

RECENZII

Cătălin Augustin Stoica, *România continuă. Schimbare și adaptare în comunism și postcomunism*, București, Edit. Humanitas, 2018, 276 p., ISBN: 978-973-50-6287-3.

Volumul elaborat de Cătălin Augustin Stoica, *România continuă. Schimbare și adaptare în comunism și postcomunism*, încadrat în colecția de Istorie Contemporană a editurii Humanitas, este o apariție editorială importantă, care tratează „similaritățile” și, uneori, diferențele socio-istorice între perioada comunistă și postcomunistă, analizează continuitatea „trecutului” în „prezent”, chiar în ciuda schimbărilor structurale, aparent radicale, produse. Cartea se înscrie într-un demers mai larg de înțelegere a societății contemporane, printr-un apel la istoria socială recentă, demers la care au contribuit și alți cercetători, care tratează diverse aspecte socio-economice ale continuității dintre perioada socialistă și cea capitalistă din România. Amintim aici cărțile lui Cornel Ban (2014, respectiv 2016), *Dependență și dezvoltare. Economia politică a capitalismului românesc și Ruling Ideas. How Global Neoliberalism Goes Local*; a lui Norbert Petrovici (2017), *Zona urbană. O economie politică a socialismului românesc* (2017), cartea semnată în 2018 de Katherine Verdery, *Viața mea ca spioană*, sau cartea scrisă în co-autorat de Traian Rotariu, Luminița Dumănescu și Mihaela Hărăguș (2017) *Demografia României în perioada postbelică (1948-2015)*.

În cheștiunea legăturilor și continuităților din istoria recentă, putem vorbi de o „dependență de cale” (pentru a reinterpreta o expresie deja celebră în literatura sociologică), pe care Cătălin Stoica o descrie precis, prin mobilizarea unui aparat metodologic complex, argumentarea continuității desfășurându-se pe tot parcursul celor patru capitole ale lucrării. Din punct de vedere teoretic, cartea reflectă un angajament (uneori, critic) cu bogata literatură de specialitate (clasică deja) despre tranziția postcomunistă din Europa Centrală și de Est, cu demersuri cunoscute, precum cele despre capitalismul politic (în versiunile lui I. Szelenyi și S. Szelenyi, 1995; Rona-Tas, 1994, sau Staniszkis, 1999), circulația elitelor (Csire, 1998, sau Kovach, 1998), recombinația proprietății (David Stark, 1996) sau scrierile etnografice despre socialism ale cunoscutelor Katherine Verdery (1996, 2013) și Gail Kligman (1998) sau ale ambelor autoare în 2013.

Mobilizând ingenios metodologia specifică sociologiei și antropologiei, Cătălin Stoica descrie modul în care a apărut Partidul Comunist Român, care sunt bazele sale sociale și cum se transformă acesta într-un partid-stat, cel mai mare de acest gen din Europa Centrală și de Est (vezi primele două capitole). În mod evident, o astfel de „structură” de largă dimensiune și capacitate, nu se dizolvă în câteva zile de revoltă socială contra orânduirii comuniste (i.e., revoluția din 1989) și are repercusiuni asupra modului în care se transformă și supraviețuiesc legăturile sociale în perioada postcomunistă, care afectează tipul de capitalism implementat în România anilor 1990, apoi al anilor 2000, cu reverberații în perioada actuală (vezi capitolele trei și patru). Cartea se dorește o anatomie a relațiilor sociale (micro) prinse în structuri sociale de nivel mezo (naționale) și macro (globale), de esență pentru continuitățile dintre tipuri diferite de organizare societală.

Primul capitol prezintă un studiu de caz despre procesul de colectivizare în două sate din județul Vrancea (Vadu Roșca și Nănești) pe baza cărui autorul discută teme „legate de construirea partidului-stat, legitimarea unor noi forme de proprietate și reacția țăranilor la marile transformări post 1945” (p. 25). Cele două sate sunt alese pentru a ilustra procesul de colectivizare și efectele acestuia asupra sătenilor, foarte violente uneori, așa cum a fost cazul în Vadu Roșca. (Metodologic, aici rămâne destul de neclar de ce aceste două sate sunt exemplare pentru colectivizare, dincolo de faptul că în unul procesul a fost mult mai dureros și cu efecte negative de durată asupra sătenilor, comparativ cu celălalt.) Acest studiu de caz constituie punctul de pornire a discuției despre modul în care Partidul Comunist s-a format în primii ani. Tot aici apare și o primă discuție despre selecția cadrelor la nivel micro și regional. Un punct important al acestei tematizări este modul în care Cătălin Stoica folosește neoinstituționalismul pentru a arăta faptul că modelul sovietic nu a fost aplicat pur și simplu pe cazul României, existând specificități, relații rămase din interbelic și jocuri de putere în cadrul elitelor locale, care au produs mutații în implementarea colectivizării și a comunismului. Prin înțelegerea a cine sunt indivizii cu ajutorul cărora s-a făcut colectivizarea, cititorul poate găsi răspunsul la întrebarea legată de modul de construcție a filialelor locale ale Partidului. Autorul, pe baza interviurilor utilizate, arată că soluțiile adoptate au ținut de o combinație de strategii, care sunt legate de: 1. folosirea membrilor de partid din fiecare localitate; 2. folosirea unor activiști de partid din alte regiuni sau 3. atragerea în partid a unor persoane respectate din comunitatea locală. Dintre acestea, se pare că cea de-a doua a fost cea mai de succes și cea mai des utilizată variantă, în ciuda opoziției țăranilor care nu resimțeau noua putere ca pe una legitimă.

Capitolul următor, prin discuția despre bazele sociale ale Partidului Comunist Român, vine cu lărgirea orizontului interpretativ prin trecerea de la local la spațiul național. Sunt analizate date cantitative utile în profilarea socio-demografică a membrilor și aparatului de partid din România și nu numai, anticipate de o discuție despre politicile de personal ale partidului. O serie de aspecte reies în urma analizelor cantitative: subreprezentarea femeilor în partid sau șansele mai mari ale românilor de a fi membri de partid comparativ cu minoritățile naționale, în pofida discursului oficial al partidului, unul incluziv. Categoria ocupațională cea mai bine reprezentată în partid era țăranimea, deoarece „la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial (...) constituia cea mai mare categorie socială” (p. 133). S-a încercat și recrutarea persoanelor cu studii superioare, dar acestea nu au ajuns niciodată în conducerea partidului, din cauza opoziției unei rețele de familie aflată la vârful partidului, care lua deciziile strategice. Cu ajutorul literaturii de specialitate, autorul arată că numărul mare de membri de partid nu a dus și la o susținere populară a acestuia la momentul 1989, care ar fi putut schimba istoria, invocând diminuarea după anii 1970 a resurselor necesare recompensării membrilor de partid. Sfârșitul capitolului anticipează discuția despre transformările postcomuniste prin înregimentarea în noile structuri de putere a unor vechi comuniști și prin continuarea unui pattern de conducere bazat pe rețele sociale și interese.

Cel de-al treilea capitol vizează descrierea „legăturilor sociale personale și instrumentale” (acele pile, cunoștințe și relații) între anii 1989 și 2010. Folosind date de sondaj de opinie, sociologul urmărește cum s-a modificat frecvența acestora în timp și care au fost factorii de natură socială și individuală ce au făcut ca aceste legături să supraviețuiască și în noul regim. O primă observație este că acest tip de liant social are o istorie lungă, pre-socialistă, internațională, și o capacitate puternică de rezistență la schimbări structurale. Cătălin Stoica utilizează aici aparatul conceptual bourdeusian, cartografiind avantajele de

natură individuală și structurală pe care le pot produce transformările tipurilor de capital. Cercetătorul ne atrage atenția că datele de sondaj folosite au fost calibrate să surprindă aspecte ce țin în primul rând de stratificarea și mobilitatea socială, și nu de măsurarea capitalului social. Așadar, el este nevoit să trateze calitatea de membru al partidului comunist ca un indicator al capitalului politic înainte de 1989, care, spune el, poate să fie ușor interpretat ca fiind o relație de utilitate (p. 150).

O întrebare se ridică la această decizie metodologică: cât este de valoroasă o astfel de relație de utilitate a individului dată de apartenența la partid, întrucât vorbim de cel mai mare partid comunist ca proporție din populație și care, după cum o arată sociologul în capitolul anterior, avea probleme în a-și recompensa membrii după anii 1970? Argumentul său continuă prin evidențierea faptului că relațiile de utilitate mai frecvente țin de un anumit profil socio-demografic (bărbați, persoane active, ocupații mai bine plasate în ierarhia socială, educație superioară – ca să amintim doar câteva trăsături care sporesc capitalul social) și că persoanele care aveau relații sociale de utilitate (capital social global mare) înainte de 1989, le vor avea și după 2010, chiar mai numeroase (după controlul celorlalți factori).

În interpretarea rezultatelor, autorul dorește să treacă de o perspectivă pesimistă, care vede legăturile de utilitate doar ca fenomene de corupție, sau de una optimistă, care le percepe ca fiind normale, prezente și în alte societăți cu economii mai dezvoltate; se aderă la o interpretare aflată la intersecția acestora, preluându-se elemente din ambele. În încercarea de a depăși locurile comune folosite ca explicație, capitolul lasă multe întrebări deschise atunci când vine vorba de rolul relațiilor și al pilelor în viața socială a indivizilor. Ele vizează aspecte precum cel legat de domeniile în care legăturile sociale au o mai mare probabilitate să aibă un caracter ilicit sau de modul în care este afectată încrederea personală în aceste relații sociale în procesul de tranziție postcomunistă. E de cercetat care este impactul social al relațiilor instrumentale individuale prin comparație cu cele mobilizate de companiile globale (prin mecanisme de lobby instituțional) și cum se influențează unele pe celelalte.

Ultimul capitol aduce discuția într-un plan temporal ceva mai recent. Autorul scrutează schimbările apărute în perioada postsocialistă și după aceasta (s-ar putea susține că ea s-a încheiat în 2007, odată cu aderarea la Uniunea Europeană?) și scoate în evidență faptul că „trăsăturile capitalismului local post-comunist trebuie examinate și specificate de-o manieră sistematică și fără a glorifica virtuțile unor modele” (p. 170) cum sunt cele ale „capitalismului occidental”. Cadrul teoretic este construit în jurul conceptului de capitalism politic, dezvoltat în baza observațiilor empirice asupra transformărilor din fostele state socialiste ale Europei Centrale și de Est. Argumentația teoretică arată încă o dată că legăturile și continuitățile din România nu sunt neapărat excepționale, deoarece „nici țările dezvoltate nu sunt străine de intervenția în economie a birocrațiilor de stat și a actorilor politici” (p. 176). În același timp, ea subliniază specificitățile locale: „în țări precum România și Bulgaria, capitalismul politic este strâns legat de rata mare de supraviețuire a fostelor elite comuniste” (p. 178). Așadar, capitalismul politic din România anilor 1990 este caracterizat în mare măsură de capacitatea foștilor nomenclaturiști de a-și converti relațiile „utile” din comunism în relații de afaceri și poziții politice prospere, prin acces privilegiat la informații și surse de finanțare și, aș adăuga, prin know-how-ul managerial obținut din pozițiile cheie deținute în fostul sistem de producție socialist.

Anii 2000 vin cu noi transformări, date de aderarea României la NATO (2004) și UE (2007), de prezența capitalului global, dar și de emigrația masivă a cetățenilor români sau

de lupta împotriva corupției, care pare și ea instrumentală azi, una care se reintensifică odată cu apropierea alegerilor europene din mai și cele prezidențiale de la finalul lui 2019. Meritul volumului este de a combate excepționalismul românesc și în ce privește corupția, autorul prezentându-ne diverse exemple internaționale prin care demonstrează empiric modul în care funcționează continuitățile, prin ceea ce el numește izomorfism coercitiv (indus de autorități exterioare și de capitalul global transnațional) și mimetic (copierea unor modele vestice de „bune practici”). Pornind de la statistici comparative la nivel european, capitolul se încheie cu o radiografiere a stării de fapt actuale. Sunt remarcate continuitățile date de situația economică dezastruoasă din 1989, care a afectat puternic economia de după 1990, chiar în condițiile unei situații demografice promițătoare, ulterior afectată de migrația din rațiuni economice, o constantă a ultimilor 15-20 de ani.

Paradigma capitalismului politic, contestată uneori, ar fi meritat angrenată într-o dezbateră cu alte tipuri de literatură de specialitate, folosită în alte texte recente care abordează tema din unghiuri diferite. Spre exemplu, dinspre economia politică, Cornel Ban discută formele de dezvoltationism, dar și rupturile sau continuitățile acestuia prin neo-dezvoltationism, care au marcat puternic modul în care noul capitalism a fost implementat în România. Norbert Petrovici argumentează și el că mecanismele de creștere a economiei politice socialiste evoluează în conjuncție cu cele globale, chiar dacă cele dintâi vin de pe o poziție periferică, care este o narațiune alternativă și, uneori, contrară capitalismului politic. *România continuă. Schimbare și adaptare în comunism și postcomunism* are meritul de a discuta transformările sociale din istoria recentă prin prisma relațiilor marcate de capitalismul politic, care evidențiază „continuitățile” în multe din locurile în care suntem obișnuiți să vedem „rupturi”. Colecția de studii, mai vechi și mai noi, ale autorului, reunite între copertile acestui volum, ne ajută să înțelegem mai bine poziția României în context european, făcând apel la istoria sa recentă marcată de legături, nu întotdeauna vizibile, între trecut și prezent. Autorul se ferește cu eleganță de interpretări facile (auto)coloniale sau de sublinierea exagerată a excepționalismului românesc, combătând aceste tendințe cu date și exemple empirice. Cartea este scrisă într-un limbaj accesibil publicului larg, ea fiind de interes pentru diversele categorii profesionale preocupate de transformări prin continuitate, între regimuri aparent diferite structural, care au marcat parcursul României în ultimele opt decenii.

Referințe bibliografice

- Ban, C. (2014). *Dependență și dezvoltare. Economia politică a capitalismului românesc*. Cluj-Napoca: Editura Tact.
- Ban, C. (2016). *Ruling Ideas. How Global Neoliberalism Goes Local*. New York: Oxford University Press.
- Csire, A. (1998). Embourgeoisement theories and debates. *Review of Sociology of the Hungarian Sociological Association*, 4(1).
- Kligman, G. (1998). *The Politics of Duplicity: Controlling Reproduction in Ceausescu's Romania*. Los Angeles: University of California Press.
- Kligman, G., & Verdery, K. (2013). *Peasants under Siege. The Collectivization of Romanian Agriculture, 1949-1962*. Princeton: Princeton University Press.
- Kovach, I. (1998). Postsocialism and Embourgeoisement. *Review of Sociology of the Hungarian Sociological Association*. 4(1), 20-39.

- Petrovici, N. (2017). *Zona urbană. O economie politică a socialismului românesc*. Cluj-Napoca: Editura Tact și Presa Universitară Clujeană.
- Róna-Tas, A. (1994). The First Shall Be Last? Entrepreneurship and Communist Cadres in the Transition from Socialism. *American Journal of Sociology*, 100(1), 40-69.
- Rotariu, T., Dumănescu, L., & Hărăguș, M. (2017) *Demografia României în perioada postbelică (1948-2015)*. Iași: Polirom.
- Staniszki, J. (1999). *Post-Communism. The emerging enigma*. Varșovia: Ed. Osrodek Wydawniczo-Poligraficzny.
- Stark, D. (1996). Recombinant Property in East European Capitalism. *American Journal of Sociology*, 101(4), 993-1027.
- Szelenyi, I., & Szelenyi, S. (1995). Circulation or Reproduction of Elites during the Postcommunist Transformation of Eastern Europe: Introduction. *Theory and Society*, 24(5), 615-638.
- Verdery, K. (1996). *What Was Socialis and What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press.
- Verdery, K. (2013) *The Vanishing Hectare: Property and Value in Postsocialist Transylvania*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Verdery, K. (2018). *Viața mea ca spioană*. București: Editura Vremea.

Cristian Pop

Michel Onfray, *DECĂDERE. Viața și moartea iudeo-creștinismului*, traducere din limba franceză: Iulia Mateiu și Anca Rus, Note: Iulia Mateiu, Cluj-Napoca, Edit. ASCR, 2018, 579 p., ISBN: 978-606-977-018-4 (ediția în limba franceză: Michel Onfray, *DÉCADENCE. Vie et mort du judéo-christianisme*, Paris, Michel Onfray et Flammarion, 2017, 655 p., ISBN: 978-2-0813-8092-9.

Michel Onfray (n. 1959), filosof și eseist francez, adept al unei viziuni hedoniste, epicureice și ateiste asupra lumii, este o personalitate a vieții spirituale contemporane. Autor a peste optzeci de lucrări, deopotrivă contestatar și contestat, Michel Onfray se bucură mereu de un uriaș succes de public. Interesul pentru opera acestuia se datorează atracției față de problemele abordate în cărțile sale – marile subiecte dintotdeauna ale filosofiei –, tratate de regulă în registru iconoclast, ca și față de stilul său polemic, lipsit însă de pedanterii conceptuale sau de exprimare. Ilustrativă în acest sens este o autocaracterizare dintr-un interviu apărut la noi în anul publicării în Franța a celebrului său *Manifest hedonist*: „Să zicem că scriu într-o limbă simplă, clară, recurg la o franceză care refuză neologismele și obscuritatea, nu mă îngrijorează problemele pur conceptuale, nu scriu filosofie pentru filosofi de meserie, ci, ca toți filosofi Antichității grecești și romane, scriu pentru persoana care este interesată de filosofie în afara universității și în perspectiva autoconstruirii. Mă preocupă probleme existențiale: viața, suferința, moartea, iubirea, plăcerea, politica, bioetica, arta... Sunt, deci, concret, practic, clar, util.” (Michel Onfray – „Viitorul este altundeva decât în Occident!”, *Dilemateca*, anul VI, nr. 64/ 2011).

DECĂDERE. Viața și moartea iudeo-creștinismului este cel de-al doilea volum dintr-o trilogie intitulată *Scurtă enciclopedie a lumii*. Acest volum prezintă, în opinia autorului, o filosofie a istoriei, în care sunt deconstruite mitologiile religioase, filosofice, sociale și politice generatoare de iluzii pentru umanitate. Primul volum al trilogiei, *COSMOS* (2015), o „ontologie materialistă” (Catherine Portevin), propunea o filosofie a naturii, iar cel de-al treilea volum, intitulat *ÎNTELEPCIUNE* (2019), a luat forma unei filosofii practice, în care suntem invitați să luăm drept model de viață virtuțile antichității romane.

Prima parte a volumului (*VREMEA VIGORII*) are trei mari secțiuni: 1. *NAȘTEREA. Făurirea unei civilizații*; 2. *CREȘTEREA. Puterea credinței*; 3. *PUTEREA. Violența religiei*, precedate de o *PREFAȚĂ (Metafizica ruinelor. Chiar și moartea moare)* și de o *INTRODUCERE (Putere și decădere. În ecoul unei stele în colaps)*. Partea a doua (*VREMEA EPUIZĂRII*) este construită de asemenea pe o schemă ternară (1. *DEGENERESCENȚA. Deconstrucția rațională*; 2. *SENESCENȚA. Principiul resentimentului*; 3. *DEGENERAREA. Nihilismul european*), ale cărei secțiuni sunt urmate, simetric, de o *CONCLUZIE (Puterea deterritorializată. Înspre o civilizație planetară)* și de o *CRONOLOGIE*. Volumul se încheie cu o *BIBLIOGRAFIE* și trei *INDEXURI: Index de nume proprii, Index de opere și Index tematic*. Capitolele fiecărei secțiuni poartă titluri dintre cele mai incitante, unele chiar provocatoare, ceea ce menține constant interesul cititorului, ale cărui așteptări sunt răsplătite cu spectaculoase pagini de speculație filosofică: *Aventurile anti-corpului lui Hristos. Biografia unei ficțiuni; Un pumn evreiesc în fața lui Hristos. Nașterea antisemitismului creștin; De la sectă la religie. Când Lupoaița este mâncată de Miel; Corpul lui Hristos în stomacul unui șobolan. Scolastica și dialectica sparg cămăși; Papi, anti-papi și contra-papi. Peștele creștin de la cap se-mpute; A-și mânca aproapele ca pe sine însuși. A-și face miere din canibali; Socialismul transcendent. Parusia marxist-leninistă; Revoluția contrarevoluționară. Fascismul ca reacție creștină; Decreștinarea creștină. Duhul Sfânt imanent al celui de-al doilea Conciliu de la Vatican ș.a.*

Scepticismul mesianic al lui Michel Onfray își găsește o ascendență ilustră în *Considerațiile inactuale* (III. § 4) ale lui Friedrich Nietzsche, de unde autorul și-a ales pentru *Decădere* (p. 7) un sugestiv motto, al cărui final profetic merită reprodus aici: „Niciun alt secol nu a fost mai profan, mai lipsit de iubire și bunătate. Mediile intelectuale nu mai sunt decât faruri sau refugii în mijlocul acestui vârtej de ambiții concrete. Pe zi ce trece, ele însele devin tot mai nesigure, mai golite de gândire și de iubire. Totul e în slujba barbariei care se apropie, tot, inclusiv arta și știința acestor vremuri.”

Piramidele egiptene, templele grecești, forumul roman – consemnează elegiac autorul, în mesajul de prezentare de pe copertă –, toate aceste urme ale unor mari civilizații dispărute dovedesc că civilizațiile sunt muritoare și că civilizația noastră iudeo-creștină veche de 2000 de ani nu scapă nici ea de această lege. De la conceptul de Iisus, anunțat în Vechiul Testament și alimentat progresiv cu imagini de secole de artă creștină, la Bin Laden, care declară război pe viață și pe moarte Occidentului nostru aflat la capătul puterilor, ceea ce propune această carte este fresca epică a civilizației noastre: „Această carte nu este nici pesimistă, nici optimistă, ci tragică, deoarece, astăzi, nu mai e vorba să râdem sau să plângem, ci să înțelegem.”

Puterea unei civilizații se îmbină întotdeauna cu puterea religiei care o legitimează. Când religia se află într-o fază ascendentă, civilizația este la fel, când religia se află într-o fază descendentă, civilizația decade, iar când religia moare, civilizația se sfârșește odată cu ea. Acesta este cazul decăderii civilizației europene edificate pe iudeo-creștinism, care s-a născut odată cu convertirea împăratului Constantin, la începutul secolului al IV-lea, și a intrat în declin odată cu decapitarea lui Ludovic al XVI-lea, care a marcat sfârșitul modelului teocratic în politică și apariția nihilismului european. Așa încât, conchide autorul în *Prefață*, civilizația iudeo-creștină se află deja în fază terminală: „Europa noastră iudeo-creștină aflată la finalul cursei dispune deja de ruina sa emblematică sub forma uneia dintre clădirile cele mai vizitate din Europa: catedrala Sagrada Familia din Barcelona pe care și-a dorit-o arhitectul vitalist Antonio Gaudi în secolul al XIX-lea (...). Cripta și fațada de la nașterea acestei biserici, opera lui Gaudi, au fost declarate patrimoniu UNESCO în 2005.

De asemenea, papa Benedict al XVI-lea a consacrat biserica pe 7 noiembrie 2010. Dar, în ciuda acestei recunoașteri profane și clericale, Sagrada Familia tot nu este terminată... Așadar este o ruină antumă! (...) Sagrada Familia e în ruină, iar papa care a consacrat-o a demisionat. Roma nu mai e în Roma.” (*Prefață*, p. 16-17).

În *Introducere*, regăsim toate elementele înțelegerii temeiurilor filosofice ale cărții, în termenii unei ontologii materialiste care denunță antropocentrismul, câtă vreme „mișcarea care animă civilizațiile, toate civilizațiile, de la primele, cele mai fruste, până la ultimele, cele mai elaborate, a fost inițiată cu mult înaintea oamenilor, cu mult înaintea viului, cu mult înaintea Terrei, în timpul din afara timpului, pe care astronomia ne permite azi mai degrabă să-l simțim, decât să-l măsurăm, să-l intuim mai degrabă decât să-l gândim.” (*Introducere*, p. 22). Autorul pledează pentru o filosofie obiectivă a istoriei, bazată pe însăși materialitatea lumii reale, nu pe arhitecturi conceptuale *a priori* sau subiective *a posteriori*. În acest sens, autorul trimite la epistemologia lui Paul Feyerabend, după care calea descoperirii adevărului unei filosofii a istoriei constă în a afirma imperiul unei puteri și a unei ordini naturale care scapă rațiunii, dar se supune de bunăvoie observației și, implicit, în a nu aborda niciodată realul cu *aprioricul* unei idei sau al vreunui concept și cu atât mai puțin cu o grilă de lectură plăsmuită în amonte de o ideologie. Nu poate fi propusă, așadar, o filosofie a istoriei, fără a pune omul în raport cu cosmosul, altfel spus, omul nu poate fi desprins de ceea ce l-a făcut posibil, tot astfel cum nu-l putem desprinde nici de ceea ce-l conduce spre anihilare. Din această perspectivă deterministă, toate civilizațiile, asemenea lumii înseși, se supun schemei viului: „Căci ceea ce e viu moare: o stea și o galaxie, un univers și o specie. Totul se supune orbește și ineluctabil acestei scheme: se naște, există, crește, ajunge la un maxim, descrește, dispăre. Civilizațiile sunt ele însele subiect al acestui proces care afectează tot ceea ce este viu și se găsește într-un timp și un spațiu. Numesc decădere ceea ce apare după deplinătatea puterii și care conduce spre sfârșitul acestei puteri.” (*Introducere*, p. 25).

Orice civilizație luptă în primul rând împotriva a ceea ce o pune în pericol. Ea nu există decât atâta timp cât triumfă asupra a ceea ce, de când există, o amenință și îi vrea sfârșitul. Principiul entropiei făcând legea, o civilizație nu poate exista decât după logica negentropiei care face posibilă homeostazia sistemului. Așa încât nimic nu scapă de entropie într-o lume în care materia cea mai rezistentă este timpul: „În final, entropia triumfă întotdeauna, căci vocația puterii este de a intra în decădere, la fel cum vocația vieții este de a sfârși prin moarte.” (*Introducere*, p. 26).

Prima parte a cărții pornește de la ipoteza provocatoare potrivit căreia civilizația iudeo-creștină s-ar fi construit pe o ficțiune: aceea a unui Iisus fără corp, care nu ar fi avut decât o existență alegorică (un „anti-corp”, cu o viață metaforică, simbolică, mitologică etc.): „Toată civilizația noastră pare să se bazeze pe încercarea de a da un trup acestei ființe care n-a avut decât o existență conceptuală.” (*Decădere*, p. 39). Potrivit acestei premise, iudeo-creștinismul, care denumeste civilizația noastră pe cale să se prăbușească, s-a constituit vreme de 1500 de ani încercând să dea o formă acestui Hristos conceptual. Iar această formă ar fi însăși civilizația noastră: „Civilizațiile se construiesc pe ficțiuni și nu știm că e vorba de niște ficțiuni decât atunci când civilizațiile pe care le-au făcut posibile nu mai există. Cu cât credem cu tărie în aceste ficțiuni, cu atât civilizația e mai puternică. Curba credinței se îmbină cu aceea a civilizației: povestea lui Iisus este la originea celor 1500 de ani ai civilizației noastre.” (*Decădere*, p. 54). Sfântul Pavel și împăratul Constantin sunt evocați ca personalități care întrupează o teologie politică și mai apoi o politică teologică. Odată cu Pavel, Iisus încetează să mai fie un personaj conceptual. El îmbracă

armura și ia sabia întinsă de către apostol: civilizația iudeo-creștină este gata să treacă la acțiune. „Paravanul ontologic” pe care-l reprezintă teologia politică paulină se va dovedi o pronie cerească pentru Constantin, care va înțelege că o astfel de doctrină este o binecuvântare pentru a conduce singur un imperiu care lupta la sfârșitul secolului al III-lea împotriva invaziilor așa-zise barbare. Și astfel se va ajunge ca, prin transformarea lui din sectă în religie de stat, în anul 312, iudeo-creștinismul, care a fost cândva al celor persecutați, să devină un iudeo-creștinism persecutor.

Trecând printr-o ascuțită critică a patristicii, istoricul dezvoltării paleo-creștinismului pornește de la autoritatea doctrinară a lui Iisus de la începutul primului secol, pentru a ajunge la convertirea la creștinism a împăratului Constantin, responsabilă de convertirea Imperiului Roman, la începutul secolului al IV-lea: „Constantin acceptă botezul nu ca pe o asigurare a vieții personale sau spirituale pentru lumea de dincolo, ci ca pe o garanție politică a ființei, a duratei și a perenității operei sale istorice. Convertindu-se, el convertește imperiul; convertind imperiul, el ucide Roma, creând Bizanțul și e conștient de asta; distrugând Roma ca centru al lumii, Constantin întemeiază civilizația iudeo-creștină pe care dorește să o răspândească în lume; acționând astfel, dă un impuls la ceea ce va deveni Occidentul (...). Lupoasca e mâncată de Miel. Este festinul inaugural și fondator al civilizației noastre iudeo-creștine.” (*Decădere*, p. 114).

În privința evoluției civilizației noastre – prin jocul puterii credinței, sunt aduse pe rând în lumina reflecției filosofice problematicile parusiei, cezaropapismului, patristicii și scolasticii (cearta privitoare la transsubstanțiere și universalii) pentru ca analiza autorului să se focalizeze, în cele din urmă, asupra dilemelor sfârșitului istoriei („înfăptuirea cetății lui Dumnezeu”, după Sfântul Augustin). În numele parusiei, timp de secole, cezaropapismul va face posibil imperialismul creștin acaparator, grație expansiunii sale la scară planetară. Prin urmare, atenția autorului se va îndrepta în continuare asupra metamorfozelor statului totalitar creștin, pe „Tărâmul de jos al Regatului Cerului” („Torturarea corpurilor, torturarea sufletelor”), pentru că violența religiei ține tot de „vremea vigoriei”, vremea exercitării puterii iudeo-creștinismului, care găsește în lectura Bibliei temeiuri pentru Războiul cel drept (capitolul „*Subtila invenție*” a cruciadelor), ca și pentru combaterea ereziei (capitolele *Să dai forței forța legii. Inchiziția și guvernarea prin teroare*, respectiv *Fenomenologia măturii de vrăjitoare*).

Din această lucidă panoramă a creșterii și mai apoi a descreșterii civilizației occidentale, nu puteau lipsi paginile de analiză a artei creștine și a esteticii propagandei, a așa-numitei „dispute a imaginilor”, dusă de pe pozițiile confruntării dintre iconoclastism și iconodulie, antagonism care a amenințat să împingă iudeo-creștinismul la marginea unei prăpastii nu numai ideologice. Arta creștină se naște sub domnia lui Constantin, când arta va deveni politică, iar frumosul va reprezenta binele în stat. Odată cu politizarea artei creștine, ficțiunea va deveni realitate, iar realitatea, ficțiune, grație acțiunii și reacțiunii proiecțiilor culturale și mitologice specifice viziunilor artistice: „Arta creștină a exprimat, neîndoind, o sensibilitate intelectuală, o spiritualitate, o viziune a lumii, dar a constituit și un formidabil instrument de dominare a maselor.” (*Decădere*, p. 168). În finalul cărții, autorul va reveni asupra teribilei controversă dintre apărătorii icoanei, ai imaginii, pe de o parte, și cei care o refuzau sub pretextul că reactivează fetișismul, pe de altă parte, subliniind importanța acestei atât de puțin studiate probleme: „Ficțiunea creștină nu a putut exista decât recurgând la și lăsându-se ajutată de artă, care mai întâi a servit pentru a da un trup și o figură unui Iisus conceptual, preinsei sale familii, presupuselor sale gesturi și fapte, întâlnirilor sale ipotetice.” (*Bibliografie*, p. 527).

Acestor avataruri ale devenirii iudeo-creștinismului, filosoful istoriei le va contrapune, în economia cărții, principalele episoade ale istoriei credinței islamice, în capitolele *Un paradis în umbra săbiilor*, *Fericirile și nefericirile sarazinilor*, *Istoria după sfârșitul istoriei* și, la sfârșit, *Genealogia micului război*. Virtuțile islamismului sunt întrupate în figura lui Mahomed, cel care „reunește în propria-i persoană cele trei figuri constitutive ale creștinismului ca religie: Iisus, Sfântul Pavel și Constantin. Cu alte cuvinte, Profetul, Apostolul și Împăratul sau, și mai bine: iluminatul, luptătorul, politicianul.” (*Decădere*, p. 146). În multe privințe, sintetizează autorul, musulmanii au contribuit, de-a lungul Evului Mediu, la nașterea identității Europei iudeo-creștine, în primul rând pentru că ei au reprezentat o entitate care, începând cu epoca cruciadelor, va determina structurarea iudeo-creștinismului, în dubla sa calitate de frate (prin înrudirea doctrinară cu iudaismul) și dușman întru monoteism: „Biblia nu ne apare decât prin comparație cu Coranul și viceversa. Adversarul joacă întotdeauna un rol arhitectonic în construcția unei identități. (...) De la cucerirea Spaniei la 11 iulie 711, până la eșecul asediului turcilor asupra Vienei în 1683 (...), sunt aproape o mie, mai precis nouă sute șaptezeci și doi de ani de bătălii între sarazini și creștini ce determină, de o parte, iudeo-creștinismul și, de cealaltă, islamul, ca civilizații abrahamică autonome, deși aflate într-o perpetuă relaționare.” (*Decădere*, p. 247).

„Vremea vigoriei” a fost aceea a Nașterii, a Creșterii și a Puterii civilizației iudeo-creștine. „Vremea epuizării” care îi urmează va fi, în schimb, aceea a Decăderii, purtând rând pe rând emblemele Degenerescenței, ale Senescenței și ale Degenerării.

Semnele revelatoare ale Degenerescenței au fost recunoscute de către autor în ceea ce privește desacralizarea suveranului și în întregul istoric al deconstrucției raționale. Ca atare, decapitarea lui Ludovic al XVI-lea, moartea cezaropapismului, diluția vechii transcendențe în moderna imanență a contractului social, tăcerea divinității după calvarul regelui, toate acestea au deschis calea unei politici care va recurge cu mare reținere la principiul divin, deci către o politică fără Dumnezeu. Așa s-a ajuns ca dolorismul iudeo-creștin și teocrația catolică să facă loc unei duble revendicări hedoniste: pe teren moral, *fericirea*, iar în politică, *democrația*, două idei la fel de noi într-o epocă în care s-a ajuns să se creadă că Dumnezeu nu mai era necesar, ceea ce i-a îndemnat pe oameni să-și dorească să fie singurii responsabili față de lume, ca și față de propria viață: „Moartea lui Dumnezeu anunțată pentru prima dată în Franța, de un preot din Ardeni, încă de la începutul secolului al XVIII-lea, a adus cu ea moartea religiei și a tot ce o însoțea: în morală, idealul ascetic iudeo-creștin, în politică, cezaropapismul teocratic.” (*Decădere*, p. 339).

La rândul lor, indiciile Senescenței iudeo-creștine i-au fost revelate filosofului de reactivarea „mașinii de resentimente”, odată cu regimul de teroare instituit de Revoluția franceză, dar mai ales de principiul exterminării și de „inventarea” totalitarismului. Cele două principii autodistructive au animat mișcările revoluționare sau contrarevoluționare care au zdruncinat din temelii Occidentul, făcându-l să cadă în ruine în secolul trecut, când formele extreme ale acestor mișcări insurgente s-au manifestat deopotrivă în cadrul totalitarismelor de stânga și de dreapta, alimentate fie de revelațiile parusiei marxist-leniniste („Socialismul transcendent”), fie de viziunile fasciste („Teoria camerei cu gaz”).

Autorul observă cu mare subtilitate că, deși s-a dorit o dictatură a proletariatului asupra burgheziei, pentru a asigura salvarea umanității, comunismul n-a existat decât ca dictatură a partidului unic asupra tuturor, în detrimentul umanității: „Proletariatul joacă în marxism rolul lui Hristos în creștinism. Or, nici unul, nici celălalt nu au existență reală: ei triumfă ca realități transcendentale, ca idei, concepte. (...) La fel cum ficțiunea numită Iisus face posibilă împrăștierea creștinismului pe întreaga planetă, ficțiunea numită proletar

generează marxism-leninismul pe tot globul. Schema acestei actualizări a transcendentului în empiric este aceeași: Constantin impune prin forță și violență această religie care, din sectă devină credință de stat, apoi de imperiu. Constantin al comunismului se numește Lenin. El fondează biserica marxist-leninistă, el strălucește ca omul care vrea să întrupeze socialismul transcendent în fapte și nu reușește decât să împlinească profeția făcută de Marx, în 1848, în articolul său din *Nouvelle Gazette rhénane*: «terorismul revoluționar».” (*Decădere*, p. 381-382).

În mod paradoxal, fascismul care pretindea că se edifică împotriva spiritului Revoluției franceze subscrie la același program ca acela al marxist-leniniștilor: elogiul violenței ca născătoare a istoriei și folosirea violenței ca revelație a istoriei, politizarea vieții private, parusia vizând construcția unui om nou etc. Fascismul se deosebește însă de comunism tot prin raportare la credința religioasă, căci fascismele europene voiau să-și recreștineze țările, pentru a răspunde amenințării comuniste internaționale, comunismului bolșevic și ateu: „Dar el [*n.n.* fascismul] elimină o componentă și această eliminare face diferența: decreștinarea și ateismul ca religie. Căci în forma sa pură, fascismul înseamnă bolșevism minus decreștinare, plus recreștinare.” (*Decădere*, p. 392). Prin urmare, ceea ce Hitler a reproșat creștinismului nu a fost creștinismul ca atare, ci versiunea sa pacifistă: „Când gândește național-socialismul ca pe o civilizație, el nu îl imaginează ca pe un ateism sau un agnosticism, și încă și mai puțin ca pe un păgânism, ci ca pe un creștinism de șoc – cel care ia din nou spada din mâinile Sfântului Pavel pentru a-i continua misiunea așa-zis civilizatoare și imperialistă.” (*Decădere*, p. 411). De aici, concluzia întregului capitol dedicat Senescenței iudeo-creștine: „Iudeo-creștinismul a murit pentru că a vrut să se salveze urmând calea fascistă.” (*Decădere*, p. 422).

În sfârșit, toate dovezile Degenerării contemporane par să mărturisească despre consecințele unui paradoxal proces de „decreștinare creștină” („prăpastia nihilistă” deschisă de cel de-al doilea Conciliu de la Vatican), cu tot ceea ce a adus cu sine această mișcare involutivă, începând cu pasiunea distrugerii și multiplicarea breviarelor nihilismului (inclusiv în planul unei estetici nihiliste), continuând mai apoi pe „calea regală” a consumerismului („Metafizica din Mai 68”) și încheind cu ignorarea amenințării musulmane de astăzi („Istoria după sfârșitul istoriei”). Prăbușirea marxism-leninismului în Europa, odată cu sfârșitul imperiului sovietic în 1991, nu a adus iudeo-creștinismul în prim-planul scenei istorice, ci consumerismul hedonist al capitalismului liberal, în care istoria se șterge și lăsa loc finanțelor („banul face legea”) și retoricii: „În procesul de decreștinare, adepților religiei Vițelului de aur nu le rămânea mare lucru de făcut pentru a da jos edificiul iudeo-creștin. De atunci, Occidentul e de vânzare.” (*Decădere*, p. 466). Comentariile din finalul cărții sunt prilejuate de interpretarea critică a textelor în care Michel Foucault făcea apologia spiritualității politice islamice. Michel Onfray consideră că Michel Foucault nu avea dreptate decât într-o singură privință: „Problema islamului ca forță politică este o problemă esențială pentru timpul nostru și pentru anii care vor veni.” (*Decădere*, p. 481).

Declanșarea războiului împotriva terorismului a fost răspunsul pe care coaliția internațională condusă de Statele Unite l-a dat la atentatele Al-Qaeda din 11 septembrie 2001, revendicate prin vocea lui Osama Bin Laden, care tocmai asta intenționa: să provoace un război al civilizațiilor: „11 septembrie n-a fost deci un concept, ci răspunsul politic la politica pe care Occidentul o duce pe teritoriul musulman. Bin Laden invocă Islamul ca justificare a acțiunilor sale, revendică un război al civilizațiilor, între teocrația islamică, pe care o dorește imperialistă și planetară, și democrația occidentală, pe care o consideră iudeo-americană – acest *iudeo-americanism* nu poate să nu fie înțeles ca un echivalent al

iudeo-creștinismului occidental.” (*Decădere*, p. 489). Autorul este foarte convingător, vizionar chiar, atunci când apreciază că Islamul are prima șansă în acest război care de-abia a început. Într-adevăr, niciun occidental nu și-ar da viața pentru ceea ce au fost cândva valorile sale, astăzi moarte: „Cine, acum, și-ar da viața pentru gadgeturile consumerismului devenite obiecte de cult ale religiei capitalului? Nimeni. Nimeni nu-și sacrifică viața pentru un iPhone.” (*Decădere*, p. 497). În schimb, nenumărați credincioși musulmani sunt gata oricând să moară pentru religia lor. Paralela contrastivă este evident în defavoarea civilizației iudeo-creștine: iudeo-creștinii au astăzi nihilismul, pe când musulmanii au de partea lor fervoarea, iudeo-creștinii sunt epuizați în credință, în vreme ce, dimpotrivă, credincioșii islamici renasc spiritual întru credință: „Noi avem trecutul pentru noi, ei au viitorul pentru ei, căci, în ceea ce-i privește, totul abia începe. Pentru noi, totul se termină. Fiecare lucru la timpul său. Iudeo-creștinismul a domnit vreme de aproape două milenii. O durată onorabilă pentru o civilizație. Civilizația care o va înlocui va fi la rândul ei înlocuită. E o problemă de timp.” (*Decădere*, p. 498).

Notele finale din *Concluzie (Puterea deterioralizată. Înspre o civilizație planetară)* sunt și ele revelatorii, deși profețiile despre condiția spirituală a omului viitorului sunt sumbre. În această privință, Michel Onfray se asociază previziunilor lui Samuel Huntington despre ciocnirea civilizațiilor, însă se distanțează de opiniile lui Francis Fukuyama referitoare la sfârșitul istoriei și la pretinsa dominație internațională totală a liberalismului. După Michel Onfray, civilizația tehnologică capitalistă nu este orizontul de nedepășit al viitorului nostru, pentru că această civilizație nu face istoria și nici credința. Capitalismul este un epifenomen acolo unde puterea religiei este aceea care face legea: capitalismul nu este decât instrumentul economic al acesteia. Altfel spus, economia nu înseamnă nimic în producerea unei civilizații, deoarece este ea însăși un produs. Nu o civilizație produce religie, ci religia este cea care produce orice civilizație: „Or, este exact pe dos: mai întâi există o ideologie, deci o spiritualitate, deci o religie, apoi vine civilizația.” (*Decădere*, p. 501).

O primă concluzie majoră a cărții este că iudeo-creștinismul s-a epuizat, că este o putere depășită. Însăși demografia stă mărturie pentru declinul acestei stele care se prăbușește. Legislațiile postcreștine care au liberalizat sexualitatea, despărțind-o de procreare, de dragoste, de familie, au contribuit la această prăbușire demografică, care lipsește iudeo-creștinismul de puterea cu care s-au constituit și au dăinuit dintotdeauna civilizațiile. În schimb, Islamul, aflat în plină formă demografică, se ridică neîncetat, susținut tocmai de ideologia referitoare la familie din monoteismul iudeo-creștin. În jocul civilizațiilor post-iudeo-creștine (care presupune domnia duratelor lungi de secole și chiar de milenii), este evident că Islamul va avea un rol foarte important, chiar hegemonic. Dar și civilizația islamică va avea într-o zi de a face cu alte civilizații cu demografii și mai puternice, reprezentante ale unor religii și mai omogene, și mai structurate, precum confucianismul chinez sau hinduismul indian. Iar aceste noi civilizații se vor supune și ele legilor entropiei, „care sfârșește întotdeauna prin a conduce ceea ce este spre ceea ce nu mai este”: „Filosofia istoriei coincide cu o etologie planetară care declanșează o luptă de forțe. Ceea ce învinge nu e niciodată ce e mai drept sau mai adevărat, ci ce e mai puternic, mai puțin slab. Nu câștigăm cu adevărul cel mai adevărat sau dreptatea cea mai dreaptă, ci cu forța cea mai puternică. Or, forța nesocotește binele și răul. (...) În această luptă etologică, binele e numele a ceea ce învinge; răul, a ceea ce pierde.” (*Decădere*, p. 505-506).

O a doua concluzie majoră a cărții trimite la destinul umanității sub zodia așa-numitului *transumanism* al condiției sale finale. În această privință, Michel Onfray (*Decădere*, p. 509) privește foarte departe în viitor, când ceea ce a constituit dintotdeauna

materia lumii naturale va fi dispărut într-o lume de virtualități, previziunile sale fiind din nou sumbre, iar cuvintele, din nou premonitorii. Din punctul său de vedere, deși de-abia a intrat în ultimele vremuri ale civilizațiilor teritorializate, omenirea se pregătește încă de pe acum pentru transumanismul existenței sale viitoare, într-o lume a civilizației *deteritorializate* pe care scrierile profetice ale lui Aldous Huxley (*Minunata lume nouă*) sau George Orwell (1984) au prevestit-o demult: „Transumanismul ca destin al sfârșitului destinului, împlinire a puterii în moartea reală a omului, pare să urmeze programul de prăbușire a stelei. Nihilismul va intra în cea mai mare perioadă de incandescență a sa (...). Tot ce definea nihilismul va fi concentrat într-o ideologie care va fi probabil ultima. Această ultimă civilizație va avea sarcina de a distruge orice civilizație.”

„Neantul este mereu sigur” – conchide filosoful (*Decădere*, p. 510), nemaivând nicio îndoaială că transumanismul viitorului îndepărtat, acea religie planetară monolitică pe care conectica virtuală o prefigurează deja, va surveni ca moment final al Puterii – mișcarea, forța sau energia deterministă care a făcut Istoria –, după care în universul nostru nu va mai domni decât neantul.

Mircea Breaz

Cercetări în psihologie și științele educației. Volum coordonat de **Monica Albu**, Cluj-Napoca, Edit. Argonaut, 2018, 171 p., ISBN: 978-973-109-778-7.

Volumul de față, coordonat de cercetător științific I dr. Monica Albu, elaborat parțial în cadrul programului de cercetare *Aspecte particulare ale dinamicii legăturii dintre reglarea emoțională, procesele de raționament și relațiile interpersonale* derulat prin Institutul de Istorie „George Barițiu”, Academia Română, Filiala Cluj-Napoca, este al patrulea din seria de culegeri de lucrări științifice, cu apariție anuală, ale cercetătorilor Sectorului de Psihologie și Științele Educației din cadrul Departamentului de Cercetări Socio-Umane (al institutului mai sus menționat) și ale unor colaboratori ai acestora.

Majoritatea celor nouă articole/studii cuprinse în volum descriu cercetări în care au fost construite, adaptate sau utilizate teste și chestionare psihologice, ele fiind prezentate la Conferința Națională *Testarea psihologică: actualități și perspective*, organizată de același sector, în 19 octombrie 2017 la Cluj-Napoca.

Pornind de la constatarea că nu există un consens între cercetători cu privire la ceea ce măsoară al cincilea factor din Modelul celor Cinci Factori (primii patru fiind *Extraversiune*, *Conștiinciozitate*, *Agreeabilitate* și *Neuroticism*), unii numindu-l *Deschidere*, iar alții *Autonomie*, autoarea lucrării, Monica Albu, *O nouă scală în Chestionarul de Personalitate cu 5 Factori (CP5F): Deschiderea* a construit o nouă scală „care se referă la preferința pentru diversitate și nonconformism, la existența intereselor față de aspecte intelectuale și culturale” (p. 14). Această nouă scală are proprietăți psihometrice bune și ar putea fi atașată chestionarului *CP5F*, alături de-al cincilea factor, *Autonomia*.

În lucrarea *Populațiile vizate de testele psihologice comercializate în România*, aceeași autoare prezintă informații pe care cele mai importante patru firme care construiesc și adaptează teste psihologice le oferă despre produsele pe care le vând. Analiza efectuată pune în evidență dificultățile pe care le întâmpină psihologii care doresc să cumpere teste psihologice, concluzia fiind aceea că „este necesară elaborarea unui catalog al testelor

psihologice comercializate în România (...) în care să fie precizate caracteristicile persoanelor care pot fi evaluate cu fiecare test (gen, vârstă, diagnostic psihiatric etc.), iar accentul să fie pus pe descrierea constructelor psihologice măsurate (...) și a calităților psihometrice ale acestora, nu pe aspectele comerciale” (p. 39-40).

Cel de-al treilea studiu cuprins în volum, *Evaluarea bullying-ului la elevi de gimnaziu – etalonarea scalelor versiunii române a Chestionarului de autoevaluare comportamentală la elevi*, realizat de un colectiv format din I. Beldean-Galea, I. M. Mireștean, S. Irimie, A. I. Curta, P. Sandu, C. Samoilă, A. Rusz, R. Araiman și M. Albu, prezintă modul în care au fost construite etaloanele pentru elevi de clasele VI-VIII pentru acest chestionar care măsoară „frecvența manifestărilor de tip bullying ca agresor și ca victimă, precum și frecvența unor comportamente plăcute pentru respondent” (p. 52).

Pe aceeași problematică se înscrie și articolul *Analiza reprezentării sociale a bullying-ului la adolescenți, în funcție de gen*. Autoarele acestuia, C. Herbei și M. Albu, pornesc de la constatarea că, în ultimii ani, în România, deși se utilizează frecvent termenul de bullying, atât în mijloacele mass-media, cât și la nivelul simțului comun, adesea acesta nu este explicat sau uneori este explicat într-un mod care creează confuzie.

O temă de mare actualitate este abordată în lucrarea *Orientarea profesională – o componentă importantă a proiectului ROSE (Romanian Secondary Education)*. Autoarea, N. C. Curta, prezintă și supune analizei rezultatele obținute pe un lot de subiecți format din șapte clase de elevi la un chestionar de interese de tip Holland. Așa cum concluzionează autoarea „rezultatele cercetării au confirmat faptul că mulți dintre elevii claselor a X-a și a XII-a de la școala la care s-a desfășurat cercetarea nu au fost bine orientați profesional” (p. 76), aceasta putând fi una dintre cauzele rezultatelor slabe la învățătură, absentismului și abandonului școlar, precum și ale procentului scăzut de promovare la examenul de bacalaureat.

Pornind de la asumția că obținerea succesului în vânzări depinde de importanța entuziasmului persoanelor care muncesc în acest domeniu, autoarele (S. D. Mihăilă și M. Albu) lucrării *Proprietăți psihometrice ale chestionarelor de evaluare a entuziasmului la persoanele care lucrează în vânzări, CENTA și CENTH. Rezultate preliminare* propun o nouă scală și analizează proprietățile psihometrice ale primelor instrumente pentru autoevaluarea, respectiv heteroevaluarea entuziasmului la vânzători, construite în România și, posibil, chiar în lume. De altfel, motivul efectuării acestei cercetări este faptul că, deși sunt publicate numeroase studii despre importanța entuziasmului în interacțiunile cu clienții, lipsesc instrumentele pentru evaluarea obiectivă a acestuia.

Articolul *Credințele sexuale disfuncționale, relația mamă-fiică și satisfacția în cuplul romantic în România – rezultate preliminare* (autoare I. F. Pop și A. S. Rusu) analizează legăturile dintre diverse variabile demografice (vârstă, religiozitate auto-percepută, nivel de educație, rezidență, statut marital) și scorurile realizate de 174 de femei din România (87 de diade mamă-fiică) la *Chestionarul convingerilor sexuale disfuncționale, Chestionarul mamă-fiică adultă și Scala de ajustare diadică*. Rezultatele obținute „susțin nevoia unei educații sexuale în rândul populației feminine, pentru a scădea credința în miturile sexuale, iar mamele, prin influența pe care o pot avea asupra fiicelor, pot facilita această educație, cu condiția să fie și ele, la rândul lor, instruite în acest sens” (p. 142).

Ultimele două articole ale volumului abordează teme ce țin de domeniul științelor educației. În lucrarea *Abordări psihopedagogice și neropsihologice ale activității de scriere*, O. Preda propune un model psiholingvistic pentru scrierea cuvintelor – denumit modelul „căii duale, în cascadă” al scrierii cuvintelor –, elaborat pornind de la reprezentarea

modelului căii duble în cascadă al recunoașterii vizuale a cuvintelor și al citirii cu voce tare. Articolul *Educația cognitivă a copiilor cu dizabilități intelectuale sau cu dificultăți de învățare*, semnat de V.R. Preda, cuprinde opinii referitoare la educația cognitivă, accentul fiind pus pe teoria modificabilității cognitive, a experienței mediate și a îmbogățirii instrumentale a lui Feuerstein și a colaboratorilor săi.

La fel ca marea majoritate a studiilor experimentale din psihologie, respectiv științele educației, cercetările prezentate în articolele cuprinse în acest volum au pornit de la probleme concrete, din realitatea cotidiană, iar prin rezultatele obținute oferă deopotrivă atât soluții, cât și direcții de cercetare viitoare.

Ne aflăm, deci, în fața unui volum care cuprinde lucrări științifice valoroase și cu aplicabilitate practică imediată, rezultate în urma unor cercetări extrem de laborioase în ceea ce privește stabilirea scopurilor și ipotezelor care au stat la baza acestora, alegerea participanților, a instrumentelor utilizate și a gradului de sofisticare a metodelor statistice de analiză și interpretare a datelor obținute, ceea ce conferă un plus de rigurozitate și acuratețe, atât de necesare oricărui demers investigativ din domeniul științelor socio-umane.

Marius Florea

Vintilă Mihăilescu, *Despre cumișenie în vremuri de restriște. Cercetări și perplexități rurale*, Cluj-Napoca, Edit. Napoca Star, 2018, 155 p., ISBN: 978-606-690-731-6.

Profesorul Vintilă Mihăilescu este un prolific cercetător al societății românești contemporane, dovadă stând, în acest sens, numeroasele volume, publicate în calitate de unic autor sau de coordonator, ale căror domenii de interes vizează psiho-socio-antropologia poporului român.

Una din ultimele apariții editoriale ale profesorului Vintilă Mihăilescu este volumul *Despre cumișenie în vremuri de restriște. Cercetări și perplexități rurale* (2018), prin care acesta continuă să surprindă din perspectivă psiho-socio-antropologică realitățile sociale ale ruralului românesc, cu o atitudine critică, ilustrată în texte scurte. Volumul amintit cuprinde o reeditare a unui număr de douăzeci de texte scurte, care au fost publicate inițial în revista „Dilema veche” și reluate mai târziu în volumul *Scutecele națiunii și hainele împăratului: note de antropologie publică* (2013), la care se adaugă două studii dedicate gospodăriei, unul din perspectivă teoretică și un altul axat pe fapte observate de autor timp de 15 ani în diverse gospodării și care-l ajută să descrie un „fapt ideal” (p.129).

Metoda cultivată de Vintilă Mihăilescu este observația participativă desfășurată în diverse medii sociale, din care știe să extragă perplexități, adică situații pe care le putem numi studii de caz, dar acestea sunt trecute printr-un discurs, care leagă experiența socio-antropologului de problemele sociale ale societății, pe coordonata logică între individual, social și general.

Volumul debutează cu *Exerciții de perplexitate*, în care locul central îl ocupă „cunoașterea românului actual” (p. 9), pe care, pentru a-l înțelege, „Probabil că trebuie să învățăm să *privim* altminteri pentru a reuși să *vedem* ceea ce deocamdată pare să ne scape...” (p. 10). Autorul constată că experiența de viață a românilor, „în general, nu mai este neapărat românească, adică localizată în România. De la deplasarea observatorului s-a trecut – în anumită măsură – la delocalizarea observatului” (p. 11). „Nu cumva atunci și

privirea observatorului ar trebui să-l urmeze și să devină una de-localizată?” (p. 11) se întreabă profesorul Mihăilescu. Noua realitate în care se mișcă românul „nu mai este cea care a fost”, iar pentru a o surprinde se folosesc termenii de „hibridi culturali și gândire metisă”, la care se adaugă și „puțină perplexitate metodică [...] în atât de multă suficiență vizionară...” (p. 11).

Urmează *Lecțiile unui atlas* al României, pe care autorul l-a parcurs riguros, reușind să concluzioneze faptul că „nu am avut și nu avem încă o *politică agricolă* coerentă și consecventă” și că „lipsa cronică a unui *model agricol* a devenit de acum geografie, adică și-a înscris deja consecințele pe solul patriei!” (p. 15). Un alt text, *Cultură și agricultură*, vine să întărească cele afirmate anterior despre „chestiunea agrară”, cu privire la care guvernările care s-au succedat de-a lungul timpului în România „au împărțit cam aceeași cultură politică” (p. 16). În prezent, politica agricolă inedită se traduce în ceea ce vedem: „nu prea avem adevărați mici producători, nici produsele de pe piață nu sunt totdeauna tocmai tradiționale, dar avem niște târguri!...” (p. 72).

Într-o logică firească, textul *Patrimoniul, tradiție și istorie* aduce în discuție „colecționarea de obiecte”, care, în Occident, „a devenit demult o strategie de expresie a eului posesiv, a culturii și autenticității acestuia” sub impactul politicilor actuale de patrimonializare (p. 19). Această lume materială a obiectelor de familie se concretizează în diverse forme la țaranul român: „camera bună”, mai apoi „vitrina” și, în cele din urmă, „când neamul devine națiune”, patrimoniul domestic îl regăsim și în „muzeu”. Patrimoniul nostru ține de oralitatea specifică societății țărănești, în care „moștenirea este «din moși-strămoși» [...] și trebuie să fie povestită și re-afirmată mereu (așa se face la noi...) pentru ca să poată dăinui” (p. 21). Tradiția s-ar traduce prin „timpul povestit, o poveste necesară pentru a umple discontinuitățile lemnului și ale neamului, ale unei materii și ale unui social care nu pot dăinui fără această poveste mereu reiterată” (p. 21). Dar nu trebuie să uităm că temporalitatea tradiției se află într-o „firească și permanentă re-naștere”.

Profesorul Mihăilescu e de părere că e a sosit *vremea să ne despărțim de țaranul român*, iar „această «moarte a țaranului» nu vizează doar această moarte socială vizibilă, ci și o moarte simbolică necesară: aceea a Țaranului Român ca figură mitică *prezentă*. Dacă vrem să nu mai fim eternii țărani ai istoriei, atunci trebuie să desăvârșim această istorie țărănească pentru a deveni ceea ce suntem: *moștenitorii Țaranului Român*” (p. 24). Prin urmare, tradițiile pot dăinui doar dacă „rămân libere să se schimbe”.

În *Tradiționalele noastre tradiții* se pune accent pe ipocrizia celor care pretind „autenticul”: „Și totuși rămâne ceva ireductibil, autenticul real al acestei produceri de tradiții inautentice: sentimentul profund al creatorului care se simte *ca* și *cum* ar fi creator de tradiții, sentiment ce nu poate fi egalat decât de bucuria unui public care se simte *ca* și *cum* ar fi beneficiarul acestora” (p. 28). Astăzi nu se mai poate vorbi de folclor, ci se discută despre postfolclor, întrucât folclorul „este expresia populară a unei societăți” și pentru că anomia este prezentă în societatea românească.

Dacă e să privim gospodăria într-o paralelă trecut/prezent, constatăm că, în trecut, gospodăria a contribuit la „domesticirea industriei”, pe când astăzi se constată că aceasta a reușit să „îmblânzească migrația, conferindu-i dimensiuni «gospodărești»” (p. 34). Întrucât sarcinile, responsabilitățile și prestigiul ce-l conferă acestea nu mai sunt ca în trecut, nici relația dintre parteneri nu a rămas aceeași, apărând lupta pentru supremație în cadrul familiei.

Casa, indiferent de spațiul social în care este amplasată, își reclamă prin alte mijloace și într-un alt orizont recunoașterea celorlalți, conform paradigmei recunoașterii (p. 43). Dar,

„nimic nu rezumă mai bine românitatea domestică decât *îngrijitul*” (p. 44), concept ce a fost apropiat de antropologul Mary Douglas și „descriș drept problema universală a «poluării simbolice»” (p. 45).

Textul *Case fără acasă* ilustrează fenomenul social al „caselor prin telefon”, realizate de migranții din străinătate în România. Construcția casei este privită ca un proiect, „ca un proces permanent și nu ca o structură, o entitate încheiată” (p. 48), pe când în literatura post-modernității se „vorbește de ceva vreme de *eu* ca proiect de sine [...] cu finalitate deschisă, iar *acasă* devine mai mult o evocare...” (p. 49).

Termenul de frumos apare evocat în cele mai diverse ipostaze ale vieții rurale, una dintre acestea evocând frumosul „ca *înfățișare a rostului*, ca fața vizibilă – și care trebuie să fie văzută – a acestuia. Astfel conceput, el chiar devine o normă de conviețuire pentru oricine vrea să rămână «în rând cu lumea» și să-și împlinească rostul în această lume” (p. 53).

Dincolo de imaginea rusticizată a României, rusticul poate fi privit și ca *discurs*: „Un discurs care încearcă să confere sens transformărilor cu care se confruntă lumea rurală, aspirațiilor acesteia de ieșire din marginalizarea «țărănească» și transformare într-un agent al propriei modernități. Ca discurs, rusticul integrează mai toate dezirabilitățile: modernitate, standard urban/occidental, frumusețe, loisir și ieșirea de sub imperiul necesității materiale, și nu în ultimul rând, autenticitate, căci rusticul este perceput «ca la noi, la țară». Rusticul devine astfel stindardul de emancipare a țăranului!” (p. 58).

Trecerea de la rustic ca discurs la economia de piață și produsele tradiționale apare ca una normală, în care este bine să ne lămurim ce este „produsul tradițional”, parafrazând perspectiva legislativă în domeniu: „Ca în atâtea alte ocazii și contexte, începând cu etnologiei și terminând cu limbajul comun, tradiția este autoreferențială: este tradiție ceea ce ține, în mod tradițional, de tradiție...” (p. 64). Dar cine poate face mai bine reclamă produselor tradiționale decât bunica mioritică, venită din „«satul-idee» al lui Blaga” (p. 69), care, nu are consistență istorică, ci doar profunzimea tradiției, nu este de undeva anume, ci «de la noi, de aici», din «spațiul mioritic». Produsele bunicii noastre nu au istorie, nu au geografie, au doar tradiție. Dar această bunică a tuturor nostalgiilor este cea pe care o iubesc românii” (p. 69).

Țăranul a fost privit, la început, cu uimire de către V. Mihăilescu, iar, într-un final, el nu uită să facă apel totuși la luciditate, în *Practica lucidității*, pentru analiza realității. În acest ultim text al primei părți a volumului, autorul consideră că exemplificarea practicii lucidității nu poate fi făcută decât prin raportarea la modul de lucru al reputatului antropolog Mihai Pop. Acesta este un fin cunoscător și iubitor al satului românesc, care „nu a ezitat însă o secundă să constate, cu luciditate, «dezagregarea satului» și să o ia în considerare ca pe un «fapt», ca pe realitatea însăși pe care este naiv să o eludezi sau să o cosmetizezi” (p. 74). Profesorul Mihai Pop vedea dezagregarea satului românesc ca „unul din fenomenele de adaptare a satului modern la nevoile și adevăratele lui rosturi” (p. 75).

Prin urmare, cele douăzeci de texte oferă tot atât de multe idei cititorilor mai mult/puțin avizați în domeniul social, care să-i conducă spre abordări mai ample ale temelor tratate de autor în volumul prezentat.

După textele scurte, în partea a doua a volumului, profesorul Mihăilescu dedică primul studiu „cele mai mici unități sociale” din spațiul rural, care, conform lui Paul Stahl, este „gospodăria și nu individul” (p. 79). După V. Mihăilescu, gospodăria, deși e o unitate aparent evidentă, se dovedește a fi mult mai problematică „dacă este re(pusă) în contextul mai larg al formelor «elementare» de coexistență. Se întrepătrund aici, suprapunându-se uneori până la confuzie, două mari criterii distincte: cel al rudeniei și cel al teritoriului”

(p. 80), care converg spre conturarea unei probleme mai generale, și anume a „relației dintre *resurse* și *unități de apartenență*, mediată prin *forme de schimb*” (p. 86).

Natura relațiilor de schimb a fost rezumat în următorul tabel:

Relații de schimb:

Simetrice		Asimetrice		Excludere
Păstrare	Schimburi	Acaparare	Donație	
	Reciprocitate (dar) Redistribuire (taxe) De piață (marfă)			

La o analiză a formelor de schimb „din punctul de vedere al partenerilor angajați în schimb și al relațiilor de reciprocitate” (p. 90), putem distinge între *comunitate* (care este rezultatul unor procese de închidere; există o orientare a relațiilor de schimb spre NOI, spre păstrarea resurselor și spre autonomie în lupta pentru apartenență) și *organizație* (caracterizată prin procese de deschidere; orientarea relațiilor de schimb spre EI, spre mijlocirea de schimburi și spre heteronomie în lupta pentru apartenență, p. 96).

Se discută apoi de dinamica și orientarea relațiilor de schimb, care definesc și chiar structurează unități de apartenență, între care au loc diverse relații, după cum se poate urmări în tabelul de mai sus natura relațiilor de schimb. În acest context, își fac apariția „frontierele” („care diferențiază indivizii aparținând de NOI de cei aparținând de EI”, p. 96) și spațiile sociale, pe care acestea le delimitează, între ele apărând, la un moment dat, un joc de putere (p. 96).

Prin urmare, V. Mihăilescu consideră că ceea ce ne interesează în momentul de față este *unitatea domestică* cu ale sale frontiere, care structurează relațiile acesteia cu alte „spații sociale”. Schematic, vom încerca să ilustrăm topografia elementară a spațiilor sociale de apartenență și de schimb, la baza cărora se află dinamica proceselor de închidere și deschidere evocate anterior de noi.

În cadrul *spațiului domestic*, se desfășoară o economie domestică, orientată predominant spre „păstrare”, apoi, în proximitate, dar totuși delimitat printr-o frontieră, se află *spațiul vecinătății*, în care economia se bazează pe „schimburi reciproce”, iar în final, la cealaltă extremă, s-ar afla spațiul publicului, a cărui specificitate este dată de către „economia grupurilor domestice”, în care accesul la schimburi pe piață este negociat (p. 97).

Nu este uitată nici dinamica contextuală a apartenențelor, apartenențe care pot fi dintre cele mai diverse: „de la grupuri de lucru la națiuni și de la vecini la cele două sexe, sunt însă indefinit de polimorfe” (p. 96). Altfel spus, „nu există niciodată și nicăieri o singură apartenență și nicio apartenență nu este inegală și constantă” (p. 102). Chiar dacă apartenențele mai sus menționate sunt „delimitate de frontiere, acestea sunt făcute, de cele mai multe ori, pentru a fi transgresate într-un mod sau altul, la un moment sau altul. *Identitatea* este astfel poziționarea reprezentativă în acest spațiu de apartenențe «orizontale» și «verticale»” (p. 102).

În finalul primului studiu, V. Mihăilescu concluzionează: „Nu știu dacă gospodăria este «cea mai mică unitate» socială – și mai ales cât de «mică» este ea –, dar se pare că aceasta rămâne încă, cu geometria sa variabilă, o unitate socială inconvertibilă” (p. 126).

Cel de al doilea studiu este dedicat descrierii gospodăriei difuze dintr-un sat pe care autorul nu-l numește explicit, ci îl denumște simbolic Săteni, pentru că această descriere

este rezultatul unui cumul al observațiilor, timp de 15 ani, ale lui V. Mihăilescu, în diverse gospodării, care-l ajută să descrie un „fapt ideal” sau, mai precis, „este vorba despre construirea unui *model descriptiv de relații sociale reprezentative*” (p. 129). Un loc aparte în acest studiu îl ocupă descrierea economiei domestice a gospodăriei prin urmărirea: a) diviziunii sociale a muncii; b) activităților economice; c) a comunității, a rolului acestei familii în viața comunității.

Autorul a reușit să surprindă cu măiestrie esența a ceea ce înseamnă a fi un bun gospodar: „*nu poți fi gospodar de unul singur!* Un bun gospodar este cel care *are tot ce-i trebuie unui om*” (p.135) și, desigur, „Trebuie să ai o familie în care să tragă toți în aceeași direcție. Altfel n-ai cum să faci față” (p. 134).

În concluzie, prin volumul *Despre cumișenie în vremuri de restriște. Cercetări și perplexități rurale*, profesorul Vintilă Mihăilescu ne oferă o lecție despre cum pot fi priviți și analizați țărănul și lumea lui sau, altfel spus, despre cum weltanschauung-ul acestuia se transformă în societatea contemporană, pornind de la *exerciții de perplexitate* și sfârșind cu *practica lucidității*, conform căreia nu trebuie acceptată niciun fel de realitate (științifică, politică, etc.) până nu o treci prin filtrul propriu al judecății, iar, conform antropologului Mihai Pop, „Asta te scutește de foarte multe lucruri” (p. 74).

Florența Lozinsky