

**ACADEMIA DE ȘTIINȚE A MOLDOVEI**  
**INSTITUTUL DE FILOZOFIE, SOCIOLOGIE ȘI ȘTIINȚE POLITICE**

**REVISTĂ**  
**DE FILOZOFIE ȘI DREPT**

\* \* \*

**ВОПРОСЫ**  
**ФИЛОСОФИИ И**  
**ПРАВА**

Revistă științifică, fondată în 1953.  
Apare de 3 ori pe an, din 1990,  
în limbile română și rusă.

Научный журнал, основан в 1953 году.  
Выходит 3 раза в год, с 1990 года,  
на румынском и русском языках.

**3 (142)**  
**2006**

Chișinău 2007

## COLEGIUL DE REDACȚIE

### **REDACTOR – ȘEF**

**Gheorghe Bobâna**, doctor habilitat în filosofie

### **REDACTORI – ȘEFI ADJUNCȚI**

**Ana Pascaru**, doctor în filosofie,

**Gheorghe Costachi**, doctor habilitat în drept

### **SECRETAR RESPONSABIL DE REDACȚIE**

**Victor Juc**, doctor în filosofie

### **COLEGIUL DE REDACȚIE**

**Alexandru Babii**, doctor habilitat în filosofie,

**Valeriu Bujor**, doctor în drept,

**Vitalie Cușmir**, doctor în drept,

**Dumitru Grama**, doctor în drept,

**Constantin Marinescu**, doctor habilitat în politologie,

**Alexandru Roșca**, doctor habilitat în filosofie,

**Vasile Țapoc**, doctor habilitat în filosofie,

**Teodor Țirdea**, doctor habilitat în filosofie,

**Pantelimon Varzari**, doctor în filosofie,

**Alexandru Zavtur**, doctor habilitat în filosofie

Aprobată și recomandată pentru editare de către Consiliul Științific al Institutului de Filozofie, Sociologie și Științe Politice al Academiei de Științe a Moldovei

Autorii poartă întreaga responsabilitate pentru conținutul științific al textelor.

© Institutul de Filozofie, Sociologie și Științe Politice al Academiei de Științe a Moldovei, 2007

Redactor: **Tamara Osmochescu**

Procesare de text și machetare: **Nicolae Bodean**

Corector-operator: **Tatiana Maimescu**

## CUPRINS CONTENTS

### FILOSOFIE ȘI ȘTIINȚE POLITICE PHILOSOPHY AND POLITICAL SCIENCE

		pag.
<b>Alexandru Roșca</b>	Libertatea, socializarea și securitatea individului: corelații, dimensiuni și limite	5
<b>Ionuț Isac</b>	Aspecte epistemologice ale dialecticii relației conștiință-comportament la Stefan Lupașcu	15
<b>Ana Pascaru</b>	Semnificația confluențelor în postmodernism	24
<b>Tudor Dumitraș</b>	Albert Camus și morala cantitativă	32
<b>Evghenyi Kriștapovici</b>	Историческое сознание и процессы социальной трансформации	40
<b>Victor Juc</b>	Aspecte teoretico-metodologice ale fundamentării relațiilor internaționale	48
<b>Victor Saca, Svetlana Cebotari</b>	Identificări conceptuale în cadrul sintagmei „proces integraționist – interes național – politică externă”	57
<b>Victor Mocanu</b>	Probleme social-filosofice ale reformării sistemului de ocrotire a sănătății în Republica Moldova	67
<b>Victor Juc, Vitalie Varzari</b>	Dimensiunea politico-militară a securității europene	72

### DREPT LAW

		pag.
<b>Ion Rusandu, Mihai Dascălu</b>	Aspecte teoretico-legislative și sociale privind raportul dintre devianță și sancționare (în contextul legii nr.713-XV)	79
<b>Eugen Osmoșescu</b>	Principiul subsidiarității în cadrul dreptului Uniunii Europene	87
<b>Gheorghe Costachi, Leonid Șandrovski</b>	Legalitatea în statul de drept	93

### COMUNICĂRI ȘTIINȚIFICE RESEARCH COMMUNICATIONS

		pag.
<b>Tatiana Zemba</b>	Американистика как глобальное явление	96
<b>Galina Gospodinova</b>	Проблема свободы и прогресса в творчестве Бердяева	105
<b>Nicolae Negru</b>	Corectitudine și legislație	114
<b>Natalia Cogălniceanu</b>	Motivația – factor determinant în influențarea comportamentului de cumpărare și consum	119
<b>Octavian Bejan</b>	Unele reflecții asupra gândirii socioumane	131
<b>Rodica Grama</b>	Problema incertitudinilor morale contemporane în condițiile progresului tehnico-științific	144
<b>Svetlana Kalina</b>	Конституционные гарантии предпринимательской деятельности	154

**MOȘTENIRE**  
HERITAGE

		pag.
<b>Constantin Gh. Marinescu</b>	Nicolae Spătarul Milescu, un precursor al umanismului renașcentist românesc	163
<b>Gheorghe Bobână</b>	“ <i>Enchiridion</i> ” – mărturisirea de credință a lui Nicolae Spătarul Milescu	169
<b>Petru Rumleanski</b>	Problema existenței în concepțiile filosofice ale lui Nicolae Spătarul Milescu	172
<b>Lidia Troianowski</b>	Nicolae Spătarul Milescu: o temă de predilecție – <i>septem artes liberales</i>	177
<b>Vladimir Anikin</b>	Риторическое наследие Николая Спафария Милеску	186

**CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE**  
CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

		pag.
<b>Andrei Eșanu</b>	Un nou tratat fundamental despre Antioh Cantemir	189

**VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ**  
SCIENTIFIC LIFE

		pag.
	Masă Rotundă: Problemele eficientizării sistemului politic	192

**ANIVERSĂRI**  
ANNIVERSARY

		pag.
	Andrei Timuș la 85 de ani	193
	Gheorghe Bobână la 60 de ani	195
	Галине Роговой 60 Лет	196

Alexandru Roșca

**LIBERTATEA, SOCIALIZAREA ȘI SECURITATEA INDIVIDULUI:  
CORELAȚII, DIMENSIUNI ȘI LIMITE**  
Partea a II\*

One of the fundamental problem of social philosophy aims at the correlation between individual's freedom, socialization and security. The necessity of broaching these three concepts together, turned out to be an urgent issue for all the contemporary societies, mainly for transtional ones. Regarding, firstly, the correlation between the individual and society, the problem in cause appears at every historical stage under new respects, and, as a result, requires new approaches from the standpoint of diffrent social, philosophic and political doctrines. A attempt to initiate such a study has been undertaken in the present article.

În prima parte a acestui articol am reflectat asupra libertății individuale dedusă din contextul raporturilor dintre individ, grup, societate. Mesajul central al întregului studiu pretinde să vină în argumentarea necesității de a depăși paradigmele, teoriile, modelele de gândire polarizate, opuse, inconciliabile și de a sugera ideea înlocuirii lor prin ideologii noi, capabile să pună într-o lumină nouă problemele stringente ale societății contemporane și să sugereze căi, modalități acceptabile de soluționare a lor.

De felul cum este concepută relația “individ - societate” depinde în linii mari caracterul politicilor sociale promovate de statele concrete, precum și de comportamentul cetățenilor săi. În opinia noastră, omenirii nu-i este sortit să opteze pe veci în cadrul antinomiei: ori individualism – ori colectivism, ori libertate - ori socializare, ori libertate – ori securitate. Însă până când este o realitate că modul de a relaționa între ele aceste fenomene a fost și rămâne de cele mai multe ori rigid, dur și inflexibil. Pe plan conceptual s-a impus și persistă opinia că trebuie de ales doar una din părțile fiecăreia dihotomii, cealaltă fiind exclusă din calcul. În funcție de valoarea optată se delimitează și se distanțează unul de altul diferite curente de gândire cu încărcături ideatice diametral opuse.

Umanitatea, care până acum a mers cu precădere pe extreme, îndeosebi în secolul al XX-lea, va trebui să se implice în căutarea unor căi de mijloc. Aceasta se referă și la alte probleme cruciale controversate ale contemporaneității, soluționarea cărora necesită depășirea prezentelor dileme “ori-ori” duse de politicieni la paroxism. Pentru observatorii și analiștii nepărtinitori devine tot mai clar că includerea subiectelor polarizate în ecuații explicative mai complexe ar putea sugera formule mai adecvate și mai acceptabile de aplanare a tot felul de disensiuni, inclusiv a celor de nivel global.

Pentru subiectele abordate în acest studiu ar fi edificatoare ideea că opoziția între individ și societate, individualism și colectivism, între libertatea și socializarea individului, libertatea și securitatea sa nu poate fi înlăturată prin lichidarea unui sau altui element constitutiv al antinomiilor enumerate. În mod firesc, omul ca entitate socială, cu existența sa aparte, nu este un antipod al societății, nu reprezintă o amenințare la adresa acesteia. Tot așa nici tendința de a răspândi spiritul cetățenesc, de a cultiva simțul solidarității umane și securității omului nu comportă în sine amenințări la adresa libertății

---

\* Partea I a se vedea în: Revista de Filosofie și Drept, nr. 1-3, 2005.

individuale. Vorba poate fi numai despre o anumită măsură a lucrurilor, dincolo de care ele trec în altă calitate, sau se polarizează până la incompatibilitatea lor.

Suntem de părerea că există o conexiune logică între noțiunile de libertate și de socializare. Prin definiție socializarea nu este o pavăză în calea libertății, nu contravine respectului față de viața privată, nu înseamnă anihilarea individului de către societate.

Omul, într-adevăr, trăind în societate, nu poate fi liber de ea, ba mai mult ca atât, își poate dobândi libertatea numai în cadrul societății, care în mod obiectiv îi impune anumite norme de conviețuire, condiții și exigențe, iar pe de altă parte trebuie să-i ofere posibilități reale de manifestare și afirmare plenară a capacităților sale creatoare. Ca atare, aceste considerente generale reprezintă puncte de pornire în dezvoltarea conținutului noțiunilor de socializare și securitate a omului, examinate aici din perspectiva raportului lor cu noțiunea de libertate individuală.

În opinia noastră, socializarea poate fi concepută nu numai ca proces treptat de cultivare în individ a calităților, însușirilor, valorilor, normelor, atitudinilor și comportamentelor pe care le așteaptă de la el societatea, dar și ca rezultată a acestui proces, adică ca stare deja obținută de conlucrare efectivă a oamenilor în cadrul structurilor, instituțiilor și grupurilor sociale. Este corect că socializarea se referă cu precădere la copilărie și adolescență[1], însă ca atare procesul socializării durează pe parcursul întregii vieți umane[2], și nicidecum nu coincide cronologic numai cu perioada timpurie a copilăriei[3]. Individul se consideră socializat când în conștiința și comportamentul său s-au fixat anumite reflexe și deprinderi care îi permit să participe în activități comune de interes ceva mai larg, decât cel strict individual. Dacă prin activitatea de cultivare în individul uman a anumitor norme se manifestă influența societății asupra acestuia, atunci prin eforturile insului de largire, diversificare și aprofundare a relațiilor sale cu cei din jur se manifestă influența sa asupra sociumului. Într-o astfel de accepțiune socializarea nu contravine libertății, ci o condiționează și o favorizează. Problema libertății individuale poate să apară numai în cadrul interacțiunii dintre ins și mediul social. Individul slab socializat este mai puțin liber în alegerea alternativelor de realizare pozitivă a sa. În cazul unei socializări reduse a omului mai limitat este și evantaiul reperelor sale orientative, precum și sistemul legăturilor pe care le poate întreține în cadrul grupului și, cu atât mai mult, în cel al societății luate în ansamblu. Din conceperea omului ca product și totodată ca edificator al societății putem deduce că, în cazul unor condiții obiective (de autoafirmare) egale este mai liber în acțiunile sale acel individ care dispune de o mai mare experiență socială acumulată în procesul socializării sale.

Într-un spațiu public, normal organizat și bine ordonat, participarea *cointereseată* a insului în activitățile colective nu înseamnă lezarea libertății sale și renunțarea la sine, ci o modalitate de atingere, în primul rând, a scopurilor proprii, o condiție de realizare pozitivă a sinelui și de creare a unui mai bun destin atât individual, cât și comun. Și dimpotrivă, impunerea permanentă din exterior de a fi prezent în activitățile colective, de a nu ieși din comun prin unele aspirații și năzuințe individuale încătușează libertatea omului, reduce substanțial posibilitatea de autoedificare a sa. Noi nu împărtășim punctul de vedere că atașamentul față de treburile publice contravine realizării interesului privat, precum nici viceversa. Interesul public și interesul individual nu sunt concepte absolute, nici unul din ele nu există în mod pur, fiecare conține câte ceva din celălalt. Urmărirea interesului individual niciodată nu este o cauză particulară a insului solitar. Din multitudinea acțiunilor orientate spre atingerea scopurilor personale se constituie lucruri

care, în cele din urmă, direct sau indirect aduc folos public. Pe de altă parte, ar fi o eroare totală să credem că în societățile normale scopurile comune, interesele general-naționale ar fi niște născociri ale unor ideologi perimați.

În fond, socializarea înseamnă interiorizarea de către individ a relațiilor, principiilor, normelor, valorilor obiectivate în societatea concretă. Acestea oferă nu numai facilități, ci impun și unele restricții, limitând pornirile antisociale, egoiste ale individului, ceea ce nu înseamnă suprimarea libertății sale. Socializarea normală, fără exces de zel a insului, este în mod firesc însoțită de promovarea libertății sale. Numai formele extreme ale socializării și libertății sunt antagonice, pe când în limitele lor rezonabile aceste fenomene sunt complimentare, se suprapun și chiar fuzionează. Evident că socializarea presupune adaptarea omului la normele vieții colective, iar încercarea de a le ignora nu conduce la o libertate rezonabilă.

Liberalismul a apărut pentru a pune capăt supremației vieții obștești asupra celei individuale, însă în acest demers al său el tinde să anihileze socialul ca sistem de interacțiuni dintre subiecți privați sau colectivi.

Socializarea ca modalitate de trecere de la individual la social nu este unica în stare să asigure relația optimă dintre privat și public. Condiția precumpănitoare a remedierii defectelor, care apar între individ și colectiv, o poate constitui numai o arhitectonică social-economică aptă să asigure prin structurile și instituțiile sale îmbinarea armonioasă a competiției și a colaborării. Or, așa precum sublinia R. Aron, "...individualitatea umană a persoanei este construită plecând de la un fond comun"[4], acesta fiind creat de colectivitatea în care ea este integrată.

De gradul de socializare depinde capacitatea comunicativă a insului, ansamblul relațiilor pe care le poate întreține cu alți agenți individuali sau colectivi. Incluziunea activă a omului în sistemul interacțiunilor sociale este de neconceput fără conformarea lui regulilor de joc stabilite în spațiul public deschis atât confruntărilor, cât și colaborărilor la toate nivelurile edificiului social. O condiție imperativă menită să favorizeze o astfel de includere, dar fără ca insul să-și piardă individualitatea și posibilitatea de a-și promova interesul propriu, îl constituie cadrul politic și juridic apt să protejeze în egală măsură viața privată și viața publică.

Ca și oricare alt fenomen social, socializarea poartă pecetea timpului concret istoric. O trăsătură de caracter a vremurilor noastre o reprezintă fragmentarea și diversificarea accelerată a societății. Aceasta conduce la faptul că: "Individul modern se află în permanență cufundat în mai multe lumi și constrâns deci să ducă negocieri laborioase între multiplele sale poziționări"[5]. Diversificarea spațiului social lărgeste posibilitățile formale de a alege între mai multe variante, însă pe de altă parte, implică dificultăți socializării, făcând acest proces mai dificil și cu mai multe riscuri ale inadapării. În această ordine de idei astăzi sunt și mai actuale spusele cunoscutului personaj din romanul lui Dostoevski "Frații Karamazov", cum că lucrul de care oamenii sunt speriați cel mai mult este libertatea de a alege, starea de părăsire, în care trebuie să băjbâie singuri calea lor în întuneric.

Însă de aici nu deducem că mai acceptabilă ar putea fi reversul medaliei: constrângerea ca modalitate de ghidare a oamenilor "pe calea cea dreaptă", trasată întrutotul și pentru toți de autoritățile publice temeinic implicate în destinul fiecăruia. O emancipare efectivă a individului presupune o socializare pe potrivă a acestuia, iar ambele – o sinteză funcțională a individualului și socialului. În cadrul culturii și civilizației occidentale contemporane individul dispune de o largă libertate de a alege și

de a acționa. Însă totodată această cultură și civilizație în mod obiectiv cer, mai mult ca oricare altele, supunerea individului unei discipline și ordini riguroase, ceea ce poate rezulta numai dintr-o socializare corespunzătoare.

Conceptul de socializare contravine într-un anumit sens preceptului liberalist privitor la primatul individului în raport cu societatea. De altfel, acest precept a fost inconsistent chiar din start, deoarece, așa cum am demonstrat în prima parte a articolului, individul și societatea se află într-un raport dialectic și, prin urmare, acordarea priorității unei sau altei părți este incorectă din punct de vedere teoretic, ceea ce nu înseamnă că în practică astfel de erori nu s-au produs și nu sunt posibile în viitor. Atunci când individul tinde să se elibereze de orice limitări și constrângeri exterioare, funcția spațiului public este de a-l aduce la realitate. Paradoxul, însă, constă în aceea că în țările cu tradiții liberale respectarea ordinii de drept este o normă indispensabilă a modului de viață, iar în societățile cu tradiții colectiviste, holiste sau chiar patriarhale actele normative, menite să asigure o bună orânduire a lucrurilor, rămân adeseori numai pe hârtie, pe prim plan impunându-se considerentele de clan, castă, grup, relațiile de rudenie etc.

Un rezultat real al socializării este identificarea (inclusiv emoțională) mai întâi cu membrii familiei sale, iar mai apoi cu entități sociale mai largi. Întrucât spațiul privat nu este tranșant delimitat de cel public, nici libertatea nu poate să însemne o problemă strict ancorată numai în viața personală a individului. Or, spațiul public comportă în sine principala sarcină privind asigurarea libertăților omului și, cu atât mai mult, a securității lui. Anume aici sunt emise normele juridice, funcționează instituțiile, sunt elaborate tehnologiile și se iau deciziile orientate spre lărgirea și optimizarea condițiilor inițiale de manifestare liberă a fiecăruia. Anume la trecerea de la subiectul individual la cel colectiv apar problemele privind individualitatea și colectivitatea, libertatea și determinismul ca noțiuni fundamentale pentru filosofia socială. Eliberarea persoanei de controlul și limitele dure ale grupului, clasei, rasei etc. nu înseamnă ruperea oricăror relații cu aceste organisme colective.

Este general recunoscut că existența umană se caracterizează prin două mari dimensiuni: cea individuală și cea general-umană, adică cea care se referă la speță în întregime. Pornind de la aceasta, era demonstrat în permanență că legăturile dintre individ și umanitate, dintre ins și societate sunt în mare măsură sau chiar totalmente intermediare de diverse tipuri de comunități apărute istoricește (rase, clase, grupuri sociale, etnice, profesionale etc.), aflate la diferite niveluri de dezvoltare umană, inserate în diferite sisteme de relații socioculturale. O perioadă îndelungată constituiau un loc comun considerentele despre rolul grupurilor primare în socializarea timpurie a individului, adică în stabilirea și dezvoltarea primelor sale contacte cu societatea. Studii voluminoase despre aceea că omul devine ființă socială grație mai întâi de toate grupului primar, că acesta din urmă contribuie la o anumită fuziune a individului cu societatea, se fac și în prezent, vor fi continuate și în viitor, deoarece în esență reflectă lucruri și situații reale. Aceasta fiindcă chiar și cele mai avansate societăți au o structură socială destul de diferențiată și încă foarte îndelungat timp, sau poate pentru totdeauna, vor rămâne neomogene, stratificate, iar indivizii în mare măsură influențați de grupul din care provin, îndeosebi în ce privește formarea conștiinței de sine, indicii de dezvoltare umană etc.

Însă ultimul timp apar opinii conform cărora "...în Europa și, chiar mai evident, în Statele Unite, individul este tot mai puțin un intermediar, el devine *fons et origo* a întregii realități sociale și istorice"[6]. Citatul scoate în relief ideea că omul se include în marele Tot direct, fără intermediar. Aceasta înseamnă că nici măcar familia (în perioada copilăriei și adolescenței) nu evoluează ca subiect al socializării, ne mai vorbind de alte



grupuri sociale, inclusiv etnice. Dar poate nici nu este nevoie de socializare din moment ce individul, chipurile, tinde să-și reducă relațiile cu societatea la raportul “Eu” și “Tu”?

Astfel, este vorba despre o renaștere antropologistă, sprijinită pe paradigma individualistă și filosofia existențialistă, care luând ca obiectiv prioritar de cercetare omul, îl scoate din contextul larg al societății, aceasta din urmă fiind ignorată ca entitate reală. Fără a descuraja pe cineva vom spune că avem totuși de a face cu o anumită ideologie, care încearcă, și nu fără reușită, să sustragă indivizii de la solidaritatea umană manifestată în baza apartenenței la un grup sau altul, social sau etnic, să-l facă pe om nereceptiv față de problemele societății, îndemnându-l spre închistare, consumerism, hedonism, indiferentism etc.

Abordările biologizante prezintă și ele omul ca o ființă antisocială, izolată din start de la întregul social. Sugestive în acest sens ar putea fi și gândurile scriitorului rus Iurii Naghibin: “Omul nu se naște în colectiv, el se formează ca exemplar aparte încă în pântecele mamei și trebuie să se realizeze în viață – prin muncă, prin dragoste, prin orice, chiar și prin nebunie, aceasta fiind treaba lui. Numai în așa caz este îndreptățită apariția unui nou exemplar. Dar dacă îl diluează în alții, el devine o părticică a masei”[7]. Într-o astfel de interpretare individul nu apare nici măcar ca părticică elementară a societății, ci ca o unitate atomizată și pe deplin autonomă, opusă oricăror forme de colectivitate umană.

Nu ne vom propune să erijăm aici în postură de prevestitor, însă în opinia noastră o civilizație bazată pe paradigma individualismului patologizant ar putea să nu reziste în competiție cu alte civilizații. Ceea ce a fost până la un anumit stadiu un factor benefic (individualismul rațional) se poate transforma, în cazul nerespectării limitelor, în contrariul său, devenind o cauză a declinului. Cred că excelarea pe calea dezintegrării agregatului social va avea repercusiuni nefaste asupra însuși omului ca creatură, totuși, socială.

Este incorect de a contrapune individualul și socialul, de a fetișiza pe unul sau pe altul. Autorul acestui studiu are rezerve față de afirmațiile lui J.P.Sartre că singurătatea și înstrăinarea ar fi chipurile cele mai înalte valori ale vieții omului. Sunt mult mai aproape de adevăr punctele de vedere despre aceea că indivizii, atât fizic, cât și spiritual, se crează unii pe alții[8], că este normal să simți nevoie în acea bogăție enormă cum este un alt om[9], că numai în anumite condiții oamenii se privesc unii pe alții nu ca realizare a libertății lor, ci dimpotrivă, ca limitare a acesteia[10]. Este numai o singură valoare adevărată: relația omului cu om, iar noi numai atunci respirăm liber, când suntem legați de semenii noștri printr-un scop comun – scria Antoine de Saint-Exupery. În același spirit se pronunță și E. Fromm: omul este singuratic, se simte ființă izolată, dar totodată nu poate suporta singurătatea, fericirea sa depinde de solidaritatea cu alți inși, de sentimentul complicității sale la generațiile trecute și cele viitoare[11]. La începutul anilor '90 ai sec. XX gânduri asemănătoare exprima și cardinalul Poul Poupard (pe atunci președinte al Consiliului Vatican de întreținere a dialogului cu necredincioșii): “Din punctul nostru de vedere fiecare personalitate evoluează pe două dimensiuni: ca individ și ca membru al comuniunii”[12]. Cu multă pasiune promovează ideea legăturii individului cu totul social cercetătorul român Mircea Miciu[13].

Deși libertatea individului istoricește a progresat și a însemnat slăbirea considerabilă a dependenței lui de un anumit mediu sau grup social, totuși omul concret întotdeauna va acționa în anumite împrejurări cărora va trebui în același timp să se conformeze și pe care va tinde să le schimbe spre mai binele său. Gradul libertății de a

alege și acționa va depinde nu numai de condițiile obiective, dar și de calitățile individuale, de subiectivitatea fiecăruia.

Înstrăinarea, marginalizarea și excluderea sunt fenomene nocive, provocate preponderent de anumite condiții sociale obiective, pe care individul adesea nu le alege în mod liber, ci fie că le moștenește de la predecesori, fie că îi sunt impuse de unii agenți cu mai multă inițiativă, sau pur și simplu mai duri, iar uneori mai nesăbuiți. Pus în fața unor condiții vitrege omul nu de fiecare dată devine ceea ce ar putea deveni în virtutea aptitudinilor sale. Din cauze cunoscute reformele din fostul spațiu sovietic s-au soldat cu rezultate adverse intențiilor celor care le-au inițiat. În loc să combată în măsura necesară excesul de colectivism s-a ajuns brusc la celălalt pol, la triumful egoismului, dar nu al celui rațional, ci al celui zoologic: bunăstarea individuală, apetitele abominale se impun mai presus de orice. Această metamorfoză regretabilă a fost scoasă în relief și de către prim-ministrul Bulgariei (țarul Boris de altădată), care într-un interviu acordat canalului rus HTB (9 iunie 2002) obiecta că în țările ex-comuniste prea brusc și radical au schimbat macazul spre proprietatea privată, acaparare și căpățuire; că susținând individul, nu trebuie să distrugem societatea.

Reflectând asupra situației ce se iscă aici, cunoscutul reformator al societății germane de după cel de al doilea război mondial Ludwig Erhard constata următoarele: “Există pericolul unei lunecări spre individualismul iresponsabil. Este ceea ce numesc o libertate incorect înțeleasă. O libertate care nu are nici un fel de frâne morale, care se transformă în haos, în timp ce oamenii care cunosc prețul și sensul libertății, dimpotrivă, au o atitudine serioasă față de responsabilitatea care o pune pe umerii lor libertatea”[14]. Desigur că ultimii devin marginalizați de către cei care trec peste orice considerente morale, depășesc limitele legate și acționează fără nici un fel de scrupule atingându-și scopurile prin orice mijloace.

Nu este nevoie de prea multă perspicacitate pentru a conștientiza că detașarea individului de societate, alienarea și închistarea în propria găoace au devenit fenomene obișnuite, căpătând o tot mai mare amploare. Diferențierea aprofundată și fragmentarea bruscă a societății au răzlețit forțele sociale, au slăbit enorm solidaritatea umană și au șubrezit mult securitatea individului. Disocierea accentuată a oamenilor din ultimul timp este departe de a prezenta pentru ei o condiție normală de existență, fapt care ar trebui luat în atenția celor care decid.

În unele locuri și în anumite aspecte societatea pare că a revenit la forme și norme feudale, și chiar sclavagiste de viață. Omul de rând, obținând în urma reformelor radical-liberale faimoasele drepturi politice, a devenit prizonier al unor condiții economico-sociale dificile și totodată s-a pomenit prea puțin protejat, inclusiv de samovolnicia antreprenorilor și cinovnicilor. Această stare de lucruri contrastează mult cu retorica de la începutul tranziției, conform căreia nota definitorie a reformelor urma s-o reprezinte punerea în evidență și valorificarea pleneră a potențialului creativ al omului ocrotit chipurile prin drepturile sale democratice fundamentale etc. Oricum a-i da-o, antreprenori și proprietari nu vor fi toți membrii societății, deși pentru a distruge patrimoniul material comun creat de generații “democrații” promisese împroprietărirea fiecăruia și lichidarea în așa mod a proletariatului ca clasă lipsită de mijloace de producție. Desființarea patrimoniului public li s-a reușit perfect, însă promisiunile privind “deproletarizarea” s-au spulberat. Avera și banii s-au concentrat ca prin miracol în mâinile unui mănunchi prea restrâns de indivizi a căror libertate a devenit practic nelimitată, iar pe de altă parte au rămas cei cu adevărat pauperizați, liberi de a-și alege patronul, de a-și lua lumea în cap, sau de a scormoni la gunoiște. În cazul în care unii prea mult își slăbesc frâiele, alții sunt

impuși să-și strângă brăiele[15]. Acolo unde există libertatea nelimitată a unora este înăbușită libertatea altora. Aceasta se întâmplă din cauza că societatea nu este alcătuită din indivizi izolați, ci din ansamblul relațiilor dintre dâșii.

Nu putem cade de acord cu ideea că individul devine, chipurile elementul primar, indivizibil al organismului social. Societatea nu înseamnă o sumă mecanică de oameni atomizați, ci anume totalitatea raporturilor dintre dâșii. De aici rezultă, precum sublinia cunoscutul clasic, că esența umană rezidă nu în indivizii izolați, ci în relațiile sociale. Această concepție exclude biologizarea și psihologizarea societății și face categoric necesară socializarea individului.

Concepțiile care pornesc de la întâietatea Întregului social asupra indivizilor tăgăduiesc, neagă, diminuează substanțial necesitatea, posibilitatea și capacitatea oamenilor de a influența asupra societății și naturii, deoarece acestea li se prezintă ca ceva predeterminat și imuabil. Astfel de concepții exagerează importanța socializării individului și respectiv subestimează necesitatea și rolul individualizării insului. Și invers: concepțiile care pornesc de la întâietatea individului asupra Întregului social exagerează posibilitățile primului și minimalizează sau chiar neagă complet existența celui de-al doilea, implicit necesitatea socializării. Prin urmare se cer abordări care, pe de o parte, ar contracara ideile și practicile generatoare de sociologism îngust și determinism social vulgar capabile să anihileze individul, iar pe de altă parte, ar neutraliza ideile și practicile individualismului patologic în stare să anihileze societatea.

Examinând până în acest punct problema libertății individului și corelând-o cu cea a socializării lui, urmează să continuăm prin introducerea pe fir a celui de al treilea subiect enunțat în titlul demersului nostru, adică a securității individului. Libertatea de opțiuni și acțiuni nu poate fi separată nu numai de socializarea, dar și de securitatea insului. Fără asigurarea securității omului libertatea lui este pur și simplu o deriziune. Securitatea devine în zilele noastre o valoare la fel de importantă ca și libertatea. Nu există o libertate efectivă a individului fără asigurarea securității sale.

În literatura de specialitate noțiunile de protecție și securitate a individului sunt folosite ca identice. Aceasta este corect numai în cazul când avem în vedere protecția *juridică* a indivizilor împotriva forței și a fraudei. Noțiunea de protecție *socială*, pe care autorul acestui studiu a abordat-o în altă lucrare[16] și tot în raport cu libertatea individului, are un alt conținut și, prin urmare, nu se suprapune noțiunii de securitate a individului.

Aici din nou apare întrebarea: din ce cauză libertatea și securitatea individului au fost și continuă să fie adeseori considerate drept fenomene polarizate și inconciliabile? Astăzi, ca și în trecut, anumite curente de gândire tind să opteze între aceste valori, acordând întâietatea uneia sau alteia, demonstrându-și incapacitatea, sau mai degrabă nedorința, de a găsi legăturile organice dintre ele. Încă Theodor Roosevelt atenționa că: “Acei care renunță la libertate în favoarea securității... nu merită nici libertate, nici securitate”. Din această judecată rezultă cu claritate că tentativa de a promova pe prim plan securitatea în detrimentul libertății a fost pe bună dreptate ripostată chiar și în condițiile precare ale crizei anilor '30 ai sec. XX din SUA. În aceeași manieră ar putea fi tratată și încercarea de accentuare excesivă a libertății în defavoarea securității, în condițiile actuale devenite atât de alarmante pe toate continentele lumii.

Concepțiile care înclină preponderent spre libertate sunt de inspirație liberalistă, iar cele care pledează mai mult în favoarea securității sunt cu precădere de natură holistă, comunitarianistă. Aceste concepții, venite pe undele unor ideologii opuse, încheiate în

binomul “dreapta - stânga”, ne creează o imagine deformată a corelației dintre libertate și securitate. În realitate valorile date nu sunt incompatibile, numai conceperea lor greșită provoacă disensiuni. În ultima instanță, ce înseamnă drepturile și libertățile omului dacă nu asigurarea unității organice dintre libertatea și securitatea sa. Și atunci conform cărei logici libertatea și securitatea devin noțiuni aproape că polare, deși nu sunt antonime?

În opinia noastră răspunsul și în cazul dat, ca și în altele asemănătoare examinate mai sus, trebuie căutat în modul cum este concepută corelația dintre individ și colectivitate, cum este înțeleasă natura omului și a societății însăși. Conform ideilor primilor liberali, de exemplu ale lui Thomas Hobbes, însuși fenomenul puterii de stat a apărut prin contractul social dintre indivizi în scopul asigurării securității lor. Însă cu timpul în conștiința altor liberali apare temerea că statul, urmărind asigurarea securității omului, ar putea ajunge la abuzuri în stare să pericliteze libertatea individului, prin care se subînțelege mai întâi de toate libertatea întreprinzătorului privat. Tratatând statul ca un rău necesar, mai multe generații de liberali au pledat pentru minimalizarea rolului guvernământului (“stat paznic de noapte”), ajungând până la transpunerea pe seama fiecăruia a grijii pentru propria securitate. Dacă chiar și liberalii neoclasici, inclusiv Robert Nozick, susțin “...că guvernul ar trebui să ne protejeze și în rest să ne lase în pace să concurăm pe o piață a economiei libere”[17], apoi reprezentanții liberalismului anarhist (liberatrienii) merg mai departe considerând statul nu numai ca principala amenințare la adresa libertății individuale, ci ca un rău cu totul inutil[18]. Pronunțându-se pentru eliminarea guvernământului, libertarienii văd în serviciile private o modalitate mai eficientă de soluționare a oricăror probleme din orice domeniu, inclusiv al securității. În general, pentru liberali grija ca nu cumva statul să-și depășească prerogativele a fost și rămâne mult mai mare decât preocupările ca nu cumva libertatea să-și depășească limitele și să devină distructivă.

Teama zoologică față de stat rezultă din mai multe surse: din psihologia și moralitatea, devenite tradiționale, ale acelor plecați peste ocean sute de ani în urmă cu intenții de căpătuire nelimitată; actualele poftă nestăvilite pentru profit și din conduita de junglă a agenților economici hazardați, ale căror comandamente ținesc în obiective prea individuale, prea deplasate pe extrema de dreapta a spațiului social. Așa precum enunță ex-premierul italian Silviu Berlusconi, noi vrem să fim liberi pe piață și în viață. Și dacă în urmărirea propriilor interese s-ar putea întâmpla să fie încălcate interesele altor participanți la competiție, aceasta – spune el - nu trebuie să prilejuiască intervenția statului; cazurile vor fi lăsate să se consume de la sine. Persistă tendința de a extinde principiul *laissez – faire* nu numai asupra activităților economice, dar și asupra întregii vieți sociale, inclusiv și asupra securității. Un exemplu în acest sens reprezintă și starea de spirit și de lucruri reflectate în multe filme occidentale de acțiune în care cei atrași în conflicte se apără, se răzbnună și își scot dreptatea cu forțele și mijloacele proprii.

Este corect că în mare măsură fiecare trebuie să aibă în vedere propria sa securitate, pe care o poate asigura prin metode accesibile aplicate la locul de lucru, în stradă, la domiciliu. Însă sunt domenii în care securitatea poate fi promovată numai prin organe de stat, abilitatea cu funcții speciale.

Este de remarcat că astăzi suportul normativ al protecției juridice a individului este mai evoluat ca oricând. Însă nu putem spune că securitatea reală a omului este pe potrivă asigurată. Sunt mai mulți factori care fac situația din acest domeniu mai complicată ca în trecut. Vladimir Șleapentoh, sociolog sovietic, iar în ultimul timp profesor la Universitatea din Michigan (SUA), subliniază că după 1953 și până în 1985 populația din URSS avea un grad relativ înalt de securitate, omul de rând se simțea protejat împotriva

infractorilor și chiar dacă credibilitatea față de miliție lasă de dorit, totuși era mai înaltă decât acum. Pericolul centralizat de altădată a fost substituit printr-o mulțime de pericole descentralizate, care amenință viața și averea unui număr mai mare de oameni decât în perioada post-stalinistă[19]. În locul ordinii, stabilității și securității de odinioară omniprezente s-au impus dezordinea și haosul, iar criminalitatea a căpătat proporții cu adevărat îngrozitoare. Numărul jertfelor aduse pe altarul economiei de piață și al luptei pentru putere este destul de impunător, mai ales în Rusia. Numai în anii '90 ai secolului trecut aici au fost uciși 50 de deputați, inclusiv 8 deputați ai Dumei de Stat, sute de administratori regionali, conducători de întreprinderi, jurnaliști etc.

În contextul acestui studiu este de reținut în mod deosebit faptul că pe întreg teritoriu ex-sovietic populația nu împărtășește acele temeri, despre care trâmbează atât de mult “apărătorii de drepturi” și politicienii liberali: instaurarea dictaturii, abandonarea idealurilor democratice, revenirea la cenzură etc. Nimeni nu contestează importanța cuceririlor democratice, însă în aprecierile populației pe prim plan apare teama de sărăcie, de viitorul copiilor, de șomaj etc., pe care o politică liberală le plasează pe ultimul loc în scala priorităților. Și în privința atitudinii față de problema securității individului liberalii, exprimându-ne prin cuvintele cunoscutului politolog german Ralf Dahrendorf, par a fi un pic trecuți. Acutizarea crescândă a problemei securității individului de pretutindeni cere mai multă precauție pentru a nu ajunge să alegem între regimurile de cazarmă cu o securitate asigurată, pe de o parte, și libertatea de a ne dispune pericolelor la fiecare pas, fără a fi îndeajuns protejați, pe de altă parte.

În opinia noastră corelația dintre libertate și securitate nu poate fi una statică și univocă. În timpuri mai stabile, mai prospere și mai senine libertatea devine o valoare mai dorită și mai apreciată, iar în perioadele zbuciumate și tensionate securitatea adesea se impune ca un deziderat prioritar. Promovarea valorilor democratice trebuie în mod obligatoriu să fie însoțită de crearea unui sistem complex, coerent și integru al securității oamenilor, ceea ce constituie în primul rând o funcție indispensabilă a statului, oricât de minimal ar fi el. În ierarhia valorilor paza vieții și averii omului ocupă un loc primordial, fiind un indice relevant al modului de trai, al ordinii sociale. Privite prin prisma divizărilor sociale, libertatea și securitatea se repartizează în mod diferit: păturile avute aspiră mai mult la prima, păturile mai puțin înstărite pun mai mult preț în cea de-a doua. Sugestiile lui Thomas Hobbes că oamenii nu caută nici fericirea, nici libertatea, nici dreptatea, ci înainte și mai presus de toate, securitatea sunt valabile îndeosebi pentru perioadele bulversate și pline de riscuri (mai ales pentru oamenii de rând), deși gânditorul nu avea în vedere anume o astfel de stare de lucruri.

Din cele expuse în studiul dat putem deduce că într-o accepțiune deformată libertatea, socializarea și securitatea individului apar ca fenomene antagoniste, iar conceperea lor corectă, evitarea deviațiilor unilaterale scot în evidență interdependența și condiționarea lor reciprocă. Sub aspect teoretic tema corelării libertății, socializării și securității individului se înscrie atât în aria cercetărilor politologice, cât și în a celor social-filosofice, reclamând necesitatea aplicării unor metodologii complexe și concilierea diverselor sisteme doctrinar-ideologice. În plan practic problema corelării elementelor triadei luate în atenție este mai întâi de toate funcția statului. La vremea sa George Washington sublinia că libertatea poate fi obținută numai cu condiția unui stat puternic. Pentru societățile în tranziție această condiție se impune cu o rigoare și mai accentuată.

Note:

1. A se vedea: Rotariu Traian și Iluț Petru. Coordonatori. Sociologie. - Cluj-Napoca, Editura Mesagerul, 1996, p.92.
2. См.: Социология. Учебник для вузов. Под. Ред. Проф. В.Н.Лавриненко. - М., Изд. ЮНИТИ, 2000, p.261.
3. См.: Андреева Г.М. Социальная психология. - М., Изд-во Московского Университета, 1980, p. 343-348.
4. Aron Raymond. Introducere în filosofia istoriei. – București, Humanitas, 1997, p. 96.
5. Vaundouin Jean. Introducere în sociologia politică. – Timișoara, Editura Amarcord, 1999, p.137.
6. Baechler Jean. Ibidem.
7. A se vedea: Диалог, 1991, № 14, p. 97.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т.3, p. 36.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. - М. 1956, p. 596.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.1, p.401.
11. Astfel de reflecții întâlnim în mai multe lucrări ale lui E.Fromm, unde gânditorul a pledat pentru o sinteză a psihanalizei, existențialismului, antropologismului filosofic și marxismului întru asanarea civilizației occidentale și depășirea dihotomiilor existenței umane.
12. Dialog, 1991, № 15, p. 29.
13. A se vedea: Mîciu M., “Lumea” valorilor considerații // Academica, 1992, nr. 8 (20) iunie, p. 13; Mîciu M., Comunicarea – valoare întemeietoare a socialului // Academica, 1994, nr.8 (44), p.14 . A se vedea în continuare Academica, august 1995 etc.
14. A se vedea: Săptămîna, 17 iulie 1998, p.13.
15. Fraza-dicton îmi aparține.
16. A se vedea: Roșca A. Unele considerente cu privire la corelația libertății și protecției sociale // Idei și valori perene în științele socio-umane. Studii și cercetări. – Iași, 1994, p. 164-177.
17. A se vedea: Ball Terence, Dagger Richard. Ideologii politice și idealul democratic. - Iași, Polirom, 2000, p.89.
18. Ibidem.
19. A se vedea: Шляпентох В.Э. Советский Союз – нормальное тоталитарное общество // Социологические исследования, 2000, № 2 , p. 118.

## ASPECTE EPISTEMOLOGICE ALE DIALECTICII RELAȚIEI CONȘTIINȚĂ-COMPORTAMENT LA ȘTEFAN LUPAȘCU

The re-evaluation of the philosophical works of Ștefan Lupascu in the XXI<sup>st</sup> century has among its important aims the manner he conceived theoretically the relationship between the conscience and behavior. The French philosopher native from Romania treated the problems of knowledge and phenomena of consciousness in an original way, through the assumed reciprocal conjugated interaction between the subject and the object. Therefore, it worth the while to resume and analyze it having in sight some important contemporary ideas within the area of cognitive philosophy and philosophy of mind. Thus, the inter- and trans-disciplinary meanings of Lupascu's philosophic and scientific contributions could be better understood.

Istoria gândirii rezervă adeseori o poziție ingrată celor care, explorând noi moduri de interpretare a cunoașterii lumii, anticipează idei, teorii, paradigme ale viitorului. Curajul intelectual și moral care derivă din asumarea disconfortului inerent acestei atitudini este rareori recompensat în timpul vieții autorilor, rămânând posterității misiunea de a le consacra locul meritat. Nu alta e situația filosofului francez de origine română Ștefan Lupașcu (1900 -1988), în limba franceză numele său fiind transcris Stephane Lupasco, al cărui centenar a fost sărbătorit în anul 2000. S-ar pute spune că în jurul operei sale filosofice, însumând aproape 20 de cărți de importanță cvasiunanim, recunoscută astăzi atât pentru aria disciplinară filosofică (ontologie, epistemologie, filosofia științei, logică și metalogică, metodologie, istoria filosofiei, etică și estetică), cât și pentru științele socioumane (sociologia, pedagogia, psihologia, psihiatria) ori cele exacte/ale naturii (matematică, fizică, chimie, biologie, cibernetică), există acum un interes sporit.

Reevaluarea moștenirii filosofice lupasciene în secolul XXI conține printre obiectivele sale majore pe acela al *teoretizării relației dintre conștiință și comportament în studiul logicii, energiei și materiei psihice*. Modalitatea originală în care gânditorul român de limbă franceză a conceput problematica cunoașterii și a fenomenelor de conștiință prin prisma interacțiunii reciproc conjugate a subiectului și obiectului merită reluată și analizată prin prisma unor considerații contemporane din aria filosofiei cogniției și a filosofiei mentalului. Astfel, sensurile inter- și trans-disciplinare ale contribuțiilor lui Lupașcu, atât în câmpul filosofic, cât și în acela al științelor naturii, vor avea șansa de a fi mai bine înțelese.

Opera sa originală, vastă și diversă, îl recomandă pe Lupașcu - multiplu licențiat în științe și doctor în filosofie la Sorbona - drept un gânditor nonconformist față de dogmele sau modele științifice și filosofice ale timpului în care a trăit și scris și, tocmai din acest motiv, un precursor al unor curente ulterioare, în primul rând al *transdisciplinarității*. În lucrările sale, unul dintre creatorii acestei paradigme, fizicianul, filosoful și poetul francez de origine română Basarab Nicolescu, se referă explicit și elogios la concepția filosofică a lui Șt. Lupașcu, cu deosebire la *logica dinamică a contradictoriului*, considerând-o veritabilă piatră de temelie a *transdisciplinarității*. De pildă, în lucrarea *Transdisciplinaritatea. Manifest*, B. Nicolescu afirmă că: „A fost meritul lui Ștefan Lupașcu de a fi arătat că *logica terțului inclus* este o veritabilă logică, formalizabilă și formalizată, multivalentă (cu trei valori: A, non-A și T) și non-contradictorie. Ca și Husserl, Lupașcu făcea parte din categoria deschizătorilor de drumuri. Filosofia sa, care

ia ca punct de plecare fizica cuantică, a fost marginalizată de fizicieni și de filosofi. Paradoxal, ea a avut în schimb un puternic impact, oarecum subteran, în rândul psihologilor, sociologilor, artiștilor ori istoricilor religiilor. *Ștefan Lupașcu a avut dreptate prea timpuriu* [subl.ns.]. Absența noțiunii de «niveluri de Realitate» în filosofia sa îi umbrea poate conținutul. Mulți au crezut că logica lui Lupașcu viola principiul non-contradicției - de unde numele său, nefericit ales, de «logică a contradicției» - și că ea comporta riscul unor nesfârșite alunecări semantice. În plus, teama viscerală de a introduce noțiunea de «terț inclus, cu rezonanțele sale magice, n-a făcut decât să crească îndoielile față de o asemenea logică[1].

Viziunea filosofică a lui Lupașcu s-a numărat - alături de cele ale lui Niels Bohr și Alfred Korzybski - printre primele tentative de formulare a unei viziuni asupra lumii întemeiată pe concluziile mecanicii cuantice. Însă, în mod deosebit de abordările lui Bohr (principiul complementarității) și Korzybski (sistem de gândire non-aristotelic, cu o infinitate de valori), logica antagonismelor energiei a lui Lupașcu apare ca singura care, prin identificarea unei legi de invariantă, permite *unificarea diferitelor domenii ale cunoașterii* - scopul mărturisit al transdisciplinarității.

Trei din cărțile semnate de Lupașcu marchează tot atâtea etape majore în evoluția viziunii sale. Este vorba, mai întâi, de teza sa de doctorat, intitulată *Du devenir logique et de V affectivité* (1935), în care filosoful meditează asupra consecințelor teoriei relativității restrânse a lui Einstein (caracterul contradictoriu al spațiului și timpului) și unde, totodată, apare formulat *principiul dualismului antagonist*, împreună cu noțiunile de *actualizare și potențializare*.

Apoi, în *L'expérience microphysique et la pensée humaine* (1940) sunt asimilate și generalizate consecințele fizicii cuantice, transpuse într-o veritabilă viziune *sui-generis* asupra lumii. Conceptul de *identitate a unei particule*, în sensul clasic al termenului, nu mai este valabil în lumea cuantică. De pildă, relațiile de incertitudine ale lui Heisenberg (care, după părerea lui B. Nicolesouar trebui redenumite ca „relații de certitudine”, întrucât permit calculul riguros al coordonatei sau impulsului microsistemului) sunt interpretate de Lupașcu în sensul că actualizarea poziției spațiale a microsistemului determină potențializarea impulsului acestuia, după cum actualizarea localizării temporale implică potențializarea mărimii energiei.

Cea de a treia lucrare, *Le principe d'antagonisme et la logique de Venergie. Prolegomenes à une science de la contradiction* (1951), introduce *principiul terțului inclus* și înfățișează o încercare de formalizare axiomatică a logicii antagoniste. Acolo, Lupașcu pune problema crucială a statutului unei *logici dinamice a contradictoriului*, pornind de la premisa *universalității contradicției*: „ce se întâmplă dacă respingem absolutul principiului necontradicției în structura, funcțiile și operațiile însele ale logicii?... la fiecare fenomen sau element sau eveniment logic, și deci judecății care îl gândește, propoziției care îl exprimă, semnului care îl simbolizează: e, de exemplu, trebuie întotdeauna asociat psun anti-fenomen sau anti-element, sau anti-eveniment logic, un semn contradictoriu: non-e”[2]. Nici unul dintre ele nu dispare vreodată; atunci când e, spre exemplu, este actualizat, non-e este potențializat și vice-versa. Laturile sau poliile contradicției nu dispar niciodată, nu sunt resorbite sintetic (ca la Hegel), ci persistă, fie și în ipoteza non-actualizării și non-potențializării acestora.

Abordările contemporane ale problematicei conștiinței se întind pe un registru extrem de larg, cu foarte puține puncte comune; dacă există vreunul, în mod cert acesta constă în împărțășirea - mai mult sau mai puțin mărturisită - a statutului conștiinței și a



fenomenelor acesteia ca veritabile mistere în care s-a pătruns foarte puțin, ele urmând, probabil, a fi descifrate satisfăcător abia în următoarele sute de ani. „... o problemă rămâne deschisă: poate fi explicată conștiința noastră prin concepte ale științei de astăzi? Unii susțin că o explicație ar fi fost deja dată: conștiința e echivalentă proceselor neurofiziologice care au loc în creierul nostru. Punctul de vedere opus consideră că mintea e în mod esențial diferită de materie sau de orice altceva descris de fizică... pare să existe un „gol explicativ” esențial. Acest gol deschis apare între conștiință așa cum o trăim, și modul în care o descriem în modelele neurofiziologice și cognitive[3].

Fie că este vorba de monism, dualism, funcționalism, naturalism ș.a.m.d., în pofida unor deosebiri destul de accentuate între ele, toate aceste curente ale filosofiei conștiinței împărtășesc o notă comună, caracteristică filosofiei analitice în general: evitarea pe cât posibil a asumțiilor teoretice și concentrarea la maximum asupra *analizei conceptuale* a acestui obiect de studiu, dusă cât mai departe posibil. Autori ca Searle, Chalmers, Honderich, Hacker, Churchland sau Dennett pun în serviciul *analizei conceptuale* o *imaginație conceptuală* pe măsură, fapt care le permite explorarea neașteptat de precisă a uneia sau alteia din caracteristicile problemelor cercetate. Lectura textelor respective denotă faptul că fiecare autor reia, oarecum „static”, argumentele proprii și ale altora cu care se află în acord sau opoziție, dorind să repună, în fine, „pe picioarele sale” subiectul spinos al conștiinței. Ele sunt instructive în măsura configurării cadrului contemporan al discuției, prin care urmează a fi regândit discursul filosofic și metateoretic lupascian.

Atacând problema conștiinței, a statutului acesteia și modalității interpretării sale, Lupașcu aplică, de fapt, concluziile logicii dinamice a contradictoriului la studiul fenomenelor psihice. Dintru început, el concepe și descrie manifestările conștiinței ca pe un *dinamism al virtualizărilor și actualizărilor contradictorii*: „A dobândi conștiință înseamnă deci a virtualiza, și a virtualiza elementul contradictoriu al elementului motor - *cauză antagonistă* a acestei virtualizări -, care se cufundă în subconștientul ce îl constituie. Mulți psihologi au observat că ești conștient de ceea ce ratezi, că o nevoie, o tendință, un mecanism biologic satisfăcut care funcționează bine, care se actualizează lesne nu este însoțit de conștiință. Dar logica clasică a noncontradicției, pe care au aplicat-o ei faptelor psihice, i-a împiedicat să surprindă înfățișarea contradictorie a stării de conștiință sau de virtualitate în raport cu starea de subconștientă sau de actualitate, care o face așa. Tot ce vedem, simțim, ne imaginăm, pricepem, prin simțuri sau prin înțelegere, este ceea ce *am putea fi*, dar nu suntem, *pentru că* suntem (în măsura și în vremea în care suntem) contrariul și contradictoriul. Știința fenomenelor psihice sau psihologice trebuie reconsiderată în întregime pornind de la această descoperire fundamentală”[4].

Viziunea originală a *trialecticii onto-logice* dezvoltată de Lupașcu acoperă o arie conceptuală foarte vastă, inclusiv domeniile epistemologiei, filosofiei științei și psihologiei. Asumțiile metateoretice, epistemologice și filosofice fiind revendicate din *principiul complementarității* al lui Niels Bohr, *principiul de incertitudine* al lui Werner Heisenberg și *principiul excluziunii* al lui Wolfgang Pauli, gânditorul francez de origine română nutrea convingerea că știința secolului XX (mai ales fizica cuantică) îi confirmă sistemul logico- filosofic. Pe planul cercetării psihologice, încă din anii de început ai operei lupasciene, devenea clar faptul că numai reunirea complementară a aspectelor conștiinței și comportamentului, respectiv a cunoașterii obiectului și a subiectului cunoscător, are ca rezultat concluzii valide și valoroase pentru cercetarea și cunoașterea

umană. Impresionat profund de excepționala și profunda răsturnare paradigmatică realizată de mecanica cuantică, Lupașcu va proceda oarecum prin analogie: după cum studiul fenomenelor cuantice induce automat perturbarea lor în cadrul experimentelor, cercetarea fenomenelor psihice implică, de la bun început, distanțări sau detașări față de ele, în mod deosebit de acel „în sine” al lor, dincolo de care nu s-ar afla nimic, așa cum susținuse introspecționismul. Fenomenul de conștiință izolat, *trăirea psihică singulară* nu reprezintă propriu-zis *cunoaștere psihologică*, fiindcă imediat ce subiectul „iese” din miezul trăirii sale inefabile și încearcă să pătrundă științific în interiorul acesteia, el deja experimentează o detașare de trăirea respectivă, situându-se pe o altă poziție, aceea a *observatorului extern*. „... o actualizare izbutită, liberă generează ca de la sine necunoașterea de sine, îngăduind parcă prin aceasta o cunoaștere cu atât mai perfectă, cu atât mai liberă a ceea ce îi înlesnește victoria, a ceea ce trebuie să împingă în virtual... Astfel, *subiectul cunoscător* și *subiectul în acțiune*, agent sau sediu al unei actualizări, se îmbracă într-o aceeași necunoaștere, nu pot fi în același moment și într-un același loc obiect al cunoașterii”[5].

Referitor la problematica psihicului uman și a fenomenelor de conștiință, Lupașcu aplică teoria sa în care subiectul și obiectul cunoașterii apar ca produse funcționale ale operațiilor logice, alcătuind structura contradictorie a adevărului. La nivelul „natural” (al simțului comun), *subiectul* pare a fi exclus din procesul cunoașterii, întrucât aceasta se îndreaptă asupra a ceva ce este *obiect*: „Cunoscând, cunoaștem întotdeauna un obiect, numit de aceea obiect al cunoașterii, și nu cunoaștem cunoscătorul prin însuși faptul că este și în măsura în care este cunoscător, subiect. Consacrat în întregime observației cutărui eveniment, mă văd tot mai puțin și, pe măsură ce observația mă acaparează, dispar ca observator. Dacă vreau să mă examinez, sub orice aspect ar fi, voi face din acest aspect *un obiect* [subl. ns.], îl voi așeza dinaintea ochilor mei - în măsura posibilității - fizic sau mintal, dar atunci ceva în mine va îndeplini funcția de observator, de examinator, de cunoscător, care astfel îmi va scăpa, va ieși din zona cunoașterii”[6].

Și la nivelul psihologic, al relației conștiință-comportament, dialectica logicii dinamice a contradictoriului ne arată că, de fapt, subiectul își instituie obiectele, instituindu-se, treptat, și pe sine ca obiect al cunoașterii. Un specialist al domeniului bioinformaticii se exprimă în felul următor: „Conștiința omului fiind o proprietate a ființei spirituale, observăm că ea este legată de corpul funcțional doar atunci când acesta îi permite de a-l exprima în acte de comunicare cu exteriorul, sau de observare de sine”[7]. Or, dacă propria persoană devine obiect de cunoscut, atunci subiectul și obiectul vor tinde să-și schimbe reciproc determinațiile sau caracteristicile. Cum scrie Lupașcu, „... așa se petrec lucrurile cu orice actualizare, cu orice activitate. *Cu cât este mai mare măsura în care reprezintă un proces activ, cu atât este mai mică aceea în care mă văd acționând, pentru a nu mă mai vedea deloc ca atare*. În schimb, văd din ce în ce mai bine ceea ce mi se opune și ceea ce astfel virtualizez, întrucât procesul meu se poate desfășura, actualiza... când e vorba de realitățile numite *interioare* sau *psihologice*, atribuite subiectului, ele pot fi considerate ca adevărate în măsura în care sunt *obiective*, adică *obiect al cunoașterii*, sau *reale* în măsura în care sunt *un adevăr obiectiv, independent de subiect* [subl. ns.]”[8].

În acest sens, discutând distincția între *centrul* și *periferia* conștiinței, Searle dă exemplul propriei persoane în timp ce își concentrează atenția asupra problemei descrierii conștiinței. Concentrat asupra acesteia, el acordă puțină atenție pieselor sale vestimentare (cămașă, pantofi), întrucât acestea sunt acolo unde trebuie și nu necesită o atenție

deosebită. A spune că cineva aflat în această situație este inconștient de acele obiecte vestimentare constituie o greșeală, deoarece „Dovada că sunt o parte din câmpul conștiinței mele este că pot oricând să îmi îndrept atenția asupra lor. Dar, ca să îmi îndrept atenția asupra lor, trebuie să existe ceva căruia mai înainte nu-i acordam atenția pe care i-o acord acum”[9]. De pildă, este posibil ca persoana care reflectează la aceste aspecte să perceapă subit zgomotul soneriei telefonului de pe birou sau de la ușă, care o determină să întrerupă sau să „dilueze” procesul meditației pentru a se relaționa la situația nou apărută. Atunci, reflecțiile vor fi întrerupte („virtualizate”, cum ar spune Lupașcu) în favoarea actualizării și prelucrării în câmpul conștiinței a stimulilor reprezentând mesaje verbale sonore la receptorul telefonic ori o persoană care poate fi un prieten, invitat să intre în casă pentru discuție. Desigur, în ultima situație, reexaminarea ținutei vestimentare se impune de la sine. Mult mai interesant însă este cazul reiterării metodice a examenului autoobservațional, în scopul controlului procesului intelectual interior de elaborare a unei teorii, creații științifice, opere literare etc., cu conotații pedagogice și axiologice, la care vom reveni mai departe.

Descriind procesele contradictorii care se petrec în contextul percepției, Lupașcu arată că „în prezența unui obiect, a unui sistem întemeiat pe o anumită identitate, pe un anumit invariant, care fac ceea ce este un obiect, senzațiile mele, întotdeauna diverse și schimbătoare, constituie subiectivitatea mea activă, semnificând actualizarea dinamismelor mele biologice eterogenizante, ele se ciocnesc de sistemele exterioare omogenizante, dușmane, care le înfruntă și pe care eu le potențializez. Fac astfel din ele obiecte ale identității, dar această identitate nu este decât potențială, conceptualizată; obiectul se schimbă el însuși fără încetare, dispare continuu din zona foarte îngustă a percepției mele, ia chipul unei «aparențe» evanescente, nu-i *văd* identitatea, dar el rămâne, ca atare, în conștiința mea, chiar atunci când nu se mai află dinaintea mea. Rămâne ca o unitate și un obiect în mine, sub formă de noțiune. Obiectul perceput, ca obiect unic și permanent, este o memorie, o memorie omogenizantă și o cauză finală, adică o identitate ideală spre care tind diferitele aspecte și moduri ale acestui obiect, o identitate drept cauză a identificărilor pe care le actualizează ea, dar al cărui sediu nu sunt eu, ca subiect. Eu n-o pot vedea în actualizările sale, întrucât sunt sediul propriilor mele actualizări antagoniste eterogenizante, care, mai mult, prin chiar acest fapt constituie necunoașteri, *subiectul cunoscător* [subl. ns.]. Dar tocmai de aceea văd această identitate în stare potențială, adică mnemonică, teleologică și cognitivă. *Subiectivitatea mea constituie sistemul meu de referință contradictoriu față de obiectivitatea pe care o cunosc* [subl. ns.]. Dacă vreau să cunosc nu numai obiectele ca identități, ca invariante... ci schimbări, mișcarea, variația, ca obiecte ale cunoașterii, voi proceda invers: subiectivitatea mea va fi sediul actualizărilor, invariantei, al non-schimbării, al permanențelor, al conservării, al identității etc.”[10].

Aici Lupașcu se situează chiar în miezul unei probleme controversate, foarte intens discutată în filosofia contemporană a cogniției și conștiinței - natura și structura *experienței conștiente*, în special a *conștiințeiceptive*[11]. D. Chalmers afirmă că problema *experienței conștiente* constituie „problema cu adevărat dificilă a conștiinței”, întrucât ea transgresează problemele legate de realizarea de funcții, atacabile punctual; or, aceste capacități și funcții cognitive sunt însoțite de *experiență* (subiectivă), ceea ce nu poate fi explicat satisfăcător deocamdată. La rândul său, T. Honderich, discutând despre contribuțiile fenomenologiei la cercetarea problematicii conștiinței, se întrebă astfel: „Ce înseamnă pentru individ să fie la un moment dat conștient de ceea ce îl înconjoară?..

ceea ce înseamnă pentru un individ să fie la un moment dat perceptiv conștient este ca o lume să piștice într-un anumit fel, adică să existe o anumită totalitate de lucruri aflată în schimbare”[12]. În fine, P.M.S. Hacker propune distincția între conștiință *tranzitivă* și conștiință *intranzitivă*: „Conștiința tranzitivă ține de a fi conștient de un lucru sau altul sau de a fi conștient că un lucru sau altul este în acest fel sau în alt fel. Conștiința intranzitivă, prin contrast, nu are un obiect. ține de faptul de a fi conștient sau treaz ca opus faptului de a fi inconștient sau adormit”.

Or, atât procesul cunoașterii de sine, cât și al cunoașterii altuia/altora implică, indiscutabil, depășirea introspecției „pure” (ca succesiune a fenomenelor conștiinței individuale, personale) și corelarea complementară a acesteia cu observarea conduitei proprii și a celorlalți. Toate aceste operațiuni nu pot fi efectuate simultan, fiind necesară „focalizarea” lor succesivă, urmată de interpretarea sintetică și reflexivă. Desigur, avem aici în vedere cazul persoanei care analizează conștient și sistematic aceste aspecte. Din acest punct de vedere, Lupașcu consideră că realitățile „interioare” sau psihologice pot fi luate drept *adevărâte* în măsura în care sunt *obiective* (constituie *obiectul cunoașterii*) sau *reale* atât cât ele constituie un *adevăr obiectiv, independent de subiect*, fără a li se contesta dimensiunea subiectivă în actul trăirii. Așa cum afirmă I. Radu, „Individul se cunoaște pe sine din încercările vieții, prin intermediul actelor sale de conduită, a prestațiilor personale, a relațiilor sale cu alții atât în împrejurări obișnuite, cât și în situații-limită. În ultimă analiză, în cunoașterea de sine individul utilizează în mare măsură același tip de informație ca și în cunoașterea altul. De fapt, imaginea de sine rezultă din interiorizarea schemei unui semen al nostru”[14].

Problemele metacognitive insolubile cu mijloacele clasice constituie rezultatul firesc al logicului (sau al psihologicului) care se ignoră pe sine: „... cu cât cunoașterea progresează, se dezvoltă, crește mai mult, cu atât mai mult progresează, se dezvoltă, crește o *necunoaștere contradictorie* [subl. ns.]... pentru a cunoaște ceva trebuie să-i ignori contradictoria... Totuși, o cunoaștere a cunoașterii este implicată în și prin însăși această structură contradictorie a logicului, care inhibă cunoașterea, îngăduind astfel logicului să se priceapă pe sine ca ceea ce este...”[15]. Excluziunea reciprocă a subiectului și obiectului în cunoaștere are drept urmare ignorarea procesului cunoașterii, fie acesta desfășurat în situația omului „cultivat” sau „complex”, fiindcă și el se supune caracterului contradictoriu al aspectelor demersului cognitiv. Căci, „... cu cât procesul cunoașterii se precizează mai mult, cu atât subiectul dispăre din punct de vedere cognitiv. În tot acest proces nu există nimic care să îngăduie cunoașterii să se înțeleagă pe sine în calitate de cunoaștere. Dimpotrivă, pe măsură ce se înfăptuiește, obiectul apare drept adevăr și realitate, ca și cum ar fi independent și exterior oricărui proces ce va dispărea în caracterul aparent al subiectivității. Cu cât acest mecanism este mai izbutit, cu atât dualitatea subiectului și obiectului se estompează. Și cu cât există mai multă cunoaștere, cu atât există mai puțină cunoaștere a cunoașterii, adică cunoaștere a procesului cunoașterii [subl. ns.]”[16].

Dacă, spre exemplu, subiectul uman experimentează perceptiv diferite ansambluri de forme, culori, sunete divers structurate sau își evocă prin reprezentare unele momente din trecutul său ori urmărește un anumit raționament, el nu este în mod obligatoriu conștient de toate acestea. Cum spune Searle, stările conștiente sunt încadrate și sunt trăite ca atare, chiar dacă detaliile situației nu sunt neapărat o parte a conținutului stării conștiente[17]. Doar atunci când încetează „activitatea conștiențială primă și brută”, când subiectul este întrebat despre acestea (sau se întreabă singur), el dobândește o stare

de „conștiință a conștiinței” sau, altfel spus, de „conștiință a stărilor de conștiință”. Lupașcu afirma, sugestiv, că nu este același lucru să cunoști și să cunoști ceea ce cunoști: „N-aș putea să rezolv prea lesne cutare problemă, să contemp lu un tablou luând activitățile respective ca obiecte de cercetare, meditație și cunoaștere. *Nu pot să cunosc și totodată să cunosc cunoașterea* [subl. ns.]. Sunt necesare discipline cognitive distincte pentru a face mai ales matematici și pentru a te consacra unei cunoașteri a acestei cunoașteri matematice, pentru a observa și distinge operațiile și procesele mentale ale matematicianului la lucru... *cu cât există mai multă conștiință și cunoaștere și sunt mai absorbante, intense și autoptate, cu atât există mai puțină conștiință a conștiinței și cunoaștere a cunoașterii* [subl. ns.][18].

Situațiile avute în vedere de filosoful român în textul citat anterior lasă loc și unor considerații de ordin psihopedagogic, etic și estetic etc. Mai întâi desfășurarea succesiv-ordonată a actelor de conduită în sensul unor activități intelectuale oarecare elaborate (rezolvarea unei probleme sau contemplarea analitică a unui tablou), respectiv observarea sistematică, periodică și riguroasă a acestor activități ca atare, pe momentele și din perspectiva rezultatelor, constituie - în pofida dificultăților inerente realizării ansamblului lor complementar - o elementară și nobilă datorie a conștiinței (în sensul profund al termenului). Să ne imaginăm savantul-cercetător (sau chiar elevul) care, absorbit sau indiferent fiind față de nivelul „cunoașterea cunoașterii”, ar neglija total observarea de sine și verificarea impusă de diferitele etape ale rezolvării unei probleme. Evident, ei o pot face fără a fi în fiecare moment conștienți sau chiar obsedați de importanța acesteia; mai mult, dacă ar exercita necritic și abuziv aceste acte observaționale psihopedagogice față de realizările intelectuale proprii în curs de desfășurare, fără îndoială că ar ajunge curând la blocarea activității respective. Ceea ce arată elocvent psihologia cognitivă este faptul că demersurile de „atac” ale *problemelor* (în sens larg) conțin o multitudine de momente în care rezolvatorul trece succesiv de la centrarea pe interiorul acestora - privirea „internă” - la „ieșirea în exterior”, pentru a calcula sau estima într-un fel dramul parcurs, corectitudinea demersului și modul abordării „traseului” rămas. Din această dublă deschidere față de obiectul activității și față de sine ca subiect, derivă o serie de consecințe psihopedagogice (preocuparea pentru autodezvoltare intelectuală, stimularea motivației cognitive, ameliorarea imaginii de sine prin performanțe intelectuale), etice (de ordin caracterial - corectitudine, perseverență, tenacitate în vederea obținerii rezultatului sau rezultatelor corecte) și estetice (eleganță și echilibru în efectuarea rezolvării, obținerea unor rezultate finite, „frumoase”).

Astfel, sistemele-expert descompun rezolvarea de probleme în micro-secvențe de procesare a informației, care permit ulterior inferarea unor concluzii despre structurarea comportamentului rezolutiv. Propriu-zis, observând și analizând datele problemei, subiectul învață nu numai cum să aplice formule, să calculeze ș.a., ci totodată și cum să-și dirijeze propriul comportament inteligent (cum anume să se abordeze pe sine pentru a intra în starea adecvată parcurgerii stadiilor rezolvării problemei). Problema apare ca un *obstacol* sau ca o *dificultate cognitivă*, cu una sau mai multe necunoscute, depășind nivelul cunoștințelor anterioare (în acest sens, se vorbește de „elementul criptic” sau „situația deschisă”). De aici derivă acea „disonanță internă” sau acel conflict cognitiv ce necesită efortul de voință în vederea rezolvării. Apoi, subiectul dezvoltă mersul gândirii proprii în aplicarea unei variante sau a alteia prin tehnica „gândirii cu voce tare”. Modul de gândire al savantului-cercetător poate fi surprins în determinațiile sale esențiale tocmai printr-o „cunoaștere a cunoașterii”, care permite pătrunderea în psihologia gândirii

științifice și a modelării acesteia pentru procesul de învățământ/proiectarea strategiilor didactice (algoritmice, euristice etc.). Rezolvarea însăși a problemei poate fi concepută în mai multe moduri: de exemplu, identificarea unei succesiuni de operații care transformă *situația de plecare* în *situație-scop*, un „decupaj” al zonei relevante din mulțimea posibilităților conținute în problemă; sau descompunerea problemei în *starea inițială* și *starea finală*, rezolvarea fiind o detectare a diferențelor dintre ele și reducerea lor succesivă, pe baza unor reguli, până la anulare. Din acel moment, procesul rezolvării problemei se va prezenta ca o succesiune de *reformulări* ale datelor inițiale în sensul reevaluării conținutului informațional al acestora (de fapt, o reformulare continuă a problemei respective).

În cuprinsul onto-logicii filosofice a lui Șt. Lupașcu, nivelul psihic (asemenea nivelului cuantic) este caracterizat de procesele omogenizării și eterogenizării dinamice și contradictorii, respectiv de cele ale semi-omogenizării și semi-eterogenizării corelative și reciproce. La Lupașcu, *totul* este o lume în schimbare și mișcare: fenomenele de conștiință, actele comportamentale, relațiile dintre ele, împreună cu un presupus observator „nemișcat”, care analizează acest ansamblu cu detașare... Așa cum spune C. Noica, la Lupașcu se poate vorbi de opoziția între „dinamismul dinamicului” și „dinamismul staticizator”, în viziunea - la antipod față de Heraclit sau Hegel - a unei „dizarmonii fără capăt”, produsă de basculările succesive ale celor două dinamisme, unde contradicția conține identitatea, pe traiectul *teză-antiteză*, fără conciliere sintetică. V. Sporic scria că „... întâlnim în *logica dinamică a contradictoriului și relație și devenire*, dar fără istoricitate, fără raportul cantitate-calitate, fără perspectiva unui sens, a unei direcții, a unei orientări a existenței sau cunoașterii, în locul lor aflându-se succesiunea-alternața stărilor energetice cantitative, ca oscilație între o anumită cantitate de energie potențială și alta actualizată; de unde și formarea sistemelor de sisteme de sisteme... cunoașterea ar fi o devenire, dar... nu în sensul pe care îl deține ea la dialecticienii consecvenți, ci în acela de *dualitate actualizare-inhibiție* [subl.ns.]; numai așa i se pare filosofului posibilă devenirea, care își subordonează cunoașterea ca pe o construcție utilă...”[19] Termenii folosiți ne par a fi cu tâlc în ceea ce privește tema relației conștiință-comportament: ca sumă de actualizări și virtualizări, produsele cunoașterii devin mărturiile unei lumi a lucrurilor în permanentă schimbare, pe care conștiința subiectului uman le „convertește” științific-structural prin focalizări succesive ale interiorității sinelui și exteriorității faptelor proprii, raportate la „ceilați”. Neputând fi contestată evoluția cunoașterii, diacronia ei istorică, atât la nivel individual, cât și social - nelipsită de acele momente „dramatice” sau „eroice”, rezultate ale transformărilor radicale, mutațiilor paradigmatică induse de descoperirile epocale ale geniilor omenirii -, epistemologia dialectică a relației conștiință-comportament în opera lupasciană rămâne de aprofundat și continuat pe viitor.

Note:

1. Vezi B. Nicolescu, *Transdisciplinaritatea Manifest*, Editura POLIROM, Iași, 1999, p. 36-37; idem, *Les Niveaux de Realite et le Sacre*, în „Academica”, anul XII, nr. 1-2 (133-134)/2001.
2. St. Lupașcu, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'energie. Prolegomenes à une science de la contradiction*, Le Rocher, Paris, 1951, p. 3, 9.

3. Vezi H. Barendregt, Vechea teorie a minții, în (ed. B. Nicolescu, M. Stavinschi), Știință și religie - antagonism sau complementaritate?, Editura XXI: EONUL DOGMATIC, București, 2002, p. 217.
4. Vezi St. Lupasco, Logica dinamică a contradictoriului, Editura Politică, București, 1982, p. 204.
5. Ibidem, pp. 202, 203.
6. Ibidem, p. 200.
7. Vezi P. Perrier, Bioinformatica și cercetarea interfeței spirit-corp, în (ed. B. Nicolescu, M. Stavinschi), Știință și religie - antagonism sau complementaritate?, Editura XXI: EONUL DOGMATIC, București, 2002, p. 69.
8. St. Lupasco, op.cit., p. 201, 207.
9. Vezi J. Searle, Problema conștiinței, în (coord. A. Botez și B.M. Popescu), Filosofici conștiinței și științele cognitive. Editura „Cartea Românească”, București, 2002, p. 91.
10. Șt. Lupașcu, op.cit., pp. 289-290.
11. Vezi, de exemplu, D.J. Chalmers, înfruntând problema constantei în (coord. A. Botez și B.M. Popescu), op.cit., pp. 97-125 și T. Honderich, Din nou despre conștiință ca existență, în ibidem, pp. 127-145.
12. T. Honderich, op.cit., p. 129 .
13. P.M.S. Hacker, Conștiință intransitivă și conștiință tranzitivă, în (coord. A. Botez și B.M. Popescu), op.cit., p. 153.
14. Vezi I. Radu, Metode de cercetare în psihologie, în volumul colectiv Introducere în psihologia contemporană, Editura SINCRO SRL, Cluj-Napoca, 1991, p. 35.
15. Șt. Lupașcu, op.cit., pp. 214, 216.
16. Ibidem, p. 217.
17. J. Searle, op.cit., p. 93.
18. St. Lupasco, op.cit., p. 218.
19. Vezi V. Sporic, Postfață. De la logica dinamică a contradictoriului la o epistemologie dialectică, în vol. St. Lupasco, Logica dinamică a contradictoriului, p. 421, 430.

## SEMNIIFICAȚIA CONFLUENȚELOR ÎN POSTMODERNISM

Recenzent: Lidia Troianowski, doctor în filosofie.

This article addresses to postmodernism like a cultural expression of postmodern. Analyzed the point of view that not only postmodernism represent the postmodern rather than the postpositivism & poststructuralism. The author underlines the necessity to researches the postmodernism through its confluence and try to drawing their differences comparing the modernisms confluences and their impact on society.

Dincolo de provocările unui atare titlu, semnificația per ansamblu vizează analiza postmodernismului prin prisma confluențelor. De ce prin intermediul confluențelor, deoarece astfel se facilitează creionarea impactului postmodernismului asupra mediului social. De asemenea, delimitările de implicare/participare a postmodernismului la transformări ca reflecții ale schimbărilor profunde din societate. Studiul dat reprezintă doar o parte dintr-o cercetare mai amplă asupra postmodernismului în societatea și impactul lui asupra condiției umane din perspectiva confluențelor. Cu toate că, gândurile expuse de departe nu aparțin numai autorului ele s-au conturat în urma lecturării mai multor surse, documentării și sensibilizării diferitor nivele de referință în abordarea postmodernismului. În cazul dat se întreprinde o fructificare a realizărilor existente prin prisma cercetării multidisciplinare, utilizându-se interdisciplinarismul.

Nu este o noutate că, drumul spre încetățenire și afirmare a tot ce-i nou și necunoscut pentru mediul social trece prin ciocniri, obstacole mai mult sau mai puțin sesizabile. La fel se întâmplă și în cazul postmodernismului cu remarca că oportunitățile acestuia îl fac distinct comparativ cu curentele anterioare. Cu toate că, stavilele care nu sunt puține la număr și în cazul postmodernismului influențează durata conturării frontierelor. De ce pluralul și nu singularul în cazul frontierelor, pentru că postmodernismul prin confluente reflectă prefigurarea de realități distincte de cele obișnuite. Pluralul frontierelor se raportează la realități, acestea fiind pe mai multe nivele datorită postmodernului din mediul comunitar, dar și la intensitatea confruntării noului în societate. Intensitate care indică nu numai modul în care noul urmărește realizarea scopului propriu - obținerea priorității în dinamica manifestărilor din cadrul intra și extrasocial, dar și reacția întru protejarea propriei nișe a curentelor deja manifeste. Stare de fapt care impune curentelor manifeste adoptarea de tactici comune care înseamnă renunțări la unele atuuri, întru stăvilirea din intensitatea noului curent. Cât de mult le reușește ambelor părți depinde de maturitatea și specificul societății, raporturile curentelor manifeste intra și între: democrație vs. conservatorism; posttotalitarism vs. democrație etc. Or, obținerea unei priorități într-un cadru social semnifică purcederea de la deposedare parțială, marginalizare până la înlocuirea sau ruina curentelor manifeste.

De asemenea, accentuarea faptului că orice intervenție într-un mediu social constituit trece inițial printr-o perioada de suprapunere determinată de gradul confluențelor\* curentelor manifeste, în interiorul lor, nivelul de prezență a acestora la organizarea și autoorganizarea habitatului comunitar, maturitatea societății. Iar în cazul în care confluentele curentelor manifeste plenar devin vulnerabile din varii motive, mai cu seamă în contextul schimbărilor profunde, are loc sporirea incertitudinilor legate de durata suprapunerii\* curentului nou, dar și de ponderea fiecăruia dintre curentele



manifeste. Or, alimentarea incertitudinilor se produce de cauze intra și extrasocietale dificil de controlat din punctul de vedere al caracterului acestora.

Nu mai puțin interes în contextul dat îl prezintă modificările duratei de suprapunere influențate de legăturile cauzale. Studiind structura modificărilor s-a evidențiat că fundamentul lor rezidă în: perspectiva promovării membrilor societății; disponibilității instituțiilor sociale întru creionarea propriei nișe a fiecărui membru al comunității indiferent de apartenența etnică, confesională sau mediu de reședință; impactul geo-crono-pleto-politic. Or, modificările impuse de transformările schimbărilor profunde din societate țintesc și în perioada de suprapunere. Astfel că, la fel ca și în alte domenii intervențiile asupra suprapunerii se răsfrâng în atitudinile, opiniile și comportamentul negativ sau pozitiv al membrilor societății față de curentul care se impune. Dar și suprapunerea confluentele în devenire influențează membrii comunității în conturarea nișei, indiferent de gradul de sensibilizare a acestora.

Spre exemplu, în comparație cu modernismul la capitolul influențe, confluentele postmodernismului depășesc cadrul elitelor și se regăsesc până la cele mai inferioare nivele din ierarhia socială. Influență este condiționată nu atât de raportul dintre factorul intern și cel extern, cât de amplasamentul geo-crono-pleto-politic al societății respective. Astfel, în dependență de cele enunțate, durata suprapunerii fie va fi una scurtă, fie se va dubla. Chiar dacă etapele trecerii de la suprapunere spre o prezență constantă sau una dominantă sunt la îndemâna modalităților pe care se pedalează în conturarea propriei nișe. Acestea se fac pasibile în mare parte pentru consecințe prin care va trece curentul de la excluderi, marginalizări până la deformări excesive sau acceptări fără rezerve. Deoarece, prezența manifestă într-un mediu social este direct proporțională raporturilor cu toate nivelele de realitate. La fel și miza în baza căreia se tinde să se obțină dividende necesare unei manifestări plenare. Sunt acestea doar din contul curentelor existente sau și prin propria contribuție la efectele confluentele de rând cu componentele deja implicate.

Monitorizarea confruntărilor curentelor care de rând cu componenta civilizațională sunt indispensabile mediului comunitar se încearcă și prin istorismul (evoluționismul modernismului-*n.a*) postmodernismului. De ce o astfel de abordare, pentru a aduce în prim plan rolul evoluției/ involuției confruntărilor dintre curente în definirea și redefinirea arealului lor de implementare în societate (societăți). Ori, cunoașterea prefigurările spre care conduc redefinirile respective scot la suprafață valențe nebănuite, care în dependență de modul de fructificare contribuie fie la menținerea congruenței sociale (echilibrului social), fie la subminarea acestuia. Explorarea lor însă rămâne una complimentară. Cu atât mai mult în contextul contemporan în care acestea (curentele) manifeste sau în curs de încetățenire se revarsă din arealul specific peste întreg mediul intra și intercomunitar cu o diversitate socială mai mult necunoscută decât cunoscută și cu o pregătire sumară a membrilor societăților în a le accepta sau a le respinge. Cu cât impactul curentelor, în secolul XXI, în care imaginea a înlocuit ideologiile și în lipsa impunerii unor anumite limite, inclusiv de ordin legal, riscă să prejudicieze viitorul condiției umane și nu numai. Or, curentele prin confluentele pe care le produc depășesc frontierele intrasocietale, devenind componente ale proceselor declanșate fie de nivel subregional, continental sau mondial/global. Iar rolul acestora (curentelor) în calitate de puncte de interconexiune și interdependență rămân necontrolate și puțin cercetate în profunzime, inclusiv din perspectiva consecințelor asupra condiției umane și mediului comunitar ca parte a întregului.

Drept ținta treptelor pe care le parcurge un curent, încercând să se impună într-un mediu social constituit, este specificul confluențelor la cumpăna dintre milenii II-III. Confluențe diversificate insistent de postmodernism și nu numai în raport cu curentele manifeste din mediul comunitar, dar și în raporturile lui cu postpozitivismul sau poststructuralismul. Cea ce de departe nu înseamnă dispariția sau marginalizarea confluențelor modernismului cu tradiționalismul sau premodernismul. Fapt pentru care în studiul dat se încearcă o explorare a confluențelor postmodernismului mai puțin întreprinsă - postmodernismul elucidat prin prisma schimbărilor profunde din societate și impactul lui în transformările care le reflectă. În cadrul dat se insistă pe elucidarea dimensiunii postmodernismului în transformările societății contemporane (postmoderne), în special pe confluențele intra și extracadru ale acestuia, chiar dacă la fel ca și modernismul poate rămâne un „proiect neîncheiat” (expresia lui J.Habermas, 1987) postmodernismul elucidat prin prisma confluențelor reflectă prezența sa diferită de manifestare, slab sensibilizată și necesitatea cunoașterii lor pentru evoluțiile ulterioare.

Cu toate contestările asupra postmodernismului, dimensiunea acestuia în societatea (societățile) din perspectiva confluențelor diversificate nu este una de referință în cercetările publicate. Neglijențele în cercetarea postmodernismului prin confluențe intra și extracadru au condus la omiterea importanței continuității. Or, continuității în postmodernism îi revine misiunea de a asigura conexiunea diferențierilor și fragmentărilor manifeste la diferite nivele de realitate. Cadrul confluențelor postmodernismului relevă că nici postmodernismului nu-i sunt streine nivele de realitate, chiar dacă nu arareori prin sensibilitatea-i specifică lasă loc speculațiilor. Admiterea prezenței lor în postmodernism nu este decât recunoașterea unor realități manifeste și necesitatea explorării lor. Astfel, în confluențele intra-cadru ale postmodernismului ce simbolizează dominarea postmodernismului în raporturile lui cu postpozitivismul și poststructuralismul, conturează șansele de care acesta a beneficiat. În timp ce confluențele extracadru nu se limitează doar la cele existente în interiorul societății, adică dintre postmodernism vs. modernism vs. tradiționalism, dar și în raport cu curentele reprezentative din cadrul procesului mondializării/globalizării. De asemenea, creionarea confluențelor postmodernismului cu transmodernismul și specificul acestora declanșate mai mult de un deceniu după adoptarea Cărții Transdisciplinarității în noiembrie 1994 în Portugalia.

Desigur, confluențele intra și extracadru se produc în societate simultan cu altele, dar rămân diferite după caracterul lor, dar și a timpului social. Ceea ce nu exclude influențele reciproce, efectele cărora reflectă legătura causală. Penetrările în acest sens evidențiază caracterul energiilor care se acumulează, prezența sau lipsa de oportunități întru canalizarea lor, dar nu în ultimul rând cauzele ce le alimentează (M. Ehrke, 2004). Altfel spus, în ce măsură energiile produse, cumulate din confruntări pot fi raportate la nivele de realitate și disponibilitatea acestora de a le reflecta plenar. Deoarece în societate confluențele manifeste dintotdeauna au asigurat dinamica vieții intra și intercomunitară a acesteia, dar care în perioada contemporană trec prin schimbări radicale. Radiografia radicalizărilor denotă că, comparativ cu curentele noi ce veneau din exteriorul societății din perspectiva confluențelor manifeste acesta era net inferior, în postmodernism situația s-a inversat. Cadrul confluențelor postmodernismului reflectă ascensiunea gradului de impunere din exterior a curentului spre interior și neînsemnat din interior spre exterior.

Experiența ultimilor decenii denotă că raportul respectiv este în defavoarea confluențelor intrasocietale, deoarece confluențele extrasocietale ale postmodernismului

devin parte din transformările societăților, contribuind la profunzimea provocatoare a schimbărilor. Schimbări care prin profunzime lor conduc la depășirea frontierelor intrasocietale și se îndreaptă spre transfrontalitate de la nivel subregional și continental până la cel mondial. Efectul profunzimii schimbărilor însă reprezintă ecuații mai cu multe necunoscute decât cunoscute. La sporul respectiv contribuie și confluențele postmodernismului cu celelalte curente prezente în arealul inter și extrasocietal. Or, după arealul de cuprindere ale lor nemaîntâlnite în evoluția civilizațiilor (procesul globalizării), la cumpăna dintre milenii bulversează din interior spre exterior și din exterior spre interior societățile. Astfel se explică febra căutărilor de canale eficiente pentru direcționarea energiilor și diminuarea bulversărilor - bulversări care macină echilibrul comunitar. Și nu numai pentru că contextul social se află în plină schimbare, pierzându-și prerogativele de a controla starea de fapt în raporturile factorilor: intern vs. extern sau extern vs. intern. Pentru că bulversările, fiind de natură intra și extrasocietală, influențează mediul comunitar, inclusiv condiția umană, sporind ascensiunea de nevoi/necesități ale oamenilor (J-F. Loytard, 1993), satisfacerea cărora se vrea a fi pe potriva schimbărilor. În consecință individul și comunitatea ca componente ale mediului ambiant deopotrivă cu acesta suportă costurile lor. Cu toate că, soluțiile se cer a fi pe potriva schimbărilor, evitându-se fie în cunoștință de cauză sau a nu lua în calcul urmările acestor cerințe asupra propriilor destine de la individ, comunitate, până la mediul ambiant din care sunt parte integră.

Un alt aspect al schimbărilor din societate în care confluențele cu caracter extrasocietal și ne semnificativ intrasocietal se referă la depășirea frontierele dintre două și mai multe societăți obișnuite redimensionează reciprocitatea relațiilor pe mai multe nivele. Relațiile reciproce din interiorul spre exteriorul cadrului comunitar se confruntă cu implozia noțiunii de vecinătate. Astfel, vecinătățile din preajmă înglobează de la subregiune sau continent până la alt continent. În această ordine de idei, și relațiile aflate în interconexiune, interdependență și interacțiunea dintre societăți, catalizează multiple fenomene care balansează la limita dintre previzibil imprevizibil, polarizări etc. Costurile unui atare nivel de realitate se regăsește și în ceea ce până mai ieri era o problemă doar a vecinilor din punctul de vedere a timpului social, curând acestea afectează și pe cei neimplicați, chiar dacă se încearcă a înfrunta pătrunderea fenomenului confruntându-l cu stavile gen legi protecționiste sau de interdicție.

Nu mai puțin interes în contextul schimbărilor intra și extrasocietale rămîne raportarea postmodernismului la nivele de realitate. Pentru că realitățile doar parțial postmoderne în societățile contemporane acestea de departe nu sunt un impediment întru manifestările postmodernismului de a domina confluențele din spațiul respectiv. Dar manifestările postmodernismului în atare condiții este diferit. Deoarece, în cadrul confluențelor postmodernismul, pentru a se impune, diferă de la o societate la alta. Iar soluțiile ce se propun de departe nu conduc la diminuarea cauzelor care le alimentează, în speță declanșarea fenomenelor doar aparent previzibile. Pentru că, grație dificultăților de delimitare dintre fenomenele previzibile și imprevizibile, tenta acestora din urmă este direct proporțională raporturilor dintre factorul intern și factorul extern - fenomene care în arealul intra și extrasocietal înveșmântate în apartenențe diverse, până la comportamente și mentalități cad sub incidența acestor raporturi.

Contextul schimbărilor profunde înglobează contribuția postmodernismului, inclusiv confluențele acestuia, în depășirea sau aprofundarea fragmentărilor vizibile dintre componentele procesului mondializării/globalizării. Or, datorită contextului istoric:

împărțirii lumii în două părți distincte - Est și Vest (după 1917 și după cel de-al doilea război mondial, decolonizările și neocolonizările în a doua jumătate a sec. XX, până la 1989-1991 care coincid cu unificarea Germaniei și implozia Uniunii Sovietice) componentele procesului declanșat s-au dezvoltat paralel. Iar după căderea Zidului de la Berlin (1989) lumea vestică rămâne în expectativă, cerând schimbări profunde (tranziție) doar de la societățile postcomuniste efectuate din perspectiva experiențelor proprii ignorându-se realitățile. Ignorări care după J. Stiglitz prin tranziția rapidă a dus la apariția unui Est sălbatic dominat de neorânduială (J. Stiglitz, 2004, p.255) Expectativa societăților cu democrații avansate de rând cu greșelile și nemulțumirile celor care susțin costurile schimbărilor riscă să contribuie la compromiterea procesului mondializării. Or, redimensionarea relațiilor dintre două și mai multe părți nu se poate produce fără eforturi reciproce. Ceea ce nicidecum nu înseamnă că profunzimea schimbărilor se realizează intrasocietal la fel. Ca de altfel și partea, adică efectele dintr-o societate, la un moment dat poate reprezenta/reflecta întregul.

Configurarea realităților enunțate se regăsesc și în edificarea pe de o parte a societății postmoderne (poststructuralistă etc.) în care postmodernismul reflectă un anumit grad de cultură (L. Hutcheon, 1998). Pe de alta, societățile postcomuniste cu un mixaj de modern întrerupt și reluat, tradiționalism, arhaism și apariția elementelor de postmodern în care postmodernismul încearcă să devină exponențial în gradul de cultură, deoarece vine să suplinească cea ce-i revine în mare parte dar nu în totalitate. Or, conștiința individuală și colectivă din mediul social e imposibil să o convertești totalmente, deoarece nu se renunță atât de ușor la tradiționalism, conservatorism etc. Atunci în cel de-al doilea caz postmodernismul vine peste celelalte componente care s-ar părea că sunt mult prea puternic prin dimensiunile care le aparțin grație împrejurărilor. Dar și într-un caz și într-altul provocările schimbărilor profunde din societățile (societatea) contemporane evidențiază prezența postmodernismului mai mult sau mai puțin pregnantă. Prezențe care atrag după sine multiple controverse de la contestări, diminuări sau marginalizări, până la evocări sau înlocuiri cu noi "isme".

Postmodernismul, fiind printre curentele care domină confluențele din interiorul și exteriorul ariei de cuprindere, de departe nu a fost promovat doar de elitele culturale și nu ține numai de sec. XX cum se susține în majoritatea lucrărilor publicate. Deoarece, o simplă introspecție la originile postmodernismului indică că aparențele inițiale vin în urma migrației masive din lumea veche (Europa și nu numai) în lumea nouă (Continental American), de la primele preluări de denumiri ale localităților de unde se trag noii veniți peste ruinele distrugerilor și trecerea celor care au mai rămas la rang de rezervații, până la edificarea de centre spirituale, culturale etc. Preluările asemănătoare doar inițial, dar care au evoluat diferit de cele originale după conținut fiind influențate de dezvoltarea mediului social. Or, însăși apariția de studii și centre de cercetare asupra postmodernismului ca expresie a postmodernității mult mai multe în lumea nouă (America) decât în cea veche (Europa).

De departe postmodernismul domină și în relațiile lui cu postpozitivismul și poststructuralismul. Pentru că, mișcările care au promovat postmodernismul (scriitori, artiști, arhitecți etc) prea puțin au luat în considerare aportul postpozitivismului sau poststructuralismului la constituirea și promovarea de idei multiple care fascinează prin abordări și tratări diferite ale subiectelor (nu arareori) în contradictoriu (A. Giddens, 2000). Aceste fascinații au trecut frontierele mișcărilor date și se regăsesc în comportamentul uman. În această ordine de idei, continuă să fie insuficient abordate în

studiile asupra comportamentului comunitar postmodern al membrilor societății. De ce, deoarece postmodernismul deja nu mai este al elitelor din domeniile indicate, devenind o componentă a comportamentului uman la diferite nivele sociale. Drept exemplu, sensibilizările asupra libertăților obținute și utilizarea lor pentru fie propria promovare, sau promovarea unei idei sau acțiuni, recunoașterea că societatea contemporană a devenit una multiculturală și condiționează libertățile obținute (W. Kymlicka, 1995). Și cât de mult fiecare dintre membrii societății, indiferent de apartenența etnică, confesională, este sau nu adept al postmodernismului și ține cont de faptul că drepturile reprezintă responsabilități depinde dacă va fi un mediu conciliant sau unul conflictual.

Promovarea postmodernismului realizat și din contul celorlalte componente ale postmodernității, ca postpozitivismul sau poststructuralismul, a condus la conturarea de confluente interne. Confluente care în timp diminuează aportul nu numai al postpozitivismului sau poststructuralismului la perpetuarea postmodernității, dar și al tendințelor de înlocuire a postmodernismului cu aceste noțiuni. Diminuările produse reduc contribuțiile postpozitivismului și postpozitivizmului\*, explicând doar parțial de ce la nivelul conștiinței sociale acestea rămân nesensizate și nesemnificativ prezente la cel singular (individual) sau de grup (cercetători, filosofi). De rând cu confluentele intracadru ale postmodernismului, un alt aspect se referă la cele intra și extrasocietale condiționate de starea de lucruri din societate. Cu toate că, ideea confluentei intra și extrasocietale a postmodernismului rămâne puțin acceptată sau respinsă, prezența lor la diferite nivele de realitate se impune. Desigur, confluentele respective diferă de cele ale modernismului, dar aceasta denotă caracterul de continuitate a postmodernismului. Or, postmodernismul\*, înglobând nivelul de cultură la care s-a dezvoltat societatea postmodernă istoricește, este un continuator și nicidecum un înlocuitor al modernismului și modernității. Iar pe de altă parte - manifestările confluentei postmodernismului în condițiile societăților posttotalitare. Specificul confluentei în condițiile acestor societăți care de departe nu sunt postmoderne, cu un conglomerat de tradiționalism, modernism reactivat (revitalizarea valorilor general-umane) în amestec cu modernismul de tip doctrinar (axat pe nonvalori) și insular prezențe postmoderne riscă să ia forme denaturate (C. Mușat, 2002).

În loc de corolar, sensibilizările asupra postmodernismului și manifestărilor lui intra și extrasocietale indică o explorare insuficientă, în speță la capitolele confluente. Or, experiența acumulată evidențiază că, cunoașterea insuficientă a gradului de intervenție a postmodernismului nu conduce la găsirea de oportunități care ar facilita fructificarea și promovarea lor. Dimpotrivă, diminuarea efectelor negative care nu sunt consecințe doar ale postmodernismului, ci mai degrabă țin de nivelul de confluente manifeste. Acest gen de cunoaștere cere părăsirea unidirecționalismului și redirecționarea pe mai multe căi conexe între activitățile individuale, comunitare, subregionale, mondiale, până la formarea de grupuri de cercetare internaționale în baza paradigmei inter și multidisciplinare. Penetrarea componentelor specifice care alimentează manifestările ce se produc și în ce măsură societatea, indiferent că e stabilă sau posttotalitară recunoaște impactul acestor confluente asupra condiției umane. Identificarea direcțiilor prin care societățile contemporane cu un grad sporit de interconexiune și interdependență încearcă să elaboreze programe de pregătire a membrilor comunităților de a valorifica și nu doar a consuma rezultatele postmodernității și postmodernismului, inclusiv și la producerea de noi valori. Și nu în ultimul rând reflectarea modalităților existente și rolul lor în delimitarea frontierelor de implicare a postmodernismului în modificarea condiției umane

și diminuarea impactului încercărilor necontrolate deja derulate după anii 60 ai sec. XX , cu efectul lor de departe necuantificat.

În acest sens, cât nu ar fi de contestat prin confluențe, postmodernismul poate deveni punct de reper în depășirea animozităților dintre componentele mondializării (globalizării). De ce postmodernismului i-ar reveni un atare rol, deoarece caracteristicile lui nu țin cont de frontierele existente, facilitează identificarea oportunităților care conduce la diminuarea fracturilor manifeste. Se cunoaște că, acolo unde modernismul sesiza existența problemei, în postmodernism poate ea însăși să fie o soluție. Drept exemplu, fructificarea, pe de o parte, a confluențelor postmodernismului la stabilirea oportunităților de comunicare dintre componentele mondializării care au evoluat timp îndelungat mai mult ca procese decât ca părți ale unui întreg (proces). Iar pe de alta, confluențele postmodernismului cu celelalte curente și impactul lor la modificarea realităților intra și extrasocietale, subregionale sau continentale asigură un perpetuu dinamic al determinărilor.

Punctarea unora dintre aspectele confluențelor postmodernismului cu curentele deja prezente reflectă că acestea de departe nu pot fi strict delimitate. Iar raportările la modernism, tradiționalism, arhaism etc. manifeste în societate evidențiază modalitățile de încadrare a postmodernismului în mediul format și contribuția lui la schimbarea acestuia(a mediului social). De asemenea, că limesul cultural existent între curentele manifeste considerabil influențează mediul intra și extracomunitar.

Nu mai puțin importante în contextul accentuării aspectelor sunt și cele legate de simultaneități și diferențe ale postmodernismului. Cadrul lor evidențiază impactul condiționărilor culturale existente intra și intercomunitar (societal). Postmodernismul reprezentând postmodernitatea, adică nivelul de postmodernizare(dezvoltare) a societății, devine unul din indicatorii schimbărilor produse. Altfel spus, postmodernitatea facilitează prezența postmodernismului în societățile stabile pe o scară mai largă, dar nu la fel și în celelalte cu elemente de dezvoltare de la abandonarea modernității și până la postmodernitate în lipsa fundamentului modernizării. Iar condiționările globalizării nu stăvillesc particularitățile postmodernismului de a se conecta și la moștenirea voinței de depășire a fragmentarului, dar și la impactul cu curentele manifeste.

Note:

- \* confluențe- raporturile dintre curentele manifeste în interiorul societății și evidențierea curentului care domină într-un anumit interval din punct de vedere al timpului social;
- \* confluențele posmodernismului- alte valențe decât cele deja cunoscute: confluențe intra-cadru și extracadru; schimbarea raportului de forță dintre confluențele intercomunitare și extracomunitare și prevalarea celor din urmă în contextul mondializării;
- \* suprapunere - perioada inițială în care un curent încă nu-și are propria nișă, încercând să se utilizeze confluențele curentelor manifeste în mediul social, inclusiv adversitățile acestora legată de scurtarea trecerii;
- \* pozitivismul și poststructuralismul care de rând cu postmodernismul sunt expresia culturală a posmodernității.

Bibliografie selectivă:

1. Cahoon, L. (ed), (1996) From Modernism to Postmodernism, Blackwell
2. Ehrke M., (2004) Noua Europă: Economia, politica și societatea în capitalismul Postcomunist. Friedrich-Ebert-Stiftung, București, [www.fes.ro](http://www.fes.ro)
3. Harvey, D. (2002) Condiția posmodernității. O cercetare asupra originilor schimbării culturale. AMARCORD, Timișoara
4. Habermas, J. (1987) The philosophical Discourse of Modernity, MIT Press Cambridge
5. Hutcheon, L (1998) Politica postmodernă. Univers, București
6. Fukuyama, F. (1999) Second Thoughts. The Last Man in a Bottle.
7. Giddens, A., (2000) Consecințele modernității. Ed- Univers, București
8. Jameson, F. (1991) Postmodernism or the Cultural Logic of the Late Capitalism. Duke University, Press
9. Kymlicka, W., (1995) Multicultural Citizenship. A liberal theory of minority rights. Oxford University Press, Oxford
10. Lyotard, J-F. (1993) Condiția postmodernă, Babel
11. Mușat, C. (2002) Strategiile subversiunii. Descriere și narațiune în proza postmodernă românească. Ed. Paralela, București
12. Pascaru, A., (2000) Societatea între conciliere și conflict. Cazul Republicii Moldova.
13. ARC, Chișinău
14. Sarup, M. (1993) An introductory guide to post-structuralism and postmodernism. University of Georgia Press, Atlanta
15. Spiro, M. (1996) Postmodernist antropology, subjectivity and science. A modernist critique. In Comparative studies in society and history. V.p. 759-780
16. Stiglitz, J., (2004) Globalizare, Speranțe și Deziluzii. Ed. Economică, București

## ALBERT CAMUS ȘI MORALA CANTITATIVĂ

Recenzent: Petru Rumleanski, doctor habilitat în filosofie, profesor universitar.

Albert Camus's philosophy is a moral philosophy. His moral is based on unbelief in God as a supernatural power, but absurdity – as a contradiction between a human being and the world around. Absurdity is a subjective, but not an objective phenomenon. It expresses everyday essence of a human life and definite logic. Absurd logic, in its turn, presupposes the existence of the corresponding moral, which is called by Camus as a quantitative moral. It means responsibility without the sense of guilty.

Scriitorul, eseistul și filosoful francez Albert Camus (1913-1960), laureat al premiului Nobel 1957, a fost dominat în creația sa literară și filosofică de problema fericirii și moralei. Interpretarea moralei (ca și a fericirii) n-a fost una, ci a evoluționat pe întreg parcursul vieții sale. Un loc deosebit în acest aspect îi aparține eseului „Mitul lui Sisif” (1942), unde problema moralei este tratată de pe pozițiile și prin prisma absurdului și a nerecunoașterii existenței lui Dumnezeu ca ființă transcendentă. Absurdul, în viziunea lui Camus, este realitatea secolului XX, trăsătura lui fundamentală care i-a determinat întreaga spiritualitate. Prin evenimentele petrecute, secolul XX a demonstrat că, cât nu s-ar propaga morala tradițională care în esență este bazată pe valori religioase creștine, cât nu s-ar evidenția în filosofie și alte domenii de creație importanța rațiunii pentru om, necesitatea creării binelui și necreării răului, omul nu ține cont nici de frica de Dumnezeu, nici de conștientizarea importanței răului pentru sine. Dimpotrivă, din numele rațiunii și al lui Dumnezeu omul poate întreprinde cele mai absurde activități. Rămâne doar de conștientizat această realitate, căci, după cum scrie Camus, însăși „inteligenta îmi spune... că lumea aceasta e absurdă,” și „zădarnic pretinde contrariul ei, adică rațiunea oarbă, că totul este limpede.”[1]

Așadar, absurdul este un fenomen specific care reflectă o corelație contradictorie dintre om și lume: „Absurdul ține atât de om, cât și de lume. Pentru moment, el este singura lor legătură.”[2] Absurdul se naște din confruntarea „între chemarea omului și tăcerea irațională a lumii... Iraționalul, nostalgia umană și absurdul care fășnesc din confruntarea lor, iată cele trei personaje ale dramei care trebuie în chip necesar să i-a sfârșit cu toată logica de care o existență este în stare.”[3] Dacă Camus ar fi fost credincios, poate că ar fi spus că Dumnezeu este acela care leagă părțile contrare – omul și lumea. Dar pentru Camus Dumnezeu nu există.\*

Apare întrebarea dacă omul ar putea depăși absurdul și cum l-ar depăși? Care ar fi căile? În viziunea lui Camus aceasta ar putea fi posibil în urma deșteptării conștiinței. La rândul său, deșteptarea conștiinței necesită anumiți factori. Conștientizarea absurdului este un progres enorm pentru om și ea e posibilă, deoarece omului îi este caracteristic gândirea și claritatea minții. Pentru Camus este important de a elabora principiile unei morale care ar servi drept norme de activitate în lumea absurdă.

---

\* Într-un interviu Camus declara: „Eu am conștiința sacrului, a misterului pe care îl are omul și nu văd de ce nu aș avea emoția de a mă resimiți în fața lui Hristos și a învățămintelor sale.” „Nu am decât respect și venerație în fața persoanei lui Hristos și în fața istoriei sale: eu nu cred în învierea sa.” //Europe. Revue litteraire mensuelle, 1999,Nr.846, p. 72.



Cu această ocazie el înaintea câteva tipuri de personaje care au un anumit mod de viață caracteristic fiecăruia, adică se conduc de o anumită „logică absurdă.” Această „logică” reiese din natura absurdului. Absurdul nu se naște dintr-o simplă examinare a unui fapt sau a unei impresii, ci din comparația unei acțiuni și lumi; el se naște din confruntarea părților componente și contradictorii ale absurdului, de aceea Camus mai caracterizează absurdul și ca divorț al acestor părți. „Absurdul... nu există în niciunul din elementele comparate. El se naște din confruntarea lor. Absurdul nu este în om... nici în lume, ci în prezența lor comună. Pentru moment el e singura legătură care-i unește.”[4] Așadar, absurdul este un adevăr ce există cu certitudine. Problema constă în a ști cum se poate ieși din el și dacă sinuciderea ca cale de depășire a absurdului se deduce cu necesitate din el. Cu toate că absurdul este o manifestare a iraționalului, Camus totuși îl supune logicii sale. Această logică caută să găsească o ordine specifică în lumea irațională a absurdului: „... păcatul este ceea ce-l îndepărtează pe om de Dumnezeu. Absurdul, care este starea metafizică a omului conștient, nu duce la Dumnezeu ... absurdul este păcatul fără Dumnezeu.”[5] În această stare a absurdului omul trebuie să trăiască. Mai mult ca atât, el trebuie să găsească în ea un anumit sens. Sarcina sa o vede în a îndrepta căutările spiritului, care au pornit de la o filosofie a absurdității lumii să ajungă să găsească în această lume sens și profunzime.[6] Absurdul trăiește cât trăiește omul și prin viața sa omul îl confirmă. Absurdul moare doar atunci când îți întorci fața de la el. A trăi, înseamnă a trăi și absurdul, căci absurdul, fiind unitatea a două părți contrare, nu se poate reduce doar la una. Camus nu acceptă sinuciderea, deoarece ea ar nimici una din părțile absurdului – omul, cu principala sa caracteristică, conștiința. Absurdul „se sustrage sinuciderii, în măsura în care este conștiința și totodată refuzul morții.”[7] Logica absurdului presupune că noi trebuie să murim neîmpăcați și nu de bună voie. Sinuciderea este o ignorare a vieții. A muri de bună voie înseamnă a te sinucide. Absurdul este încordarea externă a omului, căci prin conștiința și revolta sa el studiază sinuciderea. Acceptarea sinuciderii ar însemna împăcarea cu absurdul, pe când logica absurdului cere ca omul să se lupte cu el. De-aceia absurdul exclude sinuciderea. Absurdul, fiind rațiunea lucidă care-și constată limitele, nu poate să accepte sinuciderea după logica sa, căci a accepta sinuciderea înseamnă a accepta dispariția uneia din părțile componente ale absurdului - a conștiinței, iar absurdul este „divorțul între spiritul care dorește și lumea care dezamăgește nostalgia mea după unitate, acest univers disperat, și nostalgia care le înlănțuie.”[8] Logica absurdă este logica de care omul trebuie să se conducă continuu. Acceptând-o, noi vom ști dacă se poate de trăit astfel sau dacă ea (această logică) ne obligă să murim. Logica absurdă cere a fi consecvent în realizarea ei, ea trebuie să fie una continuă în activitatea omului. Pentru a menține conștiința curată de oricare impurități capabilă de a influența evidențele absurdului, se cere excluderea trecutului și a viitorului din conștiința noastră și trăirea doar a timpului prezent. La fel, se cere ca conștiința să –și determine clar hotarele sale pentru a exclude existența unei lumi exterioare lumii absurdului, adică unei lumi exterioare omului și străină lui. Determinarea hotarelor fixează limitele posibile ale activității omului în care el trebuie să se conducă de o anumită logică , dar nu de cea formală și de o anumită morală, - morala ce diferă de morala tradițională, care într-un fel sau altul reiese din valorile religioase. Noua morală trebuie să rezulte din „logica absurdă.” Aceasta înseamnă că absurdul devine temeiul ultim, principiul de bază al moralei noi pe care o practică omul și pe care ar dori să o propună A.Camus. Căci pe el îl pasiona întrebarea cum trebuie să te comporți în genere și atunci când nu se crede nici în Dumnezeu, nici în rațiune. Ce reprezintă lumea în care

trăiește omul absurd și ce reprezintă viața într-un astfel de univers. Acest univers este „fierbinte și înghețat, transparent și limitat, în care nimic nu-i cu puțință dar totul este dat, după care urmează prăbușirea și neantul.”[9] Viața într-un așa univers reprezintă ceva contradictoriu și temporal, de unde apare și indiferența față de viitor și pasiunea de a epuiza tot ce e dat. Mottoul Mitului lui Sisif sunt cuvintele poetului antic Pindar: ”O, suflet al meu, nu năzui la viața nemuritoare, ci epuizează domeniul posibilului.” Prin care este expusă chintesența absurdului. Timpul, prin caracterul său, dă nu numai început, ci și sfârșit la orice. În fața timpului omul este neputincios. Credința într-un sens al vieții presupune o scară a valorilor, o alegere, preferințe. Credința în absurd însă ne învață a trăi viața fără apel, „or ... a crede în absurd înseamnă a înlocui calitatea experiențelor prin cantitatea lor.”[10] Aceasta înseamnă că pentru viața absurdă important nu e să trăiești în felul cel mai bun, ci cât mai mult, și în cazul de față judecățile de valoare sunt înlăturate și înlocuite cu judecățile de fapt. De aici rezultă că morala, în viziunea lui Camus, exclude oricare valori apriorice care ar exista înaintea activității practice al omului, la fel exclude oricare valori ce ar avea un alt izvor (divin) decât experiența umană. Morala unui om, scara sa de valori n-au sens decât prin cantitatea și varietatea experiențelor ce i-a fost dat să le acumuleze. Or, condițiile vieții moderne impun majorității oamenilor aceeași cantitate de experiență și, deci, aceeași experiență profundă. Desigur, are importanță și natura individuală specifică fiecărui om atunci când este vorba de morală, constată Camus. Dar nu aceasta îl interesează pe el, ci caracterul moralei în genere. Caracterizând izvorul moralei și atitudinea ei față de factorii exteriori, de valorile existente apriori, Camus constată că caracterul „propriu unei morale comune rezidă mai puțin în importanța ideală a principiilor care o însuflețesc, cât în norma unei experiențe pe care e cu puțință s-o măsoari.”[11] Nu fără influența lui Hegel, filosoful francez scrie că „cantitatea face uneori calitatea,” ceea ce ar însemna că o experiență mai îndelungată ar putea modifica tabloul valorilor, adică scara lor, corelația dintre ele. Experiența care determină morala cantitativ depinde de fiecare om în parte. Greșeala care se comite aici, spune Camus, constă în presupunerea că această cantitate depinde de mediul, împrejurările în care se petrece viața noastră, când în realitate ea depinde doar de noi, de fiecare om.

Valori morale de origine neumană, adică transcendentă, apriorică, divină se exclud: „Acolo unde domnește luciditatea, scara valorilor devine inutilă.”[12] În absurd scara valorilor lipsește. Așadar, etica cantitativă absurdă caracterizează doar valorile apărute pe parcursul desfășurării experienței personale. Și numai. Valori bazate pe credința în Dumnezeu se exclud. De aceea el cu regret constată că la grecii antici se considera că oamenii care mor de tineri au fost iubiți „de zei”. În realitate, „idealul omului absurd este prezentul și succesiunea prezenturilor prin fața unui suflet clipă de clipă conștient.”[13] Noțiunea de prezent la fel este îndreptată împotriva valorilor apriorice, deoarece pentru Camus valoare are doar experiența individuală realizată acum și aici, dar nu atunci și acolo. Din cele expuse până acum reiese că etica sau morala cantitativă nu are un sistem de valori bine fixate și determinate. Din care cauză este greu de afirmat ce este ea, fiindcă nu este clar care ar fi natura ei adevărată.

Ce înseamnă această etică, învățătură despre morala cantitativă? Pentru a o înțelege, trebuie să ne amintim că filosoful nu recunoaște faptul că credința în Dumnezeu determină morala omului și că el tinde spre o morală care l-ar exclude pe Dumnezeu din scara valorilor . Căci anume credința în Dumnezeu face să existe astfel de scară, o ierarhie a valorilor. Logica absurdă ne sugerează ideea că dacă viața omului este absurdă,

atunci și morala lui ar trebui să fie la fel absurdă. Dacă viața este absurdă, fără sens, atunci ea exclude orice ierarhie a valorilor, „impune indiferența față de viitor și pasiunea de a epuiza totul.”[14] Calitatea experiențelor umane trebuie înlocuită cu cantitatea lor, spune Camus. Ar trebui aceasta să însemne că omul trebuie să se deranjeze nu de aceea ce face, nu de faptele sale, ci să se străduie să se realizeze pe sine, să-și satisfacă cerințele sale cât mai deplin, căci dacă totul e absurd, atunci totuna vine moartea după care pentru tine nimic nu mai are valoare? Nu este chiar așa. Aceasta ar trebui să însemne că omul trebuie să accepte viața așa cum este și s-o trăiască așa cum este.

Toate concepțiile, teoriile care nu consideră că viața este absurdă, că viața nu este fără sens, înaintau și se bazau pe anume concepte morale. În cazul în care viața este declarată absurdă, există oare vreo morală? Și dacă da, atunci care ar fi ea? Sau viața absurdă este lipsită de oricare morală? Poate, în așa situație, unica soluție ar fi sinuciderea? Care este ieșirea? „Dacă mă conving că această viață nu are alt chip decât cel al absurdului, dacă simt că echilibrul său constă în această perpetuă opoziție între revolta mea conștientă și întunericul în care ea se zbate, dacă admit că libertatea mea n - are sens decât în raport cu destinul ei limitat, atunci trebuie să spun că important nu e să trăiești în felul cel mai bun, ci cât mai mult.”[15]

Este vorba de căutările lui Camus în direcția dată, căutări morale pe care el le prezintă prin descrierea unor modele de conduită (de experiență) a omului absurd în baza „eticii absurde.” În continuare această „etică” sau „morală” absurdă se manifestă în acțiunile unor personaje artistice absurde – Don Juan, actor, cuceritor, creator, - care creează această morală, sunt aduși de autor pentru a demonstra morala dată, pentru a o trăi. „Toate moralele sânt întemeiate pe ideea că un act are consecințe care-l legitimează sau îl anulează. Un spirit pătruns de ideea absurdului consideră numai că aceste urmări trebuie „privite cu seninătate.” Pentru spiritul absurd poate să existe responsabilitate, în schimb nu există vinovăție. Adică spiritul absurd poate „căuta nu reguli etice, ci ilustrări și sufletul unor vieți omenești.”[16] Caracteristica, modul de viață a acestor eroi constă în a trăi cât mai multe clipe, de a obține cât mai multă experiență neutră, conștientizându-și situația, susținându-și conștiința și trecând la acțiuni libere - la revolta contra absurdului.

Analiza creației camusiene ne mărturisește faptul că filosoful și scriitorul Camus este mereu în căutarea unei morale adevărate care ar depăși întru totul morala tradițională, care, într-un fel sau altul, este influențată de careva valori religioase. Este greu de legat convingerea morală a unui om cu faptele sale, căci nu întotdeauna convingerea morală determină faptele omului, de aceea onestitatea omului nu are nevoie de anumite reguli. Este atrăgătoare ideea că nivelul credinței în Dumnezeu determină nivelul moralei omului. Și ar fi cum ar fi dacă ar fi astfel. Atunci poate că și la Camus problema moralei s-ar soluționa altfel. Dar este vorba despre faptul că omul absurd „trăiește în afara acestui Dumnezeu,” și dacă este așa, rezultă că omul absurd nu este vinovat în fața lui Dumnezeu. Dar dacă omul absurd nu este vinovat, rezultă oare că lui i se permite absolut orice? „Absurdul nu eliberează, ci leagă, concretizează Camus. El nu autorizează toate actele. Totul e îngăduit, nu înseamnă că nimic nu e oprit. Absurdul face numai ca toate consecințele actelor noastre să fie echivalente. El nu recomandă crima – ar fi pueril- dar îi restituie remușcării inutilitatea.”[17] Pentru spiritul absurd poate să existe responsabilitatea, dar pentru el nu există vinovăția. În cel mai bun caz va consimți să se folosească de experiența sa trecută spre a-și întemeia pe ea actele sale viitoare. De aici rezultă cu certitudine că „etica lui Camus este una a inocenței, a nevinovăției omului, apropiată de Dumnezeu în măsura în care Dumnezeu nu dictează,” este o „etică a

responsabilității fără sentimentul vinovăției.”[18] Vorbind despre imaginile tipice înaintate mai sus, Camus spune că ele încă nu sunt niște modele care ar trebui să fie urmate și în viața reală, căci altfel, citindu-l pe Rousseau, putem ajunge la concluzia că trebuie să mergi în patru labe, iar citindu-l pe Nietzsche, trebuie să-ți brutalizezi mama.

Primul care vine să confirme morala cantitativă este Don Juan. Don Juan este un personaj pe care-l interesează doar „cantitatea bucuriilor.” El realizează în practică o etică a cantității spre deosebire de sfânt, care tinde spre calitate. Don Juan nu trăiește cu trecutul, caută să nu rețină nimic din legăturile sale cu femeile. El trăiește doar cu prezentul. „Timpul înaintează odată cu el. Omul absurd nu se desparte niciodată de timp.”[19] El nu „colecționează” femei, căci aceasta ar însemna să-ți trăiești trecutul, adică undeva să regreți de cele petrecute. Regretul este și o altă formă a speranței. Speranța într-o viață eternă, de apoi, Camus n-o acceptă. De aceea nu acceptă nici regretul: „Omul absurd multiplică și în acest caz ceea ce nu poate unifica. El descoperă astfel un nou fel de a fi care-l eliberează pe cel puțin în aceeași măsură în care îi eliberează pe cei din jurul lui... Mănunchiul vieții lui Don Juan se împletește din toate aceste morți și din toate aceste învieri.”[20] În ilustrarea eticii cantitative, donjuanismul este completat cu actorul care este călătorul timpului, „călătorul hăituit al sufletelor.” Nicăieri ca în scenă „morală cantitativă nu-și poate găsi hrana necesară,” căci arta actorului „constă tocmai în a se preface în chip absolut, în a pătrunde cât mai adânc în niște vieți care nu-i aparțin.”[21] „Actorul are... din personajul absurd acea monotonie, acea siluetă mică, încăpățânată, ciudată și totodată familiară, pe care o exprimă prin toți eroii săi... Iată unde se contrazice actorul; e același și totuși atât de diferit, concentrând într-un singur trup atâtea suflete.”[22] În așa oglindire a actorului devine clară osândirea acestuia de către biserică. Ea respingea în arta lui multiplicarea eretică a sufletelor, dezmățul de emoții, refuzul lui de a trăi un singur destin „Străbătând astfel secolele și sufletele, mimindu-l pe om așa cum poate el fi și așa cum este actorul ajunge să se suprapună altui personaj absurd: călătorul. Ca și acesta el epuizează ceva, străbate neîncetat ceva. Este călătorul timpului și, în cazul celor mai buni dintre actori, călătorul hărțuit al sufletelor. Nicăieri mai bine decât pe această scenă ciudată morală cantitativă nu-și poate găsi hrana necesară.”[23]

În continuare Camus trece la creatori ca reprezentanți ai omului absurd. Caracterizându-i, el îi divizează în două categorii: rușinați și lucizi. Primii sunt creatori care se inspiră dintr-o gândire satisfăcută și caută să demonstreze adevăruri pe care socot că le dețin, în realitate creându-li-se opere abstracte. Creatorii lucizi „ajunși la un anumit punct, acolo unde gândirea se întoarce asupra ei înseși, ei înalță imaginile operelor lor ca pe niște simboluri evidente ale unei gândiri limitate muritoare și revoltate.” Chiar dacă caută să dovedească ceva, ei fac aceasta nu pentru altcineva, ci mai curând pentru dânsii. „Esențialul este că triumfă în concret și în aceasta stă marea lor. Triumful acesta pe de-a întregul carnal le-a fost pregătit de o gândire a cărei puteri abstracte au fost umilite...Orice gândire care renunță la unitate preamărește diversitatea. Iar diversitatea este domeniul artei.”[24]

Omul absurd vine să ne prezinte modelele, tinde să epuizeze toate numerele și toate cantitățile posibile, apoi pentru a se epuiza el însuși ca ultimă condiție. Ce semnifică viața într-un așa univers, se întrebă Camus, și răspunde: „Nimic altceva, pentru neant, decât indiferența față de viitor și pasiunea de a epuiza tot ce e dat... Omului absurd nu-i rămâne decât să epuizeze totul și să se epuizeze...Voi alege doar oameni care nu tind decât să-l epuizeze...”[25] Dar el tinde de asemenea de a multiplica încă această epuizare

prin intensitatea și luciditatea conștiinței: „Unor oameni trăind același număr de ani, lumea le oferă întotdeauna aceeași sumă de experiențe. Important este să fim conștienți de acest lucru. Ați simți deplin viața, revolta, libertatea, înseamnă a trăi cât mai mult cu putință. Acolo unde domnește luciditatea, scara valorilor devine inutilă.”[26]

Pentru omul absurd viața nu este decât o competiție a lui cu sine însuși și cu alții. Fiecare tinde cu ardoare pentru a bate toate recordurile pentru a câștiga morala sa cantitativă. Campionul absurd n-are nevoie de unitate ori de iubire. Dimpotrivă trebuie, să privească această eternă opoziție competitivă între dânsul și toți alții cu o voință fermă de a învinge. Viața se rezumă la o bătălie care-l face să câștige toate premiile și împotriva la toți. Relațiile sale cu anturajul său sunt niște rapoarte de conflict și de luptă: el trebuie continuu să fie încordat până a se rupe: „Încordarea constantă care menține omul în fața lumii; delirul ordonat care-l îndeamnă să primească totul trezesc în el o altă febră... S-au văzut oameni conștienți îndeplinindu-și îndatoririle în timpul celor mai stupide războaie, fără a se socoti în contradicție cu ei înșiși. Și aceasta pentru că pentru ei important era să nu eludeze nimic. Există, astfel, o fericire metafizică în faptul de a susține absurditatea lumii... Trebuie doar să respecti regulile luptei. Acest gând poate ajunge pentru a hrăni o minte omenească; ea a susținut și susține civilizații întregi. Nu negi războiul, ci mori din pricina lui să trăiești. Tot astfel și cu absurdul.”[27] O astfel de unitate accesibilă și posibilă a lui Sisif este o unitate cantitativă a memoriei sale egoiste pentru a socoti și înregistra victoriile sale nenumărate, scrie savantul elvețian Pierre Nguyen-Van-Huy. Omul absurd a lui Camus vine să ne prezinte modele care ar epuiza toate cantitățile posibile pentru ca mai apoi să se epuizeze pe sine însuși ca ultima cantitate.[28] „Morală cantitativă este impracticabilă, o atitudine de viață pe care viața n-o acceptă. Nu se poate trăi și obține fericirea urmând logica absurdului în toate consecințele sale. Absurdul nu poate constitui o morală eficientă; el rămâne doar un punct „de plecare,”[29] după cum constată autorul român V.D.Zamfirescu. Mai mult ca atât, el cere ca această epuizare să fie multiplicată prin intensitatea și luciditatea conștiinței, care constă în conștientizarea faptului că cantitatea experiențelor nu depinde de om, de voința lui și nici de împrejurările vieții sale. Conștiința absurdului presupune tendința de a-l depăși, sau cum ar fi spus Spinoza: „Libertatea este necesitatea cunoscută.” Absurdul are sens, atunci, când cu el nu cad de acord.

Cu ce se încheie căutările lui Camus în Mitul lui Sisif? La ce concluzie ne duce studierea absurdului? S-ar părea că din promovarea intensă a incontestabilității absurdității lumii și vieții omenești altă concluzie decât că viața este îmbibată cu mâhnire și tristețe nu poate fi. Dar filosoful ajunge la o altă concluzie: „Adevărurile zdrobitoare pier când sunt cunoscute.”[30] Cât de greu ar fi de acceptat absurditatea ca temelie gnoseologică și ontologică a lumii, anume conștientizarea ei ne și salvează. Astfel noi înțelegem că altă lume decât cea în care trăiește omul nu există. Anume în această lume omul e singurul stăpân. Și cu toate că ea este absurdă, omul nu este lipsit de fericire: „Fericirea și absurdul sunt doi copii ai aceluiași pământ. Ei sunt nedespărțiți.”[31] Atât fericirea se poate naște din absurd, cât și absurdul din fericire. Izgonindu-l pe Dumnezeu din această lume, omul caută să-și rezolve destinul el însuși, căci „el se știe stăpânul zilelor sale.”[32] Deși Sisif este osândit la chinuri veșnice, el totuși este om liber (pentru Camus), fiindcă revoltându-se contra zeilor, el și-a ales singur destinul său. Încheie Camus eseul său plin de optimism și speranță în puterile omului de a se realiza pe sine în această lume plină de întuneric, de „stânci înalte”. Anume lupta contra acestor înălțimi îl

fac pe om fericit. Acesta este răspunsul la întrebarea fundamentală a filosofiei formulată de autor chiar la începutul eseului: „A hotărî dacă viața merită sau nu să fie trăită.”

Prin urmare, absurdul așa cum l-a conceput Camus, este o constatare a realității vieții omului. Camus meditează asupra naturii acestui fenomen pentru a-i vedea esența, caracterul. Dar din această meditație nu reiese că el acceptă absurditatea lumii ca calitate primară, obiectivă a ei, cum ar fi spus Locke. Autorul spune într-un interviu: „Când analizăm sentimentul absurdului în Mitul lui Sisif, eram în căutarea unei metode și nu a unei doctrine... Dacă susținem că nimic n-are sens, atunci trebuie să conchidem că lumea e o absurditate. Dar totul e oare lipsit de sens? Niciodată n-am gândit că se poate rămâne pe această poziție.”[33] De aceea Camus, ca „filosof al absurdului,” cum este deseori numit, poate fi considerat astfel doar ca autor, nu și promotor al conceptului dat, doar convențional. Optimismul și fericirea lui Camus sunt tragice, deoarece lupta omului cu lumea absurdă nu poate duce la succes deplin: ”Sisif, întorcându-se la stâncă, contemplă acel șir de fapte fără legătură care devine propriul său destin, creat de el, unit sub privirea memoriei sale și, în curând, pecetluit de moarte.”[34] Cu toate acestea nu se poate afirma că această învățătură nu poartă caracter uman. Dimpotrivă, după cum constată O.Todd: „Absurdismul este un umanism: lumea are sensul care i se dă.”[35] Revolta este următorul pas în depășirea absurdului după conștientizarea lui. Absurdul este constatarea situației în care există omul, „logica absurdă” presupune urmarea acestei situații, „etica cantitativă” este încercarea acumulării experienței existenței în absurd ca bază a cuceririi moralei individuale.

Revolta permite de a dezvolta căutările morale ale omului absurd, de a le orienta, formulând necesitatea nu numai de a lupta împotriva absurdului, dar și de a căuta motivarea acestei lupte, care permite de a ieși în afara hotarelor unei conștiințe particulare și de a găsi valorile ce-i unesc pe oameni. De la început motivarea este pur negativă – revolta împotriva absurdului, apoi motivarea este pozitivă, legată cu unirea oamenilor în protestul împotriva nedreptății.

Note:

1. Albert Camus, Mitul lui Sisif, În A. Camus. Fața și reversul. Nunta. Mitul lui Sisif. Omul revoltat. Vara. - București, 1994, p. 116.
2. Ibidem, p.117.
3. Ibidem, p.121.
4. Ibidem, p.123.
5. Ibidem, p.130.
6. Ibidem, p.131.
7. Ibidem, p.140.
8. Ibidem, p.136.
9. Ibidem, p.144.
10. Ibidem, p.144.
11. Ibidem, p.145.
12. Ibidem, p.146.
13. Ibidem, p.146-147.
14. Ivlampie Ivan. Albert Camus sau neoepicurianismul. // În Eidos. Revistă de filosofie. Anul I, Nr.1, 2002, Galați, p.95.
15. Albert Camus, op.cit., p.144.
16. Ibidem, p.152.

17. Ibidem, p.152.
18. Ivlampie Ivan, op.cit., p.96.
19. Ibidem, p.156.
20. Ibidem, p.157.
21. Ibidem,p.160.
22. Ibidem, p.162.
23. Ibidem, p.160.
24. Ibidem, p.188.
25. Ibidem, p.153.
26. Ibidem, p.146.
27. Ibidem, p.172.
28. Pierre Nguyen-Van-Huy. La Métaphisique du bonheur chez Albert Camus. A la baconnière – Neuchatel, 1968, p.72.
29. Vasile Dan Zamfirescu. Nedreptatea antică. Încercări filosofice. – București, Editura Trei, 1995, p. 33.
30. Ibidem, p.193.
31. Ibidem, p.193.
32. Ibidem, p.194.
33. Albert Camus. Eseuri. – București, Editura Univers, 1976, p.380.
34. Ibidem, p.194.
35. Olivier Todd. Albert Camus. Une vie. – Paris, 1999, p.401.

Евгений Криштапович

## ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И ПРОЦЕССЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ

In a research field of social - humanitarian knowledge of a problem of philosophy of a history remain poorly studied. The question is, in particular, such global phenomenon as a historicism which has come in an essence of the European mentality. The purpose of clause is revealing essence of this phenomenon through a prism of a history of his consideration. The theme of interface of the major aspects of a historicism with processes of social transformations is central. The historicism is considered not only as a principle of scientific thinking as the science about laws of development of a society, but is much wider, namely, as idea historical.

В переломные эпохи все отчетливее осознается, что человек без истории не способен реализовать свой идеал. История европейской культуры естественным и в то же время неожиданным образом опять оказывается в центре нашего внимания. Естественным - поскольку, оказавшись одной из множества культур, Европа неизбежно оказывается перед необходимостью осознать в очередной раз свою специфику. Неожиданным - поскольку именно европейская культура - хотим мы того или не хотим - является сегодня безусловно доминирующей, более того - единственно ответственной за все те метаморфозы, которые произошли и происходят на земном шаре последние два века. Можно сколь угодно решительно браниться европеоцентризмом, однако факт остается фактом: именно достижения европейской в своих истоках науки привели к сегодняшнему состоянию человечества, которое без преувеличения следует назвать катастрофическим. Но как катастрофу мы оцениваем наше настоящее тоже только потому, что выход из создавшейся ситуации мы всерьез ищем в европейской системе ценностных ориентиров. Данная точка зрения может показаться спорной, однако именно она лежит в основе предлагаемых замечаний об одном интереснейшем феномене европейской культуры, который следует признать конституирующим для нее. Речь идет о феномене возвращения культуры к своим истокам, о стремлении осознать и представить свое прошлое даже в том случае, когда для такого осознания и представления нет достаточных оснований. Постоянный пересмотр своего прошлого оказывается условием возможности как самого существования, так и дальнейшего развития европейской культуры: в основе наших представлений о настоящем лежит так или иначе понятое прошлое, и именно на основе создаваемого образа прошлого мы строим то, что избираем в качестве будущего.

Методологическое значение принципа историзма, о котором идет речь, убедительно изложено историческим материализмом. Согласно ему, общественная жизнь развивается на основе законов, которые могут быть познаны только в процессе изучения истории развития. Таков смысл фразы из «Немецкой идеологии»: Мы знаем только одну единственную науку, науку истории» (1, с.16). Марксизм требует рассматривать любое явление прошлого и настоящего, во-первых, в его возникновении, развитии и изменении, во-вторых, в связи с другими явлениями и условиями данной эпохи, в-третьих, в связи с конкретным опытом истории, который позволяет установить не только непосредственные, но и отдаленные последствия изучаемого события или процесса. Все эти требования внутренне связаны и взаимообусловлены. Первое ориентирует на изучение



внутренних законов явления, вычленение главных периодов его развития и его качественных особенностей на разных стадиях процесса. Второе подчёркивает своеобразие и единство каждой социальной структуры, отдельные элементы которой можно понять только в их соотнесённости с целым. Третий пункт отражает единство, преемственность и поступательность исторического процесса, в котором любое явление соотносится и с прошлым, и с будущим, обнаруживая тенденцию его дальнейшего развития.

Согласно же теоретикам современной модернизации будущее воспринимается как уклонение от требований настоящего - своеобразный исторический эскапизм людей, не способных выдерживать груз повседневности. Жить только настоящим стало признаком трезвости и мужественности, жить будущим - признаком зависимости от сказок и мифов. «Абсолютизм настоящего» позволяет вынести за скобки критику западных ценностей, которые интерпретируются в качестве универсальных. Такой итог мышления становится неизбежным ввиду отношения к прошлому и будущему как прошлому и будущему настоящего, к истории же в целом как истории современности, когда на ее наличной действительности замыкается весь исторический процесс. И если современный Запад испытывает аллергию на будущее, имеем ли мы здесь дело с продолжением или отступлением от традиции?

Обратимся к истории. Человек европейской культуры внес дискретность в поток времени как вечного «теперь» и узаконил свой нонконформизм посредством введения постулата о неравноценности прошлого, настоящего и будущего. В этом ему помогла сама христианская традиция, в которой решающую роль играет принцип эсхатологического перерыва хода времени - вторжение иного мира в самодовольную и самодостаточную, погрязшую в грехе современность. Иисус возвестил конец этого настоящего: «Хотя же проповедуйте, что приблизилось царство Небесное» (Мф., 10:7). Как пишет известный католический богослов К. Ранер «христианство - это религия будущего. Оно...понимает мир как историю спасения, то есть оно по своей подлинной и конечной сути - не учение о равной себе статической сущности мира и человека... Все наличное для него - еще не окончательно, все понимается только из еще не наступившего» (2, с.178). Критика настоящего от имени священного грядущего позволила секте первохристиан бросить вызов римскому глобализму, претендующему на безраздельное господство над миром.

И в дальнейшем христианство признавало принцип историзма. Модерн во многом обязан Реформации, которая выражала трансцендирование за пределы презируемого настоящего со всей его идеологией и обращение к священному первоисточнику. Католическая церковь деятелями протестантизма оценивалась как система закрепления греховного настоящего, не дающая сойтись сакральным полюсам: эпохе Христова провозвестия с эпохой «конца времен». Таким образом, первичная модернизация Запада идет не посредством противопоставления современности прошлому, а посредством отстранения ее.

Реформация определила социокультурную структуру модерна, связанную с установкой на прояснении первоначального неискаженного содержания, которому и надлежит занять место в будущем. Вместо того чтобы заниматься поруганием прошлого и возвеличением настоящего, модернистская классика занята более трудным и более достойным делом

- критикой настоящего, кичащегося своей непогрешимостью. Это разительно контрастирует с новейшей идеологией модернизации, всецело занятой дискредитацией прошлого. Пора понять, что критика прошлого во имя утверждения настоящего плодит не новаторов, а приспособленцев. Поэтому модернистский менталитет имеет гораздо более сложную структуру, нежели та плоская одномерность, которую ныне проповедают поклонники самодовольной современности.

Подтверждением кризиса исторического мышления западного человека является также творчество М.Хайдеггера. Он постоянно подчеркивает, что самая бесперспективная установка сознания - на самоотождествление с сущим - то есть с современностью в ее текущих проявлениях. Подлинность бытия открывается вместе с редукцией всех отношений, привязывающих нас к самодовлеющему существу, иными словами мужественное дистанцирование от так называемых «велений времени». Такое отмежевание может осуществляться в совпадающей ритмике назад

- вперед, или, как пишет Хайдеггер, «назад - или вперед - отнесенности» (3, с.8).

Сделать прозрачным «опрашиваемое сущее в его бытии» - значит утвердить открытость человеческого существования, его принципиальный выход за пределы самодовлеющего «теперь». Приспособительным реакциям нашего сознания Хайдеггер противопоставляет стремление к подлинному бытию. Такая подлинность раскрывается посредством встречного сжатия настоящего импульсами, идущими от прошлого (первоосновы) и будущего (проекта). Настоящее (сущее) должно быть воспринято не в своей замкнутости и самодостаточности, а в горизонте иначе-возможного. Наше бытие имеет, согласно Хайдеггеру, экзистенциальную структуру проекта. Как пишет комментатор Хайдеггера, «изначальный проект есть выражение той специфичности тут-бытия, что оно никогда не тождественно себе, а есть своя собственная возможность (не данность, а заданность...)» (4, с.370).

Философия Хайдеггера изначально противопоставляет расслабленному саморастворению в обезличенном «тап» — приспособлению или адаптации, столь восхваляемым ныне, позицию экзистирования. Экзистирование есть прорыв к горизонту иначе-возможного: прояснение тех модусов нашего бытия, которые отражают не стационарность и успокоение, а беспокойство, связанное с поисками собственной подлинности. Бытие раскрывается не как сущее — в этом качестве оно закрыто, — а как проект. Иными словами, подлинность бытия открывается вместе с нашей готовностью вовлечься в поток истории.

Самое подлинное в бытии есть то, что является в нем самым историческим - трансцендирующим из настоящего к будущему. В этом смысле Хайдеггер и говорит о тождественности бытия и времени. Пресловутый «конец истории», связанный с самодостаточным настоящим и пассивным приспособлением к нему, означал бы и прекращение нашего бытия — превращение человека в пассивную вещь. Наиболее приспособленные, о которых столько твердит современная либеральная теории, олицетворяют потерю бытия, саморастворение человека в поглощающей его суетливой и агрессивной «вещности». Историзм, или бытие во времени, означает перманентную трансцендированность, дистанцированность.

Все это ни в коем случае нельзя сблизать со знакомым нам сегодня опытом своенравной и истерической субъективности, противопоставляющей объективной реальности свои гедонистические капризы. Историчность бытия нельзя понимать в духе новейших теорий эмансипированной чувственности, которой нет дела до реальной действительности со всеми ее требованиями.

Историзм означает не онтологическую беспочвенность современного человека, надеющегося перехитрить действительность и устроиться за счет других, а готовность разделить трагизм бытия. Всякая попытка устроить для себя некие благополучные оазисы за счет наращивания хаоса и неустроенности вовне есть позиция, противопоказанная тому историзму, который стал знаменем европейского модерна. Лукавая «пространственность», связанная с сепаратным устройством своих дел и воздвижением хитроумных защитных барьеров вокруг своей экологической ниши, должна быть оценена как отказ от исторического проекта модерна, утверждающего неразделенность человеческой судьбы и перспективы.

Современный социальный императив, требующий прорыва от безвременности существования к историзму бытия, указывает нам не только на интенции классического модерна, но и на способы коррекции тех его установок, которые привели к сегодняшнему кризису европейского историзма, подвергнутому искушению «адаптации к современности».

Проблемы европейского модернизационного проекта лежат в дихотомии субъект-объект. С тех пор, как европейский человек возмнил себя великим маргиналом Вселенной, структуры которой ни к чему его не обязывают, возникла опасность формирования субъективизма - гносеологического и практического противопоставления себя миру. Современное дезертирство Запада, связанное с желанием предоставить окружающий мир его судьбе и обустроиться сепаратным образом, восходит к этой субъект-объектной дихотомии.

Данной дихотомии следует противопоставить структуру целостного, нерасчлененного бытия, в котором невозможны авантюры самодовольного и хитроумного сознания. Нерасчлененность бытия означает его радикальную взаимосвязанность, тотальность. Тотальность ныне стала бранным словом либеральной лексики - символом архаического синкретизма, бесструктурности. Но это понятие имеет самый современный смысл, напрямую связанный с реальностями глобального, то есть взаимосвязанного, взаимозависимого мира. Эта тотальность противостоит модному понятию «открытого общества», ибо при ближайшем рассмотрении оказывается, что мы здесь имеем дело с двойными стандартами: открытость означает запрет на защиту со стороны побежденных и обездоленных; что касается победителей, то им, напротив, предоставляется право защищать свое благополучное пространство от вторжения мировых изгоев. Примером такого подхода являются Шенгенские (1995) соглашения, отразившие готовность интегрированного Европейского сообщества блокировать наплыв «пришельцев» из «третьего», а так же из бывшего «второго» мира.

Позиция историзма прямо противоположна: она связана с готовностью сообща преобразовать бытие всего человечества как тотальной структуры, которую невозможно разделить в пространстве. Эта нераздельность судьбы восходит к библейскому понятию первородного греха, тяготеющего как проклятие над всеми людьми, а не только над «худшими». Совместность вины означает и совместность спасения — такова интенция христианского сознания, сегодня забытая адептами

сепаратного спасения. Будущее есть наиболее убедительная версия совместного спасения, лежащая в основе гуманистического историзма.

Мы видим, таким образом, что апелляция к качественно иному будущему и дистанцирование по отношению к настоящему вовсе не является признаком архаики. Точнее: это такая «архаика», которой суждено поправлять современность в самом уязвимом пункте - там, где она расходится с гуманистическими дерзаниями классического модерна, ориентирующегося на совместный прорыв человечества в лучшее будущее. Подлинный модернизатор - не тот, кто восхваляет настоящее и приспособливается к нему, а тот, кто находится в союзе с будущим против самоуверенного настоящего, не знающего своих пределов.

Уместно уточнить структуру проективного сознания. Оно было бы сугубо волюнтаристским, если бы свое противопоставление настоящему основывало только на полетах собственной фантазии. На самом деле в нашем страстном обращении к будущему видны следы какой-то ностальгии о лучшем, достойном, подлинном. Отнюдь не всегда эта ностальгия касается какого-то конкретного периода или явления прошлого. В целом «ностальгичность» проектирующего сознания носит априорный характер, коренится в глубинных архетипах культуры. В этом смысле мы говорим о вере в будущее.

Здесь, несомненно, имеет место некоторая симметрия: наша вера в будущее выступает во всей своей достоверности тогда, когда чаемое будущее представляет собой не простой продукт нашего воображения, нашей мечты о счастье, а опирается на некоторые ценностные нормативы культуры, закрепленные в коллективной памяти в виде категорического императива. Эта структура проективной способности исторического воображения, обращенного в будущее, ко многому обязывает современную теорию модернизации. Сегодня она предпочитает «качать права» современности, нигилистически пиная прошлое. Но современность нельзя абсолютизировать, поскольку ее правота не абсолютна. Как только современность мнит себя абсолютной, она немедленно вырождается, выливаясь в такие предосудительные практики, на фоне которых «проклятое прошлое» начинает выигрывать. Именно это происходит сегодня в России на фоне так называемых «реформ».

Совсем другое дело, если современность выступает не только от собственного имени, а адресуется к целостности нашего бытия, к инвариантам и императивам, передаваемым как длительная историческая эстафета. Тогда наш проект будущего выступает как воплощение «вековых чаяний», как требование самого бытия. Вот почему западная теория модернизации, навязываемая Востоку пришлыми миссионерами, сегодня встречает сопротивление. В Индии, Китае, ряде мусульманских стран ныне предпочитают говорить о реконструкции собственной цивилизационной традиции. В этом случае проект будущего обретает имманентный характер нашего будущего, выстраданного собственным народом на основе великой традиции, императивы которой конвертируются в проект. Именно такой тип имманентной модернизации только и может быть признан истинно демократичным.

Другое дело - когда «строители демократии», попирая национальное достоинство народа, требуют от него безропотного следования заемным рецептам уже «готовой» демократии, которую остается только заимствовать, по возможности не искажая «отсебятиной». Народу отводится роль не суверенного

субъектам, творчески решающего задачи собственного будущего, а пассивного сырья, обрабатываемого по готовым рецептам. «Технологи» пытаются отыскать уже готовое будущее в пространстве, речь идет конечно же об образцовом пространстве процветающего Запада.

На самом деле будущее нельзя обрести в пространстве, получить как наличность, вымениваемую на те или иные геополитические уступки. Будущее можно обрести только во времени. Иными словами, подлинная модернизация - это процедура открытия того, что в принципе не наличествует у кого бы то ни было и еще никому не известно. Будущее не отгадывается наперед; оно творится. А ситуация творчества требует особого статуса: ответственности и уважения творящих.

В контексте значимости будущего иначе звучит вопрос о соотношении экономической и социокультурной среды, в которой генерируются большие идеи и формируются общие ожидания и притязания современного общества. Здесь дают о себе знать острейшие противоречия, выступающие в субъективной и объективной формах. В субъективном плане речь идет о том, что чем более удаленными от сферы рыночной пользы оказываются определенные формы культурного творчества, тем большее раздражение они вызывают у предпринимательской среды, недоумевающей по поводу того, зачем они нужны. В объективном плане речь идет о том, что чем более общий и перспективный в фундаментальном отношении характер имеют те или иные творческие идеи, тем меньше у них шансов на технологическое конвертирование в системе, привыкшей работать только в горизонте близлежащего. Можно отмахнуться от этого противоречия и заявить, что если культура общих идей не может засвидетельствовать свою прикладную рыночную пользу, то тем хуже для нее — она обречена на вымирание. Именно такой вердикт ей уже вынесен нынешними миссионерами рынка и организаторами «реформ».

Но в более широком смысле это означает вынести приговор интенсивному пути развития. Экстенсивное развитие означает бесконечное тиражирование уже найденных и апробированных образцов, а это и есть та увековеченная современность, о которой так пекутся пропагандисты «конца истории». Интенсификация предполагает встречу этих двух разнокачественных типов среды: стандартизированной-законопослушной среды налаженного производства и среды биологии и антропологии, там в большей степени мы соприкасаемся с миром общих идей. Это - в самом деле сфера кантовского «гения», который не может отдать себе отчет в том, где именно он почерпнул те или иные идеи, каковы конечные источники его вдохновения.

Рынок как система «приведения к пользе» и тестирования пользой предъявляет к «гению» общего социокультурного творчества требования жесткого отчета, касающегося того, как и где именно получена та или иная идея и какого обозримого практического эффекта от нее можно ожидать. Речь идет об экономической рациональности, желающей знать, куда именно выгодно вкладывать деньги и на какой срок. Но запросы этой рациональности гений культуры при всем желании не может удовлетворить: он в самом деле не знает в точности ни того, чему он обязан своим открытием, ни того, в какие прикладные и тем более коммерческие результаты оно выльется.

В ответ на такую «богемную» прихотливость у буржуа готовы репрессии: отказать в финансировании всякой деятельности, не умеющей толково экономически отчитаться. И это мы говорим о буржуа лучшего, классического предпринимательского типа; о современном буржуа — спекулянте, ростовщике и «джентльмене удачи» здесь лучше вообще не упоминать. Словом, горизонт рыночной системы в основном замкнут на том, что верифицируется в сегодняшнем экономическом опыте и гарантирует скорую отдачу.

Напротив, вся сфера больших фундаментальных идей, являющихся источником интенсивного роста, представляет собой экспансию будущего, приглашаемого в настоящее. Если общество не желает лишиться такого будущего, оно должно найти способ поддержания этой системы общего социокультурного накопления, не только предоставив ей великодушные финансовые гарантии, но и гарантии свободы творчества.

Накопление в духовной сфере означает наращивание идей и разработок, предназначенных не для немедленного «потребления», а служащих как инвестиции в будущее. Такое духовно-интеллектуальное инвестирование в будущее рынок сам по себе обеспечить не может. Система неопределенности, царящая в таких сферах, как общее образование молодежи, досуг, фундаментальная наука и искусство, жизнеобеспечение групп, не относящихся к самостоятельному населению, но активно осваивающих новую социокультурную информацию, не может быть расшифрована рынком, все на свете тестирующим по критерию прибыльности. Поэтому либеральные радикалы рыночного подхода готовы попросту уничтожить весь этот «факультатив культуры», не умеющий отчитаться по финансовой ведомости. При этом забывают, что тем самым общество обрекает себя на проедание основного капитала, каким является сама цивилизация со всей ее культурно-информационной, моральной инфраструктурой, обеспечивающей все наши легитимные практики.

Можно ли приписать рынку чудодейственную способность отбирать во всем многообразном культурном наследии именно то, что человечеству действительно нужно не только для рыночных нужд, и при этом нужно не сегодня, не сейчас, а и на неопределенное будущее? Не рискуем ли мы, отдав всю бывшую «надстройку» на откуп рынку, обречь на вымирание как раз то, что может оказаться самым насущным и дефицитным в более или менее отдаленном будущем? Не является ли рациональность рыночного отбора одномерной и краткосрочной?

Наиболее перспективной социокультурной системой могла бы стать «дуалистическая», основанная на принципе дополнительности. Такая система оберегает специфические оазисы культуры, которой позволено существовать и развиваться не по рыночным стандартам. При этом не обязательно речь идет об известной дихотомии государство — рынок. Вне рыночные оазисы культуры может созидать и выпестовывать самостоятельное гражданское общество путем создания всякого рода общественных культурно-образовательных, социальных, научных фондов и других форм вне рыночной кооперации.

Согласно идее развития в настоящем времени исторический процесс вообще не фокусируется, ибо оно не разрешает его коллизий, не дает ответы на поставленные другими эпохами вопросы. Настоящее должно слушать и слышать другие эпохи, обретая тем самым себя не в качестве абсолютной инстанции, но как нечто действительно существующее.

Историческая реальность существует во всех своих трех временных измерениях. Будущее и прошедшее не менее бытийственны, чем настоящее. Прошедшее так же открыто и незавершенно, как и будущее, оно так же требует возобновляющихся созидательных усилий для своего раскрытия. Настоящему по-прежнему принадлежит центральная роль в историческом познании, но оно не замыкает на себе весь исторический процесс. Настоящее — это принцип выявления и реализации возможностей, заложенных в прошлом и будущем, возможностей, самих по себе неисчерпаемых. Но прошлое и будущее это еще и способ самообнаружения и самоограничения для настоящего. То, что выявлено и актуализировано в прошлом и будущем, с определенной точки зрения и есть настоящее. Поскольку оно выявило это, а не иное, оно само есть вот это, а не иное. Здесь и возникает настоящее, как таковое, а не только в своей роли для прошлого и будущего, последние в такой же степени существуют для настоящего, как и оно для них. В лице прошлого и будущего так понимаемое настоящее имеет дело с другими "настоящими". Встречаются соприкасающиеся во времени в буквальном смысле слова "современники". Не нужно специально объяснять, что речь идет не об окончательной встрече. Все-таки настоящее всегда не окончательно настоящее, а значит, прошедшее не окончательно прошедшее и будущее не окончательно будущее.

Очерченное понимание историзма делает историческое познание не просто ретроспекцией, выявлением того, что уже произошло. У человека теперь нет чего-то устойчивого, ему вновь и вновь предстоит самоопределяться в ретроспективе прошедшего и перспективе будущего. Этот возобновляющийся процесс и есть история как целое.

#### Литература:

1. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология //Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. т.3. - М., 1955.
2. Ранер К. Социально-политическое измерение христианства. - М.,1994.
3. Хайдеггер М. Бытие и время. - М., 1997.
4. Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному. - М., 1997.

Victor Juc, dr. în filosofie

## ASPECTE TEORETICO-METODOLOGICE ALE FUNDAMENTĂRII RELAȚIILOR INTERNAȚIONALE

Recenzent: Alexandru Burian, doctor habilitat în drept, profesor universitar

Consolidation of International Relations begins after the World War II throughout the elaboration of political realism, which offered legitimacy to establishing Sciences. Later, several discussions occurred, which were related to methodological and epistemological aspects. Scientific community did not manage to establish a generally accepted theory and it has been authorized to speak about a theoretical pluralism.

După cel de al doilea război mondial s-au produs unele evoluții cardinale cantitative și calitative în sfera cognitivă, elaborări care au avut repercusiuni esențiale asupra investigațiilor relațiilor internaționale: pentru prima oară domeniul a primit într-un termen scurt un set important de mijloace de observație și cercetare, modelare și pronosticare, apariția acestui instrumentariu fiind suficientă pentru aprofundarea și diversificarea cercetărilor. Conexiunea dintre noutatea mijloacelor implementate, transformările în cadrul obiectului de studiu și necesitățile reale ale politicii în asigurare științifică, susține N. Kosolapov, a condiționat saltul calitativ al științei relațiilor internaționale. În acest sens, după cum am subliniat deja, realismul politic a fost teoria care a contribuit esențial la delimitarea legitimă a unei discipline independente de celelalte științe sociale.

Ținem să precizăm că subscriem la tendințele generale de a rezuma teoria prin școli și paradigme, conceptualizări și modele. Conform lui P. Țiganov, teoria relațiilor internaționale este „totalitatea generalizărilor conceptuale reprezentate de școlile teoretice aflate în polemică și care alcătuiește câmpul tematic al unei discipline relativ autonome[1]. În opinia lui P. de Senarelens, teoria relațiilor internaționale poate fi definită ca “cercetare a cadrelor conceptuale care permit de a organiza investigațiile și orientează formularea ipotezelor pertinente despre explicarea fenomenelor și proceselor studiate, ameliorând înțelegerea lor”[2]. Cât despre problemele și fragmentările ce afectează Relațiile Internaționale, asupra cărora insistă St. Hoffmann și alți cercetători, analistul francez este de părere că analiza politicii internaționale nu prezintă un caz deosebit, ci se confruntă cu dificultăți identice procesului de investigație a oricărui obiect complex al științelor sociale. “Cercetătorul depune eforturi de a defini cu precizia cea mai posibilă particularitățile relațiilor internaționale, conceptele care permit de a contura fenomenele și procesele ce formează însușirile și structurile principale care marchează evoluția lor. Prin această construcție conceptuală el de asemenea definește variabilele ce trebuie luate în calcul și ierarhiile stabilite între ele, urmărind să prezinte în acest context instrumente riguroase de măsură”[3].

K. Goldman din contra, propunând clasificarea unor teme de discuție din cadrul Relațiilor Internaționale, cum ar fi locul statului – națiune în cadrul disciplinei, sfârșitul războiului rece, teoria ca discurs sau conjunctură ș.a., consideră că „definirea domeniului ca unul opunând „școli” concurente ... s-a dovedit a fi puțin utilă”[4] din cauza că imaginea lui se asociază mai degrabă cu o „competiție oligopolică între conglomerate conduse de americani”, ale căror idei trebuie în totalitate sau acceptate, sau neacceptate. În aceeași ordine de idei, Y. Ferguson și R. Mansbach subliniază că „multe școli contestă,



dar foarte puține comunică cu adevărat”. De fapt, K. Goldman nu este unicul cercetător care consideră că Relațiile Internaționale sunt „subjugate intereselor... S.U.A.”, în special celor de securitate (R. K. Ashley ș.a.), indicând, alături de St. Hoffmann, asupra unor dificultăți rezultate din natura domeniului și trăsături suplimentare dobândite din cauza dominației americane. A. Hirschman exprimă părerea că cea mai pronunțată trăsătură este căutarea certitudinii, iar St. Hoffmann susține că a descoperit în domeniul științei relațiilor internaționale o formă acută a unei probleme generale cu care se confruntă știința socială – tensiunea dintre nevoia așa-numitei cercetări fundamentale care ridică cele mai generale și mai pătrunzătoare întrebări provenite din natura activității studiate și dorința de răspunsuri rapide la problemele existente a celor care ... finanțează, solicită sau orientează investigațiile”[5].

K. Goldman are perfectă dreptate când afirmă că imaginea disciplinei este a „unui domeniu caracterizat de clivaje fundamentale generând „dezbateri” recurente de maximă importanță”, considerate de A. Celeadinski, Y. Ferguson, R. Mansboch ș.a. aflate în concurență în majoritatea cazurilor, iar câteodată completându-se reciproc. S. Smith și K. Booth identifică trei direcții care pot genera polemică în teoria relațiilor internaționale: metodologia, epistemologia și ontologia.

Definirea și fundamentarea clasică a Relațiilor Internaționale a fost realizată cu referire la obiectul unic, însă după Cel de al doilea război mondial, fiind pus în fața riscului de a deveni o componentă internațională a altor discipline și de a fi absorbit de alte științe sociale, domeniul relațiilor internaționale a avut nevoie de legitimitate științifică, care a fost oferită de realismul politic, chiar dacă S. Guzzini consideră că el începe cu idealismul politic. Asociindu-se primele două decenii postbelice cu Relațiile Internaționale, realismul politic s-a fundamentat și prin polemica indirectă cu idealismul politic, prevederile utopiste ale căruia au fost invalidate de izbucnirea conflagrației mondiale la sfârșitul anilor '30 ai secolului trecut, dar au servit în calitate de teze ce trebuie negate, insistându-se că trebuie elaborate altele, de conținut calitativ nou. Prin urmare, prima „mare dezbateră” dintre realismul politic și idealismul politic, vizează diferite abordări ale Relațiilor Internaționale, subliniindu-se oportunitatea abandonării normative contra celei pozitivistice.

Ar fi de precizat însă că reprezentanții școlii engleze a relațiilor internaționale identifică trei direcții clasice în politica internațională, aflate în polemică sau în competiție. Astfel, M. Wight prezintă politica internațională în termenii dezbaterii între interpretarea realistă sau machiavelică, ce scoate în evidență conflictul dintre state, interpretarea raționalistă sau grotiană, care pune accentul pe cooperarea sau raporturile între state și interpretarea revoluționară sau kantiană, care pune în evidență unitatea și solidaritatea omenirii[6]. Luând ca bază această divizare, H. Bull susține că de-a lungul istoriei sistemului de state moderne s-au aflat în competiție trei tradiții de gândire: hobbesiană sau realistă, care privește politica internațională ca pe o stare de război; kantiană sau universalistă, care vede funcționând în politica internațională o comunitate potențială a omenirii, și cea grotiană sau internaționalistă, care consideră politica internațională ca desfășurându-se în cadrul societății internaționale[7]. În acest sens, M. Wight este de părere că adevărul trebuie căutat în argumentele și disputa dintre cele trei interpretări, iar H. Bull consideră că fiecare dintre ele încorporează o mare varietate de doctrine între care există doar o legătură slabă. Esențial este că primul a urmărit să identifice, iar al doilea să dezvolte interpretarea grotiană: în spirit conservatist, ei nu puteau accepta nici revoluționarismul, în special M. Wight, nici în totalitate realismul,

mai puțin același M. Wight, căutând bază de continuitate pentru idealism. Însă M. Wight nu reușește să definească raționalismul, iar conform lui H. Bull, ideea de societate internațională s-a aflat mereu în defensivă.

Revenind la prima „mare dezbatere” din perioada postbelică, care, de altfel, a dat startul ulterioarelor polemici de amploare de conținut metodologic, ar fi de remarcat că este recunoscută aproape în umanitate de comunitatea științifică. Cât despre discuțiile care au urmat, divergențele de opinii se referă la perioade și la protagoniști. Astfel, K. Goldman identifică trei „mari debateri”:

1. idealismul original al disciplinei și provocarea lansată de realism;
2. abordarea științifică și abordarea tradițională;
3. neorealism și alții, adică toți cei care, conform lui R. Brown, au încercat să se opună „contraatacului realist la adresa interdependenței și altor preocupări substatuale sau transnaționale”[8], „contra-contraatacul lor, în opinia lui K. Goldman, fiind unul intens”[9].

Y. Lapid de asemenea deosebește „trei debateri” în Relațiile Internaționale:

1. realism și idealism;
2. istorie și știință;
3. pozitivism și postpozitivism, ultimul fiind consecință a „prăbușirii promisiunilor empiriste, pozitivistice”[10].

O. Waever susține că teoria relațiilor internaționale poate fi rezumată ca istorie a patru debateri succesive:

1. realism și idealism;
2. tradiționalism și behaviorism;
3. neorealism (identificat cu behaviorismul – n.n.) și neoliberalism instituțional (include idealistii modernizați și unii transnaționaliști, deveniți instituționaliști – n.n.);
4. raționalism și reflectivism[11].

De fapt, raționalismul și reflectivismul au fost definite de R. Keohane, numindu-le „două tradiții”: prima se concentrează aproape în exclusivitate pe explicații cauzale mecanice, iar a doua manifestă interes față de conceptele interpretative cu eventuale tangențe istorice[12]. Mai este de subliniat că unii reflectiviști, cum ar fi R. K. Ashley sau J. Der Derian, au denunțat caracterul științific al teoriei relațiilor internaționale, considerându-l, alături de alți analiști, un mod de legitimare a hegemonismului american, pe de o parte, iar pe de alta, exprimându-și adevăratul dezacord la ideile fondatorilor școlii engleze, mai ales ale lui M. Wight, care exprimă opinia că o posibilă teorie a relațiilor internaționale n-ar fi altceva decât o prezentare mecanică.

H. Alker și T. Biersteker de asemenea determină „prezența continuă și simultană în teoria relațiilor internaționale” a unor direcții, realism și idealism, scientism și tradiționalism ș.a. dar nu în formă de polemică, ci exprimă speranța „într-o cunoaștere cumulativă ca rezultat al dialogului”[13].

P. de Senarclens din contra, în contextul definirii a doua „dezbatere mare”, este de părere că „teoria relațiilor internaționale ... a fost partajată de opoziția dintre adepții curentelor provenite din pozitivism sau empirism și partizanii demersului politologic clasic, marcat de tradiția filosofiei, hermeneuticii weberiene sau dialecticii marxiste”[14].

Considerăm că opoziția propusă de analistul francez este forțată logic și apologetică, ba chiar pe alocuri incorectă prin numirea lui K. Deutsch ca fiind reprezentant al demersului clasic, pe când în realitate este modernist. În tentativa de a justifica autonomia școlii franceze față de „știința socială americană”, P. de Senarclens

anunță o opoziție, practic inexistentă. Chiar dacă școala franceză în domenii nu este omogenă, M. Merle identificând trei direcții, nici una dintre ele n-a fost alternativă reală sau concurent serios pozitivistilor: nici marxismul și exegeții de la școala din Nancy și Reimes, nici abordarea empirist–descriptivă și nici chiar sociologia relațiilor internaționale cu cele două direcții – polemologia, fundamentată pe sociologia deterministă a lui E. Durkheim și sociologia (propriu-zisă a relațiilor internaționale) care nu este alta, conform lui J.–P. Derriennic, decât sociologia acțiunii fondată pe elaborările lui M. Weber. Opoziția anunțată, empirism - antiempirism (nu raționalism), practic n-a avut repercusiuni semnificative asupra teoriei relațiilor internaționale, ci mai degrabă vizează diferențele dintre mediile de cercetare european și american: chiar dacă a produs mai multe teorii ale „biologizării” socialului, tradiția europeană a păstrat mult timp o distanță esențială între științele sociale și cele reale, pe când implementarea ideilor pozitivistice europene în spațiul american de investigație a favorizat interacțiunea lor profundă.

Sintagma „reprezentanții curentelor provenite din pozitivism sau empirism” include realiștii politici și promotorii direcției moderniste sau științifice, după cum i-a catalogat M. Kaplan sau adepții metodelor cantitative, conform lui St. Hoffmann. De fapt, modernistul nu este o direcție omogenă, ci cuprinde mai multe conceptualizări teoretice și abordări metodologice, inclusiv behaviorismul. Sugestiv este că realiștii au însușit unele idei pozitivistice din teoria organicistă a lui H. Spencer și neopozitivistice din teoria deciziei raționale a lui R. Carnap, moderniștii au preluat unele teze de la A. Comte, dar mai degrabă sunt postpozitiviști, iar behavioriștii s-au aflat sub influența unor elaborări ale lui H. Spencer și K. Popper. Prin urmare, în Statele Unite ale Americii pozitivismul s-a înrădăcinat în special în forma filosofiei a lui H. Spencer, care identifică societatea cu organismul viu, viața ei fiind bazată pe diferențierea și coordonarea diferitelor sale funcții. Conform lui M. Merle, în știința relațiilor internaționale idei de acest conținut au fost dezvoltate, pe de o parte, de către behavioriști, care s-au axat pe cercetarea comportamentului actorilor, iar pe de alta, de funcționaliști și adepții abordării sistematice, orientați cu predilecție spre analiza modalităților de articulare a diferitor tipuri de comportament.

În acest sens, ediția a doua a „marilor dezbateri” s-a produs nu pe axa descendenței pozitivismului/empirismului – reprezentanții demersului politologic clasic, ci în cadrul primei grupări, opunând protagoniștii abordărilor tradiționale și științifice, adică, pe de o parte realiștii, iar pe de alta, moderniștii. De fapt, partajarea tradiționalism - știință a fost propusă de M. Kaplan, care, de altfel, a anunțat „noile mari dezbateri”, servind mai apoi în calitate de suport ideatic pentru noi elaborări, cum ar fi ale lui M. Merle, B. Korany ș.a. Considerăm incompletă componența expusă de O. Walver a participanților la dezbaterile a doua – tradiționalism și behaviorism, din cauza că acesta din urmă reprezintă numai una dintre componentele modernismului. În ordinea de idei expusă, tradiționalismul include atât realismul politic, cât și școala engleză a relațiilor internaționale: Iu. Motoc și B. Korany îi numesc pe M. Wight și H. Bull ca fiind reprezentanți ai realismului politic datorită conexiunilor complexe ale acestei teorii cu doctrina conservatoare, care, la rândul ei, este o trăsătură definitorie a școlii engleze, „apropiată de cercetarea istorică și de preocupările filosofiei politice”[15].

„Noile mari dezbateri” vizează unele aspecte metodologice de evaluare și cercetare a relațiilor internaționale, moderniștii, culpabilizând realiștii de utilizarea metodelor tradiționale de investigație, vin cu propunerea de a imprima cercetărilor în

domeniu un statut cu adevărat științific prin aplicarea metodelor și mijloacelor noi. Promotorii direcției moderniste sau științifice, Q. Wright, K. Deutsch, M. Kaplan ș.a., pun sub semnul întrebării veridicitatea rezultatelor investigațiilor bazate pe intuiție, judecată prin analogie, interpretare teoretică, propunând verificarea empirică a rezultatelor, utilizarea metodelor cantitative și celor matematice, formalizarea și modelarea, adică proceduri de cercetare proprii mai degrabă științelor exacte.

De fapt, inițial empiriștii, iar apoi pozitivistii au susținut necesitatea cercetării fenomenelor sociale prin metode rigurose științifice. Fiind aplicată în cercetarea relațiilor internaționale, această cerință presupune fundamentarea empirică a investigațiilor și utilizarea mijloacelor noi de analiză, respingerea speculațiilor metafizice privind influența anumitor factori asupra caracterului relațiilor internaționale și concluziilor bazate pe ipoteze deterministe. Propunându-și ca obiectiv definirea unor parametri și legități de comportament, behavioriștii afirmă că știința trebuie să cerceteze fapte reale și să evite probleme de caracter ideologic, etic sau doctrinar, negându-se abordarea normativă și insistă că principiile fundamentale care determină caracterul științific al teoriei sunt verificarea experimentală și explicitatea operațională a categoriilor și concepțiilor utilizate. În acest sens, deși valorile și evaluările pot figura în calitate de obiecte de cercetare, “o propoziție de tip normativ nu este științifică, deoarece nu se supune testării empirice”[16]. La rândul lor, realiștii ridiculizează “calculul rafinate care nu spun nimic despre cauze și analizează în grup diferite tipuri ale unui fenomen (spre exemplu, războaie) și corelațiile nesfârșite între variabile scoase din contextul lor”, insistând că știința nu constă în “acumularea coeficienților de corelație”, “fără a se întreba care sunt teoriile ce îl fac pe cercetător să se aștepte la un tip de legătură între anumite variabile”[17].

Prin urmare, colectarea și analiza faptelor, conform behavioriștilor, servesc în calitate de indicatori ai proceselor reale care se produc în cadrul relațiilor internaționale. Ei consideră de caracter științific numai concepțiile empirico-analitice fundamentate pe fapte concrete și ipoteze supuse verificării experimentale, adică se urmărește conexiunea inovațiilor științifico-tehnologice cu modelele construite ale relațiilor internaționale. Evident, cuantificarea fenomenelor oferă posibilități largi de utilizare a metodelor matematice și sociologice în cercetarea relațiilor internaționale, însă merită a fi apreciate și acceptate ideile lui J. Rosenau, care a exprimat convingerea că problema principală în domeniu nu este insuficiența materialului empiric, ci absența unei teorii, secondat de M. Merle, conform căruia, în pofida tradiției empirice solide, nu este posibil de a se lipsi de o spoteză explicativă globală.

Totuși, chiar dacă moderniștii n-au reușit să evite subiectivismul, rezultatele lor fiind estimate de cercetătorii de altă factură ca fiind ne semnificative și modeste (P. de Senarclens despre investigațiile lui D. Singer), meritul lor incontestabil constă în abordarea interdisciplinară și implementarea metodelor și mijloacelor contemporane de investigație prin utilizarea pe larg a tehnologiei computerizate, contribuind la îmbogățirea cantitativă și calitativă a științei.

Se impune de precizat că sintagma „moderniștii” este tratată variat la capitolul componentă: M. Kaplan îi numește „adeptii ai direcției științifice”, cuprinzând behavioriștii și alte concepții opozante realismului tradițional, pe când la St. Hoffmann aceștia nu sunt alții decât transnaționaliștii. D. Sanders unește, considerăm neîntemeiat, ambele grupări, moderniștii și transnaționaliștii, dar sub altă denumire, de neoliberalism, luând ca bază unele supoziții ale lui R. Keohane despre necesitatea supunerii tezelor

neoliberal „unor examene empirice mai explicite”. De fapt, D. Sanders, ca și O. Waever, anunță o nouă ediție a „marilor dezbateri”, între neorealism și neoliberalism, însă protagoniștii sunt diferiți.

O. Waever identifică, nejustificat în opinia noastră, neorealismul cu behaviorismul: K. Waltz susține necesitatea îmbogățirii abordării realiste prin verificarea empirică a concluziilor, însă această exigență nu reprezintă „victoria programului behaviorist”, ci modernizarea realismului politic, care, potrivit lui M. Banks, „nu era mort, dispăruse doar de la suprafață”. Fără îndoială, tangențele dintre neorealiști și behavioriști vizează însușirile structurii sistemului internațional, rezultată din relațiile dintre actori. Însă nu este mai puțin adevărat că behavioriștii puntează asupra tratamentului matematic, luând ca bază comportamentul electoral din interior și analizând „relațiile nesfârșite între variabile de diferite tipuri scoase din contextul lor”, pe când structura sistemului internațional prezentată de neorealiști „nu se reduce la o sumă simplă de acțiuni reciproce”, dar rezultă numai din relațiile dintre supraputeri, fiind totodată un fenomen de sine stătător, pe măsură să impună statelor unele restricții sau avantaje pe arena mondială. Urmărind să modernizeze tradiția realistă și ținând cont de noile împrejurări internaționale, neorealiștii susțin că sursa principală a politicii de putere și conflictelor internaționale trebuie identificată nu în comportamentul statelor și în tendințele lor firești către supraviețuire și dominație, ci în “acțiunea rigidă a limitărilor structurale de reținere din cadrul sistemului internațional”, statele aflându-se, în acest sens, în procesul de balansare ca replică la amenințările la adresa securității lor. Este de precizat că teoria balansării ca răspuns la potențialele amenințări elaborată de K. Waltz se apropie foarte mult de clasicul “echilibru de forțe” dezvoltat de H. Morgenthau, având totodată și o vădită valoare aplicativă în condițiile războiului rece.

În schimb, D. Sanders și alți analiști cataloghează neorealiștii, pe bună dreptate, ca fiind modernizatori ai realismului politic, în special K. Waltz, care a urmărit să-l transforme într-o teorie științifică structurală. Cât despre neoliberaliști, componența lor de asemenea se distruge prin neomogenitate, chiar dacă criticile sunt îndreptate împotriva adversarului comun – realismul tradițional și neorealismul. Este de precizat că D. Sanders n-a reușit să demonstreze continuitatea dintre moderniști și neoliberali, și nici nu și-a propus, scopul strategic urmărit fiind altul: a contribui la fundamentarea concepției „realismului concepțional” a lui R. Spegele prin eliberarea ei de teoria jocurilor, elaborată în cadrul modernismului, dar utilizată și de realism în calitate de modalitate de reformulare a problemei securității internaționale. Fiind, conform lui K. Goldmann, unul dintre protagoniștii polemicii cu neorealismul, O. Waever definește mai precis și mai deplin componența neoliberalismului, dar care cu timpul a fost completată de alți aderenți.

Considerăm că ediția a treia a „marilor dezbateri” a cuprins nu o singură etapă, după cum s-a încetățenit în investigațiile în domeniu, ci două:

1. realism – transnaționalism, care s-a produs la începutul anilor '70 ai sec. XX. J. Rosenau, R. Keohane și J. Nye consideră că statul a pierdut caracterul de actor monopolist din cauza că relațiile internaționale au părăsit cadrul interacțiunilor stricte dintre state, bazate pe interese naționale și putere. Comunicarea pe arena mondială este diversificată de actorii nestatali, foarte numeroși și variați, transformându-se, în această ordine de idei, din “internațională”, adică interstatală în “transnațională”, care se desfășoară fără participarea sau nu numai prin participarea statelor. Prin urmare, paradigma etatistă nu mai corespunde caracterului și tendințelor relațiilor internaționale și

se impune “a gândi în termenii relațiilor transnaționale”, adică “se mărește interdependența lumii și se micșorează relativ rolul forței”[18], relațiile internaționale cedând locul politicii mondiale, acestor mecanisme de interacțiune mai democrată și mai cosmopolită a comunității mondiale noi. Dat fiind că paradigma realistă nu oferă explicație adecvată a transformărilor ce se desfășoară pe arena mondială, transnaționaliștii se pronunță pentru elaborarea unei abordări noi, pluraliste, de cercetare a relațiilor internaționale. În acest sens, relațiile internaționale se transformă din politice în multiaspectuale;

2. neorealism – neoliberalism, care include perioada de la sfârșitul anilor '70 până la începutul anilor '90 ai sec. XX. Discuția s-a axat în temei asupra locului și rolului organizațiilor internaționale (instituțiilor) în relațiile internaționale. Dacă neorealiștii le acordă un rol marginal, neoliberalii, din contra, indică asupra semnificației lor deosebite în politica mondială, mai ales în asigurarea informațională și a stabilității.

E. Stepanova deosebește în cadrul neoliberalismului trei școli, care, făcând critici la adresa postulatelor realiste, explică în mod diferit influența instituțiilor internaționale asupra comportamentului statelor pe arena mondială:

1. instituționaliștii, în persoana lui R. Keohane, J. Nye, R. Axelrode și alții, susțin că cooperarea internațională, în special în sfera economică, joacă un rol esențial în politica mondială și în menținerea stabilității internaționale, iar obstacolul principal în calea acestora este gradul înalt de neîncredere mutuală dintre state, dar care poate fi depășit prin activitatea organizațiilor internaționale;

2. școala „securității colective” fiind o încrengătură a instituționalismului, acreditează ideea că amenințarea militară ca factor al dezvoltării relațiilor internaționale poate fi redusă la minimum prin refuzul statelor de a utiliza forța militară în vederea modificării status-quo-ului statornic. Ch. Kupchan și Cl. Kupchan susțin că „statele responsabile” trebuie să refuze la interesele lor naționale limitate și să se unească împotriva țărilor-agresoare;

3. constructiviștii, prin lucrările lui F. Kratochwil, D. Lamdaine și A. Wendt, subliniază că structurile fundamentale ale relațiilor internaționale sunt de caracter subiectiv-social, iar interesele și comportamentul statelor pe arena mondială sunt determinate nu de influența limitărilor structurale ale lumii externe, după cum afirmă neorealiștii, ci a ideilor și reprezentărilor despre dezvoltarea relațiilor internaționale. Difuzarea ideilor de cooperare dintre state face posibilă, în principiu, instaurarea păcii și stabilității durabile pe arena mondială.

E. Stepanova se dovedește a fi optimistă, exprimând opinia că în anii '70-'80 ai sec. XX au fost revizuite trei fundamente realiste: statul nu mai este unicul actor al politicii mondiale; forța, în special cea militară, a încetat de a fi cel mai eficient instrument al politicii; în cadrul proceselor internaționale accentul este permutat de la problemele militaro-politice ale securității internaționale la dimensiunea social-economică [19].

J. Grieco este mai rezervat, indicând asupra unor supoziții comune, mai ales că sistemul internațional este de caracter anarhic, fiind compus din „state autointeresate și maximizatoare de interes”. Totuși se estimează că „neorealismul furnizează un model mai bun de analiză a problemelor militare și de securitate cu care se confruntă statele, în timp ce neoliberalismul oferă o expunere mai utilă a relațiilor dintre acestea în sfera politico-economică” [20].

Alți analiști au supus criticii rezultatele „marilor dezbateri” neorealism – neoliberalism, acuzându-le în manieră postpozitivistă (C. Enloe) de subestimare a discursului politic sau feministă (V. Peterson) de nerecunoașterea faptului că scopul acestor teorii este doar justificarea structurii existente de putere. Este de remarcat în context că discuțiile care au urmat vizează aspecte metodologice, în sensul reexaminării prezumțiilor fundamentale ale teoriei relațiilor internaționale și opiniei în favoarea abordărilor pluraliste, dar care au avut și unele repercusiuni epistemologice, prin punerea sub semnul întrebării a caracterului științific al teoriei relațiilor internaționale.

Așadar, amploarea și calitatea investigațiilor rezultate din diversificarea conținutului obiectului de studiu și instrumentarului de cercetare, apariția mai multor școli și necesitățile politicii în asigurare științifică au contribuit esențial la dezvoltarea științei relațiilor internaționale în primele decenii postbelice, problemele abordate dovedindu-se a fi de semnificație majoră în plan academic, ci și aplicativ. N. Kosolapov consideră că de la începutul anilor '60 ai secolului trecut știința relațiilor internaționale constituită anterior primește dreptul de a se numi teorie a relațiilor internaționale, fiindcă orice teorie apare numai atunci când știința dispune de posibilități obiective de a-și verifica elaborările în practică permanent și sistematic[21]. De fapt, chiar la mijlocul anilor '70 mai mulți cercetători au manifestat optimism în posibilitatea elaborării unei teorii generale a relațiilor internaționale: K. Waltz prin explicarea structurală a comportamentelor statelor axat pe balanța puterii și modelată microeconomic, iar D. Zinnes prin dezvoltarea unui studiu științific al politicii internaționale fondat pe colectarea sistematică de date și definirea unor modele și relații între variabile care ar putea asigura testarea ipotezelor despre comportamentul conflictual din politica externă a statelor.

Fiind un produs academic, știința relațiilor internaționale s-a aflat și se mai află în serviciul oamenilor politici și ideologiilor oficiale. Însă în anii 70 se inițiază două procese importante pentru știința relațiilor internaționale: secularizarea de cercurile politice datorită fortificării centrelor de investigație și diversificării listei actorilor politici; atenuarea opoziției rigide și absolutizante dintre concepțiile concurente, recunoscându-se egalitatea și operaționalitatea fiecărei abordări și școli. N. Kosolapov consideră că „din jumătatea a doua a anilor '70 (sec. XX–n.n.) teoria relațiilor internaționale se maturizează ca știință, formându-se definitiv ca totalitate a direcțiilor și școlilor specializate, care se bazează pe principii filosofice și mai ales teoretico-metodologice comune, dar se deosebesc prin obiectul concret de studiu și metodele de investigație”[22].

Prin urmare, pe de o parte, investigațiile în domeniu s-au aprofundat și s-au diversificat, dezbaterile dintre școli și concepții contribuind atât la îmbogățirea lor în particular, cât și a științei relațiilor internaționale în ansamblu, iar pe de alta, nu s-a reușit elaborarea unei teorii generale a relațiilor internaționale, diferențele exprimându-se în definirea cadrelor conceptuale și sistemelor de interpretare, deoarece majoritatea s-au canalizat pe cercetarea particularului „ca o componentă sistemică a reprezentării integrale despre natura, conexiunile funcționale și tendințele evoluției relațiilor internaționale” [23]. Polemicile dintre teorii n-au convins comunitatea științifică în supremația unei față de alta: acceptarea generală sau cvasigenerală a oportunității elaborării și fundamentării unei ori mai multor problemele importante nu presupune expres și inevitabil identitatea conținutului rezultatelor și metodelor de investigație.

Referințe bibliografice:

1. Цыганков, Павел. Международные отношения. - Москва, Новая школа, 1996. p. 11.
2. Senarclens de, Pierre. La politique internationale. - Paris, Armand Collin Editeur, 1992. p. 14.
3. Ibidem. p. 10.
4. Goldmann, Kjell. Relații internaționale: o perspectivă de ansamblu. În culegerea: Goodin. Robert. Klingemann Hans-Dieter. Manual de știință politică. - Iași, Ed. Polirom, 2005. p. 355.
5. Hoffmann, Stanley. Ianus și Minerva. Eseuri asupra teoriei și practicii politicii internaționale. - Chișinău, Ed. Știința, 1999. p. 19.
6. Wight, Martin. Politica de putere. - Chișinău, Ed. ARC, 1998. p. 27.
7. Bull, Hedley, Societatea anarhică. Un studio asupra ordinii în politica mondială. - Chișinău, Ed. Știința, 1998. p. 22.
8. Brown, R. Introduction: toward a new synthesis of international relations. În culegerea: From Cold War to Collapse/M. Bowker and R. Brown (eds). - Cambridge University Press, 1993, p. 8.
9. Goldmann, Kjell, op. cit., p. 354.
10. Lapid, Y. The third debate: on the prospects of international theory in a post-positivist era/International Studies Quarterly, 1989, nr. 33, p. 236.
11. Wight, Martin, op. cit., p. 9-10.
12. Keohane, R. International institutions: two approaches/International Studies Quarterly, 1988, nr. 32, p. 393-394.
13. Alker, H. Biersteker, T. The dialects of world order: notes for a future archaeologist of international savoir faire/International studies Quarterly, 1984, nr. 28, p. 238-239.
14. Senarclens de, Pierre, op. cit., p. 11.
15. Hoffmann, Stanley, op. cit., p. 14.
16. Senarclens de, Pierre, op. cit., p. 12.
17. Hoffmann, Stanley. Op. cit., p. 15.
18. Кулагин, Владимир. Современные теории международных отношений/Международная Жизнь, 1998, nr. 1, p. 86.
19. Степанов, Е. Современные концепции изучение международных отношений. În culegerea: Введение в теорию международных отношений/Отв. редактор А. Манькин. - Москва, Изд.-во МГУ, 2001, p. 99.
20. Grieco, J. M. Anarchy and the limits of co-operation: a realist critique of the newest liberal institutionalism. În culegerea: Neo-realism and Neo-liberalism/Baldwin D. A. (ed). - New York, Columbia University Press, 1993, p. 131.
21. Кулагин Владимир, op. cit., p. 90.
22. Косолапов, Николай, Теоретические исследования международных отношений/МЭМО, 1998, nr. 2, p. 67.
23. Ibidem, p. 69.



Victor Saca, Svetlana Cebotari

IDENTIFICĂRI CONCEPTUALE ÎN CADRUL SINTAGMEI  
„PROCES INTEGRAȚIONIST – INTERES NAȚIONAL – POLITICĂ EXTERNĂ”

Recenzenți: Ion Sandu, doctor în istorie, profesor universitar;  
Pantelimon Varzari, doctor în filosofie, conferențiar cercetător.

Under the conditions of the new political metamorphoses, the integration processes have spread all over the regions and states, thus, contributing to shaping of the new international matrices. Currently, integration has become one of the fundamental factors of foreign policy. This article offers the study of the trilateral correlation: integration process – national interest – foreign policy.

În lumea contemporană, integrarea reprezintă unul din factorii primordialii ai politicii externe și ai relațiilor internaționale în ansamblu. La începutul secolului XXI, lumea trece printr-o multitudine de procese care au loc atât în interiorul statelor, cât și în exteriorul acestora. Are loc apariția noilor grupări integraționiste, diversificarea formelor organizaționale, evoluția de la modelele simpliste spre altele mai complexe. Drept rezultat, procesele integraționiste au cuprins practic toate regiunile și statele, contribuind astfel la formarea noilor „matrice” internaționale. Diversitatea paradigmatelor integrării permite tuturor statelor, indiferent de locul lor pe arena politică, de potențialul și nivelul de dezvoltare, să-și găsească locul în cadrul acestor procese, creând astfel un larg spectru de uniuni de state[1].

Din punct de vedere etimologic, noțiunea de „integrare” provine din latinescul „integro, integrare”, respectiv „integratio”, ceea ce semnifică a pune la un loc, a reuni mai multe părți într-un tot, sau în vederea constituirii unui întreg - a restabili, a întregi[2]. Preluată inițial din matematică, noțiunea în cauză a căpătat o largă utilizare în diferite domenii socioumane, inclusiv în științele economice și în politologie, cuprinzând o vastă gamă de procese și fenomene. După *Grand Larousse*, integrarea este: 1) acțiunea părților, a grupurilor de a se integra sau, 2) fuziunea teritoriilor sau a unei minorități într-un ansamblu național[3]; iar *Encyclopedia Universal Sopena* subliniază că integrarea evocă incorporarea unui element străin într-un tot[4]. Aceeași idee este înfățișată și în *Webster's Encyclopedie Unabrindged Dictionary of the English Language*, prin care integrarea presupune actul de a combina mai multe părți într-un întreg[5]. În limba română verbul „a integra” are aceeași semnificație ca și în limba franceză „integrer”, în spaniolă „integrar” sau în limba engleză „to integrate”, adică: a se include, a se îngloba, a se încorpora, a se armoniza într-un tot[6].

În literatura de specialitate privind procesele integraționiste s-au cristalizat câteva curente. Printre cele mai cunoscute teorii integraționiste putem distinge: funcționalismul (D. Mitrany), federalismul (G. Mackay), neofuncționalismul (B. Haas, L.Lindberg), tranzacționalismul (K. Deutsch), interguvernamentalismul (A. Moravcsik, L. Hoffmann) și instituționalismul (A. Lijphart)[7]. În dependență de autor și de concepție, noțiunea de integrare dobândește un înțeles diferit sau o semnificație cu o nuanță specifică. Astfel, pentru J.Tinbergen integrarea este crearea unei structuri optime a economiei internaționale pe calea înlăturării barierelor artificiale dintre schimburile comerciale. Această idee este susținută și de M.Allais, M.Halperin, D.Villaery, R.Courtin, cât și de T.Scitovsky și B.Blassa[8]. Teoreticianul polonez Z.Kamencki înțelege acest fenomen

drept creare a unei structuri economice care cuprinde un grup de state cu un nivel economic înalt de legături interne obținute în rezultatul integrării[9]. Alți autori, cum ar fi de exemplu Karl W. Deutsch, caracterizează integrarea drept obținerea, în cadrul unui anumit teritoriu, a unui „sens de comunitate” și a unor instituții suficient de puternice, precum și a unor practici răspândite care să asigure pentru un timp îndelungat speranța sigură a unor „schimbări pașnice” între statele respective. Pentru E.Haas integrarea este procesul în cadrul căruia actorii politici din diferite structuri naționale sunt convinși să-și modifice legitatea, speranțele și activitățile politice spre un nou centru, ale cărui instituții posedă, ori pretinde să posedă jurisdicție asupra statelor naționale preexistente[10].

Examinînd procesul de integrare în diferitele sale ipostaze, putem afirma că integrarea economică trebuie să fie urmată de integrarea politică pe care o presupune și o prefigurează totodată. Integrarea economică este urmată de cea politică, iar realizarea integrării politice poate constitui un factor dinamic, propulsator pentru integrarea economică. Integrarea economică postulează integrarea politică, îi creează fundamentele, eliminînd obstacolele și făcînd să apară interesele comune în realizarea celor două forme de integrare. Integrarea politică devine obiectul final al integrării economice, deoarece este totală, presupunînd toate palierele vieții sociale. În literatura de specialitate integrarea politică mai este numită și „integrare globală”.

Studiind fenomenul integrării, S. Brucan consideră că la baza acestuia se află anumite elemente: 1) bazele natural-materiale care includ geografia, populația și producția; 2) factorii sociali (clasele și națiunile). Astfel, resursele naturale, așezarea pe glob și distanța, în opinia savantului, joacă un rol important în inițierea unei uniuni mai largi. Factorii geografici și ecologici vor determina procesul de integrare să se înceapă pe o bază regională. Vecinătatea teritoriilor precum și o morfologie care permite transportul și comunicații ușoare sunt favorabile unificării. Creșterea populației are însemnătate pentru integrare numai datorită importanței relative pe care o are în calitate de componentă a puterii naționale. Cu alte cuvinte, națiunile mici se tem de cele cu o populație numeroasă să nu fie înghițite de acestea din urmă. Un factor important este și modul de producție. S. Brucan consideră că omogenitatea economică este un factor de favorizare a unificării națiunilor. Țările care se deosebesc ca structură economică pot găsi un avantaj în integrarea unor economii complementare, cu condiția ca nivelul lor de dezvoltare să nu fie prea diferit.

Cel de-al doilea element care se află la baza integrării este factorul social. Pornind de la ideea integrării cu succes a unei națiuni într-o unitate mai largă, premisa fundamentală a acestui act o constituie faptul ca ea însăși să fie integrată. Cu alte cuvinte, o societate neintegrată la nivel național nu poate fi o componentă stabilă a unui organism supranațional. Unii autori susțin că, țările subdezvoltate nu au destulă pregătire pentru a forma uniuni, că noile state independente trebuie mai întâi să se consolideze ca națiuni. Aceasta, credem, este valabil și pentru Republica Moldova. Un factor care favorizează formarea unei uniuni mai largi o reprezintă omogenitatea structurii de clasă (prin structura de clasă înțelegem nu atât clasele care alcătuiesc națiunile în cauză, cât relațiile dintre ele, în special clasa aflată la putere). În acest caz, omogenitatea este indispensabilă atât pentru inițierea, cât și pentru desfășurarea procesului de integrare și de unificare supranațională. În ceea ce privește națiunile, rolul lor în integrarea supranațională este de maximă importanță. Anume națiunea este categoria cea mai direct implicată atât în inițierea, cât și în desfășurarea procesului de unificare[11].

Până la dezmembrarea „sistemului mondial socialist” a fost teoretizată și pusă în aplicare „integrarea socialistă”, concepută ca proces de adâncire și perfecționare în continuare a colaborării și dezvoltării integrării economice socialiste. Acest proces a fost proiectat în conformitate cu următoarele principii: respectarea suveranității de stat, a independenței și neamestecului în treburile interne, egalitatea deplină în drepturi a tuturor statelor, avantajul reciproc – principii care în practică au fost greu de expus. Paul Chamly subliniază că integrarea este un proces care conduce la formarea unei entități politice și economice și care comportă două aspecte, referitor la elaborarea și consolidarea normelor sistemului integrat și altul, extensiv, care se referă la definirea și lărgirea spațiului politic și economic guvernat de aceste norme. La rândul său, A.Zucher susține că integrarea este o revoluție deplină în sensul politic care deschide noi posibilități de progres social și economic, iar Ugo la Malfa este de părerea că, atunci când vorbim de integrarea europeană, este dificil să separăm considerațiile economice de cele politice. O distincție între cele două categorii, notează, se poate face doar cu riscul de a cădea în abstract. Factorii economici și cei politici sunt intercalați între ei și orice distincție dintre aceștia practic este imposibilă.

Dintre specialiștii români, care au studiat integrarea, P.Suiian o concepe ca pe un proces global care include atât integrarea economică, cât și cea politică, pentru că prin însăși natura lor, politicul și economicul sunt inseparabile[12]. Noțiunea de integrare europeană pe scena politică moldovenească este încă departe de a avea ponderea caracteristică discursului politic european. Cu toate acestea, ea (noțiunea) a căpătat deja importanța unei probleme politice majore, care servește drept linie de demarcație a opțiunilor politice[13].

Integrarea, însă, mai presupune politică, instituții și securitate. Pe lângă formarea uniunii economice și monetare, țările lumii încearcă să dezvolte o politică externă de securitate comună, o politică externă a justiției și drepturilor omului de anvergură europeană, precum și să formeze o identitate europeană de securitate și apărare[14], de realizare a intereselor naționale ale statelor în cadrul unui organism. Astfel, prin integrare politică unii cercetători subînțeleg starea de coeziune care există într-o comunitate politică, procesul prin care două sau mai multe unități politice își amplifică contactele de cooperare. În plus, integrarea presupune un nivel înalt sau de creștere a tranzacțiilor dintre unități, precum și o amplificare a percepției unor interese și valori comune[15]. Ținând cont de toate aceste aspecte, am putea menționa că, integrarea presupune totalitatea proceselor cu caracter economic și politic, în baza căreia are loc unirea într-un spațiu comun a două sau mai multe state, bazate pe coincidența principiilor, scopurilor și intereselor naționale. Privită dintr-o perspectivă geografică, integrarea se manifestă la scară: *internațională* (spre exemplu, constituirea unor macroregiuni economice pe baza câtorva unități administrativ-teritoriale de nivelul doi), *regională* (procesul de integrare europeană), aceasta poate fi la scară continentală (NAFTA, în cazul SUA, Canadei și Mexicului) sau subcontinentală (UE, MERCOSUR în America Latină); *globală* (tendința care deocamdată se manifestă abia într-o fază incipientă, dar care va deveni tot mai pregnantă odată cu consolidarea principalelor blocuri comercial-economice internaționale). Integrarea globală mai este numită și multilaterală, în special cu referință la Organizația Mondială a Comerțului (O.M.C.). Cu toate acestea, O.M.C. nu poate fi deocamdată considerată un pilon suficient pentru un proces integraționist global de profunzimea și amploarea celui european. Integrarea intranațională, regională și globală pot fi atât complementare, cât și antagoniste. Astfel, SUA, care tradițional este

considerată adepta unei abordări multilaterale a comerțului internațional, au reproșat frecvent Uniunii Europene caracterul exagerat discriminatoriu al „fortăreței europene”. Abordarea regională exclusivistă promovată și experimentată periodic de UE chiar a generat conflicte comerciale cu SUA. În ceea ce privește ipoteza complementarității integrării regionale și globale, acest lucru se va confirma numai dacă în viitor va deveni clar că UE, alături de NAFTA, MERCOSUR, APEC nu sunt altceva decât niște blocuri regionale ale unei economii integrate[16]. În funcție de profunzimea integrării regionale, economiștii propun să se distingă următoarele tipuri de ansambluri integraționiste: *zona de liber schimb, uniunea vamală, piața comună, uniunea economică*[17].

Integrarea politică, ca factor al politicii externe sau internaționale, presupune cel puțin existența unor interese comune. Pe parcursul ultimelor trei decenii ale sec. al XX-ea, gradul înalt de complexitate al intereselor și relațiilor sociale a dat naștere unor dezbateri teoretice active vizavi de esența acestor forme. Multitudinea de definiții, mai mult sau mai puțin desfășurate, mai precise sau mai confuze, a dus la conturarea câtorva poziții cu privire la definirea dimensiunii de interes național în contextul politicii externe.

Prima poziție, cea a curentului „obiectivist” sau al „realismului politic”, este reprezentată de H.Morgenthau, A.Wolfers, W.Hippman, H.Thompson, R. Tucher și a savanților actuali W.Lippman, K.Thompson, H.Kissinger, W.Rostov, D.Bolles ș.a. Conform acestei doctrine, interesul național este definit fie ca un complex ideal și normativ de scopuri, fie ca un fenomen central al relațiilor internaționale, perceput prin termenii forței, sau ca un factor fundamental în identificarea unor căi necesare prin labirinturile politicii internaționale[18].

Astfel, interesul național în viziunea lui Hans Morgenthau este un „sâmbure tare”, prezent în orice împrejurare și un înveliș format din elemente variabile ce se modifică în funcție de împrejurările istorice concrete. „Sâmburile tare” al interesului național constă în păstrarea identității politice și culturale a unei națiuni și se racordă la asigurarea independenței naționale, la conservarea integrității teritoriale și la păstrarea ordinii și echilibrului intern. Reinterpretarea interesului național în fiecare etapă a dezvoltării unui stat este inevitabilă datorită mobilității relațiilor internaționale și modificării balanței de forță. Doar situarea pe pozițiile realismului politic este cea mai eficace cale spre comprehensiunea interesului unui stat[19]. Piatra edificatoare care ajută realismul politic să-și găsească drumul în peisajul politicii internaționale, afirmă H. Morgenthau, este concepția interesului definită în termenii forței. Puterea sau forța cuprind întreg ansamblul de fenomene care stau la baza controlului omului asupra omului și sunt capabile să-l mențină. Puterea / forța este ceea ce distinge politica ca sferă independentă a acțiunii și cunoașterii, deosebită de alte sfere ca economia, estetica. Factorul forței, dimensionat de Morgenthau în aspect militar, industrial, demografic, politic, determină interesele statelor pe arena internațională și se impune drept arbitru final în lupta dintre puteri. Prin prisma acestui factor, în opinia lui Morgenthau, noțiunea de „interes național” este însoțită de numeroase precizări: vital, principal și secundar, stabil și schimbător, comun și specific, identic și conflictual. Totodată, autorul consideră necesar de a conforma noțiunea de interes resurselor de care dispune societatea, scopurilor realizabile. De aici el ierarhizează interesele și scopurile politicii externe americane în: a) interesul care trebuie realizat cu orice preț; b) interesul care se realizează în condiții favorabile; c) interese și scopuri dorite, dar care pot fi realizate[20].

Referindu-se la interesul național, cercetătorul rus A.Pozdneakov îl clasifică, în dependență de gradul funcționalității, în două niveluri: nivelul intereselor principale și

nivelul intereselor specifice. În cadrul primului nivel, A.Pozdneakov include interesele pentru politica externă a statului care sunt legate de asigurarea securității și integrității acestuia în comunitatea social-economică, politică, național-istorică și culturală. De asemenea, aici mai sunt incluse și interesele ce țin de apărarea independenței economice și politice, a locului și rolului statului în sistemul relațiilor internaționale. Aceste interese sunt asigurate prin toate mijloacele: militare, economice, diplomatice și ideologice. Astfel de interese determină funcția politicii externe a statului. Cât timp statul rămâne a fi o comunitate social-economică și politică, atât timp interesele sale rămân neschimbate. În dependență de schimbările din sistemul internațional se modifică și conținutul concret al activității externe, direcționate spre asigurarea intereselor.

Cel de-al doilea nivel, nivelul intereselor specifice, include interesele individuale, care au o semnificație aparte în sfera relațiilor externe. Aici autorul include interesele politicii externe legate de procese și evenimente concrete ale sistemului național, în particular, ale relațiilor internaționale, situații de conflict, de crize. De asemenea, aici sunt incluse interesele de politică externă cauzate de către relațiile externe economice și comerciale ale statelor, relațiile în domeniul ajutorului reciproc în sfera colaborării culturale, științifice și de altă natură. Interesele specifice depind de cele principale și sunt limitate de acestea; în același timp ele sunt parțial autonome și determină conținutul funcționalității activității politice a statului în direcții anumite și în acțiuni practice[21]. Hotarul dintre interesele principale și cele specifice este convențional și mobil. În situații concrete interesele specifice pot deveni principale.

O altă poziție, cea a curentului „subiectivist” (R.Snyder, E.Furnes, N.Forward), consideră interesul național un fenomen al relațiilor internaționale, a cărui purtător principal este grupul restrâns de lideri politici și funcționari care se află la putere, adică cei ce iau decizii politice. Acești savanți interpretează interesul național prin prisma unor criterii și anume: 1) a menținerii „integrității naționale”; 2) a asigurării „securității naționale”; 3) a păstrării „rolului național”; 4) a precedenței ca model al viitorului; 5) a menținerii „reputației”; 6) a „standardului internațional”. Aceste criterii au produs o influență deosebită asupra dimensiunilor politologice în general și a conceptului de interes național în particular[22].

Analizând fenomenul interesului național, A. Wolfers consideră necesar a-l identifica prin noțiunea de „scopuri naționale”. El remarcă îndeosebi interacțiunea dintre interesele de stat și interesele individuale în funcție de raportul scopurilor naționale „directe” sau „indirecte”. Astfel, prin scopuri naționale „directe” el înțelege asigurarea securității și independenței naționale. Atare scopuri pot avea importanță pentru indivizi doar în cazul identității acestora cu statul lor național[23].

Pentru M.Wight interesele naționale sunt interesele vitale ale statului, sunt ceea ce el crede că sunt și nu ceea ce o altă putere spune că trebuie să fie. El corelează în sistemul relațiilor internaționale interesul vital cu onoarea. La rândul său, ideea de onoare este strâns legată de ideea de prestigiu, care este unul din elementele importante ale politicii internaționale. Onoarea este aureola care înconjoară interesele, iar prestigiul este aureola din jurul puterii[24]. Spre deosebire de Wight, S. Brucan afirmă că interesul național cuprinde dorințele care sunt stimulii fundamentali ai activității unei națiuni în politica internațională, iar conținutul său poate fi aflat mai ușor prin studierea relațiilor sociale și naționale care au generat aceste dorințe[25].

Schimbările din arealul URSS de la sfârșitul anilor '90 ai secolului trecut au contribuit la modificarea viziunilor asupra interesului național al statelor noi apărute. În

asemenea condiții, noțiunea de „interes național” se definește nu numai prin dimensiuni valorice, ci și prin factorul pragmatismului, al capacității statului de a-și propune și de a atinge anumite scopuri. Actualmente, în literatura de specialitate urmăm noi poziții în abordarea interesului național, dintre care principalele sunt acele cu caracter național-conservator și național-liberal. Pentru adepții primei poziții (Rogozin D.), „interesul național” este identic cu „interesul statal”. Aceștia examinează statul în calitate de factor principal de exprimare a intereselor naționale. Poziția național-liberală se distinge printr-o delimitare terminologică strictă a categoriilor „interes național” și „interes statal”. Adepții acestui curent (Sorokin E.) optează pentru o societate civilă care să devină subiect al intereselor naționale, căreia trebuie să-i aparțină dreptul privitor la formarea și formularea acestor interese[26]. Aceste interpretări, luate în ansamblu, deși sunt diferite, se completează unele pe altele, permit a concepe interesul național în sens larg ca noțiune sociologică și politologică fundamentală.

Actualmente, conceptul de interes, inclusiv de interes național, capătă noi semnificații, generate de procesele integrative și dezintegrative ce au loc pe continentul european. Dacă în condițiile Europei de Vest acest concept este considerat oarecum un obstacol al integrării, atunci în Estul Europei el se impune pe prim plan, reflectând tendințele statelor de aici de a-și consolida identitatea interesului, de a se găsi pe sine chiar în pofida dezintegrărilor[27]. De aceea, în viziunea noastră, un interes național real cu potențial de integrare și, respectiv, o politică externă eficientă, la fel integratoare, devin posibile atunci când statul și societatea civilă se completează reciproc, devin parteneri.

În literatură deseori conceptul de „interes național” este abordat în conexiune cu politica externă a statului, considerându-se că statele își materializează interesele naționale prin politica externă. În lucrarea „Politics Among Nations”, H. Morgenthau subliniază că politica externă este determinată de interesele naționale, care pot avea un caracter obiectiv din cauza interacțiunii cu natura umană și, respectiv, cu împrejurările geografice, cu tradițiile istorice și socio-culturale ale poporului[28]. Astfel, prin politica externă se subînțelege activitatea statului în afacerile internaționale sau activitatea statului pe arena internațională care reglementează relațiile cu alți subiecți ai activității politice externe: state, partide, organizații obștești internaționale și regionale[29]. Politica externă a statului trebuie să fie înțeleasă ca o categorie concret istorică – ea nu există în afara spațiului și timpului. Esența factorului spațial constă în aceea că lumea externă este lumea materială, care ocupă un spațiu oarecare, caracteristicile căreia de multe ori creează limitele comportamentului politic al statului dat. Iar factorul temporal este determinat de aceea că politica externă este activitatea statului într-un interval anumit de timp. Ea are un caracter concret, se realizează cum e posibil în timpul respectiv și este determinată de faptul că statul, în acest timp, își propune scopurile și problemele pe care trebuie să le rezolve.

Conceptul de „politică externă” trebuie privit în coordonate mai ample, pentru a-i examina izvoarele interne, instrumentele și modelele de realizare, deoarece setul acestor componente poate să se schimbe în timp și să influențeze substanțial asupra caracterului activității statului. Izvoarele interne pot fi interpretate ca seturi ideo-politice, social-economice, instituțional-birocratice. Prin setul de izvoare ideo-politice se subînțelege „tabloul lumii” și locul statului în cadrul acestuia, întrucât în conștiința socială, în acceptarea elitelor politice, liderilor de stat, reieșind din care se formează principalele idei privind promovarea politicii externe. Izvoarele social-economice presupun agregarea intereselor economice și materiale ale indivizilor și grupurilor sociale. Cel din urmă set

presupune un sistem de putere determinat, în special, cel al aparatului de realizare a politicii, care este diferit pentru state în particular.

Setul instrumentelor de realizare a politicii externe de către stat poate fi destul de larg. La o extremă a acestui spectru se află utilizarea forței, direcționate spre asigurarea intereselor statului, inclusiv metodele de violență, adică utilizarea forței armate. Pe de altă parte, la cealaltă extremă se află diplomația, înțeleasă ca complex de instrumente și metode non violente în scopul asigurării intereselor de stat. Alte forme tradiționale de realizare a politicii externe sunt: inițierea, diminuarea sau ruperea relațiilor, deschiderea reprezentanțelor statului în organizațiile internaționale și regionale sau participarea în calitate de membru în cadrul acestora, realizarea și menținerea la diferite nivele a contactelor cu reprezentanțele altor state, partide și mișcări cu care statul nu are relații, dar e cointeresat în menținerea dialogului privind soluționarea unor probleme[30]. De asemenea, mai pot fi distinse următoarele mijloace: politice, economice, militare, informaționale[31].

Structurile statale dispun de organe specializate, competente în realizarea activității politice și a controlului asupra acestei activități: ministerul afacerilor externe sau de relații externe, departamentele sau comitetele parlamentare competente în realizarea politicii externe, ambasadele și reprezentanțele în componența cărora intră specialiști în probleme militare, economice (reprezentanții camerelor), atașați culturali, științifici care activează sub controlul ambasadelor și reprezentanțelor peste hotare, în baza unor programe, misiuni oficiale sau semif oficiale. Politica externă, prin scopurile înaintate, prin alegerea mijloacelor și metodelor de realizare a acestor scopuri, reflectă situația internă a statului. Ea se bazează pe resursele de care dispune, pe potențialul profesionist[32].

Totodată, politica externă mai presupune și activitatea statului în sistemul relațiilor internaționale. Această activitate capătă o importanță incontestabilă. Anume aici se întâlnesc interesele statelor legate de problema dezarmării, asigurării securității statului, prevenirea catastrofelor, combaterea terorismului și a criminalității. Statul realizează apărarea intereselor sale prin intermediul activității politice, care e destul de variată, și reprezintă prin sine un atribut necesar.

Activitatea politică a statului poate fi înțeleasă nu doar într-un sens îngust, limitat, ca o activitate într-un domeniu sau altul. Oricare activitate socială este orientată spre un scop anumit. Ea include nu doar acțiunile practice ale subiecților, dar și determină, elaborează scopurile și conținutul activității sale. În literatura de specialitate aceste laturi diferă și sunt analizate separat: 1) ca proces de formare a scopurilor și conținutului activității politice; 2) ca proces de realizare a politicii. Direcțiile și scopurile activității politice nu cer o diferențiere (în acest caz ele formează un tot întreg) și aici activitatea politică a statelor este cercetată ca un tot. Anume în această calitate ea devine atât „agent” al interdependenței dintre relațiile politice interne și social-economice, cât și al sistemului relațiilor interstatale[33]. În opinia politologului român Silviu Brucan, activitatea politică externă constituie reacții la o serie de stimulente interne și externe, privește națiunile ca sisteme cu *input*, *output* și *feedback* în interacțiune constantă cu mediul internațional. În viziunea sa sursele primare ale politicii externe sunt incluse în cinci seturi variabile: bazele natural-materiale, structura socială și forțele sociale de conjunctură, sistemul statal, conducerea.

Prima variabilă, cea a bazelor natural-materiale, include mărimea teritoriului, așezarea geografică și forțele de producere. Structura socială și forțele sociale cuprind

clasele și grupurile sociale, relațiile principale dintre ele, naționalitățile și națiunea, fiecare cu conștiința și ideologia ei, cu tradițiile culturale și istorice, cu impulsurile psihice și stările de spirit care le fac să acționeze înăuntru și în afara țării. Crizele economice și politice, loviturile de stat, alegerile, grevele masive, violența pe scară largă, ostilitățile militare și războiul sunt incluse în factorii de conjunctură. Sistemul statal cuprinde mecanismul național de decizie, aparatul de stat și guvernul, adică instrumentele puterii lor. Toate aceste variabile au și o dimensiune internațională, care se reflectă în mod necesar în felul în care popoarele și conducătorii lor văd rolul țării în politica mondială. Începând cu mărirea teritoriului, așezarea geografică și resursele ei, care au o valoare relativă în raport cu celelalte țări, și ajung la criteriul general al dezvoltării, care și el trebuie raportat la indicii internaționali – toate variabilele infrastructurii dobândesc valoare în formarea politicii externe, numai dacă sunt măsurate la scară mondială[34].

Politica externă a unui stat are ca suport potențialul economic, demografic, militar, tehnico-stiințific, cultural. Amplasarea geopolitică a statului pe parcursul evoluției istorice a dominat în alegerea de către stat a partenerilor și dezvoltării relațiilor cu adversarii săi și implică o anumită orientare politică a statului[35].

Actualmente tot mai des se pune problema cu privire la corelația triadică de tip: proces intergaționist - interes național – politică externă. Pentru o mai bună comprehensiune a naturii acestui raport, e necesar, mai întâi de toate, de a se determina corelația dintre conceptele de „proces integraționist” și „politică externă”. Conținutul acestor concepte nu rămâne neschimbat, deoarece situația din lume este într-o continuă transformare. Dacă la începutul sec. XX pe mapamond existau 52 de state independente, atunci la mijlocul sec. XX au ajuns la 82, iar actualmente numărul acestora depășește cifra de 200. Toate aceste state și popoare cooperează între ele în cele mai diverse sfere ale activității politice, economice și sociale. În prezent, însă, comunitatea internațională e formată nu doar din state independente, dar și din diverse uniuni economice, comerciale, militare – blocuri și structuri care s-au format în baza activității bi- sau multilaterale.

Tendențele integraționiste actuale au devenit un punct-atractiv al civilizației contemporane, care reprezintă nu doar un aspect al existenței umane, dar și o nouă formă de colaborare. Acestea, la rândul lor, condiționează crearea, funcționarea, dezvoltarea unor uniuni care există doar datorită activității actorilor politici. Uniunea, sau acel „întreg” deja format, reprezintă arealul, mediul în care statele își realizează cooperarea și rezolvă probleme, care se referă nu doar la soarta unor state, în particular, dar deseori și a întregii comunități. Este arealul în care fiecare subiect al dreptului internațional își realizează politica externă. În literatura de analiză politică, politica externă presupune o activitate pe arena internațională. Dar, după cum activitatea politică este deseori condiționată de arealul în care se realizează politica externă a statelor, ea devine un mijloc de realizare și a interesului național. Astfel, după cum afirma Morgenthau H., scopul politicii externe este determinat de interesul național. Interesul național, la rândul său, este considerat o componentă a proceselor integraționiste, de realizarea căruia în mare parte depinde colaborarea statelor.

Astfel, din cele menționate anterior, am putea concluziona că între noțiunile de „proces integraționist”, „interes național” și „politică externă” există un raport de complementaritate, fiecare noțiune completându-se una pe alta. Nici un proces integraționist nu poate fi realizat în afara și fără implicarea statelor, care, respectiv, dispun de un anumit interes, pe care-l realizează prin intermediul politicii externe.



Note:

1. Бурляй Я., Интеграционные процессы в западном полушарии. // Международная Жизнь, 2002, № 8.
2. Guțu G., Dicționar latin-român. - București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 639.
3. GRAND LAROUSSE en V Volumes. T. III. - Paris: Ed. „LAROUSSE”, 1994, p. 1639.
4. Encyclopediia Universal Sopena. Dictionario ilustrado de la lengua espanola. - Barcelona: Ed. „RAMON SOPENA”, S.A., 1995, p. 4555.
5. Webster’s Encyclopedie Unabridged Dictionary of the English Language. - New-York: New Revises Edition „GRME RCY BOOKS”, 1989, p. 738.
6. DEX Dicționarul explicativ al limbii române. - București: Academia română. Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”. Ed-a a 2-a. – București: Univers enciclopedic, 1996, p. 497.
7. Kellstrup Morte, European Integration and Political Theory, 1972, p. 31-44. // <http://www.d.p.lth.se/cml/classic-integration.txt> in Kellstrup Morten. Red. - European Integration and Denmark’s Participation. – Copenhagen: Political Studies Press.
8. Dobrescu M., Integrarea economică. - București: Ed. Academiei Române, 1996, p. 11-12; Maximova M., Les problèmes fondamentaux de l’integracion capitaliste. - Moscou : Ed. Progres, 1974, p. 134-135.
9. Шишков Ю., Интеграция и дезинтеграция: корректировка концепции. //Мировая Экономика и Международные Отношения , 1993, № 10.
10. Dobrescu M., Op. cit., p. 12 .
11. Brucan S., Dialectica politicii mondiale. – București: Ed. ”Nemira”, 1997, p. 182.
12. Dobrescu M., Op. cit., p. 27-31.
13. Klipii I., Evoluția cadrului politic al problemei integrării europene. // Moldova și integrarea europeană. Institutul de Politici Publice. - Chișinău: Ed. „Purt Internațional”, 2001, p. 33.
14. Stratulat D., Burian A., Unele aspecte privind procesele de integrare europeană. // Legea și viața, 2005, nr. 9.
15. Tămaș S., Dicționar politic. Instituțiile democrației și cultură civică. - București: Ed. Academiei Române, 1993, p. 132.
16. Prohnițchi E., Prohnițchi V., Analiza perspectivelor de integrare a Moldovei în Uniunea Europeană. - Chișinău, 2003, p. 5. // [http://www.ipp.md/publications/studiul%20 final ~Prohnițchi.doc](http://www.ipp.md/publications/studiul%20final~Prohnițchi.doc).
17. Gudîm A., Republica Moldova și Uniunea Europeană ca parteneri. Proiectul „Implementarea Acordului de Parteneriat și Cooperare RM – UE”. - Chișinău: Centrul de Investigații Strategice și Reforme, 2002, p. 6-7; Dobrotă N., Dicționar de economie. - București: Ed. Economică, 1999, p. 498, 481; Ignat I., Uniunea Economică și Monetară Europeană. - Iași: Ed. ”SIMPOSION”, 1994, p. 19-20, 23.
18. Saca V., Evoluția conceptului de interes național în condițiile globalizării. // Interacțiuni în contextul globalizării. Materialele conferinței științifice internaționale din 20-21 noiembrie 2004. - Iași: Ed. „PAN EUROPE”, 2005, p. 120.
19. Wight M., Politica de putere. - Chișinău: Ed. „ARC”, 1988, p. 103; Tămaș S., Geopolitica o abordare prospectivă. - București, 1998, p. 169.
20. Saca V., Interese politice și relații politice. Dimensiuni tranzitorii. - Chișinău: CE USM, 2001, p. 69, 74; Gorceac S., Dumitraș T., Rusandu I., Conceptul „interes național” în geopolitică. // Economica. Supliment. - Chișinău: Ed. Academiei de

- Studii Economice, 1997, p. 24; Morgenthau H., Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace. - New-York, 1955, p. 3-12.
21. Поздняков С., Внешнеполитическая деятельность и международные отношения. - Москва: Изд-во „Наука”, 1986, с. 45-49; Митрохин С., Национальный интерес как теоретическая проблема. // ПОЛИС, 1997, № 1.
  22. Saca V., Evoluția conceptului de interes național în condițiile globalizării. Op. cit., p. 120-121; Gorceac S., Dumitraș T., Rusandu I., Op. cit., p. 28.
  23. Saca V., Interese politice și relații politice. Op.cit., p. 73-74; Gorceac S., Dumitraș T., Rusandu I., Op.cit., p. 29-30.
  24. Wight M., Op.cit., p. 105.
  25. Brucan S., Op.cit., p. 133.
  26. Етингер И., Государственные, национальные и классовые интересы во внешней политике и международных отношениях. // Международная Экономика и Международные Отношения, 1995, № 2; Межуев Б., Понятие «национальный интерес» в российской общественно.политической мысли. // ПОЛИС, 1997, № 1.
  27. Saca V., Interese politice și relații politice. Op. cit., p. 75.
  28. Morgenthau H., Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace. – New-York, 1955, p. 3-12.
  29. Политическая энциклопедия. / Под ред. Г.Ю. Семичкин. Т. II. - Москва: Изд. „Мысль”, 2000, с. 156.
  30. Vezi: Введение в теорию международных отношений. Учебное пособие. / Отв. ред. А.С. Манькин. – Москва: Изд-во МГУ, 2000.
  31. Borș V., Politica externă și relațiile internaționale. // Analele Științifice ale Universității de Stat din Moldova. - Seria Științe Socioumanistice. - Chișinău: CE USM, 2004, p. 58-59.
  32. Буриан А., Теория международных отношений. Курс лекций. Внешняя политика и международные отношения. Т. 2. - Chișinău, 2003.
  33. Поздняков С., Op.cit., p. 9.
  34. Brucan S., Op.cit., p. 11.
  35. Emandi E., Buzatu G., Cucu V., Geopolitica. - Iași: Glasul Bucovinei, 1994, p. 72.

Victor Mocanu

## PROBLEME SOCIAL-FILOSOFICE ALE REFORMĂRII SISTEMULUI DE OCROTIRE A SĂNĂTĂȚII ÎN REPUBLICA MOLDOVA

Recenzent: Vladimir Blajco, doctor habilitat în sociologie.

In this sociologic research has been studied the social behavior of people who use medical services, their attitude toward personal health, their opinion about the organization of health care system, the attitude of the population toward specific actions provided by the reform of the country's sanitary sector and the way, in which the implementation of the respective reform is accepted. Along with this, concrete measures have been elaborated in order to optimize the processes of reforming the Health System in Moldova.

În luna decembrie 2006 am întreprins un sondaj sociologic în 33 de localități ale Republicii Moldova, cu scopul de a studia comportamentul social al oamenilor care beneficiază de servicii medicale, de a cunoaște atitudinea lor față de sănătatea personală, opinia lor despre organizarea sistemului de ocrotire a sănătății și felul cum este receptată implementarea reformei în domeniu.

Această cercetare sociologică este o continuare a investigațiilor efectuate în 2001 și 2003 de către Secția Sociologie a Institutului de Filosofie, Sociologie și Științe Politice a Academiei de Științe a Moldovei și reprezintă un studiu sociologic comparativ, bazat pe aceeași metodologie de cercetare, instrumentar sociologic și realizat pe un eșantion de 1600 de respondenți, reprezentativ pentru populația adultă a Republicii Moldova.

Cu toate că despre reformă se vorbește încă din 1999, aceasta de fapt a început să fie implementată începând cu 2003 –2004. În mare parte reforma a fost simțită de păturile largi ca o schimbare pozitivă evidentă în sistemul de ocrotire a sănătății. Practic, toți consideră că odată ce a demarat, reforma nu trebuie stopată, aceasta trebuie susținută și facilitată pentru a obține rezultate mai mari. Marea majoritate a respondenților recunosc că sistemul Simașko, care a existat în perioada sovietică, este scump pentru o țară în curs de dezvoltare/de tranziție cum este Moldova. Însă impactul major al acestei reforme este că populația se bucură de un acces sporit la serviciile medicale, mai cu seamă în regiunile rurale.

Rezultatele sondajului sociologic indică faptul că patru din zece respondenți duc un mod de viață nu prea sănătos. O anumită parte din populație nu dispune de mijloace pentru o alimentație corectă. Modul nesănătos de viață este determinat de nivelul scăzut de viață a locuitorilor țării (65%). În linii mari, situația la capitolul dat n-a înregistrat practic nici o schimbare comparativ cu cea indicată de sondajele noastre precedente, efectuate în 2001 și 2003, cu excepția faptului că în această perioadă s-a majorat numărul respondenților, care au conștientizat impactul negativ asupra sănătății oamenilor pe care o exercită situația ecologică dăunătoare din localitățile lor, apa și aerul poluat.

Nivelul veniturilor și cel de instruire sunt factorii ce determină actualmente comportamentul și atitudinea respondenților față de propria sănătate prin prisma apelării la serviciile de asistență medicală. Persoanele cu un nivel mai înalt de instruire și de asigurare materială comparativ mai des duc un mod de viață sănătos. O esențială parte a respondenților aduc prejudicii propriei sănătăți din proprie inițiativă - fumează (21%) și fac abuz de băuturi alcoolice (9,7%), vicii mai mult caracteristice bărbaților (de cinci ori mai des) decât femeilor.

O bună parte a populației se consideră expertă în profilaxia maladiilor. Dar un sondaj mai aprofundat în domeniu denotă faptul că o parte considerabilă a respondenților s-a dovedit a fi absolut neinițiată în profilaxia unor așa maladii grave ca SIDA și tuberculoza. Totuși, năzuința locuitorilor țării de a afla cât mai multe despre mijloacele de profilaxie a bolilor este în general pozitivă. Cei intervievați s-au exprimat în unanimitate în favoarea intensificării propagării cunoștințelor medicale (87%).

Dorința cetățenilor de a fi cât mai informați în domeniul profilaxiei bolilor creează premise favorabile pentru activitățile de popularizare a cunoștințelor medicale.

Nivelul scăzut de viață a influențat negativ starea sănătății populației, care, după cum se știe, e mai rea decât în țările dezvoltate. Ponderea celor nesatisfăcuți de starea sănătății lor este sporită, cei căror starea sănătății le provoacă îngrijorare constituie circa o treime. Sărăcia și îngrijorarea de starea sănătății creează un fundal nefavorabil pentru inovații în domeniul ocrotirii sănătății. Deoarece marea majoritate a populației manifestă îngrijorare față de nivelul scăzut al veniturilor lor, de sărăcie, criteriul principal în alegerea serviciilor medicale îl constituie prețul, accesibilitatea acestor servicii. Introducerea asigurărilor obligatorii în medicină n-a diminuat cu mult frica cetățenilor pentru faptul că serviciul medical se poate dovedi a fi inaccesibil. Gradul de satisfacție a populației de nivelul serviciilor asistenței medicale este destul de scăzut (40 %). Cei ce se simt satisfăcuți într-o măsură oarecare de serviciile medicale sunt ceva mai mult de 1/3. Nivelul de satisfacție de serviciile medicale acordate n-a crescut comparativ cu cel înregistrat de sondajele noastre precedente din cauza faptului că în domeniul ocrotirii sănătății investițiile n-au fost direcționate spre motivarea și aptitudinile personalului medical, drept urmare condițiile de tratament ale pacientului nu s-au schimbat.

Numărul apelărilor la ajutor medical este insuficient, peste o pătrime din intervievați, pe parcursul celor 3 ani ce au trecut de la sondajul precedent, nu s-au adresat niciodată la medic, în zonele rurale - circa o treime. Deci, numărul adresărilor la medic în zonele rurale este deosebit de scăzut.

Cel mai des se adresează după ajutor medical locuitorii Chișinăului: 35% dintre ei s-au adresat, în ultimii 3 ani, mai mult de 3 ori și numai 23% nu s-au adresat nici o singură dată.

Compararea rezultatelor sondajelor din anii 2001 și 2003 cu cel din 2006 denotă că numărul apelărilor la serviciile medicale a rămas aproximativ același. Cauzele principale ale refuzului de a apela la serviciile medicale sunt în fond aceleași - starea materială gravă și faptul că populația n-a conștientizat că este responsabilă de sănătatea proprie. Majoritatea populației, îndeosebi din sectorul rural, nu vor să realizeze că sănătatea costă bani, țaranii sunt mai mult îngrijorați de sănătatea animalelor domestice decât de propria sănătate.

Opiniile populației referitoare la activitatea asistenței medicale de urgență sunt contradictorii - respondenții constată în activitatea acestui serviciu atât merite, cât și neajunsuri. Este pozitiv faptul că respondenții își exprimă mai rar nemulțumirea de asigurare insuficientă a asistenței medicale de urgență cu medicamentele și utilajul necesar comparativ cu sondajele realizate în 2001 și 2003.

Cadourile și taxele neoficiale oferite personalului medical sunt la fel de des întâlnite ca și mai înainte. Un asemenea stereotip de comportament este caracteristic persoanelor cu un nivel mai înalt de studii și cu un venit corespunzător. Comparativ cu rezultatele sondajului precedent, actualul sondaj înregistrează o creștere substanțială de 22% a cotei respondenților ce preferă să achite taxe neoficiale medicilor. 65% din respondenți consideră că achitarea pe căi legale nu e o modalitate bună, pentru că în

asemenea caz, pe lângă plata oficială oricum vor trebui să mai plătească suplimentar, pentru a avea siguranță că vor beneficia de un tratament medical de înaltă calitate. Intervievații susțin că în instituțiile medicale există *de facto* două rânduri: unul pentru pacienții cu polițe, iar altul - pentru pacienții care se tratează contra bani, ultimii având un avantaj considerabil în comparație cu primii.

Sondajul a arătat că mai mult de o treime din cetățenii republicii (37%) sunt satisfăcuți de asigurarea cu preparate medicale, de accesibilitatea lor. Starea de nemulțumire este provocată de obicei de prețurile lor înalte.

Actualmente majoritatea populației nu mai consideră necesar ca sistemul ocrotirii sănătății să fie format și controlat numai de stat. Comparativ cu rezultatele sondajului anterior a sporit cu 15 la sută cota celor ce se pronunță pentru un sistem mixt de ocrotire a sănătății, acceptat în toată lumea.

Atitudinea față de reforma sistemului ocrotirii sănătății este totuși încă predominant pesimistă și precaută. Cu toate acestea, există și premise favorabile reformelor. Mai întâi de toate, în ultimii 3 ani a sporit cu 28% nivelul de informare a respondenților în ce privește reforma, direcțiile principale de dezvoltare, noul mod de organizare a sistemului ocrotirii sănătății. Doritori de a reveni la sistemul sovietic de ocrotire a sănătății sunt mai puțini.

În ziua de azi respondenții manifestă o atitudine mai îngăduitoare față de instituțiile medicale de diferite tipuri, inclusiv cele particulare. Populația se obișnuiește din ce în ce mai mult cu necesitatea de a plăti pentru anumite servicii medicale.

Este evidentă diminuarea numărului celor care susțin introducerea institutului medicilor de familie: actualmente susțin ideea medicilor de familie 45%, la sondajul realizat în 2003 au optat pentru aceasta 55%, iar în 2001 numai 43%. Intervievații explică atitudinea negativă față de acest institut prin faptul că medicul de familie, îndeplinind un volum foarte mare de lucru, nu reușește să cunoască toate familiile din sectorul încredințat și să le acorde atenția necesară.

Un număr important de intervievați (41%) nu susține ideea conform căreia medicii ar trebui să devină proprietari, deoarece pacienții au temeri că odată cu demararea proceselor de privatizare în domeniu imediat se vor scumpi serviciile medicale.

Doar fiecare al zecelea respondent consideră că managerii sunt gata să facă față dificultăților ce țin de managementul independent al activității instituției medicale.

Mai mult de jumătate (59%) din respondenți au afirmat că odată cu introducerea pachetului minim de servicii medicale s-a îmbunătățit accesul la asistența medicală, în special pentru cei săraci și păturile vulnerabile. Fiecare a cincea persoană consideră că odată cu introducerea medicinei prin asigurare accesul la asistența medicală a devenit mai anevoios. Populația urbană apreciază de două ori mai pozitiv decât cea rurală accesul la asistența medicală (respectiv 24% și 11%).

Sondajul arată că doar 3% din respondenți consideră că asigurarea de sănătate le acoperă toate cheltuielile de tratament, la 9% - aceasta acoperă cea mai mare parte, la 16% - jumătate. Cea mai răspândită (39%) s-a dovedit a fi opinia potrivit căreia asigurarea de sănătate acoperă doar o mică parte din cheltuielile de tratament, iar 12% au semnalat că polița le este complet inutilă.

Un număr impunător de mic din respondenți (17%) consideră că a fost suficient volumul de servicii medicale incluse în pachetul minim de servicii medicale în cadrul asigurărilor obligatorii pentru anul 2006. Locuitorii din zona rurală sunt de patru ori mai puțin satisfăcuți de conținutul acestui pachet decât locuitorii orașelor.

Doar fiecare a zecea persoană s-a dat cu părerea că Compania de asigurare obligatorie în sănătate obține valoarea reală pentru banii plătiți atunci când contractează instituțiile medicale pentru prestarea serviciilor medicale;

În linii mari se poate de spus că, la moment, existența asigurării de sănătate nu soluționează problema accesibilității serviciilor medicale pentru majoritatea populației.

Fiecare a treia persoană s-a arătat nemulțumită de modul în care Ministerul Sănătății și Guvernul RM gestionează reforma în domeniul sănătății, jumătate din respondenți s-a pronunțat nici mulțumită, nici nemulțumită și doar 17% sunt mulțumiți de activitatea Ministerului de ramură.

O jumătate din respondenți a apreciat pozitiv rolul jucat de Proiectul Ministerului Sănătății și Protecției Sociale de restructurare a Sistemului Sănătății „Fondul de Investiții în Sănătate”, finanțat de Banca Mondială la desfășurarea reformei; 28% s-au pronunțat că Proiectul a jucat un rol pasiv, mai mult s-a vorbit decât s-a împlinit în realitate; 16% susțin că el nu a jucat nici un rol, iar 8% spun că nici n-au auzit de un asemenea Proiect.

Persoanele mai instruite și locuitorii satelor apreciază mai pozitiv contribuția Proiectului la desfășurarea reformei. În dependență de zona geografică, respondenții care apreciază pozitiv realizările Proiectului s-au repartizat în felul următor: zona Sud - 54%, zona Centru - 51%, zona Nord - 47%, mun. Chișinău - 41%.

În ansamblu, cei chestionați sunt pesimiști în ceea ce privește posibilitățile reformei de a ameliora starea de lucruri existentă în sfera ocrotirii sănătății. Au îndoieli în efectul reformei sau nu așteaptă mari schimbări în bine de la ea 44 % din respondenți. Comparativ cu sondajul realizat în 2003, numărul pesimiștilor s-a redus cu 12%. Astfel, putem deduce că în răstimp de numai 3 ani s-a produs o schimbare calitativă în conștiința populației privitor la posibilitățile reformei de a ameliora starea de lucruri existentă în sfera ocrotirii sănătății.

Adepti mai consecvenți ai reformei instituției de ocrotire a sănătății sunt persoanele cu venituri și studii mai înalte. Ei salută direcțiile de bază ale reformei. Persoanele cu venituri și studii mai puține, care la momentul dat constituie, din păcate, majoritatea, sunt dispuse de a fi mai puțin optimiste în această privință, ei încă se tem de un sistem nou al ocrotirii sănătății prea costisitor și inaccesibil pentru ei.

Majoritatea covârșitoare a respondenților, deși afirmă că nu este în stare să influențeze în vre-un fel mersul reformei, s-a dat cu părerea că trebuie să cunoască esența ei. Ca și mai înainte, majoritatea populației consideră că reforma se realizează „de sus”.

Mai mult de o jumătate (57%) din respondenți doresc să obțină informații despre mersul reformei din emisiunile televizate, deoarece în prezent televiziunea este sursa de informație cea mai puternică. Mai rar au fost numite alte surse: emisiunile radio (41%), informații furnizate de lucrătorii medicali (35%), presa periodică (33%), informații furnizate de către organizatorii reformei (25%), de la vecini și cunoscuți (29%).

Populația are acces larg la informația referitoare la reforma sistemului de ocrotire a sănătății. Marea majoritate a intervievaților din localitățile urbane și rurale dispun de televizoare și vizionează în mod regulat emisiuni. O parte considerabilă a respondenților audiază emisiunile radio, în plus, se dă preferință radioului republican. Mai redus rămâne a fi accesul la presa periodică.

Oamenii au multe doleanțe față de modul de organizare a sistemului de ocrotire a sănătății, ei ar dori ca ele să fie auzite. Sătenii își exprimă dorința de a lua parte la discutarea reformelor chiar mai des decât orășenii. Dar marea majoritate a intervievaților consideră că doleanțele lor vor răsună în van și nu pun prea multe speranțe că pot influența cumva desfășurarea reformei.

Respondenții mai puțin instruiți ar dori să capete informații despre reformă prin comunicarea directă cu oamenii: cu lucrătorii medicali, cu vecinii, cunoscuții etc. Persoanele cu studii mai temeinice se orientează în scopul de a se documenta despre această reformă spre mass-media: televiziunea, radiodifuziunea, publicațiile periodice.

De cele mai multe ori oamenii ar dori să participe la această discuție fie la locul de trai, fie în colectivele de muncă.

Rezultatele investigației ne duc la concluzia că cercetările monitoring ale comportamentului persoanei în cadrul pieței serviciilor medicale sunt extrem de oportune. În special, e necesară cercetarea comparativă a comportamentului oamenilor față de sănătatea lor și alegerea de către pacient a instituției medicale, cât și a medicului de familie după introducerea medicinei prin asigurare. Aceasta ar permite a stabili atitudinea populației față de noul sistem de ocrotire a sănătății, a supune analizei problemele acumulate, a schița căile rezolvării lor. E la fel de important de a stabili atitudinea medicilor și personalului medical față de inovațiile apărute în activitatea lor după introducerea medicinei prin asigurare.

Efectuarea cercetărilor prin metodele sus-numite ne dau posibilitatea de a obține o panoramă a proceselor sociale ce au loc în sistemul de ocrotire a sănătății, de a determina problemele existente, a elabora o serie de recomandări practice referitoare la optimizarea organizării sistemului de ocrotire a sănătății.

#### **Recomandările respondenților:**

- De a continua reforma mai departe;
- De a schimba mentalitatea în rândul pacienților și a medicilor;
- De a majora salariile medicilor, astfel ca salariul minimal să fie 3000 lei;
- De a revizui pachetele CNAM și de a asigura un management financiar mai transparent;
- De a consulta medicii din teritoriu la aprobarea programului unic;
- De a revizui documentația necesară pentru completare (de către medici);
- De a încheia contracte direct cu centrele de sănătate (la nivel de sat);
- De a asigura autonomia financiară a centrelor medicilor de familie (gestionar să fie nu medicul - șef al spitalului, ci medicul-șef responsabil pentru medicina primară);
- De a informatiza pe larg populația privind conținutul fiecărui pachet de servicii medicale;
- Mai multă claritate în formarea prețurilor;
- De lichidat corupția din sistem;
- De restructurat activitatea medicului astfel ca 90 % din timp să fie dedicat pacientului și nu completării documentelor;
- Perfecționarea continuă a medicului de familie, însă desfășurarea cursurilor în teritoriu, la nivel de raion;
- De a asigura echipamentul modern;
- De a stimula angajarea tinerilor medici în regiunile rurale;
- De a rezolva problema accesului față de serviciile medicale de către păturile social vulnerabile;
- Protejarea medicilor din partea statului;
- Asigurarea unui nivel mai înalt de autoritate Ministerului Sănătății și Protecției Sociale.

## DIMENSIUNEA POLITICO-MILITARĂ A SECURITĂȚII EUROPENE

Recenzent: Eugen Osmochescu, doctor în drept.

Political security concerns more internal vulnerabilities than external treats, moreover, this phenomenon is a relational one, the sources of these vulnerabilities being mostly social, economical, financial, but they become political when the implied implications become enough serious to put under question the whole activity of EU.

În opinia mai multor securitologi (Barry Buzan, Ole Weaver, Jaap de Wilde), conceptul modern de securitate include cinci factori cumulativi, impunându-se de a ține cont de fiecare dintre componente: politică militară, economică, socială și ecologică. Problematika securității nu se confundă cu funcționarea normală a statului pe aceste dimensiuni, ci se referă numai la amenințări și vulnerabilități care pun în pericol însăși existența statului. Astfel, securitatea politică se referă la stabilitatea organizațională a statelor, a sistemelor de guvernământ și a ideologiilor care le legitimează. Componenta militară a securității vizează interconexiunea următoarelor două niveluri: al armelor ofensive și al capacităților defensive ale statelor, împreună cu percepția statelor despre intențiile celorlalți participanți la viața internațională[1].

În accepțiunea grupului de la Copenhaga, regiunile (comunitățile) de securitate au următoarele caracteristici oglindite organic de construcția europeană:

- au în componență două sau mai multe state;
- aceste state constituie o grupare geografică coerentă;
- relația între statele respective este marcată de interdependență din punctul de vedere al securității, în sens pozitiv sau negativ, dar care este oricum în mod semnificativ mai puternică între statele respective decât cea dintre ele și alte entități din afara comunității;
- modelul securității interdependente trebuie să fie profund și durabil [2].

De-a lungul anilor, Uniunea Europeană a construit baza unei securități prin cooperare, tratatele semnate între statele membre consfințind gradual translația unor atribute ale suveranității naționale către autoritățile de la Bruxelles. Astfel, în 1957, prin Tratatul de la Roma, se introduc doar principii generale legate de obiectivele comune, în Actul Unic European din 1986 se conține prima menționare despre „Cooperarea Politică Europeană”, iar ulterior, în 1992, în Tratatul de la Maastricht, se prevăd măsuri pentru transformarea Uniunii Europei Occidentale în „brațul armat al Uniunii Europene”[3]. Titlul V al Tratatului de la Maastricht, intitulat „Dispoziții privind Politica Externă și de Securitate Comună”, cuprinde mecanismele principale care se bazează pe informarea reciprocă a statelor membre în problematicele de politică externă și de securitate, adoptarea unor acțiuni comune și, foarte important, pe faptul că, în virtutea suveranității partajate între statele membre și instituțiile europene, Consiliul European definește principiile și orientările generale ale PESC. În continuare Tratatul de la Amsterdam din 1998 întărește prerogativele Consiliului European asupra unor forțe armate comune ale statelor membre, stipulând în articolul J.3 al Tratatului că respectivul Consiliu „definește principiile și orientările generale ale Politicii Externe și de Securitate Comună, inclusiv pentru problemele care au implicații în domeniul apărării”[4].



Analizând istoria formării unei Politici Externe și de Securitate Comună, trebuie să amintim momentul deciziei politice de a reînarma Germania în anii '50 (sec. XX) când în acest scop Franța, Germania, Italia, Belgia, Luxemburg și Olanda au propus proiectul Comunității de Apărare Europene, inițiind crearea unei armate europene comune. Proiectul a fost respins mai târziu, în 1954, de către Franța, din cauza neînțelegerilor politice dintre țările fondatoare. La trei ani după fondarea Comunității Economice Europene, dorința de a reîncepe construcția politică a apărut sub auspiciile lui Ch. de Gaulle. Francezul Christian Fouchet a pregătit trei propuneri în anii 1961-1962, cunoscute sub numele de „Planul Fouchet”, care se rezumă la următoarele: cooperarea interstatală are ca scop o politică externă unică, statele membre urmează să-și întărească securitatea în comun și să-și coordoneze politicile de apărare, ultima presupunând consultări bilaterale periodice și comitete comune de lucru, care pregătesc reuniunile la nivel înalt - inclusiv un comitet în domeniul apărării[5]. Însă de această dată a fost rândul celorlalți să respingă „Tratatul asupra Uniunii Statelor”, motivându-se că nu se dorește o colaborare excesivă între state și nici ruperea legăturii cu SUA și NATO. Totuși, în 1969, la Summitul de la Haga, cei șase membri ai CEE au reafirmat necesitatea de a unifica politic Europa, iar în 1970 s-a adoptat Raportul Davignon, marcând Cooperarea Politică Europeană (CPE), deși aceasta se referea exclusiv la politica externă. Treisprezece ani mai târziu, la Stuttgart, s-a mai făcut un pas: aspectele politice și economice ale securității au fost incluse între obiectivele CPE. Până la momentul Maastricht, diplomația occidentală și-a armonizat pozițiile față de statele terțe, pe baza acordurilor informale, dar în lipsa unor structuri comune ale Comunității Economice Europene.

Însă Tratatul de la Amsterdam a adus schimbări pragmatice sub aspectele următoarelor prevederi: s-a creat o celulă de planificare politică și analiză, s-a înființat poziția de Înalt Reprezentant al PESC, s-a adoptat votarea de către Majoritatea Calificată (QMV) pentru implementarea măsurilor și extinderea cooperării în domeniul managementului de criză între UE și UEO. Din acest moment, unele analize ale cancelariilor occidentale au considerat că responsabilitatea PESC se restrânge doar la reacții față de crizele ce pot apărea, în sensul intervențiilor militare și/sau diplomatice, deci incluzând aspectele legate de apărare, iar alții au preferat să disocieze politica diplomatică și de securitate de aspectele legate de apărare.

Cât despre forțele armate comune, după semnarea Tratatului de la Maastricht semnalul a fost dat de Franța și Germania, care formează în mai 1992 EUROCORPS, marcând prima etapă a unei apărări europene autonome. Scopul creării acestui corp de armată comun franco-german a fost să contribuie la apărarea Europei, în conformitate cu Art. 5 al Tratatului fondator al UEO, să mențină pacea și să asigure asistența umanitară în afara zonei de acțiune a NATO. Din punct de vedere politic, momentul ales la începutul anilor '90 ai sec. XX a reprezentat soluția de compromis față de răcirea relațiilor franco-germane în momentul unificării: Franța dorea să mențină trupe pe teritoriul Germaniei unificate, fiind obligată în același timp să trateze fostul adversar ca pe un partener egal. Chiar dacă, la început, această inițiativă a fost tratată cu nepăsare sau neliniște de către Marea Britanie și Olanda, peste puțin timp aceste două țări s-au oferit să colaboreze în vederea consolidării corpului de armată comună, în urma obținerii unor asigurări cu privire la preeminența NATO în domeniul apărării colective a Aliatilor. Două noi unități multinaționale, EUROFOR și EUROMARFOR, au completat inițiativa franco-germană. Cele două unități au fost create de către Franța, Spania și Italia la 15 mai 1995, în urma deciziei sesiunii ministeriale a UEO de la Lisabona. Prima este o unitate terestră ușoară,

mobilă, concepută pentru intervenții în cadrul crizelor de joasă intensitate sau pentru acțiuni umanitare și dotată cu 10.000 de oameni. Cea de-a doua este o forță maritimă, dotată cu capacități aeronavale: capacitățile navale reunesc statele membre ale UE, permițându-le să controleze împreună întregul sector mediteranean, ceea ce nu s-ar fi putut realiza în mod individual.

Marea Britanie a fost atrasă la formarea Grupului Aerian European (GAE), inițiativă lansată la Summitul de la Chartres din 1994. Grupul are ca obiectiv să realizeze o complementaritate tehnică între cele două forțe aeriene naționale și să asocieze Marea Britanie, din punct de vedere politic, procesului multinațional. GAE a fost extins în 1999, pentru a include Germania, Olanda, Belgia și Spania.

Aceste forțe europene sunt puse la dispoziția UEO, fiecare având atribuții diferite. Misiunile lor sunt fixate în Declarația de la Petersburg a UEO, semnată la 19 iunie 1992, care prevede printre altele:

- contribuția la apărarea comună a aliaților europeni;
- intervenții umanitare sau cu scopul de a evacua resortisanții europeni din zonele de conflict;
- misiuni de menținere a păcii;
- intervenții ale forțelor combatante în cadrul gestiunii crizelor.

Un moment important în istoria PESC l-a constituit întâlnirea franco-britanică de la Saint-Malo din 4 decembrie 1998. În Declarația Comună asupra Apărării Europene pentru prima dată s-a subliniat clar necesitatea ca Uniunea Europeană să aibă capacitatea pentru acțiuni autonome, susținută de forțe militare credibile, mijloacele pentru a decide folosirea lor și pregătirea de a o face. Este o schimbare istorică a poziției britanice, care până atunci se situase undeva între indiferență și opoziție față de o Politică de Securitate și Apărare Comună în Europa. Această schimbare reflectă o poziție similară a francezilor în raport cu participarea la structurile militare integrate ale NATO, în momentul în care Alianța reforma structurile de comandă. Respectându-și însă partenerii americani tradiționali, britanicii propun eficientizarea managementului de criză, fără a dilua însă resursele destinate apărării comune. Totodată, ei recomandă ca Uniunea Europeană să se ocupe de funcțiile politice ale UEO, iar NATO de cele militare.

Totuși momentul crucial al solidificării unei apărări europene a venit odată cu decizia Consiliului European de la Köln de a face PESC să fuzioneze cu UEO[6]. Cauzele principale ale deciziei au fost modesta performanță europeană în criza din Kosovo și dorința unei autonomii de execuție față de NATO, respectând însă principiile legăturii transatlantice și ale dezvoltării unei securități europene împreună cu SUA.

De asemenea, la Summitul de la Helsinki din 10-11 decembrie 1999 s-au făcut noi precizări cu privire la cadrul stabilit la Köln, introducându-se pentru prima dată cifre și termene concrete pentru forța comună de apărare a UE. „Statele membre trebuie să fie pregătite ca, până în 2003, să poată desfășura într-un interval de 60 de zile și pentru cel puțin un an forțe militare, numite Forțe de reacție rapidă (FRR), numărând 50.000 - 60.000 de oameni pentru întregul spectru al sarcinilor de la Petersberg”[7], se preciza în Concluziile președinției finlandeze a Consiliului Afacerilor Generale. În același timp, făcând referire la alte state interesate, Concluziile deschid posibilitatea contribuției acestora la managementul militar al crizelor de către UE.

Evoluțiile ulterioare denotă că proiectul avansează rapid și se automodifică în proces. Astfel, la reuniunea Consiliului Miniștrilor Apărării ai UE din 22 septembrie

2000 experții militari au amendat cifra de 60.000 de persoane, arătând că pentru atingerea obiectivelor fixate ar fi mai potrivit să existe o forță de 80.000 de persoane, susținută de 350 de avioane de luptă și 80 de nave militare[8], aceasta ar însemna că Uniunea în orice moment trebuie să aibă 240.000 de soldați pregătiți de intervenție[9], datorită rotațiilor impuse de intervalul de un an stabilit la Helsinki pentru durata intervenției. Experții au stabilit de asemenea un catalog al forțelor armate, care precizează toate mijloacele necesare, iar primele contribuții naționale (în oameni și echipamente) au fost reflectate în cadrul reuniunii Miniștrilor Apărării ai UE la 13 noiembrie 2000 de la Bruxelles: pentru început britanicii și-au propus să participe la această forță europeană cu 14.000 de soldați și aproape două treimi din marina regală, nemții alocă aproximativ 12.500 de soldați și tehnică blindată, francezii 12.000 de oameni și tehnică radar etc. Catalogul ofertelor complete în oameni și echipamente nu este încă definitivat, dar cu toate acestea, inițiativa implementării în practică a FRR a fost risipită de incapacitatea SM de a susține financiar și tehnic astfel de contingente numeroase care trebuiau să fie de asemenea rapide.

Ținând cont de acest fapt, la 22 noiembrie 2004 Ministrul European al Apărării decide la Bruxelles în favoarea formării unor formațiuni militare numite “grupuri de luptă” (*battle groups*), menite să înlocuiască proiectul FRR. Aceste unități mobile se presupune a fi disponibile pentru a acționa în situații de criză în 5 – 10 zile de la decizia politică a Brusselului, iar criteriul principal al acestor unități este eficiența militară. Astfel, 13 Grupuri de Luptă a câte 1500 de soldați sunt preconizate a fi create până în 2007. Fiecare GL trebuie să fie capabil de a rămâne dislocat de la 30 la 120 de zile în zona de criză. În același timp, SM își pun mari speranțe în operaționalitatea GL și afirmă că acest proiect are menirea de a oferi încredere militară în plus UE.

Un rol încă crucial în asigurarea securității europene îl îndeplinește NATO. Majoritatea membrilor UE sunt nemijlocit membri ai NATO, iar scopul acestei organizații transatlantice este de a asigura libertatea și securitatea tuturor membrilor săi prin mijloace politice și militare, în conformitate cu Tratatul Nord-Atlantic și cu principiile Cartei Națiunilor Unite. Încă de la începuturile sale, Alianța a depus eforturi pentru stabilirea unei ordini juste și durabile de pace în Europa, bazată pe valorile comune ale democrației și drepturile omului. Acest obiectiv al Alianței a dobândit o nouă semnificație odată cu sfârșitul Războiului Rece, deoarece pentru prima dată în istoria europeană perspectiva realizării acestui obiectiv a devenit o realitate. Numeroși analiști ai relațiilor internaționale și comentatori politici sugerează ideea că NATO reprezintă legătura transatlantică prin intermediul căreia securitatea SUA și Canadei este în permanentă conexiune cu cea a Uniunii Europene, fiind manifestarea efortului colectiv depus de membrii săi pentru susținerea intereselor comune în problema securității, dat fiind că principiul fundamental care stă la baza Alianței Nord Atlantice este un angajament comun față de cooperare mutuală între statele membre, axat pe indivizibilitatea securității lor[10].

Mijloacele prin care NATO își exercită politicile de securitate includ menținerea unei capacități militare suficiente pentru a preveni un eventual război și asigura o apărare adecvată[11], menținerea unei capacități generale de rezolvare a crizelor care ar putea afecta securitatea membrilor săi, promovarea activă a dialogului cu alte națiuni și, nu în ultimul rând, asigurarea unei abordări a securității europene în spiritul ajutorului reciproc, care să includă măsuri de dezvoltare în domeniul controlului armamentului și al dezarmării. Astfel, pare evident faptul că ideea de securitate împărtășită de către membrii Alianței, indiferent de diferențele specifice sau de capacitățile militare, contribuie la

intensificarea stabilității din zona Euro-Atlantică. Însă nu toate statele Uniunii Europene sunt de acord cu influența SUA în cadrul NATO și, respectiv, a NATO în Europa. Chiar dacă contextul general în asigurarea cooperării este pozitiv și s-au făcut progrese considerabile în promovarea dialogului strategic dintre NATO și UE, rămâne multă incertitudine și neînțelegere față de intențiile Germaniei și Franței de a dezvolta cât mai curând posibil o politică externă de securitate și apărare (PESA) europeană proprie, independentă de NATO și SUA.

Reunirea de la Buxelles în 2003 a „grupului celor patru” – Franța, Germania, Belgia, Luxemburg – s-a soldat, pe lângă obiectivele propuse, de asemenea cu multă încordare în relația UE-NATO datorită faptului că țările participante au făcut propuneri concrete pentru înființarea unor noi forțe militare, în afara NATO, care să pună bazele apărării europene comune inaugurate la Consiliul European de la Köln din 1999. Participanții au accentuat că inițiativa lor nu este nici antiamericană, nici anti-NATO. Cancelarul german Gerhard Schröder declara că UE trebuie să aibă propriile ei capacități militare și aprecia că prin propunerile făcute cele patru țări nu urmăresc altceva decât să schimbe proporția dintre americani și europeni în cadrul Alianței : „În NATO avem prea multă Americă și prea puțină Europă”[12]. Inițiativa a fost salutăată de Romano Prodi, pe atunci președinte al Comisiei Europene, însă țări care nu au fost invitate la reuniune – Marea Britanie, Italia, Olanda – s-au arătat sceptice și iritate. Ideea pe care au enunțat-o în declarațiile oficiale se reducea la concluzia că este absolut de prisos dublarea misiunii NATO: „nu vom accepta, nici noi și nici restul țărilor europene, ceva ce ar putea submina autoritatea NATO sau ar fi în dezacord cu principiile de bază stabilite pentru apărarea europeană”, susține prim-ministru englez Tony Blair. „Ne întrebăm cum se va ajunge la capacități suplimentare fără resurse suplimentare și sunt îngrijorați de riscul inutil al dublării misiunii noastre”[13], se alătură declarațiilor dure și Secretarul General al Alianței Nord Atlantice lordul George Robertson.

Deși astfel de personalități, simpatizanți ai NATO, consideră că inițiativa celor patru țări trebuie stopată imediat pentru a nu pune în pericol integritatea Alianței, suntem de părerea că este util de a analiza cu discernământ cele șapte propuneri concrete ale reuniunii de la Bruxelles: cele patru părți au căzut de acord asupra următoarelor propuneri, de altfel destul de constructive și importante pentru securitatea UE:

- crearea unei capacități militare, pentru început în jurul brigăzii franco-germane, în care vor fi integrate elemente de comando belgiene și elemente de cercetare luxemburgheze;
- crearea, cel târziu în iunie 2004, a Comandamentului European de Transport strategic, iar pe termen lung, înființarea unei comune de transport aerian strategic;
- înființarea unei unități europene de protecție NBC;
- formarea unui sistem european pentru sprijin umanitar de urgență, în situații de dezastre naturale;
- inițierea de centre europene de pregătire militară, mai ales pentru piloți;
- fondarea unui nucleu pentru planificare și conducere a operațiunilor, destinat conducerii operațiunilor susținute de UE, fără sprijinul NATO;
- formarea unui Cartier General Multinațional, desfășurabil, destinat operațiunilor comune.

În opinia noastră, materializarea acestor proiecte poate influența decisiv realizarea capacităților de apărare propuse de UE anterior, contribuind în acest fel la creșterea posibilităților de gestionare a crizelor atât în interiorul Uniunii, cât și în imediata ei apropiere, îndeplinindu-se astfel cerințele implementării politicii europene de securitate și apărare.

Dacă ne referim nemijlocit la securitatea politică a Uniunii Europene, trebuie de menționat că acesta este un fenomen ambiguu, în primul rând, datorită faptului că UE nu este nici stat unitar și nici federație. În al doilea rând, Uniunea nu cunoaște la momentul actual un adversar ideologic tipic (cum a fost URSS), ce i-ar pune în pericol „ideea comunitară”, „ideologia” organizatorică, funcționarea instituțiilor europene și însăși existența ei: Europa mai curând cunoaște mari vulnerabilități interne ce ar putea periclita funcționarea armonioasă a acestor organizații. Vulnerabilitățile reliefate provin din sectorul economic și social, militar și ecologic: îmbătrânirea populației, imigrarea ilegală, conflictele interetnice, terorismul, conflictele militare înghețate de la periferiile Europei etc. În plus, UE se confruntă cu amenințări și vulnerabilități de natură politică, cum ar fi: criza adoptării unei poziții unice referitor la conflictul din Balcani, criza din Irak, eșecul ratificării Constituției Europene, ezitățile adoptării Bugetului Comunitar pe anii 2007-2013 etc. Ezitățile politice se întâlnesc mereu în decursul istoriei construcției europene, fiind destul de semnificative, deoarece au caracterul unor crize politice, sunt neînțelegeri de esență între pozițiile liderilor țărilor membre în probleme cruciale. De cele mai multe ori acestea provin din divergențele de idei și, devenind adevărate impasuri politice, produc insecuritate politică generală. Este de subliniat vulnerabilitățile nonpolitice, care devin subiectul securității politice dacă depășesc implicațiile militare, economice și sociale.

Altă problemă este că nu există mecanisme clare de prevenire a acestor crize și vulnerabilități decât prin politici economice, sociale și militare echitabile, precum și proceduri instituționale de adoptare a deciziilor novatoare.

În acest sens putem face concluzia că securitatea politică a UE este legată mai degrabă de vulnerabilitățile interne decât de amenințările externe, ba mai mult, acest fenomen este unul relațional, sursele acestor vulnerabilități fiind de cele mai multe ori sociale, economice, financiare, dar devin politice atunci când implicațiile pe care le comportă devin destul de serioase ca să pună sub semnul întrebării întreaga activitate a UE. Este de remarcat că, pentru a conveni asupra deciziei comune - decizie comună în problemele de securitate politică și militară, - se impune ca UE să se perceapă ca un actor unitar, coerent și să prevadă mecanisme decizionale suplă de vot, dotate cu supape și căi de ieșire pentru statele care vor să se eschiveze din situațiile delicate ce contravin intereselor naționale. Ar trebui de asemenea să cedeze interesele naționale în fața interesului comun european. În condițiile când nu mai există amenințarea sovietică ca factor de coeziune europeană, s-ar cere ca același rol să-l îndeplinească o altă filosofie, a securității comunitare, iar extinderea în continuare a UE va fi însoțită de aprofundarea logicii de integrare. În afara punctelor comune, cum este lupta antiteroristă și stabilitatea regională, s-ar impune elaborarea altor concepții comune, care ar reflecta dezideratele unei comunități cu destin îndeplinit, iar puterea militară să devină garantul credibilității Uniunii în acțiunile ei externe pentru a face față riscurilor secolului XXI.

Referințe bibliografice:

1. Buzan B., Weaver O. Security. A New Framework for Analysis. – Londra: Lynne Reiner Publishers Inc., 1998, p. 7.
2. Ibidem, p. 15.
3. Documente de bază ale Comunității și Uniunii Europene /Coord. C. Valentin.– Iași: Polirom, 1999, p. 180.
4. Ibidem, p. 260.
5. Păun N., Păun A. C. Istoria Construcției Europene (vol. I). – Cluj-Napoca: Editura Fundației pentru Studii Europene, 2000, p. 102.
6. Conferința Interguvernamentală a UE de la Köln, 3 - 4 Iunie 1999 // <http://www.ue.eu.int>.
7. [http://ue.eu.int/cms3\\_applications/applications/solana/index.asp?lang=EN&cmsid=246](http://ue.eu.int/cms3_applications/applications/solana/index.asp?lang=EN&cmsid=246).
8. Mircea R. Europa vrea o armată proprie de 80.000 de militari // Cotidianul, 25 septembrie 2000, p. 8.
9. Cei 15 au revăzut nivelul la care se ridică efectivele necesare înființării unei forțe de reacție rapidă în Europa // Mediafax, 23 septembrie 2000 / [www.mediafax.ro](http://www.mediafax.ro).
10. Vezi mai detaliat: Manualul NATO (Ediția celei de-a 50-a aniversări) / Biroul de informare și presă NATO. – Bruxelles, 2000, p. 23-31.
11. Mîndru M. O. Lumea între războiul rece și pacea fierbinte. – București, 2000, p.78.
12. Apud: Paul V., Coșcodaru I. Centrele de putere ale lumii. – București: Editura Științelor Sociale și Politice, 2003, p.117.
13. Ibidem., p.118.

Ion Rusandu, Mihai Dascălu

**ASPECTE TEORETICO-LEGISLATIVE ȘI SOCIALE PRIVIND RAPORTUL  
DINTRE DEVIANȚĂ ȘI SANCTIIONARE (în contextul Legii nr.713-XV)**

Recenzent: Boris Negru, doctor în drept, conferențiar universitar

In this article, legal and social problems concerning the relation between deviance and sanction are analyzed within the 713-XV<sup>th</sup> law. A particular attention has been given to problems regarding the offence and its social and ethical consequences. Thesis and other sights are being addressed from the point of view of human rights respect in the context of European integration.

Problema combaterii beției este o problemă socială foarte actuală pentru stat și societate. Acest fenomen negativ aduce un prejudiciu moral și material enorm atât societății cât și cetățenilor în particular[1]. Conform cercetărilor științifice se deosebesc mai multe forme de comportament deviant al indivizilor la originea cărora se află beția, inclusiv comportamentul nedemn în locurile publice a celor care au făcut abuz de băuturi spirtoase[2].

În acest context este important de a perfecționa legislația în vigoare cu privire la prevenirea și lichidarea consecințelor legate de acest flagel social negativ.

Prezumția nevinovăției alcătuiește garantul constituțional în calea acuzării pe nedrept. Principiul fundamental angajează întreaga legislație la protecția drepturilor omului, fapt ce amplifică vectorul: Legea protejează omul, omul respectă Legea. Rezultatul direct proporțional al proiectării principiului în mediul social este axioma despre penalizarea oricărei abateri de la norma stabilită. Prin sancționarea inevitabilă infractorului răspunde în fața statului, societății, în fața propriei conștiințe.

Sub aspectul discuției ne întrebăm dacă ar exista și fațeta inversă a lucrurilor, când Legea ar facilita, involuntar infractorul. Gândul din start e neverosimil căci e de neînchipuit ca Legea să favorizeze vreo abatere de la normă și ipoteza cu eventualele facilitări pentru infractor se elimină. Unica explicație acceptabilă poate fi pragmatismul unei penibile erori. Or, de fiecare dată când lectura textului provoacă confuzii, apare același semn al întrebării. Cu toate că existența lacunelor în legislația autohtonă e dovedită prin înțelegerea relatărilor despre procesele pierdute de statul nostru la Curtea Europeană pentru Drepturile Omului, care încheie vârful piramidei la capitolul respectarea drepturilor omului în Republica Moldova. Conjugate cu dreptul de recurs efectiv, malformațiile juridice adeseori, să zicem, o neglijență, care întotdeauna egalează cu o culpă.

Evident, pe lângă severitate, norma juridică trebuie să fie certă, adică să fie expusă pe înțelesul tuturor, cu respectarea întocmai a regulilor gramaticale, iar dispozițiile de conținut să mai posede și o consecutivitate logică precisă. Tocmai de aceea *Legea nr.780-XV din 27 decembrie 2001 privind actele legislative*[3] (Legea nr.780-XV) prescrie că proiectul de act necesită o strictă succesiune logică; că actul „se va baza și pe o analiză juridică temeinică, pe stabilirea naturii instituțiilor și a relațiilor dintre ele, precum și pe ierarhizarea științifică a noțiunilor introduse” (alin.(3) art.29). Coloritul principal, însă, actul legislativ îl preia din conținutul său juridic: ce dispune Legea? Care sunt incidențele ei?

Din acest unghi de vedere urmărim coerența unor prevederi din *Legea nr.713-XV privind controlul și prevenirea consumului abuziv de alcool, consumului ilicit de droguri și de alte substanțe psihotrope* (Legea nr.713-XV, adoptată de Parlament la 6 decembrie 2001 și publicată în Monitorul Oficial al Republicii Moldova, nr.36-38/208 din 14 martie 2002).

Astfel, trezește o curiozitate întemeiată, în viziunea noastră, textul de la art.17 alin.(3) lit.a) din Legea nr.713-XV. Acest subiect a fost abordat în mai multe articole[4]. Dar, așa cum situația continuă să fie neschimbată, efortul de a elucida textul cu pricina e îndreptățit.

Este necesar, până a intra în detalii, să facem cunoștință cu alineatul (2) același articol, dispozițiile cărui formează suportul argumentelor invocate. Pentru o mai simplă înțelegere, redăm textul integral:

„(2) *Persoana în stare de ebrietate sau de efect al drogurilor care violează ordinea publică și drepturile altora, reprezentând un pericol pentru viața și sănătatea proprie sau a celor din jur, este adusă la comisia de investigație medicală pentru determinarea gradului de ebrietate și naturii ei. Rezultatele examenului medical și recomandările comisiei se aduc, contra semnătură, la cunoștința persoanei testate, iar în anumite cazuri și a persoanelor care au adus-o la testare*” (art.17 alin.(2) din Legea nr.713-XV).

Avertizăm cititorul că aici se ascunde sorginea celor expuse în rândurile de mai jos, acestea sunt principalele teze de dispută asupra unor prevederi de la alin.(3) art.17 din Legea nr.713-XV, teze ce le marcăm în comentariu. Vorbeam în articolele publicate anterior că principalul caracter juridic al articolului 17 este concretizat în aducerea la Comisia de investigație medicală pentru determinarea gradului de ebrietate și naturii ei a persoanelor al căror comportament însumează următoarele condiții:

- a. **se află în stare de ebrietate sau de efect al drogurilor;**
- b. **violează ordinea publică și drepturile altora;**
- c. **reprezintă un pericol pentru viața și sănătatea proprie sau a celor din jur.**

Cumulul condițiilor solicitate de alin.(2) art.17 materializează intenția de a aduce persoana la examenul medical. Scopul aducerii îl notifică titlul alin.(3): „*Măsurile aplicate persoanelor în stare de ebrietate sau de efect al drogurilor:*”. Se aplică, prin urmare, față de persoanele aduse la comisia de investigație medicală, anumite măsuri. Care sunt ele?

Dispozițiile imperative ale art.17 denotă prioritatea asistenței *m e d i c a l e*, lucru ușor perceptibil din chiar titlul articolului: „*Acordarea de asistență medicală persoanelor în stare de ebrietate sau de efect al drogurilor*”. Nu încapă nici o îndoială, măsurile comportă o natură medicală, ceea ce și constituie dominantă pozitivă a întregii Legi.

Într-adevăr, în strictă dependență de gradul stabilit de ebrietate sau de intoxicare cu droguri, se impune în continuare diferențierea unor măsuri, panorama cărora inserează caracteristici specifice. Este tocmai momentul de a apela la redacția alin.(3) art.17 din Legea nr.713-XV:

- „(3) *Măsurile aplicate persoanelor în stare de ebrietate sau de efect al drogurilor:*
- a) *persoanele cu un grad ușor de ebrietate sau de intoxicare cu droguri rămân, după examinare medicală, în libertate sau sînt puse la dispoziția instituției (organizației) care le-a adus la examenul medical, pentru ca aceasta să le aplice în continuare măsurile prevăzute de lege;*
  - b) *persoanele cu un grad mediu de ebrietate sau de intoxicare cu droguri sînt trimise, în baza avizului comisiei indicate la alin.(2), la centrele de*



*dezintoxicare medicală specificate la alin.(1), unde sînt transportate de instituția (organizația) care le-a adus la testare;*

- c) *persoanele cu un grad avansat de ebrietate sau de intoxicare cu droguri sunt transferate de instituțiile de asistență medicală de urgență în instituții curative pentru a li se acorda asistență medicală de urgență.”*

Firul textului de Lege confirmă că față de persoanele testate Comisia de investigație medicală are la dispoziție un arsenal de măsuri. Încercarea de departajare a aranjamentelor legale finisează cu individualizarea fiecăreia din măsuri. Să le analizăm succint.

Așadar, persoanele aduse la Comisia de investigație medicală:

a) - *rămân, după examinare medicală, în libertate sau, - sînt puse la dispoziția instituției (organizației) care le-a adus la examenul medical, pentru ca aceasta să le aplice în continuare măsurile prevăzute de lege;*

(Este cazul persoanelor cu un grad ușor de ebrietate sau de intoxicare cu droguri.)

b) - *sînt trimise, în baza avizului comisiei de investigație medicală, la centrele de dezintoxicare medicală, unde sînt transportate de instituția (organizația) care le-a adus la testare;*

(Este cazul persoanelor cu un grad mediu de ebrietate sau de intoxicare cu droguri)

c) - *sînt transferate de instituțiile de asistență medicală de urgență în instituții curative.*

(Este cazul persoanelor cu un grad avansat de ebrietate sau de intoxicare cu droguri.)

Variantele determinate în soluționarea acestui caz, așa de simple la prima vedere, provoacă unele nedumeriri. Și nu asistența medicală o avem în vedere - unde toate parcă ar fi bine repartizate, ci omiterea indicațiilor privitor la colaborarea sau coordonarea acțiunilor Comisiei de investigație medicală cu autoritățile de resort, competente să sancționeze persoana pentru violarea ordinii publice și a drepturilor altora.

Un interes pe deplin justificat prezintă pentru noi măsura desemnată la litera a): rămânerea persoanelor, după examinare medicală, în libertate sau punerea la dispoziția..., care se pare, nu e corelată la creanțele legislației în vigoare. Observăm, că este o măsură bicefală. Și să nu creadă cititorul vigilent că am scăpat din vedere natura determinată a măsurilor aplicate: suntem conștienți că e vorba, totalmente, de măsuri cu caracter medical. Dar tocmai aici se naște un măr al discordiei. Și iată de ce.

Axate una față de alta, ambele soluții indicate la litera a) scot la iveală o neconcordanță subiectivă. Spre exemplu, la citirea și recitirea primei variante, nici urmă de îndoială: după examinarea medicală persoanele *rămân în libertate*. Și atât! Nici o aluzie de sancționare! Careva admonestări! (Într-adevăr, poate nu e cazul?) *Quand meme*, la cea de-a doua variantă legiuitorul dispune punerea persoanelor la dispoziția..., ca să fie aplicate în continuare măsurile prevăzute de lege. Bănuim, nu cele de natură medicală. Sau cineva dovedește contrariul?

Mai mult, sub aspect juridic Comisia de investigație medicală, unde sunt aduse la testare persoanele, nici pe departe nu e competentă să decidă rămânerea lor în libertate; ea declarându-se în unicitate doar asupra necesității de acordare a asistenței medicale. La constatarea gradului mediu sau avansat de ebrietate sau de intoxicare cu droguri. Comisia emite un aviz de internare sau recomandă transferarea în instituțiile curative ale Ministerului Sănătății. Dacă internarea nu e necesară - gradul ușor de ebrietate sau de

intoxicare cu droguri - persoanele (repetăm, constrânși) *rămân, după examinare medicală, în libertate sau sînt puse la dispoziția...* Asta-i una.

A doua: reglementările alin.(2) art.17 în mod deliberat cer ca persoana testată să facă cunoștință nu numai cu rezultatele examenului medical, dar și cu *recomandările Comisiei*. Comisia, deci, recomandă, nu decide.

Care sunt judecățile?

*Primo*. Avem certitudinea că la etapa de elaborare a proiectului de lege nu s-a efectuat expertiza juridică a fragmentului recenzat. Evaluarea juridică a proiectului de act legislativ este indicată de prevederile alin.(2) art.22 din Legea nr.780-XV. Cum n-ar fi, dar fragmentul citat relevă o totală incompatibilitate cu declarațiile despre menținerea și întărirea ordinii publice, întrucât referința făcută la măsurile ce pot fi luate pare să fie vagă și dubioasă. Nu există, spre exemplu, o individualizare a criteriului deciderii în favoarea uneia din variantele recomandate.

*Secundo*. Dacă se considera ca fiind respectate condițiile de aducere la Comisia de investigație medicală - s-ar putea, oare, altfel? – nu găsim nici un temei pentru folosirea sintagmei *rămân în libertate*, deoarece, pe lângă faptul că este într-o ușoară stare de ebrietate sau de efect al drogurilor, persoana a **violat ordinea publică și drepturile altora** – (sic!), reprezentând un pericol pentru viața și sănătatea proprie sau a celor din jur. Din care motive a și fost adusă la testare. Și atunci, problema-cheie este că s-a spus o jumătate din cele ce trebuiau spuse, iar oribila fatalitate rezidă în absența indicatorului legal de a sancționa contravenientul. Pretențiile gen sancționare contravențională ulterioară de la sine înțeles nu se acceptă. Observați la lit.a) indicele privitor la aplicarea în continuare a măsurilor prevăzute de lege.

În această ordine de idei, intervenim cu întrebarea: cine și-ar asuma dreptul să elibereze un huligan, **fără a-i aplica măsurile** – binemeritate! - de sancționare? Relevanța simplitate se ciocnește de o uimitoare nonșalanță, care duce la erodarea principiului responsabilității, fapt ce, la rândul său, face imposibilă justa aplicare a pedepsei. Aberația este flagrantă, demonstrând cu prisosință: Legea obligă, după examinare medicală, la eliberarea persoanei fără oarecare consecințe de ordin sancționator. Privind lucrurile de aproape, vom vedea că nu ne depărtăm de adevăr, numind prima varianta o eroare de drept. Considerăm că ar fi de ajuns eliminarea clauzei cu libertatea, aplicând pentru huligan *măsurile prevăzute de lege*.

Iar la o adică, la dispoziția cărei instituții (organizații) să fie pusă persoana adusă la testare: la dispoziția vreunei instituții medicale? Ba bine că nu! Într-o situație concretă, Legea generează noi confuzii: este indicată instituția (organizația), reprezentanții căreia au adus persoana la testare; nu trebuia oare indicată instituția (organizația) **competentă să aplice în continuare măsurile prevăzute de lege**? Perioada de ambiguitate nu se termină, căci nu s-au inclus prevederi referitor la capacitatea de a aduce (specificarea subiectului abilitat) la Comisie. Nu-i integrată, până la urmă, *natura* măsurilor, care poate diferenția și ea: se are în vedere ajutorul medical? sancționarea contravențională?

Raportate la cunoscutele prevederi de combatere a alcoolismului (abandonăm temporar consumul ilicit de droguri) ale Codului cu privire la contravențiile administrative[5] (CCA), reglementările invocate de Legea 713-XV nu pun accentul pe apariția în locurile publice într-o stare de ebrietate *ce jigneste demnitatea umană și moralitatea socială* (sublinierea autorilor). Am văzut, Legea revendică discernământul a trei condiții.

Cu privire la această semnătură, avem impresia că în cazul **gradului ușor de ebrietate sau de intoxicare cu droguri** noile reglementări trebuiau să pună pe capul de

afiș nu atât indicele de *aflare a persoanei în stare de ebrietate sau de efect al drogurilor*, cât pe cel de **violare a ordinii publice și a drepturilor altora**, prin care situație, fără echivoc, persoana reprezintă un pericol – real! - pentru viața și sănătatea proprie sau a celor din jur. Evident, pericol pentru viața și sănătatea proprie (sau a celor din jur) persoana aflată în stare de ebrietate (cu excepția, poate, a gradului ușor de ebrietate) sau de efect al drogurilor (absolut în toate cazurile) reprezintă și fără a viola **ordinea publică și drepturile altora**. Nu este, oare, momentul de acordat asistență medicală?

Dar nu acesta este impedimentul, ci faptul că violarea ordinii publice și a drepturilor altora este elementul caracteristic pentru componența contravenției prevăzute de art.164 CCA. Da, vom recunoaște noi, ordinea publică este obiectul generic al contravențiilor, consacrate de art.164 și 167 din CCA. Cu alte cuvinte, în ambele cazuri are loc violarea ordinii publice. În ce mod, însă? Pe care căi? Pentru rezolvarea dilemei recurgem la uzul componenței de contravenție înrolate de articolele nominalizate. Scoaterea în relief a diferitelor extreme ne justifică abaterea de la sistemul adoptat.

În principiu, latura subiectivă reflectă atitudinea psihică a autorului faptei către comportamentul său. Ce avem la contravenția de la art.167 CCA? Sub pericolul iminent al pedepsei, alineatul (1) interzice două tipuri de acțiuni antisociale. Facem abstracție de la *consumul de băuturi spirtoase în locurile publice* și urmărim inspirația Legii din cealaltă acțiune - conștient sau nu, persoana își face „*apariția în locurile publice în stare de ebrietate, ce jigneste demnitatea umană și moralitatea socială.*” Ceea ce e îndeajuns pentru calificarea în baza acestui articol. Iar dacă la **apariția...** se anexează o nouă particularitate de sine stătătoare – **violarea ordinii publice și a drepturilor altora**, cadrul juridic al art.167 CCA e depășit. Schimbarea esențială în orientarea psihică a persoanei nu permite calificarea faptei după circumstanțele articolului dat. În acest context, intenția contravenientului înclină spre dominantă huliganismului: în mod volitiv e alterată ordinea publică, subiectul reprezentând un pericol pentru viața și sănătatea proprie sau, în plin sens al cuvântului, a celor din jur.

E drept să recunoaștem, însă, că presiunea concentrică a condițiilor de aducere a persoanei la testare îmbracă un colorit mai semnificativ la desemnarea laturii obiective a componențelor de contravenție.

Dispoziția art.167 CCA cuprinde două componente de contravenție: *consumul de băuturi spirtoase în locurile publice* – ne-am anunțat dezinteresul - și *apariția în stare de ebrietate în locurile publice*. Cea de-a doua - *apariția...*- necesită valorificarea unor insignifiante nuanțe capabile să demonstreze (ne repetăm, constrânși) *jignirea demnității umane și a moralității sociale*; prin ce și s-a produs, de fapt, **violarea ordinii publice**. În lipsa acestor nuanțe, *jignirea...* n-are argumentare factologică. Pe când valorile de forță ale civilizației - *demnitatea umană și moralitatea socială*, alcătuiesc obiectul nemijlocit al contravenției. Deci nu se mai cere, în adaos, implicarea altor semnalmente (de pildă, *violarea OP*). Și apoi, care-ar fi corectitudinea declarației, precum că prin starea sa de ebrietate persoana violează drepturile altora?

Piedica cea mai serioasă pare ascunsă în rivalitatea dintre obiectul generic – descins în multitudinea relațiilor sociale din sfera ordinii publice – și indicele-clîșeu pentru decizia de aducere la Comisia de investigație medicală în baza Legii nr.713 – violarea aceluiași relații sociale din sfera ordinii publice. Va spulbera, însă, toate reveriile latura obiectivă a componenței de contravenție a huliganismului nu prea grav, pe care o deducem din dispoziția art.164 CCA:

„*Huliganismul nu prea grav, adică vorbe sau expresii injurioase în locuri publice, acostarea jignitoare a cetățenilor și alte acțiuni asemănătoare, ce tulbură ordinea publică și liniștea cetățenilor.*”

Oricare student de la Drept va strădui să demonstreze în explicarea acestuia că prin genul redat de acțiuni, în primul rând, are loc o violare, altfel zis, o tulburare a ordinii publice și a liniștii cetățenilor. Și invers: violarea ordinii publice se produce în urma acțiunilor de tipul... Concomitent se violează (da!) **și drepturile altora** \*.

Rezultă, că în cazul Legii nr.713-XV, după determinarea **gradului ușor de ebrietate sau de intoxicare cu droguri**, calificarea faptei poate avea loc numai în temeiul art.164 CCA; indicele caracteristic: prin comportament neadecvat persoana a *violat ordinea publică și drepturile altora*. Starea de ebrietate, fără îndoială, joacă rolul unei circumstanțe ce agravează răspunderea pentru contravenția administrativă. Iată că manifestarea impetuoasă a violenței prevalează șansele și precizează locul atât de mult vehiculat al semnamentului de aflare în stare de ebrietate (și punctum!). Cert e că agresivitatea persoanei (sinonim al **violării ordinii publice și a drepturilor altora**) necesită argumentarea cu probe din partea victimei, martorilor, agentului constatator, iar concluzia privitor la reprezentarea de către persoană a unui pericol pentru viața și sănătatea proprie sau a celor din jur cade pe seama organelor de resort. Dar nicidecum nu poate fi agreată rămânerea persoanei în libertate, fie și după examinare medicală, fără măsuri de influență contravențională. Soluționarea rigidă a oscilației o vedem în excluderea primei variante – cea cu libertatea, lăsând o unică soluție: varianta a doua.

Fiind privită prin prisma noțiunilor expuse, varianta a doua poate genera și ea întrebări: care să fie acele măsuri (medicale sau contravenționale) prevăzute de... (care) lege? La sigur, cuvântul *lege* în utilizarea curentă exprimă sensul larg al noțiunii. Care ar fi, să zicem, echivalentul noțiunii de *legislație*? Bunăoară, cea contravențională (administrativă). Și viceversa. Citit și înțeles altfel, textul tezei a doua de la art.17 alin.(3) lit.a) n-are logica așezare. Iar măsurile le-am analizat deja. Presupunem, că este vorba despre cele contravenționale, dar asta e o deducție.

A venit timpul și locul încă a unui suspans. Vom proba versiunea cu admiterea eratei la scrierea segmentului de Lege - privitor la convenita conjuncție *și* în locul lui *sau* (în niște discuții particulare am întâlnit păreri tolerante). Răspunsul cuprinde o respingere-netă. Vulnerabilitatea manipulării cu conjuncțiile devine perceptibilă din sensul Legii: Comisia de investigație medicală, unde sunt aduse la testare persoanele, nu e competentă să decidă aflarea lor în libertate, ci se declară asupra acordării de asistență medicală. La necesitate emite un aviz de internare în instituțiile Ministerului Sănătății. Dacă internarea e inutilă, persoanele „... *rămân, după examinare medicală, în libertate sau sînt puse la dispoziția...*”.

Ținta ripostei e reflexivitatea aparent umanistică a dubletului: ce ne facem cu libertatea? Or, ea nu posedă un caracter bivalent ci, mai degrabă, în cazul dat e convertibilă cu sancționarea. Încă un exemplu edificator. Există un lucru bine știut și presupus a fi cunoscut de fiecare: actul juridic de atragere la răspundere contravențională finalizează cu privire de libertate numai în cazul arestului administrativ (dispus la discreția instanței judecătorești). În rest, după sancționare, contravenienții rămân în libertate - toți.

---

\* A se vedea și textul cu *ordinea publică și liniștea cetățenilor*.

Tot astfel, ieșim la un nonsens dacă extragem rămânerea în libertate din internarea în Centrele de dezintoxicare medicală sau instituțiile curative. Internarea, probabil, se face pentru acordarea asistenței medicale și nu în scopul privării de libertate. Potrivit regulilor gramaticale, internarea nu-i un sinonim al privării de libertate; n-are nimic comun cu ea. Cu deplină siguranță eliminăm *rămânerea în libertate* din sfera asistenței medicale, unde voiește a o însemna acest curiosum juridic. Nu acesta, însă, este efectul special pe care îl aveam în vedere. Forța motrice a replicii rezidă în posibilitatea evitării, în genere, a orișicărei conjuncții, prin condensarea sintagmei: „**a) persoanele cu un grad ușor de ebrietate sau de intoxicare cu droguri sunt puse la dispoziția instanței competente, pentru ca aceasta să le aplice măsurile prevăzute de lege**”. Acesta urma (cu unele rezerve) să fie textul legal.

Pornind de la considerațiile enunțate, subliniem că, într-un mod cu totul judicios, prin Legea nr.713-XV s-a predeterminat, în cazul *persoanelor cu un grad ușor de ebrietate sau de intoxicare cu droguri*, abolirea de pedeapsă a huliganilor. *Dura lex, sed lex*. Asemenea metodă de tratare acumulează indecențe cu un rol nefast în garantarea liniștii și ordinii publice, afectează grav valoarea normativă a Legii și conduce la pierderea și denaturarea trăsăturilor ei de forță. Ca urmare, acolo unde conexiunile normei nu sunt corect stabilite ori motivele care stau la baza actelor juridice nu converg, inevitabil apar incertitudini cu privire la valabilitatea actului. În realitate, pentru a răspunde sarcinii pe care o are sub aspect contravențional, Legea nr.713-XV trebuie să ia ca punct de reper **condițiile de aducere la testare**, dar nu gradul constat al ebrietății sau de efect al drogurilor. Ultimul devine prioritar, în exclusivitate, aspectului medical al fraudei.

La moment se cere o concluzionare. Toate bune, dacă nu exista variația de la lit.a): era acceptabilă și varianta cu libertatea, dar fără... *aplicarea măsurilor prevăzute de lege*. Atunci puteam vorbi despre înclinarea prioritară a prevederilor legale înspre măsurile de asistență medicală. Iar dacă Legea nr.713-XV indică într-un caz necesitatea aplicării *măsurilor prevăzute de lege* (ce exclude categoric varianta cu libertatea), această indicație nicum nu poate purta un caracter particular; ea trebuia extinsă asupra tuturor gradelor de ebrietate.

Totodată, funcție de plină corespundere cu legislația în vigoare, prevederile Legii nr.713-XV nu abrogă pe cele ale CCA referitor la măsurile contravențional-sanționatorii. Nici nu le dublează, nu concurează. Dimpotrivă, cu ajutorul lor legislația administrativă amplasează într-un sistem univoc suficiente elemente de natură să contracareze și să anihileze pericolul social ce-l emană alcoolismul, narcomania, toxicomania la interferența lor cu violența. Acesta-i motivul pentru care persoanele aduse la Comisia de investigație medicală în baza Legii nr.713 – dar absolut toate – după testare sau, respectiv, acordarea asistenței medicale, prin totală excepție de la gradul de ebrietate sau de efect al drogurilor, trebuie atrase la răspundere contravențională pentru actele comise de huliganism. Orice altă tratare generează neînțeleșuri incerte vizavi de procesul de tratare a comportamentului brutal, demonstrat inițial, până la testarea de alcoolemie.

În ce ne privește, scopul scontat al publicației este inițierea unui proiect de lege pentru a realiza modificarea Legii nr.713-XV, având ca obiectiv asanarea erorii. Un alt scop îl constituie orientarea agentului constator la calificarea faptei în baza circumstanțelor instituite de Legea nr.713-XV spre următoarele.

I. La constatarea **oricărui** grad de ebrietate:

1. În cazul persoanelor care au atins vârsta de 16 ani, - spre reglementările de drept cuprinse în limitele art.164 alin.(1) CCA, însoțit permanent de art.34 pct.6) CCA (comiterea contravenției în stare de ebrietate), dar fără a forma *concursum delictorum* cu

alte componente de contravenție. Să fim de acord, după acordarea asistenței medicale de urgență (- criteriul stării de ebrietate sau de efect al drogurilor) urmează inevitabilă măsură de aplicare a sancțiunii contravenționale (- criteriul de violare a ordinii publice și drepturilor altora), acțiuni prompte ale autorităților competente conform prevederilor art.164 alin.(1) și art.34 pct.6) CCA.

Care-ar fi modalitatea inițierii procedurii? Rămâne a se vedea. În orice caz, este important că Legea nr.713-XV nu vorbește nimic despre coordonarea acțiunilor dintre serviciile medicale cu cele ale autorităților de competență jurisdicțională. Observăm că alin.(8) art.17 cere discret: „*Despre persoanele internate în centrele de dezintoxicare medicală sau în instituțiile curative se comunică membrilor de familie sau altor rude ale acestora, precum și comisiei pentru protecție socială, iar în cazul minorilor - părinților sau tutorilor și, ulterior, comisiei pentru problemele minorilor.*” Nu se dispune, însă, și comunicarea către autoritățile polițienești, care ar documenta fapta de huliganism comisă anterior de respectiva persoană.

2. Privitor la răspunderea preadolescenților în vârstă de la 14 până la 16 ani – ținând cont, cu imperturbabilitate, de stipulările art.164 alin.(2), art.34 pct.6) CCA. Din nou, concursul de contravenții nu se produce.

II. Cât privește persoanele **intoxicate cu droguri** – indiferent de gradul stabilit - într-o accepțiune mai largă, pentru cei care au atins vârsta de 16 ani, calificarea faptei se va efectua conform art.164, art.44 CCA. Remarcăm că, la moment, are loc concursul de contravenții, deoarece printre circumstanțele ce agravează răspunderea pentru contravenția administrativă – art.34 CCA, nu depistăm comiterea contravenției în stare de *intoxicare cu droguri*. Suplimentar, este imperativă argumentarea despre intoxicare ca rezultat al **consumului ilicit** de droguri și de alte substanțe psihotrope (în expunerea art.44 CCA – consum fără prescripția medicului). Respectiv, nicidecum nu se permite calificarea consumului ilicit de către minori a drogurilor și altor substanțe psihotrope în temeiul art.170 alin.(2) CCA. Maximul paradoxului constă în aceea, că subiectul răspunderii contravenționale pentru această și alte fapte săvârșite de copii, fapte enumerate în art.170 CCA, este arătat *ad-hoc* în dispozițiile alin.(1) al normei: părinții sau persoanele care îi înlocuiesc. Așa cum în privința minorilor codul nu specifică nimic, calitatea de subiect pentru consumul, fără prescripția medicului, a drogurilor și altor substanțe psihotrope, revine, în virtutea art.12 CCA, tuturor persoanelor de la 16 ani, iar calificarea acțiunii se va exercita în baza dispozițiilor generale - celor de la art.44 CCA.

Note:

1. Пьянство и алкоголизм: морали, здоровью и закону в опеки. – Chișinău, „Știința”, 1988, 254p.
2. Gh.Călcâi. Beția – fenomen dăunător omului. Filosofia și perspectiva umană. Chișinău, 2006.
3. Monitorul Oficial al Republicii Moldova, Nr.36-38/210 din 14 martie 2002.
4. A se vedea: Privire comparativă asupra cazurilor de asistență medicală persoanelor în stare de ebrietate sau de efect al drogurilor //Ordine și Lege, Nr.1 (40), ianuarie 2004; Corelații dintre sancțiunea contravențională și Legea nr.713-XV //Revista Națională de Drept”, Nr.3 (42), martie 2004; Interferențele dintre realitate și responsabilitate în cazul Legii nr.713-XV //Avocatul poporului, Nr.12/2004.
5. Codul cu privire la contravențiile administrative, cu modificări și completări până în 5 februarie 2004.

## PRINCIPIUL SUBSIDIARITĂȚII ÎN CADRUL DREPTULUI UNIUNII EUROPENE

Recenzent: Victoria Arhiliuc, doctor habilitat în drept

Subsidiarity is the principle which states that matters ought to be handled by the smallest (or, the lowest) competent authority. It is the idea that a central authority should have a subsidiarity function, performing only those tasks which cannot be performed effectively at a more immediate or local level. Subsidiarity is one of fundamental principles of EU law, according to which the EU may only set (i.e. make laws) where member states agree that action of individual countries is insufficient. The principle was established in the 1992 Treaty of Maastricht.

Unul dintre evenimentele cele mai importante din punctul de vedere al dreptului internațional public, caracteristic în special celei de a doua părți a secolului XX, a fost mișcarea activă de integrare, care a obținut formă prin crearea în diferite regiuni a unor entități conceptuale noi și originare. Aceasta s-a datorat faptului că în crearea lor s-a făcut abstracție de regulile clasice de constituire a unei organizații, regimul lor juridic incluzând caracteristici ale unui stat, precum și ale unei organizații internaționale interguvernamentale.

Cu certitudine se poate constata că de o importanță majoră a fost crearea Comunităților europene și ulterior – a Uniunii Europene. Pe parcursul anilor s-a demonstrat elocvent că cele trei Comunități europene create din start, având personalitate juridică, au evoluat într-o structură slab cunoscută de teoria și practica internațională, fiind guvernate de un sistem juridic diferit de cel al dreptului internațional public.

Integrarea europeană a afectat practic toate domeniile – economic, politic, social, iar cadrul juridic creat a obținut supremație asupra dreptului național al statelor membre.

Premisele politice, juridice – materiale și procedurale, precum și cele instituționale ale legalității și efectului dreptului Uniunii Europene sunt evidente. Or analiza acestei probleme nu ar fi completă și ar contribui, probabil, la o sesizare și interpretare neadecvată a filosofiei Uniunii Europene, dacă nu ar fi examinată instituția subsidiarității.

Noțiunea de „subsidiaritate” derivă de la latinescul *subsidiarius*[1] și are originea în gândirea romano-catolică, principiul respectiv stipulând că guvernul trebuie să întreprindă numai acele inițiative care sunt în afara posibilităților indivizilor ori grupurilor private care acționează individual. Principiul este bazat pe autonomia și demnitatea ființei umane și declară că toate formele societății – de la familie la stat și ordine internațională – trebuie să fie în serviciul acesteia. Subsidiaritatea pornește de la faptul că ființa umană este una socială și accentuează importanța comunităților și instituțiilor mici și medii, precum familia, biserica, asociații benevole care împuternicesc acțiuni individuale și leagă individul de societate.

Principul în cauză a fost lansat în enciclica *Rerum Novarum* din 1891 de către Papa Leo XIII drept o tendință de articulare a unei mediane dintre excesele *laissez-faire* ale capitalismului și diferitele forme ale totalitarismului, subordonând individul față de stat. Dezvoltarea acestui principiu a fost continuată de către Papa Pius XI în enciclica *Quadragesimo Anno* din 1931, precum și de *Economic Justice for All* în cadrul Conferinței Episcopilor Catolici[2].

În condițiile Uniunii Europene subsidiaritatea a constituit centrul atențiilor și discuțiilor în cadrul elaborării și semnării Tratatului asupra Uniunii Europene (TUE). Aprobarea principiului subsidiarității a constituit reflectarea rezervelor existente față de federalizarea Comunității. Conform art. 5 CE (fostul art. 3b):

a. Comunitatea acționează în limitele competențelor care îi sunt conferite și a obiectivelor care îi sunt atribuite prin Tratat;

b. În domeniile care nu țin de competența sa exclusivă, Comunitatea nu intervine, conform principiului subsidiarității, decât dacă și în măsura în care obiectivele acțiunii vizate nu pot fi realizate de o manieră suficientă de către statele membre și pot fi realizate, ca urmare a dimensiunilor sau a efectelor acțiunii vizate, mai bine la nivel comunitar;

c. acțiunea Comunității, conform aceluiași articol, nu depășește ceea ce este necesar pentru atingerea obiectivelor Tratatului.

O asemenea formulare creează margini de discreție pentru interpretare, fapt care nu s-a lăsat așteptat. Este de menționat că prima parte a articolului este destul de clară, astfel că Comunitatea dispune de autoritate în domeniile expres stabilite. Procesul de integrare reflectă lărgirea domeniilor în cauză, iar Curtea Europeană de Justiție (CEJ) a interpretat competențele legislative ale Comunității în sens larg, prin intermediul doctrinei puterilor incluse, precum și aplicarea art. 308 CE (fostul art. 235), conform căruia se stabilește că dacă o acțiune a Comunității apare ca necesară pentru realizarea, în funcționarea pieței comune, a unuia dintre obiectivele Comunității, fără ca Tratatul să fi prevăzut competențe necesare în acest scop, Consiliul, statuând în unanimitate pe baza propunerii Comisiei și după consultarea Parlamentului European, ia dispoziții corespunzătoare.

Principiul subsidiarității a fost interpretat de către savanți în sens larg și în sens îngust. Astfel, Avocatul (A.G.) General Toth, bazându-se pe jurisprudența CEJ, Cazul ERTA[3] în speță, afirmă că competența Comunității este, în principiu, exclusivă în toate domeniile delegate de către statele membre. Reieșind din aceasta, nu poate exista o concurență în competențe între Comunitate și statele membre, astfel că autoritatea Comunității începe acolo, unde încetează cea a statelor membre, cele din urmă fiind în drept să acționeze numai în limitele strict definite și delegate de către Comunitate statelor membre. Chiar și în cazurile când Comunitatea nu îndeplinește competențele transferate, statele membre nu se bucură de dreptul la o concurență în competențe. În calitate de concluzie A.G. Toth susține că principiul subsidiarității este o continuare, referindu-se la doctrina supremației în calitate sa de fundament al dreptului comunitar[4].

La rândul său, J. Steiner interpretează subsidiaritatea în sens îngust, argumentând că Comunitatea are competență exclusivă, conform art. 3b CE (actualul art. 5), numai în domeniile în care deja a legiuit. Competența statelor membre încetează acolo unde împuternicirile au fost exercitate de către Comunitate și nu acolo unde își începe competența. Faptul că competența de a acționa a fost conferită Comunității prin Tratat, aceasta nu înseamnă că, în mod sigur, nu poate fi subiectul principiului subsidiarității[5].

Diferența dintre pozițiile prezentate mai sus este evidentă, cristalizarea unei abordări corecte fiind posibilă pe viitor în baza jurisprudenței CEJ, care va fi solicitată cu certitudine de a se pronunța asupra problemei[6].

În comparație cu limbajul TUE, Constituția Europeană[7] este mai explicită și stipulează în art. I-11 că limitele competențelor Uniunii are la bază principiul atribuirii. Exercițarea competențelor Uniunii are la bază principiile subsidiarității și



proporționalității. În temeiul principiului atribuirii, Uniunea acționează în limitele competențelor ce i-au fost atribuite prin Constituție de către statele membre în vederea atingerii obiectivelor stabilite de către aceasta. Orice altă competență neatribuită Uniunii prin Constituție aparține statelor membre. În temeiul principiului subsidiarității, în domeniile ce nu țin de competența sa exclusivă, Uniunea intervine numai și în măsura în care obiectivele acțiunii preconizate nu pot fi atinse în mod satisfăcător de către statele membre nici la nivel central, nici la nivel regional și local, dar pot fi, datorită dimensiunilor și efectelor preconizate, mai bine atinse la nivelul Uniunii.

Instituțiile Uniunii aplică principiul subsidiarității conform Protocolului privind aplicarea principiilor subsidiarității și proporționalității[8] anexat la Constituție. Parlamentele naționale veghează la respectarea acestui principiu conform procedurii prevăzute în Protocolul menționat.

Conform Protocolului, fiecare instituție asigură în mod constant respectarea principiilor subsidiarității și proporționalității. Înainte de a propune un act legislativ, Comisia procedează la consultări ample. Aceste consultări trebuie să țină cont, dacă este cazul, de dimensiunea regională și locală a acțiunilor preconizate. În caz de urgență excepțională, Comisia nu mai procedează la aceste consultări. În propunerea sa, Comisia expune motivele deciziei sale.

Comisia trimite atât parlamentelor naționale ale statelor membre, cât și organelor legislative ale Uniunii toate propunerile sale legislative, precum și propunerile sale modificate. Din momentul adoptării, rezoluțiile legislative ale Parlamentului European și pozițiile Consiliului de Miniștri sunt trimise de către aceștia parlamentelor naționale ale statelor membre.

Comisia își motivează propunerea cu privire la principiile subsidiarității și proporționalității. Orice propunere legislativă trebuie să cuprindă o fișă cu elemente detaliate care să permită formularea unei aprecieri cu privire la respectarea principiilor subsidiarității și proporționalității. Această fișă trebuie să cuprindă și elemente de apreciere a impactului propriu pe plan financiar și, atunci când e vorba de o lege-cadru, a efectelor sale asupra reglementărilor care trebuie puse în aplicare de către statele membre, inclusiv, dacă este cazul, asupra legislației regionale. Motivele care conduc la concluzia că un obiectiv al Uniunii poate fi atins într-un mod mai eficient la nivelul acesteia trebuie să aibă la bază indicatori de calitate și, în măsura posibilului, de cantitate. Comisia ia în considerare necesitatea de a face posibil ca orice sarcină, de ordin financiar sau administrativ, ce revine Uniunii, guvernelor naționale, autorităților regionale sau locale, agenților economici și cetățenilor să fie cât mai redusă posibil și pe măsura obiectivului urmărit.

Orice parlament național al unui stat membru sau orice cameră a unui parlament național poate, în termen de șase săptămâni de la data comunicării propunerii legislative a Comisiei, să adreseze președinților Parlamentului European, Consiliului de Miniștri și Comisiei un aviz motivat care să conțină motivele pentru care estimează că propunerea în cauză nu este conformă cu principiul subsidiarității. Fiecărui parlament național sau fiecărei camere a parlamentului național îi revine sarcina de a consulta, dacă este cazul, parlamentele regionale cu puteri legislative. Parlamentul European, Consiliul de Miniștri și Comisia țin cont de avizele motivate adresate de către parlamentele naționale ale statelor membre sau de către o cameră a acestor parlamente.

Parlamentele naționale ale statelor membre cu un sistem parlamentar monocameral dispun de două voturi, în timp ce fiecare cameră dintr-un sistem parlamentar bicameral dispune de un vot.

În cazul în care avizele motivate privind nerespectarea principiului subsidiarității de către una dintre propunerile Comisiei ar reprezenta cel puțin o treime din totalul voturilor atribuite parlamentelor naționale ale statelor membre și camerelor parlamentelor naționale, Comisia este obligată să-și revizuiască propunerea. Acest prag este de cel puțin un sfert atunci când este vorba de o propunere a Comisiei sau de o inițiativă a unui grup de state membre în cadrul dispozițiilor din Constituție cu privire la spațiul de libertate, securitate și justiție[9]. După revizuire Comisia poate decide dacă să-și mențină, să modifice sau să-și retragă propunerea, motivând decizia.

Curtea de Justiție are competența de a judeca acțiunile introduse pe motiv de încălcare a principiului subsidiarității într-un act legislativ, acțiuni introduse de către statele membre sau transmise de către acestea conform ordinii lor juridice, în numele parlamentului lor național sau al unei camere a parlamentului respectiv. Aceste acțiuni pot fi, de asemenea, introduse de către Comitetul Regiunilor, când acestea privesc acte legislative pentru care Constituția prevede consultarea sa.

În fiecare an Comisia prezintă Consiliului European, Parlamentului European, Consiliului de Miniștri și parlamentelor naționale un raport cu privire la aplicarea principiului în cauză. Acest raport anual este transmis, de asemenea, Comitetului Regiunilor și Comitetului Economic și Social.

În ordinea de idei a celor expuse vizavi de formularea cuprinsă în Constituție, conchidem că formal principiul subsidiarității se aplică acelor domenii în care Uniunea Europeană nu are competențe exclusive, *i.e.* stabilind cazurile când aceasta poate sau nu poate acționa. În practică, însă, principiul poate fi utilizat într-o modalitate neformală la extinderea discuțiilor privind atribuirea competențelor Uniunii Europene ori menținerii lor pentru statele membre.

Din cele menționate se impune o concluzie: **principiul subsidiarității are dimensiune juridică și politică**, motiv pentru care la baza consecințelor sale juridice și politice pot sta diferite criterii, cum ar fi:

- **criteriul suficienței** – acțiunile trebuie să fie necesare, pentru că acțiunile indivizilor ori guvernelor statelor membre separat nu vor atinge obiectivul scontat al acțiunii;
- **criteriul beneficiului** – acțiunea trebuie să aibă o valoare adăugată în comparație cu cele posibile de a fi atinse de către un individ ori guvern al statului membru;
- **criteriul apropierii de cetățean** – deciziile trebuie să fie luate la maximumul posibil de cetățeni;
- **criteriul autonomiei** – acțiunea trebuie să asigure libertatea individului.

Constituția Europeană, fiind menită să integreze tratatele existente anterior, nu a dat o definiție clară a subsidiarității, acesta fiind un principiu juridic ori al guvernării administrative sau unul al guvernării publice distribuite, cea din urmă fiind reflectată în agenții publice, autorități și alte organe guvernamentale organizate independent și reglementate prin legi publice ori private speciale. Faptul că principiul subsidiarității nu a fost clar definit în Constituția Europeană se datorează, probabil, aceluiași motiv invocat și în cadrul elaborării Tratatului de la Maastricht. Din cele prezentate pe parcursul articolului s-a făcut evident că statele membre ale Uniunii Europene au o abordare

diferită a implicațiilor politice ale subsidiarității în dezvoltarea instituțiilor locale. Această înțelegere diferită variază de la federalism la interguvernamentalism, de la naționalism la regionalism, de la instituția guvernului la guvernare concertată.

Totuși, criteriile specificate mai sus ghidează la o idee certă că modificările operate în domeniul subsidiarității reflectă interesul comun de a supune competența supranațională a Uniunii Europene unei acceptări și legitimități din perspectiva popoarelor Uniunii. Din punct de vedere pozitiv, subsidiaritatea este tangentă agendei politice a Uniunii Europene, conform căreia se accentuează asupra guvernării „de jos” și fortificarea instituțiilor democratice naționale[10].

Mai mult ca atât, armonizarea guvernării locale condițiilor Constituției este prerogativa fiecărui stat membru, subsidiaritatea fiind o măsură importantă a reducerii deficitului democratic și legitimității.

În altă ordine de idei, Constituția Europeană în forma în care a fost elaborată nu abordează condițiile democrației naționale la nivel primar, astfel că este imposibil de a diferenția clar guvernarea Uniunii Europene de cea a statelor naționale. Or guvernarea pe niveluri în statele membre reflectă tradițiile democratice și administrative care stau la baza statului național. Situația actuală în cadrul Uniunii Europene în materie de subsidiaritate poate fi privită prin prisma a două optici.

*Primo*, tradițiile diferite au un impact de organizare a cadrului instituțional, subsidiaritatea fiind implementată în baza guvernării publice distribuite supranaționale și verticalei naționale ascendente pentru crearea unor agenții publice independente și altor organe guvernamentale. În acest sens ne putem referi la exemplul Franței, care are 22 de adunări electivă, iar guvernele locale au tins la fortificarea parteneriatului mutual public-privat cu guvernul central și menținerea statutului politic, în timp ce autoritățile democratice au control asupra subsidiarității, *i.e.* asupra agențiilor publice independente. În comparație cu Franța, sistemul englez este bazat pe medierea din partea statului în cadrul subsidiarității agențiilor publice independente.

*Secundo*, tradițiile de guvernare ale statului cristalizează agenda problemelor guvernării democratice atunci, când guvernarea publică distribuită supranațională și verticală națională ascendentă joacă rolul de generator al deficitului democratic, al legitimității și raportării în sens de responsabilitate. Conform Raportului OECD 2002, amintit mai sus, multe guverne realizează că administrarea de la distanță a dat naștere unei responsabilități specifice și unor probleme de control democratic, precum și, totodată, s-a focalizat asupra îmbunătățirii guvernării acestor organe. Or, conform acestui Raport, OECD recunoaște că numai în statele europene continentale guvernarea publică distribuită face parte din subsidiaritate. Oricum, noțiunea de „guvernare” a devenit un cuvânt la modă[11].

Din această analiză a principiului subsidiarității se poate conchide asupra faptului că el a contribuit, prin proclamarea sa în Tratatul de la Maastricht, la dispariția statului național și stabilirea unui vector clar de dezvoltare mai departe a Uniunii Europene și a relațiilor acesteia cu statele sale membre, atât la nivel politic, cât și la nivelul raportului dintre dreptul Uniunii Europene și dreptul național al fiecărei țări[12].

Filosofia principiului subsidiarității trebuie să fie concepută în context cu modificările majore operate prin TUE pentru atingerea scopului teleologic – crearea Pieței Unice: abolirea frontierelor naționale, declararea cetățeniei Uniunii Europene, Uniunea Monetară și Economică. Un alt factor imperativ de a fi menționat este crearea Comitetului Regiunilor, astfel că principiul subsidiarității fiind indirect consolidat prin

regionalizarea Europei în contextul globalizării. Până în prezent problema de bază a integrării europene ținea de limitarea, prin negocieri, a competențelor statelor membre în favoarea Uniunii Europene, *i.e.* guvernare publică supranațională.

Astfel, Tratatul de la Maastricht, precum și Constituția Europeană nu numai că au stabilit atribuțiile Uniunii la nivel supranațional, dar au și cerut de la statele membre întreprinderea măsurilor pentru crearea unei guvernări verticale naționale în ascendență.

În concluzie, indubitabil se poate afirma faptul că statele membre par a sesiza complet problema deficitului democratic prin intermediul unor reforme constituționale. Chiar și în detrimentul tradițiilor istorice conform cărora statul este superior societății (sistem continental) ori statul acționează în calitate de mediator (sistem anglo-saxon), statele tind la elucidarea unei soluții, astfel că prioritățile sunt într-o modificare continuă și din perspectiva principiului subsidiarității, guvernarea publică distribuită pentru statele membre înseamnă trecerea de la crearea agențiilor, autorităților și altor organe guvernamentale la implementarea unei guvernări benefice. Așadar, crearea unor agenții de drept public și stabilirea parteneriatului cu agenții de drept privat este constatată în majoritatea statelor. Anume acest ultim aspect reprezintă o nouă tendință în cadrul Uniunii Europene, la bază fiind puse criteriile menționate mai sus.

Note:

1. <http://www.hyperdictionary.com/dictionary/subsidiarius> - dicționar explicativ on-line
2. [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_lxiii\\_enc\\_1505\\_1891\\_rerum-ovarum\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_1505_1891_rerum-ovarum_en.html)
3. C. 22/70, Comisia c. Consiliu [1971].
4. Craig, P. and De Burca, G., EU Law. Text, cases, and materials, 2<sup>nd</sup> ed., Oxford, 1998, p. 125.
5. Ibidem supra, p. 126.
6. Craig, P. and De Burca, G., EC Law. Text, cases, and materials, 1<sup>st</sup> ed., Oxford, 1995, p. 116.
7. Tratatul asupra Constituției Europene  
<http://www.ier.ro/Proiect%20de%20Tratat%20Constitutional.pdf>
8. Protocolul privind aplicarea principiilor subsidiarității și proporționalității
9. <http://www.ier.ro/Proiect%20de%20Tratat%20Constitutional.pdf>
10. Burrows, F., Free Movement in European Community Law, Oxford University Press, 1987, p. 347.
11. Bellamy, R. and Warleigh, A., Citizenship and governance in the European Union, London; New York: Continuum, 2001, p. 76.
12. Joerges, Ch., and Ehlermann, C.-D. Good Governance in the European Internal Market: Two Competing Legal Conceptualisations of European Integration and their Synthesis. // *EUI working papers*. RSC 2001/29, 2001 // <http://www.iue.it/RSCAS/WP-Texts/01%5F29.pdf>, p. 55.
13. Cloos, J., Reinesh, G., Vignes, D. et Weyland, J., Le Traité de Maastricht, genèse, analyse, commentaires, Brylant, Bruxelles, 1993, p. 123.

## LEGALITATEA ÎN STATUL DE DREPT

Recenzent: Dumitru Grama, doctor în drept

In the present article are analysed factors and terms which ensure *de jure* and *de facto* execution of legality principals within State, executive and judicial organisms in each country which carries out the edification of legal State. The authors emphasize the gaps and propose certain recommendations which would contribute to fortification of the legacy in the Republic of Moldova.

Conceptul “statului de drept” presupune o bună funcționare a tuturor organismelor de guvernământ în stat, dar pentru ca aceasta să aibă loc trebuie pusă în capul mesei Legea. “Regulile, pe care statul le stabilește, sub sancțiunea constrângerii, trebuie să fie obligatorii, atât pentru indivizi, cărora li se adresează, cât și pentru stat”[1]. Prin aceasta se reflectă raporturile între puterea de stat, societate și cetățean. Rădăcinile acestui concept își au începutul în cutuma engleză, în care “domnia legii” era principii fundamental al vieții sociale.

Instituțiile democratice în stat nu pot exista, nu pot funcționa viabil, dacă legea este nesocotită, dacă legea rămâne doar pe hârtie, nefiind elaborat mecanismul de transpunere a ei în viață, legea, practic, neacționând, sau acționând doar în interesele unei elite de business. Nu putem vorbi despre o funcționare eficientă a instituțiilor democratice în stat atunci când se încalcă legea, iar încălcarea ei rămâne nepedepsită.

“Edificarea statului de drept nu este un moft al cuiva, nu este un tribut plătit modei, ci o necesitate vitală dintre cele mai stringente, determinată de condițiile noi de viață, de perioada de tranziție de la economia supracentralizată, la economia liberă de piață, de la o conducere autoritară, la o conducere bazată pe principii democratice”[2].

Instituțiile democratice ale statului de drept trebuie să funcționeze în baza principiului legalității. Noțiunea de legalitate presupune calitatea de a fi în conformitate cu legea. Principiul legalității cere autorităților administrative să se conformeze în actele lor regulilor de drept prestabilite, iar în cazul ignorării acestora li se pot cere reparații pentru pagubele provocate. Or, în alți termeni, statul de drept este un stat de legalitate. Fiecare cetățean, fiecare funcționar public, fiecare organism de guvernare în stat trebuie să se supună în activitatea lor prescripțiilor normelor dreptului.

Se știe că instituțiile democratice în statul de drept trebuie să respecte Constituția. Statul de drept presupune, mai întâi, respectarea legilor conform Constituției. Toată activitatea desfășurată în stat de către instituțiile lui trebuie să se supună legilor constituționale. Statul de drept presupune o ordine normativă, în care regulile de drept se subordonează unele altora într-o anumită ierarhie: regulile, emanând de la organele administrației, se supun legilor, legile se supun Constituției.

Edificarea *de facto* a statului de drept nu poate permite unei instituții democratice, cum este, de exemplu, parlamentul, a revizui Constituția în interese electorale, deoarece un stat de drept edificat în toată puterea cuvântului include prevederea unor astfel de sisteme de revizuire a Constituției, de balanțe și contragreutăți, care să nu permită unui organism de guvernare în mod unilateral să modifice Constituția după bunul său plac.

Astfel, modificarea Constituției nu poate fi decât opera unei adunări, abilitate expres, alcătuită pe baze autentice democratice cu respectarea procedurii specifice de

revizuire a așezământului suprem. Însăși revizuirea trebuie limitată astfel, încât prin ea să nu fie lezate valorile esențiale ale democrației constituționale[3].

Care sunt garanțiile aplicate împotriva încălcării drepturilor cetățeanului, prin adoptarea de către stat a unor legi sau a unor decizii administrative abuzive? În acest scop se instituie controlul constituționalității legilor și contenciosul administrativ.

Tot în sprijinul garanțiilor împotriva încălcării drepturilor omului de către autoritățile puterilor în stat apare necesitatea unei structurări a aparatului de stat în care autoritățile și instituțiile statului să exercite între ele un control reciproc și să împiedice încălcarea sferei de competență, care le-a fost destinată.

Pentru ca instituțiile democratice ale statului să funcționeze cu eficiență în statul de drept este necesar să se stabilească cu strictețe principalele funcții ale statului și principalele raporturi dintre organisme de guvernământ, adică dintre ramurile puterii în stat. Aceste raporturi trebuie să fie de așa natură, încât să se poată controla reciproc și să se asigure echilibrarea activităților lor. Cu alte cuvinte, este nevoie de separația, colaborarea, interferența și controlul reciproc al organismelor de putere în stat.

Potrivit prevederilor Constituției, în Republica Moldova puterea legislativă, executivă și judecătorească sunt separate și colaborează în exercitarea prerogativelor ce le revin (art. 6). Separația prerogativelor instituțiilor democratice în stat duce la activitatea lor mai eficientă, deoarece fiecare organism de guvernământ își are competențele sale și nu trebuie să se amestece în competențele altei puteri. Uzurparea puterii duce la un sistem totalitar.

În statul de drept justiția este independentă. Personajul-cheie în statul de drept este judecătorul. El este chemat să decidă dacă autoritatea a acționat pe baza unui statut juridic și în limitele recunoscute de lege, precum și dacă persoanele fizice și morale și-au întemeiat activitatea lor pe drepturi subiective sau pe interese legitime protejate[4].

Dacă o bună și armonioasă repartizare a competențelor, inclusiv a celor de control reciproc, între autoritățile publice este de natură să facă posibilă instaurarea unui stat de drept, acest fapt trebuie însoțit de un altul, care este strâns legat de primul și anume – limitarea puterilor publice, consacrarea și garantarea unei palete largi de drepturi și libertăți cetățenilor[5].

Pentru ca instituțiile statului să funcționeze în mod democratic și efectiv este necesar:

- În primul rând, legea trebuie să fie pusă în capul mesei, să fie respectată de toți;
- În al doilea rând, legile trebuie să fie coordonate cu prevederile constituționale;
- În al treilea rând, să se asigure respectarea deciziilor Curții Constituționale privind constituționalitatea legilor și actelor normative în stat.
- În al patrulea rând – să se respecte executarea hotărârilor judecătorești, care, din păcate, rămân foarte multe neexecutate;
- În al cincilea rând, existența *de facto* a justiției independente;
- În al șaselea rând, asigurarea accesului real al cetățenilor la justiție.

Un astfel de stat, în care vor fi realizate aceste principii, va fi un stat de drept în adevăratul sens al cuvântului, un stat bazat pe separarea puterilor, în care organele lui, persoanele de răspundere se comportă în conformitate cu legile statului, care reglementează activitatea lor, legi ce respectă drepturile fundamentale ale omului.

Republica Moldova, de rând cu alte republici ex-sovietice, s-a declarat stat de drept prin articol constituțional. Or, statul de drept este o necesitate obiectivă pentru majoritatea societăților contemporane ale Europei Centrale și de Est, aflate în tranziție de la un regim totalitar la un regim democratic. Aceasta se datorează, în primul rând, pentru că statul de drept presupune existența unui regim constituțional, în care toți se supun legii, începând de la muncitorul de rând până la președintele țării. În al doilea rând, legea reprezintă interesele societății, a maselor largi și nu a unui grup de oameni aparte. În al treilea rând, în statul de drept încălcarea legii este pedepsită. Pedepsa se aplică tuturor, indiferent dacă e bogat sau sărac.

Statul de drept garantează apărarea drepturilor și libertăților fundamentale ale omului, care sunt considerate primare față de puterea statală, ceea ce este consfințit de dreptul internațional.

Edificarea statului de drept în Republica Moldova trebuie să constituie o preocupare permanentă a organismelor de conducere din țară. În acest sens este necesară o reformare complexă a societății, orientată spre asigurarea supremației legii, separării puterilor, apărării drepturilor omului.

Concluzionăm că funcționarea instituțiilor democratice în statul de drept trebuie să asigure triumful legalității, ceea ce înseamnă că cetățeanul de rând trebuie să știe că legea se respectă de către toți: de la muncitor până la ministru deopotrivă. Aceasta înseamnă că toți suntem egali în fața legii și toți răspundem pentru activitatea noastră în fața legii, a statului și a poporului.

Note:

1. Negulescu P. Curs de drept constituțional. - București, 1927, p. 100.
2. Costachi Gh. Statul de drept: între teorie și realitate. – Chișinău, 2000, p. 40.
3. Deleanu Ion. Drept constituțional și instituții politice. Vol. II. – București, Ed. 19., p. 70.
4. Ioan Deleanu, Marian Enache. Statul de drept // Dreptul, nr. 7, 1993, p. 8.
5. Vrabie G., Popescu S. Teoria generală a dreptului. - Iași, "Ștefan Procopoiu", 1995, p. 275.

Татьяна Земба

## АМЕРИКАНИСТИКА КАК ГЛОБАЛЬНОЕ ЯВЛЕНИЕ

Рецензенты: Александру Рошка, академик  
Елена Крестьянникова, доктор филологических наук

This article examines present state of American studies – the study of the United States that recently became a flourishing global academic enterprise for the benefit of mutual understanding between peoples and countries as the best road to peaceful and prosperous world. It focuses on democratic ideal and cosmopolitan values - these most characteristic features of American studies and the subject of the given academic discipline, which develops worldwide in a form of intercultural dialog. A special place of Russian school of Amerikanistik in this international movement of thought is considered with hope that Moldovan science will follow this example of thoughtful learning of American democratic experience.

Термин «глобализация» в начале 80-х годов ввел в научный и политический оборот американский социолог Дж. Маклин с целью подчеркнуть ускоренную интеграцию и растущую взаимозависимость стран и народов, порожденные динамичным развитием новых технологий, транспорта и связи и устранением многих искусственных препятствий на пути движения товаров, услуг, капитала, знаний и людей через национальные границы. Особое место в этом объективном процессе создания глобального «мира без границ» принадлежит изучению США. Учитывая некоторый терминологический туман, напомню, что американистика, или американоведение - это комплексная научная дисциплина, занимающаяся изучением Соединенных Штатов, и соответствующая отрасль университетского образования. Термин используется параллельно с понятием «американские исследования» (American Studies).

Уже приходилось говорить и писать об американском видении интернационализма и о программах академического обмена как одной из важных форм интернационализма (1). Думаю, что **“международное движение американистов”**, как это формулируют его участники из разных стран мира, также является важным проявлением интернационализма в действии (2). Международное сообщество американистов – это профессиональное объединение коллег и единомышленников, объединенных демократическими убеждениями и преданностью космополитическим ценностям. Это ярко проявляется на примере работы Европейской Ассоциации Американских Исследований (EAAS), других национальных и международных профессиональных объединений, работающих в области американистики, включая российские (2, 3). В упомянутых материалах показано, что, начиная с середины 1980-х и, в особенности на протяжении 1990-х годов, изучение Соединенных Штатов приобрело поистине всемирный характер, превратившись в **«глобальное академическое предприятие»**. При этом характерно, что космополитический дух Америки как объекта изучения экстраполируется на международное сообщество изучающих ее ученых, которые все более стремятся к сотрудничеству поверх национальных границ и прочих



барьеров. Интернациональное движение американистов еще со второй половины 80-х годов, когда, помимо США, других стран Американского континента и Западной Европы, его составной частью стали и СССР, и Восточная Европа, и другие регионы мира, ввело в среду знатоков Соединенных Штатов известный в спорте лозунг: «**Все мы – одна семья**». Российская Ассоциация изучения США и Румынская Ассоциация американских исследований вступили в EAAS в 1996 году. В момент создания российской Ассоциации в ее состав вошли 120 специалистов из многих городов и районов России, а также ученые из Минска, Одессы, Тбилиси и американские участники лекционной программы Фулбрайта в МГУ. Российское Общество по изучению культуры США (ОИКС) действует более 30 лет, и уже в конце 90-х годов объединяло свыше двухсот человек, ведущих исследования в области американской литературы, журналистики, театроведения, искусствоведения и культурологи в России, на Украине, в Белоруссии, Узбекистане, Казахстане, Киргизии, Эстонии, Литве. С конца 90-х состав общества пополнили ученые из США, его гостями регулярно становятся ведущие американисты из Великобритании, Германии, Австрии, Польши, Норвегии и других стран. Задача российского ОИКС «показать, как громадна толща американской национальной культуры и американского национального характера». Взаимовлияние русской и американской культур – одно из приоритетных направлений в работе Общества. Большое внимание уделяется истории Русской Америки, которая органически влилась в американское общество, науку и культуру и дала замечательные образцы высокодуховных художественных произведений (3).

Подчеркивая значение американистики как интернационального явления и восприятия Соединенных Штатов в широком международном контексте, президент Европейской Ассоциации Американских исследований, немецкий ученый Хейнц Иктадт писал: «Изучение США извне помогает осознать Америку как культуру, отчетливо американскую, и вместе с тем служащую связующим звеном и посредником между различными культурами и культурными традициями. Растет тенденция рассматривать Европу в более широком диапазоне американских исследований, фокусируя внимание на компаративных проблемах культурной и социальной истории и тем самым, признавая, что не только Америка в большой мере является европейским творением, но и значительная часть Европы создана Америкой. После периодов идеализации и разочарования европейское интеллектуальное сообщество, включая молодежь, все более смотрит на США открытыми глазами. И, несмотря на элементы скептицизма в этом взгляде, правдой остается то, что и лично и академически их, прежде всего, интересует то, что приходит из США. Даже в сегодняшней объединенной Европе и ученые, и студенты часто находят свой родной континент узким и ограниченным по сравнению с Соединенными Штатами, которые они воспринимают как открытые и представляющие будущее» (2). Работая в США, я наблюдала именно такое отношение к Америке со стороны исследователей и студентов из Западной и Восточной Европы, включая постсоветские страны, и других регионов мира.

Кратко и емко необходимость познания и применения американского опыта объясняет заместитель директора Института США и Канады РАН В.А. Кременюк: «**США задали темп и вектор движения всему современному миру своей этикой, политическим мышлением, технологическими прорывами, а главное - гласным, публичным и обстоятельным разбором собственных достижений и**

**провалов, на чем учатся (в силу своих способностей) остальные члены международного сообщества».**

В наших коллективных поисках места Молдовы в интегрирующейся Европе необходимо осознание двух идей, четко формулируемых и американскими, и европейскими, и российскими специалистами. «Основная идея Европы означает быть космополитом в самом буквальном смысле». «Поскольку Европа – это в равной мере и идея и место, простой факт состоит в том, что Америка также является частью Европы, связанная с нею узами семьи, историей и ценностями» (4).

Впечатляющим подтверждением тенденций к сотрудничеству стали создание в 2000 году Международной ассоциации американских исследований (IASA) и ее всемирные конгрессы (Нидерланды, 2003; Оттава, 2005). Эти события демонстрируют, что Америка и ее изучение стали подлинно «транснациональными», «глобальными явлениями», активными участниками которых становятся многие страны, включая Азию и Африку. Американские исследования - дело и миссия энтузиастов, людей «преданных» изучению Америки и преподаванию в этой области. Цель IASA: способствовать активизации усилий по дальнейшей интернационализации процесса познания США, подготовке специалистов по Америке, международному обмену идеями и информацией между американистами всех стран, сотрудничеству, дискуссиям, сближению различных интересов и идеологических подходов. Международное сообщество американистов особое внимание уделяет проблемам интеграции, транскulturализма и транснационализма в широком контексте глобализации и роли США в этом процессе. Создатели IASA призывают не только специалистов по Америке, но всех представителей интеллигенции, прежде всего ученых, журналистов, политиков планеты, способствовать межкультурному диалогу путем распространения знаний о США.

Проанализировав современное состояние и перспективы развития американистики, форумы еще раз продемонстрировали, что глобальное сообщество специалистов по Америке отличает высокий уровень обсуждения проблем и плюрализм мнений, доходящий до поляризации точек зрения и споров. Они показали: в современном взаимосвязанном и взаимозависимом мире происходит глобализация американистики как диалога культур. В условиях глобальной интеграции американский культурный плюрализм представляет особый исследовательский интерес. Хотя конгрессы свидетельствуют об эволюции американистики в направлении более критических взглядов на место США в глобализирующемся мире, было признано, что и правый, и левый антиамериканизм – это опасные крайности, которые, тем не менее, могут быть обозначены известной формулой: «Янки, уходите домой, и возьмите нас с собой!» Дух конгрессов хорошо выразил доклад на тему **«Америка, если бы ты знала, как мы скучаем по тебе!»** Несмотря на их остроту, дискуссии завершились на оптимистической ноте, с ощущением, что общими усилиями удалось проанализировать роль США в современном мире и наметить пути для достижения баланса между многообразием культур и культурной интеграцией. Они констатировали, что сущность Америки и американистики как глобального движения мысли – это сближение людей и стран через взаимное изучение и понимание, которые являются магистральным путем к мирному миру (6, 5).

На этом общем фоне обнадеживающим признаком того, что изучение США в Молдове также может успешно развиваться на путях космополитизма, стали замечательное выступление на международной конференции по проблемам американистики (2005) и раздел по американской философии в сборнике аналитических программ по этой дисциплине профессора Василе Цапока. Разработанные на основе румынских переводов и анализа трудов заокеанских мыслителей, они вместе с тем начинаются именем и словами Льва Николаевича Толстого. Как поведал молдавский профессор, гений русской литературы ставил в один ряд Будду, Христа и Эмерсона, считая, что для положительных изменений общество, российское общество, в частности, «нуждается в Будде, Христе и Эмерсоне»... Профессор Цапок привел и другие замечательные слова Толстого из его «Журнала идей»: «Болезнь, не писал три дня, но читал Генри Торо и душевно поднялся в результате» (7). Думаю, не только великий русский писатель, читая Генри Торо, был способен испытать духовно оздоравливающее и возвышающее воздействие американской мысли. Хотелось бы надеяться, что подобная русско-румынско-американская идейная и языковая смесь способна привести положительные изменения в молдавском обществе. Эта конференция показывает, что уже немало молдавских специалистов из разных вузов страны работают в области американистики, предлагая оригинальные интерпретации сложных проблем. Актуально прозвучало мнение о необходимости активизировать популяризацию американского демократического эксперимента в Молдове, сделать разносторонний американский опыт и ценности достоянием широкой публики. Именно распространением знаний об Америке, ее культуре и ценностях я занимаюсь с 1999 г., работая волонтером в НПО Центр американских исследований в Молдове (American Studies Center) и развивая популярную американистику, американистику для всех. О Программе Фулбрайт, о моей жизни и работе в подлинно глобальном контексте Америки, об интернациональной природе американских университетов и научно – исследовательских центров, о космополитической природе американского общества и о многом другом читайте в моих статьях, опубликованных на вебсайте выпускников американских правительственных программ обмена (8).

Ценной базой для развития американистики в нашей стране являются уникальные ресурсы **IRC – американского Информационного Ресурсного Центра**, щедро открытого для специалистов и студентов посольством США в Молдове. В нем сосредоточены текущая периодика, Интернет - ресурсы по Соединенным Штатам и глобальным проблемам, электронные журналы Госдепартамента США на английском, русском и французском языках; базы данных, обеспечивающие доступ к многочисленным периодическим изданиям; редкая видео - коллекция документальных фильмов, представляющих подлинную энциклопедию американской души, другие печатные и электронные источники. Особого внимания заслуживает богатейшая коллекция материалов о США на русском языке «Все о США» Офиса информационных программ Государственного департамента США. Это авторитетный источник информации об американском обществе, политических процессах, официальной политике правительства США и культуре страны. Цель данного проекта - улучшить понимание американских ценностей, принципов и институтов.

Замечательно и то, что мы можем изучать американскую философию и другие стороны американской культуры и общества благодаря переводам американских первоисточников на румынский и русский язык. Американские исследования – одна из сфер, где возможно успешно пользоваться благами пограничного положения нашей страны между румынской и русской культурами. В данном случае это напрямую относится к русской школе американистики, заслуженно имеющей международную репутацию одной из старейших и лучших в мире. Уместно отметить, что именно известный американский еженедельник “Newsweek” обращает внимание на роль русского языка на постсоветском пространстве как важного канала приобщения к сокровищам мировой мысли и опыта, поскольку колоссальные пласты мирового литературного и научного наследия аккумулированы именно в переводах на русский язык, тем самым делая их доступными для всех читающих по-русски (9)

К сожалению, огромная и высокопрофессиональная работа российских американистов в Молдове практически не востребована. Поэтому еще раз подчеркну, что в интернациональном процессе изучения США российской американистике принадлежит далеко не последняя роль. Так, например, более 30 лет издаваемый ведущим исследовательским учреждением в области российской американистики Институтом США и Канады РАН журнал «**США - Канада: Экономика. Политика. Культура**» всемирно известен как один из важных источников профессиональной информации о США и Канаде. На него часто ссылаются, и он часто цитируется многими зарубежными изданиями и специалистами, включая американских. Это единственный в мире аналитический научный ежемесячный журнал такого профиля, хорошо известный в США. Американские специалисты не только читают журнал, но и активно печатаются на его страницах. Я воочию наблюдала подборки журнала за многие годы в лучших библиотеках США и интерес к ним американской аудитории. Увы, это трудно сказать о Молдове, несмотря на доступность издания здесь. Молдавские специалисты делают лишь первые шаги в деле изучения США. Поэтому труды российских ученых, являющиеся удачным примером разностороннего, многодисциплинарного осмысления американской модели демократии, представляют особый интерес для нашей общественности. Их изучение дает новый импульс к изучению опыта ведущей страны современного мира и обогащает представления по многим актуальным проблемам. За последние годы российскими специалистами введен в научный оборот широчайший круг американских источников - официальные документы (в первую очередь президента и конгресса), пресса, научные журнальные и книжные публикации и многое другое. Освоение такого колоссального информационного массива посильно только большому и высокопрофессиональному отряду специалистов, каковыми и являются российские американисты. Осуществляется большая работа по переводу на русский язык наиболее интересных исследований ученых, политиков, бизнесменов США. Все эти труды и материалы, донесенные российскими специалистами до профессионалов и широкой читательской аудитории, - прочные камни в фундамент более глубокого понимания между народами, более адекватного восприятия друг друга, прошлого, настоящего и будущего. Большая роль российских американистов во главе с Институтом США и Канады в процессе нормализации отношений между США и СССР в период холодной войны и в дальнейшем развитии российско-

американских отношений многократно подчеркивается и в книге американского ученого и политика Джеймса Вурхиса «Диалог не обрывается» (10). Эта работа - монументальный обобщающий эпилог процесса взаимопонимания, которое, в конечном счете, сделало холодную войну irrelevantной, и проникновенное напоминание о том, что поиски света в конце тоннеля следует вести вопреки любому ожесточению. Суть книги в убедительных иллюстрациях негодности спонтанного обращения к силе, в опровержении тезиса о неизбежности столкновения цивилизаций, неотвратимости конфликтов и борьбы различных культур между собой. И в более сложные годы, в ожесточении холодной войны, как оказалось, можно было создать оазис здравого смысла в виде советско-американских диалогов и учреждений, где изучали друг друга и вырабатывали идеи, спасшие мир (11).

Характерным примером работы российских американистов стало издание в переводе на русский монументального труда немецкого мыслителя и путешественника фон Кайзерлинга «Америка. Заря нового мира» (12). Несмотря на сложности и проблемы, все еще существующие в отношениях между двумя странами, для думающих россиян этот труд актуален в глобализирующемся мире. Как отмечается на страницах журнала «США - Канада»: Для Кайзерлинга американцы – наиболее типичные представители Запада, Америка – это «хранитель идеалов Запада», «единственная до самых своих глубин христианская страна». В результате длительных путешествий по России и Америке в 20-х годах двадцатого века, граф Кайзерлинг пришел к убеждению, что именно эти страны должны занять лидирующие позиции в мире. В том, что за Соединенными Штатами философ увидел «будущее мира», по мнению российских ученых, современные исследователи глобализма могут найти много пророческого. Так, Кайзерлинг полагал, что процесс американизации, который он ощущал еще в 20-х годах прошлого века, представляет собой явление объективное и при определенных условиях весьма положительное. Не даром же он называет Америку «Зарей нового мира»! (13). Мне глубоко импонирует аналитический метод Кайзерлинга при оценке стран и народов: обращать внимание на главное, существенное, сущностное! Вышеприведенный комментарий российского рецензента, как и сам факт издания труда Кайзерлинга на русском языке, являются примером именно такого подхода.

Глубокое удовлетворение вызывают аналогичные новейшие примеры видения России американцами, свидетельствующие о том, что теплые чувства взаимны между трезвомыслящими представителями российской и американской интеллигенции. Прежде всего, это книга известного американского политического деятеля и публициста, одного из лидеров консервативной Америки Патрика Бьюкенена «Смерть Запада» (14). Как и Кайзерлинг, Бьюкенен, вероятно, чувствует созвучия и параллели в исторических судьбах Америки и России. Он с теплом и любовью говорит о России: «...русские исторически – европейцы и православные христиане...» (с. 147) и с тревогой и сожалением отмечает нынешние неурядицы и их возможные последствия. Как справедливо пишет российский рецензент на страницах «США - Канада», «Этот убежденный антикоммунист и американец до мозга костей без обиняков зачисляет Россию в западный лагерь и естественные союзники Америки (с. 34-35). Перед лицом общих внутренних проблем и внешних угроз консервативная Америка в лице Бьюкенена искренне протягивает россиянам

дружескую руку. Американцы должны понять, подчеркивает он, что в любом «столкновении цивилизаций» русские окажутся на передовой линии обороны Запада» (с. 149). В свою очередь российский рецензент этой книги убежден, что «несмотря на все свои провалы и падения, измены и отступничества, ошибки и преступления, Запад шел путем правды и свободы – правды о предназначении и достоинстве человека и свободы как наилучшего условия их реализации». И этот путь был, есть и будет открыт для каждого, вне зависимости от места рождения, цвета кожи или разреза глаз. Наверное, Запад и Америка – как крайнее и высшее выражение Запада - останется образцом и притягательным примером для других частей мира, а не источником зависти и враждебности, и европейское наследие будет прирастать и в Азии, и в Африке, и в Латинской Америке, не отрекаясь при этом от своих корней» (15).

Хотелось бы надеяться, что такое понимание Запада и Америки как его крайнего и высшего выражения и естественного союзника России и всех постсоветских стран не останется достоянием только мыслящих представителей российской и американской интеллигенции, а будет все более овладевать умами на всем постсоветском пространстве, включая Молдову. Тем более что среди американских ученых, публицистов, политиков немало тех, кто, говоря и мечтая о «неразделенной Европе», рассматривают в качестве ее интегральных частей и Америку, и Россию, и восточноевропейские регионы бывшего СССР. Так, известный американский специалист по Восточной Европе, автор ряда интересных работ по истории Румынии, Кен Джовитт пишет в статье **«Пусть эти границы падут...»**: «Западным либеральным капиталистическим демократиям необходимо работать над использованием мировой исторической возможности - возможности радикально и позитивно реконфигурировать Европу. Запад должен предотвратить возникновение новой несправедливой баррикады между Европой, опустившей свой «шлагбаум», и Россией, загнанной таким образом в «гетто». Необходимо пересмотреть и приспособить либерализм согласно его собственным либеральным капиталистическим традициям. И вместе с тем надо сделать либеральный капиталистический демократический проект понятным и вразумительным для восточноевропейской части Европы, включая Россию». По мысли Джовитта, «только после этого можно будет применить к американскому и европейскому демократическому проекту XXI века слова из Библии: **“Границы поистине падают в благоприятном месте”**» (16).

Хотя раса все еще остается проблемой для Америки, и американцы не перестают говорить о необходимости преодоления существующих в стране расовых, политических и имущественных барьеров, прогресс в расовых и этнических отношениях в США очевиден. Существенно важным является то, что стремление смотреть «поверх расы», поверх всех разъединительных линий является общенациональным стремлением американского общества. Это доминанта американской жизни. «One America - Одна Америка» - это не только инициативы президентов и других ведущих политиков. Это поистине общенациональное движение, осуществляемое как «сверху», так и «снизу». Характерно, что проводимая лидерами страны политика расового и этнического мира - это отражение общественных настроений. «Blending of America» - смешение, слияние, объединение, гармонизация Соединенных Штатов становятся

знаком времени. Смешанные браки меняют лицо Америки в буквальном смысле этих слов - наперекор всем разграничительным линиям и предубеждениям (17).

Современный мир требует воспитания в людях психологии граждан мира. В этом смысле американский опыт создания транснациональной глобальной нации, нации наций служит наилучшим учебным материалом. Главным американским уроком для нас должно стать осознание того, что сила Америки в великой концепции нации как гражданства, а не как этнической принадлежности. Американцев объединяет не кровь, а Конституция и верность флагу. Стремясь стать современной страной, мы должны следовать этому примеру создания гражданской нации.

Я вижу миссию американистики в том, чтобы «ретранслировать» - передавать обществу космополитический дух Америки и идеи трансэтнического гражданства. Полностью разделяю мнение видного российского американиста Виктора Кременюка, говорившего на волнах русской службы «Голоса Америки» о том, что недостаточно улучшения отношений на высшем государственном уровне, «необходимо углублять и в полном смысле слова цементировать отношения между нашими странами и народами». Убедена, что наше коллективное интеллектуальное усилие по осмыслению Америки и продвижению в Молдове демократических космополитических ценностей способно стать формой конкретного и эффективного сотрудничества между нашими народами и послужит преодолению тех разделительных линий, которые, к сожалению, еще весьма рельефны в молдавском обществе. Ведь, как говорят американисты, «изучая другие культуры и страны, мы и себя видим по-новому» (2).

Сегодня нашей стране нужна конструктивная адаптация, конструктивное приспособление к современным реалиям и процессам. Нужна подлинная, а не декларативная открытость миру и идеям. Необходимо всерьез учиться демократии, в том числе и путем вдумчивого изучения американского демократического опыта. Без ментальной интеграции невозможно всерьез интегрироваться в евроатлантические структуры и пространство.

Надеюсь, что этот краткий обзор современных тенденций в области изучения американского демократического опыта послужит более глубокому осознанию представителями молдавской академической науки общественного значения взаимного узнавания и императивности в глобальную эру страноведения - американистики, в частности.

Вдохновляющим примером может стать один из наиболее широко образованных людей своего времени А. Кантемир, который наряду с Ломоносовым, Державиным, Радищевым, Карамзиным, Крыловым, Фонвизиним, называется как фигура номер один среди первых российских авторов, писавших в своих трудах об Америке и деятелях ранней американской истории.

Открытие Америки продолжается как транскультурное и кросскультурное осмысление. Лозунг «Профессионалы за сотрудничество» сегодня особенно актуален.

#### Библиография:

1. Американский интернационализм. 2003. Электронный журнал Государственного Департамента США. - <http://usifo.state.gov/journals>

2. Татьяна Земба. Интернационализм в действии: Американские программы академического обмена как инструмент глобализации. 2004. - [www.iatp.md/articles](http://www.iatp.md/articles)
3. American Studies at Home and Abroad. Electronic journal of the Department of State, 1996. - <http://usifo.state.gov/journals>; <http://iasaweb.org>
4. А. Мулярчик. Открытие Америки продолжается (О вкладе ЕААС в американистику). - США: Экономика – Политика – Идеология, М., 1998; Российская американистика. - США – Канада: Экономика – Политика - Культура, М., 1999, N 9; Е. Язьков. Ассоциация изучения США и основные направления ее деятельности. - Там же; Л. Михайлова. Культура США – предмет исследования российских ученых. - Там же; А. Головенченко. Американский характер в контексте национальной традиции и культуры. – Там же; Tatiana Zemba. American Studies as a Global Academic Enterprise. 2000; Татьяна Земба. США на рубеже столетий. 2001. - [www.iatp.md/articles](http://www.iatp.md/articles)
5. The Idea of Europe. – Washington: WWC Press, 2002; [www.usinfo.state.gov](http://www.usinfo.state.gov)
6. <http://iasaweb.org>
7. Как далеко Америка отсюда? Первый всемирный конгресс Международной ассоциации американистики. - США и Канада, - М. , 2003, № 12; 7. Programe analitice în studii americane. - Chişinău, 2005
8. Татьяна Земба. Вспоминая Америку. Штрихи к портрету великой нации, 1999; Американские сувениры, 2001; Поиск идентичности в глобальной перспективе, 2003; Spring Thoughts: On Race Relations and more... , 2004; Messages of Soul, 2004; Глядя в небо, 2005; Американские незабудки, 2005 и др. - <http://www.iatp.md/articles>
9. Newsweek, July 1, 2002
10. J.Voorhees. Dialog Sustained. The Multilevel Peace Process and the Dartmouth Conference. United States Institute of peace press. - Washington, 2002
11. А.И. Уткин. Вспоминая опыт Дартмута. - США – Канада, 2004, № 3
12. Кайзерлинг Г. Америка. Заря нового мира. СПб., Санкт- Петербургское философское общество. - 2002. 528 с.
13. «Мы живем в североамериканский период истории». Заметки на полях книги Германа Кайзерлинга «Америка». - США – Канада, 2003, N 9.
14. Патрик Бьюкенен. Смерть Запада. - Москва, 2003, 446 с.; Buchanan P. The Death of the West. N.Y., 2002
15. Н. Хоменко. «И дом тот не упал, потому что основан был на камне. - «США - Канада», 2004, N 4.
16. Jowitt Ken. May the boundaries fall... - East European Politics and Societies, 2003 Vol. 17, No. 1, p.123-124.
17. Gregory Rodriguez . Mongrel America. A glimpse into our mestizo future. - Atlantic Monthly, Vol. 291, no 1, January/February 2003.
18. Toward One America: A National Conversation on Race (August 1997); Changing America: The United States Population in Transition (June 1999). Electronic Journals of U.S. Department of State. - <http://usifo.state.gov/journals> ; Tatiana Zemba. Spring Thoughts: On Race Relations and more..., 2004; Татьяна Земба. США на рубеже столетий. 2001. - <http://www.iatp.md/articles>



## ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ И ПРОГРЕССА В ТВОРЧЕСТВЕ БЕРДЯЕВА

Рецензент: Георг Бобынэ, доктор хабилитат философии

The problems of freedom and progress holds special place in the historical conceptions of Berdyaev. Berdyaev distinguishes three forms of freedom: unrational freedom that is arbitrary actions; rational freedom that is execution of moral duty; and freedom, which is imbued with the love of God. Freedom is not created by the God, but He is born from this freedom and from Something, which potentially contains within itself All, He creates the world. Progress turns each human generation, each epoch of history into means. There is no progress of human happiness in history, there is only tragic, more and more discovery of the internal principles of being.

Н.А. Бердяев в «Самопознании» пишет, что «его называли философом свободы».[1]. Недоброжелатели называли его «пленником свободы». Известно высказывание Бердяева: «Своеобразие моего философского типа, прежде всего в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу»[2].

Бердяев выделяет три вида свободы: первичную иррациональную свободу, т.е. произвольность; рациональную свободу, то есть исполнение морального долга; и свободу, проникнутую любовью Бога. Человеческая иррациональная свобода коренится в «ничто», из которого Бог сотворил мир. Это «ничто» не есть пустота; это первичный принцип, предшествующий Богу и миру и не содержащий никакой дифференциации, то есть никакого деления на какое-либо число определенных элементов. Эту концепцию Бердяев заимствовал у Якова Бёме, который обозначил этот первичный принцип термином *Ungrund*. По мнению Бердяева, *Ungrund* Бёме совпадает с концепцией о «Божественном Ничто» в отрицательной теологии Дионисия Ареопагита и с учением Мейстера Экегарта. Бердяев пишет: «Из божественного Ничто, или из *Ungrund*, рождается Святая Троица, Бог-Творец». Сотворение мира Богом-творцом есть вторичный акт. С этой точки зрения, можно сказать, что свобода не создается Богом: она коренится в Ничто, в *Ungrund*, извечно. Противоположность между Богом-Творцом и свободой является вторичной.

Бердяев не вполне удовлетворен толкованием Ничто у Бёме. Ему представляется, что бёмовское ничто, которое есть «основа» или «безосновность» в Боге, не может гарантировать полную свободу человеку - ведь это все-таки божественное ничто! И если тут коренится человеческая свобода, значит, человек опять-таки попадает в зависимость от Бога, пусть и в такой, крайне ослабленной форме. Поэтому в учение немецкого мистика философ вносит корректив: изначальное ничто надо мыслить как независимое от Бога, как совершенно самостоятельное начало, точнее, «безначалие», и в нем только и может быть «спасена» человеческая свобода, которая должна быть абсолютно ничем не определенной, должна иметь корень только в самом человеке.

Н.О.Лосский считает, что Бердяев отвергает всемогущество Бога и утверждает, что Бог не творит воли существ вселенной, которые возникают из *Ungrund*, а просто помогает тому, чтобы воля становилась добром. К этому выводу он пришел благодаря своему убеждению в том, что свобода не может быть создана

и что если бы это было так, то Бог был бы ответственным за вселенское зло. Тогда теодицея была бы невозможной. Зло появляется тогда, когда иррациональная свобода приводит к нарушению божественной иерархии бытия и к отпадению Бога из-за гордыни духа, желающего поставить себя на место Бога.

Бог-создатель не может быть ответственным за свободу, которая породила зло: «Человек есть детище Бога свободы - ничто, небытия. Меоническая свобода согласуется с божественным актом творения; небытие свободно приемлет бытие»[3]. Отсюда следует, что Бог не обладает властью над свободой, которая им не создается. «Бог-создатель является всемогущим над бытием, над сотворенным миром, но у него нет власти над небытием, над несотворенной свободой». Эта свобода первична по отношению к добру и злу, она обуславливает возможность как добра, так и зла. С точки зрения Бердяева, действия какого-либо существа, обладающего свободной волей, не может предвидеть даже Бог, поскольку эти действия всецело свободны. В конечном итоге, происхождение зла остается величайшей и трудно объяснимой тайной[4].

Вторая свобода - это рациональная свобода, которая состоит в подчинении моральному закону и ведет к обязательной добродетели, т. е. снова к рабству. Выход из этой трагедии может быть только трагическим и сверхъестественным. «Миф о грехопадении говорит о бессилии Создателя отворотить зло, вытекающее из свободы, которую Он не создавал. Затем наступает Божественный второй акт по отношению к миру и человеку: Бог появляется в аспекте не Творца, а Искупителя и Спасителя, в аспекте страдающего Бога, берущего на себя все грехи мира. Бог в аспекте Бога-Сына нисходит в первичный хаос, в *Ungrund*, в пучину свободы, из которой появляется зло, так же как и всякого рода добро». Бог-Сын «проявляет себя не в силе, а в жертве. Божественная жертва, Божественное самораспятие на кресте должны покорить порочную меоническую свободу путем просвещения ее изнутри, без насилия над ней, и не отвергая созданного мира свободы»[5].

Свобода не может быть ограничена никаким чуждым ей бытием, в том числе и Божьим. Бог выражает лишь светлую сторону этой свободы, и созданный им мир тоже мог бы быть светел и добр. Но Бог не может принудить мир к добру, а свободный выбор человека не всегда в пользу добра (таква была интерпретация Бердяевым библейского мифа о грехопадении). Так возник падший, греховный мир вокруг нас, мир, в котором есть место злу. Человеку трудно понять, почему Бог не создал безгрешного мира, где нет места болезням, детским слезам, страданиям. Ответ прост: в таком мире не было бы свободы, которая лежит в основе мироздания и ограничить которую Бог не хочет (и *не может?*). Мир должен пройти искушение свободой, чтобы его выбор в пользу добра был не внешним принуждением, но внутренним свободным выбором. Философа волнует проблема теодицеи, то есть примирения зла мира (объективации) с существованием Бога, которая для него также связана с проблемой свободы. Бердяев считает, что трудно примирить существование всемогущего и всеблагого Бога со злом и страданиями мира. Таким образом, он приходит к «неизбежности допустить существование несотворенной свободы». Свобода не создана Богом, но он сам рождается... из свободы и из этой же свободы, из Ничто, которое потенциально содержит в себе Все, что творит мир. Есть какой-то первоначальный исток, ключ бытия, из которого бьет вечный поток... в нем совершается акт Богорождения. Бог присутствует лишь в свободе и действует лишь через свободу, - вот мысль

писателя. Эта идея несет у Бердяева двойную службу: объясняет наличие зла в мире («несотворенная свобода объясняет... возникновение зла») и определяет свободу человека не только по отношению к миру, но и к Богу. Такая концепция свободы трудно примирима с пониманием Бога как существа Абсолютного. Бог-Творец всемогущ над бытием, но не обладает никакой властью над небытием, над несотворенной свободой. Эта бездна первичной свободы, изначально предшествующей Богу, является источником зла. Бердяев не мог, подобно Соловьеву, возложить ответственность за зло в мире на Бога. Он утверждает, что возложить на Творца ответственность за зло творения есть величайший из соблазнов духа зла... Но он в равной мере не принимал христианскую схему, укоренявшую зло в самом человеке. Он предпочитал абсолютизировать свободу, отделить ее от Бога и человека, чтобы тем самым онтологизировать зло, погрузить его в добытийственный хаос. Это открывало путь к гармонизации бытия, которая осуществлялась с помощью творчества. Но поскольку творчество, по убеждению философа, также проистекает из свободы, то именно противоборство зла и творчества составляет сущность новой религиозной эпохи - эпохи «третьего откровения», ожиданием которой наполнено большинство произведений Бердяева.

Свобода, по Бердяеву, есть ничто - потенция, хаос, чистая возможность. И, как таковая, она не просто «раньше» всего действительного, актуального, оформленного, раньше «космоса», раньше «логоса». Свобода не только первичнее бытия, она, по Бердяеву, определяет собой и путь бытия. «Из свободы ничто раздается согласие на само миротворение, оно раздается из таинственных недр потенции»[6]. Это чисто люциферическая свобода, и она ничем не отличается от чистого произвола, хотя Бердяев и не хотел бы быть понятым таким образом. Понимая начало мира как чистую потенцию и видя в последней «исток и тайну» человеческой свободы, русский философ справедливо указывает на то, что в античной Греции чистая потенция толковалась как материя, хаос, небытие. Но свобода-то, как ее мыслит сам Бердяев, есть именно этот хаос, материя, и Бердяев это отлично видит, более того, на этом-то он и настаивает.

Если в основе всего сущего лежит хаос и небытие, то мир действительно есть зло, но это зло происходит не от сотворившего его Бога, а от той самой свободы, которая изначально, подобно материи греков, была вне Бога и из которой как раз и происходит ценимая превыше всякого бытия свобода Бердяева.[7].

Он считает, что только в эпоху христианства была открыта эта самая иррациональная стихия свободы, ибо грек, по его словам, боялся бесконечности, в свободе же, как иррациональном начале есть бесконечность, возможность торжества хаоса. Такая свобода для грека - торжество материи. Истинная свобода для античной мысли есть торжество формы. В христианскую же эпоху открылась именно иррациональная свобода, и с ней, подчеркивает Бердяев, связан догмат о грехопадении. Принятие идеи грехопадения, отмечает он, есть принятие той истины, что в основе мирового процесса лежит первая иррациональная свобода.

Казалось бы, тут Бердяев прав - человек сотворен свободным и на его свободу Бог никогда не посягал. Но в этом рассуждении есть и иное допущение. Сказать, что мировой процесс начался с грехопадения, - значит поставить последнее на место божественного творения - ведь все-таки с него начался мировой процесс. Но, далее, это значит приписать Сатане - ибо не только человеческая свобода, но и искушение Змия стоит у истоков грехопадения - тот акт

миротворения, который по праву принадлежит Другому. И тут есть своя логика. Настаивать на самозаконной свободе, которая в сущности своей есть ничто и противостоит бытию, - значит настаивать не просто на человеческой, а на люциферической свободе, свободе Каина, к которой так часто апеллировал молодой романтик Бердяев, плененный образом сверхромантика Ставрогина. Тут сходятся два центральных мотива бердяевского творчества: отрицание «мира сего» как порождения «злого Бога» и убеждение в сверхтварности.

Построения теодицеи Бердяева просты и красивы. Но остается ощущение, что проблема не так нравственно проста, как она излагается автором. Общие убедительные слова по поводу объяснения существования зла в мире произносились много веков (перед каждым верующим человеком встает проблема теодицеи), но все замечательно-логичные построения разбивались и разбиваются о реальную жизнь. Абсолютно гениально это почувствовал Достоевский (недаром он написал в своем дневнике, что его «всю жизнь Бог мучил»), вложив в уста Ивана Карамазова рассказ о реальных «фактиках» мучительства и истязания «невинных деток» и поставив вопрос о том, чем можно объяснить и оправдать «слезинку хотя бы одного замученного ребенка». Перед лицом детских мук вся диалектика свободы рассыпается. Это заметил еще Шестов, написав, что в бердяевской философии, «если мы хотим «оправдать Бога» - у нас есть один лишь выход: все свои умственные и нравственные силы сосредоточить на том, чтобы доказать невозможность вмешательства для Бога»[8]. Судя по дневниковым записям Бердяева и по его переписке с С. Франком, в конце жизни у него возникли такие мысли. В душе человека всегда происходит борьба между добром и злом, и нет никаких гарантий конечной победы светлого начала над темным. Миф о грехопадении говорит, по Бердяеву, о бессилии Бога предотвратить зло, исходящее из несотворенной им свободы.

Итак, мир вышел из свободы, он должен пройти «испытание свободой», и судьба мира, в конечном счете, совпадает с судьбой свободы в мире. Мир, в котором мы живем, - падший именно потому, что в нем господствует не свобода, а необходимость. В окружающей нас реальности все закономерно, предсказуемо, несвободно. Мир противостоит свободному человеку, порабощает его. Разум, рациональное познание не могут помочь человеку освободиться от навязанной извне необходимости. Тема несовместимости свободы и рациональности звучала у Н.А. Бердяева очень остро. «Свобода не терпит ни определяемости бытием, ни определяемости разумом»[9], - замечал он. Бердяев восстал против свободы, заключенной в границы рационально познанной необходимости. «Свобода не есть познанная необходимость, как хочет Гегель и за ним марксизм, свобода уже скорее есть нежелание знать необходимость»[10]. Философ страстно доказывал вторичность разума, отражающегося в нем «естественного» порядка вещей, науки перед человеческой свободой и наиболее ярким ее проявлением - творчеством. «Свободу нужно противопоставить бытию, творчество - объективному порядку... Дух может опрокидывать и изменять «естественный» порядок»[11], - был убежден он.

Человек в своей самореализации должен вести непрекращающуюся борьбу с порабощающим его объективированным миром, подчиняющимся закону, «порядку». Личность всегда есть исключение из цепи закономерностей, и утверждает она себя избранием свободы, «переделкой» мира. Существование

личности с ее уникальной судьбой, волей, бесконечными стремлениями есть парадокс в объективированном мире природы. Поэтому познание личности не может быть познанием рациональным, «это познание страстное и для него раскрывается не объект, а субъект»[12]. Рационализм для Бердяева - иллюзия сознания, порожденная социальным приспособлением. Таким образом, и Бердяев, и Шестов осуществляли экзистенциалистскую критику рационализма; они противопоставляли рациональное познание свободе, которая, в свою очередь, интерпретировалась ими как главное свойство, атрибут личности. Разумные истины закрепощают человека, надевают смирительную рубашку на его волю, страсти, индивидуальность.

Действительно, рационализм ориентирован (и в этом трудно спорить с Бердяевым) на «нормального» познающего субъекта, «изгнавшего» из себя страсти, эмоции, симпатии и антипатии, бессознательные мотивы. Познание всегда стремится к всеобщности и необходимости. Поэтому рациональное познание не может помочь человеку сохранить свободу. Единственным проявлением человеческой свободы остается творчество. Оно не может быть навязанным извне, подчиненным необходимости и «чуждому миру объектов». Именно в творчестве человек осуществляет прорыв из царства необходимости в царство свободы, проявляет свою духовную сущность, доказывает, что он - образ и подобие Божие (ведь и Бог - Творец). И здесь опять явная перекличка тем с западным вариантом экзистенциализма, на этот раз с Карлом Ясперсом: Ясперс даже дал своего рода «доказательство бытия Бога», исходя из свободы. Суждение «Я - свободен» предшествует у человека всякому опыту, оно дано непосредственно, очевидно, хотя опыт нас, как правило, учит совсем другому - зависимости, подчинению необходимости. Значит, ощущение свободы дается человеку не миром и не в мире, где господствуют закономерности. Свобода может быть дарована человеку лишь Богом. Таким образом, из ощущения собственной свободы вытекает существование Бога как источника этой свободы.

Бердяевской картине мира было присуще противопоставление свободы, духа и несвободы, необходимости, материального «мира объектов». Для него это - два рода реальности, взаимодействующих друг с другом. Трагизм ситуации в том, что свободный человек попадает в мир, где властвует необходимость. Естественно, человек стремится вырваться из власти низшей реальности, где все закономерно и необходимо, но может сделать это лишь через творчество, которое всегда есть *свободное* выражение своего «я». В творческом акте человек вновь ощущает себя богоподобным существом, не связанным законами материального мира. Человек призван к творчеству, к продолжению миротворения, - ведь мир принципиально незавершен.

Фундаментальной основой для построения концепции свободы Бердяевым было его отрицание «власти кесаря», то есть государства. Принципиально новым было то, что он исходил из принципа антроподицеи, то есть оправдания человека в творении. Теодицея как бы получала развитие в антроподицее. Раскрывая понятие свободы, философ утверждает, что все достоинство творения, все совершенство человека - в присущей ему свободе. Свобода - внутренний сущностный признак каждого человека, а отсюда идет и свобода выбора, либо в отношении свободного соединения с Богом, либо в отношении греха. Бердяев значительно глубже в своей гносеологии, чем православие, у него каждый субъект от рождения способен к

внутренней свободе, а божественную благодать он не противопоставляет свободе, как это имело место в богословии, то есть выступает против объективизации благодати, понимания ее как божественной необходимости и считает, что благодать действует внутри человеческой свободы. Философ раскрывает богословское понимание формальной свободы, называя это лишь моментом свободы. Он считает, что настоящая свобода обнаруживается не тогда, когда человек должен выбирать, а тогда, когда он сделал выбор.

Концепция свободы циклична, замкнута. Начинается ее путь как абсолютный признак абсолютного творения, затем происходит отторжение в небытие, то есть в природное, натуральное, а затем - возвращение к творцу. Именно в истории реальной произошло смещение бытия с небытием, истины с ложью, жизни со смертью, выбор внутренней свободы свершился в сторону греха. Мир делится на два царства - действительное и призрачное, причем под действительным понимается слияние субъекта с объектом, творения с Творцом, происходит торжество внутренней свободы и возможность творения создавать вместе с Творцом.

В концепции свободы важны рассуждения Бердяева по историософии, то есть поиск смысла истории через соединение личностного и вселенского. В центре истории стоит божественный человек - Христос, он и есть абсолютный центр Космоса.

Почему вообще появилась земная история, если она лишь символ, образ истории небесной? «Мир потому зачался, что Бог изначально возжелал свободы. Если бы он не возжелал и не ждал свободы, то мирового процесса и не было бы. Вместо мирового процесса было бы неподвижное, изначально совершенное царство Божье, как необходимая преопределенная гармония. Только потому мировой процесс есть страшная трагедия, только потому совершается кровавая история, только потому в центре истории стоит распятие»[13]. Термин свобода Бердяев использует в данном случае в его метафизическом, то есть духовном смысле. Речь в первую очередь идет о свободе творить, или сотворить мир. Поэтому свобода становится источником исторического движения, так как она означает раздвоение мира и, следовательно, является исходным противоречием его развития.

Бердяев пишет о несотворенной свободе, которая тождественна не только самому процессу творчества, но и Абсолюту, как изначальной и запредельной сущности мира. Несотворенная свобода рассматривается Бердяевым как символ, о котором нельзя составить рационального понятия. Она выступает предпосылкой всякого познания и в этом смысле не выводима из него.

Свобода по Бердяеву есть метафизическая первооснова истории. Без свободы не было бы и истории. Иррациональное начало свободы не может уравновесить свет и тьму. Свобода может привести как к победе света, так и к победе тьмы. Сложность исторической судьбы определяется взаимодействием трех начал: начала необходимости, начала свободы и начала благодати.

Истинная свобода человеческой личности имеет духовный, а не социальный источник, она определяется ее вкорененностью в духовном мире, а не вкорененностью в мире социальном. Бердяев убежден, что свобода трагична: если она составляет сущность человека, то, следовательно, она выступает как обязанность; человек поработен своей свободой. Она тяжкое бремя, которое несет

человек. Он ответственен за свои поступки и происходящее в мире. «Свобода есть моя независимость и определяемость моей личности изнутри... не выбор между поставленным передо мной добром и злом, а мое созидание добра и зла, - считает автор. - Само состояние выбора может давать человеку чувство угнетенности... даже несвободы. Освобождение наступает, когда выбор сделан и когда я иду творческим путем». Бердяев воспринимает свободу «не как легкость, а как трудность». По мысли писателя, даже простая политическая свобода, свобода выбора убеждений и поступков - это тяжелая и ответственная обязанность. В этом понимании свободы как долга, бремени, как источника трагизма философу близок Достоевский. Именно отречение от свободы создает легкость... «Свобода порождает страдание, отказ же от свободы уменьшает страдание... И люди легко отказываются от свободы, чтобы облегчить себя», - эта идея философа действительно перекликается со взглядами на эту проблему Достоевского, для которого проблема свободы духа также имеет центральное значение. У Достоевского свобода - не право человека, а обязанность, долг; свобода - «не легкость, а тяжесть». Не человек требует от Бога свободы, а наоборот, и в этой свободе он видит достоинство богоподобия человека. Именно по этой причине «свобода аристократична, а не демократична». Бердяев считает, что «огромная масса людей совсем не любит свободы и не ищет ее». Великий Инквизитор у Достоевского, «враг свободы и враг Христа», считает, что «десятки тысяч миллионов существ... не в силах будут пренебречь хлебом земным ради небесного», он упрекает Христа в том, что возложив на людей бремя свободы, он не жалеет их.

В абсолютной свободе, совершенно иррациональной - разгадка трагедии мировой истории. Свобода рассматривается Бердяевым как драма, или мистерия свободы в отношениях между Богом и человеком. Свобода придает напряжение, драматизм их отношениям. В результате человеческая судьба есть не только земная, но и небесная, не только историческая, но и метафизическая судьба, не только человеческая драма, но и драма Божественная.

С этих позиций Бердяев проводит последовательную критику теории прогресса, с ее верой в светлое будущее человечества: в истории нет прямой линии совершающегося прогресса добра, прогресса совершенства, в силу которого грядущее поколение стоит выше поколения предшествующего; в истории нет и прогресса счастья человеческого - есть лишь трагическое, все большее и большее раскрытие внутренних начал бытия, раскрытие самых противоположных начал, как светлых, так и темных, как божественных, так и дьявольских, как начал добра, так и начал зла. В раскрытии этих противоречий и в выявлении их и заключается величайший внутренний смысл исторической судьбы человечества.

В основании идеи прогресса мировой истории, по мнению Бердяева, лежат представления о том, что в истории имеет место процесс движения от простых и несовершенных форм к сложным и более развитым образованиям. При этом возникает вопрос: каким образом сегодня человек может достоверно знать о том, что ждет его завтра; то есть, что в будущем человечество станет еще более совершенным и развитым. Единственным основанием подобного знания является мессианская вера в идеальное будущее, без которой невозможно появление учения о прогрессе. Однако идея прогресса содержит в себе и глубокое противоречие. «Прогресс превращает каждое человеческое поколение, каждое лицо человеческое, каждую эпоху истории в средство и орудие для окончательной цели -

совершенства, могущества и блаженства грядущего человечества, в котором никто из нас не будет иметь удела», - считал Бердяев[14]. Именно это и есть «основное религиозное и моральное противоречие учения о прогрессе, которое делает его внутренне неприемлемым и недопустимым»[15]. Будущее не должно пожирать настоящее и прошедшее, человек не может быть средством для своего потомка, нельзя соединить безграничный оптимизм в отношении будущего с бесконечным пессимизмом в отношении прошлого. Да и доказательств у теорий прогресса нет никаких, одни нерешенные вопросы. Значит, теория прогресса ложна и безнравственна, - убеждал своих читателей Бердяев. «В истории нет прогресса счастья человеческого, - есть лишь трагическое, все большее и большее раскрытие внутренних начал бытия, раскрытие самых противоположных начал, как светлых, так и темных, как божественных, так и дьявольских, как начал добра, так и начал зла. В раскрытии этих противоречий и выявлении их и заключается величайший внутренний смысл исторической судьбы человечества»[16], - таков был вывод из эсхатологических предчувствий философа. Сам он писал, что «религиозная историософия неизбежно имеет апокалиптическую окраску... Апокалипсис есть не только откровение о конце мира, о страшном суде. Апокалипсис есть также откровение о всегдашней близости конца внутри самой истории, внутри исторического еще времени, о суде над историей внутри самой истории, обличение неудачи истории. В нашем греховном, злом мире оказывается невозможным непрерывное, поступательное развитие. В нем всегда накапливается много зла, много ядов, в нем всегда происходят и процессы разложения»[17].

Но раз нет прогресса, значит, нет и идеального состояния общества, к которому движется человечество. Бердяев был убежден, что мечты о воплощении когда-либо в истории такого общества всегда останутся лишь мечтами. Утопии земного рая несостоятельны с христианской точки зрения потому, что жизнь абсолютная не вмещается в эту, со всех сторон сдвленную и ограниченную действительность; разорванное на прошлое, настоящее и будущее время не может вместить в себя совершенство. История - путь к иному миру, значит, задача истории разрешима лишь за ее пределами, в сверх-истории, Без религиозной и мессианской идеи прогресс в истории становится аморальным.

По мнению Бердяева, теория прогресса имеет религиозное происхождение. Бердяев пишет: «Учение о прогрессе представляет собой религиозное исповедание, верование, потому что обосновать научно-позитивное учение о прогрессе нельзя, потому что научно-позитивно можно обосновать теорию эволюции, учение же о прогрессе может быть только предметом веры, упования»[18]. Прогресс рассматривается философом как обоготворение будущего за счет настоящего и прошлого.

Бердяев отмечает, что идею прогресса нельзя смешивать с идеей эволюции. Прогресс в истории, согласно Бердяеву, имеет смысл только тогда, когда он осуществляется в качестве движения к определенной цели, то есть к концу. Идея прогресса предполагает цель исторического процесса и раскрытие смысла его зависимости от этой конечной цели. Идея прогресса предполагает такую цель исторического процесса, которая не имманентна ему, т.е. лежит не внутри истории, не связана с какой-либо эпохой, с каким-либо периодом прошлого, настоящего или будущего, но возвышается над временем и только потому и может она признавать имеющим смысл то, что внутри исторического процесса заложено.



Примечания:

1. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949. с. 56.
2. Там же.
3. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи. с. 34.
4. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, YMCA-Press, 1947, с. 127.
5. Бердяев Н.А. Судьба человека. с. 31 - 35.
6. Бердяев Н. А. Метафизическая проблема свободы // Путь. 1928. № 9. с. 57.
7. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Ч. 1. Париж, 1927. с. 233.
8. Шестов Л.И.. Николай Бердяев.//Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. Книга 1, СПб, 1994, с. 421.
9. Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. с.97.
10. Бердяев Н. Самопознание. Опыт философской автобиографии. с.345.
11. Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. с.137.
12. Там же. с.126.
13. Бердяев Н.А.Смысл истории. Новое средневековье. М., Канон, 2002, с. 60.
14. Там же. с. 184.
15. Там же. с.185.
16. Бердяев Н.А.Смысл истории. с.189.
17. Н.А. Бердяев. Истоки и смысл русского коммунизма. - М., Наука, 1990. с. 107.
18. Там же. с.183.

## CORECTITUDINE ȘI LEGISLAȚIE

Recenzent: Victor Juc, doctor în filosofie

In this article the analyses of several legal proceedings have been undertaken regarding their corresponding to logic's stringencies. Many mistakes of logic character have been attested, which influenced negatively further events, some of which causing a chain reaction. Thus, logic mistakes have been found even in the text of Republic of Moldova's Constitution. In this respect, in order to avoid, in the future, this kind of mistakes, a particular attention has been drawn to study programs' executives at different levels for the necessity of logic studying as a compulsory discipline, especially for future specialists in law field.

Se mai întâmplă uneori, ca în Parlamentul RM, să aibă loc și câte o dispută pe marginea unor legi adoptate anterior și anume: cum trebuie acestea interpretate, înțelese. În materie de interpretare, și mai ales a Constituției RM, există un singur organ abilitat cu așa înputerniciri, și anume Curtea Constituțională. De obicei, acest for juridic suprem și pune capăt disputelor, însă nu întotdeauna, ba chiar el devenind cauza unora dintre acestea.

Câțiva ani în urmă a avut loc o dezbatere în care au fost implicați chiar și specialiști de la Academia de Științe a Moldovei. Fiind intrigați de conținutul disputei, ne-am propus să analizăm situația mai îndeaproape și am ajuns la niște concluzii neașteptate, cu care dorim să vă facem cunoscuți și pe dvs.

În vara anului 1998, deputatul Victor Stepaniuc a înaintat Curții Constituționale o interpelare cu privire la interpretarea sintagmei „majoritate parlamentară” cuprinsă în art.82 alin.(1) din Constituția RM[1]. În Hotărârea sa (nr.21) din 02.07.1998 Curtea Constituțională drept răspuns la această sesizare afirmă: „Prin sintagma „majoritate parlamentară” cuprinsă în art.82 alin.(1) din Constituție se înțelege numărul de deputați ce constituie o majoritate absolută, adică jumătate plus unu (sublinierea ne aparține) din numărul total de deputați aleși în Parlament”[2].

Atrageți atenția asupra cuvintelor subliniate. Noi afirmăm că expresia „jumătate plus unu” contrazice art.60 alin.(2) al Constituției (sau în limbaj juridic nu corelează cu acesta) care spune: „Parlamentul este compus din 101 deputați”[1] și nu poate fi acceptată din această cauză ca explicație a sintagmei „majoritate parlamentară” cuprinsă în art.82 alin.(1) din Constituție. De ce contrazice? Fiindcă numărul de deputați este impar. Cifra de 101 a fost stabilită intenționat, pentru a exclude paritatea de voturi, adică pentru a evita posibilitatea intrării în incapacitate de lucru a Parlamentului din cauza că voturile pro și contra s-ar fi împărțit în mod egal. Să fi fost Parlamentul alcătuit dintr-un număr par de deputați (cum, de exemplu, a fost până la adoptarea Constituției din 29.07.1994, numărul deputaților era de 104) expresia „jumătate plus unu” ar fi fost adecvată articolului respectiv, dar așa ...

Dacă argumentul acesta nu este convingător, atunci să încercăm să răspundem la așa o întrebare: - Cât o să fie jumătate plus unu din 101 deputați?!? ... Asta e! Cincizeci și unu și jumătate de deputat! Cum de înțeles? Nu ne putem da seama. Dar poate că nici nu este atât de grav încât să intervenim pentru a modifica ceva? Evenimentele, însă, și-au derulat cursul lor și ne răspund și la întrebarea aceasta. Nu trece nici o lună și Parlamentul adoptă o lege (nr.101-XIV din 22.07.1998, art.510)[3], care prin Hotărârea

Curtții Constituționale nr.38 din 15.12.1998[4] este declarată neconstituțională, fiindcă pentru ea au votat doar 51 de deputați. În loc să-și înlăture eroarea comisă (Constituția RM nu interzice Curtții Constituționale să-și anuleze propriile decizii) CC insistă și în hotărârea sus-numită citim: „*Deoarece o jumătate din componența legislativului formează un număr fracționar, iar fracționarea votului nu poate fi admisă*[interesant e că în hotărârea sa (nr.21) din 02.07.1998 prin expresia „*jumătate plus unu din numărul total de deputați aleși în Parlament*” fracționarea nu numai că se accepta, dar chiar și se impunea – n.n.] *(potrivit regulamentului, un deputat are un singur vot), numărul care semnifică majoritatea deputaților aleși este de 52. Deci o lege organică poate fi adoptată cu votul a cel puțin 52 de deputați*”[4].

Prin aceasta, o a doua hotărâre a sa, CC și-a precizat eroarea: cifra 52. Și iată că aici n-o să fie deloc nepotrivită întrebarea: - Oare o lege votată cu 52 de voturi contra 49 este mai „votată” decât cea adoptată cu 51 de voturi contra 50?, sau poate o așa lege este mai „legitimă”? Răspunsul, credem, este evident.

Totuși, consecințele nu se opresc aici. Astfel, prin Hotărârea nr.10 din 6.03.1999[5] CC declară neconstituțională Hotărârea Parlamentului nr.303–XIV din 3.03.1999 privind acordarea votului de încredere Programului de activitate și întregii liste a Guvernului[6]. Cauza este aceeași - pentru ea au votat doar 51 de deputați[atunci Parlamentul a solicitat chiar ajutorul academicienilor de la AȘM (într-o problemă de nivel gimnazial din punct de vedere matematic, dar de fapt ea fiind de natură logică!!!) pentru a arunca lumină asupra problemei cât face 50% plus 1 din 101 deputați (cât de departe de adevăr se poate ajunge în rătăcire!!!)].

Dar chiar și la o a doua ciocnire cu această greșeală nu se întreprinde nimic și iată ce urmează. La 12 martie 1999, Parlamentul, la cea de-a treia încercare de investire a Guvernului Sturza (și ultima), (Hotărârea Parlamentului RM nr.316–XIV din 12.03.99, Legea 117,[7]), adunând iarăși cele 51 de voturi, găsește soluția salvatoare. Și astfel, după numărarea voturilor, Valeriu Matei dă citire unei scrisori prin care se aduce la cunoștință cererea deputatului Ilie Ilașcu, „*deținut nelegitim în penitenciarul din Transnistria de către organele neconstituționale ale autoproclamatei republici nistrene fiind din acest motiv în imposibilitate de a-și exercita în deplină măsură mandatul*”, „*de a considera valabil votul său pentru acordarea încrederii Programului de activitate și întregii liste a Guvernului, care vor fi puse la vot la 12.03.1999.*” (Hotărârea Parlamentului RM nr.315–XIV din 12.03.99 privind cererea deputatului Ilie Ilașcu)[7].

Credem, că acum s-au adunat suficient de multe argumente pentru a înainta propunerea de anulare a sus-pomenitei decizii a CC, deoarece pe lângă toate problemele create Parlamentului prin cele văzute mai sus, apelând la serviciile lui Ilie Ilașcu (cel de-al 52-lea vot) nu s-a făcut nimic altceva decât că s-a mai provocat o nouă confruntare în societate, axată pe aspectul legitim și mai ales moral al acestei acțiuni. Cum de s-a ajuns la aceasta? Totul pornește de la „nevinovata” Hotărâre nr.21 a Curtții Constituționale din 2.07.1998[2].

Și cu toate că în sus-numita decizie a CC este scris: ”2. *Hotărârea este definitivă, nu poate fi supusă nici unei căi de atac, intră în vigoare de la data adoptării ....*”[2], vom îndrăzni să afirmăm că CC este alcătuită tot din oameni iar *erare humanum est!* (a greși este uman). Așa că revenirea la acea decizie este oportună.

În contextul acesta atragem atenția cititorului asupra faptului că mai sunt și alte necorelări, acum însă între art.60 alin.(2) al Constituției și alte articole ale sale. Astfel, articolele 64(2), 67(2), 78(3), 81(3), 89(1; 2), 106(1), 111(7), 141(1b), 143(1) ș. a. operează cu așa noțiuni ca 1/3, 1/4, 2/3, 3/5 de deputați, adică 33,666...; 25,25; 67,333...;

60,6 deputați. Toate articolele menționate sau mai exact toate articolele care operează cu fracții cu privire la numărul de deputați nu sunt în concordanță cu art.60 alin.2 al Constituției RM, care spune că Parlamentul este alcătuit din **101 deputați**. Odată numărul deputaților din Parlament fiind stabilit și neputând fi împărțit în părți întregi, nu mai este cazul de operat cu fracții, ci este necesar de a le înlocui în toate articolele respective cu numere întregi: fie 34, sau 25, sau 67, sau 61- la discreția Parlamentului și aceasta cu atât mai repede cu cât nu s-a ajuns încă la situații asemănătoare celor amintite mai sus. Este de prisos să mai amintim că în toate articolele Constituției, unde se utilizează sintagma „majoritate parlamentară”, pentru a nu contrazice art.60 alin.(2), este corect să subînțelegem 51 și nu 52 de deputați, deoarece la 52 se ajunge prin împărțirea în jumătate a 101 deputați (conform hotărârii CC) ca mai apoi să se adauge 1, ceea ce nu este admisibil, la fel cum nu este posibil de împărțit 101 deputați în 3, 4 sau 5 părți întregi.

Un alt exemplu de eroare îl întâlnim în legea RM privind pensiile de asigurări sociale de stat nr.156-XIV din 14.10.1998[8]. În art.41 (Vârstele de pensionare în perioada anilor 1999-2001), alin.(1) este scris: „*Începând cu 1 ianuarie 1999, vârstele de pensionare se stabilesc la 60 de ani 6 luni pentru bărbați și la 55 de ani 6 luni pentru femei. În fiecare an ulterior, vârstele de pensionare se majorează cu 6 luni* (sublinierea ne aparține). *Începând cu 1 ianuarie 2008, se stabilesc vârstele standard de pensionare de 65 de ani pentru bărbați și de 60 de ani pentru femei conform tabelului nr.2.*” Dorim să vă atragem atenția asupra conținutului propoziției a doua (subliniate) și a tabelului.

Tabelul nr.2

De la 1 ianuarie	Vârsta de pensionare	
	Bărbați	Femei
1999	60 ani 6 luni	55 ani 6 luni
2000	61 ani	56 ani
2001	61 ani 6 luni	56 ani 6 luni
2002	62 ani	57 ani
.....	.....	.....
2008	65 ani	60 ani

Ele se contrazic. Pentru explicație vom lua așa un exemplu. Să zicem că avem două doamne care au împlinit vârsta de 56 de ani în anul 2001, atât doar că una pe data de 30 iunie, iar alta pe 1 iulie, adică cu o zi mai târziu. Conform tabelului, în anul 2001 vârsta de pensionare s-a majorat cu 6 luni și constituia de acum 56 de ani și 6 luni. Prin urmare, prima doamnă se va pensiona pe 31 decembrie 2001, iar cea de-a doua doamnă

pe 1 ianuarie 2002. Parcă totul este în ordine, atât doar că cea de-a doua doamnă a ajuns la vârsta de pensionare în anul 2002, când vârsta de pensionare este deja de 57 de ani, așa că ea va fi nevoită să mai aștepte încă o jumătate de an până la împlinirea vârstei respective. Cât n-ar fi de revoltată cea de-a doua doamnă, funcționarul de la Direcția Asistență Socială are în față tabelul și nu acceptă nici un argument de genul că dânsa a împlinit 56 de ani tot în anul 2001 și conform legii (propoziției a doua) ei i se cuvine o majorare la fel de numai o jumătate de an și nu de un an întreg. Într-adevăr, situația a provocat mari probleme, trezind nemulțumirea oamenilor (presa timpului a menționat acest lucru)[îndreptățită de altfel, fiindcă parcă am avea pensionari de sortul I (cei născuți în prima jumătate a anului, pentru care vârsta de pensionare se majorează cu doar jumătate de an) și pensionari de sortul II (cei născuți în a doua jumătate a anului, pentru care vârsta de pensionare se majorează cu un an întreg)] și chiar a fost discutată în parlament solicitarea unui membru al Comisiei pentru Control și Petiții, dar lucrurile nu s-au schimbat și cauza este iarăși aceeași – eroarea logică (a fost formulată o propoziție cu mai multe înțelesuri). Problema este că, reieșind din diferite părți ale legii, se creează iluzia că aceeași persoană se poate pensiona la termene diferite. Pentru evitarea problemei, propoziția a doua ar putea fi modificată în felul următor: „*În fiecare an ulterior vârstele*

de pensionare se majorează cu 6 luni și se stabilesc la împlinirea acesteia.”, ceea ce ar corespunde cu tabelul nr.2 și cu practica existentă. Sau, propoziția a doua rămâne neschimbată, însă tabelul se va modifica și va opera cu anii de naștere (la fel cum este cazul cu indemnizațiile depunerilor bănești de pe timpul URSS), după cum urmează:

De abia acum vârsta de pensionare se va majora într-adevăr în fiecare an cu jumătate de an și întreg procesul se va încheia în anul 2013 și nu în 2008 (s-au adăugat acei 5 ani care s-au acumulat pe

Tabelul nr.2

Anul nașterii		Vârsta de pensionare	
Bărbai	Femei	Bărbai	Femei
1939	1944	60 ani 6 luni	55 ani 6 luni
1940	1945	61 ani	56 ani
1941	1946	61 ani 6 luni	56 ani 6 luni
1942	1947	62 ani	57 ani
.....	.....	.....	.....
1948	1953	65 ani	60 ani

parcursul a 10 ani, câte o jumătate de an în fiecare an), de asemenea în propoziția a treia cifra 2008 se va înlocui cu 2013. Și în felul acesta nu va mai avea nici o importanță în care parte a anului s-a născut persoana pensionată.

Nu mai este nevoie să arătăm care au fost efectele negative ale acestei legi

(așa formulate) - a avut de suferit în primul rând autoritatea statului. Adevărat, acțiunea legii a fost stopată, însă nu există nici o siguranță că mâine ea nu va fi pusă din nou în aplicare.

Mai jos vom da încă un exemplu de necorelare a actelor normative, care este uneori o sursă de tensionare a relațiilor interumane din societate.

În Legea Parlamentului RM (pe atunci Sovietul Suprem al RSSM) nr.3465-XI din 01.09.1989 „Cu privire la funcționarea limbilor vorbite pe teritoriul RSSM”[9] (atenție la numele adevărat al legii,- sublinierea ne aparține), în art.7 din Titlul II este scris (reproducem doar parțial): „Pentru lucrătorii de conducere, lucrătorii organelor puterii de stat, administrației de stat și organizațiilor obștești, precum și pentru lucrătorii de la întreprinderi, instituții și organizații, care în virtutea obligațiilor de serviciu vin în contact cu cetățenii (...), indiferent de apartenența națională, în scopul de a asigura dreptul cetățeanului la libera alegere a limbii se stabilesc cerințe în ceea ce privește cunoașterea limbilor moldovenească, rusă ... la nivelul comunicării necesar pentru îndeplinirea obligațiilor profesionale...” (sublinierea ne aparține). (Nota Bene!!!- nu denumirea limbii este obiect de discuție în continuare, această problemă a fost tratată cu altă ocazie). În logică virgula se citește „și”, deci putem citi „moldovenească și rusă”. Adică, cetățeanul RM, care face parte din populația băștinașă, este obligat să cunoască și limba rusă (ca și cum limba rusă ar fi o a doua limbă de stat). Între timp, RSSM și-a declarat independența, ceea ce deja face legea sus-numită inoportună (nu mai există RSSM), iar în anul 1994 se adoptă chiar și o nouă Constituție, conform căreia „Legile și celelalte acte normative rămân în vigoare în măsura în care nu contravin prezentei Constituții -alin.(1). Comisiile permanente ale Parlamentului, Guvernul, în decursul unui an de la data intrării în vigoare a prezentei Constituții, vor examina conformitatea legislației cu Constituția și vor prezenta Parlamentului propunerile respective.”- alin.(2) din art.II al Dispozițiilor finale și tranzitorii (Titlul VII). Iar legea cu privire la funcționarea limbilor contravine art.13 al Constituției RM (sublinierea ne aparține) care stipulează: (1) „Limba de stat a RM este limba moldovenească ... .” (avem o singură limbă de stat), ceea ce de fapt în Constituție și se recunoaște prin art.VII al Dispozițiilor finale și tranzitorii, unde se spune: „(1) Legea din 1 septembrie 1989 cu privire la funcționarea limbilor vorbite pe teritoriul Republicii Moldova rămâne în vigoare în

*măsura în care nu contravine prezentei Constituții. (2) Sus-numita lege poate fi modificată în decursul a 7 ani de la data intrării în vigoare a prezentei Constituții, cu votul a cel puțin două treimi din deputați.”*

Constituția a intrat în vigoare la 27 august 1994, după șapte ani avem 27 august 2001, prin urmare, termenul introducerii modificărilor a expirat și deoarece legea sus-numită așa și nu a mai fost modificată, ea devine automat inoperantă (fiindcă contravine Constituției). Mai pe scurt, deja de mai bine de cinci ani nu avem o lege organică care să reglementeze funcționarea limbilor pe teritoriul RM (avem un vid legislativ, deoarece „*Modul de funcționare a limbilor pe teritoriul Republicii Moldova se stabilește prin lege organică.*” alin.(4) al art.13 din Constituția RM), ba mai mult decât atât, după 2 ani din momentul încetării acțiunii acestei legi se adoptă un alt act normativ (Legea nr.546-XV din 19.12.2003 cu privire la Concepția politicii naționale a RM), în care întâlnim așa un enunț: „*Limba rusă care, în conformitate cu legislația în vigoare* (sublinierea ne aparține), ... .”[10]. Comentariul, credem, este evident, se face referință la o lege care nu mai exista de câțiva ani. Situația este cu atât mai incertă, cu cât s-au intentat chiar și procese cu privire la nerespectarea prevederilor legii în cauză.

Dacă construcția continuă, când în fundament avem o piatră slabă, clădirea riscă să se prăbușească. În cele de mai sus am dat doar câteva exemple din vârful piramidei. Cât privește ce se întâmplă la nivelele de mai jos, ne putem da seama și singuri. Iată doar un singur caz: fiind într-un magazin și atrăgând atenția vânzătorului asupra unei greșeli logice la indicarea prețului unui produs, am primit următorul răspuns: „*Fiecare cu logica lui.*” Închipuiți-vă, stimați cititori, ce-ar fi dacă cineva v-ar răspunde într-o situație analogică, legată de calcularea sumei de bani ce trebuie plătită pentru cumpărături, că fiecare este cu matematica lui (fiindcă este același lucru) ... !?!?!

Desigur, ne putem întreba, cum să facem să evităm greșelile de acest ordin? În cazul nostru, logica este acea știință care ne poate ajuta, deoarece ea este acea care se ocupă cu educarea unei gândiri clare, concise, exacte, consecvente, coerente și argumentate. Nu în zadar la facultățile de drept se acordă o atenție sporită acestei discipline, cu părere de rău nu însă și pentru studenții deținători ai diplomelor de bacalaureat, care se presupune că au studiat-o în liceu. Aici, însă, ar fi de menționat că și la nivelul programelor liceale, logica, de acum de câțiva ani, este o disciplină opțională și se studiază (dacă și se mai studiază, inclusiv și de către viitorii juriști) doar ca obiect de cultură generală, pe când pe baza exemplelor de mai sus, am văzut foarte bine cât de importante sunt calitățile pe care le oferă această disciplină în elaborarea legilor de care urmează să se conducă un stat.

#### Note:

1. Monitorul Oficial al Republicii Moldova nr. 1 din 12.08.1994.
2. Monitorul Oficial nr. 69/342 din 23.07.1998.
3. Monitorul Oficial nr. 75-76/510 din 13.08.1998.
4. Monitorul Oficial nr. 1-2/394-395 din 07.01.1999.
5. Monitorul Oficial nr. 24-25/417-418 din 11.03.1999.
6. Monitorul Oficial nr. 22-23/415-416 din 4.03.1999, Legea-103.
7. Monitorul Oficial nr. 26/419 din 18.03.1999.
8. Monitorul Oficial nr. 111-113/683 (384-386) din 17.12.1998.
9. Veștile Sovietului Suprem al RSSM nr. 9/217, 1989.
10. Monitorul Oficial nr. 1-5 (1355-1359) din 1.01.2004.

## MOTIVAȚIA – FACTOR DETERMINANT ÎN INFLUENȚAREA COMPORTAMENTULUI DE CUMPĂRARE ȘI CONSUM

Recenzent: Victor Mocanu, doctor în sociologie

Consumer behavior requires elucidations from multiple points of view, and marketing research combined with elements of psychology is entitled to explain numerous aspects of it. So, in order to create a powerful advertising it is imperious to seek the influence of psychological factors, and especially motivation, which plays a significant role in determining the purchasing and consumer behavior. Therefore, the main motivation characteristics and the most relevant motivation theories are described and analyzed below.

Indiferent de tipul procesului decizional de cumpărare, comportamentul consumatorului este influențat de numeroase variabile, care acționează în strânsă dependență unele cu altele. Deoarece variabilele direct observabile de natură economică și demografică nu sunt suficiente pentru a explica în toată complexitatea sa comportamentul de cumpărare și consum, este necesar să se ia în considerație și modul în care acționează o serie de variabile mai dificil de observat, de natură psihologică.

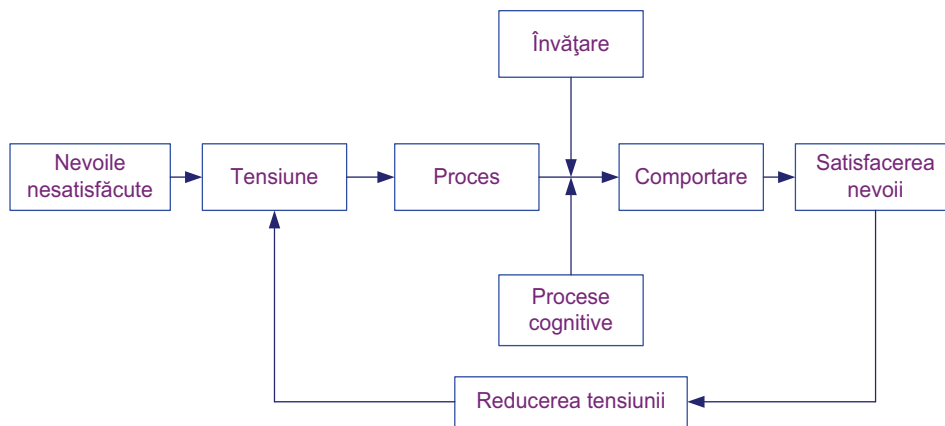
Astfel, conform cercetărilor lui Ph. Kotler, Warren Keegan, George Belch și alții, factorii psihologici sunt clasificați în patru grupe majore: percepția, motivația, învățarea, atitudinile și convingerile. Deși mulți cercetători au preluat această clasificare, unii autori, precum Michael Baker și Rodica Boier, mai introduc și un așa factor ca personalitatea și imaginea de sine, Hawkin Del mai introduce, pe lângă cele specificate de către Ph. Kotler, memoria, personalitatea și emoțiile, iar imaginea de sine și stilul de viață le analizează ca formându-se la interacțiunea factorilor externi și interni. În continuare propun studierea motivației ca unul dintre cei mai importanți factori în determinarea și influențarea comportamentului de cumpărare și consum.

În sensul ei general, noțiunea de motivație, introdusă în psihologie la începutul secolului XX, desemnează aspectul energetic, dinamic al comportamentului uman. **Motivația** reprezintă motivul comportamentului. Un **motiv** este reprezentarea constructivă a unei forțe interne invizibile care stimulează și constrânge la un răspuns comportamental și totodată conferă o direcție specifică acestui răspuns. A cunoaște motivația unei persoane echivalează cu găsirea răspunsului la întrebarea „de ce” întreprinde o activitate. Răspunsul este dificil, deoarece cauzele declanșatoare sunt multiple și nu se pot reduce la stimulii externi, activitatea, reacțiile fiind declanșate și de cauze interne.

După părerea psihologului rus IO. Орлова, motivul are o structură atomică. Nucleul ei este nevoia, deci ceea ce trebuie neapărat satisfăcut. Pentru oameni aceasta este legată nu numai de nevoia de hrană, securitate, dar și de confort, apartenență la un grup social etc. Norul electronic în jurul nevoii este alcătuit din acele emoții plăcute care însoțesc satisfacerea nevoii. Aceste emoții prezintă imaginea plăcerii care ne face să acționăm. Astfel, falsele nevoii sunt anume aceste imagini ale plăcerii care pot fi conștient amplificate sau diminuate [13, p. 29].

Deci, motivul (sau impulsul) este o nevoie suficient de presantă pentru a determina o persoană să reacționeze [6, p. 248-249], iar satisfacerea nevoii reduce tensiunea resimțită. Aceasta presupune că manifestările comportamentale ale unui individ în

procesul de cumpărare și consum al bunurilor și serviciilor sunt generate de existența unei stări de tensiune (un dezechilibru interior), datorită existenței unei nevoi nesatisfăcute, care pune organismul în acțiune până la dispariția ei. Aceasta se poate urmări și din schema de mai jos.



*Model al procesului motivațional*

La realizarea actului de cumpărare, rezultatul obținut influențează starea reală a persoanei, înlăturând total sau parțial starea de disconfort apărută. Motivul își pierde din actualitate ca imbold „aici și acum” din energia sa, dar se întipărește în memorie ca o experiență, influențând starea inițială a cumpărătorului. Motivul devine „cunoscut”, ca și componentele acesteia: nevoile, scopurile și căile de atingere a scopurilor.

În așa mod, în baza experimentelor efectuate, O. Иванова [15, p. 29] constată că motivația reprezintă un proces ciclic cu un anumit interval de timp, pe parcursul căruia obiectul și subiectul interacționează continuu, influențându-se reciproc, ceea ce se observă în comportamentul real al unei persoane. Astfel, cu cât mai puțin necesare sunt produsele, cu atât mai lungă poate fi perioada amânării procurării acestora și respectiv determină o perioadă mai mare a ciclului și viceversa.

În acest context motivele nu sunt altceva decât mobilurile consumatorului, care stau la baza comportamentului său de cumpărare și consum [9, p. 98]. Parafrazat, ele reprezintă ansamblul imboldurilor constituite într-un sistem de impulsuri și stări tensionate de natură să justifice achiziționarea sau respingerea unui anumit produs sau serviciu [4, p. 159].

În aceeași ordine de idei, consumatorul reprezintă un univers de motivații, care nu pot fi observate direct, fapt ce face dificilă cercetarea lor. Pentru a facilita investigarea lor, cercetătorii au propus diverse modalități de clasificare a motivelor [2, p. 44].

Un individ manifestă la un moment dat o serie de nevoi. După criteriul genezei, psihologii diferențiază *trebuințe primare*, înnăscute, care tind să se manifeste la toți indivizii, în toate timpurile și *trebuințe secundare* dobândite numai de unii indivizi. Primele dintre acestea sunt biogenetice, fiind rezultatul unor stări fiziologice de tensiune, cum ar fi foamea, setea, lipsa de confort etc. Acestea au fost denumite biogenetice și totodată primare, deoarece susțin viața biologică. Alte nevoi sunt psihogene (secundare), ele rezultând din stări psihologice de tensiune, cum ar fi nevoia de apreciere, stimă, apartenență la un grup etc., acestea reieșind din necesitatea de a corespunde anumitor norme culturale și sociale. S-a presupus că trebuințele secundare se dezvoltă din cele primare, dar după formare funcționează independent de ele. Acestea formându-se atât din subiectiva stare psihologică



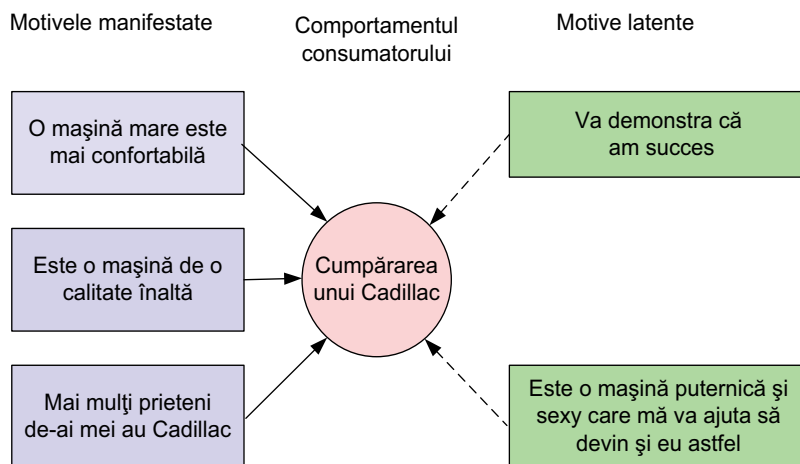
individuală, cât și din relația cu ceilalți. Majoritatea nevoilor psihogene nu sunt atât de intense încât să motiveze o acțiune imediată din partea persoanei în cauză.

O altă modalitate de abordare a motivelor constă în divizarea lor în *utilitare și hedonice*. Produsele/serviciile care produc nevoi utilitare sunt funcționale și furnizează beneficii materiale (de exemplu: aspirina, prosoapele etc.). În același timp produsele/serviciile ce se adresează nevoilor hedonice furnizează plăcere sau un mod de autoexprimare (de exemplu: înghețată, coafură etc.). Într-o anumită măsură, oamenii au tendința să ia decizii raționale, deliberate, bazate pe atributele obiectului sau produsului, atunci când cumpără pentru satisfacerea nevoilor utilitare. Invers, ei tind să ia decizii în baza unor factori subiectivi, emoționali atunci când își satisfac nevoile hedonice, atunci când procură produse care le creează plăcere senzorială sau emoție estetică, cum a fi obiecte de artă, activități distractive (filme, concerte, cărți), accesorii vestimentare, parfumuri, etc. [10, p. 107].

*Motivele raționale* presupun alegerea unor produse sau servicii în baza unor criterii obiective, cum ar fi: greutatea, mărimea, prețul, compoziția etc., iar *motivele emotive* implică selectarea scopurilor în dependență de anumite criterii subiective, cum ar fi: dorință pentru individualitate, mândrie, frică, afecțiune, statut etc. Din aceasta se înțelege că distincția între aceste două tipuri de motive este că cele subiective sau emotive nu maximizează utilitatea sau satisfacerea. Totuși, este rațional de presupus că consumatorii tind să aleagă motivul care le-ar maximiza satisfacerea nevoii. Este de la sine înțeles faptul că satisfacția unui consumator vine de la procesele comportamentale, sociale și experiențele de învățare. Ceea ce pare irațional unui observator poate fi absolut rațional justificabil în cadrul câmpului psihologic al respectivului consumator.

*Motivele pot fi reale*, manifestate la un moment dat și sunt cele care, de obicei, fac parte din sistemul de valori al societății, și *latente*, cele pe care persoana, de obicei, nu le conștientizează. Aceasta se observă și din exemplul de mai jos, atunci când o persoană este pusă în situația de a decide procurarea unui produs/serviciu.

*Motivele reale și latente în luarea deciziei de cumpărare*



Din cele exprimate mai sus se impune mențiunea că, între două sau mai multe nevoi se pot institui atât relații de asociere (complementaritate), de contrapunere (concurență, excludere), cât și de indiferență, ele reprezentând rezultanta unui complex de factori de natură biologică, socială și fizică.

Motivația – factor determinant în influențarea comportamentului de cumpărare și consum

Simultaneitatea manifestării diferitelor nevoi resimțite la un moment dat de un individ poate genera în grade diferite, conflicte de motivație, atunci când acestea sunt contradictorii. Exemplul cel mai reprezentativ este căutarea celui mai calitativ produs la cel mai mic preț posibil. Rezultatul unui asemenea proces poate fi [2, p. 48]:

- *schimbarea de atitudine*, prin care ne adaptăm convingerilor în scopul de a le aduce într-o stare de compatibilitate cu dorințele și realitatea din jur. Astfel, deși am pornit de acasă cu gândul de a ne procura o pereche de pantofi, un foarte valoros tratat de economie expus în librărie, prezență mai rară în vânzare, ne determină să abandonăm căutările în raioanele de încălțăminte, să amânăm deocamdată satisfacerea acestei nevoi și să cumpărăm, din resursele financiare disponibile, cartea dorită.

- *manifestarea agresivă* prin care atacăm afectiv sau simbolic obstacolul aflat în calea satisfacerii nevoii. De cele mai multe ori ne manifestăm astfel în fața unei pene de cauciuc, a lipsei unui produs căutat etc.

- *gestiunea conflictelor* presupune cunoașterea conflictelor ce pot apărea și tentativa de a le rezolva de către marketologi. Cel mai frecvent sunt posibile următoarele situații:

a. *aprobare-aprobare*, ceea ce explică conflictul intern al consumatorului, care alege un produs dintre diferitele mărci oferite. Cu cât mai aproape de același nivel este atracția acestor produse, cu atât mai mare va fi conflictul. Un consumator care din întâmplare are o sumă considerabilă spre a fi cheltuită stă la dubii să plece într-o călătorie (care, posibil, a apărut dintr-un motiv mai recent) sau o altă opțiune ar fi să-și procure un aparat de fotografiat profesionist cu tot setul de echipament fiind un hobby avut din tinerețe (această procurare fiind un simbol al statutului și prestigiului).

b. *aprobare-evitare*, presupune că un consumator este pus în situația de a alege procurarea unui produs/serviciu cu consecințe simultane pozitive și negative. Aceasta exprimând sentimentul de acceptare și respingere totală. Gestiunea unui asemenea tip de conflict motivațional este specific achizițiilor bunurilor de consum de lungă durată, de o puternică implicare financiară, pentru care informațiile pozitive se combină cu cele negative, și explică durată, în general mai mare, a deliberărilor vizând asemenea tipuri de cumpărături. De asemenea, aceeași tehnică poate fi utilizată și pentru produsele bogate în calorii pe care consumatorii le iubesc, deoarece le conferă confort emoțional, dar în același timp și disconfort, pentru că știu că se îngrașă de la acestea. Astfel, o soluție sunt produsele sărace în calorii pentru care consumatorul se simte bine din ambele motive.

c. *evitare-evitare* este conflictul pentru care alegerea produselor creează doar finaluri care se vor a fi evitate. Atunci când mașina de spălat deja veche s-a stricat, persoana poate decide să procure o mașină de spălat nouă, să o repare pe cea veche sau să se descurce fără o mașină de spălat. O posibilitate de a reduce această stare de evitare este primirea unui credit de la bancă pentru procurarea unei mașini de spălat noi.

Pe măsura derulării cercetărilor asupra sistemului nevoilor umane, au evoluat și preocupările în direcția cunoașterii mecanismului generării și acțiunii motivațiilor. Astfel de teorii asupra motivației umane elaborate de specialiștii în domeniu au diverse implicații în ceea ce privește studiarea consumului și elaborarea strategiilor de marketing [14, p. 249]. În continuare propun analiza principalelor teorii cu referire la acest domeniu.

### **Teoria freudiană a motivației**

Autorul care primul a pus în evidență rolul motivațiilor inconștiente, S. Freud, este cel care a demonstrat faptul că, dincolo de funcția sa utilitară, consumatorul îndeplinește

și una simbolică: cumpărăm un produs pentru parametrii săi tehnico-funcționali, dar, cel puțin în egală măsură, uneori, și pentru semnificația pe care ne-o conferă prin formă, miros, culoare etc. Spre exemplu, în funcție de nuanța în care este conceput un parfum, acesta poate exprima feminitate, delicatețe, romantism sau dimpotrivă, virilitate, asprime, fermitate etc. [2, p. 44].

Freud susține că forțele psihologice reale care determină comportamentul uman aparțin în mare măsură subconștientului (superego). În procesul de maturizare și acceptare a regulilor sociale, o persoană își reprimă numeroase impulsuri, acestea însă nu vor fi niciodată eliminate sau perfect controlate. Ele vor apărea sub formă de vise, ieșiri necontrolate sau comportament nervos.

Un individ este incapabil să-și înțeleagă complet propriile motive. Atunci când dorește să procure un calculator portabil, susține că motivația acestui gest o constituie dorința de a lucra în timpul călătoriilor de afaceri. Dacă ne gândim mai bine, este posibil ca motivația să fie dorința de a-i impresiona pe cei din jur, iar dacă cercetăm și mai adânc, este posibil ca motivația de a cumpăra un calculator să corespundă necesității de a se simți mai inteligent și sofisticat.

Deși teoria freudiană și implicațiile sale psihologice a fost recunoscută ca fiind în unele direcții greșită datorită generalizării în mare parte a factorilor sexuali ca reper pentru determinarea comportamentului indivizilor, totuși implicațiile sale pentru teoria marketingului rămân valide în ceea ce privește motivația ca având o structură mai adâncă decât fundamentalele nevoi fiziologice sau funcționale.

Neofreudienii adaugă la importanța impulsurilor sexuale ca factori motivaționali puse în relief de către Freud o varietate de alte mobiluri. A. Adler insistă asupra luptei pentru superioritate, pentru eliminarea sentimentelor de inferioritate dobândite în timpul copilăriei, E. Fromm și H. S. Sullivan - asupra aversiunii pentru singurătate, iar K. Horney - asupra anxietății și nevoii de securitate. Deci, oricare ar fi tipul de impuls, nevoia individului exprimă starea de tensiune care rezultă din el.

### **Teoria motivației a lui Abraham Maslow**

Psihologul american Abraham Maslow a încercat să explice de ce oamenii sunt conduși în acțiunile lor de anumite nevoi specifice într-un moment sau altul al vieții lor. De ce o persoană consumă timp și energie pentru siguranța personală, iar alta pentru a obține respectul celor din jur? Maslow este de părerea că nevoile ființei umane sunt plasate pe o scară ierarhică, pornind de la cele mai presante și terminând cu cele mai puțin presante.

În această piramidă nivelul de jos cel mai larg și universal corespunde *motivelor fundamentale*, precum sunt aerul, apa, hrana, sănătatea, sexul, etc. Satisfacerea acestor nevoi asigură buna funcționare biologică a organismului uman. Deoarece aceste motive sunt universale și specifice oricărei națiuni, ele sunt utilizate cu succes în practica de marketing, în special în publicitate, fiindcă conferă un rezultat pozitiv. Aceste motive biogenetice în publicitate funcționează ca o metodă de stabilire a contactului cu consumatorii. De exemplu, în două reclame care au același scop de a promova încălțăminte se utilizează modalități diferite de exprimare a aceleiași idei. În una dintre ele se prezintă în prim plan un pantof la modă, iar în alta o fată drăguță ce măsoară pantofii. Desigur majoritatea telespectatorilor au menționat că a două reclamă le-a plăcut cel mai mult. În general, în reclame cel mai mult atrag atenția personajele reale, copiii și animalele.

Motivația – factor determinant în influențarea comportamentului de cumpărare și consum

*Nevoia de securitate* individuală atât în mediul natural, cât și în cel social, se referă la protecția individului față de forțele externe ostile, factori de risc care atentează la integritatea fizică a acestuia. Asigurarea unei astfel de protecții se realizează prin stabilitatea locului de muncă și prin asigurarea unor bunuri și resurse materiale necesare existenței: casă, salariu etc.

*Nevoile sociale* se raportează la necesitatea acceptării și apartenenței la un grup social de a face parte dintr-o comunitate. Oamenii manifestă nevoia de dragoste încă din primele luni de viață. Mai mult instinctivă la început, această nevoie devine treptat din ce în ce mai conștientă, devine o exigență de prim ordin pentru confortul sufletesc.

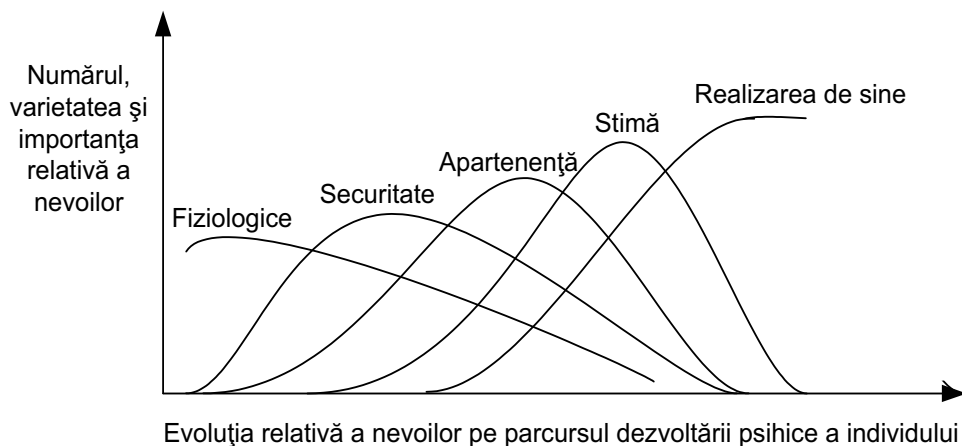
*Nevoia de respect* care derivă dintr-o exigență autoevaluativă a individului, care dorește să-i fie recunoscut statutul pe care îl are sau la care aspiră, vizează dorința de a-i fi apreciate competențele, cunoștințele, performanțele, calitățile etc.

*Nevoia de autorealizare* la vârful piramidei, de împlinire de sine, vizează construirea unei imagini de sine favorabile, precum și dobândirea capacității de autocontrol.

Astfel, piramida lui Maslow pune în evidență cele două tipuri fundamentale de motivații: a) **motivația homeostatică**, ce include activități de adaptare, de echilibrare a organismului uman cu mediul, aflate la primele nivele maslowiene, de trebuințe primare; b) **motivația de dezvoltare, autorealizare și autodepășire**, care determină angajarea persoanei pe o traiectorie ascendentă și include ultimele două nivele maslowiene, corespunzătoare trebuințelor dobândite [7, p. 132], acestea fiind ordonate în ordinea importanței. În momentul în care o nevoie importantă este satisfăcută, ea încetează a mai fi un factor de motivație, iar persoana respectivă va încerca să-și satisfacă nevoile în ordinea importanței.

Totuși, pentru fiecare cultură nevoile care stau la baza ierarhiei sunt diferite. Astfel, în Japonia și Germania este nevoia de securitate personală și confort, iar în Franța, Spania și Portugalia oamenii sunt cel mai preocupați de motivația de securitate și apartenență la un anumit grup etc. [5, p. 361].

În cursul evoluției individului, cele cinci componente motivaționale ce decurg din piramida lui Maslow descriu un traseu diferit, raporturile între ele cunoscând modificări. Aceasta se observă și în baza figurii oferite mai jos.



În același context, trebuințele umane au fost studiate și de către alți cercetători. De exemplu, H. A. Murray a descris un sistem de trebuințe psihologice de bază care cuprinde:

Bunăvoință	Perseverență	Împlinire	Sociabilitate
Heterosexualitate	Individualism	Exhibiționism	Extrospecție
Condescență	Dependență	Agresivitate	Inferioritate
Ascendență	Schimbare	Ordine	

Interesant este de sesizat faptul că motivele, uneori foarte diferite, pot genera același act de consum, după cum și invers, același motiv poate induce modalități diferite de manifestare de consum, o anumită nevoie putând fi satisfăcută prin consumul unor bunuri/servicii diferite [17, p. 158]. De exemplu, nevoia de securitate a unei persoane poate fi satisfăcută, după caz, prin achiziționarea unei locuințe, unei umbrelor de ploaie, unui set de centuri de siguranță auto sau prin asigurarea stabilității locului de muncă în urma parcurgerii unor cursuri de perfecționare care să-i confere competența profesională cerută.

În proiectarea reclamelor este bine de avut în vedere nivelul general de trebuințe, la momentul respectiv, al potențialilor cumpărători ai produsului/serviciului promovat. Nu trebuie invocate motive de la nivelele la care consumatorii nu au acces, pentru a nu-i irita (de exemplu, nu se vorbește de arta culinară unor gospodine cu dificultăți de buget, pentru care alimentația este o problemă de supraviețuire, nicidecum una de prestigiu ori statut social, de etalare a talentului în acest domeniu) [8, p. 132].

Pe măsură ce o societate devine mai bogată și numărul produselor de același tip sporesc, cresc și posibilitățile de achiziționare, iar aceasta determină ca nevoile primare ale consumatorilor să fie satisfăcute într-o măsură mai mare. Din aceste motive în reclame accentul s-a deplasat spre calitățile imateriale ale produselor (eleganță, originalitate etc.), destinate să satisfacă trebuințele secundare (statut social, respect de sine, integrarea într-o anumită clasă socială etc.) ale populației. Se renunță în reclame la prezentarea atributelor concrete și se pune accentul pe calitățile abstracte generatoare de satisfacții. De exemplu, în cazul automobilului s-a pornit de la satisfacerea trebuinței de deplasare rapidă și economică, ulterior trecându-se la trebuințe secundare, accentuarea siguranței în cazul coliziunilor sau circulației pe drumuri accidentate. În continuare se accentuează trebuința de afiliere și afecțiune din partea unor grupe de interese, cum ar fi prietenii. Pe piețele de lux, tendința de saturație creează necesitatea ca în reclamele de automobile să se accentueze trebuințele de autorealizare. Ele stimulând extravaganța în alegerea unei mașini, ca formă de exprimare a personalității consumatorului.

Cercetătorii au remarcat faptul că, în lumea contemporană, un produs/serviciu poate fi acceptat doar prin simpla asociere cu alte obiecte și evenimente dezirabile, ceea ce înseamnă că *motivația de cumpărare s-a deplasat spre nivelele maslowiene superioare*, care nu este foarte clar definită în mintea clientului și în consecință este mai elastică. Astfel, categorii motivaționale elevate, cum sunt nevoile de eleganță și extravaganță, generează decizii de cumpărare ad-hoc, bazate adesea pe imitație și asocieri. Reclama valorifică această observație și folosește intensiv personalități mondene pentru acreditarea produselor de lux, de artă, de satisfacție a capriciilor.

Reclamei adesea i se aduce acuzația că în loc să apeleze la nevoile reale ale populației, inventează altele noi și astfel împinge consumatorii să cumpere lucruri inutile - cu alte cuvinte îi ajută pe ofertanți să păcălească. Achizițiile motivate de nevoi sau așa-zisele „falsele nevoi” se situează la nivelele 2-3 din ierarhia lui Maslow, scopul lor fiind

exprimarea sau câștigarea afecțiunii, dobândirea unui plus de prestigiu, îmbunătățirea imaginii de sine, manifestarea și cultivarea personalității, a talentelor etc. [1, p. 143]. Astfel, problema cea mai importantă a creatorilor de mesaje și design este adecvarea argumentației utilizate în mesajul publicitar la nivelul predominant de trebuințe al consumatorilor vizați. Totuși, libera circulație a informației face inevitabilă recepționarea mesajelor publicitare și de către alți consumatori decât cei vizați. Privită de la niveluri diferite de trebuințe, motivația invocată în reclamă nu numai că nu este convingătoare, dar are un efect iritant, producând aversiune față de produs, ofertant și categoriile sociale cu nevoi și venituri diferite.

Dacă problema falselor nevoi este o falsă problemă, un aspect mai puțin comentat în studiile asupra reclamei, este cel al dezvoltării *pseudosoluțiilor* în sistemul de argumentare. Reclamele de jeans, de exemplu, insinuează că acest articol vestimentar mărește atractivitatea sexuală (echivalentă cu nevoia primară), când de fapt el funcționează ca un standard de acceptabilitate socială (echivalentă cu nevoia secundară). Așa cum avertiza Maslow, un argument primar este mai convingător decât unul secundar, iar ambiguitatea asociației dintre jeans și sex potențează efectul persuasiv.

Reclamele sunt cele care fac apel direct la *emoțiile* legate de necesitatea satisfacerii nevoilor noastre. Rareori se face apel la rațiune sau la logică, deoarece, așa precum știu cei ce fac reclame, oamenii sunt extrem de influențabili la nivel emoțional și deciziile lor țin cont într-o măsură covârșitoare de senzații și emoții. Nu este întâmplător faptul că apelul cel mai folosit este cel de frică (moarte, suferință, singurătate, boală, pierdere a statutului social etc.). Este binecunoscut faptul că motoul principal al acțiunilor majorității oamenilor este frica. Ea este cea care controlează și direcționează acțiunile și, implicit, deciziile legate de acestea.

Al doilea element de manipulare extrem de prezent în reclame este cel sexual. Instinctul sexual este cel mai puternic la om și nevoia de satisfacere a lui este printre cele mai stringente. O femeie lângă o mașină de lux nu sugerează că va fi livrată la pachet împreună cu produsul principal, dar transmite un mesaj relațional clar telespectatorului despre posibilitățile de utilizare a unei mașini luxoase.

### **Teoria lui McGuire despre motivație**

Acest cercetător a dezvoltat o teorie asemănătoare cu cea a lui Maslow, dar a creat un sistem de clasificare a motivelor mult mai specific. Iată pe scurt descrierea acestor motive [16, p. 369-372]:

- *Nevoia pentru consistență* prezintă o trebuință primară pentru ca toate fațetele și părțile componente ale unui individ să fie consistente una cu alta. Aceste fațete includ: atitudini, comportamente, opinii, imagini despre sine, păreri despre alții etc. Această nevoie este utilizată cu precădere în mixul de marketing pentru a promova un produs sau serviciu. De exemplu, poziționarea unui produs de lux presupune un produs de calitate înaltă, într-un ambalaj luxos, cu un design elegant și rafinat, o distribuire limitată, un preț ridicat care să sublinieze statutul acestui produs sau serviciu și o publicitate care să accentueze exclusivitatea acestuia. Dacă unul dintre parametrii mixului de marketing nu vor corespunde acestei consistențe (de exemplu, prețul va fi mic sau calitatea ambalajului va fi proastă sau acesta va fi posibil de procurat oriunde și oricând), atunci la sigur va apărea o inconsistență pentru cei care vor dori să-l procure, ceea ce în final va duce la eșecul produsului și posibil la falimentul întreprinderii.

- *Nevoia de a atribui cauza* presupune un set de motive care are de-a face cu nevoia noastră de a determina cine și ce cauzează ceea ce nouă ni se întâmplă. Este

atribuirea cauzei unui final reușit sau nereușit nouă sau unei forțe externe? Acesta semnifică că consumatorii nu recepționează mesajele publicitare pasiv, dar atribuie motive și tactici de vânzare publicității recepționate. Adică, la oferirea unui sfat privind utilizarea produsului din partea forțelor de vânzare într-un magazin presupune acordarea neîncrederii consumatorului, dar dacă același sfat este oferit de către o cunoștință, prieten sau rudă individul are tendința de a crede același mesaj publicitar.

- *Nevoia de ordonare* presupune necesitatea umană de a organiza informația și experiențele într-o modalitate semnificativă și maniabilă. Astfel, stabilim categorii sau partiții mentale care ne permit să procesăm cantități mari de informație. Prețurile produselor, de obicei, sunt cele care sunt categorisite. De exemplu, categorisim automobile mai ieftine de 10.000 USD sau mai scumpe de această limită. Fiecare individ conform propriilor criterii stabilește pragul de preț la care realizează această diferențiere. De aceasta și există așa numitele „prețuri magice”, de exemplu, 9,99 lei, 19,99 lei sau 19,45 lei, 30,95 lei, care nu ne permit a le plasa în cealaltă categorie de produse mai scumpe de 10 lei sau 20 lei, dar din contra ne indică plasarea acestora în pragul de mai jos.

- *Nevoia de sugestie* exprimă ideea că oamenii observă mesajul subtil redat în scenetele publicitare, îl compară cu propriile impresii, sentimente și atitudini și prin aceasta își creează stilul și imaginea dorită (cel mai des se referă la vestimentație).

- *Nevoia de autonomie* este esențială pentru SUA și alte țări unde cultural este impus aspectul de a avea propria personalitate, de a nu depinde de nimeni și nimic, de a fi propriul stăpân. Totodată, acest motiv nu este prezent în culturile asiatice, unde predomină *nevoia de afiliație*.

- *Nevoia pentru ceva nou* exprimă trebuința umană de a încerca ceva nou, diferit, aceasta explicând trecerea de la brand la altul, efectuarea cumpărăturilor impulsive etc.

- *Nevoia pentru autoexprimare* vine de la necesitatea de a ne manifesta propria identitate și a-i lăsa pe alții să o vadă. De exemplu, procurarea celei mai noi scurte pentru schi, presupune nu doar protejarea de frig, dar și un simbol al statutului, de apartenență la un grup social, etc.

- *Nevoia pentru protejarea ego-ului* presupune protejarea identității când acesta este amenințată. Un consumator care se simte nesigur poate apela la branduri renumite pentru unele produse social vizibile pentru a evita posibilitatea de a face o cumpărătură social incorectă.

- *Nevoia pentru impunerea puterii* reflectă nevoia consumatorilor de a se angaja în acele activități care le va crește încrederea în propriile puteri, precum și stima câștigată în ochii altora. Persoanele care puternic manifestă această nevoie, cel mai probabil se vor plânge dacă vor fi nemulțumiți de cumpărătura efectuată.

- *Nevoia pentru reconfirmare* exprimă motivarea indivizilor de a se comporta într-un anumit fel deoarece vor fi recompensați. Acesta se referă la așa produse ca vestimentația, mobilierul, operele de artă, diamante etc. care deseori se vând în baza unității și tipului de recompensare care se va obține în baza procurării.

- *Nevoia de modelare* presupune tendința de a urma un comportament observat la alții. Acesta este exprimată în publicitățile în care protagoniștii celebri utilizează produse promovate. Acesta este bazat pe ideea dorinței de a se asemăna cu aceștia prin orice mijloc posibil, cel mai accesibil fiind procurarea produselor promovate de persoane mondene.

### **Teoria lui Herzberg despre motivație**

Este o teorie a motivației bazată pe două categorii de factori. Prima categorie cuprinde factori care produc insatisfacție, iar cea de-a doua generează satisfacție. De exemplu, dacă un calculator Apple nu ar avea garanții, aceasta ar fi un factor de insatisfacție. Cu toate acestea, garanția produsului acționează ca un factor de satisfacție sau de motivație, întrucât garanția reprezintă un element intrinsec de satisfacție. Această teorie are două implicații. În primul rând, vânzătorii ar trebui să depună toate eforturile pentru a evita factorii de insatisfacție, cum ar fi o documentație insuficientă asupra produsului sau fiabilitatea, și, deși nu aceste elemente fac să se vândă un calculator, ele ar putea face ca, totuși, calculatorul să nu fie cumpărat. În al doilea rând, producătorul trebuie să identifice principalii factori de satisfacție sau de motivare a cumpărării pe piața calculatoarelor și să vină în întâmpinarea lor. Factorii de satisfacție vor fi principalele elemente care vor sta la baza alegerii de către cumpărător a unei anumite mărci de calculatoare.

### **Teoria echilibrului**

Omul este în căutarea unei armonii, a unei stabilități pe care o numim homeostazie. El tinde să evite schimbări brutale care antrenează dezechilibre. Totuși, sub imperiul instinctelor, este în contact cu mediul înconjurător, care este o puternică sursă de dezechilibru. Pentru a restabili echilibrul, individul poate să-și modifice percepția sa față de realitate, fie să respingă informațiile mediului care diferă de structurile sale mentale. Această teorie a echilibrului se prezintă sub diferite forme [3, p. 54-55]:

- **Teoria câmpului psihologic a lui K. Lewin** consideră că, comportamentul este o funcție a „câmpului” psihologic al individului în situația în care survine acest comportament. Diversele credințe, sentimentele și elementele externe datorate mediului, la locul și momentul comportamentului, se exprimă sub formă de forțe favorabile (valențe pozitive) sau nefavorabile (valențe nefavorabile). Individul se decide în favoarea forțelor care îl înving. Astfel, această teorie integrează, în definirea motivațiilor, situația prezentă și nu singura influență a trecutului.

- **Teoria congruenței (Osgood)** postulează că individul este în căutarea unei unități, a unei concordanțe între informațiile percepute; în consecință, el va avea tendința de a deforma, de a evita sau respinge informația discordantă întru a menține echilibrul.

- **Teoria disonanței cognitive a lui L. Festinger.** Atunci când o persoană este determinată de a avea un comportament neconform cu opiniile și atitudinile sale, se găsește într-o stare de disonanță cognitivă; reducerea acestei disonanțe este cea care va antrena motivația individului, în căutarea rezolvării tensiunilor născute din această stare. Astfel individul transformă opiniile și atitudinile sale și justifică comportamentul său (convingându-se, de exemplu, că a realizat o cumpărare bună, raționament apriori).

Când informațiile din diverse surse sunt contradictorii, clientul are două tentații: să evite produsul/serviciul respectiv ca fiind inacceptabil sau, dimpotrivă, să devină curios și să dorească să afle adevărul, informându-se mai îndeaproape și cumpărând el însuși obiectul pentru a verifica informațiile. Deci, este bine ca reclama să intervină în scopul dispărării temerilor clienților și să încurajeze experimentarea personală.

- **Teoria conceptului de sine** postulează că individul acționează în funcție de ideea pe care el o are despre sine. Această idee se dezvoltă la fiecare individ plecând de la contactele cu mediul său și înțelegând:

- ✓ Eul meu real: ce este real.



- ✓ Imaginea despre sine: ce cred că sunt.
- ✓ Eul ideal: ce aspir să fiu.
- ✓ Reflectarea despre sine: ce cred că sunt prin ochii altora.

De exemplu, individul cumpără bunurile în funcție de concepția pe care o are el însuși și respinge pe acelea care nu corespund acesteia.

**Teoria atribuirii** (Heider, 1958; Weiner, 1974) consideră că atitudinea individului vine din observarea actului: „când vrem să știm ce resimte o persoană, noi privim ceea ce ea face. Ea fuge, deci îi este frică; ea râde, deci este bucuroasă etc.”. Astfel conchidem stările interne ale unei persoane plecând de la informațiile externe. Această teorie repune în cauză anumite baze clasice ale procesului de cumpărare: chiar ideea recunoașterii problemei care aici este contestată, pentru că nu este obligatorie „problema” (tensiunea) la originea comportamentului care este aici baza explicației și care determină atitudinea (proces invers) [3, p. 54-55].

Nici una din aceste teorii nu explică satisfăcător mecanismul motivațional, el rămânând încă doar parțial cunoscut datorită imposibilității cuantificării tuturor proceselor motivaționale care determină comportamentul individului. Totuși, în baza acestor teorii au fost produse cercetările motivaționale care cuprind o varietate largă de tehnici, care presupun asocierea unor produse sau servicii cu anumite stări. De exemplu:

- Bărbații procură mașini decapotabile ca un substitut pentru amantă.
- Femeilor le place să coacă, deoarece au impresie că dau naștere copiilor.
- Bărbații percep casa ca pe „mama”, unde vin să se odihnească după o zi istovitoare de lucru, iar femeile se identifică cu acest obiect de trai.
- Femeile se dau cu parfum pentru a atrage bărbații și pentru a glorifica propria existență.
- Bărbaților le place să prăjească cârnăciorii mai mult decât femeilor, deoarece acesta le face pe femei să se simtă vinovate, fiind o recunoaștere a leneviei.
- Atunci când oamenii își fac duș, păcatele sale se scurg cu săpunul în canalul de scurgere în momentul ce se clătesc.
- În ceea ce privește automobilele, la o viteză ce depășește 100 km/h apare senzația de eternitate, o iluzia a nesubordonării și independenței față de lumea ce ne înconjoară. Cucerind spațiul ne creăm simultan proiecții narcisiste și falice. Astfel dobândim tonus, strălucire, șarm și curaj.

Astfel, precum putem vedea din aceste exemple, cercetarea motivațională poate duce la niște fapte foarte interesante deși controversate.

Motivele au un pronunțat caracter multidimensional, fiind construite între biologic și social, între pulsuri interne și cunoaștere, între necesitate subiectivă și valoare ca sistem de referință, între raporturile cu obiectele și legăturile cu oamenii și de aceea nu pot fi reduse la nici unul dintre factorii care le determină și influențează [12, p. 172].

Procesul de motivație explică multe aspecte ale comportamentului consumatorului, dar motivația nu poate fi absolutizată, deoarece ar însemna o simplificare excesivă a unui univers deosebit de complex. De altfel, simplificarea exagerată și utilizarea unei terminologii amalgamate constituie principalele critici aduse studierii procesului motivațional [11, p. 101].

După cum am observat, și în cele descrise mai sus, motivele joacă un rol fundamental în viața noastră de zi cu zi, determinându-ne, implicit sau explicit,

comportamentele, mai mult sau mai puțin observabile. Pornind de la această supoziție, cercetătorii în domeniul psihologiei și mai ales al comunicării au încercat descrierea unor modele de comunicare cât mai persuasive, care să „înregimenteze” efectiv consumatorul.

Având în vedere toate cele descrise anterior, se desprinde cu claritate importanța deosebită pe care a are motivația ca factor psihologic ce influențează realizarea comportamentului de cumpărare și consum. Totuși, nu trebuie să generalizăm doar importanța motivației, deoarece factorii psihologici nu acționează izolat, ci în combinații și intensități diferite, prezentând variații mari de la un individ la altul în spațiu și în timp și astfel o atenție deosebită trebuie acordată anume acestora în totalitate și componentelor lor, pentru că anume ei spun ultimul cuvânt în determinarea consumatorului să realizeze o cumpărătură.

#### Bibliografie:

1. Blythe Jim. Comportamentul consumatorului: Strategii și tactici. Atragerea clientelei. Reacția consumatorului. – București, Editura Teora, 1998.
2. Boier Rodica. Marketing. Comportamentul consumatorului. – Iași, Editura Graphix, 1994.
3. Dubois Pierre–Louis. Marketing. Teorie și practică, Vol. I. – Cluj-Napoca, Editura Economica, 1989.
4. Florescu C., Marketing. – București, Editura Marketer, 1992.
5. Kotler Philip, Gary Armstrong. Principiile marketingului. – București, Editura Teora, 1998.
6. Marketing. – București, Editura economica, 1997.
7. Meghișan Gheorghe. Bazele marketingului. – București, Editura Economica, 1998.
8. Moldovanu Maria. Psihologia reclamei. – București, Editura Libra, 1995.
9. Munteanu V. A. Markeing, vol. I. – Iași, Editura Fundația Chemarea, 1996.
10. Nedelea Alexandru. Marketing. – București, Editura Didactică și Pedagogică, 2000.
11. Russel Thomas. Manual de publicitate. – București, Editura Teora, 2000.
12. Toader Gherasim, Emil Maxim. Bazele marketingului. – Iași, Editura Sedcom libris, 1997.
13. Горелова А. Определяющая сила потребительских мотивов, Маркетинг, nr. 3, 1998.
14. Джеймс Ф. Энджел, Роджер Д. Блэкуэлл. Поведение потребителей. – Sankt-Peterburg, Editura Питер, 2000.
15. Иванова О. Реализация принципа обратной связи маркетингового воздействия на потребителей, Маркетинг, nr. 2 (63), 2002.
16. Hawkin Del I., Roger J. Best, Kenneth A. Coney. Consumer behavior. Building Marketing Strategy. – Boston, Editura Irwin McGraw-Hill, 1998.
17. William D. Perreault, E Jerome McCartha, „Basic Marketing. A global managerial approach. – Boston, Editura Irwin McGraw-Hill, 1999.

## UNELE REFLECȚII ASUPRA GÂNDIRII SOCIOUMANE

Recenzent: Victor Juc, doctor în filosofie

In the work, there is tackled the way of making-up and functioning of the human thinking. There are being examined the unbiological components of the human thinking and their way of interaction. Issues of the social component represent an important aspect of the work. In this respect, there is being specified the role and the place of this constituent part in the making-up of the human thinking, as well as its connection with social thinking. It is being proved the existence of socio-human thinking and the impossibility for a pure human thinking, detached from social thinking. There are noticed and explained a series of factors that influence the processes of modifying the way of thinking. There is being affirmed the existence of a pathological state of the thinking that is not caused by biological or psychical factors, as well as the possibility for this pathology to acquire mass proportions with long-lasting persistence, being in a strong connection with the social thinking, that is being sick at its turn.

Rațiunea constituie o trăsătură distinctivă esențială a ființei umane, tocmai ea o deosebește pregnant de restul vietăților. Ca orice proprietate esențială, rațiunea determină fundamental viața omului. Pentru a sesiza semnificația rațiunii în existența ființei umane se cere, mai întâi de toate, a înțelege rolul însușirilor în viața ei și anume: „Oricare ar fi natura și combinațiile ființelor, mișcările au totdeauna o direcție sau o tendință. Fără direcție, nu putem evoca ideea mișcării. Această direcție este hotărâtă de proprietățile oricărei ființe. Având anumite proprietăți, ele acționează în chip necesar, adică urmează legea invariabil determinată de chiar aceste proprietăți, care constituie ființa așa cum este ea, precum și felul ei de acțiune, care este totdeauna o consecință a felului ei de a fi”[1].

Grație rațiunii omul dispune de puterea de a cunoaște lumea în care trebuie să existe și de care nu se poate nicicum desprinde în totalitate. Gândirea conferă ființei umane capacitatea de a-și amplifica posibilitățile de realizare a existenței sale până la limitele capacităților naturii însăși, căci cunoașterea, tot mai vastă și mai profundă, a lumii face cu puțință stăpânirea și utilizarea, tot mai largă și mai eficace, a forțelor ei. Gândirea îi permite omului să pătrundă însăși rațiunea naturii, universului și astfel s-o asimileze, s-o încorporeze în propria sa ființă, s-o transforme în propria lui rațiune, prin care fapt el își poate depăși condiția sa biologică. În plus, făcut a urmări neîncetat satisfacerea nevoilor sale organice, omul ajunge, datorită rațiunii, a-și cultiva nevoi spirituale, nu mai puțin imperioase, iar ele îl fac să pășească dincolo de rațiunea de a fi a materiei biologice, îl fac să caute noi sensuri. Făptură a naturii, corp din corpul ei și totuși entitate distinctă, relativ de sine stătătoare, ea a fost înzestrată cu fascinanta aptitudine de a cunoaște, de parcă omul ar fi o unealtă cu a cărei ajutor natura vrea să se autoconștientizeze și să-și dezvolte proprietatea de creație plener. Puterea rațiunii e atât de mare, încât ființa umană poate crea, aidoma naturii însăși, noi obiecte și noi stări ale lumii, ba chiar ar putea izbuti dobândirea forței uimitoare de a-și modifica materia, substanța existențială. Cunoștințele obținute recent mărturisesc despre existența unor fenomene care spulberă toate închipuirile noastre despre limitele naturii și posibilitățile omului.

O dată surprinsă însemnătatea rațiunii în existența umană, transpare și necesitatea cunoașterii gândirii însăși, în vederea optimizării potențialului ei. Trebuie, de asemenea,

reținut faptul că rațiunea se dovedește a fi un impediment major în viața omului, în cazul în care gândirea ia forme defectuoase, aducându-i deservicii serioase. Acest fapt nu diminuează însă importanța cunoașterii, inclusiv a gândirii, ci, dimpotrivă, o sporește. În completare la numeroasele realizări înregistrate de incursiunile precedente ale cercetătorilor în problemă, prezentăm rezultatele cercetării noastre, al cărei principal obiectiv a vizat aprofundarea cunoașterii modului de constituire și funcționare a gândirii.

Gândirea umană este constituită din următoarele componente: (1) creierul, (2) simțurile, (3) structura de gândire și (4) supragândirea socială.

Creierul constituie organul de gândire al omului. El este în așa mod format, încât posedă capacitatea biologică de a gândi, iar în absența lui gândirea devine imposibilă. Dintre toate vietățile cunoscute, numai creierul uman dispune de o asemenea aptitudine. În cazul în care creierul suportă vătămări de natură a-l împiedica să funcționeze normal, gândirea omului este afectată deopotrivă, indiferent de gradul de dezvoltare anterioară a facultăților lui mintale. Prin urmare, existența creierului, sau a organului de gândire, reprezintă un element indispensabil în gândire. Cu toate acestea, prezența lui nu este suficientă pentru producerea gândirii. Creierul prin sine însuși nu poate genera rațiune.

Simțurile constituie organul senzitiv al omului, cu ajutorul căruia el culege informații despre obiectele plasate în raza lui de percepție. Ele nu pot capta decât informația de o anumită dimensiune, accesibilă organului senzitiv în virtutea constituției lui. Simțurile au rolul de a conecta gândirea umană la mediu, la lume. În afara unei atare legături, gândirea nu poate funcționa. În primul rând, deoarece ea este orientată spre cunoașterea mediului de viață al omului, căci nu există cunoaștere fără obiect, tocmai aceasta constituie funcția rațiunii. În al doilea rând, deoarece gândirea se modelează după chipul realității, naturii. Ea reprezintă natura sub formă ideală, o reconstituie și îi urmează tiparul. Procesul de gândire se organizează după felul în care este organizată însăși natura, modificându-se odată cu cunoașterea mai amplă și mai profundă a ei. Regulile de gândire sunt și reguli ale existenței, ale modului de alcătuire și funcționare a naturii, pe care rațiunea și le însușește și după care se conduce. O dată ruptă de lume, gândirea își pierde brusc capacitatea de cunoaștere și eșuează în fantasmagorii de tot felul. Astfel se explică sterilitatea rațiunii speculative, detașată de realitate, și rezultatele remarcabile înregistrate după adoptarea spiritului pozitiv în gândire, conectat temeinic la lumea palpabilă. Chiar și în cazul în care gândirea plăsmuiește obiecte noi, inexistente în natură ea se conduce tot de legile acesteia, care stabilesc strict limitele și modul de existență, dincolo de care nimic nu poate exista, cu excepția imaginației omului.

Informația colectată este stocată în memoria creierului, de unde este extrasă și folosită fie în procesul de coordonare a acțiunilor umane, fie în procesul de dobândire pe cale rațională a unor noi cunoștințe sau de integrare a informațiilor proaspăt culese în sistemul de cunoștințe existent la moment. Organul senzitiv servește, de asemenea, la verificarea veridicității explicațiilor și cunoștințelor noi obținute teoretic, adică cu ajutorul rațiunii, prelucrând cunoștințele și informațiile stocate în memorie, prin raportarea lor la realitate.

S-a vorbit adesea despre imperfecțiunea și imprecizia simțurilor umane, ceea ce este relevant însă este că ele îi asigură omului supraviețuirea și cunoașterea lumii. Privite sub acest unghi, se poate aprecia că ele corespund cerințelor minime de alcătuire a sistemului mental și de funcționare eficace a lui. De precizat că, deși omul se prevalează într-un ritm susținut de multiple unelte de colectare a informațiilor, ele rămân, cel puțin

deocamdată, a fi niște mijloace de amplificare a puterii simțurilor și nicidecum un substitut al acestora.

Structura de gândire constituie modalitatea de organizare interioară a rațiunii. Gândirea nu poate exista în afara informațiilor și cunoștințelor, în afara lor există doar aptitudinea biologică a creierului de a gândi, ca premisă organică a formării gândirii. Gândirea se formează odată cu acumularea primelor informații și interpretarea, explicarea lor, fie și într-o formă rudimentară. Cunoștințele obținute în consecință se (ori sunt) structurează într-un anumit fel, creând o structură, tot mai complexă în funcție de volumul cunoștințelor calitativ distincte. O serie de cunoștințe reprezintă idei-cheie, ele joacă rolul de principii, care formează temelia structurii sau cadrul ei definitoriu. Celelalte idei, cunoștințe ocupă o poziție derivată și subordonată față de ideile-principii (fundamentale) și una față de alta, ramificându-se progresiv. În consecință se formează un sistem de idei, compus din subsisteme de idei de diferit nivel care derivă din aceleași idei-principii, se subordonează lor, subsistemele fiind și ele intim corelate. Ideile-principii sunt insesizabile pentru om, el nu le distinge de restul ideilor și nici nu surprinde importanța lor în determinarea gândirii. Fiecare informație nouă trece prin prisma structurii de gândire și este interpretată în acord cu aceasta. Astfel, un individ care are o structură de gândire va interpreta o informație într-un fel, iar altul care are o altă structură de gândire va interpreta aceeași informație într-un alt fel.

Structura determină modul de gândire. Un individ care posedă o structură de gândire va gândi într-un fel, iar cel care posedă o altă structură va gândi într-un mod deosebit, diferența fiind determinată de gradul de deosebire a structurilor de gândire. Cel puțin teoretic, dacă cunoaștem structura de gândire a cuiva putem prevedea, calcula și modul în care el va interpreta o informație sau va soluționa o problemă.

După constituire, structura de gândire influențează substanțial reprezentarea, în detrimentul simțurilor. Reprezentarea unui fenomen nu se face exclusiv în funcție de percepția lui, ci și în funcție de structura de gândire, simplificat vorbind, în funcție de cunoștințele acumulate și sistemul lor. De exemplu, cineva neinițiat își reprezintă vântul drept o simplă adiere, mai puternică sau mai ușoară, așa cum este el perceput de simțurile lui, în timp ce meteorologul și-l reprezintă drept o deplasare pe orizontală a unei mase de aer provocată de diferența de presiune existentă între două regiuni ale atmosferei; omul primitiv sau copilul își reprezintă apa drept un lichid transparent lipsit de miros, așa cum o percepe văzul, atingerea și mirosul, în timp ce omul contemporan sau adultul își reprezintă apa drept un amestec între hidrogen și oxigen.

Supragândirea socială constituie conexiunea cu gândirea și memoria socială. Omul este indiscutabil o ființă socială, după cum remarca încă în antichitate Aristotel[2], iar acest fapt lasă o amprentă decisivă asupra vieții lui. Fiind în permanentă interacțiune cu ceilalți indivizi care compun societatea, el realizează un uimitor circuit social al ideilor, informațiilor și cunoștințelor. Ca urmare a circuitului ideatic și informațional realizat, se înfiripă o gândire socială, relativ independentă în raport cu individul izolat. Ținem să precizăm că gândirea socială este imposibilă în afara gândirii indivizilor care formează societatea, în afara omului, din acest punct de vedere ea este posterioară ființei umane. Cu toate acestea, gândirea socială marchează profund gândirea indivizilor. Gândirea individuală devine, de fapt, subordonată într-o măsură covârșitoare gândirii sociale. Avem de a face cu un fenomen curios, dar elocvent pentru comprehensiunea interacțiunii materiei biologice și sociale în alcătuirea vieții umane: existența gândirii individuale face posibilă gândirea socială, fără de care ea n-ar putea, pur și simplu, exista, dar o dată

născută, aceasta din urmă o determină substanțial pe prima. După estimările noastre pur teoretice, gândirea socială predetermină gândirea individuală în proporție de 80-99 la sută; cercetările empirice vor stabili cu timpul proporția reală, ceea ce trebuie însă luat în calcul este că proporția în cauză variază de la o societate la alta, în funcție de tipul acesteia și rolul conștiinței generale[3].

Gândirea socială și gândirea umană sunt relativ distincte și totuși inseparabile, de ne conceput una fără alta. Întreruperea unei asemenea conexiuni conduce la reducerea drastică a capacității umane de gândire și cunoaștere, iar de aici și a celei de acțiune. Anume gândirea socială amplifică extraordinar puterea de gândire a omului și îi conferă o capacitate de dezvoltare de-a dreptul imensă. Dacă n-ar fi existat gândirea socială, omul ar fi trebuit să înceapă cunoașterea lumii de fiecare dată de la început, ceea ce l-ar fi plasat permanent într-o condiție rudimentară. Datorită însă preluării cunoștințelor dobândite de generațiile precedente și acțiunii gândirii sociale în momentul vieții lui, la care sunt conectate numeroase creiere, de la sute în antichitate până la milioane în prezent, ființa umană este în măsură a-și dezvolta o rațiune și o putere de cunoaștere incomensurabil mai mare, una gigantică.

Considerentele expuse ne fac să conchidem că putem vorbi mai degrabă de o gândire socio-umană, decât de una eminentemente umană și că rațiunea umană este, de fapt, indisociabilă de gândirea socială. Aserțiunea se justifică într-o măsură și mai mare în cazul în care vorbim despre ființa umană ca specie, despre umanitate.

Pentru mai multă claritate, vom apela la o analogie, dintre care cea mai sugestivă pare a fi următoarea. Să ne imaginăm un computer. El este alcătuit din următoarele elemente de bază: mecanismul electronic, programele și datele. Chiar dacă avem o consolă, un monitor și o tastatură (mecanismul electronic) computerul nostru nu va funcționa, căci el are nevoie și de programe după care să ruleze, și de date după care să lucreze. Mecanismul electronic corespunde creierului, datele – simțurilor, iar programele – structurii de gândire. Lipsa măcar a unuia dintre componentele enumerate face imposibilă gândirea la om și procesarea datelor la computer. O analiză atentă dezvăluie o uimitoare similitudine între modul de constituire și funcționare ale computerului și cel al rațiunii umane. Se pare că proiectarea computerului a trebuit să urmeze același model de alcătuire ca și cel al gândirii umane, tocmai de aceea computerul mai este denumit și inteligență artificială. Diferența dintre ele constă în schema de interacțiune a elementelor constitutive, la om simțurile având un caracter primar în raport cu structura de gândire, spre deosebire de computer în care programele preexistă datelor. Această distincție este însă absolut firească, deoarece computerul este creația ființei umane, astfel încât programele beneficiază de un tipar preexistent în rațiunea umană și sunt incluse în memorie de la bun început, iar datele răspund deja unor sarcini concrete posterioare. De menționat că ceea ce constituie pentru ființa umană supragândirea socială, pentru computer este rațiunea umană, care îl modifică și reformează în permanență.

Procesele de gândire nu sunt de cele mai dese ori manifeste, dimpotrivă, în majoritatea cazurilor ele au loc la un nivel inconștient. Din această cauză explorarea lor se dovedește a fi arhidificilă. Se poate spune totuși că ele sunt influențate covârșitor de doi factori de natură extrarațională: (1) impulsurile interne (necesități, imbolduri instinctuale, interese etc.) și (2) impactul extern (situația în care se află individul la un moment dat, condițiile lui de viață etc.). Influența factorilor extraraționali asupra gândirii are adesea un caracter decisiv, predeterminând-i rezultatul. În asemenea circumstanțe rolul gândirii se reduce la umila sarcină școlastică de selectare a informațiilor și

construire a raționamentelor capabile să justifice concluzia predeterminată sau la învățarea adevăratelor motive sub aparențele rațiunii. Omul nu este conștient de adevăratele surse ale plăsmuirilor minții sale și trăiește cu impresia falsă că gândirea a parcurs un proces rațional corect.

Omul nu-și formează conștient și de sine stătător gândirea, el o asimilează în procesul de învățare: în familie, la școală, în cercul de prieteni etc. În procesul de învățare, individul preia o serie de cunoștințe acumulate în societate și diseminate prin mijloacele specifice instituite sau existente și le însușește, dar nu o face haotic, ci după modelul structurii de gândire socială, care se află sub formă implicită în chiar cunoștințele preluate. În acest fel, structura de gândire a omului se modelează, sub influența directă a societății, a gândirii sociale prin intermediul supragândirii sociale. Tocmai de aceea, cercetările asupra modului de gândire relevă o similitudine uimitoare la indivizii care compun aceeași societate sau același grup social, în esență și în linii mari ei gândesc toți la fel.

Din momentul în care gândirea s-a cristalizat, omul nu vede lumea decât prin prisma propriei structuri de gândire, iar cunoștințele divergente sunt pentru dânsul pur și simplu incomprehensibile. Cât nu s-ar strădui el nu le poate înțelege și accepta, tocmai pentru că le trece prin prisma structurii sale de gândire. Structura de gândire reprezintă și etalonul adevărului, nu faptele. Dacă un enunț se potrivește structurii de gândire, atunci el este adevărat, în caz contrar el este respins ca fiind fals. Faptele, în schimb, sunt selectate și interpretate în funcție de sistemul de gândire, cele compatibile sunt integrate, în timp ce celelalte sunt ignorate ori considerate inexplicabile. Aceasta face ca omul să tindă a fi conectat la anumite surse de informații și de interpretare a faptelor, într-un cuvânt, la surse de gândire de un anumit gen. Tendința menționată se materializează prin preferința față de anumite ziare sau anumiți ziariști, anumite posturi de radio și televiziune sau anumite emisiuni, anumite cărți sau anumiți autori etc.

Importanța supragândirii sociale în gândirea omului își păstrează ponderea și după cristalizarea structurii de gândire, înrăurind-o intens de-a lungul întregii vieți. Situația se explică prin faptul că societatea constituie, în general, și gândirea socială, în special, principalul izvor de cunoștințe pentru individ. El preferă să recurgă mai degrabă la preluarea cunoștințelor din memoria socială și mai ales din gândirea socială, decât să le obțină de sine stătător, din două motive: în primul rând, deoarece individul mediu nu are capacitățile de dobândire a cunoștințelor dezvoltate, iar în al doilea rând, deoarece intuiește că mecanismele sociale de dobândire a cunoștințelor sunt incomparabil mai puternice, iar gândirea socială este conectată mai bine la ele.

Am operat, în cunoștință de cauză, o delimitare între stocul social de cunoștințe (memoria socială) și gândirea socială, pe care nu le identificăm. Existența unor cunoștințe în societate nu este identică cu existența lor în gândirea socială. Cercetătorii, fie ei profesioniști sau nu, sau chiar unele persoane obișnuite, elaborează permanent cunoștințe noi, a căror existență are un caracter material, fizic, adică ele există sub formă tipărită în biblioteci (în cărți, ziare etc.) sau sub formă electronică în alte depozite informaționale (internet, videoteci etc.), dar ele nu formează, prin acest fapt, parte integrantă a gândirii sociale. Deși pare la prima vedere paradoxal, dar existența unor cunoștințe în societate nu înseamnă și existența lor în gândirea socială. Pentru a face parte din gândirea socială cunoștințele sociale trebuie încorporate în ea, lucru care nu este atât de simplu. Cunoștințele existente în memoria socială devin parte a gândirii sociale în momentul în

care ele servesc la generarea unor noi cunoștințe sau la coordonarea acțiunilor sociale, într-un cuvânt, în procesul de gândire și activitate socială.

Gândirea socială este, de regulă, net superioară celei individuale. De menționat că puterea de gândire socială poate fi ea însăși amplificată cu ajutorul unui sistem social de producere a cunoștințelor, bine dezvoltat și optim conceput. Sistemul social de dobândire a cunoștințelor (sistemul științific) include instituții de cercetare, reviste științifico-informaționale, biblioteci, cercetători etc., dar și modul de organizare și de interacțiune dintre acestea, de circulație a informațiilor, de conjugare a eforturilor etc., precum și modul și gradul de conectare la viața socială, de implementare a rezultatelor obținute și deci de verificare practică a lor ș.a.m.d. Un exemplu elocvent îl reprezintă sistemul științific din țările occidentale și, în special, cel din S.U.A. sau din Japonia, care excelează nu prin numărul de genii produși, ci prin complexitatea, eficacitatea și eficiența de care dă dovadă acesta. Sistemul științific din țările avansate este conceput ca o mașină socială gigantică de producere a cunoștințelor, capabilă a cataliza puternic gândirea socială. Dobândirea cunoștințelor a fost transformată în societățile dezvoltate într-o adevărată industrie, în care ele sunt produse la fel cum sunt produse oricare alte bunuri, iar persoanele antrenate aici nu mai sunt niște amatori entuziaști, ci adevărați profesioniști care practică cercetarea științifică în calitate de meserie. Mai mult decât atât, dacă în zorii acestei industrii producția științifică era destinată în mare parte consumului social, public, atunci în prezent se observă o diversificare a ei spre necesitățile și consumul individual, fapt care constituie, în opinia noastră, un salt revoluționar în cunoașterea și industria științifică. Saltul produs în sistemul științific va conduce la o subordonare sporită a gândirii individuale față de cea socială, dar și la o particularizare accentuată a problemelor abordate, după cum susține Alvin Toffleră[4].

Toate acestea confirmă o dată în plus că existența supragândirii sociale este deosebit de benefică gândirii umane și că nici un individ nu se poate rupe în totalitate de gândirea socială, nu se poate, altfel zis, decupla de la supragândirea socială. Deși oamenii sunt dominați covârșitor de gândirea socială, ei sunt în stare a i se sustrage și a genera cunoștințe, idei calitativ sau principial noi, deosebite de cele compatibile cu structura de gândire socială actuală. Asemenea reușite constituie, de regulă, opera cercetătorilor, a căror rațiune se caracterizează printr-o gândire critică, relativ independentă. Nu toți cercetătorii însă izbutesc așa ceva, majoritatea dintre ei fiind încorsetați în chingile trainice ale gândirii sociale și paradigmatelor științifice consacrate[5]. De menționat că paradigmele științifice sunt în mare parte predeterminate de structura de gândire socială, din care derivă, este vorba, în special, de științele socioumane. Activitatea științifică a multora dintre ei constă, de fapt, numai în particularizarea cunoștințelor fundamentale care alcătuiesc paradigmele științifice general acceptate și structura de gândire dominantă în societate. Trăvialul lor se consumă, astfel, în realizări de ordin cantitativ, indiferent de nivelul de desfășurare a explorărilor științifice, adică în proliferarea cunoștințelor calitativ identice. Puținii cercetători sau oameni obișnuiți care generează cunoștințe principial noi sau fundamentale contribuie la modificarea sau chiar schimbarea structurii de gândire existentă, din care fapt putem trage două concluzii semnificative: în primul rând, că individului izolat îi stă în putere să influențeze gândirea socială (numai în cazul în care ideile lui sunt încorporate în structura de gândire socială), iar în al doilea rând, că gândirea critică reprezintă un beneficiu rațional imens și că ea trebuie cultivată cu bună știință.



De precizat că în societățile cu sisteme științifice slab dezvoltate schimbarea vine adesea de la oameni obișnuiți familiarizați cu inovațiile din societățile avansate, oamenii de știință fiind în schimb destul de refractari față de cunoștințele preluate de aceștia. Pare paradoxal, dar savanții se dovedesc a fi la fel de conservatori ca societatea însăși, formând astfel un impediment major în calea progresului, contrar menirii lor, și risipindu-și autoritatea și însemnătatea socială. Dacă starea de lucruri creionată continuă, atunci ei riscă să fie lipsiți de resursele disponibile, resurse care sunt direcționate spre sectoare de utilitate socială efectivă.

Caracterul critic al gândirii, sau cel creativ, sau oricare altul este determinat în mod fundamental tot de societate, mai exact de sistemul sociopolitic. Fiecare sistem sociopolitic cultivă la membrii societății acele facultăți intelectuale care corespund principiilor lui de alcătuire și funcționare. De exemplu, dacă sistemul politic este de tip totalitar, atunci membrii societății în cauză vor prezenta însușiri intelectuale precum dogmatism, inerție sau platitudine, deoarece oamenii de rând trebuie să dea dovadă de conformism, iar cei care râvnesc la funcții de conducere trebuie să se remarce prin încredințare și loialitate; în timp ce indivizii care fac parte dintr-un sistem politic concurențial vor avea o gândire creativă, critică, activă etc., deoarece oamenii de rând trebuie să manifeste o capacitate sporită de inventivitate, iar cei care aspiră la funcții de conducere trebuie să fie în stare a-i combate pe conducătorii actuali sau pe aspiranții rivali prin inovație și concepții superioare.

Sistemul educațional, a cărui funcție consistă în formarea membrilor societății, inclusiv a gândirii lor, este modelat și el după tiparul orânduirii social-politice existente, la fel ca materia de predat. Până și metodică adoptată urmează întocmai acest calapod social. Metodele didactice bazate pe interactivitate, creativitate, participare sau criticism nu pot să se dezvolte într-o societate totalitară, iar dacă sunt preluate din societățile democratice, atunci ele cunosc o aplicabilitate extrem de limitată și rudimentară. Metodele în discuție nu constituie rezultatul imaginației umane, după cum ar părea la o privire superficială, ci produsul sistemului sociopolitic democratic și concurențial din societățile în care ele s-au dezvoltat. Într-o societate de tip totalitar sau comunist ele nu aveau cum să fie „inventate”, să iasă din mintea omului. Prin urmare, gândirea umană este influențată considerabil atât de gândirea socială, cât și de sistemul de relații sociale, de corpul social.

De precizat că este posibilă, din câte se pare, o optimizare a gândirii umane nu numai pe cale socială, ci și pe cale biologică. Cercetările arată că omul își folosește potențialul creierului în proporție de doar 10-15 la sută, restul potențialului biologic al gândirii, adică cea mai mare parte, rămânând deocamdată nevalorificat. De aici reiese că capacitatea de gândire a omului poate fi, teoretic, sporită de aproximativ 8-10 ori, prin utilizarea resurselor biologice ale creierului rămase neexploatate. Date fiind posibilitățile biologice imense ale gândirii, se impune o orientare accentuată a eforturilor științifice și în această direcție, astfel încât să fie valorificate integral resursele biologice ale gândirii.

Dincolo de uniformitatea fundamentală a gândirii indivizilor care compun o societate, există aproape întotdeauna fie persoane, fie grupuri sociale posesoare a unor structuri de gândire distincte într-un grad mai mare sau mai mic. Aceste structuri de gândire divergente coexistă în proporții diverse, de obicei există o structură de gândire dominantă și una sau câteva mai mici. Trei factori de bază cauzează o așa stare de lucruri: (1) transformarea condițiilor sociale; (2) intervenția unor curente de gândire externe cu impact intern și (3) inovația survenită în gândirea minților progresiste, toate procesele

enumerare implicând schimbarea modului de gândire al unor indivizi sau al unor categorii sociale și deci a structurii lor de gândire. Situații complicate se ivesc în momentul în care există două structuri de gândire distincte aparținând unor grupuri sociale relativ egale ca dimensiune, dar majoritate în societate ca pondere, pentru că se creează un echilibru social imobilizator, generator de ciocniri de idei incandescente și de fricțiuni politice acute. În consecință, viața socială poate fi grav perturbată de procesele de dezagregare suscitade de contradicțiile conceptuale.

Schimbarea structurii de gândire constituie un proces pe cât de complicat, pe atât de interesant. Ea denotă deopotrivă rigiditatea structurii de gândire și capacitatea ei de transformare continuă.

Schimbarea modului de gândire și a structurii de gândire se dovedește, contrar aparențelor, a fi arhidificilă. Ea decurge anevoios și îndelung. În pofida caracterului prin definiție novator al rațiunii, gândirea umană se pretează, în realitate, cu greu modificărilor și cu atât mai mult unei schimbări din temelie. Acțiunea schimbării iese cel mai pregnant în relief prin coliziunea dintre generații, manifestându-se de fiecare dată efervescent. Școala reprezintă instituția socială prin a cărei activitate se înfăptuiește în cea mai mare măsură remodelarea structurii de gândire, a modului de gândire al omului. Totuși, obținerea unor rezultate spectaculoase nu este posibilă: să nu uităm că locul central în activitatea didactică revine tot omului, iar cadrele didactice, ca și ceilalți semeni ai săi, sunt marcați de propriul mod de gândire, afectat și el de gândirea statornică în societate. Cadrele didactice sunt fără doar și poate într-o măsură mai mare receptive la inovații în raport cu alte categorii sociale, tocmai de aceea ele contribuie decisiv la schimbarea, înprospătarea gândirii umane și sociale. Oricum, revirimentul major nu survine, după cum am arătat, instantaneu sau fulgerător, ci se întinde pe durata mai multor generații.

Un agent fervent și redevabil al schimbării în gândirea socioumană îl constituie tânăra generație. Prospețimea gândirii tineretului se trage, pe de o parte, din influența formatoare a cadrelor didactice, exercitată în condițiile unei rațiuni încă neterminate, ce se caracterizează printr-o maleabilitate sporită. Pe de altă parte însă, tineretul este purtat de elanul descătușat al afirmării sociale, ceea ce îi face să fie deschiși ideilor noi, să fie critici în privința gândirii adulților, adică în privința gândirii sociale, și radicali în modelarea propriei structuri de gândire, iar în consecință - promotori activi ai schimbării modului de gândire generalizat, sociouman. Acțiunea transformatoare a tinerilor nu este nici ea infailibilă. Încadrați în mediul profesional, după terminarea studiilor, ei suportă o puternică înrăurire din partea adulților, care dețin poziții dominante în acest mediu. Aici persoanele din tânăra generație sunt supuși unui control superior celui din mediul familial sau școlar, care lovește, în ultimă instanță, în punctul nevralgic - năzuința de afirmare socială. Tinerii ajung a renunța sau a-și reprima multe dintre ideile sale progresiste și suferă o corectură a structurii sale de gândire, în principal din două motive: (1) întrucât gândirea individuală este subordonată celei sociale și de grup, ei suportă o influență coercitivă din partea autorității profesionale a unor persoane care gândesc altfel în mediul de serviciu, spre deosebire de mediul școlar în care tânărul se află printre acei care judecă ca el; (2) întrucât în mediul profesional tinerii se pot afirma numai dacă se aliază curentului dominant sau opiniei generale, format de către adulți, ei preferă să se dezică de propriile convingeri sau să le inhibe.

La acțiunea factorilor indicați se adaugă cea a altor doi, care și ei contribuie activ la procesul de transformare a tinerei generații din agent al inovației în gândirea

socioumană la cea de agent al închistării ei. În partea a doua a vieții, oamenii preiau rolul social de executori sau lucrători, spre deosebire de prima parte a existenței, în care rolul lor social este de a acumula cunoștințe și de a se socializa. Calitatea de învățacel solicită abilități de deschidere față de tot ce este nou, în schimb cea de lucrător presupune, precumpănitor, aplicarea unor proceduri uzuale. Ce-i drept, situația a suportat transformări vizibile în ultimele secole, ca urmare a dezvoltării vertiginoase a științei. Actualele condiții sociale aduc inovații rapide în activitatea profesională din mai toate domeniile, ceea ce impune lucrătorii să-și reînnoiască permanent fondul de cunoștințe, deprinderi și priceperi, prin urmare, să-și modifice structura de gândire. De aceea, ia amploare practica formării continuă, profesionale și extraprofesionale, fiind create structurile necesare realizării acestei sarcini. Soluția adoptată ar putea însă avea o putere limitată de reducere a închistării gândirii, datorită acțiunii celui de-al doilea factor: aptitudinea creierului de a suporta radieri neîncetate. Creierul uman s-ar putea dovedi, de fapt, lipsit de proprietatea de a se preta la nenumărate schimbări ale structurii de gândire, în special în condițiile proceselor inerente de îmbătrânire. El ar putea, pur și simplu, să nu posede o asemenea însușire biologică.

Reorganizarea structurii de gândire survine mai lesne în condițiile acumulării unui volum impunător de fapte noi și evidente, relativ ușor sesizabile pentru un număr mare de indivizi. Ele exercită o presiune constantă și crescândă asupra gândirii socioumane, determinând-o, în cele din urmă, să le integreze în sistemul de cunoștințe existente, dar numai dacă sunt prezente în gândirea socială, nu numai în memoria ei. Cu alte cuvinte, dacă faptele noi persistă în procesele raționale, deși inițial sub formă de alternativă finalmente inacceptabilă. Integrarea faptelor noi în sistemul de cunoștințe existent suscită o reorganizare a structurii de gândire, iar în consecință - schimbarea modului de gândire socioumană. Alteori, inovarea în gândirea socioumană are loc sub impactul sporirii precumpănitoare a numărului de indivizi care au îmbrățișat un nou mod de gândire. Ei formează un grup social distinct din acest punct de vedere în continuă extindere, a cărui influență se resimte, tot mai mult, asupra celorlalți. Grupul inițial - nucleul - este format, de regulă, din reprezentanți progresiști ai intelectualității, care se completează cu noi aderenți, în special din rândul cadrelor didactice și tineretului. Dimpotrivă, ideile separate, chiar dacă au caracter fundamental, practic nu reușesc, de cele mai dese ori, să conducă la schimbări semnificative ale structurii de gândire. Deoarece vin în coliziune cu sistemul de gândire, ele sunt respinse aidoma unui corp străin, iar în cazurile în care sunt totuși înglobate, aceste idei sau fapte coabitează cu celelalte, în pofida discrepanței de fond. Dacă însă numărul sporește într-atât încât să constituie o pondere dominantă, atunci ele izbutesc să declanșeze modificarea unor componente importante sau a structurii de gândire însăși.

Sesizarea superiorității unui alt mod de gândire constituie, indubitabil, premisa majoră a preluării acestuia. Totuși, simplul fapt de acceptare a unui nou mod de gândire și voința fermă de preluare a lui nu conduce la înlocuirea instantanee a modului de gândire existent cu cel nou. Astfel de decizii au la temelie un număr restrâns de idei și fapte, multe dintre care au un caracter particular, adică nu sunt idei-principii, ceea ce este insuficient. Schimbarea structurii de gândire, cea care determină modul de gândire, necesită o infuzie considerabilă de idei și fapte noi, mai ales a ideilor-cheie. Abundența acestora destramă vechea structură, constituind una nouă. Este un proces de durată, în care formarea noii structuri se face anevoios, odată cu completarea fondului de idei. În primă fază, blocuri întregi sau chiar subsisteme de gândire sunt menținute din lipsă de

substituenți, făcându-și simțită prezența prin înrâurirea modului de gândire aflat în devenire. În acest fel se explică de ce indivizii care îmbrățișează un nou mod de gândire și se declară partizanii lui înverșunați procedează în situații concrete, teoretice sau practice, după calapodul vechiului mod de gândire, pe care îl resping categoric. Excepție fac situațiile pentru care ei dispun de un model detaliat, gata constituit, ce trebuie numai urmat. După cum rezultă din datele înregistrate de istorie, modul de gândire se schimbă parțial, inclusiv în cazurile în care schimbarea este de fond. O parte dintre subsistemele structurii vechi supraviețuiesc și sunt încorporate în cea nouă. Este posibilă și o fuziune, generală sau aspectuală, a două moduri de gândire diferite, în măsura compatibilității lor. Rezultatul constă în formarea unui mod de gândire original, diferit de cele inițiale, ce au stat la origine.

După cum s-a menționat, rațiunea constituie un element esențial al ființei umane. Existența ei este profund marcată de rațiune, indiferent că o privim sub latura ei fizică sau psihică. Rațiunea formează corp din corpul uman, ea fiind simțită, la fel ca orice altă parte a corpului, drept organismul însuși. O condiție similară este proprie și modului de gândire format, pe care organismul îl identifică cu sine însuși, ca pe o parte inerentă a lui. În conștiința omului, modul de gândire apare ca gândirea însăși, ca o stare naturală a ei, de parcă și-ar avea sorgintele în organism. La această stare de lucruri își dau concursul mai mulți factori. În primul rând, creierul este un organ al corpului, de rând cu toate celelalte organe, iar procesele din interiorul lui sunt funcții firești constituției și rolului său. În al doilea rând, procesele mintale decurg sub o formă insesizabilă, astfel încât se creează impresia că produsele gândirii, ideile, sunt generate de activitatea biologică a creierului. În al treilea rând, ideile generate de rațiune par a fi firești, logice, deoarece verificarea lor se face tot prin prisma aceluiași sistem de gândire, care le-a și produs. Cunoașterea faptului că mediul social contribuie semnificativ la formarea gândirii umane are un impact insuficient pentru a schimba ceea ce simte omul în raport cu propria rațiune. Felul în care omul simte gândirea în interacțiune cu instinctul autoconservării, unul dintre cele mai puternice instincte, dă naștere unor reacții specifice, cu implicații importante în procesele de schimbare a modului de gândire. Astfel, omul percepe orice influență transformatoare de natură mentală venită din exterior ca pe o agresiune îndreptată spre sine, ca individ, spre ființa lui, din care cauză el resimte un puternic imbold lăuntric de a se opune din răspuțeri acesteia. În unele cazuri el se opune ideilor noi cu aceeași obstinție cu care se împotrivesc amenințărilor ce vizează viața lui. Renunțarea la modul de gândire existent este, în asemenea condiții, chinuitoare și anevoioasă, fiecare idee fiind apărată cu ardoare. De altfel, starea de lucruri proprie individului se transmite și grupului, purtător al gândirii sociale, care manifestă, cu nu mai puțină vigoare, rezistență față de ideile străine.

O legătură strânsă există între schimbarea gândirii și nonconformism. Unii indivizi se disting de mulțime prin orientare spre comportamente contrare celor manifestate de majoritate. Ei preferă, de regulă, să procedeze altfel decât o fac ceilalți. Chiar dacă au inițial o atitudine față de ceva similară majorității, atunci când cunosc poziția acesteia se grăbesc să și-o schimbe pe cea proprie. Cu alte cuvinte, poziția lor este, mai întotdeauna, opusă celei dominante. Situația este identică și sub aspectul gândirii, adică ei își însușesc acea idee care contrastează cu cea împărtășită de opinia majoritară. Astfel ei devin un agent al schimbării modului de gândire general, exercitând presiuni și revizuri critice permanente în acest sens. Este tocmai cazul în care devianța are un efect social benefic.

Un impediment greu de înlăturat din calea schimbării structurii de gândire îl constituie interesele spirituale individuale și sociale. Interesele spirituale determină împotrivirea conștiinței socioumane schimbării structurii de gândire, în vederea asigurării satisfacerii unor necesități spirituale. Vigoarea opunerii depinde de puterea acestor necesități, care poate fi chiar fundamentală, dat fiind faptul că în unele cazuri, ce țin de anumiți indivizi (grupuri), în situația în care ele nu coincid cu cele sociale, sau de anumite societăți, trebuințele spirituale se dovedesc a fi mai puternice decât cele biologice vitale, inclusiv cele de supraviețuire, existență. Spre deosebire de nevoile biologice, trebuințele spirituale sunt indisolubil legate de idei. Ele nu pot exista fără a fi atașate de forme ideale, proprii spiritului uman și social. Or, ideile sunt produse ale gândirii, elemente ale structurii de gândire. Prin urmare, eliminarea unor idei înseamnă periclitarea unor necesități, iar dacă necesitățile sunt de o mare intensitate, atunci opunerea conștiinței față de influențele de schimbare a structurii de gândire va fi pe măsură. În situațiile de acest gen, evidența și raționalitatea schimbării, practic, nu contează. Necesitățile au o forță uimitoare de control asupra comportamentului, individual sau social, uneori fiind de năvăl. De aceea, ele pot forma un obstacol, mai mare sau mai mic, în calea schimbării structurii de gândire.

Menirea rațiunii consistă în amplificarea capacităților omului de existență. Cu ajutorul ei omul cunoaște proprietățile obiectelor înconjurătoare, regularitățile de interacțiune între și cu ele, aptitudinile și însușirile sale ca entitate a lumii, precum și inventează mijloace de asigurare și dezvoltare a existenței, găsește căi de adaptare la mediu și de transformare a acestuia în funcție de trebuințele umane. Prin urmare, rațiunea ar fi superflua dacă n-ar putea înarma omul cu produse compatibile cu natura, inclusiv societatea, care formează mediul lui de viață. Tocmai de aceea gândirea se constituie într-un model mental al lumii și tinde să se apropie tot mai fidel de înfățișarea ei, completându-l cu noi și noi componente. Forma normală a gândirii este cea care reflectă lumea așa cum este ea, îi surprinde și asimilează principiile de alcătuire și funcționare, astfel încât să le poată folosi în beneficiul omului. Dacă gândirea îi asigură o existență preponderent satisfăcătoare omului, atât cât el are nevoie pentru a se simți îndestulat și în majoritatea timpului plăcut, atunci ea funcționează normal, bine. Dacă însă ea îl conduce din eroare în eroare, din eșec în eșec, așa încât viața omului devine un zbucium continuu, atunci se poate vorbi despre o gândire nefuncțională, malefică.

Patologia gândirii este diferită de cea a creierului. Firește, afecțiunile creierului, în calitatea lui de organ biologic care contribuie esențialmente la formarea gândirii, se răsfrânge și asupra rațiunii. Și totuși, sunt patologii distincte. Numai delimitând clar disfuncțiile gândirii de cele ale creierului este posibilă învederarea naturii, esenței și cauzei fenomenelor malefice proprii acestora, iar în consecință - elaborarea remediilor.

Patologia gândirii constă într-o organizare defectuoasă a structurii de gândire în temeiul unor cunoștințe neveridice despre realitate. Modelul astfel constituit reflectă distorsionat realitate, nu corespunde stării de fapt. Modul de gândire al omului diferă, altfel spus, de modul de funcționare și existență a obiectelor lumii, din care cauză survine o discrepanță între calculele omului și evenimentele efective. O anumită inexactitate este inevitabilă, atâta timp cât ființa umană nu stăpânește o cunoaștere totală a universului, și este lesne de presupus că nu va reuși niciodată așa ceva. Este o stare de lucruri normală, ce dispare în momentul în care nepotrivirea depășește limitele acestei normalități, devine semnificativă. Ca urmare rațiunea proiectează acțiuni ce contravin proprietăților obiectelor și legilor care guvernează relațiile dintre ele, se bazează pe false previziuni și

interpretează incorect evenimentele. Rezultatul este diametral opus celui scontat: ratări, dificultăți, complicații, suferințe, nefericire sau chiar dispariție socială sau fizică.

Gravitatea afecțiunii gândirii umane este în funcție de cantitatea și calitatea cunoștințelor neveridice: cu cât ele sunt mai numeroase, și în special cele din categoria ideilor-cheie, cu atât rațiunea este mai bolnavă. Drept cele mai evidente simptome ale patologiei gândirii pot fi numite eroarea frecventă de idee și, respectiv, de acțiune. În primul caz se observă prezența constantă a ideilor ce nu corespund realității, iar în al doilea caz se observă survenirea unor consecințe contrare intereselor omului.

De patologie poate fi atinsă deopotrivă gândirea individuală și cea socială. La nivel de individ, ea conduce comportamentul acestuia spre o ineficacitate și ineficiență covârșitoare, iar la nivel de societate - spre subdezvoltare, convulsii interminabile sau la colaps social.

Gândirea socială marchează profund procesele sociale. Tot ceea ce compune realitatea socială: indivizi, relații, obiecte, valori, practici etc., presupune un corespondent ideal și o sistematizare rațională, în conformitate cu care se înfăptuiește intervenția socială a omului și grupului, ansamblului de indivizi. De aceea, disfuncțiile survenite în gândirea socială determină perturbații în viața societății. Ele se produc în anumite sfere sau în corpul social în întregime, în funcție de profunzimea maladei. O gândire fundamental greșită are puterea de a perturba grav procesele din societate. După cum rațiunea defectuoasă a unui individ nu are capacitatea de a-i asigura un comportament redutabil, tot așa nici viața socială nu poate cunoaște prosperitate și dezvoltare sub ghidajul unei gândiri sociale defectuoase. Am putea spune în felul următor: dacă gândirea socială este bolnavă, atunci și societatea nu are cum să fie sănătoasă și, viceversa, dacă o societate este bolnavă, atunci și gândirea ei este lipsită de sănătate. În aceste condiții, redresarea situației este posibilă numai pe calea asanării gândirii sociale, proces care se poate dovedi extrem de anevoios, iar în unele cazuri unul imposibil. Încercarea de a remedia starea societății fără a revizui modul de gândire este sortită eșecului, dată fiind legătura indisolubilă dintre gândirea și comportamentul social.

Degradarea gândirii socioumane poate cunoaște ipostaze uluitoare. Se întâmplă ca rațiunea să ajungă deficitară într-un mod în care devine în mare măsură opacă. Într-o atare condiție, individul, grupul sau societatea este incapabil a pătrunde lucrurile simple. În stare patologică, gândirea socio-umană respinge cele mai evidente și irefutabile fapte, judecăți sau inferențe. Faptele flagrante, de ne respins, sunt interpretate de o manieră atât de aberantă, încât dezarmează gândirea sănătoasă. Mai mult decât atât, gândirea socioumană dă dovadă, atinsă fiind de patologie, de o iraționalitate ce face gândirea sănătoasă să se îndoiască chiar de facultățile logice ale omului.

Presat irezistibil de realitatea implacabilă, asupra căreia ideile distorsionate nu au nici o putere de influență, individul sau grupul poate proceda totuși contrar închipuirilor sale, fără a înceta însă să le justifice în fel și chip, încercând cu obstinație a le compatibiliza cu lumea obiectivă, iar în unele cazuri nu se străduiește să facă nici măcar acest lucru. Se produce astfel o fragmentare a structurii de gândire, în sensul formării unor componente distincte care contribuie la dirijarea comportamentului, individual sau social, dar care nu sunt angrenate în procesul de gândire, nu participă la construirea imaginii ideatice a lumii.

Explicația constă în aceea că cugetul interpretează faptele prin prisma structurii sale de gândire și dacă aceasta din urmă este deficitară, atunci și produsele ei vor fi defectuoase.

Persistența unor idei-cheie eronate în structura de gândire socială conduce la pătrunderea și înrădăcinarea lor în cultura unei națiuni. Odată penetrând profund cultura, ele capătă o forță enormă de determinare a gândirii socio-umane. Ele dăinuie de-a lungul generațiilor și pot influența, în funcție de natura acestora, toate sferile de activitate socială. De exemplu, un clișeu privitor la modul optim de realizare a instruirii va afecta deopotrivă făgașul învățământului și cel al economiei sau vieții cotidiene, care includ elemente didactice, organizate sau neorganizate.

Gradul de viciere a culturii variază de la parțial la total. Parțial înseamnă că numai unele segmente sunt afectate, în timp ce restul sunt pe deplin sau în mare măsură funcționale. Viceversa, total înseamnă că sunt distorsionate cele mai generale idei-principii într-un număr covârșitor. În acest caz se poate vorbi despre o patologie gravă. Fiind idei-principii generale și fiind numeroase, ele viciază ideile derivate, adică întreg tezaurul cultural al unei națiuni. Or acesta întruchipează însăși spiritualitatea unui popor. Prin urmare, eliminarea ideilor distorsionate echivalează cu abandonarea creației și veșmântului spiritual, ceea ce nu poate fi făcut de nici o entitate înzestrată cu spirit, fie ea individ sau popor. Trebuie ca de rând cu structurile de gândire existente să fie formate altele noi, care ajunse la o dezvoltare solidă să le înlocuiască pe cele bolnave, într-un mod compensator. Este vorba despre un proces ce durează secole. Unele societăți devin în așa fel sclavele propriei culturi, agitându-se în neputință. Soarta lor curge spre subdezvoltare, sărăcie, fărâdelege și alte intemperii de acest gen, altfel spus ineficacitate socială, iar încercările de a redresa situația se dovedesc a fi, de fiecare dată, zadarnice.

De regulă, oamenii au tendința de a explica nereușitele și slăbiciunile sociale prin imputarea unor cusururi particulare care țin de firea populară. Este omisă semnificația decisivă a modului de gândire și negat caracterul eronat al unor idei principiale larg răspândite între membrii societății. Se constată o dificultate elocventă în stabilirea legăturii cauzale dintre anumite idei – comportamente – realitate. Oamenii înclină a încredința metehnele sociale unor idei derivate, periferice sau, în genere, a da vina pe firea națională, o noțiune vagă ce nu conduce la soluții.

Este de adăugat un aspect important ce vizează deopotrivă starea normală și patologică a gândirii socioumane. Formată inițial prin legătură cu realitatea obiectivă, rațiunea determină într-o măsură definitorie comportamentul uman, care produce schimbări în habitatul omului. Deși mediul de existență al ființei umane, natural și, mai ales, social, suportă transformări sub puterea acțiunilor acesteia, el capătă apoi o forță independentă, obiectivă în raport cu individul sau grupul uman, exercitând, la rândul lui, o influență modelatoare asupra gândirii umane și sociale.

#### Note și referințe:

1. Paul Henry Holbach. *Sistemul naturii sau despre legile lumii fizice și ale lumii morale*. - București, Editura științifică, 1957, p.83.
2. Aristotel. *Politica*. - București, Editura Antet, 1996.
3. Vezi în acest sens: Emile Durkheim. *Diviziunea muncii sociale*. - București, Editura Albatros, 2001.
4. Alvin Toffler. *Powershift: puterea în mișcare*. - București, Editura Antet, 1995.
5. Thomas S. Khun. *Structura revoluțiilor științifice*. - București, Editura Humanitas, 1999.
6. Vezi mai detaliat în §2, capitolul I din Octavian Bejan, Valeriu Bujor. *Interes și crimă*. Chișinău, 2004.

PROBLEMA INCERTITUDINILOR MORALE CONTEMPORANE  
ÎN CONDIȚIILE PROGRESULUI TEHNICO-ȘTIINȚIFIC

Recenzent: Teodor N. Țirdea, doctor habilitat în filosofie, profesor universitar.

From the moral point of view a behavior can be assessed only after it's reflection using the "good" & "bad" definition in the value system of the society, that form the fundamental concept of the moral in that community. Being influenced by social environment conditions, political system, different traditions and confessions it's very difficult to appreciate and to make a hierarchies of values in a unique general mode. On the other hand the normal going of the technical scientific progress in the biomedical field comes sometimes to situations when the necessary and the alternative ways of a certain action can be equally considered as correct as wrong from the ethical point of view. Thus the incertitude and the moral conflict become obvious and inevitable. In this sequence of ideas bioethics comes do as clarify the appreciation of the "good" as to determine the "bad" in the biomedical activity, as at the individual as at the social level.

Acțiunea umană își produce legile ființării sale posibile, morala fiind unul din principiile dinamice de autocreare, ghid și sursă de energie, și totodată, voința acestui demers. Sistemul moravurilor apare ca forță motrice specific umană a caracterului determinat al acțiunii, fiind „*principiul nuclear* al energiei umane care angajează și asigură desfășurarea acțiunii, o menține și o amplifică potrivit unei legități proprii și unei cauzalități specifice, care legitimează conceptul kantian de cauzalitate din libertate și face din om și din acțiunea sa specifică rezultatul convergent al interacțiunii dintre necesitate și libertate, dintre posibilitate și voință” [7].

Spiritul uman este în continuă căutare a unor răspunsuri care i-ar satisface neliniștea ce îl macină din momentul creației sale. Pe lângă eternele întrebări ale existenței, avem nevoie și de afirmații care ne-ar aduce la concluzia adecvată atunci când ne întrebăm „ce este bine să facem” și care ar evidenția motivele pentru considerarea caracterului unei anumite persoane sau a moralității unei anumite acțiuni drept adevărate sau false, corecte sau greșite. Ori de câte ori utilizăm termeni de genul „corect”, „bun”, „rău” etc. facem judecăți morale și dacă dorim să dezbatem problema adevărului lor, atunci vom dezbate o problemă etică.

Unii filosofi înaintează o definiție redusă pentru etică, că ea se ocupă cu studiul a ceea ce este bun sau rău în comportamentul uman, susținând că cercetările etice se reduc la chestiuni de comportament sau de practică, iar denumirea de „filosofie practică” acoperă suficient toate problemele cu care etica are de-a face [6]. Nu vom intra în detalii pe marginea acestei definiții, vom susține doar că etica este preocupată nu doar de conduită și de problemele comportamentului, dar are o extindere mult mai largă în ceea ce privește cercetarea generală a noțiunii de „bine”. Apare o întrebare, dezlegarea căreia ar lumina esența lucrurilor (inclusiv și în atribuirea unor calificative comportamentului uman) și anume: *ce este binele?* sau *poate oare fi binele definit?* O probleme veche dar fără soluție până în prezent.

Un act poate primi o apreciere morală doar atunci când acesta se reflectă într-o oarecare măsură asupra intereselor altor oameni, are o importanță socială, susține sau, din contra, încalcă anumite valori. De aceea în viața zilnică suntem deprinși cu determinarea



acțiunilor în „fapte bune” și „fapte rele”. Este o opoziție dialectică care apare odată cu răsăritul civilizației umane și care se întâlnește începând cu cele mai vechi filosofii – *Osiris* și *Set* la egiptenii antici, *In* și *Ian* la chinezi, *Dumnezeu* și *Satan* la creștini și musulmani [13]. Faptele umane sunt explicate prin lupta acestor două forțe care tind să se înlocuiască. Dar care este natura omului? Este el oare bun sau rău prin esența sa? Variantele de răspuns apar multiple și depind de circumstanțele în care acesta va fi formulat. Un lucru rămâne cert, binele și răul sunt noțiuni legate de experiența spirituală a omului și pot exista doar prin intermediul acestei experiențe. De aceea consolidarea binelui și lupta împotriva răului poate fi obținută cu preponderență prin eforturile spirituale ale omului.

Așadar, din punct de vedere moral, unui comportament îi va fi dată o apreciere doar după o reflecție a acestuia prin prisma noțiunilor de „bine” și de „rău”, care sunt considerate drept categorii etice fundamentale și în jurul cărora se formează concepția morală a oricărei comunități [18]. Tot de interpretarea acestora va fi determinată și axa de dezvoltare culturală a unei societăți anume. Dar cât nu ar părea de generale, noțiunile nominalizate și-au modificat esența pe parcursul evoluției civilizațiilor, de fapt, acesta fiind un proces continuu până în prezent. Este greu de contestat interpretarea înțelesului de „bine” în perioadele istorice: pruncuciderea în Sparta, suicidul în Roma, „izbăvirea de necredincioși” în perioada creștinismului medieval erau acceptate de către societățile respective și proclamate drept un „bine comun”, fiind astăzi clasate ca crime și condamnate atât la nivel moral, cât și legal. Dacă vom atribui tuturor necesităților umane o anumită valoare, atunci devine evident faptul că diversitatea de valori este prea multiplă, și multe din ele nu pot fi accesibile simultan. Apare o întrebare etică primară și cred că una dintre cele mai importante: *Care lucruri ar trebui să ne afecteze cu adevărat?* și apoi: *Cum va fi corect de procedat în anumite cazuri particulare?* Sunt întrebări cu mai multe răspunsuri și acest fapt se află la baza divergențelor sociale, atunci când idealurile stabilite precum și lupta pentru atingerea acestora diferă dramatic, fiind chiar incompatibile pentru existența în comun. Totodată însuși individul, luat aparte, se poate pierde în cugetările morale proprii ajungând până la disperare în alegerea sa, atunci când căile alternative și cele necesare unei acțiuni anumite par a fi în egală măsură atât corecte, cât și greșite. Devine evidentă și inevitabilă o incertitudine, un conflict moral.

Noi aparținem la aceeași specie *Homo sapiens*, avem necesități biologice comune, totodată fiind atât de diferiți în dorințele, interesele, aspirațiile individuale. Cu toate că se consideră că sistemul de valori este, de obicei, reflecția unei culturi, dorințele și interesele individuale nu vor forma niciodată un sistem coerent și pe deplin rațional. Una din condițiile ce vine în susținerea acestei afirmații apare din realitatea că oamenii tind spre lucruri prea diferite, iar dorințele lor apar deseori în conflict. Fiecare individ se deosebește radical de alții prin inteligența și cunoștințele ce le posedă. Chiar de se decide de a alege o oarecare strategie, sau o atitudine ce ar părea la momentul cel mai rațională pentru binele comun, se va dovedi în curând că există careva motive individuale ce vor împiedica desfășurarea și realizarea procedurilor preconizate. Spre exemplu, puțini oameni în lume se vor exprima contra păcii și afirmației că aceasta este o valoare universală și acceptată moral, însă nu există o zi în lume fără război sau conflicte locale. Un motiv aparte reprezintă și divergența membrilor comunității umane în privința preferințelor, înclinațiilor și modalității de a se comporta cu semenii săi. Ca rezultat, rasismul, naționalismul, terorismul, fanatismul, până și ura au fost și rămân a fi caracteristici ale societății contemporane [1].

În acest context, o atenție deosebită se acordă bulversărilor etice care apar în științele biomedicale în rezultatul implementărilor tehnico-științifice performante [17]. Dezvoltarea științei și biotehnologiilor scientofage oferă noi posibilități, însă acestea prea rapid sunt implantate în practică, fără recurs la îndoială, sau fără o reflecție asupra amprentelor morale posibile în viitor. Unica barieră eficientă devine corelația dintre preț și profit. Însă ar fi oare corect de a considera drept benefice și acceptabile toate noutățile tehnice posibile? Moralitatea societății contemporane devine profund marcată de nechibzuința umană astfel încât își pierde hotarul dintre ce ar trebui de făcut și ce nu ar trebui de permis, dacă ar apela la dovezile înțelepciunii și rațiunii. Schimbările tehnico-științifice revoluționare din secolul al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea inițiază pericolul răsturnării unor norme morale, care inițial păreau de neclintit, iar progresul tehnico-științific și-a manifestat influența evidentă și fără precedent în domeniul medical. În aceste condiții este greu de realizat un consens al unor reprezentări metafizice. Progresul medicinei a făcut posibilă substituirea de către laborator a reproducerii naturale, acceptarea treptată de către stat a unor reguli total diferite celor de cândva, chiar și cu jumătate de secol în urmă, care să guverneze tradiționalele formule ale căsătoriei și familiei de astăzi (de exemplu, acceptarea cuplurilor homosexuale în unele țări). S-a ajuns la tehnologii performante în domeniul reanimatologiei și prelungirii vieții omului, iar în unele state până și la legiferarea eutanasiilor. Corpul uman a devenit deopotrivă obiectul de studiu și victima scientismului medical, iar tehnologiile biomedicale ce au influențat cursul natural al vieții, au modificat imaginile despre femeie, bărbat și cuplu, despre viață, suferință și moarte etc., modificând astfel și semnificațiile lor valorice. La acest capitol bioetica apare la sfârșitul secolului trecut drept orientare științifică, parte componentă a filosofiei morale ce se ocupă de aspectele intervenției omului atât în câmpul biologic, cât și în cel medical [15]. Acest enunț conturează clar necesitatea aplicării bioeticii drept un imperativ obligatoriu la toate noutățile tehnologice ce vin din domeniul biomedical și tind spre o aplicare profitabilă. Trasarea limitelor implicării date trebuie să fie determinată de înțelepciunea celor ce efectuează această acțiune, adică a oamenilor de știință, a medicilor și a biologilor, dar totodată se cere o implicare evidentă și a sociumului în întregime, fiind câmpul în care se realizează de fapt rezultatele biotehnologice și care are de suferit în urma acestora.

Am putea afirma că bioetica relevă, în primul rând, semnificația umană a descoperirilor științifice care trebuie să fie utile pentru om și care nu trebuie să dăuneze biosferei, după o splendidă metaforă teosofică ce afirmă că omul înțelege sensul vieții atunci când, plantând un arbore, știe că sub el nu va odihni niciodată. Bioetica transformă, în al doilea rând, drepturile omului în valori în sine, care trebuie respectate indiferent de avantajele cercetării științifice pentru om și societate. Ea face din aceste drepturi criteriul principal de aplicare a științei la om, dreptul la viață, de exemplu, fiind intangibil și nu poate fi obiect al unor derogări, indiferent de circumstanțe. Bioetica afirmă, în al treilea rând, superioritatea individului și numai în cazuri precis stipulate de lege - preeminența intereselor sociale. Ea pledează pentru conștientizarea evaluării adecvate a riscurilor posibile de utilizare improprie a datelor științifice. În sfârșit, bazându-se pe eficacitate, chiar dacă știința determină o dinamică proprie sistemului social, bioetica își rezervă sarcina de a întări convingerea că normalitatea vieții sociale depinde de legile sociale și juridice și nu este de domeniul științei. Neliniștilor umane privind posibilitatea schimbării omului prin știință, bioetica le opune speranța respectului și renașterii permanente a valorilor umane, a interpretării omului ca unicat ce obligă la

un respect absolut, de la concepere până la moarte. Anume bioetica oferă astfel criterii de judecată bazate pe înțelepciune și sensibilitate morală, ca expresie permanentă a protestului spiritului împotriva împotmolirii într-o rutină pur tehnică. Altfel, orice antinomie dintre conștiința individuală și cea comună poate crea goluri normative ce riscă a fi umplute anomic. Bioetica ajută omul a fi reprezentantul integral al ființei sale, prin dizolvarea oricărei opoziții dintre materie și spirit, dintre știință și morală, dintre drepturile naturale și lege.

În această ordine de idei observăm că în noile dimensiuni morale ale contemporaneității bioetica încearcă de a induce claritate atât în aprecierea binelui, precum și în determinarea răului (fie la nivel individual sau social). Cu toate că nu există încă o teorie acceptată universal a valorilor, aceasta fiind un teren de reflecții aprinse pentru filosofii lumii, bioetica tinde spre stabilirea unei întâietăți valorice. Desigur, acest procedeu se prezintă drept unul dificil și foarte controversat, deoarece distincția dintre „corect” și „greșit”, „bine” și „rău” pare a fi uneori foarte complicată din punct de vedere moral. Voi prezenta niște teze în gruparea valorilor care ar putea fi relevante în acest context.

(1) *Distingem valori universale și valori particulare sau secundare.* Pe de o parte, având aceeași natură biologică, este logic de a valorifica la fel lucruri comune. De aceea sunt elaborate anumite norme morale de bază în societate sau se definește la general binele și răul. A hrăni un copil flămând va fi considerat întotdeauna un bine. A dăuna unui copil este în orice condiții un rău. Pe de altă parte, oamenii trăiesc în condiții și medii diferite, fiind atașați de tradițiile culturale locale, ceea ce le influențează puternic decursul vieții. Recunoscând existența valorilor morale universale sau fundamentale, ne ciocnim cu problema determinării acestora, fiind o întrebare serioasă diferențierea lor de cele secundare. Ierarhizarea unică a valorilor pare imposibilă într-o comunitate atât de diversă (cultural, religios, politic, economic etc.) precum este cea contemporană. În acest context voi aminti problema confidențialității, care este tratată diferit în societăți aparte. De exemplu, intimitatea și autonomia persoanei sunt considerate drept valori primare în societățile democratice, unde interesul individului este calificat ca primordial, iar confidențialitatea este proclamată ca drept al pacientului și obligație profesională a lucrătorului medical. Cu totul alta va fi situația în sistemele totalitare, unde interesul societății este primar tuturor altor, iar confidențialitatea informației individuale este practic negată în special în situațiile când apar careva tangențe comune cu interesele sociale, sau cu ale altor membri ai comunității. Confidențialitatea este ignorată și în unele societăți tradiționale, cum ar fi cea japoneză, unde vor fi respectate înainte de toate tradițiile și doar mai apoi dorințele individuale. Astfel, informația privată despre pacient, mai ales în cazurile grave cu diagnostic nefavorabil, este prezentată mai întâi familiei acestuia, și mai târziu, după o decizie comună, i se va comunica omului bolnav. Totuși, putem afirma cu certitudine că, conform concepției bioetice, există valori universale, una din acestea fiind valoarea *vieții*, care trebuie recunoscută drept una generală, primară și care merită evlavie deplină. În multitudinea de probleme morale apărute în practica umană *viața* (în înțelesul ei larg) trebuie protejată și respectată indiferent de sistemul politic, nivelul economiei, tradiții sau confesii. Ideea principală a bioeticii constă în faptul că valorile general-umane nu trebuie studiate separat de realitatea biologică, deoarece omul totuși rămâne a fi parte a naturii. Vom aminti cuvintele lui Albert Schweitzer (1875-1965) - filosof, medic, altruist, muzician, premiantul Premiului Nobel pentru Pace: „Sensul eticii este în îndemnul de a manifesta o egală evlavie pentru viață, atât pentru

voința mea de a trăi, cât și referitor la o oricare alta. Acesta și este principiul fundamental al moralității. Bine este ceea ce servește la menținerea și dezvoltarea vieții, rău este tot ce împiedică sau distruge viața” [21].

(2) *Deosebim valori morale și non-morale.* Aplicarea unui criteriu concret pentru o distincție clară a grupurilor nominalizate este greu de realizat. Desigur, nu pot fi îndoieli referitor la așa valori ca justiția, fericirea, virtutea, dragostea, care sunt recunoscute unanim drept valori morale. Însă valori ca puterea, cunoștințele, bunăstarea, calitatea, frumusețea etc. vor fi atribuite sau nu celui de-al doilea grup definit. Determinarea va depinde de circumstanțe. Astfel, *calitatea* nu poate fi determinată drept o valoare morală, însă când vorbim despre *calitatea vieții omului muribund*, aceasta va căpăta un sens marcat moral. Sau, prin sine *cunoștințele* nu pot fi nici bune și nici rele, aceasta pare a fi o categorie neutră moral. Însă fondatorul bioeticii Van Rensselaer Potter (1911-2001) indică că cunoștințele capătă valoare în procesul aplicării lor în practică, pot fi periculoase și să se prezinte ca bază sau varietate a unui risc total. Pornind de la conceptul *cunoștințelor periculoase*, V. Potter a formulat o concluzie importantă pentru dezvoltarea civilizației, considerând că deciziile luate de omenire pe baza prognosticurilor fundamentate științific, de regulă, au caracter de scurtă durată și nu se iau în seamă interesele și necesitățile generațiilor viitoare. Este evidentă o deducție logică – știința poate crea situații foarte complicate și dificil de prognosticat, urmările cărora este greu de prezis, dacă nu se va modifica stilul de gândire tradițional caracteristic științei precum și o valorificare etică a rezultatelor primite. Pentru aceasta este nevoie de o disciplină aparte – bioetica, care se va baza pe „dragostea de înțelepciune”, știința supraviețuirii omenirii și întregului viu. Bioetica se naște din alarmarea și îngrijorarea critică în fața progresului științific și social. În lumea contemporană ea are funcția eticii de precauție și avertizare: la baza ei stă frica omului și dorința de a evita toate urmările negative ale activității sale. Astfel, autorul menționează: „Omenirea urgent are nevoie de o înțelepciune nouă, care ar reprezenta „cunoștințe despre aceea cum să utilizăm cunoștințe” pentru supraviețuirea omului și îmbunătățirea vieții lui. Concepția înțelepciunii, ca cunoștințe și ca ghid pentru acțiune, este necesară pentru a atinge o bunăstare socială și a crește calitatea vieții și se numește Știința supraviețuirii. Eu consider că această știință trebuie să se formuleze pe cunoștințele biologiei, dar în același timp să iasă din limitele conceptelor ei tradiționale, incluzând în sfera cercetărilor sale elemente mult mai esențiale din științele sociale și umanitare, printre care o importanță deosebită îi revine filosofiei, contemplată ca *dragoste pentru înțelepciune*” [20].

(3) *Două valori vor fi considerate incompatibile dacă ele nu pot fi realizate concomitent pe deplin.* De exemplu, este imposibil de a avea în același timp o societate sigură, cu o securitate perfectă și o societate ideală liberă. Dacă dorim să fim protejați, dar concomitent și liberi, atunci ar trebui de acceptat un oarecare compromis. Însă cum și cine va determina limitele acestui compromis și care ar fi calea de a ajunge la el? Aici vom aduce drept exemplu problema securității informației care pare a fi una stringentă în condițiile progresului tehnico-științific, în special în științele biomedicale. Medicul este persoana care cunoaște și lucrează cu informația despre pacient, fiind obligat în asigurarea unei confidențialități depline. O sumedenie de probleme de ordin moral, bioetic apar în urma descifrării informației genetice umane. Manipularea cu această informație devine astăzi un pericol evident pentru mulți membri ai societății. Cartografierea genelor umane își stabilește drept scop major depistarea cât mai timpuriu posibilă a tulburărilor genetice și predispozițiilor (a tulburărilor cu determinism complex,

cum ar fi cancerul sau dezordinile mintale). Este puțin posibil, însă, că genetica se va limita doar la patologie, existând riscul real ca studiul genelor să impună o nouă ierarhie socială bazată pe particularități ereditare. Informația despre predispunerea genetică poate fi solicitată de anumite instituții sau organe de stat pentru a se determina în oferirea serviciului sau a poliției de asigurări unui individ purtător de gene patologice. Apare și posibilitatea creării unei categorii noi de bolnavi - *bolnavi-sănătoși* - care vor dezvolta cândva (poate la vârsta de 30-40 ani) o tulburare mai mult sau mai puțin severă, tratamentul căruia nu există încă, dar care vor fi stigmatizați de către societate încă din perioada copilăriei. Individul *sănătos-bolnav* are toate șansele de a fi îndepărtat social. Pe de altă parte, numai el singur poate fi în măsură să hotărască dacă se va căsători sau nu, va avea sau nu copii (care pot fi purtători ai aceluiași defect genetic). Doar el are libertatea de a-și anunța soția asupra riscurilor pe care le implică reproducerea, ceea ce iscă un nou șir de întrebări în aprecierea *limitelor libertății* unor astfel de pacienți. În timp ce Centrele de genetică sunt obligate să nu comunice informațiile confidențiale, opoziția susține că rezultatele trebuie să fie publicate în interesul comunității, pentru binele comun. Astfel, problemele ce apar odată cu dezvoltarea geneticii medicale trezesc spre reflectări atât filosofii, cât și medicii, biologii. Din punct de vedere bioetic, individul uman poartă valoare în sine, necătând la informația genetică care va fi descifrată. Este inadmisă transmiterea acestei informații fără sancționarea persoanei testate sau tutelelor sale oricărei alte părți străine (organe de învățământ, asigurare, servicii sociale ș.a.) pentru evitarea discriminării persoanelor pe baza datelor statutului genetic ce ar fi analogia unui așa-zis „șovinism genetic” [5].

(4) *Există valori comensurabile și non-comensurabile*. Devine imposibil de a măsura sau chiar compara valorile morale. Ce este moral mai important sau mai valoros – viața sau libertatea, viața sau demnitatea? Această dilemă este miezul problemei eutanasierii, care până în prezent nu este soluționată unanim. „Toți murim, dar părerile noastre în legătură cu ce reprezintă moartea diferă” – susține Thomas Nagel [8]. Astfel, atitudinea omului față de propria moarte reflectă întotdeauna sistemul legăturilor și raporturilor morale, fiind un principiu vital cardinal al oricărei comunități umane. Stările terminale pot fi considerate drept o probă în care pacientul se realizează ca personalitate în cel mai înalt grad. Ceea ce s-a numit tortura „încăpățânărilor” terapeutice terminale sau tipul de „răstignire” modernă (cu două tuburi pentru oxigen în nas, cu un aparat de susținere a cordului, cu o perfuzie în brațul drept și o transfuzie în cel stâng, cu un rinichi artificial în gambă etc.) pune în discuție limitele sau frontierele umane ale medicinei. Are oare viața valoare atunci când bolnavul este în stare vegetativă cu diagnosticul crud de „schimbări cerebrale ireversibile”? [16]

Într-un astfel de demers adevărul științific trebuie să coincidă cu cel moral, pentru ca informația științifică să aducă liniștea socială, mai ales astăzi, când biologia și medicina devin domenii cu posibilități nelimitate și cuceririle lor nu pot fi prezise. Indiferent de aceasta, respectul ființei umane ca persoană cu capacitate de a discerne trebuie asigurat. Drept valoare va fi considerată atât personalitatea omului (drepturile și demnitatea), cât și însăși viața ca existență naturală, suverană cu o integritate autonomă și o individualitate proprie. Însă starea de moarte a creierului indică o lipsă a autonomiei, a individualității vieții chiar și în sens biologic. Cu ajutorul aparatului “plămân artificial” se reproduce viața artificială, care niciodată nu va deveni autonom-suverană și-i condamnată la degradare progresivă. E cazul când dispare viața ca existență autonomă și se descompune unica identitate biologică și socială care formează personalitatea fiecărui

om. Este necesar de a respecta dorința pacientului de a trăi așa cum dorește ultimele sale zile, constituind un drept și libertate, în fața unei medicini din ce în ce mai agresive, capabilă să prelungească atunci când nu poate să vindece o boală. Așa după cum menționează medicul-hematolog, filosoful francez contemporan J.P. Soulier: „Nimeni nu are dreptul să se substituie celui interesat și care nu trebuie să suporte pasiv deciziile altuia, chiar dacă acestea s-ar lua „în interesul lui”. Dorința de a trăi, gradul acceptabil de limitare a autonomiei, aprecierea calității vieții sunt atâtea valori subiective, care nu se pot impune altcuiva. A avea o înaltă idee de viață conduce cu precizie la refuzarea unei existențe lipsită de valoare. Este justificat să preferi un sfârșit rapid și liniștit, unei prelungiri zădărnice, penibilă pentru toți” [12]. Este foarte dificil de a aprecia sau a stabili niște reguli în luarea deciziilor pentru a efectua alegerea adecvată în fiecare caz în parte. Aici survine bioetica, fiind puntea dintre știință și morală, care formulează niște principii și imperative generale, cu scop de a ghida indivizii și societatea în alegerea unor căi corecte de soluționare și pentru a evita orice derapare morală.

Ca membri raționali ai societății, noi posedăm alegerea liberă și rațională, care este o condiție necesară pentru responsabilitatea morală. A fi o persoană morală înseamnă a fi responsabil pentru acțiunile sale. Ideea principiului responsabilității este preluată de către filosoful contemporan V.A. Kanke, care îi oferă statutul de *condiție vital necesară pentru supraviețuirea omenirii*. Filosoful elucidează noțiunea de responsabilitate în dependență de perioada istorică și/sau paradigma filosofică, ajungând până la concluzia că principiul responsabilității este de fapt „principiul relativității în limitele eticii științifice” [19].

Deoarece principiul relativității fixează volumul acelor domenii ale științei, cărora le sunt relevante legi comune, atunci ar fi trebuit găsite astfel de legi și pentru domeniul moralității. Dar care ar fi acestea? V.A.Kanke înaintea legile eticii valorilor, însă cu o „acuitate” a responsabilității. Numai o persoană responsabilă și maximal efectivă în plan etic își va pune întrebări de tipul: Sunt corecte oare valorile mele? Ar trebui să aplic în practică ceea ce gândesc? Nu ar trebui să supun unei critici valorile mele și ale altora în corespundere cu rezultatele acțiunilor? Sunt oare viabile noile mele valori? Răspunsurile la întrebările date vor reflecta maturitatea persoanei în raport etic, care este direct proporțională cu responsabilitatea sa. Imperativele secolului al XX-lea, precum și cele a mileniului al III-lea înaintea față de principiul responsabilității cerințe de maximalizare cu răsunet asupra tuturor perspectivelor posibile, atât temporare (gândește nu doar pentru ziua de astăzi), cât și general-umane (gândește nu doar despre sine, dar și despre cei din jur). „Asigură un viitor decent integrității la care aparții”, menționează Kanke [19].

Este cunoscut faptul că pe parcursul dezvoltării societății diferiți autori încercau să ofere îndrumări despre cum ar trebui de trăit și cum de rezolvat problemele morale practice. Erau și filosofi care respingeau astfel de declarații radicale. Încă D. Hume (1711-1776) în „înșelăciunea naturalistă” observa că există o mare diferență între faptele naturale și valorile morale: faptele sunt cognoscibile și pot fi demonstrate în mod științific, în timp ce valorile și normele morale sunt simple presupuneri și generează judecăți prescriptive ce nu pot fi demonstrate. În această ordine de idei s-a decis de a deosebi două abordări în etică - non-cognitivismul moral și cognitivismul moral [14].

*Cognitivismul* moral recunoște realitatea morală, caută o fundamentare rațională și obiectivă a faptelor, normelor și valorilor morale, susținând ideea că individul este în stare de a descoperi și a ajunge la adevărul moral. *Non-cognitivismul* moral neagă posibilitatea unor valori morale obiective, considerând că valorile nu pot fi obiect de

cunoaștere sau afirmații definite ca „adevărate” sau „false” și percepend conflictele morale drept o ciocnire a unor atitudini conflictuale, a unor principii sau idealuri. Totuși, chiar dacă nu există un adevăr moral, este necesar (și posibil) de a elabora anumite metode pentru selectarea și justificarea convingerilor morale. Vorbind despre posibilitatea descoperirii unei ordine morale în lume sau despre valorile morale fundamentale, sau despre principiile la care ne-am putea referi în alegerea morală, este logic a aminti două ramificații în filosofia morală, cum ar fi monismul și pluralismul moral.

*Monismul moral* reprezintă o varietate diversă de teorii moniste care sunt caracterizate de o latură comună – afirmația precum că există doar o singură valoare, virtute sau lege morală, o ierarhie unică a valorilor morale care este de bază și prioritară (supremă). Astfel, o valoare poate fi considerată supremă atunci când numai ea va prevala mereu, în orice condiții în conflictele cu alte valori și unica justificare a violării (încălțării) acestei valori poate fi doar în protejarea acesteia. Dacă considerăm că viața umană este sacră, atunci, în cazul unui conflict dintre valoarea vieții și alte valori, alegerea finală va fi întotdeauna în favoarea vieții. În acest context niciodată nu pot fi legalizate avortul și eutanasia. Dreptul la viață apare mai superior celui la liberă alegere sau la autonomie morală. Cu toate acestea se cer și, de obicei, sunt îndreptățite de către societate omorurile (când sunt uciși „cei răi”) în război sau pedeapsa totală. Independent de sistemul care va fi acceptat, fie etica naturală, imperativele kantiene sau principiul utilității, va fi necesar de justificat întotdeauna sursa cunoștințelor noastre – revelația divină, intuiția, rațiunea sau experiența.

*Pluralismul moral* a fost susținut de către marii filosofi ai umanității - Aristotel, Montaigne sau D. Hume, iar în perioada contemporană concepția dată o putem întâlni în lucrările lui Ch.Taylor, I.Berlin, T.Nagel etc. [4,10]. Pluralismul moral este o filosofie morală ideală pentru democrația modernă liberală, care susține că oamenii pot avea diferite idealuri pentru o viață bună, însă aceste idealuri particulare nu necesită prezența unei valori primordiale comune. Oamenii sunt liberi în alegerea idealurilor sale, manifestând respect pentru drepturile fundamentale morale ale altor persoane. Nu există o regularitate morală permanentă și fixată. Suntem absorbiți în universul valorilor schimbătoare, care se pot ciocni și opune între ele. Conflictul moral este inevitabil, iar incertitudinea morală este o caracteristică naturală a condiției umane. Deoarece toate valorile sunt condiționale și toate datoriile morale și obligațiile sunt doar in *prima facie*, este posibil ca în unele situații viața să apară superioară libertății, și în alte cazuri să se inverseze: libertatea devine mult mai importantă ca viața. Din motiv că valorile nu sunt omogene și nu pot fi reduse la un denominator comun nu avem altă alegere decât să ne găsim în permanentă negociere referitoare la cea mai bună soluționare sau strategie morală.

Însăși ideea despre cunoștințele morale presupune existența unor experți morali care înțeleg mai bine decât alte persoane ce este ordinea morală obiectivă și cum trebuie de procedat în situațiile de incertitudine și conflict moral. Astfel apare problema educării și predării noțiunilor etice, pornind de la o interpretare adecvată și comună a binelui, corectitudinii, a obligațiilor morale etc. Trebuie de menționat că se deosebesc trei ramificări în deliberarea etică – etica descriptivă, filosofia morală și etica normativă. Dificultatea apare în momentul descrierii celei din urmă, atunci când etica se încearcă a fi reprezentată drept un sistem normativ. Dacă vom trece peste ideea îndoctrinării morale și ne vom baza doar pe rațiune și responsabilitatea personală în alegerea morală, atunci va

trebui să explicăm motivul apariției problemei în depistarea unei metode adecvate pentru decizia etică. Educarea eticii se aseamănă cu predarea unor deprinderi de bază pentru primirea anumitor concluzii raționale. O atare problemă apare și în promovarea bioeticii, atât în rândurile lumii biomedicale, cât și în societate. Voi recunoaște că este comparativ mai ușor de prezentat bioetica drept zonă de reflecție a problemelor filosofice ce vin din medicina agresivă, decât de argumentat momentul și motivul aplicării unor sisteme bioetice normative în care trebuie de recomandat sau chiar de obligat o atitudine concretă în cazuri particulare. Problema provine din cauzele ce le-a mai menționat și mai sus - diversitatea culturală a societăților contemporane. Cu acest scop în cadrul catedrei Filosofie și Bioetică care se ocupă intens, având o practică solidă în dezvoltarea și promovarea bioeticii și care poate fi numită pe drept ca *școală autohtonă de bioetică* [9], au fost evidențiate patru modele socioculturale în interpretarea imperativelor bioeticii. Acestea sunt: modelul liberal-radical, pragmatico-utilitarist, socio-biologic și personalist, care diferă între ele după viziunile individuale și sociale și care s-au stabilit pe parcursul istoriei omenirii. Aceste modele, în opinia filosofului autohton T.N.Țirdea, ar oferi diferitor state posibilitatea de a alege tipul său istorico-cultural de moralitate care ar corespunde specificului poporului dat [14].

Vom susține părerea precum că bioetica devine nu doar un simplu sistem de idei unite prin o doctrină comună, dar și o parte a vieții, un institut social. În incertitudinea valorică iminentă bioetica pare a fi cea mai reală cale de cugetare și soluționare. Bioetica elaborează mecanismele integrării cunoștințelor umanitare cu cele naturale, inițiază crearea unor comitete interdisciplinare care ar găsi în conflictele morale soluționările optime, cristalizate doar în urma unor dezbateri dintre reprezentanții diferitor domenii sociale. Dezvoltarea capacităților adaptive ale omului și modificarea modului lui de viață, precum și a atitudinii morale își poate găsi realizarea numai prin dezvoltarea și promovarea bioeticii, a expertizei etice internaționale și a unei rețele de comitete bioetice, susținând totodată și predarea unor cursuri de bioetică în instituțiile de învățământ din țară.

#### Bibliografie:

1. A se vedea: Grayling A.C. Viitorul valorilor morale. – Buc.: Ed. Științifică, 2000. – 96 p.
2. A se vedea: Kant Im. Bazele metafizicii moravurilor. – Buc.: Tiparnița, 1997. - 86 p.
3. A se vedea: Macintyre Al. Tratat de morală. După virtute. – Buc.: Humanitas, 1998. – 291 p.
4. A se vedea: Macovicuic V. Inițiere în filosofia contemporană. – Buc.: Universal-Dalsi, 1999. - 796 p.
5. A se vedea: Maximilian C., Bembea M., Belengeanu V. Genetica. Început fără sfârșit. -Timișoara: Ed. De Vest, 2001. – 263 p.
6. Moore G.E. Principia ethica. – Buc.: DU Style, 1997, p. 106.
7. Morala în existența umană. Cercetare ontologică. Coord. N.Benu. – Buc.: Ed. Politică, 1989, p. 44.
8. Nagel Thomas. Oare ce înseamnă toate astea? O foarte scurtă introducere în filosofie. – Buc.: BIC ALL, 2004, p.75.
9. A se vedea: Ojovanu V.I., Gramma R. C., Berlinschi P.V. Evoluarea bioeticii în Republica Moldova: tendințe și realizări. // Bioetica, Filosofia, Economia și



Medicina practică în strategia de existență umană/ Materialele Conferinței a IX-a Științifice Internaționale. 10-11 martie 2004, Chișinău. Red. șt. T.N. Țirdea–Chișinău: CEP “Medicina”, 2004, p.18-25.

10. A se vedea: Petitdemange G. Filosofi și filosofii ale secolului al XX-lea. - Ch.: Cartier, 2003. – 528 p.
11. A se vedea: Schneewind J.B. Inventarea autonomiei. O istorie a filosofiei morale moderne. - Iași: Polirom, 2003. – 798 p.
12. Soulier J. P. Enigma vieții. Reflecțiile unui medic-biolog asupra vieții și morții. – Buc.: Editura medicală, 1991, p.112.
13. A se vedea: Stere Ernest. Din istoria doctrinelor morale. - Iași: Polirom, 1998. – 452 p.
14. Țirdea T.N. Bioetica: origini, dileme, tendințe. – Chișinău: CEP „Medicina”, 2005, p.106-115.
15. A se vedea: Țirdea T.N. Filosofie și Bioetică: istorie, personalități, paradigme. - Chișinău: CEP „Medicina”, 2000, p.202-235.
16. A se vedea: Țirdea T.N., Gramma R. Suferința, moartea și eutanasia: analiză istorico-filosofică și bioetică // Revistă de Filosofie și Drept. – Nr.1-3 - Chișinău, 2002, p. 43-52.
17. A se vedea: Țirdea T.N. Scientizarea, informatizarea și intelectualizarea activității umane: aspecte axiologice // Elemente de informatică socială, sociocognitologie și noosferologie. Culegeri de articole științifice publicate în anii 90 ai sec. al XX-lea. - Chișinău, 2001, p.19-29.
18. A se vedea: Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. – М.: Гардарики, 2000. – 471с.
19. Канке В.А. Этика ответственности. Теория морали будущего. – М.: Логос, 2003. – с.270-273.
20. Поттер В.Р. Биоэтика: мост в будущее. Под ред. С.В. Вековшиной., В.Л. Кулиниченко. – Киев: Видавец В.Карпенко, 2002. – с. 9.
21. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992. – с. 218.

## КОНСТИТУЦИОННЫЕ ГАРАНТИИ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Рецензент: Думитру Грама, доктор права.

It is done in the present article a scientific analysis of the fundamental guarantees in the business activity. The most important seems to be the reflection of the question of constitutional guarantee of the property of the businessmen. The accent falls on the principal notion of the reinforcement of the active role of the state and the influence of the law on the economy in the period of the transition from one economic system to another. There are suggested steps directed to the propaganda of the business in the frames of the state regulation of the private law area of social relations.

Признание на конституционном уровне приоритета и верховенства прав и основных свобод имеет ключевое значение для существования и развития современного демократического общества и правового государства.

Реальное осуществление прав и свобод человека и гражданина обусловлено совокупностью самых различных факторов, социально-политических и юридических явлений, обеспечивающих их реализацию, охрану и защиту, которые одновременно выступают в качестве гарантий прав личности.

Назначение гарантий состоит в возможно более полном претворении в жизнь прав человека и основных свобод, их охране от возможных нарушений.

Обеспечение гарантий прав человека и основных свобод является важным элементом правового порядка Молдавского государство в целом. Поэтому эффективное функционирование молдавских государственных институтов в условиях правового государства может быть успешно осуществлено при строгом соблюдении гарантий прав личности.

Конституция РМ 1994 года провозгласила, что достоинство человека, его права и свободы являются высшими ценностями и гарантируются.

Следует отметить, что проблема гарантий прав и свобод личности довольно обстоятельно исследуется юридической наукой. Учеными-юристами дефиниция «гарантии» в основном определяется как:

1. Средства, либо - условия и средства, обеспечивающие фактическую реализацию и всестороннюю охрану прав и свобод[1].

2. Система экономических, политических, нравственных, юридических, организационных предпосылок, условий, средств и способов, создающих равные возможности личности для осуществления своих прав, свобод и интересов[2].

По нашему мнению, ценность определения, изложенного первым, состоит в том, что в нем выделяются более четко основные характеристики данной категории - «условия» (как группа гарантий, направленная на создание благоприятной обстановки для пользования основными правами и исполнения обязанностей) и «средства» (способы, приемы, методы обеспечения прав и свобод личности). Во - втором случае, определение понятия «гарантии» является более полным, отражает в большей степени сущность данного явления.

Что касается вопроса терминологии, то необходимо указать, что в научной литературе дефиниция «гарантии» обычно употребляется как синоним термина

«обеспечение». Многие авторы в связи с этим не проводят различия между данными категориями[3]. Тем не менее, встречается позиция, согласно которой понятие механизма обеспечения прав человека является более объемным, чем конституционные и иные гарантии, так как включает в себя общественные нормы, гласность, общественное мнение, ответственность, процедуры, контроль[4]. На наш взгляд, такой подход не совсем оправдан, так как все компоненты, обозначенные выше, включаются и в содержание категории «гарантии». Кроме того, лексикологическое толкование дефиниций «гарантии» и «обеспечение» фактически совпадает[5]. Да и в обыденном знании они не различимы.

Необходимость углубленного изучения сущности гарантий предполагает целесообразность их классификации по различным основаниям.

Традиционным является разделение гарантий на общие, юридические и организационные[6]. Внутренняя организация содержания каждого вышеназванного компонента позволяет выделить относительно самостоятельные его структурные элементы. Ввиду чего, общие гарантии можно разделить на: экономические, политические, духовно-культурные.

Экономические гарантии: единство экономического пространства, свободное перемещение товаров, услуг и финансовых средств, поддержка конкуренции, свобода экономической деятельности, признание и защита равным образом частной и государственной собственности являются необходимыми элементами основ конституционного строя.

Полагаем, что первую подгруппу общих гарантий целесообразно обозначить именно как «экономические», а не «материальные», исходя из грамматического анализа данных категорий. Понятие «экономика» трактуется как «совокупность производственных отношений, соответствующих данной ступени развития производительных сил общества, господствующий способ производства в обществе» (производное значение от термина «экономика» имеет прилагательное «экономический»)[7]. Понятие «материальный», по нашему мнению, имеет более узкое содержание, поскольку означает: вещественный, реальный, относящийся к уровню жизни, доходу, заработку[8].

В свою очередь, к политическим гарантиям, обеспечивающим реализацию права на предпринимательскую деятельность, которые закрепляются, прежде всего, нормами Конституции РМ, относятся: формирование гражданского общества в Молдове; принцип сочетания и взаимодействия гражданского общества и правового государства, безусловного признания и защиты прав человека и гражданина, верховенства закона; суверенитет Республики Молдова; система народовластия и основные формы ее осуществления: представительная и непосредственная демократия; политический и идеологический плюрализм, многопартийность, свобода деятельности разнообразных общественных объединений, разделение властей.

Важную роль играют и духовно-культурные гарантии, установленные в Конституции РМ и законах: идеологическое многообразие; свобода литературного, научного, технического и других видов творчества, преподавания; охрана интеллектуальной собственности; право на участие в культурной жизни, доступ к культурным ценностям; забота о сохранении исторического и культурного наследия, памятников истории и культуры.

Безусловно, экономические гарантии играют первостепенное значение в реализации конституционного права каждого на предпринимательскую деятельность. Необходимо подчеркнуть, что именно данные факторы устанавливают саму возможность занятия предпринимательской деятельностью, свободу выбора ее форм, так как одним из основополагающих условий осуществления предпринимательской деятельности является признание и защита государством частной собственности.

Несомненно, следует согласиться с утверждением, что отношение к собственности в решающей степени определяет реальный статус свободы личности, экономическую и политическую систему любого общества. Яркий пример тому - негативное отношение к частной собственности при социализме и как общее правило - практическая невозможность ведения предпринимательской деятельности. Без решения вопросов о признании существования частной собственности невозможно говорить об обеспечении подлинной свободы человека и гражданина, реальности осуществления основных прав и свобод, признанных мировым сообществом.

В тоталитарном государстве частная собственность категорически отрицалась как причина неравенства, эксплуатации человека человеком. Однако, появление эксплуатации в большей степени связано не с формой собственности, а с имеющимся экономическим неравенством, которое может существовать между собственником предприятия и работником по найму.

В связи с чем, в юридической литературе совершенно обоснованно указывается, что частная собственность на средства производства не обязательно имеет эксплуататорский характер[9]. Об эксплуатации можно говорить лишь при занижении фактической стоимости личных элементов производства. Между тем, подобная ситуация существовала и при социалистическом способе производства, ввиду чего данная характеристика не может рассматриваться в качестве обязательного элемента содержания категории «частная собственность».

В действительности, как верно замечает В.Я. Любашиц, причины неравенства кроются в самой природе, а не социальной жизни, так как жизнь цивилизованных людей в обществе остается под влиянием неравенства их способностей к использованию одновременно и физической, и социальной среды, в которой они живут[10].

Частная собственность, безусловно, выполняет особую многофункциональную роль в поступательном развитии общества по восходящей линии, динамике общественного прогресса, критерием которого служит степень развития производства, экономического строя, науки и культуры, а также — степень возрастания свободы личности.

Прогрессивная роль частной собственности видна, в том числе, через призму мотивов человеческой деятельности. Наличие у лица частной собственности позволяет ему быть самостоятельной, независимой, свободной личностью, реализовывать свой потенциал в демократическом обществе, пользоваться всеми достигнутыми благами цивилизации. Поэтому, желание иметь собственное имущество во все более значительном объеме, побуждает человека к поиску путей его приобретения и приумножения, совершению для этого позитивных действий, что, в свою очередь является мощным стимулом для развития творческой деятельности человека, производительных сил, общественного прогресса. В

современной молдавской Конституционной доктрине право собственности понимается как гарантированное и неотъемлемое право. Первая часть ст. 9 Конституции РМ констатирует, что в Республике Молдова собственность может быть публичной и частной. Производными от содержания ст. 9 являются положения ст. 46 Основного закона, где записано, что «право частной собственности, а также долговые обязательства, взятые на себя государством, гарантируются». Государство при этом также берет на себя обязанность обеспечить охрану частной собственности, устанавливает запрет на лишение имущества иначе как по решению суда.

В ст. 46 Конституции содержатся сразу три важнейшие конституционные гарантии предпринимательской деятельности: никто не может быть лишен своего имущества иначе как по решению суда; принудительное отчуждение имущества для государственных нужд может быть произведено только при условии предварительного и справедливого возмещения; право наследования гарантируется.

Конституционные гарантии права частной собственности определяют содержание юридических гарантий собственности в гражданском, земельном, финансовом, предпринимательском законодательстве.

Конституционные гарантии права частной собственности вводятся ввиду постоянно существующих противоречий между интересами частного собственника и потребностями общества (в нашей Конституции они обозначены как «общественная необходимость»). Причем последняя может иметь приоритеты над законно гарантированными интересами частных лиц.

И в таком случае сутью конституционной гарантии является вопрос о размере возмещения собственнику, которое должно быть «предварительным и справедливым».

Если компенсация не отвечает этим требованиям Конституции, основное право частной собственности следует считать нарушенным, что является основанием для признания неконституционным закона, прекращающего право собственности.

По нашему мнению, основным недостатком конституционного регулирования гарантий собственности является отсутствие в Конституции РМ четких норм, направленных, с одной стороны - на поощрение и содействие развитию и приумножению собственности, с другой - ограничивающих ее абсолютный характер. В противоположность этому, в Основных законах многих зарубежных стран имеются обособленные положения об «основах экономического порядка», «основополагающих принципах социальной и экономической политики», нормы о поощрении и содействии развитию собственности, поддержке малого и среднего бизнеса, социальной функции собственности, определению ее пределов[11].

Полагаем, что боязнь возрождения в Молдавском государстве авторитарного порядка, острый конституционный кризис 1994 года, не позволили закрепить в конституционном документе оптимальные пределы вмешательства государства в предпринимательскую деятельность. Из социалистического опыта развития экономических отношений Молдовой не были взяты положительные примеры развития национального хозяйства, воспринятые некоторыми так называемыми «капиталистическими» государствами, которые определили необходимость

планирования производства, стратегических направлений и целей экономического, социального и культурного развития государства. К примеру, в Конституции Королевства Испания закреплена возможность планирования производства в целях обеспечения его защиты (ст.38)[12]. Законом Французской Республики 1982 г. «О реформе планирования» устанавливается общий порядок подготовки и утверждения национального плана, требования к его содержанию, процедуре исполнения[13] Примечательным и заслуживающим внимания являются, на наш взгляд, нормы указанного закона, определяющие, что при подготовке первого закона о плане каждый регион сообщает правительству о приоритетах в развитии своей производственной деятельности, в свою очередь, национальная комиссия по планированию представляет правительству документ об ориентации, составленный на основании предложений регионов (ст.7). Согласно данному закону, принимается и второй закон о плане, который устанавливает на срок своего действия приоритетные программы реализации, финансирования новых мероприятий, некоторые направления вмешательства публичных властей (ст.4). В целях исполнения национального плана французское государство может заключать с территориальными коллективами, регионами, государственными или частными предпринимателями плановые договоры (ст. 11). В пределах финансирования, предусмотренного годовым финансовым законом, основные дотации, субсидии, ссуды, заемные гарантии и любая другая финансовая помощь предоставляются государством в приоритетном порядке, в размерах, установленных плановыми договорами (ст. 12). Планирование в экономике, проводимое во Франции, Испании, Японии, Южной Корее и др. странах, является существенным элементом осуществления долгосрочной экономической политики в данных государствах. В последнее время возникла потребность в плановом регулировании экономики на базе научного познания процессов, поскольку плановое регулирование экономики позволяет сохранить самый экономичный способ хозяйствования в тех видах деятельности, которые не приносят прибыли сегодня, но гарантируют их рост в будущем.

Внедрение определенных элементов планирования в практику государственного регулирования экономических процессов, в том числе - предпринимательских отношений, по нашему мнению является на сегодняшний день вполне оправданным и, более того - обязательным. Данный фактор, наряду с его другими положительными свойствами будет позволять осуществление сбалансированного развития всей территории Республики Молдова, без чего невозможно достижения в целом устойчивого, поступательного прогресса молдавского государства и общества, обеспечение гарантий права на предпринимательскую деятельность.

Необходимо признать и допустимость некоторых направлений прямого государственного вмешательства в экономические процессы. Например - вмешательство в процесс ценообразования (осуществление в определенных случаях доплат производителю; регулирование налога на добавленную стоимость, иных видов налогов и сборов; жесткая фиксация цен и тарифов в сфере естественных монополий, производства определенных видов продукции и услуг в государственном секторе экономики и т.д.); а также - создание необходимой инфраструктуры государственных и муниципальных органов поддержки предпринимателей, предпринимательских структур, занимающихся

определенными видами предпринимательской деятельности; пресечение незаконных действий предпринимателей, злоупотребляющих своими правами. При этом важно, чтобы эти направления были четко очерчены конституционно-правовыми нормами и не приводили к нарушению прав предпринимателей.

В настоящее время очевидна целесообразность политики «государственного содействия», «государственного стимулирования» предпринимательской деятельности, отхода от принципов минимального вмешательства государства в рыночную экономику. В этой сфере недостаточно только провозглашения, конкретизации и охраны данных прав, установления механизмов их защиты, важна многосторонняя, продуманная политика государства, постоянные действия, обеспечивающие реальность осуществления экономических прав.

Поэтому необходимо акцентировать внимание на принципиальном значении усиления активной роли государства и воздействия права на экономику в период перехода от одной экономической системы к другой. В связи с изложенным, на сегодняшний день возникает необходимость разработки и применения четкой системы мер по управлению в социальной и экономической жизни молдавского государства. Это меры по: частичному планированию развития отраслей экономики и стимулированию отдельных видов производства; комплексному правовому регулированию налоговой, кредитной и административной политики; поддержке нерентабельных, но важных отраслей хозяйства; созданию благоприятного инвестиционного климата, обеспечивающего гарантии деятельности инвесторов; упорядочению организации деятельности и функционирования юридических лиц, основанных, в том числе, на частной форме собственности.

Конституция РМ содержит систему критериев, которые в своей совокупности дают достаточно полную правовую характеристику перспектив развития молдавской экономики.

Важнейшим критерием являются положения статьи 126 ч.2-в Конституции РМ, провозглашающие и юридически гарантирующие свободу торговли и предпринимательской деятельности, обеспечивающие создание благоприятных условий для использования всех производственных факторов. Тем самым гарантируется свобода использования каждым своих способностей и имущества любым, не запрещенным законом способом.

Эта статья занимает в Конституции особое место, потому что речь идет о гарантии экономической базы общества (в том числе и коммерческих предприятий), на основе которой и для ее обеспечения создается политическая система и государственная власть со всеми ее институтами и рычагами управления. Статья 126 ч.2-в закрепляет свободную предпринимательскую деятельность не только индивида, но также и законно существующих коллективных образований – юридических лиц.

В Конституции РМ закреплён механизм рыночных отношений. «Рынок, свободная экономическая инициатива, добросовестная конкуренция являются основополагающими факторами экономики» – говорится в ст.9 ч.3 Конституции РМ. Следовательно, экономической основой общества становится рыночная экономика. Для ее нормального и эффективного функционирования необходимо обеспечить свободное перемещение товаров, услуг, финансовых и иных ресурсов,

то есть единство экономического пространства на территории всей страны, а также свободу конкуренции, поддержка которой тоже гарантируется.

Не менее важной конституционной гарантией предпринимательской деятельности коммерческих предприятий является единое финансовое, валютное регулирование и единая денежная система на всей территории государства.

Обеспечение устойчивости национальной валюты, которой согласно ст.131 ч.2 Конституции РМ является молдавский лей, рассматривается как основная функция НБМ. Устойчивость лея связана прежде всего с денежной эмиссией. В соответствии со ст.30 ч.3 Конституции РМ «исключительное право эмиссии принадлежит Национальному банку Республики Молдова. Эмиссия осуществляется по решению Парламента». Поскольку вопросы об объемах денежной эмиссии решаются не только Национальным банком РМ, но и политическими органами, они являются кардинальными в экономической политике. Конституция гарантирует им определенную степень независимости.

Развитию предпринимательской деятельности способствует также то, что Конституция РМ действует в полном соответствии с общепризнанными нормами международного права. Статья 19 ч.1 Конституции РМ гласит «иностранцы граждане и лица без гражданства имеют те же права и обязанности, что и граждане Республики Молдова, с изъятиями, установленными законом», тем самым Основной закон закрепляет приравнивание иностранных граждан и лиц без гражданства в отношении их прав и обязанностей, в том числе, имеющих предпринимательский характер к молдавским гражданам, то есть устанавливает для этих граждан «национальный режим». Более того, ст.126 ч.2-h гарантирует неприкосновенность инвестиций физических и юридических лиц, в том числе и иностранных.

Большинство конституционных гарантий носит всеобщий характер и касаются как предпринимателей, так и всех других граждан: необходимость официального опубликования законов и неприменимость неопубликованных нормативных правовых актов (ст.76), право граждан обращаться лично, а также направлять индивидуальные и коллективные обращения в государственные органы (ст.52), гарантия государственной защиты прав и свобод человека и гражданина (ст.1) и право каждого защищать свои права и свободы всеми способами, не запрещенными законом (ч.2 ст.26), гарантии судебной защиты (ст.20, ст.47), компенсация причиненного ущерба (ст.52) и возмещение государством вреда (ст.53). Между тем гарантии от недобросовестной конкуренции, обеспечение свободы торговли и предпринимательской деятельности адресованы непосредственно предпринимателям.

Конституционные гарантии выполняют одновременно две функции. Во-первых, они – непосредственно действующие и обеспечиваются правосудием. Это значит, что для защиты своих прав и законных интересов предприниматели могут ссылаться на положения Конституции, а в судебных решениях допустима прямая ссылка на них. Во-вторых, положения Конституции, закрепляющие гарантии, «определяют смысл, содержание и применение законов, деятельность законодательной и исполнительной власти»[14]. Это означает, что прямое действие этих норм определяется и в том, что они связывают законодателя и являются основой для разработки юридических гарантий в гражданском, предпринимательском, финансовом, налоговом законодательстве.



Однако, по нашему мнению, необходимо констатировать, что в молдавском обществе до сегодняшнего дня, по сути, не ставилось комплексной и серьезной задачи по развитию способностей и свойств личности, требуемых для занятия предпринимательской деятельностью, воспитанию предпринимательской культуры. Отсутствие данных целей и действий государства явилось одним из факторов, способствующих отчуждению человека от власти, потере доверия к ней, поскольку гражданин, не имея необходимых качеств и знаний, навыков для ведения предпринимательской деятельности, не может надлежащим образом реализовать свое конституционное право, гарантированное Конституцией РМ. При этом, сталкиваясь с постоянными случаями злоупотребления правом, он теряет веру в силу закона, его эффективность.

В связи с этим, в рамках государственного регулирования частноправовой сферы общественных отношений целесообразно проведение следующих мероприятий, направленных на пропаганду бизнеса, здоровой идеологии предпринимательства, утверждение позитивного образа его субъекта; формирование способностей для ведения предпринимательской деятельности:

1. Развитие сети государственных «Школ предпринимателя», доступных для граждан, где преподавалось бы «предпринимательское право», давалась необходимая информация по основам бизнеса и инвестициям, налогообложению, менеджменту, судебной защите, проводились практические занятия, деловые игры по применению полученной информации. (При этом, для безработных граждан такое обучение должно быть бесплатным).

2. Введение института лицензирования руководителей крупного и среднего бизнеса, который предполагал бы сдачу специального экзамена, тестирования, отзыв лицензии при совершении действий, направленных на злоупотребление правом на предпринимательскую деятельность.

3. Проведение республиканского, регионального мониторинга деловой репутации предприятий, индивидуальных предпринимателей, юридических лиц (среди крупного, среднего, мелкого бизнеса).

4. Выпуск массового специализированного и недорогого издания, журнала «Молдавский предприниматель» (название условное), где бы публиковались материалы информационного, методического характера для начинающих предпринимателей, актуальные вопросы организации и ведения бизнеса, рассматривались проблемы осуществления права на предпринимательскую деятельность, проводился обмен положительным опытом ведения предпринимательской деятельности, анализ нестандартных ситуаций в бизнесе, предлагались различные рекомендации по управлению производством и персоналом, защите своих прав, давалась оценка деловой репутации молдавских фирм и предпринимателей и т.д.

5. Создание широкомасштабной системы информационно-консультационных услуг для предпринимателей, включающей в себя инфраструктуру государственных и муниципальных органов поддержки, распространение разнообразных информационных ресурсов, включая базы данных, электронные издания, деловую и общеэкономическую информацию, адресные, справочные, консультационные и обучающие ресурсы.

Подводя итог научному анализу основополагающих гарантий в области предпринимательских отношений, можно со всей определенностью утверждать о

возрастании роли всей совокупности экономических, духовно-культурных, политических гарантий для обеспечения реализации конституционного права на предпринимательскую деятельность, его охраны и защиты, важности конституционно-правового упорядочения государственного регулирования отдельных сфер бизнеса.

Примечания:

1. См. напр.: Витрук Н.В. О юридических средствах обеспечения реализации и охраны прав советских граждан // Правоведение, 1964, № 4, с. 29; Советское государственное право / Под ред. А.И. Лепешкина. М., 1971, с. 216; Юридические гарантии конституционных прав и свобод личности в социалистическом обществе/ Под ред. Л.Д. Воеводина, с. 141-143.
2. См. напр.: Чхиквадзе В.М. Гарантировано конституцией. - М., 1979, с. 49; Эбзеев Б.С. Советское государство и права человека. - Саратов, 1986, с. 69; Мордовец А.С. Социально - юридический механизм обеспечения прав человека и гражданина / Под ред. Н.И. Матузова. М, 1996, с. 168.
3. См. напр.: Л.Д. Воеводина. Юридические гарантии конституционных прав и свобод личности в социалистическом обществе. - М., 1987, с. 91.
4. См.: Мордовец А.С. Социально-юридический механизм обеспечения прав человека и гражданина. - М., 2000, с. 21.
5. См.: Толковый словарь русского язык а /Под ред. Д.Н. Ушакова. - М., 1987, Т. 1, с. 542; Т. 2, с. 632-633.
6. См.: Теория государства и права: Курс лекций /Под ред. Н.И. Матузова, А.В. Малько. - М., 1996, с. 314. .
7. См.: Ожегов СИ., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. - М., 1995, с. 894-895.
8. См.: Там же, с. 338.
9. См.: Мозолин В.П. О праве частной собственности // Государство и право, 1992, № 1, с. 11; Ржевский В.А. Проблема собственности в конституционном праве // Личность и власть (конституционные вопросы): Межвуз. сб. науч. работ. Ростов н/Д.: РВШ МВД РФ; Саратов: СГАП, 1995, с. 111.
10. См.: Любашиц В.Л. Права человека и формирование гражданского общества в России // Вопросы теории государства и права: Межвуз. сб. науч. тр. Вып.3(12) / Под ред. И.Н. Сенякина. - Саратов, 2001, с. 46.
11. См напр.: Статья 14 Основного закона Федеративной Республики Германии; Раздел III Конституции Итальянской республики «Экономические отношения»; Глава III Конституции Королевства Испания «О руководящих принципах социальной и экономической политики»; Глава I Раздела VII Конституции Федеративной республики Бразилии «Об общих принципах экономической деятельности» // Конституции зарубежных государств. - М., 1998, с. 72, 137-139, 180-181, 500-502.
12. Конституция Королевства Испания. // Конституции зарубежных государств. - М., 1998, с. 180-181.
13. См.: Закон (Французской республики) № 82-653 от 27 июля 1982 г. «О реформе планирования» // Французская республика. Конституция и законодательные акты. - М., 1989, с. 422-427.
14. Амутов В.К. Сближение современных систем правового регулирования хозяйственной деятельности //Государство и право, 1996, №8 с.5.

## MOȘTENIRE – NICOLAE SPĂTARUL MILESCU HERITAGE – NICOLAE SPĂTARUL MILESCU

Constantin Gh. Marinescu

### NICOLAE SPĂTARUL MILESCU, UN PRECURSOR AL UMANISMULUI RENASCENTIST ROMÂNESC

Problema umanismului românesc în contextul umanismului european de tip renescentist a fost studiat abia în ultimele decenii ale secolului al XX-lea, în sensul definirii particularităților sale, dar prezența sa în istoria culturii din Țările Române nu mai poate fi contestată, deși lucrările despre Renaștere și umanism se opresc de obicei la Europa apuseană și centrală[1].

O contribuție deosebit de interesantă și originală la analiza și caracterizarea umanismului românesc ca principiu de unitate și sinteză a valorilor culturale și de dialog al culturilor au adus, între alți autori de prestigiu, Virgil Gândea, Zoe Dumitrescu Bușulenga și Al. Tănase. Aceștia au definit umanismul ca o doctrină *antropocentrică*, o atitudine ce se opune gândirii dominante creștine, „*situându-1 pe om în primul plan al gândirii, pledând pentru libertatea de afirmare a geniului uman care fusese până atunci sever dirijată de teologie, reintroducând în circulație operele literare, artistice și științifice ale Antichității*”[2].

Cărturarii români au adoptat mai târziu ideile umaniste nu datorită ignorării lor, izolării intelectuale față de Apus; ei erau, dimpotrivă, profund atașați de tradiția bizantină *"singura formă de europenism acceptată de Poartă în cuprinsul Imperiului otoman"* și care, de altfel, a fost cunoscută și a fertilizat umanismul renescentist italian mai târziu, după căderea Constantinopolului. Era vorba, în fond, de o chestiune de oportunitate, de prudentă și eficiență politică. „*Cărturarii români nu au ignorat, așadar, umanismul, dar au avut înțelepciunea să aprecieze momentul prielnic adoptării lui. La primele semne de slăbiciune politică a Imperiului otoman, de îndată ce presiunea Porții scade, iar dinspre Europa centrală și răsăriteană alte forțe politice își manifestă dorința de expansiune, românii reacționează cu o armă luată, de astă dată, din arsenalul cultural european și umanismul se manifestă în literele românești cu o grabă explicată numai prin faptul că era mai dinainte cunoscut de cărturarii locului*”[3].

De aici rezultă că o caracteristică a umanismului românesc este îmbinarea sa cu o tradiție bizantină consolidată și original asimilată, alături de întârzierea formării unei pături orășenești[4]. Au existat domnitori luminați cu inițiative culturale importante, mai ales în domeniul școlii, s-au format cărturari umaniști, care au publicat texte umaniste chiar în lucrări cu destinație religioasă[5], ca să nu mai vorbim de lucrări concepute din capul locului în spirit laic și umanist.

În lucrările sale Virgil Gândea se referă la trăsăturile distincte ale umanismului românesc, la cărturarii cei mai de seamă care îl reprezintă (un capitol este consacrat *Umanismului lui Udriște Năsturel*), la ideile cele mai reprezentative („*toate manifestările de seamă ale umanismului european sunt prezente, dar adaptate selectiv și critic, ceea ce vădește maturitatea unei culturi*”) din care rezultă atașamentul față de problemele majore ale poporului român, deci un *umanism civic, popular*, care promovează ideea originii latine, sentimentul nobleței spirituale și demnității, înnobilarea prin cultură și idealul

omului rațional, spiritul critic și lupta pentru valorile patriei, o imagine a cugetării și a creației spirituale dominată de rațiune și echilibru[6].

„*Problema omului ocupă un loc important și în opera lui Nicolae Milescu. Spirit deschis spre universalitate, mare erudit și poliglot, Nicolae Milescu se conturează ca personalitate de factură novatoare în cultura românească din secolul al XVII-lea. Atenția la controversele dogmatice, atât ortodoxe, cât și catolice sau protestante, el aparține, menționează Virgil Cândea, noii generații de intelectuali sud-est europeni, receptivi la ideile umaniste, împărțînd convingeri politice antiotomane*”[7].

Ideile lui Aristotel, însușite sub influența culturii umaniste, dețin locul dominant în concepția cărturarului moldovean[8]. Ele sunt prezente și în lucrările cu caracter pur teologic. În Predoslovie la ediția din 1683 a *Apostolului*, a cărei traducere în limba română este atribuită lui Nicolae Spătarul Milescu, se menționează, la fel ca și în tratatele renescentiste: „... *din patru aceste stihii s-au făcut văzută această lume: din foc, din aer, din apă, din pământ; din patru iarăși materii, asemenea stihiilor se face și lumea cea mică, omul*”[9].

Din vasta exegeză a umanismului românesc, Virgil Cândea situează pe primul plan capitolul *Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română* și, mai ales, analiza făcută unei opere filosofice din epoca elenistică - *Despre rațiunea dominantă*, - „*prima tălmăcire a unui text filosofic*”. Tratatul *Despre rațiunea dominantă* este mai veche decât lucrarea lui Dimitrie Cantemir, *Divanul sau gâlceava înțeleptului cu lumea sau giudețul sufletului cu trupul*, considerată mult timp ca cea dintâi operă filosofică a unui român. Tratatul menționat, publicat în anul 1688, a fost în mod eronat atribuit celebrului istoric evreu Z. Josephus Flavius. Autorul este, de fapt, un cărturar din Alexandria, de limbă și cultură grecească și de tradiție stoică. Faima acestei scrieri nu s-a datorat numai atribuirii ei lui Josephus Flavius, ci și umanismului ei filosofic eleva, de extracție elenistă, o pledoarie pentru rațiune și forța morală a omului, pentru spiritul ei democratic și popular. Din lucrare rezultă că: „*Printr-o rațiune bine orientată, omul este capabil să domine atât plăcerea, cât și durerea, poate să reziste presiunilor exterioare, să rămână fidel idealului său de gândire și comportare*”[10].

Este motivată nu numai libertatea interioară a spiritului, dar și războiul popular de eliberare împotriva asupritorilor. „*În paginile acestei scrieri era înfruntată tirania și exaltată tăria morală*”[11] între altele, prin primatul rațiunii asupra afectelor.

Versiunea românească a acestei lucrări aparține spătarului Nicolae Spătarul Milescu (cu titlul *Pentru singurul ținătorul gând*). O carte cu un asemenea mesaj filosofic și etic a constituit un punct de glorie, de izbândă pentru umanismul românesc și este meritul pătrunzătorului și eruditului cercetător român Virgil Cândea, de a repara o nedreaptă și păgubitoare omisiune a celor mai importante lucrări de referință, nu numai prin semnarea acestui admirabil text filosofic în partea finală a *Bibliei* lui Șerban, dar, mai ales, printr-o succintă, dar percutantă analiză a acestui opuscul, a locului și rolului sau în constituirea unei conștiințe umaniste, filosofice de cultură românească. „*În afara interesului pe care îl prezintă ca fapt de cultură*” - traducerea unei opere celebre în istoria gândirii antice și a umanismului medieval - tratatul *Despre rațiunea dominantă* este un document important pentru începuturile filosofiei românești. În faza de desprindere a gândirii de tiparele teologice, de angajare a reflecției spre alte orizonturi laice, cărmuite de rațiune, s-a ivit necesitatea familiarizării cu teorii și concepții filosofice sau etice și, totodată, a formării unei terminologii de specialitate... Versiunea românească a tratatului *Despre rațiunea dominantă* reprezintă un episod caracteristic din perioada de

înnoire, umanistă și laică, a culturii noastre vechi. Traducerea acestei opere a fost datorată valorii ei filosofice și literare care îi asigurau o mare reputație în cultura europeană...[12].

Tratatul, numit de cărturarul Nicolae Spătarul Milescu *Pentru singurul Țitoriul gând*, este cea dintâi scriere filosofică tipărită în limba română și cuprinde definiții ale filosofiei, gândirii, afectelor, materiei ș.a. „*Gândul iaste după minte cu drept cuvânt*”, citim în text, iar filosofia, adică „*înțelepciunea iaste cunoaștere a dumnezeieștilor și omeneștilor lucruri ș-ale acestora pricini*”[13]. Această lucrare reprezintă un prim pas către ridicarea rațiunii la rangul ce fusese rezervat până atunci credinței și aceasta reprezintă o idee nouă, umanistă și laică în cultura și gândirea filosofică românească din secolul al XVII-lea[14].

În legătură cu tratatul *Despre rațiunea dominantă*, se impune să subliniem faptul că el apare nu întâmplător în secolul al XVII-lea, supranumit secolul românesc, veacul nostru teologic cu deosebire. Într-adevăr, acest secol este teologic prin conținut, dar la el au contribuit, în egală măsură, clerici și laici, teologi și umaniști, printre aceștia numărându-se și voievozii cărturari ai neamului românesc.

„*Clerici luminați* - observă I.P.S. Antonie Plămădeală - *se deschideau culturii laice și nu refuzau, spre exemplu, includerea în Biblia de la București a tratatului „Despre rațiunea dominantă”*”[15]. Acest titlu însuși atestă conținutul umanist - iar laicii recuperau din și prin scrisul teologic „*valorile umaniste, lărgindu-se sfera de la conținutul și forma strâns și strict bisericească, la implicațiile acestora pentru cultură și progres*”[16].

Problema naturii lui Dumnezeu este un subiect asupra căruia Nicolae Spătarul Milescu revine în mod persistent, dar necesar, ca problemă majoră, cardinală a teologiei și filosofiei. Această problemă este prevalentă, centrală în prima sa lucrare „*Carte cu multe întrebări foarte de folos pentru multe trebi ale credinței noastre*”: „*Deși reprezintă o traducere din limba greacă a unui tratat atribuit lui Athanasie din Alexandria (sec. I), scrierea exprimă, întru câtva, viziunea lui Milescu în problema divinității deoarece acesta traduce spiritul, nu litera, urmărind, ca orice umanist, un scop propedeutic și laic*”[17].

De asemenea, o amplă expunere a conceptului de divinitate o găsim la Nicolae Spătarul Milescu în *Cartea despre ieroglife sau scrierea tainică a vechilor egipteni și greci* în care tratează *Despre Dumnezeu în viziunea tuturor filosofilor și teologilor*.

Menționând mai mulți teologi și filosofi, Nicolae Spătarul Milescu ajunge la concluzia că „*Dumnezeu este înfinit și necunoscut. Dumnezeu la elini, sublinia cărturarul moldovean - se numește Theos și acest cuvânt semnifică curgere, fiindcă toate se scurg către Dumnezeu, dar poate semnifica și creație, căci Dumnezeu este unicul creator a toate*”[18]. Stolnicul Nicolae Milescu subliniază, de asemenea, că „*omul creat după imaginea lui Dumnezeu păstrează în sine similitudinea deplină a modelului său*”[19], modelul divin.

Umanismul Spătarului erudit, tot în sfera religiei, ne apare la fel de valoros și elocvent din lucrarea originală *Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului*, adică înțelesul Bisericii Răsăritene, respectiv a celei grecești, despre transsubstanțierea trupului Domnului și despre alte controverse. Această carte a fost scrisă la Stockholm, în urma cererii ambasadorului Franței, Arnauld de Pomponne. În anul 1958, Al. Ciurea a publicat pentru prima oară textul în facsimil și traducerea lui în românește, cu o amplă și reușită prezentare. Milescu întreprinde prin această lucrare un act creator, profund umanist, prin care prezintă Occidentului normele, principiile și dogmele Bisericii Ortodoxe Răsăritene, menite să-l smerească pe om, să-l apropie de Divinitate. Spătarul

face mai mult decât o *Mărturisire de credință*, întrucât el se ocupă, analizează, explică semnificația moral-religioasă a dogmelor creștin-ortodoxe, a posturilor, a rugăciunilor pentru vii și morți, relevă rolul monahilor, a clerului în relațiile cu enoriașii, cu cei pe care-i păstoresc, ceea ce dovedește, cu prisosință, o temeinică cunoaștere a Ortodoxiei.

După cum sublinia I.P.S. acad. dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Transilvaniei, trecut recent la cele veșnice, lucrarea sus-menționată a stolnicului Nicolae Milescu, publicată la Stockholm (1667) în latină și greacă și apoi reprodusă numai în latină, la Paris, este un document de mare valoare pentru teologia românească[20], dar și pentru cultura umanistă românească. „*Ea se înscrie în rândurile acelor contribuții care, începând cu „Învățăturile lui Neagoe Basarab” și continuând cu „Cartea românească de învățătură” și cu „Mărturisirea” lui Petru Movilă, fac gloria teologiei, a culturii umaniste românești originale*”[21]. Mai mult decât atât, manualul, de fapt tratatul lui Spătarul Milescu, înseamnă, după cum remarca reputatul cărturar umanist T. Mosoiu, „*pătrunderea primei opere românești în cultura universală*”[22].

Dar, umanismul profund și multivalent al Spătarului se degajă cu pregnanță din întreaga sa operă teoretică și practică pusă în slujba binelui, adevărului, cunoașterii și credinței. „*Când ajunge în Rusia, cu fama lui de mare cărturar, de om umblat, cu recomandările Patriarhului Dositei al Ierusalimului, ca fiind poliglot și priceput în toate, este de la început solicitat să scrie, să traducă, să facă accesibile monarhului, pe atunci Alexei Mihailovici și Curții sale, opere de circulație ale culturii grecești și europene. Milescu devine acolo un fel de ambasador cultural, o punte de legătură între Rusia și Europa*”[23].

Prietenia și încrederea politico-diplomatică acordată Spătarului de către țarul Petru cel Mare[24] avea să fie preludiul și garanția aceluiași tratament pe care i l-a acordat, la scurt timp, celuilalt mare cărturar român, Dimitrie Cantemir. Într-o scrisoare de recomandare adresată țarului, diplomatul francez Foy de la Neuville scria între altele: „*Vă rugăm, dar, să-l cinstiți ca pe un om sânguincios, savant și înțelept; puteți să-i cereți să talmăcească și să scrie lucrări istorice, din orice limbă doriți*”[25]. Ne aflăm, deci, în fața unei recunoașteri exprese a dimensiunilor personalității cărturarului român, a enciclopedismului său, a umanismului renașcentist românesc[26].

Alexandru Duțu constata faptul că până în ultimele decenii ale secolului trecut nu s-a vorbit despre o etapă umanistă a culturii românești, arătând, totodată, că definirea umanismului românesc întâmpină dificultăți de cronologie, de conținut, sau în legătură cu modul de a se raporta la civilizația elină și la cea latină etc., dar, arată ei, după ce examinează succint unele trăsături definitorii ale umanismului renașcentist, acesta din urmă este revendicat de culturile europene, chiar în țările unde persistă mult timp relații feudale, așa cum antichitatea greco-romană era revendicată de Renaștere, ca revoluție culturală și ca revoluție a ideilor și mentalităților.

Cert este că, beneficiind de cuceririle civilizațiilor antice și de modelul cultural al civilizației bizantine „*culturile din sud-estul european se articulează, prin orientările lor, în marile curenți ale culturii europene moderne*”[27]. Tocmai de aceea umanismul a jucat în cultura română „*un rol similar celui îndeplinit de umanismul Renașterii în cultura europeană și anume: a deplasat solidaritățile fundamentale în sfera activității sociale și politice, a dezvoltat spiritul civic, a conturat și amplificat domeniul în care s-au implantat faptele de civilizație*”[28].

Mircea Eliade dădea o înaltă prețuire tezaurului de creativitate și originalitate al culturii române, dar greșea reducând această cultură la fondul ei originar preistoric și protoistoric și la nivelul culturii folclorice, socotind că poporul român nu a avut un *Ev*

*Mediu glorios* (în sens occidental) și nici *Renaștere* și, deci, nu a participat substanțial la istoria și la crearea culturii europene. Este cu totul surprinzătoare negarea unui Ev Mediu românesc, dar aceasta ca parte dintr-o anumită tradiție a gândirii istorice ce restrânge conceptul de Ev Mediu la unele zone occidentale de organizare a relațiilor politice între suverani și vasali[29].

Problema Renașterii în spațiul cultural carpato-dunărean este însă mai complexă. Nici izvoarele bizantine și cele slavone ale culturii românești din Evul Mediu, având caracter precumpănitor religios, nici întârzierea procesului de formare a burgheziei autohtone - care în alte țări a constituit baza socială a noii mișcări culturale - nu a împiedicat constituirea unui umanism renescentist care s-a manifestat nu numai prin intensificarea legăturilor multiple cu antichitatea clasică, prin introducerea studiilor clasice și a disciplinelor profane în general, dar și prin circulația și afirmarea principalelor valori și principii de gândire umanistă.

Marele cărturar român Nicolae Iorga afirma că epoca Renașterii n-a fost străină de noi de vreme ce exista o cultură laică, o cultură latină de tip renescentist atestată de asemenea personalități ca Luca Stroici, Udriște Năsturel, cumnatul domnitorului iubitor de cultură Matei Basarab, cronicarii Grigore Ureche, Miron Costin la care se adaugă, nu în ultimul rând, opera Spătarului Nicolae Milescu. Numeroase elemente umaniste găsim și în *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie* tradusă în grecește probabil de Matei al Mirelor. Nicolae Iorga fără a minimaliza aporturile pozitive, constitutive și definitorii ale bizantinismului și slavonismului, a militat pentru integrarea culturii românești în contextul valoric al ariei de cultură pe care o reprezintă civilizația europeană. „Am avut și noi o epocă de Renaștere. Această Renaștere este,, firește, mai puțin decât în alte țări, dar cu toate acestea, constituie unul din fenomenele cele mai interesante din trecutul nostru cultural și literar... Nu a fost o singură mișcare intelectuală în Apus la care aducând și noi o producție literară oarecare, să nu ne fi integrat, între nevoile noastre și sub apăsarea pe care am suferit-o și de care trebuie să ținem seama. Am mers pas cu pas cu dezvoltarea culturală generală a Europei chiar în domeniul acesta al Renașterii și anume în faza ei cea din urmă[30].

O trăsătură fundamentală specifică a umanismului românesc, nucleul însuși în jurul căruia s-a cristalizat acest curent a fost conștiința romanității poporului român, a unității sale de origine și de limbă, legată de lupta pentru independență și demnitate națională. Arătând că manifestările de cultură umanistă pe teritoriul țării noastre reprezintă unul din ultimele valuri ale curentelor umanist-renescentiste europene, Tudor Vianu scria că Renașterea și umanismul românesc n-au avut "*lungile răstimpuri ale curentelor respective din Occident, au avut o evoluție mult mai scurtă și cu caracteristici mult mai puțin numeroase. Renașterea și umanismul românesc au însemnat, în primul rând, stabilirea contactelor cu izvoarele culturii clasice și revigorarea conștiinței descendenței latine, a aceluși sentiment al comunității cu Roma, care a avut noi repercusiuni atât de însemnate în cultura românilor*". O atare împrejurare i-a apropiat și mai mult pe umaniștii români de cultura umanistă europeană, iar cultul civilizației antice, cu valorile sale clasice umaniste, devenea la ei întreprindere patriotică, fiind legată de cercetarea originilor poporului român[31].

Tendențe umaniste se manifestă chiar în cadrul culturii religioase, în activitatea culturală a bisericii, mănăstirile îndeosebi fiind adevărate focare de creație culturală originală, de promovare a unor valori sociale și culturale umaniste și patriotice[32], cum sunt: organizarea de biblioteci, printre primele din țară, traducerea și tipărirea de cărți,

care au rămas modele neîntrecute de artă grafică, realizarea unor broderii de mare perfecțiune prin colorit și execuția desenului, icoane, manuscrise cu miniaturi, obiecte sculptate în lemn, aur sau argint și, mai ales, pictura murală, de interior sau exterior a bisericilor.

Note:

1. C. Gh. Marinescu, Al. Tănase *Conștiința națională și valorile patriei*. - Iași, Editura Junimea, 1982, p. 248.
2. Virgil Căndea. *Rațiunea dominantă*. - Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1979, p. 9.
3. Ibidem, pp. 13-14.
4. Cf. și Ștefan Gorovei. *Între istoria reală și imaginar*. - Iași, Editura Universității „Al. Ioan Cuza”, 2003.
5. Cf. Antonie Plămădeală. *Dascălii de cuget și simțire românească*. - București, Editura Institutului biblic și de misiune ale Bisericii Ortodoxe Române, 1981, pp. 153-179; 192-216; 252-325.
6. C. Gh. Marinescu, Al. Tănase, *op.cit.*, p.249; Cf. și Ștefan Gorovei, *op.cit.*, *passim*.
7. Gh. Bobâna. *Umanismul în cultura românească din secolul al XVII-lea - începutul secolului al*
8. *XVIII-lea*, - Chișinău, Editura Epigraf, 2005, p.156.
9. Ibidem.
10. Ibidem.
11. Virgil Căndea, *op.cit.*, p. 176.
12. Ibidem, p. 184.
13. Ibidem, p. 188-189.
14. Gh. Bobâna, *op.cit.*, p. 157.
15. Apud Gh. Bobâna, *op.cit.*, p.157; Cf. Ștefan Gorovei, *Între istoria reală și imaginar*, *op.cit.*, *passim*.
16. Antonie Plămădeală, *Dascăli de cuget și simțire românească*, p.156.
17. Ibidem.
18. Gh. Bobâna, *op.cit.*, p. 158.
19. Ibidem, p. 160.
20. Antonie Plămădeală, *op.cit.*, p. 164.
21. Ibidem.
22. Ibidem, p. 165.
23. Ibidem.
24. Ibidem.
25. Corneliu Zena, *Trei secole după Miclescu – Jurnal paralel*. – București, Editura Univers
26. *Enciclopedic*, 2002.
27. Ibidem, p. 178.
28. Corneliu Zena, *Trei secole după Miclescu*, *op.cit.*, p.7-12.
29. Alexandru Duțu, *Umaniștii români și cultura europeană*. – București, Editura Minerva, 1974, p.23.
30. Ibidem, p.38.
31. C.Gh. Marinescu, Al. Tănase, *Conștiința națională și valorile patriei*. - Iași, Editura Junimea,
32. 1982, p.251.
33. C.Gh. Marinescu, Al. Tănase, *op.cit.*, pp.252-253.
34. Ibidem.
35. Cf. Antonie Plămădeală, *Dascăli de cuget și simțire românească*. pp.8-12.



“ENCHIRIDION” – MĂRTURISIREA DE CREDINȚĂ  
A LUI NICOLAE SPĂTARUL MILESCU

Lucrarea lui Nicolae Spătarul Milescu *Enchiridion sive stella Orientalis Occidentalis splendens (Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului)* reprezintă o luare de poziție în polemica dintre catolici și protestanți legată de momentul transsubstanțierii sfințelor daruri în euharistie. Operă originală, scrisă în limba latină, în 1667, publicată la Paris, în 1669, “*Enchiridion*” este “prima scriere a unui român tipărită în Occident și singura operă a lui Nicolae Spătarul Milescu tipărită în timpul vieții sale”[1]. Lucrarea reprezintă o mărturisire de credință a cărturarului și se înscrie în literatura de polemică religioasă românească alături de celebra “*Mărturisire Ortodoxă*” a mitropolitului Petru Movilă (1640) și „*Răspunsul împotriva catehismului calvinesc*” al mitropolitului Varlaam (1645). Nicolae Spătarul Milescu se afla, în toamna anului 1666, în anturajul lui Gheorghe Ștefan, fost domnitor al Moldovei, mazilit de turci în anul 1658. Domnitorul pribeag se stabilise la Stettin, în Pomerania, sub protecția regelui Suediei. Domnitorul moldovean îi încredințează lui Nicolae Spătarul Milescu, la 17 octombrie 1666, două misiuni diplomatice: să ducă regelui Suediei, la Stocholm, scrisori prin care solicita o pensie mai mare pentru el și pentru mica sa suită și să prezinte ambasadorului Franței Simon Arnauld, marchiz de Pomponne, o epistolă în care îl ruga să ceară sprijin lui Ludovic al XIV-lea pentru repunerea sa în scaun.

Simon Arnauld era interesat de polemica dintre catolici și protestanți privind taina Euharistiei, polemică care a avut un mare răsunet în secolul al XVII-lea, cu atât mai mult că în această polemică era implicat și unchiul său după frate, Antoine Arnauld, adept al janseniștilor de la Port Royal. Jansenistul Pierre Nicole, mare teolog catolic, profesor la Port Royal, dascălul lui Racine și prieten cu Pascal, scrisese o lucrare despre prezența lui Christos în Euharistie. Pastorul calvin Jean Claude intră în posesia unei copii după această lucrare și o combate, înainte de a fi editată, printr-o scriere de polemică religioasă. În lucrarea sa „*La perpetuité de la foi de l’Eglise Catholique touchant l’Eucharistie*” Pierre Nicole afirmă că Biserica greacă ortodoxă are doctrină comună cu cea protestantă privind Euharistia.

Ambasadorul Franței la Stocholm a fost impresionat de cultura lui Nicolae Spătarul Milescu și, în urma discuțiilor, purtate în casa ambasadorului, i-a propus acestuia să scrie o lucrare despre credința Bisericii Ortodoxe privind Euharistia. Eruditul cărturar a terminat, în februarie 1667, redactarea “*Enchiridionului*” său atât în limba latină, cât și în limba greacă, în care demonstrează credința comună privind Euharistia a Bisericii Ortodoxe și a Bisericii Catolice. Ambasadorul Franței a trimis această lucrare la Port Royal unchiului său Antoine Arnauld, menționând că a fost surprins de a descoperi un om, „atât de instruit în limbi și cu o cunoaștere atât de generală asupra tuturor lucrurilor”[2].

Scrierea lui Nicolae Spătarul Milescu a fost publicată la Paris în 1669, în celebra carte a lui Antoine Arnauld și Pierre Nicole „*La perpetuité de la foi de l’Eglise Catholique touchant l’Eucharistie*” (p.50-54). După tipărirea acestei cărți autorii au primit felicitările papilor Clement al IX-lea și Inocențiu al IX-lea, care i-au ridicat la rangul marilor apărători ai credinței catolice. În Introducere la cartea lor editorii francezi Arnauld și Nicole menționează cu referire la lucrarea lui Nicolae Spătarul Milescu: „La

aceste probleme s-a apucat să răspundă acest Domn și pentru aceasta a compus o scriere în grecește și în latinește cu acest titlu. Ea poate fi văzută tipărită în întregime la sfârșitul acestui volum, necrezând că ar fi necesar să o dăm în grecește pentru că și cea latină este tot atât de originală ca și cea grecească și pe care le-a predat, scrise de mâna sa, Domnului de Pomponne, în ambele limbi”[3]. Originalul grec, încă needitat, a rămas în arhiva lui Antoine Arnauld și probabil se păstrează în una din bibliotecile pariziene.

Lucrarea lui Nicolae Spătarul Milescu, deși numită “Enchiridion” (Manual), nu este un manual în accepția de azi a termenului, ci o sinteză referitoare la tradiția ortodoxă privind transsubstanțierea sfintelor daruri, în raport cu cea catolică și protestantă. Transsubstanțierea înseamnă prefacerea substanței pâinii și vinului în trupul și sângele lui Christos. În acest proces, pâinea și vinul păstrează doar formele exterioare accidentale, ca gust, miros, culoare, greutate etc. La baza acestei doctrine euharistice stă disocierea aristotelică dintre *substantia* și *accidentia*. Transsubstanțierea este o dogmă oficială comună Bisericii Ortodoxe și Bisericii Catolice. Pierre Nicole afirmă, însă, referindu-se la „Mărturisirea” patriarhului Constantinopolului Kiril Lukaris, că Biserica greacă ortodoxă are doctrină comună cu cea protestantă privind Euharistia. Nicolae Spătarul Milescu îl apreciază înalt pe Kiril Lukaris „pentru faima obștească a învățaturii”, dar, urmând tradiției, îl condamnă pentru că plănuia „noi dogme despre transsubstanțierea Trupului Domnului și alte foarte multe virulențe pline de erezii ale străinilor”[4]. Trebuie să menționăm că „Mărturisirea”, atribuită lui Chiril Lukaris, a fost condamnată încă în 1638 la Sinodul din Constantinopol. O replică la această „Mărturisire” a fost celebra „Mărturisire ortodoxă” a mitropolitului Petru Movilă, aprobată drept piatră de credință a Bisericii Ortodoxe la Sinodul de la Iași din 1642, la care din nou a fost condamnată ca eretică „Mărturisirea”, atribuită lui Chiril Lukaris.

Nicolae Spătarul Milescu a luat ca model al lucrării sale celebrul “Enchiridion militis christiani” („Manualul oșteanului creștin”) scris de Erasmus din Rotterdam, ce s-a bucurat de un imens succes în mediile creștine și în care deslușim germenii concepției noi, umaniste, despre lume. Asemenea umanistului olandez, Spătarul se consideră un ostaș în lupta pentru credința dreaptă și slava lui Dumnezeu. “Enchiridionul” atestă cunoștințele temeinice în teologie ale lui Nicolae Spătarul Milescu, dar și stăpânirea artei retorice clasice la nivelul marilor umaniști ai veacului său. Structura retorică riguroasă se observă de acum în *Exordiul* (Introducerea) “Enchiridionului” care cuprinde salutarea lectorilor, descrierea stării spirituale în Europa contemporană cărturarului, poziția Bisericii Ortodoxe în polemica dintre catolici și protestanți, motivul elaborării acestei scrieri, virtuțile sale ca teolog începător, felul receptării dorite și urarea finală. Aceste părți succesive ale Introducerii denotă, în opinia lui Traian S. Diaconescu, „arta și experiența unui om cultivat și rafinat”[5]. Spătarul își pune scopul să exprime „pe scurt ce crede Biserica Orientală despre trupul Domnului, despre transsubstanțierea săvârșită și despre celelalte <probleme>”[6]: „Am hotărât (deși sunt mult prea departe de a trăi drept și de a înțelege bine și am dobândit înțelepciunea ca un copil abia cu vârful degetelor) să explic Religia grecească acelor care, precum plăgile Egiptului, au intrat pe furiș în Biserică...”[7]

Nicolae Spătarul Milescu dă dovadă de cunoaștere temeinică a doctrinei și a cultului ortodox. El citează pasaje din Sfânta Scriptură, din opere patristice, din istoria bisericească sau din slujbele ortodoxe. Considerând că Biserica Orientală și cea Occidentală sunt surori, se trag din *mater communis* a credinței creștine, Spătarul se pronunță cu fermitate pentru reconciliere, se manifestă ca „un vizionar îndurerat de

Schismă și un înflăcărat polemist contra ereziilor”[8]. Mărturisirea de credință a umanistului român dovedește o trăire religioasă dinamică, lucidă și un profund devotament față de biserică. Spătarul a utilizat în *“Enchiridion”* o latină umanistă, elegantă și armonioasă, apropiată de modelul clasic, consideră filologul ieșean Traian S.Diaconescu. Totodată în text se observă influențe grecești la nivel lexical și, mai ales, la nivel mintal. Arta și stilul poartă pecetea retoricii medievale. Fraza e limpede și înflorită cu imagini expresive, exprimând idei cu rezonanță certă la un receptor catolic sau protestant. Prin arta sa Nicolae Spătarul Milescu poate fi considerat un precursor al oratoriei bisericești românești în gen demonstrativ. Interesul pentru problemele dogmatice ni-l dezvăluie ca pe un teolog erudit, iar desprinderea litera textului sacru și de mentalitatea religioasă a vremii ni-l relevă ca un spirit renesanțist. Scrierea lui Nicolae Spătarul Milescu *“Enchiridion sive stella Orientalis Occidentalis splendens”* (*“Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului”*) s-a bucurat de prețuire constantă pentru că a fost reeditată din secolul al XVII-lea până în secolul al XIX-lea în numeroase ediții (1669, 1702, 1781, 1841). În limba română este editată pentru prima dată de Al.I.Ciurea în *„Ortodoxia”*, anul X, 1958, p.511-598, cu titlul *„Mărturisirea de credință a Spătarului Nicolae Milescu, Stella Orientalis Occidentalis splendens”*. Ultima ediție, bilingvă, este realizată de Traian S.Diaconescu.

Note:

1. Diaconescu Traian S., Nicolae Spătarul Milescu și spiritul culturii europene. Studiu introductiv. Note și comentarii. // Nicolae Spătarul Milescu, Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului. - Iași, Institutul European, 1997, p.7.
2. Legrand Emile, Bibliographie hellénique, t.II, Paris, 1669, p.248.
3. Ibidem, p.249.
4. Spătarul Milescu Nicolae, Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului, p.41.
5. Diaconescu Traian S., op. cit., p.60.
6. Spătarul Milescu Nicolae, Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului, p.37.
7. Ibidem.
8. Diaconescu Traian S., op. cit., p.61.

PROBLEMA EXISTENȚEI  
ÎN CONCEPȚIILE FILOSOFICE ALE LUI NICOLAE SPĂTARUL MILESCU

N. Spătarul Milescu prezintă o proeminentă personalitate filosofică din Moldova din epoca Renașterii. Analizând problema existenței în concepțiile filosofice ale lui N. Spătarul Milescu din punct de vedere al existenței anumitor centrisme, al anumitor principii, scopuri, puncte de asamblare, în jurul cărora se organizează activitatea și care determină caracterul dezvoltării în sistemul analizat, considerăm că concepțiile filosofice ale lui sunt etno – naturo – fallo – fono – logocentriste. Prin etnocentrism înțelegem o asemenea abordare, când în centrul atenției este situată omenirea în general, omul ce esență social – istorică. Naturocentrismul reprezintă o astfel de abordare, când în prim – plan se află natura în general. Fallocentrismul prezintă abordarea, când în centrul acestor concepții este plasat individul, omul ca fenomen concret, natural, spiritual. Fonocentrismul prezintă abordarea, când în centru este pus omul, analizat ca esență senzitivă, când se ia în vedere interacțiunea omului cu lumea înconjurătoare, interacțiunea prin emitere de sunete, prin sentimente, emoții și omul ca esență rațională, când se ia în vedere cunoașterea senzorială și cea rațională. Logocentrismul reprezintă abordarea, în care comunicarea dintre oameni are loc prin cuvinte, vorbire, limbă, ultima fiind privită în plan natural – social, formulându-se noțiuni.

Etnocentrismul în concepțiile lui N. Spătarul Milescu pe problema existenței îl vom examina în contextul: a) luptei poporului moldovenesc pentru eliberarea lui de sub jugul turcesc; b) vieții popoarelor siberiene, analizate de el în timpul călătoriei prin Siberia; c) misiunii poporului rus, conform învățăturii sale cu privire la cele patru monarhii.

Analizând lupta poporului moldovenesc pentru eliberarea lui de sub jugul turcesc N. Spătarul Milescu în lucrarea „Hrismologion” vorbește despre misiunea eliberatoare a Rusiei, despre transformarea centrului istoriei mondiale în Rusia[1], văzând în persoana Rusiei unica forță capabilă de a scăpa popoarele baltice, inclusiv poporul moldovenesc, de sub jugul turcesc. Fiind în Rusia, îndeplinind funcția de reprezentant al Moldovei în statul Moscovit, el a fost rugat de domnitorul Moldovei Șt. Petriceicu să contribuie ca marile țări să-i acorde ajutor să-și realizeze o serie de acțiuni practice, el face tot posibilul de a izbăvi poporul moldav de sub jugul turcesc: ține corespondență cu oamenii politici și cei de cultură, pătași ai apropierei regatului cu Rusia, participă chiar și la elaborarea proiectului Convenției din 1656 cu privire la trecerea Moldovei sub protectoratul Rusiei, participă activ la rezolvarea problemelor politice și diplomatice, apărute între Rusia și Imperiul Otoman. În timpul luptelor mari dintre statul Rus și Imperiul Otoman, necătând la vârsta sa înaintată el se află pe linia înaintată a frontului diplomatic, participă împreună cu Petru I la pohodul din a.a. 1695-1696 ș.a.

În lucrarea „Călătorie prin Siberia” (a. 1675) el redă viața popoarelor tatare din regiunile Tobolse și Barabino, a poarelor ostete, baicaliene, transbaicaliene și cele ale Orientului Îndepărtat[2], menționând, că tătarii din județul Tobolse avea ca ocupație de bază pescuitul și vânatul, se ocupau chiar și cu agricultura, iar tătarii din plasa Barabino vorbeau în limbile tătară și calmacă, se ocupau cu pescuitul și vânatul, iar unii se ocupau și cu creșterea animalelor, aveau locuințe separate în pământ. Ostecii din județul Surguit în număr de peste 2 mln. de oameni, erau organizați în 17 plase, existau și anumite centre religioase, se ocupau cu pescuitul, și chiar își coseau haine din piele de pește.

În învățătura sa despre cele patru monarhii, expuse în lucrarea sa „Hrismologion” (1672) N. Spătarul Milescu vorbește despre misiunea elaboratoare a Rusiei, dându-i acestei idei o fundamentare religioasă, vorbește despre dreptul țărilor ruse la moștenirea bizantină, leagă schimbarea monarhiilor cu procesul natural de îmbătrânire și distrugere, vorbește despre istoria civilizației umane ca istorie a patru monarhii[3].

Încă Aristotel în epoca antică menționa, că „motorul prim”, sau „sfera astrilor cerești” se mișcă de la Orient spre Occident și fiindcă în această mișcare trebuie să fie atrasă tot ce există, apoi și monarhiile trebuie pe cerc să se deplaseze pe Pământ în aceeași direcție[4]. În epoca medievală fondatorul învățăturii cu privire la cele patru monarhii se consideră prorocul Daniil, care conform legendei, găsindu-se în plen în Babilon, și fiind mișcat de „aspirația divină” a prezis desfășurarea istoriei mondiale în formă a patru monarhii, ce consecutiv se înlocuise una pe alta. În epoca Renașterii N. Spătarul Milescu întreaga istorie a omenirii o prezintă ca realizare a acestei prorociri. Definind monarhia ca uniputere, „început prim”, el deosebește monarhia „civilă”, analizând sistemele autoritare din antichitate și perioada Renașterii, și monarhia „teologică” ca putere supremă ce vine de la Dumnezeu, evidențiind în special monarhia teologică. Deosebind patru monarhii mondiale: Haldenă, sau Asiră, Midopersidă, Greacă și Romană, el susține, că nici una din ele nicicând n-a cuprins toate popoarele lumii, dominația lor se răspândește numai asupra anumitei părți; nici un monarh în lume nu poate fi șef unic adevărat, o împărăție universală, atotputernică, că așa poate fi numai monarhia divină, ca țar fiind Cristos[5] dând prioritate providențialismului. La el interpretarea providențialistă a cauzelor „schimbărilor” monarhiilor se îmbină cu concepția „libertății voinței” împrumutate de la Aristotel și filosofii medievali. În lucrarea susnumită N. Spătarul Milescu scrie, că moștenitoare a celor patru monarhii este monarhia autocrată rusă, și nu Imperiul Roman Sfânt, cum se consideră în Europa Occidentală. Fără a se socoti cu periodizarea tradițională, „sfântă” el unește ultimele două monarhii în una: greco - romană, iar a patra o numește pe cea rusă[6]. Afară de autocrația țarului ca bază a așa sugestii el consideră factorul geografic – teritorial mare a statului rus. La bază el a luat și teoria „Moscova – al treia Romă”, susținând, că după ce a căzut Imperiul Roman și cel Bizantin (a doua Romă), a treia Romă a devenit Rusia, cu capitula Moscova, care va fi veșnică, și că poporul de nord nu va fi cucerit de nimeni. El vorbește și despre importanța politică a Rusiei ca una din cele mai puternice state a lumii contemporane, despre măreția poporului rus.

Naturocentrismul acestor concepții devine evident în lucrările „Tratatele estetice”, și „Hrismologion” (a. 1672). În lucrarea „Tratatele estetice”, editată în anul 1978, sunt incluse lucrările „Cartea pe scurt aleasă...”, „ Carte despre Sivile”, „ Aritmologion”, „ Carte ieroglifică”, toate apărute în anul 1672. N. Spătarul Milescu de pe pozitionaliste susține că Dumnezeu este creatorul nu numai a cerului și a pământului, dar și a tuturor acțiunilor și mișcărilor[6], iar în lucrarea „Hrismologion” el afirmă, că natura este materială, lămurește dezvoltarea lumii materiale, reieșind din „începuturile” lumii, remarcate încă în filosofia naturală antică, punând la baza lumii patru elemente: pământul, apa, aerul și focul[7], promovând concepții materialiste, vorbind despre necesitatea studierii legităților naturii, distanțând filosofia de religie. El susține, că toate fenomenele și corpurile din lume constau din diferite îmbinări a acestor patru elemente, care după natura lor sunt contrare, luptă unele împotriva altora ce poate duce la distrugerea corpurilor, la o stare haotică inițială[8]. El susține, că elementele din care constau toate corpurile naturale se află într-o mișcare continuă și această mișcare condiționează schimbările din lume, ca mișcarea în natură prezintă fapt incontestabil, și nu se reduce la o simplă deplasare în spațiu. El deosebește mișcarea naturală, așa ca creșterea, mărirea sau micșorarea lucrului, schimbările lui calitative ș.a., la fel și

mișcarea vieții sociale. El se ocupă și de sistematizarea cunoștințelor contemporane lui cu privire la animale, plante, bogății subpământene, afirmând că pe pământ există animale necreate de Dumnezeu, apărute la calea amestecurilor diferitor genuri. El vorbește despre importanța mediului înconjurător pentru viața plantelor și animalelor, despre rolul climei, irigații solului, îngrășămintelor, prelucrării solului pentru roade înalte a culturilor agricole. Analizând formele de bază a existenței materiei, el examinează lumea lucrurilor ca suma proprietăților, ca lumea proprietăților spațial – geometrice, afirmând că lucrurile materiale sunt antrenate în mișcări mecanice, și că nu are rost de căutat începuturile naturale ale existenței. El consideră, că lumea materială, creată de Dumnezeu, împărăția pământescă este temporară, trecătoare, iar împărăția cerească este veșnică și infinită. Judecând despre mișcarea în spațiu și timp, el nu este de acord cu Thales, ce consideră că timpul este cel mai vechi din lume, ce rupe timpul de la lucruri, susținând că timpul nu a existat înaintea lumii, că nu există nimic în afara „locului”, a spațiului. În lucrarea „Aritmologion” N. Spătarul Milescu în spiritul lui Aristotel vorbește despre materie ca posibilitate pură și formă ca realitate, este de acord cu Aristotel, că materia, natura este veșnică și necreată, Dumnezeu la el, trecând din creatorul lumii în „motor prim”. În lucrarea „Cartea aleasă pe scurt...” și „Carte despre Sivile” el susține, că lucrurile dispun de anumite proprietăți: au lățimea, lungimea și adâncimea lor, le sunt proprii un anumit cin, o anumită ordine, pot fi măsurate, că apariția lucrurilor compuse nu este rezultat al amestecului simplu a articolelor acelor patru elemente prime, nu au structură atomică. El contrapune mișcarea repaosului, analizează materia, mișcarea, spațiul și timpul în legături reciproce. În lucrarea „Cartea pe scurt aleasă...” el susține, că în Univers sunt corpuri care nu sunt supuse mișcării, având în vedere sfera exterioară a universului, care este cerul astrilor nemișcați, întărite pe rigidul ceresc[9], că Soarele, planetele și Luna se află în mișcare uniformă. El consideră, că spațiul nu este rupt de la corpuri, ca vid nu există, timpul nu este finit, fiindcă lumea e creată de Dumnezeu și are început. El are trecut, prezent și viitor, curge uniform, mișcarea este neuniformă. El nu împărtășește ideea lui Aristotel cu privire la infinitatea timpului.

Fallocentrismul concepțiilor lui N. Spătarul Milescu îl putem evidenția în lucrările lui cu privire la istorie, om și rolul lui pe societate, despre împărați, și în lucrările, legate de antichitatea lui pedagogică, în care el analizează problema omului, esența lui socială, condițiile sociale optimale în care oamenii trăiesc și muncesc, dezvoltarea capacităților oamenilor, în special a copiilor. La problema omului el tinde să îndrepte toate științele; și aceasta corespunde antropocentrismului și umanismului acestei epoci, umanismul lui fiind lipsit de formă religioasă. El consideră, că omul participă activ în viața socială în corespundere cu capacitățile lui, pe care permanent le perfecționează. N. Spătarul Milescu consideră, că principiile și normele morale, comportările practice ale oamenilor se formează de mediu, educație. El consideră, că educația nu depinde de predeterminarea genetică, sau divină. Instruirea morală, bazată pe exemple, el o răspândește la tot poporul. Dezvoltarea morală permanentă se exprimă în tendința perfecționării depline a omului. El vorbește despre valorile supreme ale omului. Omul în concepțiile lui e slăvit prin faptele sale, și el trebuie să fie cinstit și cu dreptate. Umanismul lui etic el îl leagă cu viața politică, administrativă și economică a societății. El vorbește despre participarea păturilor de mijloc a cetățenilor în rezolvarea problemelor statale, recunoscând destoinicia fiecărui om de a conduce. N. Spătarul Milescu cere de la toți cetățenii să nu să se eschiveze de la muncă, să-și îndeplinească datoria sa cetățenească, să aibă grijă de înflorirea patriei[10]. O atenție deosebită el acordă cunoștințelor care prezintă un ajuns personal a fiecărui, și să le atingă prin muncă personală. Natura socială a omului el o completează cu instruirea socială, dezvoltarea talentului,

educarea raportului drept față de datoriile cetățenești, supunerea tendințelor personale, binelui atotnordnic, cetățenesc. Etica umanistă el o pune la baza relațiilor sociale dintre oameni. Privilegiile de serviciu nu trebuiesc folosite pentru insultarea oamenilor.

O atenție deosebită el atrage și conducătorilor statului, afirmând, că scopul conducerii din partea monarhului este asigurarea binelui poporului, să aducă „folos întregii societăți”[11]. El nu recunoaște proveniența divină a puterii țariste, consideră, că structura statală nu este rezultat al contractului social, ea este supusă necesității naturale în viața comună a oamenilor. Un rol important în îmbogățirea înțelepciunii el o atribuie vieții omului. Țarul nu trebuie să supună poporul fricii[12]. El încearcă în mod rațional să lămurească cauzele slăbirii statului, venind la concluzia, că ele sunt pământești și depind numai de oameni.

El vorbește și despre educarea copiilor, considerând, că profesorul trebuie să asculte atent copiii și pentru încălcarea disciplinei să-i pedepsească[13]. Dar trebuie mai întâi de folosit puterea cuvântului, forța convingerii. Scopul educației este de a dobândi înțelepciune. El dă o mare importanță educației și învățaturii, considerând cunoștințele ca bază a educației și moralei, cerea de supus educația și învățământul intereselor întregii societăți. El este părtașul teoria senzualiste a „tablei curate”, pe care educatorul poate scrie totul ce dorește. El consideră, că omul mai trainic și mai adânc însușește cunoștințele, deprinderile, normele morale cu care s-a cunoscut în copilărie, când el împlă „tabla curată” a lui. Sursa educației o constituie experiența, activitatea practică a omului. El consideră, cunoștințele ca bază pentru educație și morală. El pune în fața educatorului scopul de a injecta copiilor calități morale înalte, îndeosebi dragostea față de muncă. El, ca și Aristotel, consideră că omul se deosebește de animale prin faptul că dispune de rațiune, vorbește despre rolul oamenilor în mersul dezvoltării istorice, despre importanța învățământului în viața societății. El consideră, că omul nu este apogeul creării divine, dar cel mai bun dintre animale, esență ce gândește în mod rațional.

Fonocentrismul concepțiilor lui poate fi elucidat în lucrările incluse în „Tratate estetice” și în alte lucrări, în care N. Spătarul Milescu susține, că rațiunea noastră e capabilă nu numai să cunoască trecutul și prezentul, dar și viitorul. În procesul cunoașterii de rând cu senzațiile și rațiunea un rol deosebit el atribuie activității practice a oamenilor. El susține, că lumea este cognoscibilă și capacitatea de cunoaștere și perfecționare este proprietate naturală a omului. În cunoaștere el tinde să îmbine experiența senzorială și gândirea teoretică, să atribuie un anumit rol în cunoaștere activității practice a oamenilor. Sursa cunoștințelor despre lumea înconjurătoare el o consideră senzațiile, experiența senzoriale. Dar numai senzațiile nu-s suficiente pentru cunoaștere, adresându-se la rațiune căreia îi atribuie în cunoaștere rolul principal, și activității practice a oamenilor. Pe calea cunoașterii anumitor lucruri, fenomene apar științele, ce contribuie la studierea artelor libere, cum sunt: gramatica, retorica, dialectica, aritmetica, muzica, geometria și astronomia, și în plus trebuie de numit de rând cu filosofia naturalistă și pe cea practică. În științele naturale și aplicative e nevoie la fel de activitatea practică a oamenilor[14].

Logocentrismul acestor concepții se manifestă în formularea de el a unor noțiuni folosite în procesul comunicării prin vorbire, sau a comunicării scrise. Astfel, pe Dumnezeu el îl considera ca sufletul lumii, esență infinită, ce există peste tot, dar nicăieri nu este[15], Dumnezeu trecând din creatorul lumii în „motor prim”, Dumnezeu prezentând sursa mișcării.

Materia este definită ca posibilitate pură, posibilitate de a căpăta formă, considerând, că materiei prime îi sunt caracteristice proprietăți cu caracter opus: cald și rece, uscat și umed etc. Forma este definită ca realitate față de materie. Materia este veșnică și necreată de

nimeni, având anumite calități, fiecare element material dispune de un anumit impuls întreg. La fel este definită noțiunea de spațiu, timp ș.a. Înțelepciunea este definită de el ca unitate dintre cunoștințe și rațiune, ca cea mai puternică, conform destinației omului, dezvoltare a rațiunii, ce se dezvoltă odată cu însușirea întregii culturi spirituale a omenirii, ce se atinge cu ajutorul filosofiei și a altor științe sociale, în primul rând, a filosofiei moralei, și că pentru a atinge înțelepciunea e nevoie de dezvoltat rațiunea și memoria[17]. N. Spătarul Milescu definește și pe conducătorul statului, care după el, trebuie să aibă calități morale bune, „regești”, el trebuie să știe că există pentru binele oamenilor, să-i apere de la nevoi, să nu tindă spre îmbogățire personală[18]. El nu identifică conducătorul cu înțeleptul, filosoful, consideră că țarul trebuie să tindă la cumularea înțelepciunii pentru o conducere rațională, să nu supună poporul fricii. Unitatea cetățenilor din stat, unitatea conducătorilor și a supușilor, respectarea de către conducător a legilor statului, lipsa impunerii din partea conducătorului, și, el o consideră ca garanție a stabilității și înfloririi statului.

Astfel, se manifestă etno - fallo – fono – logocentrismul, ca caracteristică generală a concepțiilor lui N. Spătarul Milescu cu privire la existență și interpretarea ei.

#### Note:

1. Vezi: Спафарий Н. Хрисмологион // ГБЛ. Отдел рукописей Ф. Румянцевский 354 - 170 – л. 14 об – 15.
2. Vezi: Спафарий Н. Путешествие через Сибирь. От Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 г. // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. – Т.10. – Вып. 1. – СПб. 1882
3. Vezi: *passim* // ГБЛ. Отдел рукописей Ф. Румянцевский, 256 – Шифр,
  1. 465-л. 156 – 156 об.
  4. Vezi: Аристотель. Сочинения. В 4Т. – Т3. - М, 1981 - с. 336
  5. Vezi: Спафарий Н. Хрисмологион // ГБЛ. Отдел рукописей Ф. Румянцевский, 256- Шифр,
    2. 465-л. 23 об.
    6. Vezi: Спафарий Николай. Эстетические трактаты. Л. 1978 – с. 126, 131.
    7. Vezi: Спафарий Н. Хрисмологион // ГБЛ. Отдел рукописей Ф. Румянцевский, 354. N 170 - л. 65.
    8. *Ibidem* – л. 126 об.
    9. *Ibidem* – л. 45
    10. Vezi: Спафарий Н. Арифмология // Государственный исторический музей. Отдел рукописей. Собрание Иварова. N 175. – л. 81-86
    11. Vezi: Спафарий Н. Василиологион // ГБЛ . Отдел рукописей Ф. Румянцевский 256 - N 413 – л. 79 – 98.
    12. *Ibidem* л. 79-83
    13. *Ibidem* л 128 об.
    14. Vezi: Спафарий Николай. Эстетические трактаты. Л, 1978 – с. 126
    15. Vezi: Спафарий Н. Хрисмологион // ГБЛ. Отдел рукописей Р. Румянцевский 256- Шифр, 465 л. 20 об.
    16. Vezi: *Ibidem* - л. 46
    17. Vezi: *Ibidem* - л. 37 об.
    18. Vezi: Спафарий Н. Василиологион // ГБЛ. Отдел рукописей Ф. Румянцевский 256. – Nr. 413, Л. 2,6



NICOLAE SPĂATARUL MILESCU:  
O TEMĂ DE PREDILECȚIE – *SEPTEM ARTES LIBERALES*

Sensul major al istoriei constă în solidarizarea oamenilor cu epocile trecute, consemna T.Chelariu în una din lucrările sale[1]. Într-adevăr, istoria cu dezinvoltură ne pune la dispoziție epoci, evenimente demne de atenția și respectul nostru, cât și personalități excepționale care au asimilat și creat valori ce rămân viabile, valabile de-a lungul veacurilor. O astfel de personalitate ar fi Nicolae Milescu Spătarul care, chiar și după 370 de ani, rămâne modern, interesant pentru cercetători și compatrioți prin opera sa complexă, activitatea sinonimică cu tendințele progresiste proprii epocii sale și, bineînțeles, datorită viziunilor integratoare ce-i conferă o figură de precursor în domeniile pe care le-a practicat – filosofie, estetică, etică, pedagogie etc.

Din vasta și prolifică activitate a exegetului ne propunem să abordăm un segment al creației materializat în tratatele estetice și anume interesul pentru cele șapte arte liberale. Propunându-ne să dăm apreciere concepției sale estetice expuse în „Carte despre 9 muze și 7 arte liberale”, menționăm că opusul desemnat deconspiră evidente conotații cu Antichitatea, și cu cultura medievală. Scris la 1672, tratatul, pe lângă talentul, erudiția avizatului cărturar, ilustrează cu pregnanță efortul lui nevoalat pentru stabilirea și rezolvarea unor probleme de ordin spiritual utile întregii societăți. Adevărata turnantă a cărții constituie o trecere în revistă a rolului, rostului celor nouă muze, cât și o prezentare pluridimensională a domeniului, principiilor obiectului și obiectivelor celor șapte arte liberale.

Fără a ne implica structural în subiectul lucrării, remarcăm că autorul primului capitol îl consacră meditațiilor despre zeițele protectoare ale artelor, de altfel, compartimentul dat așa și este intitulat - ”Poveste despre 9 muze și Apolon”. Pornind de la ideea că, cunoștințele pe care le posedă omul sunt obținute din multele cărți pe care le studiază, iar fiecare domeniu are în calitate de protectoare o muză, zeița care reprezintă arta în cauză, opinie – după cum ne informează cărturarul – etalată și de filosofii antici. Cu referință la filosofii antici, printre care îl nominalizează și pe Platon, Milescu Spătarul informează cititorul că în mitologia greacă fiecare domeniu al artelor are zeițele sale protectoare, care la rândul lor sunt fiicele lui Zeus și Mnemosynei – zeița memoriei. În aceeași ordine de idei cărturarul destul de succint prezintă fiecare din cele nouă muze, cât și domeniile pe care le patronează: Clio –istoria; Euterpe –poezia lirică; Thalia –comedia; Melpomene –tragedia; Terpsichore –dansul; Erato – poezia erotică; Polynymnia – retorică; Urania – astronomia și Calliope –poezia eroică.

Remarcabila preocupare de aspectele nuanțate îl determină pe cărturar să-și expună opiniile cu privire la rolul, locul, ponderea muzelor în panteonul religiei Greciei Antice, cât și să se pronunțe pe marginea etimologicului noțiunii de „muză”. Constatăm că, anume în acest context Milescu Spătarul, sugestiv, într-o manieră alegorică, lansează ideea că calea spre cunoștințe, înțelepciune este dificilă, cere consacrare și perseverență – „știința ca și muzele este sus, cel ce dorește să escaladeze muntele cu greu o face ...așa și cele ce dorește să învețe, cunoștințele cu greu le capătă”. [2]

Preocupat de subiectul desemnat, Milescu Spătarul, pentru a fi mai convingător sau probabil pentru a demonstra temeinicia afirmațiilor, apelează la numele mai multor filosofi, literați de valoare proprii perioadelor culturale anterioare. De fapt, reflecțiile pe

marginea mitologiei, mai precis a muzelor, cât și speculațiile autorului la un șir de personalități de prestigiu universal așa ca Platon, Vergiliu, Milentii Smotritzki, Ioan Alstedii, Gorgias, Iosif Flavii etc., care direct sau indirect au abordat aceeași tematică, au fost realizate nu din ambiția pentru a-și etala erudiția, competența alături de cultura antică și cea medievală, ci mai degrabă, remarcăm, că acest prim capitol a fost conceput ca o punte de trecere, menit prin esența sa să-l copleșească pe cititor și simultan să-l contagieze de ideea că subiectul abordat nu este terre-a-terre.

În rest, cea mai mare parte a opusului “Carte despre 9 muze și 7 arte liberale” este destinat unei descifrări detaliate a celor șapte arte liberale, cercetare secundată de un stil sorginte însă nu și de originalitate în mișcarea de idei. Oportună mențiunea că predilecțiile lui Milescu Spătarul față de artele liberale sunt absolut întemeiate, deoarece disciplinele: gramatica, dialectica, retorica, aritmetica, muzica, geometria, astronomia, grupate sub sintagma de “șapte arte liberale”, de fapt reprezentau la acel interval temporal – secolele XVII –XVIII fundamental programelor de studii, atât școlare, cât și universitare.

În scopul unei comprehensiuni enunțate alături de expresia „șapte arte liberale”, ne propunem să realizăm o retrospectivă asupra istoricului evoluției, cât și procesului de implementare a disciplinelor date în programele instituțiilor de învățământ.

*Ad notanda*, documentările vizavi de cele șapte arte liberale ne deconspiră faptul că deja în v. III –II î.e.n. noțiunea *artă* din sintagma analizată avea un caracter dublu, adică putea fi interpretată nu numai ca „măiestrie”, dar mai presupunea și sensul de creație în sine [tehm], cu alte cuvinte, la ea, în egală măsură, puteau fi referite atât științele, cât și meseriile [activitățile vulgare, meșteșugurile]. Simptomatic, însăși expresia „arte libere”, pentru prima oară a fost utilizată de marele filosof antic Aristotel în „Politica”, un compartiment al căreia a fost consacrat problemelor educației sociale. Prin urmare, expresia *eleutherioi epistemai* implică gama de cunoștințe menite a forma cetățeanul liber, membru demn și deplin al societății. Același filosof utilizează și expresia *eleuthe rios poideia*, care poate fi interpretată ca: educație menită feciorului unor părinți liberi. Cele șapte arte sau științe în aserțiunea lui Aristotel erau considerate ca principale pentru nivelul de învățământ general din Grecia Antică. Această convingere filosoful grec o întemeia cam în felul următor – o astfel de educație nu că ar fi utilă sau absolut necesară pentru copii, sublinia el, ci pentru că este demnă de cei născuți liberi și, pur și simplu, minunată. În mod indubitabil, aceste speculații vin să confirme caracterul de clasă al convingerilor pe care le promova cu perseverență filosoful.

Prin urmare, cea mai mare parte a opusului “Carte despre 9 muze și 7 arte liberale” este destinat unei descifrări detaliate a celor șapte arte liberale, cercetare secundată de un stil sorginte în mișcarea de idei. Oportună mențiunea, că predilecțiile lui Milescu Spătarul față de cele șapte arte liberale sunt absolute întemeiate, deoarece disciplinele: gramatica, dialectica, retorica, aritmetica, muzica, geometria, astronomia, grupate sub sintagma de “șapte arte liberale”, de fapt reprezentau la acel interval temporal – sec. XVII –XVIII – fundamentul programelor de studii, atât școlare, cât și universitare.

Plauzibil să decelăm, că istoria ne oferă cu generozitate un șir de modificări de ordin ideatic și semantic ce s-au proliferat alături de sintagma *cleutherioi epistemai*. Așa, de exemplu, în epoca alexandriană, pentru a evidenția cele șapte arte se apela la expresia *enkyklios paideia*, utilizată adesea grafic ca un singur cuvânt *enkyklopaideia*, prin evidenta păstrare a sensului inițial.

În sens univoc, dacă în momentul apariției semnificația expresiei *enkyklios paideia* oglindea setul de cunoștințe generale posedate de cercul de oameni culti din societate, atunci mai târziu are loc o redimensionare a accentelor, ca rezultat sintagma dată rămâne să desemneze nu cercul de oameni culti, ci setul de cunoștințe.

Fără să derogăm de la aspectul dat, necesar să ilustrăm încă un moment, și anume, că intenția de a realiza o divizare între artele concepute de intelect – științele și cele de producere a unor obiecte poate fi pusă pe seama lui Cicero, care trage o bineconturată linie de demarcație între cele două tipuri de *artes* – libere [liberale] și mecanice [tehne]. Notabil că în categoria celor mecanice erau inventariate toate soiurile de meșteșugărit. Cât privește maniera în care a fost realizată divizarea dată, ea, ca și în cazul lui Aristotel, lucru de altfel absolut natural pentru Antichitate, a fost înălțată, fundamentată pe o etichetă predominant de clasă, concept, sesizăm, stabilit, consolidat și respectat pe parcursul a mai multor secole.

Mai mult ca atât, ecouri ale tradiției date le atestăm tocmai la intersecția secolelor XV-XVI, când multe din genurile artistice așa ca pictura, sculptura, datorită conservatismului de concepții mai erau privite ca simple meșteșuguri. O sensibilă tangențialitate de viziuni cu privire la tendința de separare a artelor o remarcăm prezentă și în Evul Mediu, perioadă care, însă, spre deosebire de cea antică, este absolvită de sentimentul de denigrare, mai bine zis dispreț pentru meșteșuguri, adică activitățile mecanice [*vulgaris*], or în antichitate artele liberale puteau fi practicate numai de oameni liberi, pe când cele manuale erau în exclusivitate domeniul de manifestare pentru cei ne-liberi, adică sclavii.

Revenind în albia preocupărilor lui Milescu Spătarul cu privire la *septem artes liberales*, suntem tentați să concluzionăm că opusul său “Carte despre 9 muze și despre 7 arte liberale” nu poate fi limitat doar la o dimensiune de ordin spiritual, deoarece cărturarul în permanență și-a racordat interesele cu cele de stringență socială. Drept testimoniu ne pot servi complexele sale lucrări ce vizează așa domenii ca: filosofia, pedagogia, diplomația, etica etc.. În cazul lucrării invocate autorul abordează un complex de aspecte nu numai de nuanță pur estetică, dar și pedagogică.

Da, am putea să ne permitem luxul, mai precis tupeul, de a-i imputa lipsa de sorginte în alegerea subiectului lucrării “Carte despre 9 muze și despre 7 arte liberale”, fără să ținem cont de anumite circumstanțe, și aceasta ne-ar permite să ieșim învingători din această “confruntare”. Argumentul probatoriu însă în favoarea lui Milescu Spătarul este că anume el a fost cel care, consacrat cu desăvârșire mai multor domenii de activitate, incurabil devorat de o irezistibilă sete de absolut, a fost simultan și un apt susținător prin eforturi personale al culturii universale și naționale, cu toate că, de cele mai multe ori, viziunile sale se deplasau în albia unui apostolat moral sau chiar didacticism nevoalat.

Scrisă în stilul dogmatismului epocii “Carte despre 9 muze și despre 7 arte liberale”, deși constatăm că nu are la bază un subiect original, totuși, acesta ar fi în același timp și punctul ei forte, deoarece nu întâmplător tema dată a fost exploatată de cele mai excepționale personalități, așa ca: Boethius, Joannes Saresberylus, Hugues de Saint Victor, Thomas de Aquino, Marthinus Cappella, Isidore de Sevilla, Kasiodor, Alcuin, Sfântul Augustin ș.a.

Lucrarea nu numai că familiarizează cititorul cu rolul, statutul, ponderea fiecăreia dintre cele șapte discipline, dar mai mult decât atât, Milescu Spătarul, pe lângă o ilustrare complexă a istoricului, priorităților și particularităților domeniilor artelor date, își

propune să ne convingă de importanța definitorie a lor în procesul de formare a capacităților morale și intelectuale, or tot cele *septem artes liberales* sunt desemnate de el prin apelativul “înțelepciuni”. [3]

Până a purcede la analiza structurală/ideatică a operei puse în dezbatere, consemnăm stringența clarificării încă a câtorva momente redutabile, în opinia noastră, pentru posibilitatea pătrunderii pluridimensionale în esența subiectului ce și l-a propus drept subiect de studio compatriotul nostrum. Așadar, artele liberale – nucleul programelor de studii în instituțiile de învățământ medievale, au fost divizate în două cicluri : 1. *trivium*, care includea gramatica, retorica și dialectica; 2. *quadrivium* – aritmetica, geometria, astronomia și muzica. Ambele cicluri – *trivium* și *quadrivium* constituiau treapta inferioară în cadrul studiilor universitare. Meritul în cercetarea, analiza artelor liberale este atribuit în special lui Boethius care, pe lângă faptul că le divizează în cicluri, realizează și o sistematizare a disciplinelor date. În sens univoc, Boethius în *trivium* include disciplinele ce poartă în opinia sa un evident caracter umanitar: gramatica, retorica, dialectica, iar în *quadrivium* - pe cele reale. Semnificativ că o bună parte a creației sale Boethius o dedică disciplinelor ce formau ciclul superior – *quadrivium*. *Verbi cauza*, fundamentalul său tratat “Despre muzică” promovează ideea că artele din ciclul nominalizat creează premisele necesare pentru cunoașterea supremă – filosofia. Cunoașterea adevărului, opina Boethius în același context, este pregătită și posibilă prin studierea și asimilarea informației pe care ne-o oferă toate artele, însă pătrunderea lui adevărului este posibilă doar datorită filosofiei. În acest context, concluzionăm că Boethius a adus un incontestabil aport în formarea caracterului net-contemplativ al sistemului de învățământ medieval și înstrăinării lui de la necesitățile practice.

După cum am încercat deja să demonstrăm, lucrarea “Carte despre 9 muze și despre 7 arte liberale” ilustrează un sensibil efort al autorului de armonizare a intereselor spirituale individuale cu cele universale , mai ales în promovarea anumitor idealuri și aspirații legate atât de momentul estetic, cât și de cel pedagogic. Conștient de impactul, ponderea artelor în formarea virtuților și a deprinderilor civice, Milescu Spătarul supune unui examen riguros fiecare din cele șapte discipline/înțelepciuni. Fără a eluda concepția tradițională despre gramatică ca obiect de studiu dominant și primordial, cărturarul ne familiarizează cu etimologicul noțiunii de gramatică, părțile componente ale domeniului în cauză, cât și prioritățile pentru care merită să fie studiată. Destul de amănunțit sunt testate de exeget doar patru părți ale gramaticii: ortografia, etimologia, sintaxa și prozodia care “învață prin mărime și calitate a compune versuri”[4], lucru, de altfel, natural dacă ținem cont că lucrarea a fost realizată în 1672. Identificând-o ca pe una din principalele arme împotriva ignoranței morale și a mizeriei spirituale, Milescu Spătarul susține autoritar că anume ea este disciplina prin intermediul arsenalului ce-l posedă, ne permite să pătrundem în tainele celorlalte arte. Unul din raționamente pe care-l oferă compensatoriu este că indiferent ce realizăm “apelăm în permanență la gramatică: silabă, limbaj, poezie, articol, cuvânt, capitol, punct, chiar și virgule sunt gramatică”[5].

Făcând uz de un stil poetic, chiar patetic, fără să-și propună a conferi veridicului careva trăsături exagerate, pe un ton elogios dar savuros ca expresie, într-o manieră acaparator de fascinantă, compatriotul nostru desemnează gramatica ca domeniu ce posedă instrumentariul capabil de a oglindi cele mai vii sentimente, fapte, evenimente din cele mai vaste sau imposibile - realul și fantasticul, ura și dragostea, adevărul și minciuna, eternul și efemerul, toate pot fi exprimate doar prin intermediul gramaticii, mai

precis a limbajului. Gramatica, opinează Milescu Spătarul, este primordială în viața umană, or la ea se adresează “și cel ce vorbește...și cel care scrie, citește sau compune poezii, ...scrie și expediază depeșe...toți apelează la gramatică”[6].

Pe parcursul definitivării concepției despre artele liberale adăugăm că în epoca antică și, în special, medievală depistăm nu doar opera de ordin filosofic, estetic, pedagogic, având în calitate de autori cei mai iluștri reprezentanți ai spiritualității universale, care, la rândul lor, în numeroase tratate au cercetat și promovat prețioase aserțiuni despre impactul lor asupra vieții cotidian-umane, ci prezența disciplinelor nuanțate o atestăm chiar și în multe genuri artistice, așa ca pictura, sculptura. Astfel, gramatica, în calitate de artă dominantă era reprezentată printr-o figură feminină în mâini cu o panglică pe care era grefată inscripția: “*Vox litterata et articulate debito modo pronunciata*”.

În aceeași ordine de idei, subliniem că o descriere destul de amănunțită a chipurilor vizuale ale celor șapte arte liberale le găsim în tratatul lui Marthinus Cappella - “*De nuptis Philolodiali et Mercurii*”, fiecare din aceste arte era reprezentată de o femeie căreia îi corespundeau anumite atribute și, simultan, era însoțită de unul din cei mai reprezentativi exponenți ai domeniului : gramatica –Donat, aritmetica – Pitagor, retorica – Cicero, geometria – Euclid, dialectica [logica] – Aristotel etc.

O altă artă din ciclul *trivium* cercetată de exeget a fost retorica. Ca și în cazul gramaticii, de fapt maniera de investigare și analiză a fiecăreia dintre disciplinele enumerate *grosso modo* rămâne intactă:obiectul de studiu; domeniul; etimologicul și istoricul apariției; prioritățile de studiere a disciplinei; instrumentariul cu care operează arta concretă; locul și rolul ei în sistemul celorlalte discipline; meditații sumare despre anumite personalități ce s-au manifestat în cadrul ei etc., cărturarul etalează erudiție în descifrarea aspectelor desemnate. Fără pretenții de ordin teoretic, în devoalarea semnificației retoricii, Milescu Spătarul susține că arta în cauză învață nu numai să vorbim argumentat, convingător, dar e capabilă de a crea abilități ce conferă limbajului nostru elocință, persuasivitate și patetism. Consecvent, prin severe criterii de calitate, Milescu Spătarul, demonstrează explicit că scopul retoricii pe lângă cantonarea argumentelor, raționamentelor este de a ornamenta, impune elocvența mesajului pentru a-i imprima acestuia patos, vitalitate, ea, afirmă cărturarul, “este arta utilă pe parcursul întregii vieți”[7].

În general, dacă e să ne referim concret la retorica din sec. XVII, adică la momentul când exegetul își scria tratatul, atunci trebuie de remarcat că disciplina dată continua să fie cultivată în cadrul celor șapte arte liberale, manifestându-se ca o știință rigidă ale cărei reguli erau percepute și asimilate mecanic. Mai târziu, în epoca modernă și contemporană, retorica a fost subordonată sferei activităților parlamentare și științelor juridice.

O efervescență de raționamente, evaluări bine ajustate descoperim și în ultimele patru capitole consacrate artelor din ciclul *quadrivium*: aritmetica, geometria, muzica și astrologia. Semnificativ, ca și în cazul artelor din categoria *trivium*, formula de testare și interpretare rămâne constantă.

Pronunțându-se pe marginea geometriei, artă ce trebuie studiată în opinia sa din cinci considerente, Milescu Spătarul destul de minuțios oglindește fiecare dintre aceste premise, însoțindu-le cu argumente de rigoare. Așa, de exemplu, primul motiv pentru studierea geometriei – istoria ei, sau dacă e să ne exprimăm în stilul cărturarului “ pentru

antichitate”, deoarece arta dată, susține el, cu referință la Iosif Flavii a fost inventată de evrei, mai precis de Avraam [8].

Fără să ne aventurăm în niște dezbateri de ordin istoric sau a intenționa contestarea caracterului veridic al afirmațiilor în cauză, subliniem că pe parcursul întregului tratat Iosif Flavii rămâne pentru Milescu Spătarul un autor de referință, fapt ce demonstrează o dată în plus cunoștințele sale profunde față de opera și concepția istoricului și autorului operei “Războaiele iudaice”. Precizăm, explicațiile secundate de citate din opera lui Iosif Flavii nu sunt accidentale, și nici cunoașterea operei istoricului iudaic nu poate fi privită ca o excepție, adică pusă pe seama simpatiilor sau preferințelor personale ale lui Milescu Spătarul, deoarece chiar și o investigare superficială a literaturii, culturii ruse vechi ne elucidează cu pregnanță influențe indubitabile ale lucrărilor exponentului iudaic. Pe acest temei, subliniem că în multe din operele originale ruse din sec. IX-XV atestăm frecvente citate din opera flaviană. Mai mult decât atât, se poate demonstra chiar și o evidentă tangențialitate – caracter stilistic și arhitectural, între lucrările “Războaiele iudaice” și “Poveste despre oastea lui Igor”. În aceeași ordine de idei, menționăm că pe parcursul unei perioade destul de mari – sec. IX-XV, chiar și în timpul aflării lui Milescu Spătarul în Rusia sec. XVII, creația lui Iosif Flavii se bucura de mare popularitate, atribuindu-i-se aceeași pondere ca și Sfintei Scripturi.

Următoarele motive pentru studierea geometriei grefate de Milescu Spătarul sunt plăcerea, demnitatea, adevărul și utilul. Pe parcursul definitivării rolului și importanței artei nominalizate, Milescu Spătarul, pe lângă multe alte priorități, creionează și faptul că ea, geometria, “alături de aritmetică sunt două aripi ale matematicii”, iar utilitatea ei este indiscutabilă pentru toate domeniile și activitățile vieții reale “astrologia are nevoie de geometrie..., teologul nu poate înțelege adecvat din Sfintele Scripturi istoriile despre corabia lui Noe, despre regele Solomon fără a cunoaște geometria...și alte științe nu pot exista fără ea”[9].

Fără să eșuăm lamentabil din această zonă ideatică frecventată de cărturarul nostru, ilustrăm faptul că atitudini la fel encomiastice despre caracterul, însemnătatea redutabilă a geometriei pot fi denotate din cele mai vechi timpuri ale istoriei, culturii și civilizațiilor. Simptomatic în acest sens, se înscriu realizările lui Pitagora, Thales, Aristotel, Platon.

Originale imagini interpretative-ideatice sesizăm și în capitoul consacrat astrologiei. Ca și în capitolele anterioare, Milescu Spătarul se simte somat să-și exprime aserțiunile despre valoarea și viabilitatea cunoașterii domeniului în cauză, cunoștințe ce presupun nu numai asiduitate, talent și temeinică documentare, dar care găsesc aplicare în cele mai diverse sfere de activitate umană. Astrologia, decretează Milescu Spătarul, trebuie studiată: 1.pentru demnitate, deoarece cerul este prima mărime dintre toate și lăcașul sfinților; 2.pentru plăcere – este o desfătare să contemplezi frumusețea, liniștea stelelor etc.[10]

Cu dezinvoluță, Milescu Spătarul selectează mai multe argumente chemate pentru a realiza o delimitare dintre domeniile astrologiei și astronomiei. Din suita de raționamente utilizate pentru conturarea imaginii fiecăruia din domeniile discutate, cât și realizarea diferențierii hotarelor dintre ele, desemnăm concludente idei vehiculate de către avizatul cărturar. Laconic, simplu, oferă compensatoriu cititorului în calitate de argument următoarele raționamente ce-i consemnau și favoarea gândurilor și convingerilor personale: astrologia studiază perfecțiunea stelelor și utilitatea lor, iar astronomia mișcarea lor.

Fără îndoială, argumentele ilustrate ar putea, la rândul lor provoca naturala dorință de a-i reproșa cărturarului simplism exagerat sau tembelism intelectual în interpretarea aspectelor desemnate, considerăm că nu trebuie scos de pe cântar faptul că lucrarea dată are cu totul un alt scop, dar nu acel de a realiza un fundamental tratat teoretic.

Detășându-ne de universal ideatic expus de avizatul cugetător cu privire la astrologie, însă simultan rămânând în cadrul aceluiași areal ideatic, remarcăm că, în mod cert, astrologia dintre toate artele liberale a cunoscut cel mai mult atitudini controversate și *subintelligitur*, polemici dintre cele mai incitante. Speculații, dezbateri cu privire la rolul și statutul ei se dezlănțuiesc chiar din primele veacuri ale erei noastre, provocate și alimentate din abundență de procesul de afirmare a creștinismului. Născut într-un mediu unde domina învățătura stoică, despre determinismul absolut și fanatismul astrologic, creștinismul în ascendența afirmării sale provoacă serioase disensiuni spirituale. Punctul-cheie în jurul căruia s-a polemicizat intens în primele veacuri de existență a creștinismului a fost problema posibilității unificării astrologiei, concepută ca știința despre determinismul fenomenelor lumii reale cu postulatul creștin despre liberul arbitru. De exemplu, Ippolit [170-235 e.n.], în disputele cu valentinienii care apelau la autoritatea lui Iisus Hristos pentru difuzarea astrologiei, nega statutul ei de știință, considerând-o ca pe un obiect capabil să producă doar discordii și divergențe. Dușmani intransigenți ai astrologiei au fost Tertulian și Sfântul Augustin, ultimul considerând-o ca pe o formă a magiei negre și uneltire a diavolului, ipoteze pe care filosoful și teologul le dezvoltă în opusul “Șapte argumente împotriva astrologiei”. Neoplatonienii Profiriu, Plotin, Procl dimpotrivă, etalau atitudine pozitivă față de acest domeniu, afirmând că ea pregătește oamenii, îi inițiază în perceperea adecvată a tainelor sacre ale teologiei. O notabilă tentativă de a modifica baza conceptuală a astrologiei, secundată de intenția, de a o creștiniza descoperim la gnostici, care, pornind de la ipoteza că stelele se supun voinței divine, considerau că pătrunderea complexă, cunoașterea vieții cosmosului poate conduce la salvarea sufletului din prizonieratul materiei. Dubiozitate, dualism ideatic față de astrologie sesizăm și în concepțiile filosofilor medievali, scolasticilor Albert cel Mare și Thomas de Aquino, care încercau să împace astrologia cu religia, justificându-și concepțiile prin faptul că alături de alte științe ea reprezintă treapta inferioară a teologiei. Nu putem face abstracție în această ordine de idei nici de lucrarea: “Eruditio Didascalica” semnată de Hugues de Saint Victor, care propune o clasificare a artelor menite a constitui baza sistemului de învățământ medieval. Aceste idei, cât și cele despre artele liberale în calitate de treaptă inferioară a teologiei au căpătat dezvoltare și într-o altă lucrare de prestigiu a faimosului filosof și estetician – “Despre tainele credinței creștine”.

O lectură atentă a lucrării “Carte despre 9 muze și despre 7 arte liberale” ne învederează momentul că printre artele liberale nu și-a găsit loc teologia. Încetățenite prin opera lui Marthinus Cappella cele șapte căi de îmbogățire a spiritului, constatăm, ofereau baza unei instrucțiuni care miza pe formarea bunului creștin, or înlăturarea teologiei ar fi însemnat o provocare serioasă la adresa bisericii în particular și a sistemului de învățământ în general, deoarece în secolul al XVII-lea biserica mai rămânea a fi una din instituțiile cele mai influente în stat. Și totuși, ne întrebăm, care a fost motivul ce a determinat eliminarea teologiei de către Milescu Spătarul din cadrul artelor liberale?

O retrospectivă asupra teoriilor despre sistemul artelor liberale ne evidențiază mai întâi de toate că tendința de a scoate teologia în afara parantezelor are la bază o concepție bine argumentată. Drept testimoniu, în acest context ne pot servi teoriile abatelui Rabanus Maurus, elevul renumitului monah anglo-saxon Alcuin, numit de către

cercetători “ministru al culturii al lui Carol cel Mare”, care, urmându-și profesorul, realizează o delimitare a științelor: 1. divine; 2. umane. La capitolul științe divine, Rabanus Maurus, 1 înregistrează doar teologia, celelalte discipline sunt plasate la categoria umane. Notabil că științele sau artele umane sunt și ele divizate de Rabanus Maurus în două categorii după criteriul utilității: 1. arte parțial utile – șapte științe nobile [arte liberale]; 2. arte parțial nocive – astrologia și mantica. Plauzibil să decelăm că subiectul dat capătă dezvoltare în special în tratatul “Despre educația clericilor”.

O tentativă de a forma o schemă rigidă a sistemului de învățământ medieval învederăm și în creația lui Alcuin, fostul conducător al Academiei lui Carol cel Mare, care clasifică obiectele de studiu, propunând trei nivele obligatorii de la inferior spre superior pe care trebuie să le treacă orice slujitor de cult în procesul de studii: 1. limba latină; 2. artele liberale; 3. teologia. Deși scrie mai multe manuale – de retorică, secundată de un supliment de etică, de gramatică, de dialectică, totuși, după cum consemnează cercetătorul G. Pîkov “ele se prezintă ca o simplă compilare din Marthinus Cappella și Boethius” [11], cu alte cuvinte, sesizăm că nici Alcuin nu pretinde a evada din cercul concepțiilor și teoriilor devenite tradiționale, și care la acil moment nu solicitau nici un fel de modificări.

Pentru o comprehensiune adecvată a situației mai subliniem că tradițional în Evul Mediu familiarizarea de domeniul teologiei era prioritatea studenților, și aceasta era posibil doar numai după ce se absolveau primele două trepte de studii – limba latină și artele liberale. Prin urmare, numai cei mai cultivați, instruiți aveau reala șansă de a studia teologia, adică “ a citi Evanghelia și comentariile la ea , a-și dezvolta abilitățile pătrunderii în esența textelor biblice – *ad literam*, istoric, moral, simbolic și mistic” [12].

În general, problema artelor liberale a focalizat de-a lungul veacurilor atenția cercetătorilor, devenind simultan obiect de predilecție pentru o pleiadă de personalități excepționale ale culturii universale: Thomas de Aquino, Albert cel Mare, Sfântul Augustin, Marthinus Cappella, Boethius, Hugues de Saint Victor ș.a. Au fost scrise tratate, manuale, chiar și poeme ce aveau în calitate de obiect și subiect de referință artele liberale. În aceste lucrări s-a mizat pe o clarificare și clasificare a lor, cât și s-a încercat a le găsi locul binemeritat în cadrul altor discipline ce formau integritatea programelor de studii în instituțiile de învățământ general și universitar medievale. Intențiile de a le sistematiza și încorpora într-un cadru general în creația mării majorități a exponenților culturii medievale deconspiră o evidentă tangențialitate și lipsă de originalitate, adică mostrele propuse de unii sau alții sunt dacă nu identice, atunci cel puțin sunt foarte asemănătoare. O altă caracteristică ale acestor creații ar fi faptul că marea majoritate dintre exponenții nominalizați s-au inspirat din fundamentalul sistem de clasificare a științelor propusă încă din Antichitate de către Aristotel.

Revenind la tratatul “Carte despre 9 muze și despre 7 arte liberale”, remarcăm că nu numai maniera de sistematizare a artelor liberale, eliminarea teologiei din cadrul lor, dar chiar și stilul de ilustrare – alegoric – la care apelează Milescu Spătarul, demonstrează că autorul n-a putut sau nu și-a propus a ieși din albia teoriilor tradițional acceptate în mediul spiritual al sec. al XVII-lea, or, subliniem, opusul lui a urmărit cu totul alt scop, și anume de a anima publicul larg de prioritățile, rostul, impactul artelor liberale în formarea calităților intelectuale și general-umane.

În concluzie finală subliniem următoarele: tratatul lui N. Milescu Spătarul “Carte despre 9 muze și despre 7 arte liberale”, pe lângă faptul că reprezintă o intenție temerară de definire a imaginii, a caracterului durabil al artelor liberale, mai scoate în prim-plan



faptul că avizatul cugetător a cunoscut și s-a lăsat influențat de tendințele spirituale ale epocii. Cu toate că tema dată – *septem artes liberales* - de mult nu mai era nouă pentru spiritualitatea europeană, ea, totuși, mai rămânea actuală și în vogă pentru Rusia, țara unde-și creează opusul exegetul. Atestând o cunoaștere nemediată a teoriilor medievale, cât și a operelor filosofilor antici ce aveau drept subiect artele liberale, în particular și sistemul de învățământ în general, N.Milescu Spătarul realizează o bineajustată sinteză a lor fără a eșua lamentabil din hotarele viziunilor acceptate de biserică și societate.

*Ultima ratio*, deși în linii mari absolutivă de caracterul originalității, opera lui Milescu Spătarul “Carte despre 9 muze și despre 7 arte liberale” a avut un rol considerabil pentru spiritualitatea est-europeană, deoarece prin intermediul ei au fost resuscitate, animate și puse în circuitul valoric idei redutabile atât din aspect filosofic, estetic, cât și pedagogic.

Note:

1. T. Chelariu. În căutarea Atlantidei. Cluj Napoca, Editura “Dacia”,.1998.
2. Н. Спафарий. Эстетические трактаты. - Ленинград. Издательство “Наука”, 1978 , p. 27.
3. Н. Спафарий. Сказание о семи свободных мудростях // Эстетические трактаты. - Ленинград , Издательство “Наука”, 1978 ,. P. 141- 154
4. Н. Спафарий. Эстетические трактаты. – Ленинград, Издательство Наука,.1978, p. .29
5. Ibidem.
6. Ibidem.
7. Ibidem, p.32
8. Ibidem, p.41
9. Ibidem.
10. Ibidem, p..45
11. [www.students.gf.nsu.ru](http://www.students.gf.nsu.ru) //Г. Пиков. Средневековая система образования и университеты.
12. [www.krotov.info](http://www.krotov.info) // У. Эко. Эволюция средневековой эстетики.

## РИТОРИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ НИКОЛАЯ СПАФАРИЯ МИЛЕСКУ

Риторика (греч. *teche retorike*) – древнейшая из наук или искусств. Уже в античности ее называли "царицей всех искусств", подчеркивали, что риторика - искусство убеждать (Коракс, Аристотель). В Древней Греции мастерское владение словом приравнивалось к искусству владения оружием. Многие выдающиеся деятели античной Греции и Древнего Рима своим возвышением обязаны своему божественному ораторскому дару (Перикл, Демосфен, Катон Старший, Марк Антоний, Цицерон и др.). Ко времени приезда Николая Спафария в Москву (1671 г.), бывший государственный и общественный деятель Молдавского княжества зарекомендовал себя крупным, разносторонним ученым европейского уровня, „обладающим огромной эрудицией и выдающимся умом”. Кроме того, он хорошо ориентировался в восточных вопросах, досконально знал положение в Османской империи, владел многими языками. Не случайно он вскоре был назначен ведущим переводчиком Посольского приказа с „эллинского (греческого), латинского и волошского (молдавского) языков”[1].

Многие исследователи жизни и творчества Николая Спафария отмечают, что переезд его в Россию и приобщение к русской культуре и общественно-политической мысли того времени имели решающее значение „как в окончательном формировании его мировоззрения, так и во всей его общественно-политической и научной деятельности”[2]. На Руси Николай Спафарий написал многие свои произведения, отразившие его философские и общественно-политические взгляды. Здесь проявились его недоюженные способности в области дипломатии и просвещения. Заметный след он оставил и в развитии риторического знания. Становление теории риторики в Древней Руси связано главным образом с ораторской практикой проповедников, книжников, летописцев и песнотворцев Киевской Руси, Московского государства и Московской Руси. Однако, первые труды по риторике, учебные книги появляются здесь только в начале XVII века. В основу первой русской „Риторики” (предполагается, что ее автором был митрополит Новгородский и Великолуцкий Макарий) положен перевод с латинского на древнерусский язык учебника немецкого гуманиста Филиппа Меланхтона. Данная „Риторика” оставалась основным учебником в допетровское время. Между тем, этот рукописный учебник был не столь распространенным и доступным для понимания, а тем более для практического использования.

Среди разнообразного литературного наследия Николая Спафария особенно ценной как в дидактическом, так и в эстетическом плане является „Книга избранная вкратце о девятих мусах и о седмих свободных художествах”, написанная Спафарием в 1672 году на материале „Сказания о семи мудростях”[3]. Украшенное представление наук или семи „свободных художеств” („1. Грамматика. 2. Риторика. 3. Диалектика. 4. Арифметика. 5. Мусика. 6. Геометрия. 7. Астрология”)[4] лишь в виде „мудрости”, видимо, не удовлетворяло потребностей в сущности каждой из них. По этой причине Милеску Спафарий, сохранив текст каждой из семи „мудростей”, пишет оригинальное предисловие, в котором кратко представлены девять „мусс” (муз): „1. Клио. 2. Калиопи. 3. Ерато. 4. Фалиа. 5. Мелпомена. 6. Терпсихора. 7. Евтерпи. 8. Полимния. 9. Урапия”[5]. Каждой из этих муз Спафарий Милеску дает краткую

характеристику, пересказывает миф о происхождении муз от Зевса и Мнемозины, богини памяти, приводит сведения о них из античных авторов.

Разумеется, в контексте настоящего дискурса интерес представляет характеристика „Калиопи” – „прекрасноголосой” древнегреческой мифологической богини эпической поэзии и ораторского искусства. В некоторых древнегреческих сказаниях „Калиопи” называют матерью мифического поэта и певца Орфея. Богиня изображалась обычно с навощенными дощечками и стилем (палочка для писания).

Впоследствии, объясняя сущность каждой из семи „свободных художеств” (*ars liberalis*), Николай Спафарий в яркой и популярной форме кратко излагает начало современных наук, дает собственные толкования определения, цели и причины, ради которых следует им учиться. В частности, „Риторика, - поучает Спафарий, - есть искусство, которое научает украшать речь и убеждать. Слово „риторика” происходит от греческого „*epo*”, то есть говорю, или от „*peb*”, то есть теку. Цель риторики - учить красиво говорить и убеждать относительно всякого предмета. Учиться риторике следует по пяти причинам:

1. Ибо риторика - древнее искусство и еще древнейший мудрец (античный ученый) Горгий писал о ней.

2. Ибо риторика украшает речь и создает, а потому достойна изучения и труда.

3. Ибо риторика имеет определенные правила в повествовании, содержании, способе обучения.

4. Ибо риторика сладостна в изучении, украшает речь будто цветами и бисером.

5. Ибо риторика полезна во всей нашей жизни, поскольку риторически неискусное сочинение будет тягостным для слушателей”[6].

Если оценить приведенное толкование Спафария Милеску с точки зрения современного исследователя и опытного преподавателя риторики, то с полной уверенностью можно утверждать, что он великолепно усвоил главные уроки великих риторов человечества - Аристотеля, Демосфена, Цицерона, Квинтилиана, предвосхитивших развитие классической риторики на тысячелетия вперед.

Следует подчеркнуть, что Спафарий Милеску, добываясь лучшего понимания содержания своего трактата, использует аллегорические образы. Каждая наука, в том числе и риторика, являясь аллегорическим персонажем, как бы говорит „от лица своего” и, обращаясь к людям, преподносит им интересные и полезные знания. В своей „Книге...” автор кроме девяти муз упоминает и таких героев античной мифологии, как Прометей („Промифус”), Орфей, Паламед, Европа, а также библейские персонажи: Авраама, Давида, Соломона, Моисея, Исаяю, Сима и др.[7]

Известно, что книга Николая Спафария была рукописной и распространялась в списках (в настоящее время сохранилось девять списков). В свое время один экземпляр рукописи, украшенный миниатюрами, был поднесен русскому царю. В конце XVII - начале XVIII столетий текст „Книга избранная вкратце о девятих мусах и о седмих свободных художествах” широко использовался в школьном диалоге, при обучении слушателей Славяно-греко-латинской Академии в Москве и ряде училищ, а также в частных занятиях с детьми аристократов и знатных бояр.

Трактат Спафария Милеску оказал заметное влияние на дальнейшую разработку теории и практики риторики такими деятелями российской науки и просвещения, как М. И. Усачев, Феофан Прокопович, М. В. Ломоносов, Н. Ф. Кошанский, К. П. Зеленецкий, А. В. Миртов.

Несомненно, что хорошее знание законов риторики наряду с умением правильно ориентироваться в хитросплетениях современных межгосударственных отношений (Османская империя – Россия, Россия – Валашское и Молдавское княжества, Россия - Китай и др.) укрепляли позиции Николая Спафария Милеску как опытного дипломата, незаменимого политического советника первых лиц государства (царя Алексея Михайловича, императора Петра I).

Примечания:

1. Урсул Д. Т., Милеску Спафарий. - Москва, "Мысль", 1980, с. 31, 39.
2. Там же, с. 32.
3. См.: Николай Спафарий. Эстетические трактаты. - Ленинград, 1978.
4. Урсул Д. Т., Указ. соч., с. 66.
5. Там же.
6. Риторика: теория. - Москва, Современный Гуманитарный университет, 1999, с. 16.
7. Урсул Д. Т., Указ. соч., с. 67.

## CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE ANALYSIS AND BIBLIOGRAPHY

### UN NOU TRATAT FUNDAMENTAL DESPRE ANTIOH CANTEMIR

(Recenzie la monografia *Gheorghe Bobână*.

*Antioh Cantemir – poet, gânditor și om politic*. - Chișinău, *Civitas*, 2006, 280 p.)

De la bun început vom remarca faptul că prin lucrarea nominalizată Gheorghe Bobână, doctor habilitat în științe filosofice, autor al mai multor lucrări dedicate vieții și creației lui Dimitrie Cantemir și Antioh Cantemir, face un pas înainte în cercetarea aprofundată a vieții și activității pe multiple planuri a marelui poet, diplomat și om de cultură din prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Cartea recent apărută este un tratat fundamental științific, în care autorul cuprinde toate domeniile principale de activitate ale lui Antioh Cantemir, fiul lui Dimitrie Cantemir.

În special, monografia dlui Gheorghe Bobână este dedicată analizei activității literare, diplomatice, concepțiilor filosofice și social-politice ale eminentului reprezentant al culturii ruse și europene din prima jumătate a secolului al XVIII-lea - Antioh Cantemir. Volumul prezentat include: Introducere, nouă capitole, Încheiere, Bibliografie, Indice de nume. În lucrare se analizează evoluția gândirii scriitorului de la concepțiile teologice spre umanismul Renașterii și filosofia modernă, de la ideile teoriei dreptului natural spre ideile iluministe. Autorul întreprinde o substanțială tentativă de a concretiza locul lui Antioh Cantemir în istoria gândirii filosofice și sociale ruse și europene din prima jumătate a secolului al XVIII-lea.

Autorul evidențiază distinct două perioade în evoluția concepțiilor filosofice și social-politice ale lui Antioh Cantemir. Prima perioadă de creație, până la plecarea, în 1732, în străinătate, se caracterizează, din punctul de vedere al concepțiilor filosofice, printr-o îmbinare de idei teologice, umaniste și raționaliste. În această perioadă lui Antioh Cantemir îi sunt proprii tezele despre diferențierea strictă dintre sufletul și corpul omului, atacurile asupra atomismului și materialismului antic, argumentele teologo-cosmologice ale existenței lui Dumnezeu etc. Totodată, după cum arată pe bună dreptate cercetătorul, deja în această perioadă în concepțiile gânditorului se profilează clar o orientare umanistă îmbinată cu unele idei ale raționalismului, deși încă într-un cadru teologic. Orientarea umanistă se manifestă chiar în ideile cu caracter religios. Teza despre diferențierea strictă dintre suflet și corp în om, indirect îl îndreaptă pe gânditor spre glorificarea rațiunii umane în spiritul umanismului și al raționalismului. Delimitarea consecventă și conștientă a fizicii de metafizică, împreună cu interesul sporit pentru științele naturii îl conduc pe Antioh Cantemir spre delimitarea filosofiei de teologie conform principiului adevărului dublu.

A doua perioadă a dezvoltării intelectuale a gânditorului, determinată de aflarea sa la Londra și Paris în calitate de reprezentant diplomatic al Rusiei, se caracterizează printr-o situație mai fermă pe pozițiile științei și filosofiei moderne. În scrierile sale, menționează Gheorghe Bobână, Antioh Cantemir ne prezintă tabloul Universului în spiritul filosofiei mecaniciste carteziene, împărtășește un șir de teze ale fizicii lui Newton și ale sensualismului lui Locke. Tratatul filosofic *Scrisori despre natură și om* al lui Antioh Cantemir a constituit o continuare firească a interesului pentru ideile științei și

filosofiei moderne, apărut încă în perioada anterioară. Interesul pentru problemele demonstrării existenței lui Dumnezeu corespundea spiritului epocii, însă *Scrisorile despre natură și om*, constată autorul, reprezintă nu atât o încercare de a prezenta cititorului rus un sistem de argumente ale existenței lui Dumnezeu, cât încercarea de a-l familiariza cu noile descoperiri ale științei și filosofiei secolului al XVIII-lea. „Întemeietor al filosofiei laice în Rusia”, conform aprecierilor lui Gh.V. Plehanov, Antioh Cantemir a schițat în *Scrisorile despre natură și om* un sistem de gândire care-l prezenta drept raționalist de factură carteziană, adept al ideilor luministe despre natură și societate. Prin aceasta scrisorile lui filosofice nu sunt doar expresia de maturitate a concepției poetului, ci și o operă de propagare în Rusia a ideilor științifice de largă circulație europeană. Acest tratat exprimă fidelitatea lui Antioh Cantemir față de știința epocii moderne și față de filosofia întemeiată pe această știință.

Evoluția concepțiilor sociale ale lui Antioh Cantemir, menționează în continuare autorul, se manifestă în tendința destul de clar pronunțată de a devia de la interpretarea unilaterală a teoriei „contractului social”, conform căreia monarhul capătă drepturi nemărginite. Această tendință se manifestă în interesul pentru proiectele constituționaliste și ideile antiabsolutiste și, totodată, prin critica despotismului. În concepția asupra dezvoltării civilizației umane, formulată de Antioh Cantemir spre sfârșitul primei perioade de creație, momentul teologic este redus la minimum. Rațiunea umană ce pătrunde misterele naturii și o transformă este principala forță motrice a dezvoltării sociale. Acțiunilor ei îi este proprie însă aceeași orientare etică: conducând popoarele și „împărățiile”, rațiunea, în primul rând, îndreaptă moravurile rele și introduce în societate virtutea. Antioh Cantemir leagă progresul de starea moravurilor în societate. Prosperarea popoarelor, familiarizarea lor cu cultura și civilizația depind de gradul lor de moralitate. În concepția gânditorului „înțelepciunea” cuprinde în sine nu atât științele și artele, cât morala, pe care Dumnezeu a trimis-o pe pământ pentru a salva omenirea de pieirea sigură din cauza imoralității sale. Concepția evoluției civilizației umane, conchide Gh Bobână, corespunde interpretării în ansamblu de către Antioh Cantemir a teoriei dreptului natural.

Intensificarea criticii despotismului, promovarea mai consecventă a principiului egalității naturale a oamenilor, credința în noblețea înclinațiilor firești ale omului și în valoarea educației, sublinierea rolului mediului social în formarea caracterului uman, credința în forța rațiunii, îl apropie pe Antioh Cantemir, după părerea autorului, de iluminiștii francezi din prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Ezitățile sale între „absolutismul luminat” și „monarhia constituțională” reflectau spiritul epocii. Ele erau proprii și iluminiștilor care vedeau unica cale posibilă de îmbunătățire a vieții societății în răspândirea cunoștințelor, propagarea învățământului și în schimbările, reformele treptate, ce rezultau din aceste acțiuni, în toate domeniile vieții societății. Realizarea acestui program iluminiștii francezi din prima jumătate a secolului al XVIII-lea o așteptau de la un monarh „luminat”, „un filosof pe tron”. Credința neclintită în progres, declarațiile în apărarea monarhiei constituționale, ce se explică prin influența prieteniei cu Montesquieu și cu alți iluminiști francezi și cunoașterea condițiilor de viață din Anglia, de rând cu formularea, pentru prima dată în Rusia, a tezei despre egalitatea principială dintre aristocrat și țăranul șerb, dragostea pentru știință și arte îl caracterizează pe Antioh Cantemir, consideră Gheorghe Bobână, drept un „iluminist convins”.

Ideea valorii omului indiferent de apartenența sa de castă sau clasă și critica nedreptăților și cruzimii șerbiei, promovate de Antioh Cantemir, se menționează în lucrare, au reprezentat o sursă de formare a tradiției democratice în gândirea socială rusă

din secolul al XVIII-lea. Creația poetului și întreaga sa activitate au contribuit la dezvoltarea în Rusia a culturii filosofice, la elaborarea terminologiei filosofice și științifice. În opera sa și-a găsit reflectare atitudinea față de filosofie ca știință cu un strict sistem de noțiuni și categorii.

Deosebit de mare este meritul lui Antioh Cantemir în istoria diplomației ruse din secolul al XVIII-lea. Prin activitatea sa diplomatică el a asigurat desfășurarea cu succes de către Rusia a două războaie: ruso-turc (1735-1739) și ruso-suedez (1741-1743), a contribuit la stabilirea relațiilor economice și comerciale dintre Anglia și Rusia. Prin mijlocirea diplomatului rus au fost stabilite relații între savanții ruși și cei din străinătate, a fost organizat un schimb intens de legături științifice între Academia de Științe din Sanct-Petersburg și academiile de științe din Europa. Faptul că opera literară a lui Antioh Cantemir în decurs de mai mulți ani a fost cunoscută doar în copii manuscrise (în felul acesta realizându-și funcția ei educativă și ideologică) și a apărut în ediție aparte numai în cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, devenind obiectul unei discuții generale, îl face pe autor să tragă concluzia că ea a avut o influență dublă asupra vieții intelectuale ruse. Opere de o pronunțată orientare civică, satirele lui Antioh Cantemir, editate în 1762, au atras atenția noii generații de cititori nu atât prin calitățile lor artistice (ce este ușor de explicat în condițiile de dominare pe parcursul unui sfert de secol a versificației tonice, în timp ce poetul era adept al versificației silabice), cât prin conținutul lor moralizator filosofic. Antioh Cantemir a trăit și a creat în epoca când se puneau primele pietre de temelie ale limbii literare ruse contemporane. Satirele sale au fost scrise în versuri silabice, manieră depășită încă în timpul vieții scriitorului, însă numele lui Antioh Cantemir, conform lui V.G. Belinski, „a supraviețuit de acum multe celebrități efemere, clasice și romantice, și va supraviețui încă multe mii”, fiindcă el „primul în Rusia a unit poezia cu viața”. Devotamentul față de filosofia și știința epocii moderne, fidelitatea față de dezideratele instruirii și educației, pasiunea pentru promovarea culturii, de rând cu inteligența diplomatică și patosul luptei pentru progres, consideră autorul, sunt factorii care mențin în permanență interesul pentru creația lui Antioh Cantemir

Succinta analiză și prezentare a rezultatelor investigației efectuate de experimentatul cercetător Gheorghe Bobână arată cu prisosință că literatura științifică academică de la noi s-a îmbogățit cu un nou studiu substanțial, care ne permite să ne facem o reprezentare multiaspectuală despre întreaga operă a lui Antioh Cantemir.

Andrei Eșanu,  
membru corespondent al AȘM

## PROBLEMELE EFICIENTIZĂRII SISTEMULUI POLITIC

La 21 decembrie 2006 s-a desfășurat ședința „mesei rotunde” cu genericul „*Probleme actuale ale eficientizării sistemului politic în Republica Moldova*” organizată de Secția de Politologie a Institutului de Filozofie, Sociologie și Științe Politice a Academiei de Științe a Moldovei. Drept punct de reper a servit proiectul instituțional al Secției cu tema „*Eficientizarea sistemului politic și asigurarea coeziunii sociale în Republica Moldova din perspectiva integrării europene*”. La discuție au participat cercetători științifici, profesori universitari, precum și reprezentanți ai unor instituții de stat, care s-au axat pe examinarea a trei probleme majore: sistemul politic al societății și procesele politice; sisteme politice în spațiul postsovietic în condițiile democratizării și eficientizarea sistemului politic din Republica Moldova în contextul integrării europene.

Participanții la reuniunea științifică au încercat să identifice problemele cu care se confruntă societățile posttotalitare, inclusiv societatea moldovenească, în procesul democratizării sistemului politic și al implementării valorilor și normelor de viață europene. În acest scop, au fost făcute comparații între diferite sisteme politice din spațiul postsovietic, aflate, la fel ca și țara noastră, în proces de democratizare. De asemenea, persoanele implicate în discuții au analizat procesele politice înregistrate pe parcursul celor 15 ani de independență a Republicii Moldova.

Vorbind despre suveranitatea și independența țării noastre, reprezentanții mediului academic au subliniat faptul că pentru modernizarea sistemului politic moldovenesc este nevoie de identificarea și instituționalizarea interesului național. Anume interesul național, precum și ideea (și practica) integrării europene devin două interese majore după care trebuie să se ghideze activitatea elitei politice moldovenești, dar și întreaga noastră societate în noile circumstanțe geopolitice create.

De asemenea, vorbitorii au evidențiat importanța asigurării securității statului pe diverse planuri (economic, energetic, ecologic etc.). S-a mai subliniat că promovarea și respectarea libertăților și drepturilor fundamentale ale omului sunt alte precondiții pentru crearea unui stat prosper și, în special, pentru apropierea țării noastre de Uniunea Europeană. În acest context, s-a constatat că procesul de edificare a statului social de drept și de fortificare a societății civile este în plină desfășurare, dar se impune racordarea la exigențele standardelor europene pentru a construi o democrație veritabilă și funcțională, bazată pe respectarea legilor și asigurarea primatului intereselor cetățenilor în raport cu interesele statului.

În cadrul discuției s-a evidențiat necesitatea aprofundării investigațiilor în vederea definirii mecanismelor de optimizare a funcționării componentelor sistemului politic și consolidării tuturor sectoarelor societății civile.



## ANIVERSĂRI ANNIVERSARY

### ANDREI TIMUȘ LA 85 DE ANI

La 18 octombrie 2006 s-au împlinit 85 de ani din ziua nașterii membrului corespondent al Academiei de Științe a Moldovei, doctorului habilitat în economie, profesorului universitar în sociologie Andrei Timuș, specialist cu renume în sociologie, cercetător științific principal în Secția Sociologie a Institutului de Filosofie, Sociologie și Științe Politice.

Aniversarea servește drept prilej de trecere în revistă a celor mai importante etape din viața savantului. Născut în satul Molovata Nouă, Dubăsari, Andrei Timuș la vârsta de 14 ani se află deja în câmpul muncii. Urmează apoi cursurile de contabilitate și audit și munca la specialitate. La începutul celui de al doilea război mondial tânărul Andrei Timuș se înscrie la școala militară de ofițeri. A luptat pe front și a fost grav rănit. După o perioadă îndelungată de tratament și restabilire a sănătății, în anul 1944, revine în Moldova și se încadrează activ în procesul de restabilire a economiei distruse de război. Ocupă posturi de conducere fiind prim secretar al Comitetului raional de partid, prim secretar al Comitetului Central al Comsomolului din Moldova, sub conducerea lui nemijlocită a fost înființată Televiziunea Moldovenească, fiind și primul director al ei. De rând cu activitatea practică Andrei Timuș își ridică nivelul de studii. În anul 1954 a absolvit Facultatea de Jurnalism a Școlii Superioare Politice din Moscova. În anii 1962-1966 își face studiile la doctorantura Institutului de Economie al Academiei de Științe din Moldova, iar în anul 1967 susține teza de doctor în economie. Din acest timp se dedică activității științifice, fiind secretar responsabil și redactor adjunct al Redacției principale a Enciclopediei Moldovenești, apoi redactor șef al redacției. Colectivul de creație a Enciclopediei Moldovenești, condus de Andrei Timuș, a editat enciclopediile: „*Casa și Familia*”, „*Enciclopedia pentru copii*” în trei volume, enciclopedia „*Literatura și arta Moldovei*” în două volume, „*Enciclopedia medicală populară*”, enciclopediile „*Tânărul agricultor*”, „*Tânărul tehnician*”, „*Tânărul naturalist*”, precum și „*Enciclopedia viticolă*”, care a fost menționată cu Premiul de Stat al Republicii Moldova.

Începând cu anul 1972, și pe parcursul a patruzeci și cinci de ani Andrei Timuș a desfășurat o activitate rodnică și multilaterală în domeniul sociologiei. Sub conducerea sa s-a actualizat tematica cercetărilor, s-au pregătit cadre de sociologi calificați, s-a intensificat efectuarea cercetărilor empirice în diverse domenii ale vieții sociale, economice, politice, culturale. Lui Andrei Timuș îi aparțin peste 350 de lucrări științifice, inclusiv 25 de monografii, între care: „*Социальные процессы на селе*”, „*Научно-технический прогресс и социальное развитие села*”, „*Деревня в условиях интеграции: социальные проблемы*”, „*Социальная зрелость сельскохозяйственного коллектива*”, „*Perfecționarea politicii sociale – imperativul timpului*”, iar de curând a apărut de sub tipar lucrarea „*Interesele, binele omului – problemă cheie a reformelor*”. Cercetările sociologice realizate de membrul corespondent Andrei Timuș prezintă un valoros aport în sociologia teoretică și aplicată. El a elaborat numeroase propuneri și recomandări științifice adresate organelor de resort în vederea soluționării problemelor sociale care stau pe ordinea de zi în societatea moldovenească.

Andrei Timuș este președinte al Consiliului Științific Specializat pentru conferirea gradelor științifice de doctor și doctor habilitat în sociologie. Sub conducerea lui

nemijlocită și-au susținut tezele de doctor și doctor habilitați în sociologie peste 50 de persoane. Pe parcursul mai multor ani este președintele comisiei la examenele de licență în sociologie și asistență socială de la Universitatea de Stat din Moldova și de la Academia de Studii Economice.

O atenție deosebită acordă Andrei Timuș problemelor organizării științei sociologice. Este fondatorul Asociației Sociologilor din Moldova, organizație care a unit sub egida sa eforturile tuturor organizațiilor și persoanelor interesate în efectuarea cercetărilor sociologice. Andrei Timuș este laureat al Premiului de Stat al Republicii Moldova, laureat al premiului Academiei de Științe a Moldovei, este decorat cu ordine și medalii, inclusiv cu Ordinul Republicii.

## GHEORGHE BOBÂNĂ LA 60 DE ANI

Doctorul habilitat în filozofie, profesorul cercetător Gheorghe Bobână a împlinit la 16 iulie 2006 60 de ani. După absolvirea, în anul 1965, a școlii medii din satul natal Ciocâltei, Orhei, Gheorghe Bobână a devenit student la Universitatea de Stat din Moldova, Facultatea de Filologie. În anii 1970-1971, după absolvirea universității, a activat în calitate de învățător școlar, apoi a făcut serviciul militar, iar în anul 1974 a devenit aspirant la Institutul de Filosofie al Academiei de Științe a U.R.S.S. din Moscova. În anul 1977, după absolvirea cu succes a aspiranturii, a fost angajat în funcția de cercetător științific în Secția Filosofie și Drept a Academiei de Științe din Moldova. În anul 1978 a susținut teza de doctor în filosofie cu tema „*Concepțiile filosofice ale lui Antioh Cantemir*”, în anul 1981 i s-a conferit titlul științific de cercetător conferențiar, în anul 2004 - titlul științifico-didactic de conferențiar universitar, în anul 2005 a susținut teza de doctor habilitat în filosofie cu tema „*Umanismul în gândirea filosofică românească din secolul al XVII-lea – începutul secolului al XVIII-lea*”, iar în anul 2005 i s-a conferit titlul științific de profesor cercetător în specialitatea 09.00.03 – Istoria filosofiei.

Timp de aproape 30 de ani de activitate științifică în cadrul Academiei de Științe a Moldovei Gheorghe Bobână a suplinat funcțiile de cercetător științific, cercetător științific superior, cercetător științific coordonator, șef de secție, director-adjunct, director, iar în prezent deține funcția de cercetător științific principal la Institutul de Filosofie, Sociologie și Științe Politice. În acest răstimp a publicat peste 120 de lucrări științifice și metodicodidactice, dintre care 7 monografii, o culegere de texte, este coautor al *Curriculumului la Filosofie* pentru învățământul liceal, al manualului de *Filosofie pentru clasa 12*, al *Antologiei gândirii pedagogice din Moldova*, a participat cu referate și comunicări științifice la numeroase reuniuni științifice în țară și peste hotare. Orientarea principală a intereselor științifice ale lui Gheorghe Bobână se axează pe problema umanismului în gândirea filosofică românească din secolele XVII-XVIII. El studiază ideile umaniste în operele gânditorilor români Grigore Ureche, Petru Movilă, Miron Costin, Nicolae Spătaru Milescu, Constantin Cantacuzino Stolnicul, Dimitrie Cantemir, cercetează de asemenea manifestările ideilor iluministe în opera gânditorilor basarabeni din secolul al XIX-lea Alexandru Sturza, Alexandru Hâjdeu, ideologia liberalismului reflectată în scrierile lui Constantin Stamati-Ciurea, Pavel Leonard, Vasile Lașcu, manifestă interes pentru problemele de filosofie a limbajului și filosofie socială, Cele mai importante lucrări științifice ale lui Gheorghe Bobână *Constantin Stamat-Ciurea* (Colecția *Gânditorii Moldovei*), 1983, *La izvoarele gândirii (Motive filosofice în creația poetică populară)*, 1988, *Grigore Ureche* (Colecția *Gânditorii Moldovei*), 1991; *Petru Movilă. Profilul unui destin*. 1996; *Umanismul în cultura românească din secolul al XVII-lea – începutul secolului al XVIII-lea*, 2005; *Antioh Cantemir, poet, gânditor și om politic*, 2006, sunt apreciate de comunitatea științifică din țară și de peste hotare. În anul 1994 Gheorghe Bobână a devenit laureat al Premiului de Stat al Republicii Moldova în domeniul științei, tehnicii și producției. Pentru cartea *Umanismul în cultura românească din secolul al XVII-lea – începutul secolului al XVIII-lea*, i-a fost decernat premiul *Gheorghe Asachi* la Salonul internațional de carte, Ediția XIV-A, Iași, 2005. În anul 2006 lui Gheorghe Bobână i-au fost decernate *Diplomă de gradul al doilea* a Guvernului Republicii Moldova, și medalia *Dimitrie Cantemir* a Academiei de Științe a Moldovei, iar în anul 2007 i s-a decernat Premiul Academiei de Științe a Moldovei pentru cărțile *Umanismul în cultura românească din secolul al XVII-lea – începutul secolului al XVIII-lea* și *Antioh Cantemir, poet, gânditor și om politic*. Gheorghe Bobână este conducător de doctorat, sub conducerea lui au fost susținute patru teze de doctor în științe, este membru al colegiilor de redacție a unor prestigioase reviste științifice din țară și de peste hotare, participă activ în viața științifică, prezentând numeroase comunicări și rapoarte la sesiuni științifice naționale și internaționale.

## ГАЛИНЕ РОГОВОЙ 60 ЛЕТ

29 ноября 2006 года. доктор философии, старший научный сотрудник Отдела политологии Института философии, социологии и политологических исследований Галина Роговая отметила свой 60-летний юбилей.

Галина Роговая родилась в городе Горском Луганской области (Украина). Здесь же прошли годы ее обучения в школе. С 1964 года и до сегодняшнего дня жизнь Галины Роговой связана с Молдовой. Окончив Филологический факультет Кишиневского государственного университета по специальности русский язык и литература, Галина Роговая, с 1970 года, приступила к научной деятельности. Ее научная карьера началась в музейных учреждениях города Кишинева и, как того следовало ожидать, продолжилась в стенах Академии наук Молдовы. После окончания аспирантуры в Институте философии, социологии и права АНМ, Галина Роговая успешно защитила диссертацию и стала исследовать проблемы религиозности. В этой отрасли научного знания ею написаны и изданы более 50 работ: монографии, методические пособия, научные и научно-популярные статьи, доклады и учебные курсы. В монографиях Галины Роговой «*Войди в светлый мир*» (1986), «*Пасха и двенадцатые праздники Православной церкви*» (2000), в научных статьях и докладах определяется роль и место религии в жизни общества и личности, осуществляется приобщение к истории и реалиям религии и церкви. Галина Роговая одной из первых в Молдове разработала курс преподавания истории религии в лицее и популяризировала его в печатных изданиях (1990 – 1995).

Новое время выдвигает на передний план новые общественные проблемы, требующие научного изучения. Откликнувшись на запросы времени, Галина Роговая активно включилась в исследование проблем политологии, а именно в изучение чрезвычайно актуальной темы «*Мораль и политика*». К числу разрабатываемых Галиной Роговой научных объектов относится и отрасль межэтнических отношений, и здесь исследователем написаны десятки работ: монографии, научные статьи, очерки, - редактируются коллективные сборники.

Галина Роговая ведет оживленный научный диалог с исследователями Украины, Белоруссии, России. Свои научные труды Галина Роговая пишет на русском и украинском языках. Часть ее работ переведена на румынский язык.

Галина Роговая активно участвует в общественной жизни, являясь лидером украинской общественной этнокультурной организации «*Просвита*» имени Тараса Шевченко в Молдове. Целью этой деятельности является культурно-просветительская работа в многочисленной общности украинцев Молдовы, воспитание членов этой общности как граждан с активной общественной позицией, а также укрепление межгосударственных отношений между Молдовой и Украиной. Галина Роговая известна в нашей стране и как журналист. Ее статьи, популяризирующие научные знания, публикуются на страницах республиканских газет («*Православный вестник*», «*Столица*», «*Обрій*» и др.), а на Общественном телевидении «*Молдова -1*» Галина Роговая является автором и ведущей программы «*Свитанок*», адресованной украинской общности в Молдове.

Многогранная научная и общественная деятельность Галины Роговой оценены руководством Академии наук. Президиум Академии наук отметил ее в 2001 году Почетным дипломом Академии наук.

В 2006 году Президент Украины присвоил Галине Роговой звание «*Заслуженный работник культуры Украины*». В этом же году Указом Президента Республики Молдова Галина Роговая награждена медалью «*Меритул чивик*» за долголетний плодотворный труд в области телевидения, активную научную и общественную деятельность и вклад в гармонизацию межэтнических отношений.



