pentru că regimul economic însuși nu permite unui echilibru să se stabilească; deși tind continuu să dispară, ele pot tot timpul exista pentru că sunt continuu re-create.<sup>13</sup> O astfel de perspectivă este mult mai puțin critică față de concluziile trase de Marx.

Aici intervine, de fapt, geniul lui Marx. În ciuda unor erori de detaliu sau de concepție limitată la un aspect sectorial, tabloul general pare să-i dea dreptate. Capacitatea lui de a descoperi forțe economice mari și logica lor generală este impresionantă pentru starea teoriei economice și sociologice din vremea sa. La fel se întâmplă și cu acumularea, capitaliștii convertind în capital (în mijloace de producție) ce mai mare parte (sau chiar tot) din ce

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

sustrag mâinii de lucru exploatate.<sup>1</sup> Intuiția lui Marx este că acest fenomen, de altfel deja cunoscut sub numele de „economie și investiție”, este inevitabil, ca parte dintr-un proces capitalist inexorabil.<sup>2</sup> Mai mult, că el nu este fructul natural al psihologiei sociale a clasei capitaliste, așa cum vedea Max Weber mentalitatea puritană.<sup>3</sup> Constrângerea de a economisi vine, într-o economie de concurență perfectă, din tendința de a crește producția, sau de a încerca să o dezvolți, fiecare capitalist crezând că astfel face mai mult profit. De unde nevoia de a acumula.<sup>4</sup>

Dar există, subliniază Schumpeter, o forță de acumulare mult mai importantă, cu o constrângere mult mai imperioasă.<sup>5</sup> Pentru că nu poate fi staționară, economia capitalistă nu se dezvoltă în ritm regulat, ci este tot timpul transformată revoluționar din interior de noi inițiative, adică de intruziunea în structura productivă, cea de la un moment dat, de noi mărfuri sau de noi metode de producție sau de noi posibilități comerciale.<sup>6</sup> Orice situație economică e bulversată înainte de-a avea timp de-a se realiza complet. Posibilitățile de a obține profit producând obiecte noi sau producând mai ieftin se manifestă constant, cerând investiții noi.<sup>7</sup> Superioritatea noilor produse sau a noilor metode înseamnă, adesea, sentința de moarte a celor vechi; astfel pătrunde progresul într-o societate capitalistă.<sup>8</sup>

Marx este cel care a observat acest proces de transformări economice și a înțeles importanța lor fundamentală mai bine și mai complet decât orice economist din vremea sa.<sup>9</sup> Deși nu i-a înțeles corect natura acestui proces și nu i-a analizat în mod corect mecanismele, considerându-l o simplă mișcare a capitalurilor, totuși, simpla viziune a procesului de transformare i-a fost suficientă să atingă multe obiective teoretice. Fractura deductivă, subliniază Schumpeter, încetează să mai fie un viciu dacă se poate deduce dintr-un alt argument ceea ce nu se poate deduce din premisele lui Marx. Mai mult, erorile și confuziile, unele flagrante, pot fi adesea anulate prin faptul că viziunea generală argumentativă în care acestea se încadrează este corectă, în mare.<sup>10</sup> Așa se întâmplă și cu teoria marxistă a plus-valorii, care, deși greu de susținut, nu afectează iremediabil argumentația care-i urmează, respectiv teoria acumulării.<sup>11</sup>

La fel se întâmplă cu teoria concentrării economice, următoarea verigă în lanțul argumentativ, anume cu tendința procesului capitalist de-a crește atât mărimea uzinelor, cât și a unităților de control.<sup>12</sup> Deși formulele folosite de Marx nu sunt cele mai adecvate, el insistând exclusiv asupra dimensiunii capitalurilor individuale, ceea ce-l împiedică să analizeze riguros problemele legate de monopol și oligopol, admirația numeroșilor economiști non-marxiști pentru teoria lui Marx nu e deloc nejustificată.<sup>13</sup> Asta pentru că Marx a prezis atât de clar apariția marilor întreprinderi, fapt cu atât mai remarcabil ținând cont de condițiile specifice epocii în care el trăia. Mai mult chiar, stima față de intuiția lui Marx este legată și de conexiunea pe care el a făcut-o între concentrarea economică și procesul de acumulare, concentrarea fiind un element al acumulării economice, dedus logic.<sup>14</sup> Astfel, Marx a diagnosticat corect unele consecințe ale concentrării economice când a vorbit despre faptul că volumul capitalului în creștere va deveni baza materială a unei revoluții neîntrerupte a modului de producție, anticipând direcția de dezvoltare a gigantilor industriali și situația socială pe care acești giganti o vor genera.<sup>15</sup> Și a reușit asta în ciuda explicațiilor eronate de detaliu fin sau de argumentare, fiind ghidat în predicții de geniu său deosebit.

La fel este și în cazul explicațiilor ciclurilor economice și ale catastrofei economice inevitabile. Deși Marx nu avea o simplă teorie a ciclurilor de afaceri, iar procesul mecanic de acumulare pe care el îl descrie nu depinde de crize și boomuri economice, el atrage atenția că dimensiunea producției se extinde cu intermitențe, fiind

<sup>1</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.

<sup>4</sup> Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, 55.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

preliminarii unor contractii subite.<sup>1</sup> Găsim, de altfel, toate componentele care au intrat vreodată în orice în analiză serioasă a ciclurilor de afaceri, iar simpla observare a existenței mișcărilor ciclice a reprezentat o uriașă realizare pentru epoca sa.<sup>2</sup> Deși Marx nu a elaborat o explicație corespunzătoare a ciclului de afaceri (trebuind să așteptăm până la Kondratiev o astfel de explicație), fenomenul îi apărea limpede în fața ochilor și înțelegea mult din mecanismul său de funcționare.<sup>3</sup>

Păreră exprimată de Marx că dezvoltarea capitalistă va dinamita instituțiile societății capitaliste, devenind prea mare pentru acest instituții, este un alt exemplu de amestec între un *non-sequitur* și o viziune profundă, intuitivă, ce salvează concluzia. Deși premisele și raționamentul privind creșterea ineluctabilă a mizeriei nu par valide, concluzia devine valabilă prin afirmația sa că dezvoltarea capitalismului va distruge fundamentele societății capitaliste.<sup>4</sup> În final, creatorul atâtor concepții greșite a fost, de asemenea, primul care a văzut ceea ce este încă teoria economică a viitorului, în concordanță cu care economiștii adună, încet și laborios, date statistice și ecuații funcționale.<sup>5</sup> Iar de o importanță capitală pentru metodologia economică este de a fi pus laolaltă date din istoria economiei, date ce erau înainte repartizate în categorii separate, servind pe post de exemple sau ca evaluare a concluziei, interferând doar mecanic cu teoria.<sup>6</sup> Marx este cel care le-a introdus în raționamentul însuși din care se extrag concluziile. El a fost primul economist de talie care a înțeles și demonstrat sistematic felul în care teoria economică se preschimbă în analiză istorică și cum narațiunea istorică poate funcționa ca analiză rațională.<sup>7</sup>

### Acum, totul este de vânzare

Observațiile de bază și teoriile sociologice derivate de Marx din aceste observații continuă să fie valabile și azi. De aceea, este de mirare de ce unii activiști ce se consideră de stânga, apropiați de frământările și lipsurile clasei muncitoare, au acceptat să se izoleze într-o lume sterilă a denunțării inegalităților (uneori imaginare) pe teren sexual, ecologist și cultural, ducând lupta pentru egalitate perfectă până în absurdul „woke”,<sup>8</sup> dar obișnuindu-se cu inegalitățile sociale de fapt. Până la urmă, ceea ce Marx a reușit să demonstreze este mecanismul de bază al creării diferențelor de putere economică și de status social. Această cunoaștere ne este azi de folos ca să cartografiem distribuția structurală a proprietății și să vedem tendințele de acumulare a valorii economice, ce se transformă apoi în putere. Iar una dintre ele este cea legată de transformarea tuturor lucrurilor în mărfuri și introducerea lor pe o piață dedicată. Deși procesul nu este nou,<sup>9</sup> el fiind reperabil de către criticii marxiști de-a lungul unui secol și jumătate de la moartea lui Marx, accentuarea și accelerarea lui produc azi efecte dintre cele mai grave. Capitalul, cu fluctuațiile, producțiile și distrugerile sale, este astăzi forța zeiască pe altarul căreia marii săi preoți, finanțisti, producători și vânzători, sacrifică munca, viețile, agoniseala și spulberă iluziile nenumăraților muncitori dependenți.<sup>10</sup> Ei sunt cei ce-și văd ruinate nu doar inimele acumulării, ci și speranța în promisiunea pieței, că orice efort de muncă și inteligență va fi răsplătit proporțional, deci decent.

Piața, transformată în divinitate, cere aceste sacrificii, anume ca totul să fie transformat în marfă, ca totul să fie de vânzare, ca totul să ceară cheltuială.<sup>11</sup> „Nimic nu este gratis”, aceasta este profeția de credință săpată în piatra templului capitalist. Uniformizarea în banalitate, centrismul steril ce-i adună pe toți cei alienați în „democrația-piață”, lipsa oricărui orizont spiritual, acesta este prețul de neocolit.<sup>12</sup> O societate a spectacolului, în care ceea ce

<sup>1</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Samuel Fitoussi, *Ficțiunea woke. Cum ne schimbă ideologia filmele și seriialele*, trad. rom. Anca-Maria Pănoiu (București: Curtea Veche, 2025). Pentru o analiză mai tehnică, vezi Jean-François Braunstein, *Religia woke. Cum a căzut pradă Occidentul unei mișcări iraționale*, trad. rom. Emanuela Jalbă Șoimar (București: Humanitas, 2024).

<sup>9</sup> Theodor Adorno, *Minima morală*, trad. rom. Andrei Corbea (București: Editura Univers, 1999).

<sup>10</sup> David Harvey, *Enigma capitalului. Crizele capitalismului*, trad. rom. Alexandru Vasile Sava (Suceava: Alexandria Publishing House, 2023).

<sup>11</sup> Dany-Robert Dufour, *Divina piață. Revoluția culturală liberală*, trad. rom. Claudiu Gaiu (Suceava: Alexandra Publishing House, 2023).

<sup>12</sup> Gilles Châtelet, *Să trăim și să gândim ca porcii. Despre îndemnul la invidie și la plictiseală în democrațiile-piață*, trad. rom. Claudiu Gaiu (Suceava: Alexandra Publishing House, 2023).

contează este impresia, aparența de a fi cumva, în speranța de a „vinde”, de a „convinge”, de a „trasa tendințe”, a invadat toate sectoarele spațiului public, de la sport și politică, până la eros și artă, încununând sacralizarea divertismentului ca valoare supremă. O lipsă de efort creator, de profunzime și de durabilitate, a umplut lumea cu produse „light”, de la literatură la film.<sup>1</sup> Timpul însuși, marfă indispensabilă, a devenit un spațiu gata de umplut cu futilitatea produselor de consum, necesare pentru a umple un gol interior. Într-un cuvânt, totul de vânzare. Chiar și ceea ce banii n-ar trebui să poată cumpăra.

„Democrația post-modernă”, în termenii lui Dany-Robert Dufour, sau „democrația-piață”, în termenii lui Gilles Châtelet, nu este decât apogeul egoismului pur și al libertății economice depline, făcând din individ singura existență valabilă. Lipsit de transcendență, adică de orice solidaritate de clasă, de limbă, de credință religioasă sau de țară, sistemul democrației-piață îl abandonează pe individ în malaxorul forțelor strivitoare ale capitalului, cerându-i să se descurce de unul singur.<sup>2</sup> În paralel, sistemul liberal îl amăgește pe individ, prezentându-se pe sine ca remediu universal, ca vindecare a tuturor relelor ce au afectat, înainte, faptul-de-a-fi-împreună și faptul-de-a-fi-tu-însuși.<sup>3</sup> Transformat într-o nouă boală, liberalismul pare să fi devenit pradă unei transformări foarte problematice. El pare să fi ajuns într-o fază prin care au trecut și alte sisteme înaintea sa, ajunse la punctul în care au început să funcționeze împotriva lor însele, când efectele perverse încep să cântărească mai greu decât binefacerile aduse.<sup>4</sup>

Iar transformarea nu este una minoră, ci afectează chiar fundamentele, anume dimensiunile constitutive ale culturii (înțeles în sens german de *Kultur*, așa cum face Norbert Elias diferența dintre „civilizație” și „cultură”),<sup>5</sup> ce corespunde patrimoniului social politic, simbolic, artistic al unui ansamblu de indivizi astfel determinați.<sup>6</sup> Sub efectul dizolvant al pieței, noua ordine a democrației post-moderne se prezintă azi ca o turmă de indivizi sau mai multe.<sup>7</sup> Turme gălăgioase, inculte, barbare, scăpate de sub orice regulă, dezinhibate, post-nevrotice, dispuse să calce în drumul lor toate îngrădirile civilizației.<sup>8</sup> Ce este specific acestora este că fiecare membru al turmei crede cu tărie că este absolut liber, deși este pe de-a-ntregul telecomandat,<sup>9</sup> dirijat de o puternică și nevăzută mână de fier, soldați mai mari sau mai mărunți ai unei forțe ale cărei rosturi și scopuri nu le cunosc.<sup>10</sup> Ei nu par să vadă noul pericol, deși, înaintea noastră, alte generații au văzut ascensiunea și crimele religiei naziste a mântuirii prin „rasă” a „celor puternici” împotriva „celor slabi”,<sup>11</sup> la fel cum au văzut dezastrul mântuirii religioase marxiste prin Proletariat,<sup>12</sup> ajuns la paroxism în nebunia furioasă a stalinismului.<sup>13</sup>

## Noua domnie a egoismului

O nouă religie își pregătea venirea, nu fără a stârni reacții violente din partea religiilor mai vechi, crede Dufour.<sup>14</sup> Deși mulți se bucură că ne-am eliberat de vechile dogme și sunt înclinați să ne vadă încă amețiți de vertijul bucuriei eliberării, Dufour crede că suntem pe cale să ne supunem unui nou zeu, o divinitate un pic mai

<sup>1</sup> Mario Vargas Llosa, *Civilizația spectacolului*, trad. rom. Marin Mălaicu-Hondrari (București: Humanitas, 2017).

<sup>2</sup> Claudiu Găiu, introducere la Dany-Robert Dufour, *Divina piață*, 8.

<sup>3</sup> Dany-Robert Dufour, *Divina piață*, 30.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, trad. fr. Pierre Kamnitzer (Paris: Calmann-Lévy, 1973).

<sup>6</sup> Dany-Robert Dufour, *Divina piață*, 33.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Unul din instrumentele de influență, ghidare, „tele-comandare” este televiziunea, acum tot mai mult înlocuită de informația modelată sintetic prin internet, mecanism ce lasă tot mai puțină libertate „tele-adulților” ce n-au făcut eforturi serioase să iasă din starea de „tele-copil”. În accepțiunea lui Giovanni Sartori, contradicția vremurilor noastre este cea dintre indivizi izolați, iluzionați și inadaptați lumii, prinși în capcana ecranului pe care se proiectează o imagine simplificată, pe de-o parte, și sarcinile democratice tradiționale ce reveneau adulților înainte, anume de a forma o comunitate cetățenească în stare să decidă, prin dezbateri informată, consistentă și rațională, asupra problemelor vitale. Vezi Giovanni Sartori, *Homo videns. Imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*, trad. rom. Mihai Elin (București: Humanitas, 2006).

<sup>10</sup> Dany-Robert Dufour, *Divina piață*, 35.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>12</sup> François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle* (Paris: Robert Laffont, 1995).

<sup>13</sup> Alexander Soljenițin, *Arhipelagul Gulag (1918-1956). Încercare de investigație literară*, trad. rom. Nicolae Iliescu (București: Editura Univers, 2008).

<sup>14</sup> Dany-Robert Dufour, *Divina piață*, 36.

perversă decât precedentele, căci ea nu interzice, ci ne lasă frâiele libere să depășim orice opreliște morală: acesta este *laissez-faire-ul*.<sup>1</sup> Iar, ca orice divinitate, și ea ne lasă porunci de urmat.

Una este să te lași condus de egoism. Pentru că ceea ce preamărește noua religie nu este individualismul, ci egoismul. Pe de-o parte, individualismul este cel care permite centrarea pe sine, debarasarea de idoli și obținerea unei autonomii bazată pe asceză critică.<sup>2</sup> Tot programul intelectual al liberalismului, plecat de la Machiavelli, Hobbes și Locke și ajuns la Constant, Guizot și Tocqueville, se bazează pe organizarea societății plecând de la indivizi autonomi, toleranți și responsabili.<sup>3</sup> Aceasta este o societate în care oamenii se supun legilor pe care și le dau ei înșiși, fiind legați și interior de aceste legi morale. Pe de altă parte, ceea ce se întâmplă acum, în democrațiile-piață ale lumii post-moderne nu mai are de-a face cu individualismul. Subiectul post-modern, prin coruperea individualismului modern de bună factură, e pe cale să-și taie, fără să o știe, creanga pe care stă în tihnă.<sup>4</sup> Individualismul este un program ce n-a fost nicicând pe deplin realizat. Noi am ajuns ce am ajuns nu pentru că am fost prea individualiști, ci pentru că n-am fost destul.<sup>5</sup> Am căzut fără voie pe fâgașul egoismului înainte de-a fi ajuns în zarea unui individualism conștient.<sup>6</sup> Acest egoism este opera unui narcisism exacerbat,<sup>7</sup> predicând și propovăduind fără opreliști invazia sinelui peste tot, de la relațiile de muncă, media și politică până la sistemul educativ și raporturile de autoritate.<sup>8</sup>

Nimic nu se subsumează individualismului, așa cum am putea crede, ci strict egoismului. Imensa industrie de divertisment a televiziunii nu poate fi înțeleasă, în amplitudinea și complexitatea aproape de risipa tehnologică (studiouri, sateliți, relee, aparate TV tot mai performante, grile de programe) și financiară, prin simpla existență a numeroși indivizi care-și consumă timpul în fața televizorului.<sup>9</sup> Domnia divertismentului pur ar putea fi răspunsul corect, în sensul în care democratizarea societății ne cere astăzi ca, în democrațiile-piață, toată lumea să fie distrată, nu doar regele, odinioară.<sup>10</sup> Rezultatul nu este o sporire a individualității, ci un conformism ultra-dominant. Odată cu dezinstituționalizarea familiei și extinderea Pieței spre noi și noi sectoare, formarea persoanelor a ajuns în sarcina altcuiva decât era în trecut.<sup>11</sup> De aceea, „cultura” nu a devenit doar o piață de cucerit, ci a transformat și omul pe care-l păstora anterior.

Atunci când exista o distincție între economia bunurilor materiale și economia bunurilor spirituale, ele aveau legile lor distincte și corpul propriu de meserii, separând tradițional piața bunurilor materiale ale antreprenorilor de valorile transcendente, morale, spirituale ale cărturarilor,<sup>12</sup> fie ei laici sau religioși.<sup>13</sup> Odată cu domnia nestingherită a industriilor culturale, instruirea persoanelor urmează legile Pieței. Industria culturală a preluat sarcina anterioară a cărturarilor într-o așa măsură, încât intelectualii, profesorii, preceptorii, toți cei care se ocupau de formarea intelectuală a celor ce le-au fost dați în grijă apar acum ca niște dinozauri ai culturii.<sup>14</sup> Iar expunerea prelungită la influența industriei culturale audio-vizuale, cea în care se scaldă acum „tele-copilul”, nu conduce la nimic specific individualismului, ci la comportamente gregare, de societate-turmă,<sup>15</sup> anume la o sociabilitate de turmă ce trebuie condusă spre locurile unde se poate hrăni și adăpa, anume spre resurse și izvoare clar desemnate.<sup>16</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>3</sup> Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons* (Paris: Calmann-Lévy, 1987).

<sup>4</sup> Dany-Robert Dufour, *Divina piață*, 41.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>7</sup> Christopher Lasch, *Cultura narcisismului*, trad. rom. Ovidiu Solonar (Suceava: Alexandria Publishing House, 2022).

<sup>8</sup> Dany-Robert Dufour, *Divina piață*, 40.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>13</sup> Pentru rolul anterior al intelectualilor în producția de bunuri spirituale și transcendente, vezi Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age* (Paris: Seuil, 2000). Pentru (probabil) ultimii intelectuali, vezi Michel Winock, *Le siècle des intellectuels* (Paris: Seuil, 1999).

<sup>14</sup> Dany-Robert Dufour, *Divina piață*, 62.

<sup>15</sup> O înțelegere subtilă a decăderii individului în starea de animal de turmă poate fi găsită la Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toți și nici unul*, trad. rom. Ștefan Augustin Doinaș (București: Humanitas, 2000).

<sup>16</sup> Dany-Robert Dufour, *Divina piață*, 63.

Fenomenul intrării în turmă a fost clar descris chiar de Kant în *Manifestul iluminist*, unde oamenii încetează să gândească singuri și se pun sub ocrotirea tutorilor (fie ei prinți răi, preoți răi, ofițeri răi) ce se îngrijesc, din mărinimie, de supravegherea acestora. Nu înainte, desigur, de a-și fi adus turma în stare de nerozie, făcând totul ca celor intrați în turmă și reduși la stadiul de animale blânde să le fie frică de orice pas făcut singuri în afara țarcului.<sup>1</sup> La lista tutorilor lui Kant, Dufour adaugă figura, proeminentă astăzi, a negustorului ajutat de agentul publicitar, ce poruncește turmei de consumatori: „Să nu gândiți! Cheltuiți!”<sup>2</sup> Asta pentru că, pentru depășirea crizelor de supraproducție, precum cea din 1929, capitalismul a evoluat, depășind proletarizarea muncitorilor prin proletarizarea consumatorilor.<sup>3</sup> Altfel spus, pentru a absorbi supraproducția, industriașii au dezvoltat numeroase tehnici de marketing pentru captarea, modelarea, adaptarea dorinței indivizilor, incitându-i să cumpere tot mai mult.<sup>4</sup>

Exemplul pe care ni-l oferă Dufour este adaptarea teoriilor lui Freud, în special ceea ce acesta numea „economie libidinală” la lumea industriei, adaptare realizată de chiar nepotul său american, de Edward Bernays.<sup>5</sup> Continuând ideile lui Freud din *Psihologia maselor și analiza Eului*,<sup>6</sup> Bernays insistă asupra avantajelor comerciale derivate din behaviorism, anume din credința în flexibilitatea inerentă naturii umane, pe care guvernele și publicitarii o pot impune componentelor mulțimii prin „înrădăcirea minții”.<sup>7</sup> Teama de singurătate fizică este o adevărată teroare pentru animalul gregar, împingându-l să adere la turmă, adeziunea având ca efect un sentiment de securitate. La om, continuă Bernays, aceeași frică duce la identificarea cu turma în ceea ce privește opiniile, însă, odată intrat în turmă, la adăpost, acesta dorește să-și exprime părerea. Ca atare, comunicatorii trebuie mereu să facă apel la specificul său,<sup>8</sup> care merge mână în mână cu alte instincte, precum stîmă de sine (de cele mai multe ori, importanța de sine). De aceea, recomandă Bernays, trebuie să i se vorbească mereu despre dorința „lui”.<sup>9</sup>

### Uniformizare, marketizare, alienare

Această organizare a turmei în vederea unei proletarizări a consumatorilor, deci inevitabil și o omogenizarea a comportamentelor în vederea cuceririi piețelor și maximizării rentabilității folosind mijloacele de comunicare de masă, nu este deloc incompatibilă cu o cultură a egoismului, ridicat la rang de regulă a vieții.<sup>10</sup> Un egoism hipertrofiat, prezentat ca o împlinire democratică, răzbate din miile și miile de spoturi publicitare care utilizează șmecheria grosolană a lingușirii, sub orice formă posibilă, a egoismului indivizilor.<sup>11</sup> De aceea, crede Dufour, suntem în prezența unor formațiuni ego-gregare, căci aspectul său egoist nu-i permite să se descopere pe sine ca ființă colectivă.<sup>12</sup> Un anumit transfer nu are loc asupra unui conducător democratic, ci asupra unui ego ideal, exhibat cu presupusele sale poftă și preconizatele sale satisfacții, susținute în comun de membrii turmei.<sup>13</sup>

Mai mult, insistă Dufour, orice economie a dorinței, care presupune o elaborare simbolică a ceea ce vrem cu adevărat, dispăre în iureșul stimulării publicitare: e destul să punem mâna pe obiect.<sup>14</sup> Aceasta este noua economie ce ține laolaltă noua mulțime, care, deși lipsită de un conducător „democratic”, este totuși condusă discret de cei responsabili de exhibarea obiectelor despre care ni se spune că aduc satisfacție, că satisfac apetențele și celelalte hămeseli ale egoului ideal, în termenii lui Dufour.<sup>15</sup> De altfel, ideea aceasta-forță stă la baza

<sup>1</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>6</sup> Sigmund Freud, „Psihologia maselor și analiza Eului”, trad. rom. George Purdea și Vasile Dem. Zamfirescu, în Sigmund Freud, *Opere esențiale*, vol. 9, *Studii despre societate și religie* (București: Editura Trei, 2009), 72-161.

<sup>7</sup> Dany-Robert Dufour, *Divina piață*, 66.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

manifestului *Propaganda* a lui Bernays.<sup>1</sup> Acesta subliniază că manipularea conștientă și inteligentă a cutumelor și opiniilor maselor este un element important într-o societate democratică. Cei care manevrează acest mecanism nevăzut al societății constituie un guvern invizibil, care deține puterea dominantă în societatea occidentală.<sup>2</sup> Mai mult, oricui îi va fi foarte greu să se substituie acestui mecanism, din moment ce suntem conduși, scrie Bernays, iar mințile ne sunt modelate, gusturile formate, iar ideile sugerate în mare măsură de oameni despre care nu am auzit niciodată nimic.<sup>3</sup> Cinismul și oportunismul lui Bernays nu justifică o credință fermă în existența unui complot al patronilor industriei culturale, ținând să scadă capacitățile individuale pentru a-i manipula mai bine, pentru faptul că patronii înșiși sunt prinși în acest mecanism de profit prin și nu pot vedea mai departe de acest mecanism de stimulare a apetenței pentru consum.<sup>4</sup> Mai problematic este faptul că nu sunt opriți să facă asta de vreo instanță colectivă a Cetății,<sup>5</sup> sau de intelectuali veritabili, dornici să trudească pentru eliberarea semenilor lor de sub vraja mecanismelor de creștere a apetențelor iraționale de consum.<sup>6</sup>

Alienarea nu mai vine acum doar prin vechea deposedare de fructele muncii, transformată în actualul sistem neoliberal de scădere a valorii banilor prin inflație programată și împingerea spre muncă suplimentară, ci și de pierderea singularității fiecăruia,<sup>7</sup> prin expunere la aceiași stimuli produși de industria culturală. La aceasta se adaugă deficitul de acces la discurs, produs de expunerea precoce și masivă la imaginea televizuală. De aici provine pierderea stimei de sine, aflată la originea mizeriei simbolice actuale,<sup>8</sup> anume efectul devastator al masificării și uniformizării valorii, cu șanse sociale minime de ascensiune și reușită, dar și cu trauma pierderii individualității creatoare. În ciuda refugului zilnic în divertisment, acest deficit simbolic dă naștere unei teribile anxietăți de fond a fiecăruia din cei lăsați să-și vadă singuri de grijă.<sup>9</sup>

În final, în toată mecanica de consum, stimulată de tehnicile abile ale industriei culturale, în abisul alienării și mizeriei simbolice, tronează noua divinitate, care este Piața. Deși raționalitatea introdusă în știință, psihologie și cultură de către Galilei, Descartes, Newton, Kant, Nietzsche, Freud sau Darwin promitea desprinderea definitivă de divinitate, de zei, de spirite, de Dumnezeu, domnia cvasi-religioasă a Pieței ne stă azi în față ca o contradicție de neocolit. Asta pentru că existența Celuilalt, a unui Subiect (cu majusculă) este indispensabil existenței subiecților (cu minusculă). Așa cum arăta și Eliade,<sup>10</sup> camuflarea sacrului în lumea profană occidentală este constant trădată de impulsurile, speranțele, credințele, chiar și degradate, ce transpar în operele culturale, ca o foame irepresibilă pentru Adevăr și Eternitate.

Caracterizat prin aseitate, prin puterea de a exista prin sine, Subiectul rămâne indispensabil „subiectului” (din latinescul *subjectum*), supus cuiva, subordonat la ceva, ce trăiește întotdeauna prin altul: Totemului în societățile arhaice, supus prin *mythos* forțelor Naturii și Cetății prin *logos* în Grecia antică, Cosmosului și Spiritelor în alte culturi, Dumnezeului unic în cele trei monoteisme abrahamicе, regelui în monarhia absolută, Poporului în cadrul Republicii, Rasei în ideologiile rasiale precum în nazism, Proletariatului în comunism.<sup>11</sup> Așa cum subliniază Dufour, oamenii îl iubesc atât de mult pe Celălalt, încât îl pun neconținut la loc de fiecare dată când slava care-l înconjoară se risipește, ba chiar li se întâmplă să se considere atei pentru că l-au ucis pe dumnezeul dinainte, punând însă repede altul în loc, pe care se grăbesc să-l preaslăvească.<sup>12</sup> Divinitatea, crede Dufour, este ca pasărea Phoenix, care renaște neconținut din propria-i cenușă sub diverse avataruri.<sup>13</sup> Ca atare, *amor Dei* nu este altceva decât marele spectacol al pentru cutare sau cutare avatar al Celuilalt care-i subjugă neîncetat pe oameni.<sup>14</sup>

<sup>1</sup> Edward Bernays, *Propaganda*, trad. rom. Irina Bazon (Suceava: Alexandria Publishing House, 2017).

<sup>2</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Dany-Robert Dufour, *Divina piață*, 74.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Pentru alte mecanisme sociale nu doar iraționale, dar și ne-naturale, vezi Konrad Lorenz, *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*, trad. rom. Vasile V. Poenaru (București: Humanitas, 2012).

<sup>7</sup> Dany-Robert Dufour, *Divina piață*, 74.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Mircea Eliade, *La nostalgie des origines* (Paris: Gallimard, 1971).

<sup>11</sup> Dany-Robert Dufour, *Divina piață*, 136.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>14</sup> *Ibid.*

Deși s-a crezut că modernitatea vest-europeană este punctul final al oricărei povești capabile să susțină una din posibilele figuri ale Celuilalt, complexitatea situației post-moderne și declinul aparent al religiozității se însoțesc, iată, de ridicarea unei noi forme de divinitate. Asta deși forța despre care Dufour vorbește nu este niciodată prezentată ca ținând de fenomenul religios, ci din contră, ca cea care ne-a făcut să ieșim, pe noi, occidentali moderni, din cadrul religios.<sup>1</sup> Aceasta este Piața, o nouă Providență, așa cum a fost ea descrisă de Adam Smith în *Avuția Națiunilor*,<sup>2</sup> anume un nou fel în care Dumnezeu domnește peste creație, propunându-se ca alternativă hotărâtoare la vechea guvernare a cetății umane, întemeiată, la Sfântul Augustin, pe modelul Cetății lui Dumnezeu.<sup>3</sup>

Observația lui Dufour, conform căreia capitalismul provine dintr-o metafizică a cărei forță este demonstrată de capacitatea sa de-a cucerii lumea, ne pune în fața altei Providențe.<sup>4</sup> De data aceasta, ea îl eliberează pe subiect de orice precept și obligație morală, precum imperativul kantian elaborat în aceeași perioadă, dar tot cu scopul de a pune capăt domniei religiei creștine în Europa. Prin Adam Smith (fost teolog), individul se poate dispensa de principii etice sau transcendente, dedicându-se pe de-a-ntregul activității economice, deci urmării unor scopuri perfect egoiste.<sup>5</sup> Paradoxal, subtil și magico-religios, egoismul individual este transmutat de către Providență, sub eticheta de „mână invizibilă”, în bine colectiv. Producere avuției colective este forma, în sfârșit înțeleasă și în sfârșit împlinită, a Providenței divine, de unde și dovada că ar fi nu doar zadarnic, dar și dovadă de infumurare, să încerci să scapi acestui „duh ascuns” (altă metaforă cu valoare religioasă la Adam Smith).<sup>6</sup>

## Concluzii

În final, pentru ca lumea să funcționeze nu ne mai rămâne decât să acceptăm să ne supunem noii Providențe, forței ei irezistibile și nelimitate, care vine cu un grad superior de reglementare, o forță ultimă, în sfârșit adevărată a raționalității.<sup>7</sup> De data aceasta, Piața nu mai este doar o încercare de a produce un nou Subiect, susceptibil de a manifesta o putere superioară vechilor instanțe morale; ea este o Providență în sfârșit decriptată, acceptată și pusă la lucru, ce nu se manifestă în efectele ei simbolice, ci mai ales practic, prin sporirea nesfârșită a bogăției în bunuri și bani.<sup>8</sup> Nimic nu trebuie să împiedice exercițiul suveran al acestei forțe; orice dorință de reglementare morală sau politică nu sunt decât încercări neînsemnate ale omului de a subjuga Providența unor mărunte calcule,<sup>9</sup> fie ele sociale sau umanitare. Trebuie respectat îndemnul liberalismului, care este „*Laissez-faire*”, pentru că, în cele din urmă, *Dumnezeu este cel ce face*.<sup>10</sup> Dar pentru a avea în final împlinire, condiția inițială este că totul trebuie să fie de vânzare.

## References:

- Adorno, Theodor. *Minima moralia*. Traducere de Andrei Corbea. București: Editura Univers, 1999.
- Bernays, Edward. *Propaganda*. Traducere de Irina Bazon. Suceava: Alexandria Publishing House, 2017.
- Braunstein, Jean-François. *Religia woke. Cum a căzut pradă Occidentul unei mișcări iraționale*. Traducere de Emanuela Jalbă Șoimaru. București: Humanitas, 2024.
- Châtelet, Gilles. *Să trăim și să gândim ca porcii. Despre îndemnul la invidie și la plictiseală în democrațiile-piață*. Traducere de Claudiu Gaiu. Suceava: Alexandra Publishing House, 2023.
- Dufour, Dany-Robert. *Divina piață. Revoluția culturală liberală*. Traducere de Claudiu Gaiu. Suceava: Alexandra Publishing House, 2023.
- Eliade, Mircea. *La nostalgie des origines*. Paris: Gallimard, 1971.
- Elias, Norbert. *La civilisation des moeurs*. Traducere de Pierre Kamnitzer. Paris: Calmann-Lévy, 1973.

<sup>1</sup> *Ibid.*, 140.

<sup>2</sup> Adam Smith, *Avuția națiunilor* (ediție prescurtată), trad. rom. Monica Mitarcă (București: Publica, 2011).

<sup>3</sup> Dany-Robert Dufour, *Divina piață*, 141.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, 142.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 143.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, 144.

- Fitoussi, Samuel. *Ficțiunea woke. Cum ne schimbă ideologia filmele și seriarelele*. Traducere de Anca-Maria Pănoiu. București: Curtea Veche, 2025.
- Furet, François. *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*. Paris: Robert Laffont, 1995.
- Harvey, David. *Enigma capitalului. Crizele capitalismului*. Traducere de Alexandru Vasile Sava. Suceava: Alexandria Publishing House, 2023.
- Lasch, Christopher. *Cultura narcisismului*. Traducere de Ovidiu Solonar. Suceava: Alexandria Publishing House, 2022.
- Le Goff, Jacques. *Les intellectuels au Moyen Age*. Paris: Seuil, 2000.
- Lorenz, Konrad. *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*. Traducere de Vasile V. Poenaru. București: Humanitas, 2012.
- Manent, Pierre. *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*. Paris: Calmann-Lévy, 1987.
- Marx, Karl, *Le Capital, Livre I, sections V à VIII*. Traducere de J. Roy. Paris: Flammarion, 1985.
- Nietzsche, Friedrich. *Așa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toți și nici unul*. Traducere de Ștefan Augustin Doinaș. București: Humanitas, 2000.
- Popper, Karl R. *Societatea deschisă și dușmanii ei. Volumul 2: Epoca marilor profeții: Hegel și Marx*. Traducere de D. Stoianovici. București: Humanitas, 2005.
- Sartori, Giovanni. *Homo videns. Imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*. Traducere de Mihai Elin. București: Humanitas, 2006.
- Schumpeter, Joseph. *Capitalisme, socialisme et démocratie*. Traducere de Gaël Fain. Paris: Payot, 1963.
- Smith, Adam. *Avuția națiunilor*. Traducere de Monica Mitarcă. București: Publica, 2011.
- Soljenițin, Alexander. *Arhipelagul Gulag (1918-1956). Încercare de investigație literară*. Traducere de Nicolae Iliescu. București: Editura Univers, 2008.
- Vargas Llosa, Mario. *Civilizația spectacolului*. Traducere de Marin Mălaicu-Hondrari. București: Humanitas, 2017.
- Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, précédé de Remarque préliminaire au recueil d'études de sociologie des religions I* et suivi de *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*. Traducere de Isabelle Kalinowski. Paris: Flammarion, 2017.
- Winock, Michel. *Le siècle des intellectuels*. Paris: Seuil, 1999.

#### BIONOTE:

**Dragoș DRAGOMAN**, born in 1977, is PhD in Sociology, with a thesis on social capital and democratization. He is Associate Professor with the Department of Political Science, Lucian Blaga University of Sibiu, where he teaches Political Anthropology and Political Sociology. His main research interests focus on the sociology of religion, Orientalism, Eastern philosophy, and the anthropological analysis of political power.

# Reconfigurări muzicale subversive ale folclorului sub naționalismul lui Ceaușescu: formația Phoenix (1972–1975)

## Article history:

Received: 27.01.2026

Revised: 7.05.2026

Accepted: 28.05.2026

Available online: 01.07.2026

**Teodora TĂMAȘ**

Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca  
[teodoratamas002@yahoo.com](mailto:teodoratamas002@yahoo.com)

<https://doi.org/10.56177/eon.7.2.2026.art.15>

**Title:** “Subversive Musical Reconfigurations of Folklore under Ceaușescu’s Nationalism: Phoenix band (1972–1975)”

**Abstract:** Following the publication of the July Theses in 1971, socialist Romania entered a new phase of ideological control marked by cultural censorship, nationalist propaganda, and the instrumentalization of folklore as a privileged aesthetic form. Within this restrictive framework, most Romanian rock and pop bands were marginalized or silenced. This article examines the exceptional trajectory of the band Phoenix, which not only survived but reached unprecedented popularity by developing a distinctive musical style: ethno-rock. Focusing on three albums released between 1971 and 1975 — *Cei ce ne-au dat nume*, *Mugur de fluiet*, and *Cantafabule* — the study analyzes the thematic, musical, and visual folklore elements employed by the band, arguing that these elements functioned in a paradoxically subversive manner vis-à-vis national-communist ideology. This subversiveness, however, should not be understood as programmatic political opposition, but rather as a cultural effect. The archaic, ritual, multiethnic, and cosmopolitan folklore recovered by Phoenix was incompatible with the state-manufactured “new folklore”, generating an alternative discourse that resisted ideological appropriation while providing a space of cultural escape. Drawing on the concept of hybridized counterculture (Adrian G. Matus), the article situates this phenomenon within the broader context of the American counterculture’s reception in socialist Romania, where any form of contestation was coded rather than declared.

**Keywords:** Phoenix (band); national-communism; ethno-rock; archaic folklore; hybridized counterculture; coded subversion.

**REZUMAT:** În urma publicării „Tezelor” din iulie din 1971, România socialistă a intrat într-o nouă fază de control ideologic caracterizată prin propagandă naționalistă și cenzură culturală, concretizată și în instrumentalizarea folclorului ca formă estetică privilegiată. În acest cadru restrictiv, majoritatea trupelor românești de rock și pop au fost marginalizate sau reduse la tăcere. Articolul de față examinează traiectoria excepțională a formației Phoenix, care nu doar că a supraviețuit, dar a atins o popularitate fără precedent prin dezvoltarea unui stil muzical distinct: etno-rockul. Concentrându-se asupra a trei albume lansate între 1971 și 1975 — *Cei ce ne-au dat nume*, *Mugur de fluiet* și *Cantafabule* —, studiul analizează elementele tematice, muzicale și vizuale de inspirație folclorică valorificate de trupă, argumentând că acestea au funcționat, în mod paradoxal, subversiv față de ideologia național-comunistă. Această subversivitate nu trebuie înțeleasă ca opoziție politică programatică, ci mai degrabă ca un efect cultural. Folclorul arhaic recuperat de Phoenix — autentic, ritualic, cosmopolit și multiethnic — era incompatibil cu „folclorul nou” fabricat propagandistic, generând un discurs alternativ rezistent apropierei ideologice și oferind totodată un spațiu de evaziune culturală. Apelând la conceptul de contracultură hibridizată (Adrian G. Matus), articolul plasează acest fenomen în contextul mai larg al receptării contraculturii americane în România socialistă, context în care orice contestare era mai degrabă codificată decât declarată.

**CUVINTE-CHEIE:** trupa Phoenix; național-comunism; etno-rock; folclor arhaic; contracultură hibridizată; subversiune codificată.

## Introducere

În România socialistă, după un deceniu de relativă (și amăgitoare) destindere politică resimțită pe toate palierele societății, Nicolae Ceaușescu reintroduce controlul ideologic strict, inspirat de vizita pe care o face în Coreea de Nord. Odată cu publicarea „Tezelor din iulie” în 1971, România cunoaște o formă particulară de guvernare socialistă (național-comunismul), caracterizată prin consolidarea cultului personalității lui Ceaușescu, propaganda sistematică, izolaționismul, cenzura mediatică și culturală severă. Astfel, după 1971, restricțiile impuse producțiilor artistice (în special muzicale) reflectă ideologia naționalistă, singurele creații permise fiind cele de inspirație folclorică. Deturnarea folclorului și instrumentalizarea lui nu este invenția lui Ceaușescu: ea datează din primii ani ai comunismului în România, odată cu implementarea „folclorului nou” – ansamblu de creații propagandistice calchiate pe forma celor tradiționale. Dictatorul preia din vechea generație această modalitate de manipulare prin cultură pe care o va pretinde artiștilor și pe care o va extinde maximalist în festivalul *Cântarea României*, începând cu 1976. Pentru majoritatea trupelor de rock și pop care luaseră avânt în anii '60 prin sincronizarea muzicală cu Occidentul, noua limitare tematică anunță sfârșitul carierei lor. Acest destin este însă sfidat excentric de trupa Phoenix, care avea să devină, după 1971, cea mai populară trupă rock din România comunistă, prin conturarea unui stil muzical propriu, *ethno-rockul*.

Lucrarea de față își propune să analizeze elementele folclorice (tematice, muzicale, decorative) prezente în cele trei albume lansate în intervalul 1971-1975 – *Cei ce ne-au dat nume* (1972), *Mugur de fluier* (1974), *Cantafabule* (1975) – argumentând că angajamentul formației față de folclorul arhaic, ritualic și multietic a generat un discurs cultural alternativ, rezistent apropiierii ideologice. Fenomenul nu poate fi însă privit ca subversiune politică programată. Mai degrabă, subversivitatea sa rezidă într-un efect cultural care trebuie înțeles în contextul mai larg al pătrunderii contraculturii americane în spațiul socialist românesc. În contextul represiv din România, dimensiunea politică a contraculturii fusese neutralizată, întrucât tinerii nu puteau protesta liber contra *establishment-ului* precum în Occident. Sorin Antohi numește această realitate „bovarism contracultural”<sup>1</sup>: mimând comportamente vestice, tinerii din România se rialiau imaginar la contracultură, evadând astfel din contextul socio-politic curent. În cadrul concertelor Phoenix, publicul eterogen trăia momente de evaziune contraculturală, resimțite ca forme de catharsis. Desigur, aceste experiențe personale și colective nu subminau ordinea politică. Totuși, Antohi observă că ele au asigurat „supraviețuirea emoțională și intelectuală”<sup>2</sup> în anii respectivi, arătând astfel că valoarea contraculturii nu se reduce la impactul politic direct.

Adrian G. Matus pune în lumină un aspect paradoxal al contraculturii din România, explicând contextul structural care a făcut posibilă valența subversivă a formației. Conform acestuia, odată pătrunsă în spațiul socialist, contracultura americană se hibridizează: pierzându-și dimensiunea politică explicită, căpătă un caracter autohtonist prin amestecul cu naționalismul și misticismul local<sup>3</sup>. Dimensiunea folclorică și mistică nu e întâmplătoare: pe de o parte, ea era valorificată și de artiștii contraculturii occidentale; pe de altă parte, reprezenta o reacție la *establishment-ul* ateu. Paradoxul constă însă în faptul că același regim promova, cu scopuri propagandistice, tocmai naționalismul și folclorul. În acest context tensionat al coabitării dintre influențele occidentale și național-comunism, artiștii au recurs la o dublă tactică. Versurile pieselor erau acceptabile pentru regim, dar suficient de ambigue pentru a admite interpretări multiple. Astfel, orice potențial contestatar era codificat, nu declarat<sup>4</sup>. În aceeași ordine de idei, Andrei Sora admite ideea de subversiune codificată, considerând că Phoenix s-a conformat aparent directivei partidului prin încorporarea folclorului, dar și-a menținut referințele subversive la un nivel de profunzime<sup>5</sup>.

Această aparentă conformare a generat însă lecturi divergente în literatura de specialitate. Studiul lui Emanuel Copilaș<sup>6</sup> susține că Phoenix a internalizat ideologia național-comunistă, pactizând cu ea în schimbul libertății de a cânta și al infrastructurii necesare. Argumentele acestuia vizează, pe de o parte, compatibilitățile

<sup>1</sup> Sorin Antohi, „O revenire la Phoenix: boemă și contracultură în România, 1967-1977,” *Vatra*, Nr. 10-11 (2024): 15, <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=1305006>.

<sup>2</sup> Sorin Antohi, „O revenire la Phoenix,” 15.

<sup>3</sup> Adrian G. Matus, „The Reception of the American Counterculture in Communist Romania (1960-1975): The Rebels with a Cause,” *Caietele Echinoc* 30 (2016): 289-290.

<sup>4</sup> Matus, „The Reception of the American Counterculture in Communist Romania,” 294.

<sup>5</sup> Andrei Sora, „Transsylvania Phoenix, Romanian Ethno-rock, and the Politics of Folk Music,” *Rock Music Studies* 7, no. 1 (2019): 3, <https://doi.org/10.1080/19401159.2019.1651536>.

<sup>6</sup> Emanuel Copilaș, „Phoenix. De la ideologie la filosofie politică,” în *Formația Phoenix: muzică, politică, filosofie*, coord. Emanuel Copilaș (Editura Universității de Vest, 2023), pp. 273-331.

identificate între ideologia formației și național-comunismul românesc — concluzia fiind că Phoenix era „substanțial integrată ideologic în cultura socialistă dominantă”<sup>1</sup> — și, pe de altă parte, sprijinul logistic al UTC și ASC ca dovadă a complicității cu regimul. Totuși, Sorin Bocancea se distanțează de această perspectivă din mai multe motive. În primul rând, în încercarea de a depăși simplul mimetism față de rock'n'roll-ul britanic, formația se orienta spre un fond autohton încă dinaintea de 1971, dovadă compunerea pieselor în limba română<sup>2</sup>, precum și adaptarea unor piese din folclor precum *Bun e vinu ghiurghiului* și *Pădure, pădure*. Această explorare a filonului arhaic (românesc) era comună mai multor trupe la sfârșitul anilor '60, notabilă în acest sens fiind trupa *Olympic 64*, remarcată prin figura legendară a lui Dorin Liviu Zaharia. Astfel, originalitatea trupei se conturează prin compozițiile de inspirație populară, muzica folclorică devenind pentru Phoenix „piatra de temelie a stilului (său) matur”<sup>3</sup>. În al doilea rând, formația a fost constant hărțuită, aflându-se în tensiune cu autoritățile până la emigrarea clandestină. De asemenea, membrii s-au confruntat cu dificultăți în ceea ce privește spațiul pentru concerte, adesea cântând ilegal pe stadioane. La argumentele lui Bocancea adăugăm unul suplimentar, care constituie miza centrală a prezentei lucrări: analiza conținutului artistic al celor trei albume relevă o incompatibilitate structurală între folclorul arhaic recuperat de Phoenix și cel instrumentalizat propagandistic de regim — argument pe care îl vom dezvolta în cele ce urmează.

Cadrul metodologic al prezentei lucrări este unul interdisciplinar, incluzând două perspective complementare. Pe de o parte, analiza de conținut cultural tratează versurile, elementele muzicale și recuzita scenică ale celor trei albume ca texte culturale, plasându-le în relație cu cadrul ideologic al național-comunismului și urmărind tensiunile dintre discursul artistic și cel oficial. Pe de altă parte, analiza folclorică selectivă apelează la surse etnomuzicologice specializate pentru a documenta autenticitatea elementelor arhaice și rituale recuperate de Phoenix.

Această autenticitate reprezintă într-adevăr un aspect esențial pentru înțelegerea celor trei albume. Nicolae Covaci, liderul formației, relatează într-un interviu cum a descoperit în arhivele casei de discuri Electrecord „niște înregistrări străvechi, făcute pe așa numitul cilindru de ceară al lui Edison”<sup>4</sup>. Membrii trupei au luat astfel contact cu un adevărat document etnografic datând, cel mai probabil, de la sfârșitul secolului XIX – începutul secolului XX. Totodată, prin intermediul unor prieteni, artiștii au intrat în posesia unei benzi care era „înregistrată sau copiată din arhiva Institutului de Etnografie și Folclor, cu niște muzică rituală românească (...) de datini, muzică precreștină, muzică păgână (...)”<sup>5</sup>, precum și a unei „antologii de folclor editate doar pentru export (...) producție care în țară nu putea fi cumpărată”<sup>6</sup>. Cel din urmă material, care cuprindea „datini de iarnă, datini de vară, datini pentru fiecare anotimp, datini de înmormântare, datini de nuntă, balade și muzică lăutărească”<sup>7</sup> a influențat major registrul muzical și tematic al albumului *Cei ce ne-au dat nume*. Pe lângă înregistrări, un rol important l-au jucat sursele scrise, precum cărțile cu folclor bănățean analizat de Nicolae Ursu<sup>8</sup> sau culegerile de folclor ale lui Vasile Alecsandri<sup>9</sup>. În acest sens, recuperarea unui folclor autentic a constituit un act de distanțare față de „folclorul nou” care instrumentaliza tradiția în scopuri propagandistice.

## 1. *Cei ce ne-au dat nume* (1972)

Impactul public al primului album inspirat din folclor – *Cei ce ne-au dat nume* – nu a fost diminuat de cenzura suferită de acesta. În ciuda faptului că discul a apărut doar în versiune trunchiată, formația a cântat live și compozițiile interzise. Înregistrări ale acestora, păstrate de Nicu Covaci din cadrul unui concert în Timișoara, 1972, au fost încărcate pe YouTube în 2025, astfel încât le-am putut include și pe ele în analiză<sup>10</sup>. Analiza

<sup>1</sup> Copilaș, „Phoenix. De la ideologie la filosofie politică,” 312.

<sup>2</sup> Cântând la început coveruri după hituri occidentale, în 1968 lansează albumul *Vremuri*, pe care sunt deja incluse compoziții în limba română (*Vremuri* și *Canarul*).

<sup>3</sup> Sora, „Transsylvania Phoenix,” 2.

<sup>4</sup> Nicolae Covaci, „«Phoenix»: «Găsește-ți șira spinării și învață să spui *Nu!»*,” interviu, *Basarabeni.ro*, Septembrie 03, 2010, <https://www.basarabeni.ro/print/articol/phoenix-gaseste-ti-sira-spinar-474/>.

<sup>5</sup> Nicolae Covaci, *Phoenix însă eu...*, (Editura Nemira, 1994), 215.

<sup>6</sup> Covaci, *Phoenix însă eu...*, 218.

<sup>7</sup> Covaci, *Phoenix însă eu...*, 218.

<sup>8</sup> Covaci, *Phoenix însă eu...*, 219.

<sup>9</sup> Covaci, *Phoenix însă eu...*, 243.

<sup>10</sup> Phoenix, *Phoenix – Concert „Cei ce ne-au dat nume” 13 Ian. 1972 în Timișoara*, YouTube, 2025, <https://www.youtube.com/playlist?list=PLJpPYun-EYjd7LCWMMi86LHURRONLIQy>.

albumului ilustrează observația lui Andrei Sora: Phoenix se conformează aparent directivelor partidului prin încorporarea folclorului, menținând însă un fond arhaic structural incompatibil cu „folclorul nou”. Dovada cea mai concretă a acestei incompatibilități o reprezintă cenzura suferită de album: faptul că numeroase piese au fost interzise sugerează existența unor divergențe între materialul folcloric recuperat de formație și directivele culturale ale regimului. Mai mult, chiar și piesele care au trecut de cenzură se înscriu în această logică a incompatibilității: sursele lor reprezintă un folclor viu, nemediat ideologic.

Organizat în jurul ideii de ciclicitate a anotimpurilor și a vieții omenești, albumul *Cei ce ne-au dat nume* cuprinde numeroase referințe la rituri specifice unor perioade ale anului, integrate în ritmuri corespunzătoare. Spre exemplu, după piesa dedicată primăverii, urmează piesa intitulată *Păpăruga*. Versurile și linia melodică populară se regăsesc în antologia folclorică a lui Nicolae Ursu<sup>1</sup>, care a constituit, cel mai probabil, sursa de inspirație pentru această compoziție. Ritualul de fertilitate *păpăruga* sau *păpăruda*, practicat la începutul primăverii sau în perioade de secetă de către tinere femei este specific atât în spațiul românesc, cât și în cel slav. Prin-o analiză etimologică și istorică minuțioasă, Mihai Dragnea demonstrează în articolul său<sup>2</sup> că acest ritual ar avea origine tracică. De asemenea, compoziției *Iarna* îi sunt asociate *Colind de fată* (piesă care a fost cenzurată, deși nu are niciun conținut religios) și *Jocul caprelor*. *Colind de fată* a fost inspirat dintr-o înregistrare a unui grup de săteni din satul Almaș Săliște, Ținutul Pădurenilor, 1956<sup>3</sup>. Deși nu aveau tematică religioasă, colindele *de fată* sau *de flăcău* își găseau locul în cadrul sărbătorilor de iarnă, întrucât acea perioadă era marcată de preocupări ale tinerilor în direcția căsătoriei<sup>4</sup>. În ceea ce privește *Jocul caprelor*, se face referire la o practică răspândită în toate regiunile țării sub forma unui joc mimic, cu mască animalieră, obiectul de recuzită principal fiind „capul de animal cu cioc clămpănitor, făcut din lemn și jucat de un flăcău”<sup>5</sup>. În timpul turneelor lor, membrii formației au adus pe scenă, în mod sugestiv, niște capre de lemn construite de Valeriu Sepi, în stilul celor tradiționale. Acest ritual are, cel mai probabil, rădăcini păgâne, după cum sugerează și Mihai Pop. Pe baza studierii cercetărilor în folclor comparat, acesta menționează că jocurile europene cu măști au la bază vechi rituri dionisiace și variante populare ale lor, sugerând astfel o origine tracică<sup>6</sup>.

Andrei Sora arată foarte bine faptul că Phoenix recrează o anumită atmosferă prin utilizarea unor instrumente muzicale precum blockflöte-ul, fluiere (chiar de păstori), ocarine, viori ș.a.m.d fără a fi mimetic față de o melodie tradițională anume<sup>7</sup>. După cum citim și în textul de prezentare al discului, artiștii reușesc să producă sunete specifice instrumentelor populare precum cimpoiul sau buhaiul, fără a le folosi propriu-zis, miza acestora fiind redarea aceluși „fior arhaic, strigătul de împăcare/disperare al sufletului pustii”<sup>8</sup>.

Desigur, această atmosferă nu se datorează doar armoniilor muzicale, ci și versurilor. Astfel, „fiorul arhaic” transpare în două piese care tratează ritualic tema morții, *Cocoșii negri* și *Recviem pentru eroii căzuți*. Subiectul morții era tabuizat de ideologia comunistă, fiind incompatibil cu optimismul obligatoriu și cu viziunea materialistă asupra vieții. Ca atare, cele două piese au fost cenzurate. *Cocoșii negri* - cu versuri inspirate din lirica populară a cântecelor „De Zori” - cuprinde invocarea zorilor ca entități personificate, considerate în mitologia românească „personaje feminine, surori ale Soarelui”<sup>9</sup>. Acestora le este atribuită funcția de a regla simbolic timpul destinat ritualului de trecere: „Cocoșii negri cântară / Zori albe nu se vărsară / Zorilor surorilor / Nu grăbireți a zorire / Pân’ cutare s-o gătire / S-o găți și s-o-mpodobire / Cu podoabe de argint / Cum n-o mai fost nicicând / Pân’

<sup>1</sup> Nicolae Ursu, *Folclor muzical din Banat și Transilvania*, (Editura Muzicală, 1983), 233.

<sup>2</sup> Mihai Dragnea, “The Thraco-Dacian Origin of the Paparuda/Dodola Rain-Making Ritual,” *BRUKENTHALIA. Romanian Cultural History Review Supplement of Burkenthal. Acta Musei*, No. 4 (2014), 18-27, [https://www.researchgate.net/publication/280977102\\_The\\_Thraco-Dacian\\_Origin\\_of\\_the\\_PaparudaDodola\\_Rain-Making\\_Ritual\\_Brukenthalia\\_Acta\\_Musei\\_No\\_4\\_2014](https://www.researchgate.net/publication/280977102_The_Thraco-Dacian_Origin_of_the_PaparudaDodola_Rain-Making_Ritual_Brukenthalia_Acta_Musei_No_4_2014).

<sup>3</sup> Phoenix, „*Siminică Duminică* - Colindă de fată, colindă tradițională românească de iarnă, interpretată de un grup de săteni din satul Almaș-Săliște, Zam, Ținutul Pădurenilor, Hunedoara, Transilvania. Înregistrare din 1956. Ea a stat la baza melodiei omonime de Phoenix...”, postare YouTube cu videoclip, Septembrie, 2025, accesat 9 ianuarie 2026, <https://www.youtube.com/post/UgkxMpJp3RjruH9osAbd3tKpnm4W6NyTbuT>.

<sup>4</sup> Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și alte popoare. Studiu de folclor comparat*, (Editura Minerva, 1983), 579-580.

<sup>5</sup> Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, (Editura Univers, 1999), 84.

<sup>6</sup> Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, 86.

<sup>7</sup> Sora, “Transsylvania Phoenix,” 5.

<sup>8</sup> Mimo Obradov, „Phoenix în ecosistemul talentului,” în *Formația Phoenix: muzică, politică, filosofie*, coord. Emanuel Copilaș (Editura Universității de Vest, 2023), 199.

<sup>9</sup> Ghizela Sulițeanu, „Cîntecele ceremoniale «de Zori» în folclorul românesc,” *Revista de etnografie și folclor* 21, Nr. 1 (1976): 71.

a fi mers în pământ<sup>1</sup>. Mihai Pop observă în *Cântecul Zorilor* această constantă specifică folclorului bănăţean, olteneş şi sud-ardelenesc: în scopul de a-l pregăti pe mort, li se cere zorilor întârzierea<sup>2</sup>. Vechimea acestui tip de cântec asociat mai multor ritualuri (colindat, înmormântări, nuntă, şezători, semnale pastorale) este amplu demonstrată de Ghizela Suliţeanu care arată că, cel puţin în cazul înmormântării, cântecul are rădăcini străvechi, fiind prezent la strămoşii poporului român încă înainte de oficializarea cultului mitraic de către Aurelian în secolul III<sup>3</sup>. O altă practică funerară recurentă în tradiţie este bocitul, la care se face referire în *Recviem pentru eroii căzuţi*: „Când răsare soarele / Avem să ne aducem aminte de ei. / Şi de-asemeni avem să-i jelim când soarele-asfinţeşte. / Iar când ne vom trezi la bătaia miezului nopţii, / Avem să-i simţim în jurul nostru / Şi ne vom afla nemângâiaţi de pierderea lor<sup>4</sup>. Compusă într-un ritm incantatoriu, recitativul rostit de toţi membrii formaţiei reprezintă un text extras din romanul *Fraţii Jderi* al lui Mihail Sadoveanu, autor care inserează în literatură structuri din folclor specifice mentalităţii magice, ritualice. Aici, textul surprinde relaţia dintre cei vii şi cei morţi, prezenţa nevăzută a celor din urmă în momente de prag temporal (miezul nopţii), precum şi practica jelierii acestora.

Pe albumul *Cei ce ne-au dat nume* au fost incluse şi piese cu texte preluate din folclor care tratează diferite episoade istorice, mai mult sau mai puţin legendare. O astfel de compoziţie este *Vişina* – prelucrare după mai multe versiuni regionale ale baladei *Vişina* –, care a suferit, de altfel, cenzură. Dacă analizăm o parte dintre versurile acesteia, observăm tocmai mecanismul dublei tactici descris de Adrian Matus: „Sunt trei sate lăudate / În vistierie nebăgate / Nu dau birul la moşie / de-mpărat nu vrea să ştie<sup>5</sup>. Textul admite o lectură folclorică neutră, dar şi una subversivă — „birul” putând fi citit drept „cote”, iar „împăratul” drept „dictatorul”.

O altă piesă cu versuri populare care tratează trecutul legendar este balada *Negru Vodă* axată pe figura întemeietorului mitic al Ţării Româneşti. Compoziţia urmăreşte faptele lui Negru Vodă şi ale cetii sale, pe care Florin Dumitrescu le aseamănă cu cele ale unei căpetenii de haiduci<sup>6</sup>. Comparaţia este susţinută nu doar de acţiunile legendarilor bărbaţi descrişi în baladă, ci şi de modul în care sunt portretizaţi: „Negru Vodă şi-a lui ceată, / Toţi voinici cu fruntea lată, / Şi cu ghioage groase, drepte, / Şi cu plete lungi pe spete<sup>7</sup>. Astfel, ultima piesă a albumului anticipează deja figura nonconformistă a haiducului care îşi apără ţara. Această imagine va fi abordată mai evident în albumul *Mugur de fluier*. Versurile populare din *Negru Vodă* preluate de formaţie provin cel mai probabil dintr-o variantă rescrisă la început de secol XX, într-un limbaj adus la zi; singura modificare din partea formaţiei este înlocuirea cuvântului „tătari” cu „duşmani”, dată fiind interdicţia partidului de a-i trata peiorativ pe mongoli, care erau socialişti<sup>8</sup>.

Din punct de vedere compoziţional, *Negru Vodă* reprezintă un moment important în evoluţia formaţiei, fiind o piesă amplă, de paisprezece minute, cu o valorificare aparte a dimensiunii muzicale. Acest lucru nu e de ignorat, cu atât mai mult cu cât cercetările asupra baladei populare s-au rezumat adesea doar la dimensiunea tematică<sup>9</sup>. Phoenix preia din folclor în compoziţia *Negru Vodă* nu doar versurile populare, ci şi structura generală a baladei, aşa cum e detaliată de Gheorghe Oprea: „introducerea instrumentală, perioada vocală (...), interludiu instrumental (...), postludiu instrumental<sup>10</sup>, nefiind deci străină sensibilităţilor folclorice nici din punct de vedere muzical. Acestea se reflectă nu doar structural, ci chiar la nivel de melos: interpretarea vocală acută şi prelungă din ultima strofă anticipează cadenţa baladei, compusă într-o tonalitate specifică muzicii tradiţionale<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> Phoenix, *Cocoşii negri-prima temă principală a concertului 13.Ian 1972 în Timişoara*, înregistrare postată pe Youtube de Phoenix, 01 Decembrie, 2025, <https://www.youtube.com/watch?v=FW2ej-jmhl8&list=PLJpPYun-EYjd7LC-WMMi86LHURRONLIQy&index=3>.

<sup>2</sup> Pop, *Obiceiuri tradiţionale româneşti*, 186-187.

<sup>3</sup> Suliţeanu, „Cîntecele ceremoniale «de Zori»”, 74.

<sup>4</sup> Phoenix, *Recviem pentru eroii căzuţi (Concert 13 Ian. 1972 în Timişoara)*, înregistrare postată pe YouTube de Phoenix, 21 Septembrie, 2025, <https://www.youtube.com/watch?v=IY9tj2ISZpc&list=PLJpPYun-EYjd7LC-WMMi86LHURRONLIQy&index=8>.

<sup>5</sup> Phoenix, *Vişina-parte I (Sunt trei sate lăudate) (Concert 13 Ian. 1972 în Timişoara)*, înregistrare postată pe YouTube de Phoenix, 01 Decembrie, 2025, [https://www.youtube.com/watch?v=HSBR6YDBxW8&list=RDHSBR6YDBxW8&start\\_radio=1](https://www.youtube.com/watch?v=HSBR6YDBxW8&list=RDHSBR6YDBxW8&start_radio=1).

<sup>6</sup> Florin Dumitrescu, „«Cei ce-mpuşcă-n lună...» Rolul formaţiei Phoenix în cristalizarea folk-rockului haiducesc,” în *Formaţia Phoenix : muzică, politică, filosofie*, coord. Emanuel Copilaş, (Editura Universităţii de Vest, 2023), 151.

<sup>7</sup> Phoenix, „Negru Vodă” pe *Cei ce ne-au dat nume*, Electrecord, 1972.

<sup>8</sup> Vladimir Agrigoroaei, “Proclaiming the Eucharist on Communist Stadiums? The Multiple Meanings of the Phoenix Concept-Album Cantafabule (An Experiment in Cultural History),” *Museikon. A Journal of Religious Art and Culture*, No. 5 (2021): 124-125, <https://www.cceol.com/search/article-detali?id=1000778>.

<sup>9</sup> Gheorghe Oprea şi Larisa Agapie, *Folclor muzical românesc*, (Editura Didactică şi Pedagogică, 1983), 281.

<sup>10</sup> Oprea şi Agapie, *Folclor muzical românesc*, 287.

<sup>11</sup> Sora, “Transsylvania Phoenix,” 6.

## 2. Mugur de fluier (1974)

*Mugur de fluier* depășește tot mai mult cadrele culturale trasate de politica lui Ceaușescu. În acest sens, fondul autohton românesc începe să fie hibridizat cu elemente folclorice eterogene după cum recunoaște și Nicu Covaci: „Am compus noi piese care marcau deja un început de stilizare mai pregnantă a folclorului. Sfera interesului nostru se întindea din sudul Balcanului, trecea prin muzica țigănească ori central-europeană, până în apusul continentului (...)”<sup>1</sup>. Deschiderea formației spre elemente etnice alogene iese din tiparul folclorului național omogenizat promovat de regim.

Mai mult, formația valorifică muzical elemente ale unei comunități reprimată în comunism din punct de vedere social și cultural<sup>2</sup> – cea a romilor. În contextul acestei marginalizări, Phoenix inserează ritmuri de tip aksak, armonii specifice muzicii acestora, figura lor fiind prezentă inclusiv la nivel tematic (*Mica Țiganiadă*). Într-adevăr, gestul e în primul rând estetic și identitar, nu militant. Phoenix evocă, prin imaginea comunității rome – stigmatizată în special pentru nomadism și inadaptare la exigențele muncii socialiste - un model de libertate și nonconformism. Această imagine este analogă comunității hippie din Occident, după cum surprinde și Caius Dobrescu<sup>3</sup>. Totuși, această temă nu ilustrează doar preferința estetică a formației pentru un stil de viață boem, ci sugerează și rezistența față de coerciția socială. Totodată, prin integrarea unor elemente muzicale specifice — ritmuri aksak, armonii caracteristice — Phoenix recuperează o muzică reprimată oficial, acordându-i astfel o formă de legitimitate culturală în spațiul public.

Deschiderea multietnică e vizibilă și în compoziția *Pavel Chinezu* unde e evocată figura unui comandant militar revendicat de mai multe istoriografii. Diana Painca menționează că acesta e un erou specific memoriei colective maghiare mai degrabă decât celei române<sup>4</sup>. Într-un context în care regimul promova o istorie națională omogenă, centrată exclusiv pe figuri ale românității pure, recuperarea unui erou cu o relevanță etnică multiplă poate fi citită în logica subversivității codificate. E de precizat că această abordare nouă față de registrul consacrat odată cu *Cei ce ne-au dat nume* se datorează în mod deosebit noilor textieri cooptați de Phoenix, Șerban Foarță și Andrei Ujică. Cei doi poeți timișoreni descindeau din sfera culturii înalte, având numeroase referințe culturale. După cum observă Sorin Antohi, contribuția lor a configurat un ethos cultural propriu al formației, mai sofisticat și mai cosmopolit decât cel al perioadei anterioare<sup>5</sup>. Adrian Matus subliniază la rândul său că cei doi erau „pregătiți să joace după regulile oficiale, subminându-le totodată”<sup>6</sup>. În aparență conforme cu cerințele cenzurii, textele lor ascundeau un potențial subversiv.

Totuși, influența folclorică românească este încă prezentă, atât în dimensiunea ritmico-muzicală, cât și în cea tematică. Finalul din *Lasă, lasă nr. 1* e similar strigăturilor de Anul Nou, prin ritmicitatea accelerată a versurilor. Instrumentele joacă de asemenea un rol important, recreând atmosfera tradițională: în intro-ul de la *Strunga*, utilizarea blockflöte-ului produce efectul muzical al fluierului tradițional. La nivel tematic, antologia lui Vasile Alecsandri se menține ca referință, inspirând versurile din *Strunga* și *Andrii Popa* – piese înrudite prin prezența figurii haiducului aflat în conflict cu stăpânirea. Deși această tipologie a fost promovată și în creațiile (cinematografice) de propagandă, fiind privită ca un simbol istoric legitimator al luptei de clasă, membrii formației au optat pentru imaginea haiducului nu din rațiuni de conformare politică, ci de preferință personală. Phoenix a preluat din folclor nu lupta de clasă, ci ideea de răzvrătire, de nomadism, găsind în stilul de viață haiducească un model de rebeliune față de autoritatea socială represivă, fapt resimțit și de către public, după cum remarcă Maria Cernat: „într-o societate controlată și statică, imaginea neînfricatului haiduc care «și-a bătut joc de domnie» aduce

<sup>1</sup> Covaci, *Phoenix însă eu...*, 241.

<sup>2</sup> Shaun Williams, “Romani Music in Communist Romania: Propaganda, Control and Resistance,” *The Attic*, Decembrie 27, 2025, [https://theatticmag.com/features/2514/romani-music-in-communist-romania%3A-propaganda%2C-control%2C-and-resistance.html?utm\\_](https://theatticmag.com/features/2514/romani-music-in-communist-romania%3A-propaganda%2C-control%2C-and-resistance.html?utm_).

<sup>3</sup> Caius Dobrescu, “The Phoenix that Could Not Rise: Politics and Rock Culture in Romania, 1960–1989,” *East Central Europe* 38, no. 2-3 (2011): 270, <https://doi.org/10.1163/187633011X597180>.

<sup>4</sup> Diana Painca, “«Rise like a Phoenix»: Communist Mythology and Rock Music,” in *The Annals of the University of Bucharest. Studies of Romanian Language and Literature*, No. 67 (2018): 78, <https://www.cceol.com/search/article-detail?id=946666>.

<sup>5</sup> Antohi, „O revenire la Phoenix,” 14.

<sup>6</sup> Matus, “The Reception of the American Counterculture in Communist Romania,” 294.

în scenă posibilitatea revoltei, a opoziției<sup>1</sup>. Această variantă de lectură a piesei *Andrii Popa* este menționată și de Adrian Matus<sup>2</sup>.

Cercetări mai recente au arătat că versurile din *Andrii Popa* nu ar fi o creație populară, ci una personală, scrisă de Vasile Alecsandri în maniera celor folclorice și inclusă în antologie. Acest lucru nu este foarte relevant, având în vedere că albumul *Mugur de fluier* include deja mai multe compoziții cu versuri aparținând unui autor canonic. Elementele de folclor nu sunt însă abandonate: spre exemplu, în versurile piesei *Ochii negri, ochi de țigan*, compuse de Victor Cîrcu, este prezent un imaginar folcloric românesc în care apare figura *fetei pădurii* ca obiect de fascinație erotică: „Fată verde cu părul pădure / Simți cum privirea lor vrea să te fure / Noaptea-n ei țese ie / Zburătorii ca să vie / Noaptea-n ei țese ie / Nimeni urma să le-o știe (...) / Umezi sunt de dor / Și-a lor vis plin de zbor (...)”<sup>3</sup>. Observăm cum lirica se situează la intersecția dintre două figuri mitologice, cea a *fetei pădurii* (sau *fata sălbatică*), respectiv a *Zburătorului*, care rățăcea noaptea și iniția în sexualitate, având o activitate oniric-erotică<sup>4</sup>. *Fata pădurii* e portretizată uneori monstruos, infernal, alături ca ascunzând o frumusețe de zână sub chipul urât și este considerată o semidivinitate a văii Cerna<sup>5</sup>. Opțiunea pentru această figură mitologică poate fi înțeleasă din rațiuni de apartenență regională, textierul fiind originar din Banat. De același autor sunt compuse versurile de la *Mugur de fluier*: „Îmi simt sufletul mugur de fluier / Ce-a doinit cântec cu șuier / Pentru zilele ce-au fost trecute / Pentru nopțile negre și slute / Am pornit cu roua-n picioare / Ca să cânt un cântec de soare / Pentru zilele ce au să vie / Pentru nopțile cu iasomie (...)”<sup>6</sup>. Acestea fac referire la cântecul tradițional *doină*, care este întotdeauna cântat solo, în manieră spontană, fapt sugerat de verbul la persoana întâi singular care descrie o senzație organică, ce învâluie întreaga ființă: „Îmi simt sufletul (mugur de fluier)”. Este menționat fluierul – instrument tradițional pastoral care acompania adesea doinele. Totodată, transpar teme specifice cântecelor de doină, precum armonizarea cu natura („am pornit cu roua-n picioare”), sau dureri care sunt transfigurate cathartic prin muzică: „sufletul (...) ce-a doinit (...) pentru nopțile negre și slute”.

Așadar, în albumul *Mugur de fluier* avem o singură piesă cu versuri populare (*Strunga*, dacă admitem că *Andrii Popa* a fost scrisă de Alecsandri însuși), piese cu ritmicitate și tematică apropiată de folclorul românesc, dar cu autor canonic (ex.: *Ochii negri, ochi de țigan, Mugur de fluier* cu versuri de Victor Cîrcu), precum și piese mai sofisticate în raport cu restul compozițiilor, cum sunt cele bazate pe versurile lui Șerban Foarță și Andrei Ujică (ex. *Mica Țiganiadă, Pavel Chinezu*). Cel de-al doilea album păstrează linia de inspirație folclorică inaugurată în *Cei ce ne-au dat nume*, însă include mult mai multe compoziții cu texte compuse de autori canonici. Astfel, albumul se deschide și spre elemente culturale ale unor minorități, marcând astfel o formă implicită de rezistență față de purismul etnic al partidului.

### 3. Cantafabule (1975)

Album conceptual, considerat a fi cel mai important album din istoria rockului românesc, *Cantafabule*<sup>7</sup> marchează tranziția de la folclorul autohton la o mitologie universală, cosmopolită, reprezentând apogeul muzical al formației, prin aportul major al cuplului de poeți sus-menționați. Influențat de simbologie și bestiarii, albumul se deschide cu invocarea unor fiare paradigmatică, continuă cu piese centrate pe câte un animal fantastic, apoi cu piesa *Zoomahia* (dispariția fiarelor evocate) și se încheie cu o piesă dedicată păsării Phoenix. Putem deduce că acest ultim album analizat comunică ideatic cu *Cei ce ne-au dat nume*, ambele tratând ciclicitatea existenței, însă din unghiuri complet diferite.

În compoziția inaugurală *Invocație* sunt chemate creaturi specifice mitologiei românești (bourul<sup>8</sup>, Știma casei<sup>9</sup>), egiptene (scarabeul), Antichității grecești (sirena, centaurul) sau romane (pasărea Calandron), ori mai multor bazine semantice (vasiliscul, aspida, inorogul, pajura). Cert e că toate aceste creaturi se regăsesc în bestiariile medievale (uneori cu sensuri creștine atribuite) din care textierii se inspiră atunci când compun versurile.

<sup>1</sup> Maria Cernat, „Phoenix – o perspectivă feministă,” în *Formația Phoenix : muzică, politică, filosofie*, coord. Emanuel Copilaș (Editura Universității de Vest, 2023), 417.

<sup>2</sup> Matus, “The Reception of the American Counterculture in Communist Romania,” 294.

<sup>3</sup> Phoenix, „Ochii negri, ochi de țigan” pe *Mugur de fluier*, Electrecord, 1974.

<sup>4</sup> Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, (Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1987), 339.

<sup>5</sup> Vulcănescu, *Mitologie română*, 337.

<sup>6</sup> Phoenix, „Mugur de fluier” pe *Mugur de fluier*, Electrecord, 1974.

<sup>7</sup> Casa de discuri Electrecord a editat greșit titlul albumului: *Cantofabule* în loc de *Cantafabule*.

<sup>8</sup> Vezi Vulcănescu, *Mitologie română*, 504, 507.

<sup>9</sup> Vezi Vulcănescu, *Mitologie română*, 524.

Nici erbivore, nici carnivore („nepăscătoare de ierburi, nepăscătoare de carne de fiară<sup>1</sup>”), făpturile invocate nu sunt neutre pentru cel care le cheamă, ci sunt „de bună și de rea priință”, astfel încât ele trebuie înduplecate: „eu vă cânt și vă descânt / vă invoc și vă evoc / de noroc, de nenoroc (...) / eu vă agrăiesc, vă isc (...) / eu v-aduc jertfă (...)”<sup>2</sup>. Ca un fel de uvertură, *Invocația* conține tot albumul, anticipând inclusiv finalul. Astfel, după un întreg elogiu al animalelor-idei, al „pseudofiarelor” a căror „viață-neviață” „nu se trece ca topită gheața / nu se risipește în văzduh ca ceața”<sup>3</sup>, este anunțată dispariția lor prin uitare, făcându-se loc păsării Phoenix, singura care supraviețuiește morții: „Eu vă cânt, eu vă trec pragul, / eu vă strig la ceasul fix / și tot eu vă uit de dragul / împăratului Finics! // Fie să renască numai cel ce har / Are de-a renaște, curățit prin jar, / Din cenușa-i proprie și din propriu-i scrum, / Astăzi, ca și mâine, pururi și acum”<sup>4</sup>. Încheiată printr-o exprimare similară rugăciunilor creștine, ultima strofă nu e străină de acest imaginar: preluând simbolistica medievală hristică a păsării Phoenix, este introdusă tema Învierii – evenimentul central din cadrul creștinismului. Aceasta nu este singura referință creștină; în piesa *Uciderea balaurului* există o trimitere transparentă la figura Sfântului Gheorghe ucigând balaurul<sup>5</sup>: „Numai un voievod (în altă strofă „sfânt voievod”) a putut, biet norod, să te scape de tot de ăl balaur”<sup>6</sup>.

Referințele la imagini arhetipale regăsite în mai multe culturi sunt însoțite de linii melodice neobișnuite, stranii, apropiate rockului psihedelic și, pe alocuri, heavy metalului. Este conturată astfel o atmosferă inițiativă cu accente ezoterice. Accesibilității din primele două albume îi ia locul aici un soi de elitism intelectual accentuat și de inserția unor versuri populare macedoromâne în *Cânticlu a cucuveauăliei* sau a unor pasaje în franceza veche în *Norocul inorogului* („Monosceros est beste, un corn ad en la teste, / Pur țeo ad si a nun, de buc ad fațun; / Par pucele est prise, or oez en quel guise. / De o copilă e prins, / Inorogul prinț”<sup>7</sup>), consolidându-se o dimensiune cosmopolită, după cum recunoaște și Nicu Covaci<sup>8</sup>.

Aparițiile scenice din cadrul turneului *Cantofabule* au fost pe măsura compozițiilor din album: confecționându-și singuri costume și măști speciale „cu blană, cu coarne, inspirate din diverse cărți de folclor”<sup>9</sup>, fiecare membru al formației reprezenta câte un animal din cele evocate. Inserarea elementelor de recuzită folclorică în cadrul concertelor era specifică încă dinaintea de *Cantofabule*, membrii formației apărând adesea îmbrăcați în cămăși tradiționale, căciuli și bunde de blană. Cu totul surprinzătoare a fost însă însoțirea pe scenă de către trupa dubașilor din Brănești. Prezența acestui grup de bărbați a avut atât un rol muzical, cât și simbolic; pe de o parte, ritmurile extraordinare pe care aceștia le redau acompaniau perfect compozițiile de pe album; pe de altă parte, ei veneau dintr-o zonă rurală care scăpase de cooperativizare, părand a trăi nu în prezentul ostil, ci în timpuri străvechi. Iată amintirile lui Nicu Covaci:

„Dar în acest sat [Brănești], taraful este alcătuit din toți locuitorii de sex masculin, tradiția transmitându-se din tată în fiu – o anumită formulă ritmică, care urma să fie bătuată la dubă cu un maiu (...) împreună constituiau o grupă de poliritmie, unică în Europa, condusă de un dirijor (...) am mers în sat și am făcut cunoștință cu mulți dintre țărani. Toți aveau niște fețe de parcă ar fi venit din alte timpuri și de pe alte meleaguri (...) Aflasem că în acea zonă nici socialismul nu izbândise. Era o regiune necooperativizată, țărani își păstrasera livezile, dealurile, pădurile. Există un fel de suflu de libertate” (...)”<sup>10</sup>.

Pe lângă dimensiunea muzicală, aceste apariții scenice însoțite de recuzită corespunzătoare au produs un efect puternic asupra publicului, care, umplând stadioanele, trăia o formă de comuniune în jurul unor imagini și valori arhaice, ritualice, pre-ideologice. În acest fel, era configurat un spațiu simbolic care părea sustras monopolului ideologic. Pe de o parte, experiența boemă a concertelor era trăită de către cei născuți în oraș ca o formă de evaziune în masă. Pe de altă parte, cei din mediul rural simțeau o formă de validare, întâlnindu-se cu realități specifice lumii satului pe care le luau ca atare, după cum observă și Sorin Antohi: „pentru cei proveniți din

<sup>1</sup> Phoenix, „Invocație”, pe *Cantofabule*, Electrecord, 1975.

<sup>2</sup> Phoenix, „Invocație”, pe *Cantofabule*, Electrecord, 1975.

<sup>3</sup> Phoenix, „Invocație”, pe *Cantofabule*, Electrecord, 1975.

<sup>4</sup> Phoenix, „Invocație”, pe *Cantofabule*, Electrecord, 1975.

<sup>5</sup> Un arhetip al acestei imagini este prezent în mai multe culturi și perioade istorice.

<sup>6</sup> Phoenix, „Uciderea balaurului” pe *Cantofabule*, Electrecord, 1975.

<sup>7</sup> Phoenix, „Norocul inorogului” pe *Cantofabule*, Electrecord, 1975.

<sup>8</sup> Covaci, *Phoenix însă eu...*, 298.

<sup>9</sup> Covaci, *Phoenix însă eu...*, 381.

<sup>10</sup> Covaci, *Phoenix însă eu...*, 375-376.

mediile țărănești, referințele folclorice erau numai literale, nu figurate, nu simbolice, nu transfigurate și resemnificate; capra era capră (mă refer la capra lui Valeriu Sepi), sumanul/cojocul era suman/cojoc etc.”<sup>1</sup>

## Concluzii

Analiza celor trei albume lansate de Phoenix între 1972 și 1975 relevă un demers artistic ale cărui valențe subversive rezidă nu într-o opoziție programatică față de regim, ci într-o tensiune de fond față de ideologia național-comunistă. Deși noua orientare tematică a formației părea să se conformeze imperativului ceaușist post-'71, conformarea era doar aparentă. În acest sens, celebra replică a lui Covaci — „[Ceașescu] Vrea folclor? Atunci, va primi folclor!”<sup>2</sup> — surprinde ambivalența stilului adoptat de formație. Astfel, acceptarea formală a directivei ascundea mai mult decât ar fi anticipat cenzura.

Lucrarea a urmărit mai multe paliere ale tensiunii dintre ideologia naționalismului ceaușist și stilul etno-rock dezvoltat de Phoenix în cele trei albume, analizând dimensiunea artistică, lirică și muzicală a acestora. Analiza a fost plasată în contextul contraculturii hibridizate din România socialistă, în care orice contestare era mai degrabă codificată decât declarată<sup>3</sup>.

Un prim nivel al tensiunii se regăsește în natura surselor utilizate de Phoenix. Investigarea originilor materialului folcloric — înregistrări arhaice, antologii de folclor, surse etnomuzicologice specializate — arată că formația a recuperat un folclor autentic, cu rădăcini străvechi, uneori precreștine, vizibil mai ales în *Cei ce ne-au dat nume* și *Mugur de fluier*. Această autenticitate se distinge structural de „folclorul nou” — produs ideologic calchiat pe forma tradițiilor, dar golit de substanța lor arhaică și umplut cu conținut de propagandă.

Un al doilea nivel al divergenței vizează conținutul tematic. În *Cei ce ne-au dat nume*, ritualurile anului și evenimentele vieții omenești sunt împletite într-un ciclu al timpului sacru — o viziune asupra existenței disjunctă față de mizele strict utilitare și materialiste ale socialismului. Tabuizarea morții în comunism face ca simpla recuperare a ritualurilor funerare arhaice să devină un gest cultural divergent. Faptul că tocmai aceste piese au fost cenzurate — alături de balada *Vișina*, cu referințele ei la comunități răzvrătite față de autoritate — confirmă că fondul arhaic nu se plia pe cerințele ideologice ale regimului. De asemenea, în *Mugur de fluier* apare figura haiducului rebel, care putea fi citit într-o grilă a rezistenței, precum și elemente etnice diverse care transgresează cadrele folclorului național omogenizat.

Odată cu cooptarea lui Andrei Ujică și Șerban Foartă ca textieri, se consolidează o a treia dimensiune cu valențe subversive, anume cosmopolitismul. În *Cantafabule*, misticismul, ezoterismul și mitologia universală configurează un univers simbolic complet străin atât naționalismului purist, cât și ateismului științific al regimului.

Toate aceste paliere pot fi citite în cheia subversiunii codificate descrise de Adrian Matus: formația a recurs la un folclor suficient de ambiguu pentru a trece de cenzură, menținând în profunzime referințe incompatibile cu ideologia oficială. Din această negociere cu granițele a ceea ce era permis s-a născut un spațiu de libertate culturală în care publicul trăia o formă de evadare și catharsis. Dacă Phoenix a umplut stadioanele cu folclorul și mitologia, poate că Nicolae Ceaușescu a încercat să obțină același lucru prin *Cântarea României*, la un an după *Cantafabule*, prin alte mijloace și în cu totul alte scopuri.

## References:

- Agrigoroaei, Vladimir. „Proclaiming the Eucharist on Communist Stadiums? The Multiple Meanings of the Phoenix Concept-Album Cantafabule (An Experiment in Cultural History).” *Museikon. A Journal of Religious Art and Culture*, Nr. 5 (2021): 119-146. <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=1000778>.
- Antohi, Sorin. „O revenire la Phoenix: boemă și contracultură în România, 1967-1977.” *Vatra*, Nr. 10-11 (2024): 11-16. <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=1305006>.
- Bocancea, Sorin. „Muzica rock în România comunistă. Phoenix.” În *Formația Phoenix: muzică, politică, filosofie*, coord. Emanuel Copilaș. Editura Universității de Vest, 2023.
- Caraman, Petru. *Colindatul la români, slavi și alte popoare. Studiu de folclor comparat*. Editura Minerva, 1983.
- Cernat, Maria. „Phoenix – o perspectivă feminină.” În *Formația Phoenix : muzică, politică, filosofie*, coord. Emanuel Copilaș. Editura Universității de Vest, 2023.
- Copilaș, Emanuel. „Phoenix: de la ideologie la filosofie politică.” În *Formația Phoenix: muzică, politică, filosofie*, coord. Emanuel Copilaș, Editura Universității de Vest, 2023.

<sup>1</sup> Antohi, „O revenire la Phoenix,” 16.

<sup>2</sup> Covaci, *Phoenix însă eu...*, 219.

<sup>3</sup> Matus, „The Reception of the American Counterculture in Communist Romania,” 293-294.

- Covaci, Nicolae. „«Phoenix»: «Găsește-ți șira spinării și învață să spui *Nu!*»." Interviu de Irina Nechit, *Basarabeni.ro*, Septembrie 03, 2010. <https://www.basarabeni.ro/print/articol/phoenix-gaseste-ti-sira-spinar-474/>.
- Covaci, Nicolae. *Phoenix însă eu...* Editura Nemira, 1994.
- Dobrescu, Caius. „The Phoenix that Could Not Rise: Politics and Rock Culture in Romania, 1960–1989.” *East Central Europe* 38, No. 2-3 (2011): 255-290. <https://doi.org/10.1163/187633011X597180>.
- Dragnea, Mihai. „The Thraco-Dacian Origin of the Paparuda/Dodola Rain-Making Ritual.” *BRUKENTHALIA. Romanian Cultural History Review Supplement of Burkenenthal. Acta Musei*, No. 4 (2014), 18-27. [https://www.researchgate.net/publication/280977102\\_The\\_Thraco-Dacian\\_Origin\\_of\\_the\\_PaparudaDodola\\_Rain-Making\\_Ritual\\_Brukenthalia\\_Acta\\_Musei\\_No\\_4\\_2014](https://www.researchgate.net/publication/280977102_The_Thraco-Dacian_Origin_of_the_PaparudaDodola_Rain-Making_Ritual_Brukenthalia_Acta_Musei_No_4_2014).
- Dumitrescu, Florin. „«Cei ce-mpușcă-n lună...» Rolul formației Phoenix în cristalizarea folk-rockului haiducesc.” În *Formația Phoenix : muzică, politică, filosofie*, coord. Emanuel Copilaș. Editura Universității de Vest, 2023.
- Matus, Adrian G. „The Reception of the American Counterculture in Communist Romania (1960-1975): The Rebels with a Cause,” *Caietele Echinox* 30 (2016): 284-300.
- Obradov, Mimo. „Phoenix în ecosistemul talentului.” În *Formația Phoenix: muzică, politică, filosofie*, coord. Emanuel Copilaș. Editura Universității de Vest, 2023.
- Oprea, Gheorghe și Agapie, Larisa. *Folclor muzical românesc*. Editura Didactică și Pedagogică, 1983.
- Painca, Diana. «Rise like a Phoenix»: Communist Mythology and Rock Music.” *The Annals of the University of Bucharest. Studies of Romanian Language and Literature*, No. 67 (2018): 63-83. <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=946666>.
- Pop, Mihai. *Obiceiuri tradiționale românești*. Editura Univers, 1999.
- Sora, Andrei. „Transsylvania Phoenix, Romanian Ethno-rock, and the Politics of Folk Music.” *Rock Music Studies* 7, no. 1 (2019): 1-11. <https://doi.org/10.1080/19401159.2019.1651536>.
- Sulișteanu, Ghizela. „Cîntecele ceremoniale «de Zori» în folclorul românesc.” *Revista de etnografie și folclor* 21, Nr. 1 (1976): 73-88.
- Ursu, Nicolae. *Folclor muzical din Banat și Transilvania*. Editura Muzicală, 1983.
- Vulcănescu, Romulus. *Mitologie română*. Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1987.
- Williams, Shaun. „Romani Music in Communist Romania: Propaganda, Control and Resistance.” *The Attic*, Decembrie 27, 2025. [https://theatticmag.com/features/2514/romani-music-in-communist-romania%3A-propaganda%2C-control%2C-and-resistance.html?utm\\_](https://theatticmag.com/features/2514/romani-music-in-communist-romania%3A-propaganda%2C-control%2C-and-resistance.html?utm_)

#### Discografie:

- Phoenix. *Cei ce ne-au dat nume* (versiune cenzurată). Electrecord, 1972.
- Phoenix. *Mugur de fluiet*. Electrecord, 1974.
- Phoenix. *Cantafabule*. Electrecord. 1975.

#### Sitografie:

- Phoenix, *Phoenix – Concert „Cei ce ne-au dat nume” 13 Ian. 1972 în Timișoara*, YouTube, 2025. <https://www.youtube.com/playlist?list=PLJpPYun-EYjd7LCWMMi86LHURR0NLIQy>.

#### BIONOTE:

**Teodora Tămaș** is a master's student in the *History of Images, History of Ideas* program at Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca. She holds two bachelor's degrees in Comparative Literature and Orthodox Theology from the same university. Her main research interests focus on the resemanticization of myths, symbols, and folkloric elements in contemporary culture, as well as the interdisciplinary study of literature, theology, and cinema. She is particularly interested in how art and imagination survive totalitarian systems and can become forms of evasion or cultural resistance.